

Martin Heidegger

Introduction à la métaphysique

TRADUIT DE L'ALLEMAND

ET PRÉSENTÉ

PAR GILBERT KAHN

Gallimard

*Cet ouvrage a paru initialement dans
« Classiques de la philosophie », en 1967.*

*La première édition de cet ouvrage, limité à 2 000 exemplaires,
a paru aux Presses Universitaires de France en 1958.*

Titre original :

EINFÜHRUNG IN DIE METAPHYSIK

© Max Niemeyer, 1952.

© Éditions Gallimard, 1967, pour la traduction française.

Avant-propos

Cet écrit donne le texte complet du cours complètement rédigé qui a été prononcé sous le même titre au semestre d'été 1935 à l'Université de Fribourg-en-Brisgau.

Le parlé ne parle plus dans l'imprimé.

Pour faciliter la lecture, des phrases un peu longues ont été coupées, le texte a été davantage divisé en paragraphes et articulé, des répétitions ont été supprimées, des inadvertances rectifiées, ce qui était imprécis a été éclairci ; mais rien n'a été changé quant au fond.

Ce qui est entre parenthèses a été écrit lors de la rédaction du texte. Des remarques ajoutées au cours des années suivantes sont mises entre crochets.*

Pour bien considérer en quel sens et pour quelle raison le terme métaphysique se trouve dans le titre de ces leçons, le lecteur devra d'abord avoir accompli aussi pour son propre compte le parcours qu'elles décrivent.

* Quelques mots ajoutés par le traducteur à titre explicatif sont indiqués par les signes : <.....> (N.d.T.)

Avertissement du traducteur

L'avant-propos de l'auteur ayant brièvement, mais clairement, situé le texte, marqué son caractère, mis en garde contre une interprétation hâtive du titre et suggéré ce qui sera expliqué plus loin, à savoir que cette « introduction à » est aussi et surtout une « introduction dans », il nous a paru inutile de faire à notre tour une introduction à cette introduction.

Ce texte présente certes de grandes difficultés en quelques-unes de ses parties, mais précisément ce n'est pas en quelques pages qu'on peut, ne disons pas les résoudre — cela n'a peut-être aucun sens — mais même les aborder par un chemin différent de celui de l'auteur, de façon à en faciliter l'accès. Quel serait le rapport des deux chemins, et lequel suivre?

Dans un cours d'une année, comme celui que M. Jean Wahl a publié sous le titre Vers la fin de l'ontologie (S. E. D. E. S., 1956), et qui est consacré tout entier à l'œuvre traduite ici, il est possible de tenter un commentaire de cette introduction dans la métaphysique. Ici, au contraire, ce serait présomptueux et illusoire, même en se bornant à donner quelques lignes directrices. Qui ne voit en effet qu'il est de l'essence même de la philosophie que la moindre affirmation implique la question dans sa totalité?

Dans un parcours nécessaire (unumgänglich), devant lequel on ne peut reculer, qui n'autorise aucun détour, le traducteur ne peut espérer compenser les difficultés qui résultent de la transposition en français d'une pensée qui met en œuvre toutes les*

* Cf. p. 119.

ressources de la langue allemande, que par l'interprétation que constitue la traduction même.

D'une part en effet, pour éviter un changement d'horizon qui nous a paru plus dangereux qu'une certaine rudesse de langage, nous avons parfois gardé des tournures chères à l'allemand, par exemple l'infinitif substantivé. De même, tout en accédant au vœu de l'auteur de ne pas sacrifier à des correspondances de langage le mouvement d'ensemble de la pensée, nous avons dû, pour éviter des malentendus sur l'essentiel, forger parfois sur des racines latines, familières par leur incorporation à d'autres mots, des ensembles de termes dont la cohérence peut introduire à la compréhension de certains passages clés. On en trouvera la liste à la fin du volume, dans un index de termes allemands groupés par familles, aux principaux mots duquel renvoie un index français-allemand. On remarquera que certains mots français particulièrement parlants, ou uniques en leur genre, ont dû être utilisés pour rendre diverses expressions allemandes, et qu'inversement une certaine souplesse a été conservée dans la traduction des termes allemands. Le lecteur trouvera également dans ce lexique les explications qui ont paru nécessaires sur les mots nouveaux ou employés en un sens particulier. Il est recommandé de s'y reporter pour des néologismes tels que « *proventuel* », « *perdominance* », « *estance* », que le traducteur s'est vu obligé d'introduire dans le cours du livre pour éviter de longues paraphrases.

Si le vocabulaire, malgré ces tableaux et ces brefs éclaircissements, demande encore au lecteur un certain effort d'adaptation, la syntaxe française du moins facilitera peut-être la lecture du texte traduit. La structure éminemment logique du français nécessite, en effet, une interprétation constante, ce qui eût été dangereux sans de longs débats avec des élèves de Heidegger, et sans l'aide finale de l'auteur lui-même. C'est ce choix même, exigé par la langue, qui constitue le commentaire propre au traducteur. Rivarol n'a-t-il pas été jusqu'à dire du français (Discours sur l'universalité de la langue française, § LXXIV) que « *quand cette langue traduit, elle explique véritablement un auteur* » ?

Cette traduction, avec les options qu'elle suppose, est le résultat d'un travail d'équipe, et je suis heureux de pouvoir remercier ici avant tout mes coéquipiers.

Je tiens à nommer d'abord deux jeunes philosophes qui ont fait véritablement la traduction avec moi, quoique j'en porte seul la responsabilité : Heribert Boeder et Alfredo Lieff Guzzoni. Un de leurs camarades, Hartmut Buchner, participa aussi à ce long travail par ses commentaires précis. Avant de soumettre à Heidegger les points critiques de la traduction ainsi élaborée, je la discutais et la corrigeais, semaine après semaine, avec son ami de longue date, le Dr Heinrich Ochsner, et avec notre ami commun, Curd Ochwaldt. Le travail avec ces deux équipes, dont la première reçut souvent de précieux renforts, m'a permis de n'importuner l'auteur que pour lui soumettre des interprétations contradictoires, des traductions osées, et, en un ou deux endroits, de légères transpositions du texte. Il m'a été infiniment précieux de pouvoir consulter ainsi l'auteur lui-même sur toutes les difficultés importantes. Il n'a marchandé à ce travail ni son intérêt ni son temps ; curieux du sort de cette entreprise, il a toujours su, en toute simplicité, se rendre disponible pour la seconder. Je tiens à lui en exprimer ma reconnaissance la plus vive, qui s'adresse aussi à ses élèves, mes collaborateurs, et à remercier également ceux qui, comme Helmut Arzt, Joachim Scholz et Victor Li Carrillo, m'ont aidé pour la révision, Marie-Jeanne Flamand, qui m'a fourni un point de vue de lecteur français sur l'ensemble du texte, et tous ceux qui, tels Jean Beaufret, Rainer Marten et Wolfgang Brokmeier — pour ne nommer que ceux à qui je dois le plus — m'ont fait bénéficier de leurs remarques et de leurs éclaircissements.

G. K.

La question fondamentale de la métaphysique

« Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Telle est la question. Et il y a lieu de croire que ce n'est pas une question arbitraire. « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Telle est manifestement la première de toutes les questions. La première, elle ne l'est pas, bien entendu, dans l'ordre de la suite temporelle des questions. Au cours de leur développement historique à travers le temps les individus, aussi bien que les peuples, posent beaucoup de questions. Ils recherchent, ils remuent, ils examinent quantité de choses, avant de se heurter à la question : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Il arrive à beaucoup de ne jamais se heurter à cette question, s'il est vrai qu'il s'agit, non pas seulement d'entendre et de lire cette phrase interrogative comme simplement énoncée, mais de demander la question, c'est-à-dire de faire surgir son horizon, de la poser, de se forcer à pénétrer dans l'horizon de ce questionner.

Et pourtant ! Chacun de nous se trouve quelque jour, peut-être même plusieurs fois, de loin en loin, effleuré par la puissance cachée de cette question, sans d'ailleurs bien concevoir ce qui lui arrive. A certains moments de grand désespoir par exemple, lorsque les choses perdent leur consistance et que toute signification s'obscurcit, la question surgit. Peut-être ne nous a-t-elle touché qu'une fois, comme le son amorti d'une cloche, qui pénètre en notre être-Là, et se perd de nouveau peu à peu. La question est là, dans une explosion de joie, parce qu'alors toutes choses sont

métamorphosées et comme pour la première fois autour de nous, au point qu'il nous serait plus facile, semble-t-il, de concevoir qu'elles ne sont pas que de concevoir qu'elles sont, et sont dans l'état où elles sont. La question est là, dans un moment d'ennui, lorsque nous sommes également éloignés du désespoir et de l'allégresse, mais que le caractère obstinément ordinaire de l'étant fait régner une désolation dans laquelle il nous paraît indifférent que l'étant soit ou ne soit pas, ce qui fait de nouveau retentir sous une forme bien particulière la question : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? »

Seulement, que cette question soit posée en propres termes ou que, sans être reconnue comme question, elle vienne traverser notre être-Là comme une rafale passagère, qu'elle nous harcèle ou au contraire se laisse écarter et étouffer par nous sous un prétexte quelconque, il est certain que, parmi les questions, ce n'est jamais chronologiquement la première que nous demandions.

Mais c'est la première question en un autre sens, à savoir quant à son rang. Ce qu'on peut rendre manifeste à un triple point de vue. La question « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » s'impose à nous comme occupant le premier rang, d'abord parce qu'elle est la plus vaste, ensuite parce qu'elle est la plus profonde, enfin parce qu'elle est la plus originaire.

C'est la question qui s'étend le plus loin. Elle ne s'arrête à aucun étant quel qu'il soit. C'est une question qui embrasse tout l'étant, c'est-à-dire non seulement le donné actuel au sens le plus large, mais aussi ce qui fut auparavant et ce qui est à venir. Le domaine auquel s'applique cette question ne trouve sa limite que dans ce qui n'est jamais ni d'aucune façon, dans le néant. Tout ce qui n'est pas néant tombe sous le coup de cette question, et finalement le néant lui-même; non qu'il soit quelque chose, un étant, du fait que nous en parlons tout de même, mais bien parce qu'il « est » le néant. L'étendue de notre question est *si* vaste que nous ne pouvons jamais aller au-delà. Nous n'interrogeons pas ceci ou cela, ni non plus tous les étants en les parcourant successivement, mais bien d'emblée l'étant tout entier, ou, pour employer des termes qui seront expliqués plus tard, l'étant en totalité comme tel.

Par cela même qu'elle est de cette façon-ci la plus vaste, cette question est aussi la plus profonde. Pourquoi donc y a-t-il l'étant?... Pourquoi, c'est-à-dire quel est le fondement? De quel fondement l'étant est-il issu? Sur quel fondement se tient l'étant? Vers quel fondement l'étant se dirige-t-il? La question n'interroge pas tel ou tel ceci ou cela dans l'étant, sur ce qu'il est ici ou là, sur la façon dont il est fait, sur ce qui peut le modifier, sur ses usages possibles, et ainsi de suite. Le questionner cherche le fondement de l'étant, en tant qu'il est étant. Chercher le fondement, chercher le fond, cela signifie : approfondir. Ce qui est mis en question vient se rapporter à son fondement, à son fond. Seulement, du fait du questionner lui-même, ceci reste ouvert, à savoir si ce fondement fonde véritablement, réalise la fondation, si c'est un fondement originaire (*Ur-grund*), ou bien si ce fondement refuse toute fondation, si c'est un abîme, un fond abyssal (*Ab-grund*), ou encore si ce fondement n'est ni l'un ni l'autre, mais donne seulement l'illusion, peut-être nécessaire, de fondation, si c'est un fond qui n'en est pas un, un pseudo-fondement (*Un-grund*). Quoi qu'il en soit, la question cherche réponse dans un fondement qui fonde que l'étant est étant, *en tant* qu'il est étant (*als ein solches das es ist*). Cette question sur le pourquoi ne cherche pas pour l'étant des causes qui soient de même nature et sur le même plan que lui-même. Cette question sur le pourquoi ne se meut pas sur une quelconque surface ou superficie, elle pénètre dans le domaine situé « au fond », et cela jusqu'au point ultime, jusqu'à la limite; elle se détourne de toute superficie ou platitude, elle s'efforce vers le profond; en tant qu'elle est la plus vaste, elle est en même temps, parmi les questions profondes, la plus profonde.

En tant qu'elle est la plus vaste et la plus profonde, cette question est finalement la plus originaire. Qu'entendons-nous par là? Si nous considérons notre question dans toute l'ampleur de ce qu'elle met en question, à savoir l'étant comme tel en totalité, nous nous trouvons sans doute facilement en présence de ce qui suit : dans la question, nous tenons tout à fait éloigné de nous tout étant particulier et singulier en tant qu'il est précisément ceci ou cela. Nous considérons l'étant dans sa totalité, sans privilégier aucun

étant particulier. Seulement, chose curieuse, *un* étant ne cesse de se présenter avec insistance dans ce questionner : les hommes qui posent la question. Mais il ne doit pas s'agir d'un quelconque étant particulier dans cette question. En raison de sa portée illimitée, tous les étants sont équivalents. Un quelconque éléphant, dans une quelconque forêt vierge aux Indes, est aussi bien étant qu'un quelconque processus chimique de combustion sur la planète Mars, ou tout ce qu'on voudra.

Si donc nous voulons poursuivre la question « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » jusqu'au bout et comme il faut suivant sa signification questionnante, nous devons nous abstenir de mettre en évidence tel étant particulier déterminé, et aussi de nous référer à l'homme. Car qu'est-ce que cet étant ? Représentons-nous la terre dans l'univers à l'intérieur de l'immensité obscure de l'espace. En comparaison, elle est un minuscule grain de sable, et jusqu'au plus proche grain de sable de même grandeur s'étend un kilomètre, et plus, de vide ; à la surface de ce minuscule grain de sable vit dans l'abrutissement un amas confus et rampant d'animaux supposés raisonnables, qui ont inventé pour un instant la connaissance (cf. Nietzsche, *Sur la vérité et le mensonge en un sens extramoral*, 1873, Œuvres posthumes). Et qu'est-ce que l'extension temporelle d'une vie d'homme dans la voie du temps avec ses millions d'années ? A peine une saccade de l'aiguille des secondes, un bref mouvement respiratoire. A l'intérieur de l'étant dans son ensemble, on ne peut trouver aucune raison de mettre en évidence précisément *cette* région de l'étant qu'on appelle l'homme, et à laquelle nous appartenons nous-mêmes par hasard.

Mais du fait que l'étant dans son ensemble se trouve à un moment quelconque introduit dans la susdite question, le « questionner » va à lui, et lui à ce questionner, et tous deux participent ainsi à une relation remarquable parce que unique en son genre. Car c'est par ce questionner que l'étant dans son ensemble est pour la première fois ex-posé *comme tel* et en direction de son fondement possible, et maintenu ouvert dans le questionner. Le questionner de cette question n'est pas, relativement à l'étant comme tel dans son ensemble,

une quelconque occurrence (*Vorkommnis*) arbitraire à l'intérieur de l'étant, comme par exemple la chute des gouttes de pluie. La question sur le pourquoi se place pour ainsi dire en face de l'étant dans son ensemble, et par là s'en dégage, quoique jamais complètement. Mais c'est précisément à cela que ce questionner doit sa situation privilégiée. Du fait qu'il se situe en face de l'étant dans son ensemble, mais cependant sans échapper à son étreinte, ce qui est demandé dans cette question rejaillit sur le questionner lui-même. Pourquoi le pourquoi? Sur quoi se fonde elle-même la question sur le pourquoi, qui prétend placer l'étant en totalité dans son fondement? Est-ce que ce pourquoi est encore lui aussi un questionner sur le fondement provisoire (*Vordergrund*), de sorte qu'on chercherait toujours un nouvel étant devant le fonder? Est-ce à dire que cette « première » question, si on la compare à la question de l'être avec ses diverses transformations, n'est tout de même pas la première selon le rang?

Certes, que la question : « Pourquoi y a-t-il l'étant et non plutôt rien? » soit posée ou non, cela n'affecte en rien l'étant lui-même. Les planètes n'en suivent pas moins leurs cours. L'élan vital ne s'en épanouit pas moins à travers le monde végétal et animal.

Mais, si cette question vient à être posée, alors, dans ce questionner, s'il est réellement accompli, a lieu nécessairement un rejaillissement, à partir de ce qui est demandé et de ce qui est interrogé (*gefragt und befragt*), sur le questionner lui-même. Il en résulte que ce questionner n'est pas une quelconque démarche arbitraire, mais une occurrence remarquable, que nous appelons un événement (*Geschehnis*).

Cette question — avec toutes les questions enracinées immédiatement en elle et en lesquelles cette question unique se déploie — cette question sur le pourquoi, ne peut être comparée à aucune autre. Elle se jette dans la recherche de son propre pourquoi. La question « Pourquoi le pourquoi? » apparaît extérieurement et de prime abord comme une répétition — qui n'est qu'un jeu et peut se poursuivre à l'infini — du même mot interrogatif, elle apparaît comme une vaine spéculation prétentieuse et vide sur des significations verbales sans contenu. A coup sûr les choses apparaissent ainsi. La question est seulement de savoir si nous voulons être

victimes de cette banale évidence (*Augenschein*) à bon marché, et de ce fait considérer tout comme réglé, ou bien si nous sommes en état de connaître, en ce rebondissement sur elle-même de la question du pourquoi, un événement enivrant.

Mais, si nous ne nous laissons pas tromper par l'évidence banale, il se révèlera que cette question sur le pourquoi, en tant qu'elle est une question sur l'étant comme tel en totalité, nous conduit assurément à tout autre chose qu'à jouer avec de simples mots, si tant est que nous possédions encore assez de vigueur d'esprit pour accomplir véritablement le choc en retour (*Rückstoss*) de la question sur son propre pourquoi; car, bien entendu, il ne se fait pas de lui-même. Alors nous faisons l'expérience que cette question éminente sur le pourquoi a son fondement dans un saut (*Sprung*) par lequel l'homme quitte d'un bond toute la sécurité antérieure, qu'elle ait été authentique ou présumée. Le questionner de cette question est seulement dans le saut, et comme saut, ou sinon n'est pas du tout. Ce que veut dire ici « saut » sera éclairci plus tard. Notre questionner n'est pas encore le saut; pour qu'il le soit il faut encore qu'il se transforme; il se tient encore — dans le non-savoir — en face de l'étant. Qu'il suffise d'indiquer maintenant que le saut de ce questionner fait surgir (*er-springt*) son propre fondement, le réalise en surgissant (*springend erwirkt*). Un tel saut se faisant surgir comme fondement, nous l'appelons, selon la signification authentique du mot, un surgissement originaire (*Ursprung*) : le se-faire-surgir-le-fondement. Parce que, pour tout questionner authentique, la question « Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » fait surgir le fondement, et est ainsi surgissement originaire, nous devons le reconnaître comme la question la plus originaire.

En tant qu'elle est la question la plus vaste et la plus profonde, elle est la plus originaire et réciproquement.

En ce triple sens la question est la première selon le rang, et ce rang ici se réfère à la hiérarchie du questionner à l'intérieur du domaine que cette question ouvre et fonde en en donnant la dimension (*mass-gebend*). Notre question est la *question* de toutes les questions véritables, c'est-à-dire qui se fondent sur elles-mêmes et, qu'on s'en rende compte ou non, elle est nécessairement co-demandée (*mit-gefragt*) en

toute question. Aucun questionner — ni par suite le moindre « problème » scientifique — ne se comprend soi-même, s'il ne saisit pas la question de toutes les questions, c'est-à-dire ne la demande pas. Il faut, dès la première leçon, que ceci soit bien clair pour nous : il n'est jamais possible de décider objectivement si quelqu'un demande réellement cette question, si nous-mêmes la demandons réellement, c'est-à-dire si nous faisons le saut, ou si au contraire nous n'arrivons pas à nous élever au-dessus de la simple formulation. Dans l'horizon d'un être-Là historique auquel *le questionner* demeure étranger en tant que puissance originaire, la question perd aussitôt son rang.

Celui, par exemple, pour qui la Bible est révélation divine et vérité divine, possède déjà, avant tout questionner de la question « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? », la réponse, à savoir : l'étant, s'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, est créé par Dieu. Dieu lui-même, comme créateur incréé, « est ». Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi peut certes de quelque manière suivre le questionner de notre question et y participer, mais il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut seulement faire comme si... Mais d'un autre côté cette foi, si elle ne s'expose pas constamment à la possibilité de tomber dans l'incroyance, n'est pas non plus un croire, mais un « mol oreiller » (*Bequemlichkeit*), et une convention passée avec soi-même de s'en tenir à l'avenir au dogme comme à un n'importe quoi de transmis. Il ne s'agit plus alors d'un croire ni d'un questionner, mais d'un nivellement général où l'on peut bien désormais s'occuper de tout, peut-être même avec beaucoup d'intérêt, du croire aussi bien que du questionner.

Cette référence à la sécurité au sein de la foi — celle-ci étant considérée comme une manière spécifique de se tenir dans la vérité — ne signifie pas, bien entendu, que la citation des mots de la Bible « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, etc. » constitue une réponse à notre question. Il ne s'agit pas du tout ici de savoir si cette phrase de la Bible est vraie ou non pour la foi; elle ne peut d'aucune façon constituer une réponse à notre question parce qu'elle n'a aucun rapport avec cette question. Elle n'a aucun rapport

avec elle parce qu'elle ne peut pas du tout en avoir. Ce qui est demandé à proprement parler dans notre question est pour la foi une folie.

La philosophie réside dans cette folie. « Une philosophie chrétienne » est un cercle carré et un malentendu. Il y a certes une élaboration, par une pensée questionnante, du monde dont on a fait chrétiennement l'expérience, c'est-à-dire de la foi, et c'est la théologie. Seules les époques qui ne croient plus guère à la véritable grandeur de la tâche de la théologie en viennent à concevoir l'idée ruineuse que la théologie pourrait gagner à être soi-disant rajeunie à l'aide de la philosophie, et ainsi mise davantage au goût du jour, ou même remplacée. Pour la foi authentiquement chrétienne la philosophie est une folie. Philosophier, c'est demander : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Questionner véritablement ainsi, cela signifie : courir le risque de questionner jusqu'au bout, d'épuiser l'inépuisable de cette question, par le dévoilement de ce qu'elle exige de demander. Là où quelque chose de ce genre pro-vient (*geschieht*), il y a philosophie.

Si maintenant nous voulions parler de la philosophie de façon informative, pour dire plus en détail ce qu'elle est, cela resterait une entreprise stérile. Non que celui qui s'engage dans la philosophie ne doive connaître certaines choses. Elles tiennent en peu de mots.

Tout questionner essentiel de la philosophie demeure nécessairement inactuel (*unzeitgemäss*). Et ceci, ou bien parce que la philosophie se trouve jetée loin en avant de son propre aujourd'hui, ou bien encore parce qu'elle re-lie l'aujourd'hui à son « ayant-été » ancien et *originnaire* (*sein früher und anfänglich Gewesenes*). Dans tous les cas la philosophie reste un savoir qui non seulement ne se laisse pas rendre actuel (*zeitgemäss*), mais dont il faut bien plutôt dire l'inverse : qu'il subordonne l'actualité (*Zeit*) à sa mesure (*Mass*).

La philosophie est essentiellement inactuelle parce qu'elle appartient à ces rares choses dont le destin est de ne jamais pouvoir rencontrer une résonance (*Widerklang*) immédiate dans leur propre aujourd'hui, et de ne jamais non plus avoir le droit d'en rencontrer une. Lorsque quelque chose

de tel semble se produire, lorsqu'une philosophie devient une mode, alors, ou bien il n'y a pas philosophie véritable, ou bien celle-ci est détournée de son sens et utilisée abusivement, selon les besoins du jour, à des fins quelconques qui lui sont étrangères.

Par suite la philosophie n'est pas non plus un savoir qu'on pourrait acquérir directement comme des connaissances de métier et techniques, ni un savoir qu'on pourrait appliquer directement comme des notions économiques, et plus généralement comme tout savoir professionnel, et évaluer toujours selon son caractère utilisable.

Mais ce qui est inutilisable peut tout de même, et même d'autant mieux, être une puissance. Ce qui ne connaît pas de résonance immédiate dans la vie de tous les jours peut être en consonance (*Einklang*) intime avec le pro-venir (*Geschehen*) authentique qui est dans la provenance historique (*Geschichte*) d'un peuple. Ce peut même en être la pré-sonance (*Vorklang*). Ce qui est inactuel imposera son propre rythme. Cela vaut pour la philosophie. C'est pourquoi on ne peut pas fixer non plus une fois pour toutes, dans l'absolu, la tâche de la philosophie, et en déduire ce qu'il faut exiger d'elle. Chacune des démarches, chacune des amorces de son développement porte en soi sa propre loi. La seule chose qu'on puisse dire, c'est ce que la philosophie ne peut pas être, et ce qu'elle ne peut pas donner.

Une question a été énoncée « : Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Cette question a été revendiquée comme la première. Il a été expliqué en quel sens elle est considérée comme la première.

