

ANNEXE AU COLLOQUE SUR LA DIALECTIQUE
à la mémoire de Gérard Granel
Martin Heidegger

Editions de Minuit | Philosophie

2001/2 - n° 70
pages 13 à 29

ISSN 0294-1805

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-philosophie-2001-2-page-13.htm>

Pour citer cet article :

Heidegger Martin, « Annexe au colloque sur la dialectique » à la mémoire de Gérard Granel,
Philosophie, 2001/2 n° 70, p. 13-29. DOI : 10.3917/philo.070.0013

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

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

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

ANNEXE AU COLLOQUE
SUR LA DIALECTIQUE
à la mémoire de Gérard Granel

*Dernière Leçon (XII), n'ayant pas été prononcée,
du semestre d'été 1952*¹

[23] *Ad pag.* [148, ligne 15 de : *Was heißt Denken ?* [trad. fr. *Qu'appelle-t-on penser ?* par A. Becker et G. Granel, P.U.F., Paris, 1973, p. 224, ligne 5]]

(n'a pas été dit en cours)

Parménide. Le fragment VIII, 34 et sq. dit :

ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦ γὰρ ἦ ἔστιν ἦ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, εἰπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οἴλον ἀκινήτόν τ' ἔμμεναι.

« Le même est penser et au regard de quoi éclôt une pensée.

Car à part de l'être, qui est le lieu de sa révélation,

Point ne trouveras le penser ; rien n'était en effet ni n'est ni ne sera

D'autre que l'être et à lui latéral, puisque le partage qui est sien

L'a lié au statut d'une intégrité au repos. »

[trad. Jean Beaufret, in : *Parménide / Le poème*, Michel Chandeigne, Paris, 1982, p. 17.]

Qu'est-il dit, en ces paroles, quant au rapport entre νοεῖν et εἶναι, « penser » et « être » ? [24]

Les diverses interprétations devenues courantes s'en tiennent chaque fois, autant que je puisse voir, à l'une des trois perspectives suivantes, qui ne sont pas sans trouver chacune dans le texte de quoi les étayer :

1°/ On tient la pensée pour quelque chose qui se produit et qui est, à l'instar de bien d'autres choses qui se produisent et qui sont. Cet étant [auquel se ramène dès lors la pensée] doit bien par conséquent, à l'instar de tous ses pareils, être mis au compte de tout ce qui est étant par ailleurs, et pris en compte en lui, y être « intégré ». L'intégral est une sorte de somme et de sommation. Selon cette perspective, la pensée est

1. Cf. la remarque en incise page [14] du manuscrit du protocole du *Colloque sur la dialectique*.

homogène à l'étant. L'étant, en somme, s'appelle l'être. La pensée s'avère dès lors être pareille à l'être. Pour faire cette constatation, il n'est guère besoin de philosophie. Ce qui vient d'être dit ne vaut pas seulement pour la pensée entendue comme quelque chose qui arrive ou se produit. Cela vaut tout autant pour la navigation maritime, la construction de maisons, et toute activité humaine. On s'étonne des raisons pour lesquelles Parménide prend soin de constater expressément des choses de ce genre eu égard précisément à la pensée, et éprouve de surcroît le besoin d'une confirmation spéciale, en ajoutant ce lieu commun qu'aucun étant n'est en dehors de l'étant et à côté de l'étant en son entier. Tout bien considéré, il y a bien longtemps à vrai dire que l'on ne s'étonne plus, à s'y retrouver de cette façon. Car ce qui donnait encore du fil à retordre aux philosophes lorsque se sont risquées les premières tentatives d'en découdre avec la philosophie, à savoir de répertorier tout ce qui est dans l'étant, cela a perdu, au fur et à mesure que la philosophie est allée de l'avant, le caractère d'une tâche de bon aloi pour la pensée. Les choses allant leur train, ce n'était plus guère la peine d'entrer plus avant dans cette interprétation « massive » du rapport entre penser et être, revenant à se représenter l'étant comme de l'être amassé, à moins qu'elle ne fournisse l'occasion d'attirer l'attention sur le fait que Parménide n'en vient nulle part à faire porter la discussion sur ceci que la pensée serait au nombre des *έόντα* parmi bien d'autres, ou relèverait de l'étant multiple dont chaque échantillon tantôt est et tantôt n'est pas, étant par là constamment au fond à la fois étant comme n'étant pas : brillant par son absence autant que par sa présence. [25]

2°/ Une autre manière d'aborder le texte, plus réfléchi à vrai dire, rencontre en ce passage « des assertions difficilement intelligibles ». Afin d'en faciliter l'intelligibilité, on se met en quête de ce qui pourrait être secourable. Vu qu'il semble s'agir, avec le rapport entre penser et être, de la question de la relation que la connaissance entretient avec la réalité effective, on va se procurer le secours attendu auprès de la philosophie moderne pour autant qu'elle a édifié une théorie de la connaissance passée par l'épreuve du doute pour en faire un trait foncier et déterminant de son questionnement. Au sein de la philosophie moderne, qui pose l'étant comme objet de la représentation, il se trouve une proposition à même de fournir un indice pour l'interprétation de la phrase de Parménide, tel qu'il permet en même temps de s'en affranchir. C'est la proposition de Berkeley, s'appuyant elle-même sur la position fondamentale de Descartes, telle qu'elle s'énonce : *esse = percipi* : « être, c'est être perçu ». Grâce à ce rapprochement, les déclarations de Parménide parviennent enfin à s'inscrire dans la perspective d'une problématique philosophique dûment estampillée comme telle.

L'être équivaut à la pensée dans la mesure où l'objectivité des objets « se constitue » au sein de la conscience représentante. À la lumière de ces déterminations, la phrase de Parménide s'avère être une survivance

de ce qui, à l'état brut, préfigure la doctrine moderne de l'essence de la connaissance. Que la proposition moderne *esse = percipi* repose sur la phrase de Parménide, quelles que puissent être les filiations historiquement assignables, cela ne saurait faire l'ombre d'un doute. Il n'en reste pas moins que cette entre-appartenance historique entre la proposition moderne et la phrase qui nous vient du monde grec archaïque réserve une divergence essentielle quant aux sens respectifs de l'une et de l'autre. Un examen un tant soit peu attentif suffit à discerner cette divergence ne serait-ce que dans la manière de dire. Parménide, dans les deux passages concernés, nomme tout d'abord le $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ pour le référer ensuite au $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, non l'inverse. S'il fallait faire se correspondre en se superposant les deux énoncés, la proposition moderne devrait s'énoncer : *percipi = esse*. Mais elle réfère inversement l'*esse* nommé en premier lieu au *percipi*, conformément au principe de Descartes : *ens = ens verum, verum = certum*. [26] La proposition moderne exprime quelque chose sur l'« être », la phrase archaïque sur le « penser ». Telle est la raison pour laquelle l'interprétation de la phrase grecque archaïque à partir de l'horizon propre à la pensée moderne s'égare d'emblée. Elle n'en reste pas moins une tentative, jouant sur plusieurs tableaux, de s'approprier la pensée grecque.

3^e/ Enfin, la tentative s'est fait jour dès la philosophie antique de donner un poids à sa façon, c'est-à-dire de façon platonicienne, à la phrase de Parménide. La perspective directrice est empruntée en l'occurrence à la doctrine socratique-platonicienne relative à l'être de l'étant. D'après elle, les « Idées », qui en chaque étant constituent ce qu'il a d'« étant », n'appartiennent pas au domaine du sensible. Elles ne sont perceptibles que dans le $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Ainsi, et c'est là ce que veut dire d'après Plotin la phrase de Parménide, l'être ne fait pas partie des $\alpha\lambda\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\alpha}$, mais il est lui-même $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$. L'être est essentiellement de même nature que l'« esprit ». La phrase selon laquelle la pensée revient au même que l'être signifie dès lors : l'un et l'autre sont d'essence non-sensible et supra-sensible. Dans l'interprétation néo-platonicienne de la parole de Parménide, la phrase en question n'est ni un énoncé sur le « penser » ni un énoncé sur l'« être », et elle n'est pas non plus un énoncé portant sur l'essence de leur co-appartenance telle qu'elle repose sur leur différence, mais sur leur commune appartenance au domaine du non-sensible.

Chacune des trois interprétations mentionnées introduit dans la pensée matinale des Grecs des problématiques ultérieures qu'elle pose en même temps comme son soubassement. Il se peut que toute pensée ultérieure aux prises avec la tentative de se porter à la hauteur d'un dialogue pensant avec la pensée qui lui est antérieure doive parler à partir d'elle-même, et par là, rompre le silence gardé par la pensée antérieure. La pensée antérieure se trouve certes par là inévitablement impliquée en un dialogue qui lui est postérieur, transposée en son champ

d'écoute et en son horizon propre, et par là dépossédée en quelque sorte de la liberté de ses propres dires. [27] Et pourtant, cela ne revient pas pour autant nécessairement à réinterpréter ce qu'elle dit dans les termes qui sont ceux de la pensée ultérieure. Toute la question est de savoir si le dialogue entamé par celle-ci est susceptible de se rendre disponible d'emblée et tout du long à se laisser dire quelque chose de déterminant par la pensée antérieure, ou s'il se ferme à cette pensée et la recouvre avec des doctrines ultérieures. Une telle fermeture a lieu dès lors que l'on néglige de s'enquérir du champ d'écoute et de l'horizon propres à la pensée à nous antérieure. Pour s'en enquérir, il ne suffit assurément pas de s'informer en se contentant de prendre connaissance des présupposés sur lesquels repose à son insu la pensée qui nous a précédés. S'en enquérir requiert de nous que nous en venions à une explication au cours de laquelle les horizons et les champs d'écoute, ainsi que leur provenance essentielle, accèdent à l'élément d'une parole méditante. Si une telle méditation n'a pas lieu, autant dire qu'un dialogue véritablement pensant se trouve tout bonnement exclu. Mais il peut arriver aussi, néanmoins, que le dialogue amène la pensée qui fut à ceci : se déployer en ce qui est proprement digne de question en elle. C'est pourquoi toute tentative allant en ce sens portera son attention sur les passages obscurs et énigmatiques du texte, au lieu de s'installer d'emblée et exclusivement dans les passages qui donnent l'apparence d'être plus accessibles ; car cette dernière attitude face au texte revient à mettre fin au dialogue avant même qu'il ait commencé.

Ce qui suit se contentera de signaler les passages obscurs du texte, quitte à se contenter de les énumérer. Une telle façon de procéder peut bien valoir comme travail préparatoire à une traduction, elle ne saurait toutefois en tenir lieu.

1.

Avant toute chose, il convient d'observer que le contexte (VIII, 34 et sq.) dans lequel nous est transmise la phrase de Parménide parle de l'ἔόν. Parménide ne vise nullement par ce qu'il nomme « étant » l'étant en soi en entier, au sein duquel la pensée elle aussi demanderait à être inscrite à titre d'étant. Tout aussi peu le ἔόν signifie-t-il l'εἶναι au sens de l'« être pour soi », comme s'il ne s'agissait que de faire ressortir son mode d'être non-sensible par contraste avec l'étant en soi. Grammaticalement parlant, le ἔόν est un participe et [28], quant à ce dont il s'y agit, il est pensé en ayant en vue le dédoublement. Ce dédoublement se laisse nommer par les locutions : « être *de* l'étant » et « l'étant *en* son être ». Mais une telle nomination est bien loin de penser le dédoublement lui-même *en tant que tel*, voire tout simplement de le hisser à la hauteur de ce qui est digne de question.

L'« être même » tant invoqué dans sa différence avec l'étant est pour-

tant justement « l'être » au sens de « être de... l'étant ». Au début de la pensée occidentale, toute la question est pourtant de prendre en vue ce qui est nommé par « être » (Φύσις, Λόγος, "Εν) à partir de l'angle de vue assigné. Ce qui peut faire naître l'impression que cet être de l'étant ne serait que le « pareil » que l'étant en entier et, en tant que tel, le maximale étant. Cela en a tout l'air, comme si le dédoublement s'était volatilisé dans l'inessentiel, parce que la pensée va ultérieurement se mouvoir en lui en sorte que lui-même ne donne rien à penser, pas même là où le dédoublement connaîtra diverses refontes, au gré de la frappe essentielle réservée historiquement à l'« être de... l'étant ». Le dédoublement est déjà devenu caduc *en tant que tel* dès le début de la pensée occidentale. Mais cette caducité n'est pas rien ; car avec elle le dédoublement sombre dans l'oubli, mais le déploiement de sa présence s'annonce dans la Λήθη. Il faut remarquer ici, à l'encontre d'une opinion toute faite, que rien n'autorise à interpréter la Λήθη dans la perspective d'une représentation aussi vague que courante de ce qu'est « oublier ». Il convient bien plutôt, à l'inverse, d'interroger l'essence de l'oubliance conformément à la Λήθη en tant qu'occultation à laquelle elle doit son nom.

2.

La pensée appartient bien à l'être d'après le fragment III (antérieurement répertorié comme fragment V). Cette co-appartenance ne doit pas toutefois être interprétée à l'envers et précipitamment comme identité. Cependant, le fragment VIII dit plus clairement, c'est-à-dire en faisant signe de façon plus pénétrante vers ce qui est digne de question, selon quelle perspective cette appartenance du penser à l'être demande à être envisagée. Le εὖν est cela οὐνεκεν ἔστι νόημα. Le εὖν est ce à dessein de quoi se déploie la présence de « ce qui est pris en garde ». La pensée [29] n'est ni requise par « l'étant en soi » ni nécessitée par « l'être pour soi ». Ce qui pourtant appelle à soi, à dessein de lui-même, le νοεῖν et avec lui du même coup le λέγειν, le laisser-se-présenter, ce qui le réclame et l'appelle à se mettre en route vers lui, c'est l'εὖν, l'être de l'étant. La pensée elle-même n'est uniquement qu'à dessein du dédoublement assurément implicite. L'étant (en tant qu') étant, l'apparaître de l'étant entrant en présence dans le mouvement d'entrer en présence requiert l'ajointement de λέγειν et de νοεῖν à partir duquel va se déployer ultérieurement l'essence métaphysiquement frappée de la pensée occidentale-européenne. Par la suite, c'est l'étant expressément envisagé *en tant que* l'étant (ὄν ἢ ὄν, *ens qua ens*) que cette pensée se chargera de porter à parution, ce qui ne semble pas encore apparaître dans l'équivocité du εὖν en ce qu'elle passe facilement inaperçue. C'est de cette façon que la pensée est solidaire du dédoublement. S'entre-appartenant ainsi l'un à l'autre, l'εὖν (εἶναι) et le νοεῖν sont le Même.