Nous n'avons pas encore du tout demandé la question. Nous sommes tout de suite entrés dans une digression sur cette question. Cet éclaircissement était nécessaire. Car le questionner de cette question ne peut se comparer à ce qui nous est coutumier. A partir de l'accoutumé, il n'y a pas de passage progressif par lequel la question puisse nous devenir peu à peu plus familière. Elle doit par suite être d'avance posée devant, re-présentée (*vor-gestellt*). D'autre part nous n'avons pas le droit, lors de cette re-présentation et en parlant sur la question, de différer, voire d'oublier le questionner.

C'est pourquoi nous bornerons les remarques préliminaires aux explications fournies dans ce premier cours.

Toute forme essentielle de l'esprit se tient dans l'ambiguïté. Plus cette forme se soustrait à la comparaison avec d'autres, plus la méprise à laquelle elle donne lieu a des aspects multiples.

La philosophie est une des rares possibilités, parfois aussi une des rares nécessités, de l'existence humaine, qui soient autonomes et créatrices. Les méprises courantes sur la philosophie, qui d'ailleurs atteignent tout de même quelque chose d'une façon plus ou moins lointaine, sont innombrables. Bornons-nous ici à deux d'entre elles qui sont importantes pour éclairer la situation présente et future de la philosophie.

L'une de ces méprises consiste à concevoir de trop grandes prétentions (*Überföderung*) concernant l'essence de la philosophie; l'autre, à pervertir le sens de son opération, à la mé-virer (*Verkehrung ihres Leistungssinnes*).

A prendre les choses en gros, la philosophie vise toujours les fondements premiers et derniers de l'étant, et ceci de façon que l'homme lui-même y trouve expressément une interprétation, et aussi une institution des fins, concernant l'être-homme. A partir de là s'accrédite facilement l'apparence selon laquelle la philosophie pourrait et devrait fournir à l'être-Là d'un peuple, en chaque époque, pour le présent et pour l'avenir, ses fondations, sur lesquelles ensuite une civilisation devrait s'édifier. De telles espérances et de telles exigences vont cependant au-delà de ce qu'on est en droit d'attendre du pouvoir et de l'essence de la philosophie. Le plus souvent cet excès d'exigence se manifeste sous forme d'un dénigrement de la philosophie. On dit par exemple : puisque la métaphysique n'a pas contribué à préparer la révolution, il faut la rejeter. C'est exactement aussi intelligent que si on prétendait qu'un établi doit être mis au rancart parce qu'il ne permet pas de s'élever dans les airs. La philosophie ne peut jamais d'une façon immédiate apporter les forces, ni créer les formes d'action et les conditions, qui suscitent une situation historique, ceci déjà pour la simple raison qu'elle ne concerne jamais immédiatement qu'un petit nombre d'hommes. Lesquels? Ceux qui transforment

en créant, ceux qui opèrent une transmutation. Ce n'est que médiatement, et par des détours que nous ne pouvons jamais tracer d'avance, qu'elle prend de l'ampleur, pour finalement dégénérer un beau jour — depuis longtemps oubliée en tant que philosophie authentique — en évidence banale de l'être-Là.

En revanche, ce que la philosophie peut être et doit être en vertu de son essence, c'est : une ouverture — selon le penser — des voies et perspectives d'un savoir qui détermine la mesure et le rang, de ce savoir dans lequel et à partir duquel un peuple comprend et accomplit son être-Là dans le monde proventuel de l'esprit (*in der geschichtlichgeistigen Welt*), de ce savoir qui aiguillonne, menace et nécessite tout questionnement et toute appréciation.

La deuxième méprise que nous avons mentionnée est une mé-version de la tâche de la philosophie. Si celle-ci ne peut fournir les fondations d'une civilisation, elle peut du moins, pense-t-on, contribuer à faciliter, à alléger son édification; soit qu'elle ordonne la totalité de l'étant en vues synoptiques et en systèmes, et prépare, à fins d'utilisation, un tableau-du-monde (*Weltbild*) — comme une carte du monde — des différentes choses, et des différents genres de choses possibles, permettant ainsi une orientation universelle et la même pour tout (*gleichmässig*), soit que, plus particulièrement, elle décharge les sciences d'une partie de leur travail, en menant à bonne fin la réflexion (*Besinnung*) sur leurs présupposés, leurs concepts fondamentaux et leurs principes. On attend de la philosophie qu'elle favorise, voire accélère, le fonctionnement pratique et technique des entreprises « culturelles », c'est-à-dire qu'elle les facilite, les allège.

Seulement — il est de l'essence de la philosophie de rendre les choses, non pas plus faciles, plus légères, mais au contraire plus difficiles, plus lourdes. Et ceci, non pas incidemment, parce que son mode de communication paraît déconcertant, voire tout à fait extravagant, au sens commun. Non, c'est bien la tâche authentique de la philosophie d'aggraver, d'alourdir, l'être-Là — alors historial — et par là, au fond, l'être lui-même. L'aggravation rend aux choses, à l'étant, le poids (l'être). Et cela pourquoi? Parce que l'aggravation est

une des conditions fondamentales décisives pour la naissance de tout ce qui est grand, et nous y comprendrons au premier chef le destin d'un peuple historial et de ses œuvres. Mais il n'y a destin que là où un savoir véritable concernant les choses gouverne l'être-Là. Or, les voies et perspectives d'un tel savoir, c'est la philosophie qui les ouvre.

Les méprises dont la philosophie ne cesse d'être entourée sont surtout favorisées par ce que font les gens comme nous, c'est-à-dire les professeurs de philosophie. Leur besoin ordinaire, d'ailleurs justifiée et même utile, est de transmettre une certaine connaissance des philosophies déjà existantes, selon les exigences d'une bonne culture. On a ensuite l'impression que cela même est philosophie, alors que, dans le meilleur des cas, ce n'est que science de la philosophie.

La mention et la rectification des deux méprises indiquées plus haut ne peuvent nullement prétendre élucider d'un coup votre entrée en rapports avec la philosophie. Ce qu'il faut, c'est que vous ayez l'esprit alerté et étonné au moment précis où les jugements les plus courants, voire de soi-disant expériences, s'imposent à vous inopinément. Cela arrive souvent d'une manière tout à fait anodine et d'autant plus efficace. On croit faire soi-même l'expérience que dans la philosophie « on n'aboutit à rien », qu'« on ne peut rien en faire »; et il est facile d'en entendre confirmation. Ces deux lieux communs, qui ont surtout cours dans les milieux de l'enseignement et de la recherche scientifiques, sont l'expression de constatations qui ont incontestablement leur justesse (*Richtigkeit*). En essayant de prouver que finalement « on aboutit tout de même à quelque chose », on ne fait qu'accroître et fortifier la méprise régnante, qui consiste dans l'opinion préconçue que la philosophie peut être estimée selon les critères courants auxquels on se réfère pour juger si une bicyclette est utilisable, ou si les bains d'une station thermale sont efficaces.

C'est tout à fait juste et parfaitement dans l'ordre : « on ne peut rien faire avec la philosophie ». L'erreur est seulement de tenir ainsi l'affaire pour jugée. Une petite considération supplémentaire s'impose encore en effet, sous forme d'une riposte demandant si, étant entendu que nous, nous ne pouvons rien en faire, ce n'est pas finalement la philosophie

qui fait quelque chose de nous, à supposer que nous nous engagions en elle. Nous en resterons là dans l'élucidation de ce que la philosophie n'est pas.

Nous avons, en commençant, énoncé une question : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Nous soutenons ceci : le questionner de cette question, c'est le philosopher. Si, en regardant autour de nous par la pensée, nous nous mettons en route dans la direction de cette question, cela signifie d'abord un renoncement à tout séjour dans un quelconque des domaines courants de l'étant. Nous allons au-delà de ce qui est à l'ordre du jour. Nous questionnons par-delà le courant et le « dans-l'ordre » qui est bien ordonné dans la vie quotidienne. Il est arrivé à Nietzsche de dire (VII, 269) : « Un philosophe : c'est un homme qui ne cesse de vivre, de voir, de soupçonner, d'espérer, de rêver des choses extraordinaires... »

Philosopher, c'est questionner sur ce qui est en dehors de l'ordre. Cependant, étant donné que, comme nous n'avons encore fait que l'indiquer, ce questionner produit un choc en retour sur lui-même, ce qui est en dehors de l'ordre, ce n'est pas seulement ce sur quoi on questionne, c'est aussi le questionner lui-même. Cela veut dire que ce questionner n'est pas au bord du chemin, de sorte que nous pourrions un beau jour tomber dessus inopinément, voire par mégarde. Il ne se tient pas non plus dans l'ordre habituel de la vie quotidienne, de sorte que nous y serions amenés par force en raison de quelconques exigences, voire de quelconques prescriptions. Ce questionner ne se trouve pas non plus dans le domaine où, de façon pressante, il est pourvu et donné satisfaction aux impérieux besoins du jour. Le questionner lui-même est en dehors de l'ordre. Il est entièrement libre et volontaire, établi pleinement et expressément sur une base secrète de liberté, sur ce que nous avons appelé le saut. Nietzsche dit encore : « La philosophie... c'est la vie libre et volontaire dans les glaces et la haute montagne » (XV, 2). Ainsi, nous pouvons maintenant le dire, philosopher, c'est un questionner extraordinaire, en dehors de l'ordre (*ausserordentlich*), sur ce qui est en dehors de l'ordre (*das Ausserordentliche*).

A l'époque du premier et décisif déploiement de la philo-

sophie occidentale chez les Grecs, par lequel le questionner sur l'étant comme tel en totalité prit son véritable départ, on nommait l'étant φύσις. Ce mot de base des Grecs pour l'étant, on a coutume de le traduire par « nature ». On utilise la traduction latine *natura*, ce qui signifie proprement « naître », « naissance ». Mais, par cette traduction latine, on s'est déjà détourné du contenu originaire du mot grec φύσις, l'authentique force d'appellation philosophique du mot grec est détruite. Cela ne vaut pas seulement pour la traduction latine de ce mot, mais pour toutes les autres traductions de la langue philosophique grecque en « romain ». Cette traduction du grec en romain n'est pas indifférente ni anodine, c'est au contraire la première étape d'un processus de fermeture et d'aliénation de ce qui constitue l'essence originaire de la philosophie grecque. La traduction (*Übersetzung*) romaine fit ensuite autorité pour le christianisme et le Moyen Age chrétien. Celui-ci se trans-mit (*setzte sich über*) dans la philosophie moderne, qui se meut dans le monde de concepts du Moyen Age, et crée alors les idées et notions courantes qu'on emploie aujourd'hui encore pour se rendre compréhensible le commencement de la philosophie occidentale. Ce commencement est considéré comme quelque chose que les gens d'aujourd'hui sont censés avoir dépassé et laissé depuis longtemps derrière eux.

Mais il s'agit maintenant pour nous de sauter par-dessus ce processus de déformation et de dégradation, et de chercher à reconquérir la force d'appellation intacte de la langue et des mots; car les mots et la langue ne sont pas de petits sachets dans lesquels les choses seraient simplement enveloppées pour le trafic des paroles et des écrits. C'est seulement dans le mot, dans la langue, que les choses deviennent et sont. C'est pourquoi aussi le mauvais usage de la langue dans le simple bavardage, dans les slogans de la phraséologie, nous fait perdre la relation authentique aux choses. Or, que dit le mot φύσις? Il dit ce qui s'épanouit de soi-même (par ex. l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la perdominance perdurant dans un s'épanouir (*das aufgebend-verweilende Walten*). Selon le dictionnaire, φύειν

veut dire croître, faire croître. Mais que signifie croître ? Cela désigne-t-il seulement le fait de s'agrandir selon la quantité, de devenir plus, et plus grand ?

La φύσις conçue comme épanouissement (*Aufgeben*) peut être partout, par exemple dans les phénomènes célestes (lever (*Aufgang*) du soleil), dans la houle marine, dans la croissance des plantes, dans la sortie de l'animal et de l'homme du ventre de leur mère. Mais φύσις, la perdominance de ce qui s'épanouit, ne signifie pas seulement ces phénomènes que nous attribuons aujourd'hui encore à la « nature ». Cet épanouissement, ce se tenir-en-soi-vers-le-dehors, cela ne peut être considéré comme un processus observé, parmi d'autres, dans l'étant. La φύσις est l'être même, grâce auquel seulement l'étant devient observable et reste observable.

Les Grecs n'ont pas commencé par apprendre des phénomènes naturels ce qu'est la φύσις, mais inversement : c'est sur la base d'une expérience fondamentale poétique et pensante (*dichtend-denkend*) de l'être, que s'est ouvert à eux ce qu'ils ont dû nommer φύσις. Ce n'est que sur la base de cette ouverture qu'ils purent être à même de comprendre la nature au sens restreint. Φύσις désigne donc originellement aussi bien le ciel que la terre, aussi bien la pierre que la plante, aussi bien l'animal que l'homme, et l'histoire humaine en tant qu'œuvre des hommes et des dieux, enfin, et en premier lieu, les dieux mêmes dans le pro-de-stin. Φύσις désigne la perdominance de ce qui s'épanouit, et le demeurer (*Währen*) per-dominé (*durchwaltet*) par cette perdominance. Dans cette perdominance qui perdure dans l'épanouissement se trouvent inclus aussi bien le « devenir » que « l'être » au sens restreint de persistance immobile. Φύσις est la *venue au jour*, <la *pro-sistance*> (*Ent-stehen*), le fait de s'é-mettre (*sich herausbringen*) hors du latent (*das Verborgene*), et par là de porter celui-ci à stance (*in den Stand bringen*).

Mais si, comme il arrive le plus souvent, on ne comprend pas φύσις dans le sens originaire de perdominance de ce qui s'épanouit et perdure, mais dans le sens ultérieur et actuel de nature, et si l'on pose en outre que la nature se manifeste fondamentalement par les mouvements des choses matérielles, des atomes, des électrons, c'est-à-dire par ce que la

physique moderne soumet à ses investigations comme « physis », alors la philosophie originaire des Grecs devient une philosophie de la nature, une représentation de toutes choses, selon laquelle elles sont proprement de nature matérielle. Le commencement de la philosophie grecque fait alors — et c'est tout à fait conforme à l'idée que le sens commun se fait d'un commencement — l'impression de quelque chose de primitif, comme nous disons encore d'après le latin. Les Grecs deviennent ainsi en somme une espèce un peu améliorée de Hottentots, et par rapport à eux la science moderne est infiniment avancée. Abstraction faite de toutes les absurdités particulières qui se trouvent dans cette façon de concevoir l'origine de la philosophie occidentale comme quelque chose de « primitif », il faut remarquer que cette interprétation oublie qu'il s'agit de la philosophie, qui appartient aux rares grandes choses de l'homme. Or tout ce qui est grand ne peut commencer que grand. C'est même toujours son commencement qui est le plus grand. Ce qui commence petit, c'est seulement le petit, dont la grandeur douteuse consiste à tout rapetisser; ce qui commence petit, c'est la décadence, qui à son tour peut devenir grande au sens de la démesure de l'anéantissement total.

Ce qui est grand commence grand, ne se maintient dans sa persistance que par un libre retour de la grandeur, et, si c'est grand, finit aussi dans la grandeur. Il en est ainsi de la philosophie des Grecs. Elle a fini dans la grandeur avec Aristote. Seul le sens commun et l'homme médiocre s'imaginent que ce qui est grand devrait durer indéfiniment, et en outre identifient cette durée avec l'éternel.

L'étant comme tel en totalité, les Grecs le nomment φύσις. Indiquons seulement en passant que, déjà au sein de la philosophie grecque, le mot commença assez tôt à prendre un sens plus restreint, sans que pour autant sa signification originaire disparût de la philosophie grecque — de son expérience, de son savoir, de son attitude. Lorsque Aristote parle des principes de l'étant comme tel (cf. *Met.* ΓΙ, 1003 à 27), on perçoit encore qu'il a conscience du sens originaire du mot.

Mais ce rétrécissement du sens de la φύσις en allant vers le « physique » ne s'est pas produit de la façon dont nous,

hommes d'aujourd'hui, nous nous le représentons. Nous opposons au physique le « psychique », le mental, l'animé, le vivant. Mais tout ceci, pour les Grecs, et aussi ultérieurement, appartient encore à la φύσις. Comme phénomène opposé se présente ce que les Grecs nomment θέσις, position, statut, ou νόμος, loi et institution, règle au sens de ce qui est moral (*das Sittliche*). Mais il ne faut pas entendre par là ce qui relève de la morale (*das Moralische*), mais ce qui constitue la vertu des mœurs (*das Sittenhafte*), ce qui repose sur une obligation venant de la liberté et sur un mandat venant de la tradition; ce qui concerne le libre comportement et la libre attitude, la formation de l'être historial de l'homme, ἡθός; ce qui ensuite, sous l'influence de la morale, sera dégradé en éthique.

Φύσις devient plus étroit par opposition à τέχνη — ce qui ne désigne ni l'art ni la technique, mais un *savoir*, un savoir qui a à sa disposition la faculté de faire des plans et des aménagements, et de maîtriser ces aménagements (cf. le *Phèdre*, de Platon). La τέχνη est un fabriquer, un engendrer, en tant qu'elle est un pro-duire par le savoir. (Ce qui est essentiellement le même en φύσις et τέχνη ne pourrait être élucidé que dans une étude particulière.) Le terme opposé au physique est cependant l'historique, un domaine de l'étant que les Grecs comprennent néanmoins également sous la notion de φύσις, celle-ci étant prise originairement, c'est-à-dire au sens large. Mais cela n'a absolument rien à faire avec une interprétation naturaliste de l'histoire. L'étant comme tel en totalité est φύσις — c'est-à-dire qu'il a pour essence et caractère la perdominance qui perdure dans l'épanouissement. Quelque chose de tel, on en fait alors surtout l'expérience dans ce qui s'impose en quelque sorte le plus immédiatement, dans ce que signifie plus tard φύσις au sens étroit : τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, l'étant qui est de l'étoffe de la nature (*naturhaft*). Quand on questionne sur la φύσις en général, c'est-à-dire sur ce qu'est l'étant comme tel, alors τὰ φύσει ὄντα donnent un repère, mais à condition que d'emblée le questionner ne s'en tienne pas à tel ou tel règne de la nature (minéral, végétal, animal) mais dépasse τὰ φυσικά.

En grec « par-delà », « outre », se dit μετά. Le questionner philosophique sur l'étant comme tel est μετὰ τὰ φυσικά; il

questionne au-delà de l'étant, il est métaphysique. Il n'est pas important maintenant de poursuivre dans le détail l'histoire des origines et de la signification de ce nom.

La question qui a été caractérisée par nous comme la première selon le rang, « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? », est par suite la question métaphysique fondamentale. Et la métaphysique désigne traditionnellement le centre de toute philosophie, qui détermine celle-ci et en constitue le noyau.

[Tout ceci est présenté à dessein très sommairement, comme il convient à une introduction, et par suite d'une façon en somme ambiguë. D'après l'explication du mot φύσις, celui-ci signifie l'être de l'étant. Si on questionne περὶ φύσεως, sur l'être de l'étant, alors le traité sur la « Physis », la « Physique » au sens ancien, est déjà lui-même au-delà de τὰ φυσικά, au-delà de l'étant, auprès de l'être. La « Physique » détermine dès l'origine l'essence et l'histoire de la métaphysique. De la même façon, dans la doctrine de l'être comme *actus purus* (Thomas d'Aquin), comme concept absolu (Hegel), comme éternel retour de la volonté de puissance toujours égale à elle-même (Nietzsche), la métaphysique reste encore immuablement une *physique*.

La question vers l'être comme tel est cependant d'essence et d'origine différentes.

On peut, bien entendu, dans le champ de la métaphysique et en continuant à penser selon sa manière, considérer que la question sur l'être comme tel est seulement une répétition mécanique de la question sur l'étant comme tel. La question sur l'être comme tel n'est alors, elle aussi, qu'une question transcendente, quoique d'un ordre plus élevé. Mais lorsque la question sur l'être comme tel est ainsi transformée, le chemin vers une explication adéquate lui est barré.

Ce changement de perspective s'opère d'autant plus facilement que, dans *Sein und Zeit*, il est question d'un « horizon transcendantal ». Mais le « transcendantal » dont il s'agit alors n'est pas celui de la conscience subjective, il se détermine à partir de la temporalité existentielle-ekstatique de l'être-le-là. Cependant, à quoi tient le glissement par lequel la question vers l'être comme tel tend à s'aligner sur la question vers l'étant comme tel ? Avant tout à ce que la provenance

essentielle (*Wesensherkunft*) de la question vers l'étant comme tel, et par suite l'essence de la métaphysique, demeurent dans l'obscurité. Cela mène dans le vague tout questionner qui concerne de quelque façon l'être.

L'« introduction à la métaphysique » tentée ici a conscience de cette situation embrouillée de la « question de l'être ».

« Question de l'être » signifie, d'après l'interprétation courante : questionner sur l'étant comme tel (la métaphysique). « Question de l'être » veut dire cependant, pensé à partir de *Sein und Zeit* : questionner sur l'être comme tel. Cette signification est aussi celle qui est conforme à la chose et à la langue ; car la « question de l'être », comprise comme la question métaphysique sur l'étant comme tel, *ne* questionne précisément *pas* thématiquement vers l'être. Celui-ci reste oublié.

Cependant l'ambiguïté de l'expression « question de l'être » se retrouve lorsqu'on parle de l'« oubliance de l'être ». On assure à bon droit que la métaphysique questionne tout de même vers l'être de l'étant ; il serait donc manifestement insensé de mettre au compte de la métaphysique une oubliance de l'être.

Si toutefois nous pensons la question de l'être en tant qu'elle est la question sur l'être comme tel, il est clair alors pour quiconque pense vraiment avec, que l'être *comme tel* reste précisément caché à la métaphysique, reste dans l'oubliance, et ceci d'une façon si marquée que l'oubliance de l'être qui tombe elle-même dans l'oubli, est le motif ignoré mais constant qui pousse au questionner métaphysique.

Si, pour traiter la « question de l'être » au sens vague, on choisit le titre « métaphysique », alors le titre de ce cours demeure ambigu. Car il peut sembler d'abord que le questionner se tienne dans le champ de l'étant comme tel, alors qu'en réalité, dès la première phrase, il aspire à quitter cette sphère pour faire apparaître sur le mode questionnant un autre domaine. Le titre du cours est donc bien *consciemment* ambigu.

La question fondamentale de ce cours est d'autre nature que la question directrice de la métaphysique. Le cours questionne à partir de *Sein und Zeit* vers la *patence de l'être* (*Erschlossenheit von Sein*) (*Sein und Zeit*, pp. 21 sqq. et 37 sqq.).

Patence veut dire : état ouvert (*Aufgeschlossenheit*) de ce que l'oubliance de l'être tient enfermé et latent. Par ce questionner tombe aussi une première lumière sur l'estance de la métaphysique, jusqu'ici comprise dans cette latence.

« Intro-duction à la métaphysique » signifie par suite : conduire vers et dans le questionner de la question fondamentale. Or les questions, surtout si ce sont des questions fondamentales, ne se présentent pas aussi simplement que les pierres et l'eau. Il n'y a pas des questions comme il y a des souliers et des vêtements ou des livres. Les questions ne *sont* que dans la mesure où elles sont réellement demandées. Cette intro-duction au questionner de la question fondamentale n'est donc pas une marche vers quelque chose qui se trouve et se tient quelque part, c'est un conduire-vers qui doit d'abord éveiller et produire le questionner. Ce conduire est un précéder questionnant, c'est un pré-questionner. C'est une conduite (*Führung*) qui, de par son essence, ne comporte pas de cohorte. Lorsqu'on voit quelque chose de ce genre qui se pavane, par exemple une école philosophique, c'est que le questionner n'est pas véritablement compris. Il ne peut y avoir de telles écoles que dans le domaine du métier scientifique. Ici tout a son ordonnance graduelle bien déterminée. Ce métier appartient aussi, et même nécessairement, à la philosophie, et on a aujourd'hui perdu la main pour cela. Mais le meilleur métier ne remplace jamais la force authentique du voir, du questionner et du dire.

« Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? », telle est la question. L'énoncé de la phrase interrogative, même avec le ton du parler interrogatif, n'est pas encore un questionner. Nous le voyons déjà à ceci : quand nous répétons la phrase interrogative plusieurs fois de suite, il n'est pas nécessaire pour autant que l'attitude questionnante prenne forme avec plus de vitalité, au contraire la répétition fréquente peut faire précisément que le questionner s'émousse.