3.

Mais de quelle sorte est cette co-appartenance ? Conformément à l'ajointement de λέγειν τε νοεῖν τε (fragment VI) tel qu'il a été élucidé, le νοεῖν est d'emblée et pour cette raison constamment à demeure dans le λέγειν. Par conséquent, le νόημα est lui aussi, en tant que νοούμενον, un λεγόμενον. Ce qui est pris en garde est toujours déjà recueilli comme étant ce qui se présente. Prendre en garde, c'est déployer et sauvegarder ce recueillement. Le λέγειν, laisser-se-présenter laissant ce qui entre en présence se présenter en son mouvement d'entrer en présence, n'en détermine pas moins l'essence du dire telle qu'elle est éprouvée de manière grecque. Le νοούμενον et son νοεῖν sont l'un et l'autre, non pas après-coup et incidemment, mais essentiellement, quelque chose de dit. Tout ce qui se trouve dit n'est pas nécessairement proféré, cela peut aussi, cela doit même parfois rester tu. Mais tout ce qui est proféré est d'emblée quelque chose de dit. Où réside la différence entre les deux ? Pour quelle raison Parménide caractérise-t-il le νοούμενον et le νοεῖν dans le fragment VIII comme πεφατισμένον ? Lexicalement parlant, ce terme est correctement traduit par « proféré ». Mais que signifie ce parler nommé ici par φάσκειν et φάσις ? Vaut-il ici seulement comme ébruitement vocal (φωνή) de la signification d'un mot et d'une proposition (σήματα τῶν ὄντων) ? Le parler n'est-il ici que le « phonétique » dans sa différence avec le « sémantique » ? En aucune façon. Dans φάσκω il y a : nommer en louant, é-voquer, faire apparaître ; [30] φάσμα est l'apparaître, par exemple des étoiles, de la lune en ses figures changeantes – d'où les « phases » de la lune. Parler, φημί, est de même essence que λέγειν – ce qui ne veut pas dire d'une essence pareille – c'est : laisser ce qui entre en présence se présenter en son mouvement d'entrer en présence.

Il importe à Parménide de dire de quoi relève le νοεῖν. Ce n'est que là où il est à demeure que nous pouvons le trouver. Où trouvons-nous le νοεῖν ? Seulement là où il se montre. Et sans doute ne peut-il se montrer que là où il en est venu à apparaître ? Où et comment le νοεῖν est-il quelque chose d'apparu ? Réponse : comme πεφατισμένον. C'est donc dans le « proféré » que le νοεῖν enfin paraît. Ce qui est proféré est à son tour, en tant qu'ébruité, quelque chose de perceptible par les sens. L'expression, dans la langue, propulse, véhicule et porte le sens du dicible, lequel n'est pas susceptible quant à lui d'être représenté de manière sensible, dans l'élément sensible de ce que la parole ébruite et que l'écriture dessine. Mais Parménide nous dit-il ici qu'un sens non-sensible visé parviendrait, dans le mot prononcé, à sa manifestation sensible ? Nullement. Son questionnement s'enquiert uniquement de la relation du νοεῖν à l'εἶναι. C'est en ayant cela en vue que Parménide dit : τὸ νοεῖν... πεφατισμένον ἐν τῷ εἶναι, le prendre-en-garde, c'est « dans l'étant » qu'il s'est mis à resplendir. Est-ce à dire que le νοεῖν se trouverait parmi les autres εἶναι, dans le secteur de l'étant dont le

psychique relève lui aussi ? À supposer que nous soyons enclins à réfléchir sur le νοεῖν comme vécu psychique, et à tenter de le détecter dans le champ des « faits de conscience », jamais nous ne serons à même de prendre en vue le νοεῖν au sens de Parménide. Parménide dit bien pourtant : οὐκ ἄνευ τοῦ ἐόντος εὐρήσεις τὸ νοεῖν – sans « l'étant » tu ne trouveras le νοεῖν. Certes. Nous ne pouvons le trouver que σύν, que dans le recueillement avec l'ἐόν. Pourquoi donc ? Parce que le νοεῖν entendu comme λέγειν se recueille uniquement, à partir de lui-même, en l'ἐόν et ne déploie son être, tel qu'il le déploie, qu'à la faveur d'un tel recueillement. C'est seulement comme λεγόμενον que le νόημα en vient à resplendir dans l'ἐόν et qu'il est ainsi : πεφατισμένον. Comment le comprendre ? [31]

Nous n'aurons de chance de le comprendre que si nous pensons ce qui est « devenu parole » non pas comme ce qui s'est ébruité vocalement de manière sensible, mais, de façon grecque, comme ce qui est apparu. Ce qui requiert que l'apparaître et le se-montrer (σήματα) ne soient justement pas restreints à ce qui surgit dans le champ du perceptible accessible aux sens, mais que le se-montrer et l'apparaître soient pensés d'emblée à partir de ce qui déploie sa présence en se désocculant avant même toute distinction du sensible et du non-sensible.

Le πεφατισμένον est quelque chose d'apparu, mais apparu ἐν τῷ ἐόντι, et cela veut dire : *ni* dans l'étant perceptible de manière sensible, parmi les ἐόντα glanés et préconçus par la δόξα (ce qui « en soi » est effectif), *ni* dans l'εἶναι entendu comme ce qui s'appellera plus tard ἰδέα, l'« être pour soi » non-sensible. Le νοεῖν, c'est seulement dans l'ἐόν lui-même qu'il se montre comme νοεῖν, c'est-à-dire comme prendre-en-garde l'ἐόν ἔμμεναι. Celui-ci, à son tour, déploie sa présence dans le dédoublement de l'« étant être », quand bien même le dédoublement lui-même n'est pas nommé expressément, voire pensé en tant que tel.

Là où ce qui entre en présence se montre *en* son mouvement d'entrer en présence, où entrer en présence apparaît comme mouvement d'entrer en présence *de* ce qui entre en présence, là en effet, à savoir « en » ce dédoublement lui-même et seulement en lui le νοεῖν est en jeu et resplendit de ce fait ἐν τῷ ἐόντι (pensé dans sa valeur participiale) ; car le νοεῖν ne perçoit pas au petit bonheur. C'est l'ἐόν ἔμμεναι, l'être-étant *de* l'étant qu'il prend en garde. La pensée ultérieure dit : ce que le νοεῖν prend en vue comme ἐόν ἢ ἐόν, ce n'est pas l'entrant en présence *en tant qu'*entrant en présence, et il a ainsi égard au mouvement d'entrer en présence de ce qui entre en présence, n'ayant de cesse de demander : τί τὸ ὄν, qu'est-ce qui entre en présence eu égard à son entrer en présence ? Comment l'être doit-il être déterminé eu égard à l'étant, comment celui-ci doit-il être déterminé en tant qu'étant, à partir de quel être, et qui, quant à lui, est susceptible d'être pensé comment ?

4.

Le νοεῖν appartient à εἶναι. La relation du νοεῖν à εἶναι réside en ceci que, conformément au χρή, elle est en tant qu'inclusion du λέγειν τε νοεῖν τε dans le ἐόν ἔμμεναι. [32] À quoi le οὔνεκεν ἔστι νόημα (VIII, 34 et sq.) est-il référé en retour ? À dessein de quoi se déploie ce qui est pris en garde ? À dessein de rien d'autre que de ce qui requiert, à partir de soi-même, d'être pris en garde. Et qu'est-ce donc ? Réponse : l'entrer en présence (εἶναι), en tant qu'ἐόν, l'entrer en présence de ce qui entre en présence. Cela à dessein de quoi le νόημα déploie son être, c'est le même (ταυτόν) que ce que le prendre-en-garde est lui aussi, à savoir cela dont le νοεῖν est solidaire : le ἐόν en son dédoublement.

Tout cela – qu'est-ce à dire ? Cela nous invite à penser comment et dans quelle mesure c'est en raison du dédoublement de l'entrer en présence de ce qui entre en présence que le dire est, et avec lui ce qu'il dit. Le νοεῖν est à l'écoute du εἶναι parce que, docile au λέγειν, il relève du dédoublement de l'ἐόν. Le dire est à demeure dans le dédoublement de l'être et de l'étant. Dans quelle mesure ? Parménide n'apporte pas de réponse à une telle question, parce qu'une telle question est bien éloignée de ses préoccupations, et tout autant une discussion portant sur la différence entre λεγόμενον et πεφατισμένον, et tout autant une méditation attentive à une possible solidarité essentielle entre le dédoublement et le déploiement de la parole telle qu'en elle-même. Nous autres, tard-venus, nous pouvons présumer, eu égard à un tel lointain, et nous devons demander : le dire est-il à demeure dans le dédoublement de être et étant parce que la maison de l'être (c'est-à-dire toujours de l'être de l'étant), parce que la maison du dédoublement est, demeure elle-même édifiée à partir du déploiement de la parole telle qu'en elle-même ?

Mais en quoi repose le déploiement de la parole telle qu'en elle-même ? Nous l'avons vu : dire consiste à laisser se présenter et apparaître. La parole se déploie telle qu'en elle-même là où règne l'apparaître, là où s'adonne le mouvement de ressortir en se dégageant de... pour parvenir à : parvenir à la présence à découvert en se dégageant de la réserve. La parole est, pour autant que la présence à découvert, pour autant que l'Ἀλήθεια, elle, s'adonne.

Mais qu'est-ce qu'Ἀλήθεια, voire : qui est-elle ? Parménide la nomme. Son dire pensif parle à partir de l'écoute de son injonction. Ce qui, pensé de façon grecque, signifie tout autre chose que l'assurance que ce qu'il établit serait parfaitement exact et non pas faux. Que l'Ἀλήθεια parle dans le dire du penseur, cela dit bien plutôt : le secret déploiement du dédoublement dans l'ἐόν et le déploiement tout aussi voilé de la parole telle qu'en elle-même guident la pensée sur le chemin, qui tout du long demeure dé-triplé. [33]

Parménide ne s'enquiert pas pour autant de l'Ἀλήθεια telle qu'en elle-même. Il interroge tout aussi peu que tout autre penseur grec en

direction de la provenance à partir de laquelle se déploie l'Ἀλήθεια. Tous ces penseurs, y compris leurs épigones, jusqu'à Nietzsche inclus dans son traité de 1873 édité à titre posthume intitulé *Vérité et mensonge en un sens extra-moral*, pensent en revanche sous l'égide et la protection de l'Ἀλήθεια au sens de la présence à découvert de ce qui entre en présence dans l'avènement même de sa présence. Il n'est pas jusqu'à l'explication à l'aide du *lumen naturale* du rapport que l'être humain entretient avec ce qui déploie sa présence qui n'y ressortisse elle aussi. Cette « lumière » présuppose déjà l'Ἀλήθεια et, à la mesure de ce qui est porteur d'histoire, c'est seulement grâce à elle et en elle qu'elle s'est embrasée. La visibilité dont l'Ἀλήθεια se porte garante laisse survenir l'entrée en présence en tant que telle comme « aspect » (εἶδος) et « visage » (ἰδέα), conformément à quoi la relation fondamentale à l'entrée en présence de ce qui entre en présence se laisse déterminer comme voir, εἰδέναι, c'est-à-dire comme savoir, donc une détermination qui ressort encore, et le plus crûment, dans la certitude comme figure essentielle, à l'époque moderne, de la vérité. La théorie augustinienne puis médiévale de la lumière, pour ne rien dire de sa provenance platonicienne, demeure, quant au fond, suspendue dans le vide si elle n'est pas repensée en amont vers l'Ἀλήθεια, dont la provenance essentielle demeure voilée. C'est dans le même voilement que le déploiement de la parole telle qu'en elle-même échappe à une détermination qui s'avise d'autre chose que de ses manifestations phénoménales telles qu'elles se présentent à la représentation métaphysique (qu'elle soit logique, grammaticale, poétologique et métrique, socio-biologique ou encore technique). L'explication théologique de la provenance de la vérité et de la parole à partir de Dieu comme cause première n'est jamais à même d'élucider l'essence de ce qui se présente dès lors comme l'effet d'une telle cause, mais ne fait toujours que la présupposer ; de même qu'en général toute question portant sur l'origine « du langage » doit d'abord avoir tiré au clair le déploiement de la parole telle qu'en elle-même et le mode de ce qui ressortit à son domaine. Mais dès l'instant où se fait jour une telle tentative, c'est la manière dont on a coutume de s'enquérir de l'origine du langage qui devient caduque. [34]

Les deux fragments (III et VIII, 34 et sq.) pensent l'appartenance du νοεῖν à l'εἶναι, et cela de telle sorte que, dans un cas comme dans l'autre, l'appartenance est accentuée en étant placée en tête de phrase. Conformément au texte grec, le τὸ αὐτό comme le ταῦτόν doit chaque fois être considéré comme le prédicat sur lequel porte l'accent d'une phrase qui, grammaticalement, a le νοεῖν pour « sujet ». C'est *seulement* à la faveur d'un pas *en arrière* accompli par la pensée, qui n'est plus grec et même, plus généralement, qui n'est plus ontologico-métaphysique, que le τὸ αὐτό peut et même demande à être lu comme « sujet » d'une phrase. Le τὸ αὐτό nomme dès lors l'*autre* encore impensée de l'Ἀλήθεια, pour autant qu'elle se déploie dans le dédoublement ou le

diptyque de l'έόν qui, quant à lui, requiert le λέγειν τε νοεῖν τε, même si l'Ἀλήθεια n'abrite jamais en elle-même la provenance essentielle du χρῆ (fragment VI), vu que celle-ci, c'est à partir d'une réserve plus grande encore qu'elle advient.