Mais si la phrase interrogative n'est pas la question et n'est pas le questionner, elle ne peut cependant pas non plus être conçue comme une simple forme grammaticale de communication, dans le sens où on pourrait dire, par exemple, que la phrase interrogative n'est qu'un énoncé « au sujet » d'une

question. Quand je m'adresse à vous en ces termes : « Pour-quoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? », le dessein de mon questionner et de mon dire n'est pas de vous faire communication de ceci : que le processus d'un questionner se déclenche en moi. Certes la phrase interrogative prononcée peut aussi être conçue de cette façon, mais alors précisément le questionner échappe. On n'arrive pas à questionner-avec, ni à questionner soi-même. Il ne s'éveille rien qui ressemble à une attitude questionnante, encore moins quelque chose comme une disposition à questionner. Celle-ci en effet consiste en un *vouloir-savoir*. Vouloir — ce n'est pas simplement désirer et aspirer à. Qui désire savoir, questionne aussi apparemment; mais il ne dépasse pas le dire de la question; il s'arrête précisément là où la question commence. Questionner, c'est vouloir-savoir. Celui qui veut, qui place tout son être-Là en une seule volonté, *est* résolu. La résolution <ou déclo-sion déterminée> ne remet rien, ne se dérobe pas, mais agit déjà et sans relâche. La déclo-sion déterminée (*Ent-schlossenheit*) n'est pas simplement un ferme propos (*Beschluss*) d'agir, mais une amorce de l'agir décisive, précédant tout agir et le pénétrant jusqu'au bout. Vouloir, c'est un être-résolu. L'essence du vouloir est ici ramenée et reprise dans la déclo-sion déterminée. Mais l'essence de la déclo-sion déterminée réside dans la dé-latence (*Ent-borgenheit*) de l'être-Là humain en vue de la lustration (*Lichtung*) de l'être; et nullement dans l'accumulation d'énergie en vue du fait même d'agir. Cf. *Sein und Zeit*, § 44 et § 60. Or la relation à l'être est le « laisser ». Que tout vouloir doive se fonder sur un « laisser », c'est ce qui déconcerte l'entendement. [Cf. la conférence *De l'essence de la vérité*, 1930].

« Savoir » signifie : pouvoir se tenir dans la vérité. La vérité est la manifestation (*Offenbarkeit*) de l'étant. Savoir, c'est par suite : pouvoir se tenir dans la manifestation de l'étant, endurer celle-ci. Avoir de simples connaissances, fussent-elles très étendues, ne constitue pas un savoir. Même lorsque ces connaissances sont ramassées en un plan d'études et par des examens, et dirigées vers ce qui est le plus important pratiquement, elles ne constituent pas un savoir. Même lorsque ces connaissances, qu'on a, en les rognant, ramenées à la mesure des besoins les plus urgents, sont « près de la vie »,

leur possession ne constitue pas un savoir. Si quelqu'un promène avec soi de telles connaissances, et s'est exercé en outre à les utiliser habilement par quelques trucs, néanmoins, en face de la réalité réelle, qui est toujours autre chose que ce qu'un bon bourgeois comprend par proximité de la vie et de la réalité, il sera désarmé et deviendra nécessairement un bousilleur. Pourquoi ? Parce qu'il n'a pas de savoir ; savoir en effet signifie : *pouvoir apprendre*.

Le sens commun croit bien entendu que celui qui a un savoir, c'est celui qui n'a plus besoin d'apprendre, parce qu'il a fini d'apprendre. Mais non : celui-là seul sait, qui comprend qu'il doit toujours recommencer à apprendre, et qui, sur la base de cette compréhension, s'est avant tout mis en état de toujours *pouvoir apprendre*. C'est beaucoup plus difficile que de posséder des connaissances.

Le pouvoir d'apprendre présuppose le pouvoir de questionner. Questionner, c'est le vouloir-savoir élucidé plus haut : la résolvanse déterminée (*Ent-schlossenheit*) à être capable de se tenir dans la manifestation de l'étant. Comme il s'agit pour nous du questionner de la question qui est la première selon le rang, le vouloir, ainsi que le savoir, sont manifestement *de la façon qui leur est originairement propre* (*von ureigener Art*). Ce n'est donc pas la phrase interrogative qui pourra rendre la question d'une façon exhaustive, même si elle est authentiquement dite en questionnant, et entendue en questionnant avec. La question, qui certes s'annonce dans la phrase interrogative, mais y reste néanmoins renfermée et enveloppée, doit d'abord être développée. Par là l'attitude de question doit s'éclaircir, s'assurer, se fortifier en s'exerçant.

Notre tâche consiste maintenant à *déployer* la question : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Dans quelle direction cela peut-il se faire ? La question est d'abord accessible dans la phrase interrogative. Il y a là comme une vue d'ensemble de la question. Sa formulation doit par là même être large et libre. Envisageons donc à ce point de vue notre phrase interrogative : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » La phrase contient une coupure : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant ? » La question n'est-elle pas posée de la sorte ? A la position de la question appartiennent :

1. L'indication précise de ce qui est mis *en* question, de ce

qui est *interrogé*; 2. L'indication du point de vue auquel l'interrogé est interrogé, l'indication de ce qui est demandé. Car ce qui est interrogé est indiqué en toute netteté : à savoir l'étant. Ce qui est demandé, le demandé, est le pourquoi, c'est-à-dire la raison. Ce qui vient ensuite dans la phrase interrogative, « et non pas plutôt rien ? », n'est plus guère qu'un appendice, qui surgit tout naturellement si l'on veut parler d'abord plus librement, pour introduire; c'est une locution surajoutée, qui ne dit rien de nouveau sur ce qui est interrogé ni sur ce qui est demandé, une fleur de rhétorique pour l'enjolivement. Bien plus la question, *sans* la locution additionnelle, qui vient seulement de la surabondance d'un langage relâché, est bien plus nette et plus décidée : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant ? » Mais l'adjonction « et non pas plutôt rien ? » est superflue non seulement si l'on aspire à une formulation serrée de la question, mais plus encore parce qu'elle demeure en somme une proposition qui ne dit rien. Car pourquoi questionner encore sur le néant ? Le néant est simplement : rien. Le questionner n'a plus rien à chercher ici. Et surtout la mention du néant ne nous avance absolument pas pour la connaissance de l'étant.

Qui parle du néant ne sait pas ce qu'il fait. Qui parle du néant en fait par là un quelque chose. Ainsi, en parlant, il parle contre ce qu'il pense. Il se contre-dit lui-même. Or un dire se contredisant déroge à la règle fondamentale du dire (λόγος), à la logique. Le fait de parler du néant est illogique. Qui parle et pense illogiquement est un homme non scientifique. Si maintenant c'est à l'intérieur même de la philosophie, où la logique est chez elle, qu'on parle sur le néant, on encourt d'autant plus durement le reproche de déroger à la règle fondamentale de toute pensée. Un tel parler sur le néant consiste uniquement en phrases dépourvues de sens. En outre : celui qui prend au sérieux le néant se met du côté de ce qui est sans aucune valeur (*nichtig*). Il favorise visiblement l'esprit de négation, il est au service des forces de désagrégation. Parler sur le néant, non seulement cela répugne totalement à la pensée, mais aussi c'est saper toute civilisation et toute foi. Ce qui méprise la pensée dans sa loi fondamentale et en même temps brise la volonté de construire et détruit la foi, c'est pur nihilisme.

En raison de telles réflexions, nous ferons bien de rayer dans notre phrase interrogative la tournure superflue « et non pas plutôt rien ? », et de borner la phrase à la formulation simple et serrée : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant ? »

Il n'y aurait rien à dire à cela si... si, dans la formulation de notre question, et plus généralement dans le questionner de cette question, nous étions aussi libres qu'il a pu le paraître jusqu'ici. En réalité, en posant la question, nous nous plaçons dans une tradition. Car la philosophie n'a cessé de questionner sur le fondement de l'étant. C'est par cette question qu'elle a pris son départ, c'est dans cette question qu'elle connaîtra sa fin, si du moins elle doit finir dans la grandeur et non dans l'impuissance d'une décadence. Depuis l'origine de la question sur l'étant, la question sur le non-étant, sur le néant, va de pair avec elle. Et ceci non pas seulement d'une façon extérieure, ce n'est pas un phénomène d'accompagnement; il faut dire au contraire que la question sur le néant prend forme selon l'ampleur, la profondeur et l'authenticité (*Ursprünglichkeit*) selon lesquelles, à telle ou telle époque, la question sur l'étant est demandée; et réciproquement. La manière de questionner sur le néant a la fonction d'un instrument de mesure et d'un indice pour la manière de questionner vers l'étant.

Lorsque nous prenons garde à cela, la phrase interrogative prononcée devant vous au commencement « Pourquoi donc y a-t-il l'étant *et* non pas plutôt rien ? » paraît exprimer la question sur l'étant d'une façon bien plus adéquate que la phrase abrégée. Introduire ici le néant, cela ne témoigne pas d'un langage relâché et redondant, ce n'est pas non plus une addition de notre cru, c'est seulement l'observation stricte de la tradition authentique concernant le sens de la question fondamentale.

Toutefois, parler ainsi du néant, cela répugne malgré tout à la pensée, et exerce aussi une action dissolvante. Mais, le souci de bien observer les règles fondamentales du penser, et l'angoisse devant le nihilisme, source et angoisse qui voudraient bien nous dissuader de parler du néant, si en réalité, l'un comme l'autre, ils reposaient sur un malentendu ? Il en est bien ainsi en effet. Et certes le mal-entendu qui entre en jeu ici n'est pas fortuit. Il se fonde sur une in-compréhension.

sion de la question sur l'étant, qui règne déjà depuis longtemps. Cependant cette incompréhension dérive d'une *oubliance* de l'être qui se durcit de plus en plus.

On considère en effet un peu vite comme accordé que la logique et ses règles fondamentales peuvent fournir un critère pour la question sur l'étant comme tel. Il pourrait se faire au contraire que toute la logique connue de nous, et traitée comme un don du ciel, eût son fondement dans une certaine réponse bien déterminée à la question vers l'étant, de sorte que, par là, toute pensée qui obéirait simplement aux lois de la logique traditionnelle, serait d'emblée hors d'état même, d'une façon générale, de comprendre la question sur l'étant, pour ne rien dire de son incapacité à la développer réellement et à la conduire vers une réponse. En réalité, il n'y a qu'une apparence de rigueur scientifique à invoquer le principe de non-contradiction, et d'une façon générale, la logique, dans l'intention de prouver qu'il est contradictoire, et par suite dépourvu de sens, de penser et de parler sur le néant. « La logique » est tenue ici pour un tribunal institué de toute éternité et à tout jamais, dont bien entendu aucun homme raisonnable n'aura l'idée de mettre en doute la compétence comme première et dernière instance. Celui qui parle contre la logique est donc soupçonné, tacitement ou nommément, d'être dans l'arbitraire. De ce simple soupçon on fait déjà une preuve et une objection, et on se tient quitte de toute méditation authentique qui aille plus loin.

Il est certain qu'on ne peut parler et débattre sur le néant comme si c'était une chose telle que sont la pluie là-bas dehors, ou une montagne, ou en général un objet quelconque. Le néant reste fondamentalement inaccessible à toute science. Celui qui veut parler véritablement du néant doit nécessairement être non-scientifique. Mais ceci ne demeure un grand malheur qu'aussi longtemps qu'on estime que la pensée scientifique est la seule pensée rigoureuse à proprement parler, et que, pour le penser philosophique également, elle peut et doit constituer le seul critère. C'est l'inverse qui est vrai. Le penser scientifique n'est jamais qu'une forme dérivée, et, en tant que telle, durcie, du penser philosophique. La philosophie ne prend jamais naissance à partir de la science, ni grâce à la science. La philosophie ne se laisse jamais coor-

donner avec les sciences. Elle leur est bien plutôt pré-ordonnée, et cela non pas seulement « logiquement » ou dans un tableau du système des sciences. La philosophie se trouve dans un tout autre domaine et à un tout autre rang de l'existence spirituelle. Seule la poésie est du même ordre que la philosophie et le penser philosophique. Mais la création poétique et le penser ne sont pas identiques pour autant. Parler du néant restera toujours pour la science une abomination et une absurdité. En revanche, outre le philosophe, le poète peut le faire. Et cela non point à cause d'une rigueur moindre qui, selon le sens commun, serait le lot de la poésie, mais bien parce que dans la poésie (celle qui est authentique et grande) règne une essentielle supériorité de l'esprit par rapport à tout ce qui est purement science. Supériorité en vertu de laquelle le poète parle toujours comme si l'étant était pour la première fois exprimé et interpellé. Dans la création poétique du poète comme dans le penser du penseur, de si grands espaces se trouvent ménagés que, y étant placée, chaque chose particulière — un arbre, une montagne, une maison, un cri d'oiseau — perd totalement son caractère indifférent et habituel.

Le véritable parler ayant trait au néant reste toujours inhabituel. Il est rebelle à toute vulgarisation. Bien entendu il s'évanouit si on le soumet à l'acidité à bon marché d'une intelligence seulement logique. Par suite, le dire ayant trait au néant ne peut jamais non plus commencer immédiatement, comme par exemple la description d'un tableau. On peut toutefois donner des indication sur la possibilité d'un tel dire ayant trait au néant. Citons ici un passage d'une des dernières œuvres de l'écrivain Knut Hamsun, *Au bout d'un an et un jour*. Cette œuvre forme un tout avec *Le Chemineau* et *Le Périple d'Auguste autour du monde*. *Au bout d'un an et un jour* nous montre les dernières années et la fin de cet Auguste, en qui s'incarne l'universel savoir-faire déraciné de l'homme d'aujourd'hui, sous forme d'ailleurs d'une existence qui ne peut pas perdre son lien à l'inhabituel, parce que, dans son impuissance désespérée, elle reste authentique et souveraine. Auguste passe ses derniers jours solitaire dans la haute montagne. L'auteur dit : « Il y est assis au milieu de ses deux oreilles et entend le vide véritable. Extrêmement drôle, une fantasmagorie. Sur la mer (il a souvent été à

la mer autrefois) remuait (tout de même) quelque chose, et il y avait là-bas une rumeur, quelque chose d'audible, un chœur des eaux. Ici — le néant rencontre le néant et n'est pas là, n'est pas même un trou. Il ne reste qu'à secouer la tête avec résignation. »

Le néant prend donc tout de même finalement une certaine tournure, à vrai dire assez particulière. C'est pourquoi nous allons reprendre notre phrase interrogative et la demander jusqu'au bout, et examiner si ce « et non pas plutôt rien ? » est simplement une façon de parler qui ne veut rien dire, une sorte de rallonge arbitraire, ou bien s'il a déjà une signification essentielle dans le simple énoncé de la question.

A cet effet tenons-nous-en d'abord à la question réduite, en apparence plus simple, et prétendument plus rigoureuse : « Pourquoi donc l'étant est-il ? » En questionnant ainsi nous partons de l'étant. Celui-ci est. Il est donné, il est en face de nous, et par suite on peut le trouver à n'importe quel moment, il est aussi connu de nous dans certains domaines. On interroge alors directement cet étant déjà donné de cette façon, pour savoir quel est son fondement. Le questionner s'avance immédiatement vers un fondement. Procéder ainsi, ce n'est pour ainsi dire que l'élargissement et le grossissement d'une démarche effectuée quotidiennement. Supposons par exemple que quelque part dans les vignobles se montre le phylloxéra; c'est quelque chose d'incontestablement subsistant (*vorhanden*). On demande : d'où vient cette occurrence ? Où en est la raison (*Grund*), quelle en est la raison ? De même l'étant, pris en totalité, est subsistant. On demande : où est le fondement (*Grund*), et quel est-il ? Tel est le mode de questionner qui se manifeste dans la formulation simple : « Pourquoi l'étant est-il ? » Où est son fondement et quel est-il ? Sans le dire, on cherche un étant autre, plus élevé. Mais ce n'est pas du tout vers l'étant en totalité comme tel que la question se dirige.

Si au contraire nous questionnons sous la forme de la phrase interrogative par laquelle nous avons commencé : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? », le membre de phrase rajouté empêche que notre question se borne à s'articuler immédiatement sur l'étant déjà donné sans faire question, et que, dès ce point de départ, nous nous

égarions à la recherche d'un fondement considéré lui aussi comme un étant. Au lieu de cela, cet étant est maintenu, sous forme de question, dans la possibilité du non-être. Le pourquoi acquiert par là dans le questionner une tout autre puissance et emprise. Pourquoi l'étant est-il arraché à la possibilité du non-être ? Pourquoi n'y retombe-t-il pas de lui-même et à tout moment ? L'étant n'est plus maintenant un simple subsistant, il se met à vaciller, et cela tout à fait indépendamment de la question de savoir si nous le connaissons avec une parfaite certitude, si nous le connaissons ou non dans toute son étendue. Désormais l'étant comme tel vacille, en tant que nous le mettons en question. L'extension de cette oscillation atteint jusqu'à la possibilité opposée à l'étant la plus extrême et la plus poussée, le non-être et le néant. Or, c'est de la même façon que se transforme aussi la recherche du pourquoi. Elle ne vise pas seulement la conquête d'un fondement explicatif du subsistant, qui soit aussi lui-même subsistant, on cherche maintenant un fondement qui puisse fonder la domination de l'étant, c'est-à-dire la victoire sur le néant. Le fondement demandé est maintenant demandé comme fondement d'une décision en faveur de l'étant, contre le néant, plus exactement comme fondement du vacillement de l'étant, de ce vacillement qui nous porte et nous libère, lui qui à moitié est et à moitié n'est pas, d'où il résulte que nous ne pouvons appartenir totalement à aucune chose, même pas à nous-mêmes; cependant l'être-Là est toujours le mien (*Je meines*).

[L'expression « toujours le mien » signifie : l'être-Là m'est adressé afin que le soi-même que je suis (*mein Selbst*)¹ soit l'être-Là. Mais être-Là veut dire : souci de l'être qui, comme être de l'étant comme tel, et non pas seulement comme être de l'homme, est ouvert extatiquement dans ce souci. L'être-Là est « toujours le mien »; cela ne signifie ni « posé par moi », ni « isolé en un moi singulier ». C'est par son *rapport* essentiel à l'être en général que l'être-Là est lui-même. Tel est le sens de la phrase de *Sein und Zeit* souvent citée : « A l'être-Là appartient l'intelligence de l'être. »]

Ainsi nous voyons déjà plus distinctement que ce « et non

pas plutôt rien ? » n'est pas une addition superflue à la question proprement dite. Bien au contraire cette expression fait partie intégrante, à titre essentiel, de la phrase interrogative prise dans son ensemble, qui, en tant que telle, exprime une tout autre question que celle qu'énonce la question : « Pourquoi l'étant est-il ? » Par notre question, nous nous plaçons dans l'étant de façon qu'il perde son évidence banale *comme étant*. Du fait que l'étant perd son équilibre par son inclusion dans le champ de l'alternative la plus vaste qui soit, et en même temps la plus dure, — ou bien l'étant, ou bien le néant —, le questionner lui-même perd toute base. Notre être-Là questionnant lui aussi fait de même, et se maintient en quelque sorte de lui-même en cet état de suspension.

Mais l'étant n'est pas changé par notre questionner. Il reste ce qu'il est et comme il est. Notre questionner n'est-il pas un processus psychologique, et qui donc, de quelque façon qu'il se déroule, ne peut nullement avoir prise sur l'étant lui-même ? Il est bien certain que l'étant reste tel qu'il se manifeste à nous. Néanmoins on ne peut pas se défaire de ce qui exige question, à savoir que l'étant, en tant qu'il est cet étant et qu'il est de telle manière, pourrait aussi *ne pas* être. Cette possibilité, nous n'en faisons nullement l'expérience comme de quelque chose que nous ajoutons, nous, par notre pensée, c'est l'étant lui-même qui manifeste cette possibilité, il se manifeste en tant que tel en cette possibilité. Notre questionner dégage seulement le terrain pour que, dans cette exigence de question, l'étant puisse éclater.

Ce que nous savons de l'événement d'un tel questionner est encore bien maigre et rudimentaire. En nous y livrant, nous croyons nous appartenir à nous-mêmes totalement. Cependant c'est *ce* questionner qui nous déplace vers un espace ouvert, à condition qu'il se transforme lui-même tout en questionnant (ce que fait tout questionner véritable), et qu'il ouvre une nouvelle dimension, c'est-à-dire projette un nouvel espace par-dessus tout et à travers tout.

Il s'agit seulement de ne pas se laisser séduire par des théories hâtives, et de faire, dans ce qui est le plus proche, quoi que ce soit, l'expérience des choses telles qu'elles sont. Ce morceau de craie que je tiens, est une chose étendue, relati-

vement solide, d'une forme déterminée, d'un blanc grisâtre, et, outre tout cela, avec tout cela, une chose pour écrire. Or, du fait même qu'il appartient à cette chose de se trouver ici, il lui appartient également de pouvoir ne pas être ici et ne pas être de cette grandeur. La possibilité d'être tenu et de s'user le long du tableau n'est pas un ajout à la chose même par la pensée. La chose même, en tant que cet étant-ci, se trouve dans cette possibilité, sinon ce ne serait pas de la craie en tant qu'outil pour écrire. C'est ainsi que tout étant, chacun à sa manière propre, a un tel possible auprès de soi. Ce possible appartient à la craie. Elle-même a en elle-même une qualification déterminée pour un usage déterminé. Nous sommes certes accoutumés et enclins à dire, en recherchant ce possible dans la craie, que nous ne voyons ni ne touchons rien de tel. Mais ceci est un préjugé. Il appartient à notre question, dans son développement, de dissiper ce préjugé. Pour le moment cette question a seulement à mettre à découvert l'étant dans son vacillement entre être et non-être. En tant que résistant à l'ultime possibilité du non-être, il se tient lui-même dans l'être sans pour cela avoir dépassé ni surmonté la possibilité du non-être.

Mais nous parlons ici inconsidérément du non-être et de l'être de l'étant, sans dire quel rapport ce qui est ainsi nommé soutient avec l'étant lui-même. L'étant et son être, est-ce la même chose? Leur différence! Qu'est l'étant, par exemple, en ce morceau de craie? La question même est ambiguë, parce que le terme « l'étant » peut être compris selon deux points de vue, comme le mot grec τὸ ὄν. L'étant signifie d'abord *ce qui* est étant, dans chaque cas; ici, cette masse d'un gris blanchâtre, d'une forme déterminée, légère, friable. L'étant signifie ensuite ce qui « fait », pour ainsi dire, que ce qui est nommé ainsi soit un étant, et ne soit pas plutôt non-étant; il signifie ce qui, dans l'étant, si c'est un étant, constitue son être. Conformément à cette double signification du terme « l'étant », le τὸ ὄν grec a souvent le deuxième sens et ne désigne donc pas l'étant lui-même, *ce qui* est étant, mais le « étant », l'étance, l'être-étant, l'être. En revanche, par « l'étant » au premier sens, on entend toutes les choses « étantes » elles-mêmes, ou chacune d'elles, tout ce qui est rapporté à elles et non à leur étance, à l'οὐσία.

La première signification de τὸ ὄν est τὰ ὄντα (*entia*) la seconde τὸ εἶναι (*esse*). Ce qu'est l'étant en ce morceau de craie, nous l'avons énuméré; nous avons pu le trouver assez facilement. Nous pouvons en outre facilement comprendre que ce dont nous avons parlé peut aussi bien ne pas être, qu'en fin de compte cette craie n'a pas à être ici, ni à être en général. Qu'est alors, à la différence de ce qui peut se tenir dans l'être ou retomber dans le non-être, qu'est alors, à la différence de l'étant, l'être? Est-il la même chose que l'étant? Nous répétons cette question. Mais quoi! dans ce qui précède nous n'avons pas compris l'être dans notre énumération, nous avons seulement dit : masse matérielle, gris blanc, légère, de telle ou telle forme, friable. Où se cache donc l'être? Il faut pourtant bien que quelque chose de tel appartienne à la craie, puisqu'elle-même, cette craie, est.

L'étant nous rencontre en tous lieux, il nous entoure, nous porte et nous contraint, nous charme et nous comble, nous exalte et nous déçoit; mais, dans tout cela, où est et en quoi consiste l'être de l'étant? On pourrait rétorquer : la distinction entre l'étant et son être peut bien avoir parfois une importance, en tant que ce sont dans le langage deux mots différents, et aussi parce qu'elle signifie quelque chose; mais on peut ne réaliser cette différence qu'en pensée, c'est-à-dire par la représentation et l'opinion, sans qu'il soit nécessaire qu'à cette distinction dans l'étant quelque chose d'étant corresponde. D'ailleurs même cette différence seulement pensée est douteuse; car, *ce qui* doit être pensé ici sous le nom d'être reste confus. Aussi bien suffit-il de connaître l'étant, et de s'en rendre maître. Se soucier encore de distinguer l'être, c'est vouloir être trop subtil, et cela ne mène à rien.

On en revient toujours en effet à demander ce qui ressort d'une telle distinction. Mais, sur cette question, nous avons déjà fait quelques remarques. Contentons-nous maintenant d'envisager notre propos. Nous demandons : « Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien? » Dans cette question aussi il semble bien que nous nous en tenions à l'étant, et que nous évitions les vaines et creuses spéculations sur l'être. Mais que nous demandons-nous à proprement parler? Pourquoi l'étant comme tel est. Nous cherchons le fondement

du fait que l'étant *est*, et de ce qu'il *est*, et du fait qu'il n'y a pas plutôt rien. Nous questionnons au fond vers l'être. Mais comment? Nous questionnons vers l'être de l'étant. Nous questionnons l'étant quant à son être.