5.

Mais pourquoi Parménide fait-il ressortir, eu égard précisément à la solidarité du νοεῖν avec l'εἶναι, ce qui va apparemment de soi, à savoir que « en dehors de l'étant », aucun étant jamais ne se trouve ? Manifestement pour cette seule raison que le νοεῖν pourrait donner l'apparence de se juxtaposer à « ce qui entre en présence ». Cette apparence n'est alors pas un simple leurre. Car le λέγειν et νοεῖν laisse ce qui entre en présence faire acte de présence en se situant vis-à-vis de lui. L'ajointement de λέγειν et νοεῖν donne libre cours à l'έόν εἴμεναι, à l'entrée en présence en son apparition, et par là même se tient en quelque sorte en dehors de ce qui entre en présence. Mais se tenir ainsi en dehors, l'ajointement [de λέγειν et νοεῖν] ne le peut que dans la mesure où le νοεῖν est un λεγόμενον et à ce titre « devenu parole », amené à l'éclat du paraitre. Mais d'où le νοεῖν apparaît-il, sinon à partir du dédoublement lui-même, dans la mesure où il prend celui-ci en garde et, à le prendre ainsi en garde, reçoit la garantie de [déployer son être ?]. C'est précisément dans la mesure où [35] il donne libre cours à ce qui entre en présence en son entrée en présence que le νοεῖν est retenu dans le dédoublement du έόν. Rien de ce qui concerne l'entrée en présence de ce qui entre en présence ne se situe en dehors du dédoublement, à côté de l'έόν, et moins que tout autre chose l'ajointement de λέγειν et νοεῖν.

Parménide dit (VIII, 36 et sq.) :

οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ έόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρα' ἐπέδησεν
 οὐλον ἀκίνητόν τ' εἴμεναι.

Le destin a enchaîné l'έόν, il l'a enchaîné dans le dédoublement. C'est conformément à ce dernier que l'entrée en présence recueille ce qui entre en présence, en ce qu'il brille par sa présence ou, non moins, par son absence. L'entrée en présence est l'un-unique-unifiant se déployant comme entièreté, insusceptible d'être morcelé, et qui jamais ne se compose seulement de ce qui brille par sa présence ou par son absence. Face à ce qui est en proie à un tel remuement, à ce qui advient comme à ce qui s'abstient, à ce qui provient comme à ce qui en revient, le έόν demeure, imperturbable, « sans mouvement » (κίνησις) ; car il est cette στάσις qui, elle-même persistante, *laisse persister* ce qui entre en présence en son désistement comme en sa présence. La Μοῖρα est distribution de l'étant et de l'être en leur dédoublement. La distribution destine en un dédoublement au sein duquel ce qui entre en présence

apparaît comme entrant en présence. Le destin de « l'être » (ἐόν) est la destination du dédoublement, destin qui n'en maintient pas moins le dédoublement comme tel en réserve. Seul ce qui n'est pas livré est véritablement octroyé comme offrande, muni des possibilités de son déploiement.

Conformément à cela, l'« histoire de l'être » n'est jamais une succession d'événements que l'« être pour soi » traverserait en se démarquant de l'étant, comme si cette histoire ne faisait qu'ouvrir à un nouveau décompte historique des perspectives plus profondes dans l'histoire de la métaphysique visée jusque là. L'« histoire de l'être » est le destin de l'ἐόν, destin où advient à soi-même la destination du dédoublement. En vertu de ce destin, ce qui entre en présence accède en tant que tel à la présentété à découvert. Mais quant au destin lui-même ? Il ne se laisse élucider ni à partir de ce qui entre en présence ni ne se laisse représenter à partir de l'entrée en présence, il ne se laisse même pas penser à partir du dédoublement entendu comme quelque chose d'ultime.

[36] Car ce dédoublement lui-même demeure en réserve dans le destin, et cela précisément du fait que ce n'est chaque fois que le dédoublé – ce qui entre en présence et l'entrée en présence – qui est découvert et revendiqué ainsi la pensée comme représentation. Le dédoublement représenté à partir de ce qui en lui se dédouble apparaît dans la figure de la distinction du πρότερον et de l'ὑστερον τῆ φύσει, entre ce qui précède ce qui éclôt par soi-même, et ce qui lui succède ; l'*a priori* et l'*a posteriori*. Eu égard à cette distinction, on est parfaitement en droit d'assurer que la différence portant toute ontologie serait à vrai dire connue depuis longtemps à la philosophie occidentale. Elle s'impose même tellement qu'aucune incitation n'est recherchée ni patente, qui inciterait à regarder à la provenance essentielle de la différence en tant que différence – et de devenir par là plus regardant eu égard à la pensée qui a eu cours jusqu'ici. La surenchère d'efforts visant à « transformer » la doctrine de la pensée ayant eu cours jusqu'ici, à savoir la logique, en logistique, le fait que l'on mise de plus en plus sur le transfert de la parole elle-même dans la technique logistique, la volonté de confisquer tout ce qui se dit (parler à la radio) et tout ce qui s'écrit pour le remettre au rayon de la confection de littérature : tout cela indique que l'achèvement de la métaphysique, qui vit de ne pas regarder au dédoublement eu égard à sa provenance essentielle, n'en est encore qu'à ses débuts tâtonnants.

Le dédoublement, réservé en son aître, de ce qui entre en présence et de l'entrée en présence, n'en annonce pas moins, dès les premiers temps de la pensée occidentale, ce qui est digne de question en ce qu'il abrite. Mais à cela on ne prête guère l'oreille. Car la voie déterminante que la pensée doit à ses débuts commencer par explorer conduit à prendre en garde, principalement, l'entrée en présence de ce qui entre en présence, pour nommer ce en quoi l'entrée en présence, elle, s'atteste (τὰ σήματα τοῦ ἐόντος). [37]

Le λέγειν, qui laisse se présenter au νοεῖν ἔειναι comme Ἔν, trouve ainsi à s'exprimer sans que l'on s'interroge le moins du monde à cet égard, au point que l'on a tôt fait de perdre de vue à quel point cette voie déterminante pour la démarche propre de la pensée passe par la dimension de ce qui est digne de question. Car elle n'est la voie qu'elle est que dans l'unité qu'elle constitue avec les deux autres, à savoir la deuxième voie non-viable, et la troisième voie incontournable. L'unité que constitue ce *trivium* se détermine à partir de la première. L'unité de cette triple voie détermine à son tour la manière dont la pensée matinale s'en sort.