Mais, dans le questionner lui-même, nous questionnons déjà *préalablement* vers l'être quant à son fondement, même si cette question reste implicite, même si la question de savoir si l'être lui-même n'est pas déjà en soi-même fondement, et fondement suffisant, reste encore en suspens. Si nous demandons cette question vers l'être comme la première selon le rang, se peut-il que nous ne sachions pas ce qu'il en est de l'être, ni comment celui-ci se comporte dans sa différence avec l'étant? Mais comment nous y prendre pour, ne disons bien sûr pas trouver, mais seulement même viser par notre question le fondement de l'être de l'étant, tant que nous n'aurons pas suffisamment envisagé, compris et conçu l'être lui-même? Ce dessein resterait aussi vain que si, voulant expliquer la cause et la raison d'un incendie, on disait n'avoir pas à se soucier de son déroulement ni du lieu de l'incendie, ni des constatations et de l'enquête à son sujet.

Nous en arrivons au résultat suivant : la question « Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien? » nous force à poser la question préalable : « *Qu'en est-il de l'être?* »

Nous questionnons maintenant vers quelque chose que nous avons peine à envisager, qui nous paraît purement verbal, et qui nous expose, dans la suite de notre questionner, à être victimes d'une sorte de fétichisme verbal. Il est d'autant plus nécessaire de nous faire tout de suite une idée nette de la façon dont se présentent pour nous, de prime abord, l'être et notre compréhension de l'être. Ce faisant, il importe avant tout de ne pas se lasser de faire l'expérience de ceci : ni sur l'étant, ni dans l'étant, ni où que ce soit d'autre, nous ne pouvons saisir l'être de l'étant lui-même, directement.

Éclaircissons cela au moyen de quelques exemples. Là-bas, de l'autre côté de la rue, se dresse le bâtiment du lycée. Quelque chose d'étant. Nous pouvons, de l'extérieur, explorer ce bâtiment de tous côtés, et le parcourir intérieurement, de la cave jusqu'aux mansardes, en notant tout ce que nous trouvons : couloirs, escaliers, salles de classe avec leur équipement. Partout nous trouvons de l'étant, et même

selon un ordre déterminé. Or, où est l'être de ce lycée? Et néanmoins ce lycée *est*. Le bâtiment *est*. S'il y a une chose qui appartienne à cet étant, c'est bien son être, et cependant nous ne trouvons pas celui-ci au sein de l'étant.

L'être ne consiste pas non plus dans le fait de regarder l'étant. Le bâtiment se dresse là, même si nous ne le regardons pas. C'est seulement parce qu'il *est* déjà que nous pouvons le trouver. En outre, l'être de ce bâtiment semble ne pas être du tout le même pour chacun. Pour nous, qui le regardons ou passons devant, il est autre chose que pour les élèves qui sont assis à l'intérieur, et cela non pas parce qu'ils le voient de l'intérieur, mais parce que c'est pour eux que ce bâtiment est proprement ce qu'il est, et tel qu'il est. L'être de bâtiments de ce genre, on peut pour ainsi dire le flairer, et on en garde souvent encore l'odeur dans les narines au bout de plusieurs décennies. Cette odeur nous donne l'être de cet étant d'une façon beaucoup plus immédiate et véritable qu'aucune description ou visite ne peut le faire. Mais d'autre part l'existence du bâtiment ne repose pourtant pas sur cette odeur qui flotte quelque part dans l'air.

Qu'en est-il de l'être? Peut-on voir l'être? Nous voyons un étant, ici la craie. Mais voyons-nous l'être comme nous voyons la couleur, le clair et l'obscur? Ou est-ce que nous entendons, sentons, goûtons, touchons l'être? Nous entendons la motocyclette, le vacarme qu'elle fait en passant à fond de train dans la rue. Nous entendons le coq de bruyère planer à travers la futaie. A vrai dire nous n'entendons que le crépitement du moteur, le bruit que provoque le coq de bruyère. De plus il est même difficile, et inhabituel pour nous, de décrire le bruit pur, parce qu'il *n'est pas* ce que nous entendons communément. Nous entendons, par rapport au bruit pur, toujours plus. Nous entendons l'oiseau volant; or, en toute rigueur, on devrait dire: un coq de bruyère n'est rien d'audible, n'est pas quelque chose que l'on puisse ordonner dans l'échelle des sons. Et il en est ainsi pour les autres sens. Nous palpons du velours, de la soie; nous les voyons immédiatement comme un étant qui est de telle et telle façon. L'un étant autrement que l'autre. Où réside et en quoi consiste l'être?

Mais il faut encore regarder davantage autour de nous, et évoquer le domaine, tantôt plus étroit et tantôt plus large, où

nous nous tenons tous les jours et à tout instant, consciemment ou non, domaine qui ne cesse de déplacer ses frontières et peut s'ouvrir brusquement en de nouvelles perspectives.

Un gros orage arrivant dans la montagne « est », ou bien, ce qui revient au même, « fut » dans la nuit. En quoi consiste son être ?

Une chaîne de montagnes lointaine sous un vaste ciel... cela « est ». En quoi consiste l'être ? Quand et pour qui se révèle-t-il ? Pour le promeneur qui jouit du pays, ou pour le paysan qui fait son travail quotidien à partir du pays et dans le pays, ou bien pour le météorologiste qui doit dresser un bulletin météorologique ? Lequel d'entre eux saisit l'être ? Tous et aucun. Ou bien, ce que les hommes dont j'ai parlé saisissent dans la chaîne de montagnes sous le vaste ciel, sont-ce chaque fois des aspects déterminés de celle-ci, et non point la chaîne elle-même, telle qu'elle « est » comme telle, non point ce en quoi consiste son être véritable ? Qui doit saisir celui-ci ? Ou bien d'une façon plus générale, est-il à contre-sens, contre le sens de l'être, de questionner vers ce qui est en soi derrière ces aspects ? L'être se trouve-t-il dans ces aspects ?

Le portail d'une église romane est un étant. Comment et pour qui se manifeste-t-il ? Pour l'historien de l'art qui le visite et le photographie dans une excursion, ou pour l'abbé qui fait son entrée sous le portail avec ses moines au jour de fête, ou pour les enfants qui jouent à son ombre un jour d'été ? Qu'en est-il de l'être de cet étant ?

Un *État* — il est. En quoi consiste son être ? En ceci que la police d'État arrête un suspect, ou en ce que, à la chancellerie il y a tant et tant de machines à écrire en action, qui prennent ce que leur dictent des secrétaires d'État ? Ou bien *est-il* dans l'entretien du Führer avec le ministre anglais des Affaires étrangères ? L'État *est*. Mais où se cache l'être ? Se cache-t-il d'ailleurs où que ce soit ?

Ce tableau de Van Gogh : une paire de gros godillots de paysan, rien d'autre. L'image ne reproduit rien à proprement parler. Cependant on se trouve tout de suite seul avec ce qui *est* là, comme si soi-même, tard un soir d'automne, quand charbonnent les derniers feux de pieds de pommes de terre, on rentrait fatigué des champs avec la pioche sur l'épaule.

Qu'est-ce qui, dans tout cela, est étant ? La toile ? Les touches du pinceau ? Les taches de couleur ?

Qu'est-ce qui est, dans tout ce que nous venons de nommer, l'être de l'étant ? Quelle figure faisons-nous au juste dans le monde, avec nos niaises prétentions et nos fausses malices ?

Tout ce que nous avons nommé *est* pourtant, et néanmoins, lorsque nous voulons saisir l'être, c'est toujours comme si nous refermions la main sur le vide. L'être dont nous nous soucions ici est bien proche du néant, alors que pourtant nous protesterions bel et bien si on voulait nous attribuer l'affirmation que tout cet étant-là *n'est pas*.

Mais l'être reste introuvable, presque comme le néant ou finalement *tout à fait* de la même façon. Le mot « être » n'est plus alors pour finir qu'un mot vide. Il ne désigne rien d'effectif, de saisissable, de réel. Sa signification est une vapeur irréelle. Ainsi, en fin de compte, Nietzsche a-t-il parfaitement raison lorsqu'il nomme les « concepts les plus élevés » tels que *être* « la dernière fumée d'une réalité qui se volatilise » (*Crépuscule des idoles*, VIII, 78). Qui voudrait poursuivre une telle vapeur dont la désignation verbale n'est que le nom d'une grande erreur ? « En fait, rien n'a eu jusqu'ici une force de persuasion plus grossière que l'erreur de l'être » (VIII, 80).

« Être » — une vapeur ou une erreur ? Ce que Nietzsche dit ici de l'être n'est pas une remarque en passant, jetée en l'air dans l'ivresse du travail, pour la préparation de son œuvre majeure, jamais achevée. C'est bien plutôt sa conception dominante de l'être depuis les débuts de son travail philosophique. Elle porte sa philosophie et la détermine de fond en comble. Mais cette philosophie est encore aujourd'hui bien protégée contre toutes les importunités pesantes et niaises d'un peuple de scribes qui s'acharne toujours plus nombreux autour de lui. Les pires abus semblent encore à venir. En parlant ici de Nietzsche nous ne voulons rien avoir à faire avec tout ceci, ni non plus avec une glorification aveugle. Notre propos est à la fois beaucoup trop décisif et beaucoup trop sobre pour cela. Il consiste, en nous attaquant à Nietzsche de la façon convenable, à donner tout d'abord son plein développement à ce qui a été effectué par lui. L'être, une vapeur, une erreur ! S'il en était ainsi, il ne nous resterait

plus qu'à renoncer à la question : « Pourquoi y a-t-il l'étant comme tel en totalité, et non pas plutôt rien ? » Car, à quoi bon la question si ce dont il est question n'est qu'une vapeur et une erreur ?

Nietzsche dit-il la vérité ? Ou n'est-il lui-même que la dernière victime d'une longue erreur et d'une longue omission ? Mais précisément n'est-il pas, *en tant* qu'il est cette victime, le témoignage non encore reconnu d'une nouvelle nécessité ?

Cette confusion tient-elle à l'être même ? Ce vide persistant est-il imputable au mot lui-même ? Ou faut-il dire que si, dans toute cette manipulation et cette poursuite de l'étant, nous sommes tout de même tombés hors de l'être, cela tient à nous ? Et si nous n'en étions même pas les premiers responsables, nous, hommes d'aujourd'hui, pas plus que nos ancêtres plus ou moins lointains ? Si cette situation tenait à ce qui, depuis l'origine, est en marche à travers toute la provenance de l'Occident, à un événement que tous les yeux de tous les historiens n'arriveront pas à percevoir, et qui pourtant pro-vient autrefois, aujourd'hui et dans l'avenir ? Que diriez-vous si les choses étaient telles que l'homme, que les peuples, dans leurs plus grandes affaires et machinations, aient bien une relation à l'étant, et cependant, soient tombés depuis longtemps hors de l'être sans le savoir, et que cela même soit la raison la plus intérieure et la plus puissante de leur dé-cadence ? (cf. *Sein und Zeit*, § 38, surtout pp. 79 sqq.).

Ces questions, nous ne les posons pas ici en passant, ni pour influencer sur les dispositions de votre âme ou votre conception du monde ; ce sont des questions dans lesquelles nous force d'entrer la question préalable que la question principale fait jaillir nécessairement. Cette question préalable : « Qu'en est-il de l'être ? » est une question sobre, peut-être, mais certainement aussi une question très inutile. Mais tout de même une *question*, la question : « L'être est-il un pur vocable et sa signification une vapeur, ou bien est-il le destin spirituel de l'Occident ? »

Cette Europe qui, dans un incurable aveuglement, se trouve toujours sur le point de se poignarder elle-même, est prise aujourd'hui dans un étau entre la Russie d'une part et l'Amé-

rique de l'autre. La Russie et l'Amérique sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose; la même frénésie sinistre de la technique déchaînée, et de l'organisation sans racines de l'homme normalisé. En un temps où le dernier petit coin du globe terrestre a été soumis à la domination de la technique, et est devenu exploitable économiquement, où toute occurrence qu'on voudra, en tout lieu qu'on voudra, à tout moment qu'on voudra, est devenue accessible aussi vite qu'on voudra, et où l'on peut vivre simultanément un attentat contre un roi en France et un concert symphonique à Tokio, lorsque le temps n'est plus que vitesse, instantanéité et simultanité, et que le temps comme provenance a disparu de l'être-Là de tous les peuples, lorsque le boxeur est considéré comme le grand homme d'un peuple, et que le rassemblement en masses de millions d'hommes constitue un triomphe; alors vraiment, à une telle époque, la question : « Pour quel but ? — où allons nous ? — et quoi ensuite ? » est toujours présente et, à la façon d'un spectre, traverse toute cette sorcellerie.

La décadence spirituelle de la terre est déjà si avancée que les peuples sont menacés de perdre la dernière force spirituelle, celle qui leur permettrait du moins de voir et d'estimer comme telle cette décadence (conçue dans sa relation au destin de « l'être »). Cette simple constatation n'a rien à voir avec un pessimisme concernant la civilisation, rien non plus, bien sûr, avec un optimisme; car l'obscurcissement du monde, la fuite des dieux, la destruction de la terre, la grégation de l'homme, la suspicion haineuse envers tout ce qui est créateur et libre, tout cela a déjà atteint, sur toute la terre, de telles proportions, que des catégories aussi enfantines que pessimisme et optimisme sont depuis longtemps devenues ridicules.

Nous sommes pris dans l'étau. Notre peuple, en tant qu'il se trouve au milieu, subit la pression de l'étau la plus violente, lui qui est le peuple le plus riche en voisins, et aussi le plus en danger, et avec tout cela le peuple métaphysique*. Mais à partir de cette destination, dont le danger ne nous échappe

* Ce qui est désigné par là, c'est l'accomplissement de la métaphysique par Hegel et par Nietzsche.

pas, ce peuple ne se fera un destin que si d'abord il crée *en lui-même* une résonance, une possibilité de résonance pour ce destin, et s'il comprend sa tradition d'une façon créatrice. Tout cela implique que ce peuple, en tant que peuple proven-tuel, s'ex-pose lui-même dans le domaine originaire où règne l'être, et par là y ex-pose la pro-venance de l'Occident, à partir du centre de son pro-venir futur. Et si l'on ne veut pas que la grande décision concernant l'Europe se produise sur le chemin de l'anéantissement, c'est précisément par le déploie-ment de nouvelles forces, *spirituelles* en tant que proven-tuelles, issues de ce centre, qu'elle doit se produire.

Demander : qu'en est-il de l'être ? — cela ne signifie rien de moins que re-quérir le commencement de notre être-Là spirituel en tant que proven-tuel, pour le transformer en un autre commencement. Quelque chose de tel est possible. Cela constitue même la forme d'histoire qui donne la mesure, parce que c'est quelque chose qui se rattache à l'événement fonda-mental. Pour qu'un commencement se répète, il ne s'agit pas de se reporter en arrière jusqu'à lui comme à quelque chose de passé, qui maintenant soit connu et qu'il n'y ait qu'à imiter, mais il faut que le commencement soit recommencé *plus originairement*, et cela avec tout ce qu'un véritable com-mencement comporte de déconcertant, d'obscur et de mal assuré. S'il y a une chose que la répétition telle que nous l'entendons, la re-quête, n'est pas, c'est bien la continuation améliorée de l'usuel avec les moyens usuels.

La question : « Qu'en est-il de l'être ? » est incluse dans notre question directrice : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? », comme pré-question. Si maintenant nous nous mettons à poursuivre ce qui, dans la pré-question, est en question, à savoir l'être, alors le mot de Nietzsche se montre aussitôt dans toute sa vérité. Car, à y bien regarder, en quoi « l'être » est-il pour nous davantage qu'un simple phonème, qu'une signification indéterminée, insaisissable comme une vapeur ? A coup sûr, Nietzsche entend sa phrase en un sens purement dépréciatif. « L'être » est pour lui une illusion qui n'aurait jamais dû se produire. « L'être » indéter-miné, évanescent comme une vapeur ? Il en est ainsi en fait. Nous n'allons tout de même pas reculer devant ce fait. Au contraire, il nous faut essayer de tirer au clair son carac-

tère de fait, pour embrasser du regard toute son ampleur.

Demeurer à l'intérieur du paysage dans lequel nous entrons ainsi par notre questionner, c'est la condition fondamentale pour reconquérir pour l'être-Là proventuel un enracinement. Il faudra nous demander pourquoi ce fait, que l'« être » reste pour nous une vapeur de mot, ad-siste précisément aujourd'hui, nous demander si et pourquoi il subsiste depuis si longtemps. Nous devons apprendre à reconnaître que ce fait n'est pas aussi anodin qu'il en a l'air lorsqu'on le constate pour la première fois. Car, en fin de compte, cela ne vient pas de ce que le mot « être » reste pour nous un simple son et sa signification une pure vapeur, mais de ce que nous sommes tombés hors de ce que dit ce mot, et n'arrivons pas, pour le moment, à en retrouver l'accès; c'est *pour cette raison*, et pour aucune autre, que le mot « être », n'atteint plus rien, et que tout ce que nous voulons saisir se désagrège comme des lambeaux de nuages au soleil. C'est parce qu'il en est ainsi que nous *questionnons* vers l'être. Et si nous *questionnons*, c'est aussi parce que nous savons qu'il n'y a jamais eu de peuple pour qui les vérités soient tombées du ciel toutes faites. Le fait que maintenant encore on ne puisse ni ne veuille comprendre cette question, même lorsqu'elle est demandée *encore* plus originairement, ne lui enlève rien de sa nécessité.

Il est facile, certes, de faire montre de pénétration et d'une grande hauteur de vues en remettant sur le tapis une considération bien connue : « être », eh bien c'est le concept le plus général. Son domaine de validité s'étend à tout et à chaque chose. Ainsi, en dehors de la sphère de validité de ce concept le plus général, « être », il n'y a, à la lettre, plus rien à partir de quoi il pourrait encore être déterminé davantage. Il faut s'arranger de ce degré suprême de généralité. Le concept d'être est un concept ultime. Et cela correspond aussi à une loi de la logique qui dit : plus grande est l'extension d'un concept — et qu'est-ce qui pourrait en avoir une plus grande que le concept d'être? — plus son contenu est indéterminé et vide.

Ces raisonnements sont convaincants immédiatement et sans réserve pour tout homme qui pense normalement — et nous voulons tous être des hommes normaux. Mais la question est tout de même, maintenant, la suivante : cette position de l'être

comme le concept le plus général, atteint-elle l'essence de l'être, ou bien n'en est-ce pas d'emblée une mésinterprétation qui bouche toute issue au questionner ? La question est tout de même celle-ci : l'être ne peut-il être considéré que comme le concept le plus général, qui paraît inévitablement dans tous les autres concepts, ou bien l'être est-il d'une essence totalement différente et, par suite, tout ce qu'on voudra sauf l'objet d'une « ontologie », si du moins on prend ce mot dans sa signification traditionnelle ?

Le terme « ontologie » n'a été créé qu'au ^{xvii}e siècle. Il correspond à la constitution de la doctrine traditionnelle de l'étant en une discipline de la philosophie et en une branche des systèmes philosophiques. Et la doctrine traditionnelle est le démembrement et la systématisation scolaires de ce qui, pour Platon et Aristote, et de nouveau pour Kant, fut une *question*, mais une question qui n'était déjà plus originaire. C'est en ce sens que le mot « ontologie » est employé encore aujourd'hui. Sous ce titre, la philosophie se livre, chaque fois d'une façon différente, à la mise sur pied et à la présentation d'une discipline, au sein de sa propre systématique. Mais on peut aussi prendre le terme « ontologie » en son sens « le plus large », « sans référence à des directions et à des tendances ontologiques » (cf. *Sein und Zeit*, 1927, p. 11 en haut). En ce cas « ontologie » signifie un effort pour faire parler l'être, et cela en passant par la question : « Qu'en est-il de l'être ? » (pas seulement de l'étant comme tel). Mais, comme cette question n'a pas jusqu'à présent trouvé d'écho, ni encore moins de réplique, mais a été récusée, expressément même, par les différents milieux de l'érudition philosophique scolaire, laquelle aspire à une « ontologie » au sens traditionnel, il peut être bon de renoncer désormais aux termes « ontologie », « ontologique ». Des manières de questionner qui, comme vous pouvez maintenant l'entrevoir, sont séparées par tout un monde, ne doivent pas non plus porter le même nom.

Si nous *demandons* la question : « Qu'en est-il de l'être ? Quel est le sens de l'être ? » *ce n'est pas* pour bâtir une ontologie de style traditionnel, ni, encore moins, pour relever de façon critique les fautes qu'on pourrait trouver dans les tentatives antérieures. Il y va de tout autre chose. Il s'agit

de ceci : l'être-Là historial de l'homme, et cela veut toujours dire en même temps notre être-Là à venir le plus authentique, cet être-Là, il s'agit, dans la totalité de la provenance qui nous est destinée, de le replacer dans la puissance de l'être, lequel doit être rendu patent de façon originaire; tout cela bien entendu seulement dans les limites à l'intérieur desquelles le pouvoir de la philosophie peut quelque chose.

De la question fondamentale de la métaphysique : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » nous avons fait émerger la *pré-question* : « Qu'en est-il de l'être ? » Le rapport des deux questions a besoin d'être éclairci, car il est de nature particulière. Ordinairement, une question préalable est réglée avant la question principale ou en dehors d'elle, même si c'est en fonction d'elle. Mais les questions philosophiques, de par leur nature, ne sont jamais réglées d'une façon telle qu'on puisse un jour les mettre au rancart. La question préalable ne se trouve ici d'aucune manière en dehors de la question fondamentale; elle est, dans le questionner de la question fondamentale, comme un foyer ardent, le foyer de tout questionner. Cela veut dire : pour le premier questionner de la question fondamentale, il importe avant tout que, dans le questionner de sa *pré-question*, nous occupions la position fondamentale décisive, et que nous arrivions à adopter l'attitude essentielle ici, et à la rendre ferme et sûre. C'est pourquoi nous avons mis la question vers l'être en connexion avec le destin de l'Europe, où se trouve décidé le destin de la planète (*Erde*), et il faut considérer encore qu'à l'intérieur de ce destin, pour l'Europe même, notre être-Là proventuel se révèle comme le centre.

La question s'énonçait :

« L'être est-il un simple vocable et sa signification une vapeur, ou bien faut-il dire que ce qui est désigné par le mot « être » abrite le destin spirituel de l'Occident ? »

A beaucoup, cette question peut paraître forcée et excessive, car, à la rigueur, on pourrait imaginer que l'exposé de la question de l'être puisse avoir finalement un rapport, tout à fait lointain et très indirect, avec la question historique d'une décision concernant la planète; mais cela jamais d'une façon telle que la position fondamentale et l'attitude de notre questionner puissent être déterminées par la provenance de

l'esprit de la planète. Et pourtant le rapport n'en demeure pas moins. Comme le but que nous visons est de mettre en train le questionner de la pré-question, il s'agit maintenant de montrer que le questionner de cette question se meut — et dans quelle mesure il se meut —, immédiatement et foncièrement, au sein de la question décisive historique. De cette démonstration il est nécessaire de donner par anticipation une vue essentielle, en commençant par une affirmation.

Nous affirmons : le questionner de cette pré-question, et par suite le questionner de la question fondamentale de la métaphysique, c'est un questionner intégralement historique. Mais la métaphysique, et plus généralement la philosophie, ne deviennent-elles pas par là des sciences historiques ? Or, dira-t-on, la science historique étudie le temporel, la philosophie le supra-temporel. La philosophie n'est historique que dans la mesure où, comme toute œuvre de l'esprit, elle se réalise dans le déroulement du temps. Mais, en ce sens, le caractère historique attribué au questionner métaphysique ne peut pas distinguer la métaphysique, mais seulement rapporter quelque chose qui va tout à fait de soi. Par conséquent cette affirmation, ou bien ne dit rien et se révèle superflue, ou bien est impossible, en tant qu'elle mélange deux espèces de science foncièrement différentes : la philosophie et la science historique.

Là-dessus il faut dire ceci :

1. La métaphysique et la philosophie ne sont pas du tout des sciences, et ne peuvent pas non plus le devenir, du fait que leur questionner est au fond un questionner historique.

2. La science historique de son côté ne détermine pas du tout, en tant que science, le rapport originaire à l'histoire, <à la pro-venance,> mais présuppose toujours un tel rapport. Par là seulement la science historique peut, ou bien déformer le rapport à la pro-venance, qui est lui-même un rapport historique, le mésinterpréter, et le réduire à la simple connaissance des antiquités (*des Antiquarischen*), ou au contraire fournir à ce rapport à la pro-venance, une fois affermi dans ses fondements, des perspectives essentielles, et permettre de faire l'expérience de la pro-venance, avec l'engagement de notre part qui s'y trouve impliqué. Un rapport historique de notre être-Là proventuel à la pro-venance

peut devenir objet (*Gegenstand*), et état (*Zustand*) élaboré, d'un connaître, mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi. En outre, tous les rapports à la pro-venance ne peuvent pas être objectivés scientifiquement ni établis scientifiquement, et justement ceux qui sont essentiels ne le peuvent pas. La science historique ne peut jamais *instituer* le rapport historial à l'histoire <conçue comme pro-venance>. Elle peut seulement, de façon toujours nouvelle, éclairer un tel rapport déjà institué et le constituer comme connaissance, ce qui, bien entendu, pour l'être-Là proventuel d'un peuple averti, est une nécessité fondamentale, et ainsi plus que quelque chose d'« utile » ou de « désavantageux ». Et c'est parce que dans la philosophie et en elle seule — *elle se distingue par là de toute espèce de science* — se constituent toujours des rapports à l'étant essentiels, que pour nous, aujourd'hui, ce rapport *peut*, et même *doit nécessairement*, être un rapport authentiquement historial.