Provenant de l'initiation à la prise en garde appropriée de la triple voie, parle l'injonction qui invite à laisser être présent et à prendre en garde, en traversant de part en part le dédoublement, cela même : ce qui entre en présence entrant en présence. Suivant cette injonction, la pensée occidentale européenne prend en vue l'entrée en présence de ce qui entre en présence au gré des configurations frappées de son empreinte dans lesquelles elle apparaît, conformément auxquelles se déterminent les positions fondamentales de la métaphysique.

Le dialogue avec Parménide ne trouve jamais son terme ; non pas seulement parce que bien des choses demeurent obscures dans les fragments qui nous ont été transmis de son « poème didactique », mais bien parce que le dit du poème n'a de cesse de relancer le questionnement. Que ce dialogue ne trouve jamais son terme n'est pas toutefois l'indice d'un manque, mais le signe d'une plénitude de ce qui est digne de pensée, qui demeure mémorable pour la pensée.

Quiconque en revanche attend de la pensée qu'elle le rassure et le tranquillise exige au fond, de celle-ci, qu'elle prête main-forte à son propre anéantissement. Exigence bien étrange au demeurant, pour peu que l'on s'avise de ceci : que l'essence des mortels est appelée au respect de l'injonction, elle qui les renvoie, eux, à ce qui demande à être pensé.

Postface de l'Éditeur
Guy van Kerckhoven

Le texte publié ici du *Colloque sur la dialectique*, qui s'est tenu à Muggenbrunn le 15 septembre 1952, a été établi sur la base de deux protocoles dactylographiés et identiques. Le premier exemplaire se trouve dans le Fonds Eugen Fink et il est conservé dans les Archives Eugen Fink de la Pädagogische Hochschule de Fribourg, sous l'égide de Madame Susanne Fink. Le second exemplaire est en possession du Prof. Dr Walter Biemel (Aix-la-Chapelle) ; dans ce dernier exemplaire est restituée la graphie grecque des citations et concepts grecs dactylographiés et translittérés, dans le typoscript dû à Fink, en petites capitales. Il n'est pas possible d'établir directement à qui a été confiée la rédaction du protocole, faute de disposer du texte manuscrit sur la base duquel il a

été dactylographié ; nous savons gré toutefois au Prof. Dr Max Müller (Fribourg) de nous avoir communiqué que cette rédaction a été confiée à Madame le Dr Marly Biemel – en coopération, s’il a bonne mémoire, avec Madame Margherita von Brentano. La machine à écrire utilisée pour dactylographier le texte du protocole de 1952 est visiblement la même que celle dont Eugen Fink a toujours fait usage, notamment dès 1930-1932 pour le remaniement des *Méditations cartésiennes* d’E. Husserl et la rédaction de la « *Sixième Méditation* ».

Comme le montre la remarque incidente à la page [14], dans le manuscrit, du texte du protocole, ce dernier doit en outre être considéré comme incomplet à deux égards. Ne s’y trouve pas restituée, comme le stipule expressément le protocole, la « première leçon, n’ayant pas été prononcée, du cours de 19[52] », dont Martin Heidegger a donné lecture au cours de la rencontre de Muggenbrunn ; de la discussion qui s’est ensuivie, il ne subsiste que fort peu de traces écrites dont le protocole se ferait l’écho. Nous savons gré au Prof. Dr Hartmut Buchner, auquel Martin Heidegger a offert en octobre 1957 l’original manuscrit de son cours du semestre d’été 1952 : *Was heißt Denken ? [Qu’est-ce qui appelle à penser ?]* des nombreux éléments d’explication qu’il a bien voulu nous fournir à ce sujet. Une première leçon n’ayant pas été prononcée durant le semestre d’été 1952 ne figure ni dans l’original manuscrit ni dans les notes sténographiées de ce cours. Le texte, d’abord publié aux éditions Niemeyer (p. 79-86) de cette première heure de cours est la reprise littérale du texte manuscrit. La partie du cours mentionnée et n’ayant pas été prononcée ne peut être que la dernière leçon, donc la leçon XII, telle qu’elle figure en conclusion de tout le manuscrit du cours. Ainsi que nous le signale aimablement le Dr Buchner (lettre du 12.5.1990), d’après le souvenir personnel qu’il garde des circonstances dans lesquelles ce cours s’est déroulé, « si la dernière leçon de Martin Heidegger au cours du semestre d’été 1952 n’a pas été prononcée, c’est parce que le semestre avait touché à sa fin ».

En complément du protocole du colloque de Muggenbrunn de l’année 1952 se trouve joint ici séparément et en *Annexe* le texte de cette dernière leçon (XII), n’ayant pas été prononcée, du cours du semestre d’été 1952 – raison pour laquelle elle ne figure pas non plus dans l’édition, chez Max Niemeyer, où se trouve publié le cours effectivement prononcé par Martin Heidegger. En son contenu, il se rattache directement, en effet, à la discussion antérieure des fragments 3 et 8 de Parménide au cours du colloque de Muggenbrunn ; mais il constitue en même temps en lui-même – et de manière plus explicite – une première version de la partie n’ayant pas été prononcée du cours du semestre d’été 1952 que l’on peut trouver, sous le titre *Moira*, dans la troisième partie des *Vorträge und Aufsätze* (27-52) [*Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, Paris, 1958 (279-310)]. Dans l’original manuscrit du cours du semestre d’été 1952 (à savoir au total 55 pages de texte sur des feuilles remplies au recto, de format A 4, ainsi que 37 pages, au total, des feuilles de format A 4 remplies uniquement au recto pour les transitions), le texte restitué en annexe constitue la conclusion des transitions, sur 15 pages de manuscrit, numérotées de 23 à 37. Une demi-feuille de travail préparatoire, et remplie pour moitié, intercalée entre les pages 26 et 27 du manuscrit, n’a pas été reproduite dans le texte restitué en annexe. Le début du texte à la page 23 des transitions porte la remarque : « *ad p.* 54 (non prononcé en cours) » (page 54 du texte = page 148, ligne 15 de *Was heißt Denken ?* [trad. fr. cit. p. 224, ligne 4] ; à la page 54 correspondante du manuscrit

est indiquée la référence : « cf. transitions p. 23 » (= page 175, dernière ligne, de *Was heißt Denken ?* [indication omise p. 262, dernière ligne, de la trad. fr. citée]).

Nous sommes redevables au Prof. Walter Biemel d'une relation brève et très vivante, avec 37 années de recul, des circonstances qui ont donné lieu à la rencontre de Muggenbrunn comme de l'atmosphère qui a pu régner dans les discussions d'alors (cf. lettre du 19.12.1989) :

Je me souviens fort bien de la rencontre de Muggenbrunn. Nous passions alors nos vacances à Todtnauberg, où nous avions été invités par Heidegger.

Cette rencontre a eu lieu à l'instigation de Heidegger. Volkmann-Schluck avait rencontré Heidegger pour la première fois, sauf erreur de ma part, lui aussi se trouvait passer ses vacances dans la région. Il parut dès lors stimulant d'organiser une telle rencontre, une telle discussion. Fink et Max Müller vinrent de Fribourg. Birault passait ses vacances en compagnie de sa mère à l'Hôtel Halde sur le Schauinsland – afin de parler avec Heidegger, qu'il tenait en très haute estime.