Pour comprendre notre affirmation, que le questionner « métaphysique » de la pré-question est intégralement historial, il faut avant tout méditer ceci : l'histoire <comme pro-venance> ne signifie pas pour nous quelque chose comme « le passé » ; car cela, c'est précisément ce qui ne pro-vient plus. Mais la pro-venance est encore bien moins la simple actualité d'aujourd'hui, qui jamais non plus ne pro-vient, mais qui, venant et passant, « se passe » seulement. L'histoire <pro-venance> comme pro-venir, c'est, déterminé à partir de l'avenir, assumant ce qui fut, l'agir et pâtir de part en part à travers le *présent*. C'est précisément celui-ci qui disparaît dans le pro-venir.

Notre questionner de la question métaphysique fondamentale est historial parce que, par lui, le pro-venir de l'être-Là humain, dans ses rapports essentiels, c'est-à-dire dans ses rapports à l'étant comme tel en totalité, est ouvert sur des possibilités et des a-venirs non scrutés, parce qu'ainsi notre questionner renoue ce pro-venir à son commencement, et, de cette façon, l'aiguise et l'aggrave dans son présent. Dans ce questionner, notre être-Là est convoqué devant son histoire <— c'est-à-dire devant sa pro-venance —>, appelé auprès d'elle pour se décider en elle. Et cela non pas après coup, au sens d'une application pratique axée sur une morale

et une conception du monde; non, la position fondamentale et l'attitude du questionner sont en soi historiques, se tiennent et se maintiennent dans le pro-venir, questionnent à partir de celui-ci, pour celui-ci.

Mais il nous manque encore de comprendre ceci, qui est essentiel, à savoir que ce questionner de la question de l'être, qui est déjà historial par lui-même, a aussi une certaine connexion profonde avec la provenance universelle de la planète. Nous avons dit : sur la terre, pro-vient un obscurcissement du monde. Les événements essentiels de cet obscurcissement sont : la fuite des dieux, la destruction de la terre, la grégariation de l'homme, la prépondérance du médiocre.

Que signifie « monde » lorsque nous parlons d'obscurcissement du monde ? Le monde est toujours monde *de l'esprit*. L'animal n'a pas de monde, ni non plus de monde-environnant. L'obscurcissement du monde implique une *énervation de l'esprit*, sa décomposition, sa consommation, son éviction et sa mésinterprétation. Nous essayons en ce moment d'élucider cette énervation (*Entmachtung*) de l'esprit, dans une perspective, à savoir *celle* de la mésinterprétation de l'esprit. Nous avons dit : l'Europe se trouve dans un étau entre la Russie et l'Amérique, qui reviennent métaphysiquement au même quant à leur appartenance au monde et à leur rapport à l'esprit. La situation de l'Europe est d'autant plus fatale que l'énervation de l'esprit provient de lui-même, et — même si elle a été préparée par quelque chose d'antérieur — s'est déterminée définitivement, à partir de sa propre situation spirituelle, dans la première moitié du XIX^e siècle. Chez nous se produit à cette époque ce qu'on se plaît à appeler sommairement « l'effondrement de l'idéalisme allemand ». Cette formule est, pour ainsi dire, le bouclier derrière lequel se mettent à couvert la vacance déjà commencée de l'esprit, la désintégration des forces spirituelles, le refus de tout questionnement originaire vers les fondations, et finalement notre attachement à tout cela. Car ce n'est pas l'idéalisme allemand qui s'est effondré, c'est l'époque qui n'était plus assez forte pour demeurer à la mesure de la grandeur, de l'ampleur et de l'authenticité originelle de ce monde de l'esprit, c'est-à-dire pour le réaliser véritablement, ce qui

signifie tout autre chose que d'appliquer simplement des sentences et des idées. L'être-Là a commencé à glisser dans un monde qui n'avait pas la profondeur à partir de laquelle, chaque fois de façon nouvelle, l'essentiel vient à l'homme et revient vers lui, et ainsi le force à une supériorité qui lui permette d'agir en se distinguant. Toutes choses sont tombées au même niveau, qui est semblable à la surface ternie d'un miroir qui n'est plus réfléchissant, qui ne renvoie plus rien. La dimension prédominante est devenue celle de l'extension et du nombre. Savoir-faire (*können*), cela ne signifie plus la capacité (*Vermögen*) et la générosité qui viennent d'un excès de richesse et d'une maîtrise de nos pouvoirs, mais seulement la pratique routinière que tout le monde peut acquérir, non sans suer quelque peu, ni sans déployer de grands moyens. Tout cela s'est accentué ensuite, en Amérique et en Russie, jusqu'à atteindre l'ainsi-de-suite sans bornes de ce qui est toujours identique et indifférent, cela au point que ce quantitatif s'est transformé en une qualité spécifique. Désormais la prédominance d'un niveau moyen où tout est égal et indifférent n'est plus là-bas une chose sans importance et un simple vide désolant, elle signifie l'invasion de ce qui, par ses attaques, détruit, et fait passer pour un mensonge, tout ce qui a de la grandeur et toute mentalité engagée dans quelque chose comme un monde (*das welthafte Geistige*). C'est l'invasion de ce que nous appelons le démoniaque (au sens de la malveillance dévastatrice). La montée de cette démonie, coïncidant avec le désarroi et l'insécurité croissants de l'Europe en face de cette démonie et en elle-même, se manifeste de façons multiples. L'une d'elles est l'énervation de l'esprit, qui s'accomplit par une mécompréhension de celui-ci, un pro-venir en plein milieu duquel nous nous trouvons encore aujourd'hui. Présentons rapidement quatre aspects de cette mécompréhension de l'esprit.

1. Une chose est décisive, la mutation interprétant l'esprit comme *intellect*, celui-ci étant entendu comme simple faculté de bien raisonner (*Verständigkeit*) dans la considération théorique et pratique et l'estimation des choses déjà données, des modifications qu'on peut leur faire subir, et de ce qu'il faut fabriquer pour les remplacer. Ce raisonnement est simplement affaire de don, d'exercice et de vulgarisation. Le

raisonnement est donc subordonné lui-même à la possibilité de l'organisation, ce qui n'est jamais le cas de l'esprit. Le règne des littérateurs et des esthètes n'est qu'une suite tardive et un sous-produit de cet esprit faussé en intelligence. *Se borner* à se montrer spirituel, c'est ne montrer qu'un semblant d'esprit et masquer sa carence spirituelle.

2. L'esprit ainsi faussé en intellect se réduit par là au rôle d'un instrument au service d'autre chose, et dont le manie-ment peut s'enseigner et s'apprendre. Peu importe que ce service de l'intelligence ait trait à la réglementation et à la domination des rapports matériels de production (comme dans le marxisme), ou plus généralement à la systématisation et à l'explication rationnelle de tout ce qui se trouve déjà pro-jacent (*vor-liegend*), établi, posé (comme dans le positivisme), ou qu'il s'accomplisse en dirigeant l'organisation d'un peuple conçu comme masse vivante et comme race; dans tous les cas l'esprit devient, en tant qu'intellect, la superstructure impuissante de quelque chose d'autre, et cette autre chose, parce qu'elle est sans esprit, voire contraire à l'esprit, est considérée comme le réel véritable. Si l'on comprend l'esprit comme intellect, comme le marxisme l'a fait sous la forme la plus radicale, alors il est pleinement juste de dire, pour se défendre contre lui, que l'esprit, c'est-à-dire l'intelligence, doit toujours être placé, dans l'ordre des forces agissantes de l'être-Là humain, après l'habileté et la force d'un corps sain, et après le caractère. Mais cet ordre n'est plus vrai dès qu'on saisit l'essence de l'esprit dans sa vérité. Car la vraie force et la vraie beauté du corps, la sûreté et la hardiesse de l'épée, et aussi l'authenticité et l'ingéniosité de l'entendement, ont toujours leur racine dans l'esprit, et ne trouvent jamais leur élévation et leur décadence que dans la puissance ou l'impuissance de l'esprit. C'est lui qui porte et qui règne, qui est premier et dernier, il n'est pas seulement un tiers indispensable.

3. Aussitôt que cette mésinterprétation instrumentale de l'esprit intervient, les puissances du pro-venir spirituel, poésie et arts plastiques, création d'États et religion, pénètrent dans la zone où il est possible de les entretenir et de les diriger *en pleine conscience*. Elles sont en même temps réparties en domaines. Le monde de l'esprit devient une civilisation,

dans la création et dans le maintien de laquelle l'individu essaie en même temps de trouver pour lui-même un accomplissement. Ces divers domaines servent eux-mêmes de champ pour une activité libre, qui se pose à elle-même ses propres critères d'après la signification qu'elle peut tout juste encore atteindre. On appelle valeurs ces critères de validité pour toute production et tout usage. Les valeurs de civilisation ne s'assurent une signification, dans l'ensemble d'une civilisation, que parce qu'elles se bornent à leur propre validation; d'où l'art pour l'art et la science pour la science.

Sur l'état de la science, qui ici, à l'Université, nous intéresse particulièrement, on peut juger de notre situation dans les dernières décennies, et ce ne sont certes pas les tentatives récentes d'assainissement qui y auront changé quelque chose. Si on voit aujourd'hui deux conceptions, en apparence différentes, de la science, et qui en apparence se combattent, la science comme savoir professionnel technico-pratique et la science comme valeur de civilisation en soi, il n'en reste pas moins qu'elles se meuvent *toutes deux sur la même* voie de décadence, celle d'une mésinterprétation et d'une énervation de l'esprit. Elles ne se distinguent qu'en ceci, que la conception technico-pratique de la science comme science spécialisée peut encore revendiquer, dans la situation actuelle, l'avantage d'être logique avec elle-même ouvertement et en toute clarté, tandis que l'interprétation, qui réapparaît aujourd'hui, de la science comme valeur de civilisation, essaie de cacher l'impuissance de l'esprit, avec une duplicité inconsciente. La confusion inhérente à l'absence totale de pensée va même parfois si loin que l'interprétation technico-pratique de la science reconnaît en même temps la science comme valeur de civilisation, de sorte que, dans une égale absence de pensée, toutes deux se comprennent parfaitement bien. Si l'on désire appeler « Université » l'organisation d'un enchaînement entre les sciences spécialisées selon les exigences de l'enseignement théorique et de la recherche, soit! mais ce n'est qu'un nom, ce n'est plus une puissance de l'esprit originellement unifiante et qui nous engage. Ce que je disais ici en 1929, dans ma conférence inaugurale, vaut encore aujourd'hui pour l'Université allemande : « Les domaines des sciences sont séparés par de vastes distances.

Elles traitent chacune leur objet d'une manière foncièrement différente. Cette multiplicité de disciplines ainsi émiettées doit le peu de cohésion qui lui reste à l'organisation technique d'Universités et de Facultés; et le peu de signification qui lui reste aux objectifs pratiques des spécialités. En revanche, l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est bel et bien mort. » (*Was ist Metaphysik*, 1929, p. 8). La science est aujourd'hui, dans toutes ses branches, une affaire technique et pratique d'acquisition et de transmission de connaissances. Elle ne peut nullement, en tant que science, produire un réveil de l'esprit. Elle a elle-même besoin d'un tel réveil.

4. La dernière mésinterprétation de l'esprit est due aux falsifications qu'on vient de nommer, qui représentent l'esprit comme pure intelligence, celle-ci comme un instrument pour atteindre un but, et cet instrument, joint à ce qu'il permet de produire, comme un domaine de la civilisation. L'esprit comme intelligence au service d'un but, et l'esprit comme civilisation, font finalement figure de morceaux d'apparat, dont on tient compte à côté de beaucoup d'autres choses; on les expose au public, et on les avance comme des preuves qu'on *n'a pas* l'intention de répudier la civilisation et qu'on ne veut pas de barbarie. Après une attitude purement négative au début, le communisme russe n'a pas tardé à passer à une telle tactique dans sa propagande.

Face à cette multiple mésinterprétation de l'esprit, nous déterminerons brièvement l'essence de l'esprit, de la façon suivante (je reprends ici les termes de mon discours de rectorat, parce que tout s'y trouve aussi ramassé que possible, comme il convenait en cette occasion) : « L'esprit n'est ni une sagacité qui s'exerce à vide, ni le jeu irresponsable du bel esprit, il ne consiste pas à opérer, à n'en plus finir, des dissections intellectuelles, c'est encore moins la raison universelle; l'esprit, c'est, disposée originairement et consciencieusement, l'ouverture déterminée (*Entschlossenheit*) à l'estance de l'être. » (*Discours de rectorat*, p. 13). L'esprit est le plein pouvoir donné aux puissances de l'étant comme tel en totalité. Là où l'esprit règne, l'étant comme tel devient toujours et en toute occasion plus étant. C'est pourquoi le questionner vers l'étant comme tel en totalité, le questionner de la question

de l'être, est une des questions fondamentales essentielles pour un réveil de l'esprit, et par là pour le monde originaire d'un être-Là historial, et par là pour maîtriser le danger d'obscurcissement du monde, et par là pour une prise en charge de la mission historique de notre peuple en tant qu'il est le milieu de l'Occident¹. Nous devons nous borner ici à ces explications générales pour montrer en quel sens le questionner de la question de l'être est en soi intégralement historial, et que par suite notre question, à savoir si l'être reste pour nous une simple vapeur ou s'il devient le destin de l'Occident, est tout autre chose qu'une exagération et une façon de parler.

Mais, si notre question vers l'être a ce caractère essentiel de décision, alors nous devons prendre tout à fait au sérieux *cela précisément* qui donne à la question son caractère de nécessité immédiate, à savoir le fait que pour nous en effet l'être n'est presque plus qu'un mot, et sa signification une vapeur évanescence. Nous ne sommes pas seulement en présence de ce fait comme de quelque chose d'étranger, d'autre, dont nous puissions seulement constater l'existence, comme si c'était une occurrence quelconque. Non, ce fait est quelque chose en quoi nous nous trouvons. C'est un état de notre être-Là. Non certes au sens d'une propriété que nous pourrions dégager psychologiquement. Nous entendons ici par « état » notre constitution tout entière, la façon dont nous sommes situés quant à l'être. Il ne s'agit pas ici de psychologie, mais de notre provenance, sous un aspect essentiel. Si ceci, que l'être est pour nous un pur vocable et une vapeur, nous le nommons un fait, il y a là quelque chose de très provisoire. Nous commençons seulement par là à saisir et constater quelque chose qui n'est pas du tout encore pensé à fond, et pour quoi nous n'avons encore aucun lieu, même s'il semble que ce soit quelque chose qui nous arrive, à nous, ces hommes-ci, « en » nous, comme on aime à dire.

Ce fait particulier, que l'être n'est plus pour nous, qu'un mot vide et une vapeur inconsistante, on voudrait le considérer comme un aspect du fait, plus général, que beaucoup de

1. Voir p. 49.

mots, et justement les mots essentiels, sont dans le même cas, et bref que la langue est usée et dilapidée, qu'elle est un moyen de s'entendre indispensable, mais sans direction, et donc utilisable arbitrairement, un moyen aussi indifférent qu'un moyen de transport en commun, tel qu'un tramway, où n'importe qui monte et descend. N'importe qui, en effet, parle et écrit de-ci de-là dans la langue, sans empêchement, et avant tout *sans danger*. Ceci est exact, bien sûr. Aussi bien, seul un petit nombre est-il en mesure de penser dans toute sa portée ce mauvais rapport, ce non-rapport, de l'être-Là actuel au langage.

Mais le vide du mot « être », la disparition complète de sa force d'appellation, ce n'est pas là un simple cas particulier de l'usure générale de la langue; en réalité, la destruction de notre relation à l'être comme tel est la raison véritable de l'ensemble de nos mauvais rapports avec la langue.

Ce qu'on a organisé pour rendre la langue plus pure, et pour la défendre contre les défigurations croissantes qu'elle subit, mérite considération. Mais, finalement, de telles institutions ne font que mieux prouver qu'on ne sait plus de quoi il s'agit dans la langue. C'est parce que la destinée de la langue repose sur une *relation* toujours nouvelle d'un peuple à l'être, que la question vers *l'être* va s'imbriquer pour nous de la façon la plus intime dans la question sur la *langue*. C'est plus qu'un hasard extérieur si, maintenant que nous commençons à dégager dans toute sa portée le fait, indiqué plus haut, de l'évaporation de l'être, nous nous voyons forcés de partir de considérations linguistiques.

*Sur la grammaire et l'étymologie
du mot « être »*

Si l'être n'est plus pour nous qu'un vocable vide et une signification évanescence, il faut bien nous efforcer une bonne fois de saisir au moins ce qui nous reste encore de relation à l'être. C'est pourquoi nous allons d'abord demander :

1. D'une façon générale, quel genre de mot est « l'être » quant à sa morphologie ?
2. Que nous dit notre savoir linguistique sur la signification originiaire de ce mot ?

Pour exprimer cela de façon savante, nous questionnerons :

1. Sur la grammaire; et 2. Sur l'étymologie du mot « être »¹.

La grammaire des mots ne s'occupe pas uniquement, ni au premier chef, de leur aspect orthographique et phonétique. Les éléments morphologiques qui interviennent ici sont pour elle des points de repère qui indiquent certaines directions et différences de direction précises du signifier possible des mots, et préfigurent par là l'insertion de ceux-ci en une phrase, puis en des structures discursives plus étendues. Les mots : il vient, nous venons, ils sont venus, viens, venant, venir — sont des modifications du même mot selon des directions déterminées de signification. Nous les connaissons par les rubriques de la grammaire : indicatif présent, imparfait, parfait, impératif, participe, infinitif. Mais depuis longtemps ce ne sont plus là que des moyens techniques, d'après

1. Sur ce chapitre on peut consulter aujourd'hui : Ernst FRAENKEL, L'être et ses modalités in *Lexis (Études sur la philosophie du langage, l'histoire de la langue et la formation des concepts)*, revue publiée par Johannes Lohmann, t. II (1949), pp. 149 sqq.

les indications desquels on dissèque mécaniquement la langue et on fixe des règles. C'est précisément là où un rapport originaire à la langue se fait jour, qu'on sent ce qu'il y a de mort dans ces formes grammaticales en tant qu'elles sont de simples mécanismes. La langue et les considérations sur la langue se sont empêtrées dans ces formes rigides, comme dans un réseau de fils de fer. Dès l'enseignement plat et ennuyeux de la grammaire à l'école, ces termes morphologiques et ces catégories grammaticales deviennent pour nous des cadres vides que personne ne comprend ni ne saurait comprendre.

Il paraît certes préférable que les élèves, au lieu de cela, reçoivent de leur maître des notions sur la préhistoire et l'histoire ancienne des Germains. Mais on ne tarde pas à retomber dans le même ennui désertique si l'on ne réussit pas de l'intérieur, à partir des fondements mêmes, à transposer pour l'école le monde de l'esprit, c'est-à-dire à introduire dans la scolarité non pas une atmosphère scientifique, mais une atmosphère de pensée. Et, pour cela, ce qui importe avant toute chose, c'est une véritable révolution dans notre rapport avec la langue. Mais il est nécessaire en outre d'effectuer une véritable révolution dans le corps enseignant, ce qui demande à son tour une transformation de l'Université, dont le premier devoir serait de comprendre la tâche qui lui incombe, au lieu de se pavaner dans une multitude d'activités insignifiantes. L'idée ne nous effleure même plus que toutes ces connaissances, que nous possédons tous suffisamment et depuis longtemps, pourraient être autres, que ces formes grammaticales ne sont pas des cadres absolus qui de toute éternité dissèquent et réglementent la langue comme telle, qu'elles sont bien plutôt nées d'une interprétation tout à fait déterminée des langues latine et grecque. Et cela même, d'ailleurs, a tenu au fait que la langue aussi est quelque chose d'étant, et, comme tout autre étant, peut être rendue accessible, et être délimitée d'une façon déterminée. Une telle entreprise dépend donc manifestement, pour être accomplie valablement, de la conception fondamentale de l'être qui y préside.

La détermination de l'essence du langage, et déjà le questionnement sur cette essence, se règlent toujours sur l'opinion qui règne préalablement concernant l'essence de l'étant et la

saisie de l'essence. Mais l'essence et l'être parlent toujours déjà dans une langue. S'il est important maintenant d'indiquer ce lien, c'est que nous questionnons vers le mot « être ». Si, pour caractériser grammaticalement ce mot, nous faisons usage, ce qui est d'abord inévitable, de la grammaire traditionnelle et de ses formes, néanmoins, dans ce cas précis, nous devons le faire sous la réserve expresse que ces formes grammaticales sont, pour ce que nous visons, insuffisantes. C'est ce que nous aurons bientôt l'occasion de vérifier au sujet d'une forme grammaticale essentielle.

Cette constatation même ne tardera pas à nous persuader qu'en dépit de l'apparence il ne s'agit pas ici d'un simple amendement de la grammaire, mais bien plutôt d'une élucidation essentielle de l'estance de l'être, quant à son essentielle imbrication dans l'estance de la langue. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on ne veut pas mésinterpréter ces considérations linguistiques et grammaticales en y voyant une jonglerie ennuyeuse et hors de la question. Nous questionnerons : 1. Sur la grammaire; 2. Sur l'étymologie du mot « être ».

I

LA GRAMMAIRE DU MOT « ÊTRE »

Tout d'abord, qu'est-ce, morphologiquement, « l'être » ? De même qu'on dit « l'être », on peut dire < en allemand > : le marcher, le tomber, le rêver, etc. Ces figures de langage ont la même allure que : le pain, la demeure, l'herbe, la chose. Cependant, nous voyons tout de suite que les premières diffèrent, en ce que nous les ramenons facilement aux verbes marcher, tomber..., ce que les secondes semblent ne pas permettre. Il y a bien, pour « la demeure », la forme « le demeurer »; « il demeure dans la forêt ». Mais le rapport entre « le marcher » (la marche) et « marcher » est différent dans sa signification grammaticale de celui qui existe entre « la demeure » et « le demeurer ». D'autre part il y a des mots dont la formation correspond exactement à celle des premiers (« le marcher », « le voler ») et qui ont pourtant le même type

de mot et la même signification que : « le pain », « la demeure » ; par exemple : « L'ambassadeur donna un dîner » ; « il n'a fait que son devoir ». Ici nous ne remarquons plus du tout l'appartenance à un verbe. De celui-ci on a fait un substantif, un nom, et cela en passant par une forme déterminée du verbe qu'on appelle, d'après le latin, le mode infinitif.

Nous trouvons les mêmes rapports dans notre terme « l'être ». Ce substantif renvoie à l'infinitif « être », qui est de la famille de : tu es, il est, nous étions, vous avez été. Le substantif « l'être » vient du verbe. C'est pourquoi on dit que le terme « l'être » est un substantif verbal. En donnant cette forme grammaticale on en a fini avec la caractéristique morphologique du mot « être ». Nous nous attardons ici à des choses connues et qui se comprennent de soi. Mais disons mieux et plus prudemment : ce sont là des distinctions grammaticales et linguistiques usées et courantes — car leur compréhension ne va pas du tout de soi. Il faut donc envisager les formes grammaticales qui entrent ici en ligne de compte (verbe, substantif, substantivation du verbe, infinitif, participe).

Nous voyons facilement que, pour modeler cette forme de mot, « l'être », il a fallu cette forme préalable décisive qu'est l'infinitif « être ». C'est cette forme verbale qui se métamorphose en celle d'un substantif. Verbe, infinitif, substantif, sont par suite les trois formes grammaticales à partir desquelles se détermine le type de mot que représente notre terme « l'être ». Il s'agirait donc d'abord de comprendre ces formes grammaticales dans leur signification. Parmi les trois que nous avons nommées, le verbe et le substantif sont parmi les premières connues lors de la naissance de la grammaire occidentale, et aujourd'hui encore elles sont considérées comme les formes de base des mots, et de la langue en général. Par suite, avec la question sur l'essence du substantif et du verbe, nous arrivons au cœur de la question sur l'essence de la langue. Car la question de savoir si la forme originale du mot est le nom (substantif), ou le verbe, ne fait qu'un avec la question plus générale de savoir quel est le caractère original du dire et du parler. Cette question contient en même temps la question sur l'origine du langage, à laquelle nous ne pouvons encore accéder de plain-pied. Il nous faut

recourir à un expédient. Nous nous bornerons d'abord à cette forme grammaticale qui, dans la constitution du substantif verbal, forme la transition, et qui est l'infinitif (marcher, venir, tomber, chanter, espérer, être, etc.).

Que signifie infinitif? Cette appellation est l'abréviation de l'expression complète : *modus infinitivus*, c'est-à-dire le mode de l'illimité, de l'indéterminé, cela à la façon dont un verbe en général exerce et dénonce sa signification et la direction qu'elle indique.