Au début de la discussion, lorsque Fink cita la déclaration de Heidegger selon laquelle la dialectique est un authentique embarras philosophique, nous nous mîmes à rechercher le passage en question dans *Sein und Zeit*, mais nul d'entre nous ne parvint à le retrouver. Heidegger dit alors : si Beaufret était là, il aurait tout de suite retrouvé le passage. Lui connaît *Sein und Zeit*. Heidegger alors d'amorcer la discussion en revenant sur le sens de ce passage, et c'est ainsi que la discussion s'engagea. Discussion au cours de laquelle il s'avéra que la signification du concept de monde chez Fink n'était pas sans soulever des difficultés, notamment le concept de « monde du dedans » (*das Binnenweltliche*) – il renvoya à des publications à venir.

Parmi les publications annoncées alors mérite d'être signalé le texte intitulé *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung* [L'Être et l'homme. De l'essence de l'expérience ontologique] qu'Eugen Fink lui-même avait encore prévu de livrer à l'impression, mais qui ne fut publié que deux ans après sa mort par E. Schütz et F.-A. Schwarz. Ce texte ramasse l'essentiel des cours donnés par Eugen Fink durant le semestre d'hiver 1950-1951. Au premier plan, ce cours a consisté pour Fink à se consacrer à l'« Introduction » à la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel en y rattachant une discussion portant sur l'interprétation de Hegel par Martin Heidegger – sur la base de l'essai paru en 1950 dans les *Chemins*, « Hegel et son concept de l'expérience ». Mais à l'arrière-plan, toutefois, s'accomplissait cette mutation de la dialectique « ontologico-conceptuelle » à la dialectique « cosmologique » qui, en 1952, pourrait bien avoir fourni le ressort de sa proposition « d'élucider le concept de dialectique ». La « recherche » portant sur le thème de la dialectique telle que Martin Heidegger l'avait en vue « au fond », cette *prinzipielle Untersuchung* ne coïncidait pas directement avec cette proposition d'Eugen Fink, mais aura consisté à réactiver un autre cadre et de tout autres articulations dans l'œuvre de pensée de celui-là.

Après avoir abordé, au cours des séances précédentes du semestre d'été, les deuxième et quatrième manières de questionner au fil de la question « Qu'est-ce qui appelle à penser ? » – en partant donc de la « plurivocité » du λέγειν du λόγος –, Martin Heidegger avait commencé par formuler, au cours de la quatrième et de la onzième séances, le devenir-dialectique de la logique, de l'ἐπιστήμη λογική, pour faire porter ensuite l'interrogation plus en amont « sur cette injonction dans la pensée occidentale » qui amène le λόγος « dans l'ajointement de λέγειν et νοεῖν » à partir duquel est arrêté « dans quelle mesure la

pensée qui suivra se déterminera comme *διαλέγεσθαι* et *διανοεῖσθαι* », « ... dont l'essence n'aura de cesse de régir par la suite la logique et la dialectique, la logique comme dialectique. »

C'est pourquoi Martin Heidegger n'a pas amorcé sa discussion sur la dialectique en la situant dans le cadre « d'une interprétation de Hegel », mais « antérieurement » – « dans la pensée de Parménide ». Dans le *ἔόν ἔμμεναι*, dans l'entrée en présence de ce qui entre en présence, selon la lecture que Martin Heidegger fait à plusieurs reprises du fragment 6 de Parménide, « s'abrite l'injonction » qui inauguralement appelle et rappelle la pensée en son essence, à l'ajointement de *λέγειν* et *νοεῖν*, et cela de telle sorte que, conformément aux fragments 3 (= antérieurement répertorié comme fragment 5) et 8 de Parménide, cet ajointement « introduit le *νοεῖν* dans l'*εἶναι* ». Partant de cette remémoration de l'*ἔόν*, Heidegger adresse au propos d'Eugen Fink relatif au « tout de l'être » ou encore au « tout du monde » – à cette « organisation en vue du tout » qu'il a retrouvée, en une figure fort impressionnante, dans la « Préface » à la *Phénoménologie* de Hegel et qui constitue à ses yeux « l'authentique embarras philosophique » qu'est la dialectique – les questions les plus instantes. Lors de la discussion sur la dialectique s'annonce déjà la foncière différence dans le fil directeur à retenir pour l'interprétation de la toute première pensée grecque, différence qui sera ultérieurement plus amplement explicitée dans le séminaire *Héraclite* organisé conjointement par Martin Heidegger et Eugen Fink.

Le Prof. Max Müller a eu l'amabilité de nous faire part de ses impressions sur le déroulement et, surtout, le caractère du colloque de Muggenbrunn, en puisant dans ses souvenirs personnels et ses journaux. De sa lettre fort détaillée (du 2.5.1990), qu'il nous suffise de citer ici l'extrait suivant :

La discussion elle-même s'est déroulée dans une atmosphère détendue. Étaient présents lors de ce colloque, outre les personnes susdites, le prof. Bernhard Welte et le Dr Heinrich Ochsner, mais aussi le prof. Volkmann-Schluck accompagné de son épouse, et madame Heidegger. D'après les indications portées dans mon journal, mademoiselle von Brentano avait ramené les participants à Fribourg, à 19 heures, dans son auto. Ce ne sont là assurément que des circonstances accessoires, mais qui gagnent peut-être néanmoins à être connues. La discussion a eu lieu à Muggenbrunn, parce que c'est là que le couple Volkmann-Schluck passait ses vacances. Muggenbrunn n'est en effet qu'à 4 kms de Todtnauberg. Les Heidegger, les Biemel et mademoiselle von Brentano logeaient alors à Todtnauberg.

Il y a des raisons précises au fait qu'il n'y ait pas eu d'autres participants appartenant à l'Université de Fribourg, en dehors d'Eugen Fink, de Bernhard Welte et de moi-même. Les premières rencontres à caractère scientifique avec Heidegger ont eu lieu, du point de vue de l'Université, à partir de 1950. Le 3 juillet 1950, le Studium generale, qui était alors sous ma direction, avait organisé pour la première fois un colloque avec Heidegger à Todtnauberg. C'était la première manifestation universitaire revêtant un caractère officiel et scientifique avec Heidegger. Dans la correspondance de Gottfried Benn avec Oelze, cette rencontre est mentionnée comme un événement éminemment remarquable, voire sensationnel². Cette rencontre avait été organisée, en concertation, par les trois séminaires

2. Gottfried Benn : *Briefe*, tome 2, deuxième partie : Briefe an F.-W. Oelze 1950-1956, éd. par Harald Steinhausen et Jürgen Schröder, postface de Harald Steinhausen, Wiesbaden et Munich, 1980, n° 505, p. 59 : « De Fribourg m'est parvenue la nouvelle que Heidegger, durant le premier cours qu'il a à nouveau fait devant des étudiants, a lu 4 poèmes de moi... ». Commentaire, p. 307 : « le 8.7.1950, Heidegger a fait à Todtnauberg, dans le

supérieurs d'Eugen Fink, Max Müller et Bernhard Welte. Comme, selon le vœu exprès de Heidegger, le prof. Wilhelm Szilasi et l'auditoire de son séminaire n'avaient pas été invités à s'y associer, l'Université voulut interdire cette première rencontre avec Heidegger pour autant qu'elle revêtait un caractère officiel. [...] Il me fallut me rendre à Todtnauberg avec la voiture de fonction du rectorat, afin de faire part à Martin Heidegger de l'avis rendu par le recteur et le doyen, à savoir que ce colloque ne saurait avoir lieu qu'à la condition qu'y participent Szilasi et l'auditoire de son séminaire, sans quoi il n'aurait pas lieu. Au terme d'une discussion approfondie, Heidegger, Fink et moi avons considéré d'un commun accord que la décision à prendre quant à la tenue ou non de ce colloque incombait à moi et à moi seul, en tant que directeur, à l'époque, du Studium generale, et qu'aucune directive ne pouvait émaner d'une quelconque autre instance. C'est ainsi que ce premier colloque eut lieu en 1950. Heidegger ne s'est plié par la suite aux différentes obligations universitaires que dans le cadre du Studium generale, et non dans celui de la Faculté. Par suite des nombreuses attaques dont ce premier colloque de Todtnauberg a été la cible, j'ai présenté ma démission du poste de directeur du Studium generale, Eugen Fink fut à ce poste mon successeur, et il s'est acquitté de cette tâche à la perfection des années durant. [...]

Je n'ai mentionné tout cela qu'afin de donner un certain éclairage extérieur au caractère de la discussion de Muggenbrunn dans le contexte de l'époque.

Le typoscript du protocole publié ici du *Colloque sur la dialectique* comprend une page de titre et des pages de papier machine de format A 4 (21 x 29,5 cm) numérotées de 1 à 15. Les interventions de l'éditeur, dans la restitution du texte du protocole, se bornent en règle générale à compléter tacitement, en rajoutant des pré-noms, des guillemets ou des parenthèses. Les mots ayant dû être rajoutés sont signalés entre crochets droits [] ; les modifications terminologiques qui s'avéraient nécessaires ont été signalées dans une note de l'éditeur. La pagination du typoscript est indiquée dans le corps du texte entre crochets droits.

Les mots soulignés dans la version dactylographiée figurent ici en italique ; les titres de même. Les citations grecques et les mots grecs sont restitués dans la langue originale. Pour les notes explicatives de l'éditeur, il a fallu renoncer à étayer chaque fois les idées exposées en renvoyant à des textes parus par ailleurs ; les notes se bornent à fournir de brèves indications chaque fois que des citations, la référence à des titres, des personnes ou des dates appelaient un complément d'information ou des précisions. Pour plus de commodité, les sources des citations sont indiquées en se référant aux éditions aujourd'hui usuelles. Le prof. von Herrmann a eu l'amabilité de nous communiquer la liste des exemplaires personnels de Martin Heidegger concernés. Il s'agit en l'occurrence des éditions suivantes :

Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch-Deutsch. Cinquième édition. Hrsg. von Walther Kranz.
Erster Band. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung 1934.
Zweiter Band. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung 1935.
Dritter Band. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung 1937.
Nachträge. Hrsg. von Hermann Diels. Zusammengestellt für die Benutzer der dritten Auflage. Berlin : Weidmannsche Buchhandlung 1922.

cadre du Studium generale, sa première conférence d'après-guerre devant des étudiants : *L'Université : le réel, l'illusoire et le possible*. À la fin de sa conférence, il a lu les poèmes suivants de Benn : *Gedichte, Dennoch die Schwerter halten, In memoriam Höhe 317, Ach das Erhabene*. »

- Parmenides, *Lebrgedicht*. Griechisch und deutsch von Hermann Diels. Mit einem Anhang. Berlin : Georg Renner 1897.
- [Heraklit :] *Eracilito*. Raccolta dei Frammenti e Traduzione Italiana di R. Walzer. Firenze 1939.
- [Platon :] *Platonis Opera*. Recognovit Burnet. Tomus I-V. 1899 et sq.
- [Aristoteles :] *Aristoteles Metaphysica*. Recognovit W. Christ. Leipzig : Teubner 1931.
- Aristotle's Metaphysics*. Ed. by W.D. Ross. Oxford 1924.
- Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. Curavit A. Buchenau. Lipsiae : F. Meiner 1913 (Philos. Bibliothek.)
- Leibniz, *Ausgewählte Philosophische Schriften*. Im Originaltext hrsg. von H. Schmalenbach. Erstes Bändchen. Leipzig : F. Meiner 1914. Zweites Bändchen. Leipzig : F. Meiner 1915. (Philos. Bibliothek.)
- Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe neu hrsg. von Raymund Schmidt. Leipzig : F. Meiner 1926. (Philos. Bibliothek. Bd 37 a.)
- Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Nach dem Texte der Originalausgabe hrsg. von Johannes Hofmeister. Vierte Auflage. Leipzig : F. Meiner 1937. (Philos. Bibliothek. Bd 114)
- Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Erster Band : Die objektive Logik. (In zwei Büchern.) Nürnberg : Johann Leonhard Schrag 1812-13.
- Hegel, *Wissenschaft der subjektiven Logik oder die Lehre vom Begriff*. Nürnberg : Johann Leonhard Schrag 1816.

Nombre de personnes nous ont apporté leur aide lors de la genèse de la présente publication. Je tiens à remercier en tout premier lieu, pour avoir autorisé à publier le protocole et le fragment du cours publié en annexe, le fils et exécuteur testamentaire de Martin Heidegger, monsieur le Dr Hermann Heidegger, madame Susanne Fink, exécutrice testamentaire d'Eugen Fink, monsieur le Dr Hartmut Buchner, qui eut la générosité de mettre à ma disposition la copie de l'original manuscrit du fragment du cours du semestre d'été 1952, et faute de pouvoir remercier ici tous les participants du colloque de Muggenbrunn, monsieur le prof. Dr Max Müller (Fribourg), madame le Dr Marly Biemel et monsieur le prof. Dr Walter Biemel (Aix-la-Chapelle). J'adresse un remerciement tout particulier à monsieur le prof. Dr Otto Pöggeler (Bochum) ainsi qu'à monsieur le prof. Dr Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Fribourg), qui ont mis en route ce travail de publication et l'ont adopté en le faisant leur. Je remercie en outre monsieur le prof. Dr Frithjof Rodi ainsi que monsieur le Dr Hans-Ulrich Lessing, de la Dilthey-Forschungsstelle de Bochum, pour l'aide et les conseils de toutes sortes qu'ils m'ont prodigués lors de la préparation de cette publication. Je remercie enfin, *last not least*, la *Alexander von Humboldt-Stiftung* (Bonn) ; cette publication est le fruit du séjour de recherche que m'a accordé la *Humboldt-Stiftung* en janvier 1989 à l'Université de Fribourg ainsi qu'aux *Archives – Eugen-Fink* de Fribourg.

Textes traduits de l'allemand
par Pascal David & Jürgen Gedinat