Cette appellation latine (*modus infinitivus*) provient, comme toutes les autres, des recherches des grammairiens grecs. Ici aussi, nous nous heurtons de nouveau au processus de traduction mentionné à propos de l'explication du mot φύσις. Nous n'exposerons pas dans le détail les origines de la grammaire chez les Grecs, sa prise en charge par les Romains, sa transmission ultérieure au Moyen Age et aux Temps modernes. Nous connaissons beaucoup de détails sur tout cela. Mais on n'a jamais encore saisi réellement ce provenir si fondamental pour l'instauration et la frappe (*Prägung*) de l'esprit occidental sous tous ses aspects. Quoique tout ce processus semble se trouver bien loin des préoccupations actuelles, nous ne pourrions longtemps éluder sa méditation, mais une problématique adéquate nous fait encore totalement défaut.

Le fait que la formation de la grammaire occidentale soit due à la réflexion grecque sur la langue grecque donne à ce processus toute sa signification. Car cette langue est, avec l'allemande, au point de vue des possibilités du penser, à la fois la plus puissante de toutes et celle qui est le plus la langue de l'esprit.

Il reste à méditer avant tout le fait que la distinction déterminante établie entre les formes fondamentales des mots (nom et verbe), telles qu'elles se présentent en grec (ὄνομα et ῥῆμα), est élaborée et fondée pour la première fois en liaison tout à fait directe et intime avec la conception et l'interprétation de l'être, qui, par la suite, sont devenues tout aussi déterminantes pour l'ensemble de l'Occident. L'association intime de ces deux événements nous est accessible sans altération, et dans une présentation parfaitement claire, dans le *Sophiste* de Platon. Certes les termes ὄνομα et

ῥῆμα sont déjà connus avant Platon. Mais à cette époque aussi, comme encore chez Platon, ils sont compris comme des termes s'appliquant au langage dans sa totalité. *Ονομα désigne la simple appellation, par opposition à la personne ou à la chose nommée, et désigne en même temps le fait qu'un mot s'énonce, ce qui est plus tard conçu grammaticalement comme ῥῆμα. Et à son tour ῥῆμα désigne le dict, le dire; ῥήτωρ, c'est le diseur, l'orateur, qui n'emploie pas seulement des verbes, mais aussi des ὀνόματα, au sens plus étroit de substantif.

Le fait de l'égalité originaire du domaine de souveraineté des deux rubriques est important pour ce que nous voulons montrer ultérieurement, à savoir que la question, abondamment débattue en linguistique, demandant si c'est le nom ou le verbe qui représente la forme originaire du mot, n'est pas une question véritable. Cette pseudo-question s'est d'abord formée dans l'horizon de la grammaire déjà constituée, et non pas à partir d'une vue sur l'essence de la langue elle-même avant que cette essence ne se soit effilochée grammaticalement.

Les deux rubriques ὄνομα et ῥῆμα, qui désignent primitivement tout parler, se rétrécissent ensuite dans leur signification, et deviennent des rubriques pour les deux grandes classes principales de mots. Platon, dans le même dialogue (261 e sqq), donne pour la première fois une interprétation et un fondement de cette distinction. Platon part alors d'une caractérisation générale du rôle du mot. *Ονομα, au sens large, est δῆλωμα τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν : manifestation, au moyen de la voix, relative à l'être de l'étant et située dans l'horizon de l'être de l'étant.

Dans le champ de l'étant, on peut distinguer πράγμα et πράξις. Le premier, ce sont les choses auxquelles nous avons affaire, les choses dont il s'agit à chaque fois. La seconde, ce sont l'agir et le faire au sens le plus vaste, qui comprend aussi la ποίησις. Les mots ont un double genre (διττὸν γένος). Ils sont δῆλωμα πράγματος (ὄνομα), manifestation (*Eröffnung*) de choses, et δῆλωμα πράξεως (ῥῆμα), manifestation d'un faire. Là où se produit un πλέγμα, une συμπλοκή (une imprégnation les imbriquant l'une dans l'autre), là se trouve le λόγος ἐλάχιστός τε καὶ πρῶτος, le dire le plus court

et (pourtant à la fois) le premier (le dire véritable). Néanmoins c'est à Aristote qu'on doit une interprétation métaphysique plus distincte du λόγος conçu comme la proposition. Il distingue ὄνομα comme σημαντικὸν ἄνευ χρόνου, et ῥῆμα comme προσσημαίνον χρόνον (*de interpretatione* c. 2-4). Cette conception de l'essence du λόγος est devenue exemplaire et normative ultérieurement pour la constitution de la logique et de la grammaire. Et quoique celle-ci n'ait pas tardé à tomber tout à fait dans le scolaire, son objet du moins sut se maintenir sans cesse dans une signification normative. Les traités des grammairiens grecs et latins servirent de manuels scolaires en Occident pendant plus d'un millénaire. On sait que cette époque ne fut rien moins que faible, que ce fut une grande époque.

Nous questionnons vers la forme de mot qui chez les Latins s'appelle *infinitivus*. Déjà l'expression négative de mode *infinitif* du verbe, renvoie à un mode fini qui est, dans le signifier verbal, un aspect de limitation et de détermination. Or, quel est le modèle grec pour cette distinction ? Ce que les grammairiens romains désignent par le mot faible de *modus* se nomme chez les Grecs ἑγκλισις, inclination vers un côté. Ce mot se meut dans la même direction de signification qu'une autre rubrique grammaticale des Grecs. Celle-ci est connue de nous par sa traduction latine ; c'est πτωσις, *casus*, le cas au sens de modification du nom. Mais πτωσις désigne primitivement toute espèce de modification de la forme fondamentale (flexion, déclinaison), non seulement dans les noms, mais aussi dans les verbes. Ce n'est qu'après l'élaboration plus distincte de la différence de ces formes de mots qu'on a aussi désigné leurs modifications respectives par des termes particuliers. La modification du nom se nomme πτωσις (*casus*) ; celle du verbe se nomme ἑγκλισις (*declinatio*).

Or comment se fait-il que, dans l'étude de la langue et de ses modifications, ce soient précisément ces deux termes qu'on emploie, πτωσις et ἑγκλισις ? La langue est considérée manifestement comme quelque chose qui est aussi, comme un *étant* parmi d'autres. Il faut par suite, dans la conception et l'élaboration de la langue, mettre plus généralement en valeur la façon dont les Grecs comprenaient l'étant dans son

être. Ce n'est qu'à partir de là que nous pourrions saisir ces rubriques qui, devenues pour nous « mode » et « cas », sont maintenant tout à fait usées et ne disent plus rien.

Si, dans ce cours, nous ne cessons de revenir à la conception de l'être des Grecs, c'est que, quoique tout à fait affadie et méconnue quant à son origine, elle est encore aujourd'hui celle qui règne en Occident, et cela non seulement dans les doctrines philosophiques, mais bien dans la vie quotidienne la plus banale; nous allons donc ici caractériser la conception grecque de l'être dans ses premiers linéaments fondamentaux, en nous attachant à l'examen auquel les Grecs soumettent le langage.

Cette voie est choisie à dessein. Elle doit, sur un exemple de grammaire, montrer que l'expérience, la conception et l'interprétation de la langue qui sont normatives pour l'Occident sont nées d'une compréhension de l'être tout à fait déterminée, et comment cela s'est produit.

Les noms *πτῶσις* et *ἐγκλισις* signifient tomber, basculer, s'incliner. Il s'y trouve une dé-viation à partir du se-tenir-debout et droit. Mais ceci, le fait de se tenir là dressé de soi, de venir à stance et de demeurer en *stance*, les Grecs le comprennent comme être. Ce qui, venant ainsi à stance, devient en soi *stable*, s'installe par là de soi-même librement dans la nécessité de sa limite, *πέρας*. Celle-ci n'est rien qui vienne d'abord de l'extérieur s'ajouter à l'étant. Elle est encore bien moins une manque, une amputation. L'arrêt, la rétention à partir de la limite, le se-posséder dans lequel le stable se tient, c'est cela qui est l'être de l'étant, et qui constitue d'abord l'étant comme tel, en le différenciant du non-étant. Venir à stance signifie par suite : conquérir pour soi une limite, se délimiter. C'est pourquoi un caractère fondamental de l'étant est : *τὸ τέλος*. Et cela ne signifie ni le but visé ni le propos, mais le terme. « Terme » n'est nullement compris ici en un sens négatif, comme si par là quelque chose n'allait pas plus loin, ne marchait plus, et s'arrêtait. Le terme est terminaison au sens d'accomplissement. La limite et le terme sont ce par quoi l'étant commence à *être*. C'est à partir de là qu'il faut comprendre l'appellation suprême utilisée par *Aristote* pour l'être, *ἐντελέχεια* — le se-tenir-(garder)-dans-la-terminaison (limite). L'usage que la philo-

sophic ultérieure, et même la biologie, ont fait du mot « entéléchie » (cf. *Leibniz*) montre combien nous sommes loin de l'esprit grec. Ce qui s'institue dans sa limite en l'accomplissant, et ainsi est constitué, a une forme, μορφή. La forme, au sens grec, tient son estance du « se-instituer-dans-la-limite » qui est épanouissement.

Mais ce-qui-se-tient-là-en-soi devient, en tant qu'il est regardé, ce-qui-se-pro-pose, ce qui s'offre en son é-vidence. L'é-vidence (*Aussehen*) d'une chose est ce que les Grecs nomment εἶδος ou ἰδέα. Dans εἶδος résonne primitivement ce que nous pensons aussi quand nous disons : la chose a un visage, elle est montrable, cela se tient. La chose « sied ». Elle réside dans l'apparaître, c'est-à-dire dans le surgissement de son essence. Cependant toutes les déterminations de l'être énumérées maintenant ont leur fondement — et c'est aussi ce qui les maintient ensemble — dans ce en quoi les Grecs ont l'expérience du sens de l'être, sans même se poser la question, et dans ce qu'ils nomment οὐσία ou, plus pleinement, παρουσία. La pauvreté intellectuelle courante traduit ce mot par « substance », et par là en manque totalement le sens. Nous avons pour παρουσία l'expression allemande conforme dans le mot *An-wesen*. Nous désignons ainsi une propriété rurale fermée sur elle-même. Encore à l'époque d'Aristote οὐσία est employé à la fois en ce sens *et* dans la signification du terme philosophique fondamental. Une chose ad-este (*west an*) ; elle se tient en elle-même et se pro-pose ainsi, elle est. « Être » veut dire au fond, pour les Grecs, présence (*Anwesenheit*).

Mais la philosophie grecque n'a pas pénétré plus avant pour remonter à ce fondement de l'être, à ce que ce fondement abrite. Elle en est restée à l'adestant lui-même, et a cherché à le considérer suivant les déterminations indiquées plus haut.

Tout cela nous permet déjà de mieux comprendre l'interprétation grecque de l'être que nous avons mentionnée à propos de l'explication du nom de métaphysique, l'appréhension de l'être comme φύσις. Nous devons, disions-nous, nous tenir complètement à l'écart des concepts ultérieurs de « nature » ; φύσις désigne le fait de se dresser en s'épanouissant, de se déployer en demeurant en soi. En cette perdominance, une unité originaire renferme et manifeste le repos et

le mouvement. Cette perdominance est l'ad-estance prépotente, et encore indomptée dans le penser, en laquelle l'adestant este comme étant. Mais cette perdominance ne pro-cède hors de la latence — c'est-à-dire, en grec, l'ἀλήθεια (non-latence) ne pro-vient — que lorsque la perdominance s'obtient elle-même par lutte comme un monde. Par le monde seulement l'étant devient étant.

Héraclite dit (fragment 53) : πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Le s'expliquer-par-la-lutte est, pour tout (pour tout ad-estant), certes celui qui engendre (celui qui fait s'épanouir), mais (aussi), pour tout, le gardien perdominant. Car il fait apparaître les uns comme dieux, les autres comme hommes, il pro-duit les uns comme des esclaves, les autres comme des hommes libres.

Ce qui est appelé ici πόλεμος est un conflit qui perdomine avant qu'il soit question du divin et de l'humain, ce n'est pas une guerre à la manière humaine. Le combat pensé par Héraclite est ce par quoi tout d'abord l'estant se sépare en s'affrontant, ce par quoi d'abord position, état et rang sont occupés dans l'ad-ester. Dans une telle dis-cession s'ouvrent des failles, des distances, des espaces et des jointures. Dans le s'expliquer-l'un-avec-l'autre naît le monde. (Le « s'expliquer » ne disloque pas l'unité, encore moins la détruit-il. Il la forme, il est re-cueillement (λόγος). Πόλεμος et λόγος sont la même chose.)

Le combat désigné ici est un combat originaire; car il fait tout d'abord surgir les combattants en tant que tels; ce n'est pas simplement l'assaut donné à quelque chose de subsistant (*vorhanden*). Le combat est ce qui d'abord ébauche et développe l'in-ouï, jusque-là non dit et non pensé. Ce combat est ensuite soutenu par ceux qui œuvrent, poètes, penseurs, hommes d'État. Ils pro-posent à la perdominance prépotente le bloc de l'œuvre, et fixent en cette dernière le monde ainsi rendu patent. Ce n'est qu'avec ces œuvres que la perdominance, la φύσις, vient à stance dans l'ad-estant. Alors seulement l'étant devient, en tant que tel, étant. Ce devenir monde est la pro-venance proprement dite. Le combat ne fait pas seulement pro-sister (*ent-stehen*) l'étant,

mais encore le garde — et est seul à le garder — dans sa stabilité. Lorsque le combat cesse l'étant ne disparaît pas, mais le monde se détourne. L'étant n'est plus soutenu (c'est-à-dire maintenu comme tel). Il n'est plus alors que trouvé là, c'est l'inventorié. L'accompli n'est plus ce qui est installé dans des limites (c'est-à-dire placé dans sa forme), ce n'est plus que le produit fini, qui en tant que tel est à la disposition d'un chacun, le subsistant, en quoi il n'y a plus de monde qui monde — bien plutôt l'homme se fait maintenant le despote et le pilote du disponible. L'étant devient objet, que ce soit (aspect, image) pour le Regarder, ou bien, comme produit et chose calculée, pour le Faire. Le mondant originaire, la φύσις, tombe maintenant au rang de modèle pour la reproduction et l'imitation. La nature devient maintenant un domaine particulier, par opposition à l'art et à tout ce qu'on peut fabriquer et organiser. Le se-dresser-en-s'épanouissant-originaiement des puissances du perdominant, le φαίνεσθαι comme apparaître, au sens élevé de l'épiphanie d'un monde, cela devient maintenant visibilité montrable des choses subsistantes. L'œil — la vision — qui, regardant originairement, envisagea par là pour la première fois, en la projetant dans la perdominance, l'ébauche, et, en l'installant ainsi, produisit l'œuvre, devient maintenant simple apercevoir, simple inspection, simple regard béant. L'aspect n'est plus que quelque chose d'optique (« l'œil du monde » de Schopenhauer — le pur connaître...).

Il reste bien encore l'étant. Son pêle-mêle fait plus de bruit et prend plus de place que jamais auparavant; mais l'être s'est détourné de lui. L'étant n'est plus maintenu dans l'apparence de sa stabilité qu'en étant fait « objet » pour les variations sans fin de l'activité industrielle (*Betriebsamkeit*).

Quand ceux qui œuvrent se sont éloignés du peuple et ne sont plus que de simples curiosités, des ornements, des originaux sans contact avec la vie, tout juste tolérés, quand le véritable combat prend fin, quand le combat est réduit à la pure polémique, aux intrigues et machinations humaines au sein du subsistant, alors la décadence a déjà commencé. Car, lorsqu'une époque ne s'efforce plus que de maintenir le niveau acquis et la dignité de son être-Là, c'est que déjà le

niveau baisse. Celui-ci ne peut être maintenu que par un perpétuel dépassement créateur.

« Être », pour les Grecs, signifie : *stabilité*, en un double sens :

1. Le se-tenir-en-soi, conçu comme le pro-sistant (φύσις);

2. Ce re-ster-en-soi est « stable », demeurant : la permanence (οὐσία).

Ne-pas-être signifie par suite : sortir d'une telle stabilité surgie à elle-même à partir d'elle-même (*sich ent-standen*) : ἐξίστασθαι. « Existence », « exister » veulent donc dire pour les Grecs justement : ne pas être. La pauvreté de pensée et la suffisance avec lesquelles on se sert des mots « existence » et « exister » pour désigner l'être attestent une fois de plus l'aliénation à l'égard de l'être, et à l'égard d'une interprétation de l'être qui, à l'origine, était puissante et nette.

Πτῶσις, ἔγκλισις désignent le choir, le pencher, c'est-à-dire rien d'autre que : sortir de la stabilité de la stance; d'où une déviation, une déclinaison. Nous posons la question : pourquoi ces deux dénominations linguistiques ont-elles été mises en usage? La signification des mots πτῶσις-ἔγκλισις présuppose la représentation d'un se-tenir-debout. Nous avons dit : la langue aussi, les Grecs la conçoivent comme quelque chose d'étant; ils la pensent donc selon leur compréhension de l'être. Est étant ce qui est stable et, à ce titre, se propose : l'apparaissant. Celui-ci se manifeste surtout à la vue. Les Grecs considéraient la langue optiquement, en un sens relativement large, à savoir du point de vue de l'écrit. C'est là que le parlé vient à stance. La langue est, c'est-à-dire qu'elle se tient debout dans l'œil du mot, dans les signes de l'écriture, dans les lettres, γράμματα. C'est pourquoi la grammaire représente la langue étante, tandis que, par le flux des paroles, la langue se perd dans l'inconsistant. Ainsi donc, jusqu'à notre époque, la théorie de la langue a été interprétée grammaticalement. Cependant les Grecs connaissaient aussi le caractère oral de la langue, la φωνή. Ils fondèrent la rhétorique et la poétique. (Tout cela toutefois était loin de suffire pour une détermination adéquate de l'essence de la langue.)

L'étude déterminante de la langue reste l'étude grammaticale. Or, parmi les mots et leurs formes, elle en trouve qui

sont des déviations et des modifications de formes fondamentales. L'état fondamental du nom (du substantif) est le nominatif singulier : par exemple ὁ κύκλος, le cercle. L'état fondamental du verbe est la première personne du singulier du présent de l'indicatif : par exemple λέγω, je dis. L'infinitif est en revanche un mode particulier du verbe, une ἔγκλισις. De quelle sorte ? Il s'agit maintenant de le déterminer. Le mieux est de prendre un exemple. Une forme de ce mot λέγω est λεχθεῖεν « ils (les hommes en question) pourraient être dits et désignés » par exemple comme traîtres. Cette modification consiste plus exactement en ce que la forme fait apparaître une autre personne (la troisième), un autre nombre (au lieu du singulier, le pluriel), une autre voix (passive au lieu d'active), un autre temps (aoriste au lieu du présent), un autre mode au sens restreint (non l'indicatif mais l'optatif). Ce qui est nommé dans le mot λεχθεῖεν n'est pas pris à partie comme réellement subsistant, mais représenté comme n'étant que d'une façon possible.

Tout ceci, la forme de mot fléchie le fait paraître aussi en même temps, le fait comprendre immédiatement. Faire paraître, faire surgir, faire voir autre chose en plus et en même temps, tel est le pouvoir de l'ἔγκλισις, en qui le mot qui se tenait droit s'incline de côté. C'est pourquoi elle s'appelle ἔγκλισις παρεμφατικός. Le mot qui la caractérise, παρεμφαίνω, est dit authentiquement à partir de la relation fondamentale des Grecs à l'étant, c'est-à-dire ici au stable.

Ce mot se trouve, par exemple, chez Platon (*Timée*, 50 e), dans un contexte important. La question qui s'y trouve posée porte sur l'essence du devenir, du devenant. Devenir signifie : venir à l'être. Platon distingue trois choses : 1. τὸ γιγνόμενον, le devenant; 2. τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, ce *en quoi* il devient, le milieu dans lequel un devenant s'insère pour se former, et hors duquel ensuite, une fois devenu, il ex-siste; 3. τὸ ὅθεν ἀφομοιοῦμενον, ce dont le devenant tire le critère auquel il doit se conformer; car tout devenant, devenant quelque chose, prend d'avance comme modèle ce qu'il devient.

Pour éclaircir la signification de παρεμφαίνω, considérons le deuxième terme de cette distinction. Ce dans quoi quelque chose devient, c'est ce que nous nommons « espace ». Les Grecs n'ont pas de mot pour « espace ». Ce n'est pas un hasard;

car ils ne font pas l'expérience du spatial à partir de l'extension (*extensio*), mais à partir du lieu (τόπος), c'est-à-dire comme χώρα, et il ne faut entendre par là ni lieu ni espace, mais ce qui est pris et occupé par ce qui se trouve là. Le lieu appartient à la chose même. Les différentes choses ont chacune leur lieu. Le devenant est posé dans cet « espace » local, et ex-posé à partir de lui. Mais, pour que cela soit possible, il faut que « l'espace » soit pur de tous les modes de l'é-vidence (*Aussehen*) et puisse les recevoir d'autre part. Si en effet il était semblable à un quelconque des modes de l'é-vidence qui s'installent en lui, alors, recevant des formes dont les unes seraient d'une essence opposée à la sienne, d'autres d'une essence totalement différente, il laisserait venir à stance une mauvaise réalisation du modèle, car il y porterait à parence aussi en même temps sa propre é-vidence. Ἀμορφον ὃν ἐκείνων ἀπασῶν τῷ ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὁμοιον γὰρ ὃν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς παράπαν ἄλλης φύσεως ὁπότ' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὅψιν. Ce dans quoi les choses en devenir sont placées ne doit justement pas offrir un aspect et une é-vidence qui lui soient propres. (La référence à ce passage du *Timée* n'est pas seulement destinée à éclaircir la connexité du παρεμφαῖνον et du ὄν, du co-apparaître et de l'être comme stabilité, mais elle doit en même temps indiquer qu'à partir de la philosophie platonicienne, c'est-à-dire dans l'interprétation de l'être comme ἰδέα, se prépare la transformation par laquelle, à l'essence à peine soupçonnée du lieu (τόπος) et de la χώρα, se substitue « l'espace » défini par l'extension. Χώρα ne pourrait-il pas vouloir dire : ce qui se sépare, dévie de toute chose particulière, ce qui s'efface, ce qui ainsi admet justement autre chose et lui « fait place » ?) Revenons à notre forme λεχθεῖν. On peut dire qu'elle fait paraître une ποικιλία de directions de signification. C'est pourquoi elle s'appelle ἑγκλισις παρεμφατικός, une déviation, une flexion, qui est capable de faire paraître aussi en même temps personne, nombre, temps, voix et mode. Le fondement de cela est que le mot, en tant que tel mot, est, en tant qu'il fait paraître (δηλοῦν). Si, à côté de λεχθεῖν, nous plaçons la forme λέγειν, l'infinitif, nous trouvons alors, par rapport à la forme de base λέγω, une flexion également,

ἔγκλισις, mais où personne, nombre, mode *ne* paraissent *pas*. Ici l'ἔγκλισις, et son faire ad-paraître relatif à une signification, témoignent d'un manque. C'est pourquoi cette forme de mot s'appelle ἔγκλισις ἀ-παρεμφατικός. A ce terme négatif correspond en latin le nom de *modus in-finitivus*. La signification de la forme infinitive n'est pas limitée aux points de vue susdits (personne, nombre, etc.), ni taillée selon eux. La traduction latine du ἀ-παρεμφατικός par *in-finitivus* mérite considération. Le grec originaire qui renvoie à l'aspect, et à l'ad-paraître, de ce qui se tient en soi ou s'incline, a disparu. Ce qui demeure déterminant, c'est la représentation purement formelle de la limitation.

Or bien entendu, et en grec justement, il y a aussi l'infinitif au passif et au moyen, et il y en a un au présent, au parfait et au futur, de sorte que l'infinitif fait paraître au moins la voix et le temps. Cela a conduit, au sujet de l'infinitif, à toutes sortes de questions controversées, dans lesquelles nous n'allons pas entrer ici. Contentons-nous d'éclaircir un point à partir de là. La forme infinitive λέγειν, dire, peut être comprise de telle façon qu'il lui arrive de ne plus faire penser à la voix et au temps, mais seulement à ce que le verbe en général désigne et fait apparaître. A ce point de vue la désignation grecque primitive exprime les choses particulièrement bien. L'infinitif, tel qu'il est entendu dans l'appellation latine, est une forme de mot qui, pour ainsi dire, coupe ce qui est signifié en elle de tout rapport significatif déterminé. La signification est détachée (abs-traite) de tout rapport particulier. En raison de cette abstraction, l'infinitif se borne à rendre ce qu'on se représente d'une façon générale dans le mot. C'est pourquoi on dit dans la grammaire actuelle : l'infinitif est le « concept verbal abstrait ». Ce à quoi on pense, l'infinitif se contente de le saisir et concevoir abstraitement et en général. Il désigne uniquement cette idée générale. Dans notre langue l'infinitif est la forme d'appellation du verbe. Dans la forme de l'infinitif, et dans la signification qu'elle fait apparaître, réside un manque, un défaut. L'infinitif *ne fait plus* apparaître ce que le verbe par ailleurs rend manifeste.

L'infinitif est aussi, dans l'ordre de l'apparition chronologique des formes de mot, une manifestation tardive, et même

la plus tardive. C'est ce qu'on peut montrer pour l'infinitif du mot grec dont le caractère problématique est à l'origine de notre exposé. « Être » se dit en grec εἶναι. Nous savons qu'une langue fixée s'est développée à partir du dire dialectal enraciné originairement dans le sol et dans l'histoire. Ainsi la langue d'Homère est un mélange de différents dialectes. Ceux-ci conservent la forme primitive du mot. C'est dans la formation de l'infinitif que les dialectes grecs s'éloignent le plus les uns des autres, ce qui a justement incité la linguistique à considérer la différenciation de l'infinitif comme le signe principal qui permet « de séparer les dialectes les uns des autres et de les grouper » (cf. Wackernagel, *Leçons sur la syntaxe*, I, 257 sq.).

Être se dit en attique εἶναι, en arcadien ἦναι, en les bien ἔμμεναι, en dorique ἦμεν. Être se dit en latin *esse*, en osque *ezum*, en ombrien *erom*. En latin comme en grec, les *modi finiti* étaient déjà fixés et constituaient un patrimoine commun, tandis que l'ἑλληνισις ἀπαρεμφατικός conservait encore sa particularité dialectale, et était sujette à des fluctuations. Nous voyons dans ce fait une indication que l'infinitif a une signification éminente dans le tout de la langue. Il reste à savoir si cette capacité de durée des formes de l'infinitif tient à ce qu'il représente une forme verbale abstraite et tardive, ou à ce qu'il désigne quelque chose qui est à la base de toutes les flexions du verbe. D'autre part l'avertissement d'avoir à se méfier de cette forme (l'infinitif) est bien justifié, puisque c'est elle qui, au point de vue grammatical, communique le moins de la signification du verbe.

Seulement nous sommes encore loin d'avoir complètement éclairci la forme dont nous parlons, si du moins nous voulons considérer la forme sous laquelle nous avons coutume de parler d'« être ». Nous disons « l'être ». Nous arrivons à une telle façon de dire en mettant l'article devant la forme infinitive abstraite, et en la transformant ainsi en un substantif : τὸ εἶναι. L'article est originairement un pronom démonstratif. Il veut dire que ce qu'il indique subsiste pour ainsi dire en soi et, en ce sens, est. La façon de nommer qui indique et présente a toujours dans la langue une fonction éminente. Or, si nous disons seulement « être », ce qui est désigné est déjà bien assez indéterminé. Par la transformation gramma-

ticale de l'infinitif en un substantif verbal, le vide, qui réside déjà dans l'infinitif, est encore consolidé; « être » est posé comme un objet consistant. Le substantif « être » suppose que cela même qui est ainsi nommé « soit ». « L'être » devient maintenant lui-même quelque chose qui « est », alors que manifestement il n'y a que l'étant qui soit, et que l'être n'est pas en plus à son tour. Si pourtant l'être était lui-même quelque chose d'étant auprès de l'étant, dans ce cas nous pourrions tout de même le trouver, d'autant que, dans l'étant, l'être-étant s'offre à nous, même si nous ne saisissons pas d'une façon déterminée ni dans le détail ses caractères particuliers.

Pouvons-nous maintenant nous étonner encore que l'être soit un mot si vide, quand déjà la forme du mot est orientée vers une perte de sens, et vers une consolidation, semble-t-il, de ce vide? Ce mot « l'être » devient pour nous un avertissement. Ne nous laissons pas entraîner vers la forme d'un substantif verbal, qui est la plus vide de toutes. Ne nous laissons pas prendre non plus dans l'abstraction de l'infinitif « être ». Si du moins nous voulons parvenir à « être » à partir de la langue, tenons-nous en à : je suis, tu es, il (elle, cela) est, nous sommes, etc., j'étais, nous étions, ils ont été, etc. Mais notre compréhension de ce que « être » veut dire ici, et de ce en quoi réside son essence, n'en est pas plus distincte, loin de là, nous allons le voir tout de suite.

Nous disons : « Je suis ». L'être ainsi désigné, personne ne peut jamais le dire que pour soi : mon être. Où gît-il et en quoi consiste-t-il? Apparemment c'est celui que nous devrions le plus facilement mettre au jour, étant donné qu'il n'y a pas d'étant dont nous soyons aussi près que celui que nous sommes nous-mêmes. Tout autre étant, nous ne le sommes pas nous-mêmes. Tout autre « est » encore, et déjà, lorsque nous-mêmes ne sommes pas. Il semble que d'aucun étant nous ne puissions être aussi proches que de l'étant que nous sommes nous-mêmes. A proprement parler, nous ne pouvons même pas dire que nous soyons proches de l'étant que nous sommes nous-mêmes, puisque enfin nous sommes nous-mêmes cet étant. Et pourtant il faut dire : chacun est à soi-même le plus lointain, aussi loin de soi que le moi est loin du toi dans le « tu es ».

Mais aujourd'hui ce qui compte, c'est le nous. C'est main-

tenant le « temps du nous », au lieu du temps du moi. Nous sommes. Quel être désignons-nous dans cette phrase ? Nous disons aussi : les fenêtres sont, les pierres sont. Nous sommes. Y a-t-il dans cet énoncé la constatation de la présence d'une pluralité de « moi » ? Et qu'en est-il de « j'étais » et de « nous étions », de l'être au passé ? Est-il passé loin de nous ? Ou sommes-nous précisément ce que nous étions ? Ne devenons-nous pas précisément ce que nous sommes, et seulement cela ?

La considération des formes verbales *déterminées* d'« être » ne nous donne rien moins qu'un éclaircissement de l'être. Bien plus elle nous met en présence d'une nouvelle difficulté. Comparons l'infinitif « dire » et la forme « ils dirent », avec l'infinitif « être » et la forme « ils furent ». Nous voyons que « être » et « furent » sont des mots qui diffèrent quant à leur radical. De l'un et de l'autre diffèrent également les formes du passé « étais » et « été ». Nous nous trouvons devant la question des différentes racines du mot « être ».

II

L'ÉTYMOLOGIE DU MOT « ÊTRE »

Rappelons d'abord brièvement les connaissances que nous donne la linguistique sur les radicaux qui apparaissent dans les flexions du verbe « être ». Les notions que nous possédons aujourd'hui à ce sujet sont loin d'être définitives ; non pas tellement que de nouvelles données de fait puissent survenir, mais plutôt parce qu'il est à présumer que ce qui est connu aujourd'hui sera examiné avec des yeux neufs et dans un questionner plus authentique. Toute la variété des flexions du verbe « être » relève de trois racines différentes.

Les deux premières sont indo-européennes, et apparaissent aussi dans les mots grec et latin pour « être ».

1. La plus ancienne, la racine véritable, est *es*, en sanscrit *asus*, la vie, le vivant, ce qui de soi et à partir de soi se tient, et va, et repose en soi : le subsistant-par-soi (*eigenständig*). C'est à quoi se rattachent en sanscrit les formations verbales *esmi*, *esi*, *esti*, *asmi*. *Εἰμι* et *εἶναι* y correspondent en grec, *esum* et *esse* en latin. A la même racine appartiennent *sunt* en

latin, *sind* (sont) et *sein* (être) en allemand. Un point digne de remarque est que, dans toutes les langues indo-européennes, le « est » (grec *ἔστιν*, latin *est*, allemand *ist*...) se maintient dès le début.

2. La seconde racine indo-européenne est *bhū*, *bheu*. S'y rattache le grec *φύω*, s'épanouir, perdominer, venir à stance et rester en stance à partir de soi-même. Ce *bhū* a été jusqu'à présent compris comme nature et comme « croître », selon la conception ordinaire et superficielle de *φύσις* et de *φύω*. A partir de l'interprétation plus originaire, à laquelle on arrive en s'attaquant au point de départ de la philosophie grecque, le « croître » se révèle comme un s'épanouir, qui à son tour reste déterminé à partir de l'adester et de l'apparaître. Aujourd'hui on rapproche la racine *φύ-* de *φα-*, *φάινεσθαι*. La *φύσις* serait ainsi ce qui entre dans la lumière en s'épanouissant, *φύειν*, briller, luire, paraître, et par suite apparaître (cf. *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, vol. 59).

A la même racine appartiennent le parfait latin *fui*, *fuo*, le français « fus »; et encore l'allemand *bin*, *bist* (suis, es) *wir birn*, *ihr birt* (nous sommes, vous êtes) (ces deux dernières formes ont disparu au XIV^e siècle). L'impératif *bis* (sois) s'est maintenu plus longtemps à côté de *bin* et *bist* (par ex. *bis mein Weib*, sois ma femme).

3. La troisième racine apparaît seulement dans le domaine de flexion du verbe germanique *sein*; c'est *wes*; sanscrit : *vasami*; germanique : *wesan*, habiter, demeurer, re-ster; à *wes* se rattachent *Ἔστιά*, *Ἔστυ*, *Vesta*, *vestibulum*. A partir de là se forment en allemand : *gewesen* (été); puis : *was*, *war* (était), *es west* (cela « este »), *wesen* (« ester »). Le participe *wesend* se retrouve encore dans *an-wesend* (présent, ad-estant) et *ab-wesend* (ab-sent). Le substantif *Wesen* ne signifie pas originellement la quiddité, l'essence, mais le re-ster constitutif du présent (*Gegenwart*), la pré-sence (*An-wesen*) et l'ab-sence (*Ab-wesen*). Le *-sens* du latin *prae-sens* et *ab-sens* a disparu. La formule *Dii con-sentes* signifie-t-elle : les dieux ad-estant tous ensemble?

De ces trois racines tirons les trois significations qui apparaissent clairement à l'origine : vivre, s'épanouir, demeurer. La linguistique les constate. Elle constate aussi que ces significations primitives ont aujourd'hui disparu; que seule

s'est maintenue une signification « abstraite » : « être ». Pourtant ici se présente une question décisive : comment et en quoi s'accordent ces trois racines ? Qu'est-ce qui porte et dirige le dict de l'être ? En quoi réside notre dire de l'être — d'après toutes les flexions de la langue ? Ce dire et la compréhension de l'être sont-ils ou non tous les deux la même chose ? Comment este, dans le dict de l'être, la différence entre l'être et l'étant ? Si précieuses que soient les conclusions de la linguistique que nous avons rappelées, on ne peut s'en tenir là. Car c'est après ces constatations que doit commencer véritablement le *questionner*.

Nous avons à poser une série de questions qui s'enchaînent :

1. De quelle sorte d' « abstraction » s'agissait-il dans la formation du mot « être » ?

2. Peut-on d'ailleurs parler ici d'abstraction ?

3. Que reste-t-il encore en fait de signification abstraite ?

4. Est-ce que le processus qui se rend patent ici, à savoir que des significations différentes, et donc des expériences différentes, se développent ensemble pour arriver au système de flexions d'un verbe, et non pas, à coup sûr de n'importe lequel — est-ce que ce processus peut être expliqué simplement en disant qu'en cours de route certaines formes ont disparu ? Une simple disparition ne donne naissance à rien, du moins à rien qui puisse unir et mêler étroitement dans l'unité de sa signification ce qui est originairement divers.

5. Quelle signification fondamentale dominante peut avoir présidé à la compénétration qui s'est produite ici ?

6. Quelle est la signification directrice qui se maintient à travers tout ce qui a pu obscurcir ce mélange ?

7. L'histoire interne de ce mot « être » précisément ne doit-elle pas être soustraite à toute comparaison ordinaire avec un autre mot quelconque, dont on recherche l'étymologie, surtout si nous méditons sur ceci, que déjà les significations radicales (vivre, s'épanouir, demeurer) désignent — et par là seulement dévoilent — quelque chose qui ne se réduit pas à des particularités quelconques dans le champ du dicible ?

8. Le sens de l'être, qui, en raison d'une interprétation purement logique et grammaticale, se présente à nous comme

« abstrait » et par suite dérivé, peut-il être par lui-même plein et originaire ?

9. Ceci peut-il se montrer à partir d'une estance de la langue qui serait saisie de façon assez originaire ?

Nous demandons la question fondamentale de la métaphysique : « Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Dans cette question fondamentale s'annonce déjà la pré-question : « Qu'en est-il de l'être ? »

Que désignons-nous par les mots « être », « l'être » ? Un essai de réponse nous met tout de suite dans l'embarras. Nous voulons saisir l'in-saisissable. Cependant nous sommes continuellement pris à partie par l'étant, engagés dans l'étant, ne cessant d'avoir une idée de nous-mêmes « comme d'étants ».

« L'être », c'est pour nous tout juste encore un pur vocable, un terme usé. S'il ne nous reste déjà plus que cela, *du moins devons-nous* essayer de saisir ce dernier reste qui nous appartient. C'est pourquoi nous demandons : « Qu'en est-il du mot « être » ? »

Nous avons répondu à cette question suivant deux chemins, qui nous ont conduits à la grammaire et à l'étymologie du mot. Résumons le résultat de cette double explication du mot « être ».

1. La considération grammaticale de la forme du mot a montré qu'à l'infinitif les modes significatifs du mot n'apparaissent plus; ils sont effacés. De plus la substantivation renforce et objective cet effacement. Le mot devient un nom qui nomme quelque chose d'indéterminé.

2. La considération étymologique de la signification du mot a montré que ce que nous nommons aujourd'hui et depuis longtemps dans le nom « être » est, quant à la signification, un mélange niveleur de trois significations radicales différentes. Aucune d'elles ne rentre plus dans la signification du nom en se distinguant d'une façon propre et déterminante. Ce mélange et cet effacement s'appellent l'un l'autre. Ce double processus nous donne par suite une explication suffisante du fait dont nous sommes partis, à savoir que le mot « être » est vide, et sa signification, évanescence.

*La question sur l'essence de l'être,
<sur l' « estance » de l'être>*

Nous avons procédé à l'étude du mot « être » pour pénétrer la donnée de fait en question, et la situer par là au lieu auquel elle appartient. Nous n'avons pas l'intention d'accepter cette donnée de fait aveuglément, comme le fait, par exemple, qu'il y a des chiens et des chats. Sur cette donnée elle-même nous voulons arriver à une position. Nous le voulons au risque que cette « volonté » apparaisse comme de l'entêtement, et passe pour la vanité de celui qui, dans sa tour d'ivoire, tient pour réel ce qui est hors de propos et irréel, et perd son temps à disséquer des vocables. Nous voulons élucider cette donnée de fait. Ce qui résulte de ce que nous avons tenté précédemment, c'est la constatation que la langue, en se constituant, forme des « infinitifs », par exemple « être », et que, avec le temps, la langue a amené la signification de ce mot à s'affaiblir, à devenir indéterminée. C'est ainsi. Loin d'aboutir à une élucidation de la donnée de fait, nous n'avons fait que placer un autre fait de l'histoire de la langue à côté du premier, ou à sa suite.

Si maintenant, à partir de ces faits de l'histoire de la langue, nous prenons un nouveau départ, et demandons pourquoi ils sont tels qu'ils sont, ce que nous pouvons peut-être avancer alors comme raison explicative n'est pas plus lumineux, mais au contraire plus obscur encore. Le fait qu'avec le mot « être » il en soit ce qu'il en est, se durcit maintenant dans son caractère irrécusable de fait. Mais il y a bien longtemps qu'on en est arrivé là. C'est en effet ce dont s'autorise la philosophie, telle qu'elle procède ordinairement, lorsqu'elle déclare

d'emblée : le mot « être » est celui qui a la signification la plus vide, une signification qui par là-même englobe tout. Ce qui est pensé sous ce mot, le concept, est donc le concept générique le plus élevé, le genre, le *genus*. On peut tout juste encore faire allusion à ce que l'ancienne ontologie nomme *l'ens in genere*, mais il n'y a certainement pas lieu de chercher davantage de ce côté. Vouloir lier à ce mot vide, « être », rien de moins que la question décisive de la métaphysique, c'est vouloir tout brouiller. Il ne reste ici qu'une seule possibilité : reconnaître comme un fait ce vide du mot, et ne plus s'en occuper; ce qu'il semble maintenant que nous puissions faire avec une conscience d'autant plus tranquille que le fait est expliqué historiquement par l'histoire de la langue.

Quittons donc le schéma vide de ce mot « être » ! Mais pour aller où ? La réponse n'est pas difficile. Tout au plus pouvons-nous nous étonner de nous être attardés si longtemps sur le mot « être », et en faisant tant de complications. Quittons ce mot « être », vide et général. Allons plutôt aux spécifications de l'étant lui-même dans les différents domaines ! Pour ce dessein une multitude de choses se mettent immédiatement à nos ordres : tout ce qui est immédiatement disponible, tout l'outillage que nous avons sous la main à toute heure, outils, moyens de locomotion, etc. Si cet étant particulier nous paraît trop quotidien, pas assez raffiné ni assez intime pour la « métaphysique », nous pouvons nous en tenir à la nature environnante — campagne, mer, montagnes, fleuves, forêts — et à ce qui s'y trouve d'individuel : arbres, oiseaux, insectes, herbes et pierres. Si nous voulons un étant plus puissant, quoi de plus proche de nous que la terre ? La lune, qui se lève là-bas derrière la montagne, est « étante » comme celle-ci ; une planète aussi. Étante aussi, la foule, la presse des hommes dans une rue animée. Nous-mêmes sommes étants. Étants sont les Japonais. Étantes les fugues de Bach. Étante, la cathédrale de Strasbourg. Étants sont les hymnes de Hoelderlin. Étants, les criminels. Étants, les fous d'une maison de fous.

De l'étant partout et toujours à volonté. Oui certes ; seulement d'où tirons-nous la connaissance que c'est bien un *étant*, tout ce que nous présentons et énumérons avec tant de certitude comme tel ? La question a l'air absurde ; car nous pouvons tout de même bien constater — aucun homme

normal ne craindra de s'y tromper — que cet étant *est*. Sans conteste. [Il n'est pas non plus nécessaire pour cela que nous fassions usage des expressions « un étant » et « l'étant », étrangères à la langue courante.] Nous ne songeons pas non plus maintenant à douter, d'une façon générale, de l'existence de cet étant, en appuyant ce doute sur la constatation prétendument scientifique que, ce dont nous faisons ici l'expérience, ce sont seulement nos sensations, et que nous ne sortons pas de notre corps, auquel donc tout ce que nous avons nommé précédemment reste lié. La première chose à remarquer est bien entendu que de telles considérations, qui se donnent si facilement et à si bon marché un air supérieur et éminemment critique, sont absolument dénuées d'esprit critique.

En réalité, l'étant, nous le *laissons* * tel quel, tel que, aussi bien dans la vie quotidienne qu'aux heures et aux instants décisifs, il nous assiège et nous assaille, nous donne des ailes et nous accable. Nous laissons tout l'étant *être* comme il est. Mais c'est précisément lorsque nous nous tenons ainsi dans le courant de notre être-le-là proventuel, tout naturellement et sans nous creuser l'esprit, c'est précisément lorsque nous laissons l'étant être chaque fois l'étant qu'il *est*, qu'il s'impose que nous sachions ce que cela veut dire, « est » et « être ».

Or comment constater qu'en un lieu et en un temps quelconques un étant supposé n'est pas, si nous ne sommes pas déjà capables de distinguer clairement entre être et non-être ? Comment exécuter cette distinction, déjà accomplie d'une manière décisive, si nous ne savons pas d'une façon aussi décisive et déterminée ce que signifient l'être et le non-être, ainsi distingués. Comment, toujours et dans chaque cas, un étant peut-il être pour nous un étant, si nous ne comprenons pas d'abord « être » et « non-être » ?

Or il y a toujours de l'étant qui nous rencontre. Nous le distinguons en son être-ainsi (*So-sein*) et son altérité (*Anders-sein*), nous jugeons s'il y a de l'être ou du non-être. Nous savons par suite de façon univoque ce que veut dire « être ». Ainsi, soutenir que ce mot est vide et indéterminé, ce ne serait qu'une façon de parler superficielle et une erreur.

Ces réflexions nous jettent donc en pleine contradiction.

* Cf. *De l'essence de la vérité*, § 4.

En commençant nous avons constaté ceci : le mot « être » ne nous dit rien de déterminé. Et nous ne nous sommes pas payés de mots; nous avons trouvé, et nous trouvons maintenant encore, que « être » a une signification évanescence, indéterminée. Mais d'autre part nos dernières considérations nous amènent à la conviction que nous distinguons clairement et sûrement l'« être » du non-être.

Pour nous y retrouver, il faut faire attention à ce qui suit. On peut certes se demander si, en un lieu et en un temps quelconques, un étant singulier est ou n'est pas. Nous pouvons nous tromper, par exemple, en croyant que la fenêtre là-bas, qui est bien un étant, *est* ou *n'est pas* fermée. Seulement, pour que déjà quelque chose de ce genre puisse être même simplement douteux, il faut qu'une distinction précise entre l'être et le non-être soit de quelque façon présente. Que l'être soit différent du non-être, c'est ce dont, en ce cas, nous ne doutons pas.

Le mot « être » est par suite indéterminé en sa signification, et pourtant nous le comprenons d'une façon déterminée. « Être » se révèle comme un pleinement-indéterminé éminemment déterminé. Selon la logique ordinaire il y a ici une contradiction manifeste. Or quelque chose qui se contredit ne peut pas être. Il n'y a pas de cercle carré. Et pourtant il y a cette contradiction-là : l'être conçu comme le pleinement indéterminé qui est déterminé. Si nous ne cherchons pas à nous leurrer nous-mêmes, et si toutes nos affaires et nos dérangements de la journée nous laissent un instant de loisir pour cela, nous nous voyons re-stér en plein milieu de cette contradiction. Cette stance qui est la nôtre est aussi réelle que tout ce que nous pouvons qualifier de réel, plus réelle certes que des chiens ou des chats, des automobiles ou des journaux.

Le fait que l'être est pour nous un mot vide revêt ainsi soudain un tout autre visage. Nous devenons finalement méfiants à l'égard du prétendu vide de ce mot. Lorsque nous nous penchons davantage sur ce mot, il en ressort en fin de compte ceci : sa signification a beau se trouver effacée et mêlée, et tout à fait générale, nous pensons en elle quelque chose de déterminé. Ce déterminé est si déterminé et unique en son genre que nous devons même dire ceci : l'être qui échoit à tout étant, quel qu'il soit, et se disperse ainsi dans ce qu'il

y a de plus courant, est, par excellence, l'unique en son genre.

N'importe quoi d'autre, tout étant quel qu'il soit, même unique, peut encore être comparé avec autre chose. Ces possibilités de comparaison augmentent sa déterminabilité. Et c'est en raison de celle-ci qu'il se trouve dans un état d'indétermination à plusieurs égards. En revanche l'être ne peut être comparé avec rien d'autre. Il n'y a que le néant qui soit l'autre pour lui. Et là il n'y a rien à comparer. Si l'être représente ainsi ce qu'il y a de plus unique en son genre et de plus déterminé, alors le mot « être » ne peut pas non plus rester vide. Aussi bien, en vérité, n'est-il jamais vide. Nous nous en convainçons facilement par une comparaison. Lorsque nous percevons le mot « être » en l'entendant comme structure sonore, ou en le voyant comme caractère écrit, ce qui se présente aussitôt, c'est tout à fait autre chose qu'une suite de sons et de lettres, comme par exemple « abracadabra ». De cette dernière suite de sons nous disons immédiatement qu'elle est vide de sens, même si elle a pu avoir son sens comme formule magique. En revanche « être » n'est pas vide de sens d'une telle façon. De même « être », écrit et vu, est tout de suite autre chose que « kzomil ». Cette figure écrite est aussi une suite de lettres, mais qui ne nous donne rien à penser. Un mot vide, cela n'existe pas, il y a seulement des mots usés, qui ont encore un contenu. Le nom « être » garde sa force d'appellation. Cet avis : « Quittons ce mot vide « être » et allons à l'étant particulier » n'est pas seulement hâtif, mais aussi très douteux. Méditons tout ceci encore une fois sur un exemple, qui sans doute, comme tous les exemples que nous alléguons dans le champ de notre question, ne peut en aucun cas élucider l'état de fait dans sa totalité et dans toute sa portée, et doit par suite être assorti de réserves.

Au lieu du concept général d'« être », prenons par exemple l'idée générale d'« arbre ». Pour dire ce qu'est l'essence de l'arbre et la délimiter, nous nous détournons de l'idée générale et nous tournons vers des espèces particulières d'arbres et les exemplaires singuliers de ces espèces. Ce procédé va tellement de soi qu'on hésite même à le mentionner spécialement. Néanmoins les choses ne sont tout de même pas *si* simples. Comment d'une façon générale trouver ce particulier sans

cesse invoqué, les arbres singuliers comme *tels*, en tant qu'arbres, comment d'une façon générale être capable, ne fût-ce que de *chercher* quelque chose de tel que des arbres, si ne se montre déjà d'avance à nous l'idée de ce qu'est un arbre général? Si cette idée générale d'arbre était si totalement indéterminée et brouillée qu'elle ne pût nous donner aucune indication sûre pour chercher et pour trouver, il pourrait se faire que, comme cas particuliers déterminés, comme exemples d'arbres, nous prenions des automobiles ou des lapins. Quoiqu'il soit exact que, pour déterminer plus précisément la multiplicité essentielle de l'essence « arbre », nous devons accomplir un passage à travers le particulier, il reste cependant au moins aussi exact que l'élucidation de la multiplicité essentielle et de l'essence se fait et progresse d'autant mieux que nous nous représentons et que nous connaissons plus originairement l'essence générale « arbre », c'est-à-dire ici l'essence « plante », c'est-à-dire l'essence « vivant » et « vie ». Nous avons beau observer des milliers et des milliers d'arbres; si le savoir, se déployant peu à peu, de ce qui constitue l'arbre *comme tel*, ne nous éclaire pas par avance et ne se précise pas à vue d'œil à partir de lui-même et de son fondement essentiel — cette observation reste une entreprise vaine, dans laquelle les arbres nous cachent l'arbre.

Or on pourrait justement, en se référant à la signification générale « être », répliquer qu'à partir de celle-ci, puisqu'elle est la plus générale, la représentation ne peut s'élever à quelque chose de plus haut. Pour le concept le plus élevé et le plus général de tous, la recommandation d'aller à ce qui se trouve « au-dessous » de lui n'est pas seulement bonne, c'est même, dira-t-on, la seule issue si nous voulons triompher du vide.

Si frappante que cette considération puisse paraître, elle manque de vérité, cela pour deux raisons au moins :

1. Pour commencer, on peut se demander si la généralité de l'être est bien celle du genre (*genus*). Déjà *Aristote* soupçonnait cette question. Par suite il reste douteux qu'un étant singulier puisse jamais être pris comme exemple pour l'être, comme ce chêne peut l'être pour l'« arbre » en général. Il est douteux que des modes de l'être (être en tant que nature,

être en tant que pro-venance) constituent « des espèces » du genre « être ».

2. Le mot « être » est certes un nom général et, en apparence, un mot parmi les autres. Mais cette apparence est trompeuse. Ce nom, et ce qui est nommé par lui, c'est quelque chose d'unique en son genre. C'est pourquoi toute illustration au moyen d'exemples est fautive au fond; et cela précisément du fait qu'en l'occurrence tout exemple prouve, non pas trop, mais au contraire toujours trop peu. Si, plus haut, nous avons rendu attentif à la nécessité de savoir déjà d'avance ce que signifie « arbre », pour pouvoir chercher et trouver ce qui caractérise en tant que telle la particularité des espèces d'arbres et des arbres singuliers, cela vaut d'une façon encore plus décisive pour l'être. La nécessité de comprendre déjà auparavant le mot « être » est la plus haute, elle est incomparable. C'est pourquoi il ne résulte pas de la « généralité » de l'« être » par rapport à tout étant, que nous devions aussi vite que possible nous détourner de cette généralité, et nous tourner vers le particulier. C'est bien plutôt le contraire qui en résulte, à savoir que nous devons nous y tenir, et ériger en savoir le caractère unique en son genre de ce nom et de ce qu'il nomme.

Par rapport au fait que le mot « être » reste pour nous, quant au sens, une sorte de vapeur vague, le fait que, par ailleurs, nous comprenions le mot « être », et le distinguions avec certitude de « non-être », n'est pas seulement un autre fait, un deuxième fait, mais tous deux sont liés étroitement et forment un tout. Ce tout unique a perdu absolument pour nous son caractère de fait au cours de notre exposé. Nous ne le rencontrons nullement, parmi la multiplicité du « subsistant », comme quelque chose, *aussi*, de subsistant. Au lieu de cela nous soupçonnons que, dans ce que nous n'avons jusque-là saisi que comme un fait, quelque chose va son chemin. La façon dont cela se passe sort du cours ordinaire des choses.

Cependant, avant de nous efforcer davantage de saisir dans sa vérité ce qui va son chemin dans le fait dont nous venons de parler, essayons encore, et pour la dernière fois, de le prendre comme quelque chose de connu et de quelconque. Admettons que ce fait ne soit pas du tout attesté.

Supposons qu'il n'y ait pas cette signification indéterminée d'« être », et que nous ne comprenions pas non plus ce que ce signifier veut dire. Qu'y aurait-il alors ? Seulement un nom et un verbe de moins dans notre langue ? Non. Dans ce cas *il n'y aurait pas de langue*. Il n'arriverait pas du tout que, dans des mots, l'étant s'ouvre *comme tel*, qu'il puisse être appelé et discuté. Car dire l'étant comme tel, cela implique : comprendre d'avance l'étant comme étant, c'est-à-dire son être. Supposé que nous ne comprenions pas du tout l'être, supposé que le mot « être » n'ait pas même cette signification évanescence, eh bien alors, dans ce cas, il n'y aurait absolument aucun mot. Nous-mêmes ne pourrions jamais, ni d'aucune façon, être des *disants*. Nous ne serions absolument pas capables d'être ce que nous sommes. Car « être homme » signifie : « être un disant ». L'homme n'est quelqu'un qui dit oui et non que parce que, dans le fond de son essence, il est un diseur, *le* diseur. Là réside son éminente distinction, et en même temps sa misère. C'est là ce qui le distingue de la pierre, de la plante, de l'animal, mais aussi des dieux. Même si nous avions des yeux, des oreilles et des mains par milliers, et encore beaucoup d'autres organes, si par ailleurs notre essence ne se trouvait pas en la puissance de la langue, tout l'étant nous resterait fermé : l'étant que nous sommes nous-mêmes non moins que l'étant que nous-mêmes ne sommes pas.

Ainsi, en jetant un coup d'œil en arrière sur ce qui a été dit, nous voyons que les choses se présentent de la façon suivante : en estimant d'abord comme un fait ceci (sans nom jusqu'à nouvel ordre), que l'être n'est pour nous qu'un mot vide, de signification évanescence, nous avons sous-estimé l'être, et par suite l'avons mésestimé en le faisant déchoir de son rang véritable. En revanche, le fait que nous comprenions l'être, fût-ce d'une façon indéterminée, est ce qui occupe le plus haut rang, pour notre être-Là, en tant que s'y révèle une puissance dans laquelle réside la possibilité essentielle de notre être-Là. Ce n'est pas un fait parmi d'autres, mais quelque chose qui exige d'être mis au plus haut rang, qui est le sien, si du moins notre être-Là, qui est toujours un être-Là historial, ne demeure pas pour nous quelque chose d'indifférent. D'ailleurs, même pour que l'être-Là reste pour nous un étant indifférent, il nous serait nécessaire de comprendre

l'être. Sans cette compréhension nous ne pourrions même pas dire non à notre être-Là.

Ce n'est qu'en appréciant la prééminence de la compréhension de l'être que nous maintenons celui-ci comme éminence. De quelle façon pouvons-nous apprécier cette éminence, lui garder son prix ? Ce n'est pas chose que nous puissions faire à notre gré.

C'est parce que la compréhension de l'être se perd d'abord et le plus souvent en une signification flottante et indéterminée, tout en restant pourtant ferme et déterminée en tant que savoir, c'est parce qu'ainsi la compréhension de l'être, en dépit de son éminence, est obscure, embrouillée, couverte et latente, qu'il faut l'éclaircir, la débrouiller, et l'arracher à la latence. Cela ne peut se produire que si nous questionnons *vers* cette compréhension de l'être, que nous avons commencé par accepter seulement comme un fait, et ainsi la mettons en question.

Le questionner est la façon authentique et juste, la seule façon de reconnaître pleinement ce qui, du haut de son rang suprême, tient notre être-Là en sa puissance. Cette compréhension que nous avons de l'être, et plus encore l'être même, sont par suite ce qui est le plus digne de question dans tout questionner. Nous questionnons d'autant plus authentiquement que nous nous en tenons plus immédiatement, et avec plus de constance, à ce qui est le plus digne de question, à savoir à ceci, que l'être est pour nous ce qui est compris d'une façon totalement indéterminée et pourtant éminemment déterminée.

Nous comprenons le mot « être », et par suite toutes ses formes modifiées, quoiqu'il semble que cette compréhension reste indéterminée. Ceci que nous comprenons, et qui toujours *s'ouvre* à nous de quelque manière dans le comprendre, nous en disons : cela a un sens. L'être, si du moins il est possible de le comprendre, présente un sens. Faire l'expérience de l'être comme de ce qui est le plus digne de question, le concevoir ainsi, re-chercher proprement l'être, ce n'est alors rien d'autre que : questionner vers le sens de l'être.

Dans *Sein und Zeit*, la question sur le sens de l'être, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, est posée et

développée expressément *comme question*. Dans ce livre se trouve aussi exposé amplement ce qui est entendu par « sens » (à savoir la patence de l'être, et non seulement de l'étant comme tel; cf. *Sein und Zeit*, §§ 32, 44, 67).

Ce qui vient d'être nommé maintenant, pourquoi ne pouvons-nous plus le nommer un fait? Pourquoi cette dénomination a-t-elle été trompeuse dès le début? Parce que ceci, à savoir que nous comprenons l'être, n'advient pas dans notre être-Là comme, par exemple, le fait que nous possédions des lobes d'oreilles faits de telle ou telle façon. A leur place n'importe quel autre système pourrait constituer aussi un organe auditif. Ceci, à savoir que nous comprenons l'être, ce n'est pas seulement réel, c'est nécessaire. Sans une telle ouverture de l'être, nous ne pourrions d'aucune façon être « les hommes ». Que nous soyons, ce n'est certes pas absolument nécessaire. Il est parfaitement possible que l'homme ne soit pas. Il a été un temps en effet, où l'homme n'était pas. Toutefois c'est improprement que nous disons : il a été un temps où l'homme *n'était* pas. En tout *temps* l'homme était et est et sera, parce que le temps se temporalise seulement du fait que l'homme est. Il n'y a aucun temps où l'homme n'ait pas été, non que l'homme soit de toute éternité et pour l'éternité, mais parce que le temps n'est pas l'éternité et que le temps ne se temporalise que pour chaque temps, à savoir comme être-Là humain proventuel. Mais lorsque l'homme se trouve dans l'être-Là, il y a alors une condition nécessaire pour qu'il puisse être-le-là : c'est qu'il comprenne l'être. C'est parce qu'une telle condition est nécessaire que l'homme est réel proventuellement. C'est pourquoi nous comprenons l'être, et cela non pas seulement, comme il pourrait d'abord le sembler, à la manière d'une signification de mot évanescence. Ce caractère déterminé de notre compréhension d'une signification indéterminée, on peut bien plutôt le délimiter d'une façon univoque, et cela non pas après coup, mais comme un caractère déterminé qui nous gouverne dès le principe sans que nous le sachions. Pour le montrer, partons de nouveau du mot « être ». Mais ici il faut rappeler que, conformément à la question métaphysique directrice posée au début, nous employons le mot d'une façon si large qu'il n'est limité que par le néant. Tout ce qui n'est

pas absolument néant *est*, et même le néant « appartient » pour nous à l' « être ».

Dans les considérations précédentes nous avons accompli un pas décisif. Dans un cours, c'est de tels pas que tout dépend. Les questions occasionnelles qui me sont soumises à propos du cours révèlent toujours à nouveau que, la plupart du temps, on comprend de travers, et qu'on s'arrête aux détails. Dans tous les cours de l'Université, dans toutes les disciplines, la cohérence interne importe. Mais pour les sciences ce lien se détermine immédiatement à partir de l'objet, qui, pour les sciences, est toujours de quelque façon donné d'abord. Pour la philosophie au contraire, non seulement l'objet n'est pas donné d'abord, mais, plus généralement, elle n'a pas d'objet du tout. Elle est un événement que l'être doit réaliser toujours à nouveau (suivant la patence toujours nouvelle qui lui est propre). Ce n'est que dans ce pro-venir que s'ouvre la vérité philosophique. Ce qui est ici décisif, c'est donc le ré-accomplissement et le co-accomplissement de chaque pas à l'intérieur de ce pro-venir.

Quel pas avons-nous fait ? Quel pas nous incombe-t-il de toujours recommencer ?

Nous avons d'abord envisagé le fait suivant : le mot « être » a une signification évanescence, c'est presque un mot vide. En examinant ce fait de près, nous sommes arrivés à ceci : l'évanescence de la signification du mot trouve son explication : 1. dans le caractère estompé de l'infinitif, 2. dans le mélange en lequel les trois significations originaires des racines du mot se sont fondues.

Le fait ainsi expliqué, nous l'avons considéré alors comme le point de départ inébranlable de tout questionner traditionnel de la métaphysique concernant l' « être ». Elle part de *l'étant* et va vers lui. Elle *ne va pas* de *l'être* à ce qui, dans sa patence à lui, demande question. C'est parce que la signification et le concept « être » ont le plus haut degré de généralité que la métaphysique, parce qu'elle reste une « physique », ne peut monter plus haut pour une détermination plus précise. Il ne reste ainsi qu'une voie : quittons le général et allons à l'étant particulier ! Par là le vide du concept d'être se remplit, à partir de l'étant. Ce qu'il y a de sûr, c'est que l'avis : « Quittons l'être et allons à l'étant particulier » montre que la

métaphysique se moque d'elle-même, et sans savoir comment elle en vient là.

En effet l'étant particulier si souvent invoqué peut seulement *s'ouvrir* à nous *en tant que tel* si nous comprenons déjà d'avance l'être dans *son* estance, et dans la mesure où nous le comprenons ainsi.

Cette estance s'est déjà luminée. Mais elle demeure *encore* dans ce qui ne fait pas question.

Rappelons-nous maintenant la question posée au début : « L' « être » n'est-il qu'un mot vide ? Ou bien l'être et le questionner de la question de l'être constituent-ils le destin de la pro-venance spirituelle de l'Occident ? »

L'être n'est-il qu'une dernière fumée d'une réalité qui s'évapore, et en face de laquelle la seule attitude à avoir est de la laisser pleinement s'évaporer en quelque chose d'indifférent ? Ou bien l'être est-il ce qui est le plus digne de question ?

En questionnant ainsi nous accomplissons le pas décisif qui nous mène d'un fait indifférent, et du prétendu vide de signification du mot « être », à l'événement le plus digne de question, à savoir que l'être s'ex-pose nécessairement dans notre compréhension.

Le simple fait, apparemment inébranlable, invoqué inconsidérément par la métaphysique, se trouve ébranlé.

Jusqu'ici, dans la question vers l'être, nous avons surtout essayé de saisir le mot selon sa forme et sa signification. Nous avons trouvé ceci : la question vers l'être n'est pas une affaire de grammaire et d'étymologie. Si toutefois maintenant nous partons du mot, c'est à coup sûr que la langue se présente ici, et d'ailleurs d'une façon générale, sous un jour tout à fait singulier.

La langue, la parole, sont considérées communément comme étant ce qui exprime le vécu, après coup et incidemment. Du fait que, dans ce vécu, ce sont des choses et des événements qui sont vécus, la langue est aussi médiatement l'expression et, en quelque sorte, la réplique de l'étant qui est vécu. Le mot « horloge », par exemple, permet la triple distinction bien connue : 1. Le point de vue de la forme audible et visuelle du mot ; 2. Le point de vue de la signification de ce qu'on peut se représenter par là ; 3. Le point de

vue de la chose : une horloge, cette horloge singulière. Dans cette distinction, (1) est un signe pour (2), et (2) indique (3). De même, pour le mot « être », il semble que nous puissions distinguer : la forme du mot, la signification du mot, et la chose même. Et l'on voit facilement ceci : aussi longtemps que nous nous en tenons à la forme du mot et à la signification de celle-ci, nous n'en sommes pas venus à la chose même dans notre question sur l'être. Si, par de simples explications du mot et de sa signification, nous nous imaginions saisir déjà la chose et l'essence de la chose, à savoir ici l'être, nous commettrions une erreur manifeste. Et nous ne serions guère pardonnables de la commettre ; ce serait comme si on voulait établir et étudier les mouvements de l'éther ou de la matière, ou les processus intra-atomiques en donnant des explications grammaticales des mots « atome » et « éther », au lieu de procéder aux expériences nécessaires.

Ainsi, que le mot « être » ait une signification indéterminée ou une signification déterminée, ou bien, comme nous l'avons vu, les deux à la fois, dans tous les cas il s'agit de dépasser le point de vue de la signification, et d'en venir à la chose même. Mais l'« être » est-il une chose comme des horloges, des maisons, ou tout autre étant qu'on voudra ? Nous avons déjà souvent rencontré cette question, nous nous sommes suffisamment heurtés à ceci, que l'être n'est en rien un étant, et n'est pas non plus un composant étant de l'étant. L'être du bâtiment là-bas n'est pas *aussi* quelque chose, et qui soit de *même* espèce que le toit ou la cave. Il n'y a donc aucune chose qui réponde au mot et à la signification « être ».

Mais nous ne devons pas en conclure que l'être consiste uniquement dans ce mot et sa signification. En effet, la signification du mot ne constitue pas, en tant que signification, l'estance de l'être. Ce serait dire que l'être de l'étant, par exemple du bâtiment dont nous avons parlé, consiste en une signification de mot. Dire quelque chose de tel serait visiblement inepte. En réalité nous désignons dans le mot « être », dans sa signification, à travers elle, l'être même, mais bien entendu ce n'est pas une chose, si du moins nous entendons par chose un étant quelconque.

Il en résulte ceci : le mot « être », considéré avec toutes ses modifications et dans toute l'étendue de son domaine lin-

guistique, est finalement celui où le mot et la signification sont liés le plus originairement à ce qu'ils désignent, quoique le contraire soit vrai également. L'être même est attaché au mot en un sens tout autre, et plus essentiel, qu'aucun étant ne l'est.

Le mot « être », dans toutes ses modifications, se rapporte à l'être même qui est dit, d'une façon essentiellement différente de celle dont tous les autres noms et verbes de la langue se rapportent à l'étant qui est dit en eux.

Il en résulte, pour les explications déjà données sur le mot « être », qu'elles sont d'une autre portée que les considérations similaires qu'on peut faire, à propos de n'importe quoi, sur l'usage des mots et la façon de parler. Mais si, pour le mot « être », il existe une connexion originale entre le mot, la signification et l'être même, alors que la chose même semble manquer, nous ne devons pourtant pas croire qu'il suffise de caractériser la signification du mot pour obtenir l'estance de l'être lui-même.

Après cette parenthèse sur le fait, remarquable, que la question de l'être reste intimement liée au questionner sur le mot, reprenons la marche de notre questionner. Il s'agit de montrer que notre compréhension de l'être est déterminée spécifiquement, et a son orientation esquissée à partir de l'être, et à quel égard il en est ainsi. Vu que nous sommes toujours et essentiellement forcés de dire l'être d'une certaine façon, partons de là en ayant égard à l'être qui s'y trouve dit. Choisissons une manière de dire simple et courante, et presque négligée, où l'être est dit sous une forme si usitée que nous ne remarquons plus guère ce dire de l'être.

Nous disons : « Dieu est. » « La terre est. » « La conférence est (a lieu) dans la salle de cours. » « Cet homme est du pays souabe. » « La coupe est en argent. » « Le paysan est aux champs. » « Ce livre est à moi. » « C'est un homme mort. » « Rouge, c'est babord. » « En Russie est (il y a) la famine. » « L'ennemi est en pleine retraite. » « Le phylloxéra est dans les vignobles. » « Le chien est dans le jardin. » « Sur tous les sommets/est (règne) le calme. »

Chaque fois le « est » est compris autrement. C'est ce dont nous pouvons facilement nous convaincre, surtout en prenant ce dire du « est » tel qu'il s'effectue réellement, c'est-à-dire

prononcé chaque fois à partir d'une situation, d'une tâche et d'une atmosphère déterminées, au lieu de nous en tenir à de simples phrases et aux exemples affadis d'une grammaire.

« Dieu est »; c'est-à-dire *réellement présent* (*gegenwärtig*). « La terre est »; c'est-à-dire que nous en avons l'expérience et la considérons comme étant *constamment subsistante*. « La conférence est dans la salle de cours »; c'est-à-dire qu'elle *a lieu*. « L'homme est du pays souabe »; c'est-à-dire qu'il *en est originaire, il en vient*. « La coupe est en argent »; cela veut dire : elle *est faite de*. « Le paysan est aux champs »; c'est-à-dire : *il a déplacé sa continuité aux champs, il se tient là-bas*. « Le livre est à moi »; c'est-à-dire qu'il m'*appartient*. « C'est un homme mort »; c'est-à-dire *voué à la mort*. « Rouge, c'est bâbord »; c'est-à-dire *signifie...* « Le chien est dans le jardin »; c'est-à-dire qu'il *rôde là-bas*. « *Über allen Gipfeln ist Ruh* » (« sur tous les sommets/est le calme »); c'est-à-dire ??? Dans ces vers le « est » signifie-t-il : « Le calme se trouve, est subsistant, a lieu, s'est installé » ? Rien de cela ne convient ici. Et pourtant c'est le même et simple « est ». Ou bien le vers signifie-t-il : « Sur tous les sommets *règne le calme* », de même que dans une salle de classe le calme règne ? Pas davantage. Ou peut-être : « Sur tous les sommets le calme s'étend, perdomine » ? C'est déjà mieux, mais cette paraphrase ne rend pas non plus exactement le sens.

Über allen Gipfeln ist Ruh ; le « est » (*ist*) ne se laisse paraphraser d'aucune façon, et n'est pourtant autre chose que ce « est », que Goethe a dit en passant en ces quelques vers qu'il a écrits au crayon, de la fenêtre d'une petite cabane sur le Kickelhahn près d'Ilmenau (cf. la *lettre à Zelter* du 4-9-1831). Qu'il est étrange que la paraphrase nous fasse vaciller, hésiter, et nous incite finalement à l'abandonner tout à fait, non que la compréhension en soit trop complexe et difficile, mais au contraire parce que le vers est dit d'une façon étonnamment simple, encore plus simple et plus irremplaçable que ne le sont tous les autres « est » ordinaires, qui se mêlent continuellement, sans que nous y fassions attention, au dire et au parler de tous les jours !

Quoi qu'il en soit de l'interprétation des exemples particuliers, cette façon de dire « est » montre clairement une

chose : dans le « est », l'être s'ouvre à nous d'une manière multiple. L'affirmation qui tombe sous le sens, selon laquelle l'être serait un mot vide, se révèle à nouveau, et encore plus clairement, comme fausse.

Mais, pourrait-on maintenant objecter, si le « est » est compris en des sens multiples, la raison ne s'en trouve nullement dans le « est » lui-même, cela tient simplement à la teneur multiple des énoncés qui, au point de vue du contenu, concernent chacun un étant différent : Dieu, la terre, la coupe, le paysan, le livre, la famine, le calme sur les sommets. Ce n'est que parce que le « est » reste indéterminé en soi, et vide dans sa signification, qu'il peut se prêter à un usage si multiple, se remplir et se déterminer « selon chaque cas ». La multiplicité de significations déterminées dont nous venons de parler prouve par suite le contraire de ce qu'il fallait montrer. Elle démontre seulement de la façon la plus nette que l'être doit être indéterminé pour être déterminable.

Qu'y a-t-il à dire à cela ? Nous arrivons ici dans la région d'une question décisive : le « est » devient-il multiplicité en raison du contenu varié que lui apporte chacune de ces phrases, ou plus précisément chacun des domaines auxquels elles se rapportent ? Ou bien le « est », c'est-à-dire l'être, abrite-t-il en soi-même la multiplicité dont le déploiement permet seul que nous nous rendions accessible un étant multiple, *de la façon dont* il est à chaque fois ? Contentons-nous pour l'instant de soulever la question. Nous ne sommes pas encore assez armés pour la développer davantage. Nous allons d'abord nous borner à faire ressortir une seule chose, qui est indéniable : le « est » témoigne dans le dire d'une riche multiplicité de significations. Chaque fois nous disons le « est » selon une de ces significations, sans donner encore à proprement parler, ni avant, ni après, une interprétation particulière du « est », et bien sûr sans méditer sur l'être. Il se passe simplement ceci : le « est », entendu tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, s'impose à nous dans le dire sans plus de façons. Cependant la multiplicité de ces significations n'a rien d'arbitraire. C'est ce dont nous allons nous convaincre immédiatement.

Énumérons tour à tour les différentes significations inter-

prêtées par une paraphrase. L' « être » qui est dit dans le « est » signifie : « réellement présent », « constamment subsistant », « avoir lieu », « être originaire de », « consister », « se tenir », « appartenir », « être voué à », « signifier », « se trouver », « régner », « être en train de », « survenir ». Il reste difficile, peut-être même impossible parce que contradictoire par essence, de dégager ici une signification commune qui serait le concept générique, auquel les aspects susdits de « est » pourraient être subsumés comme des espèces. Ils sont cependant unis par un trait déterminé qui les traverse tous de façon unitaire. Ce trait oriente la compréhension de « être » vers un horizon déterminé, à partir duquel elle s'accomplit. La limitation du sens de l'être se maintient dans le champ de la présence et de l'adestance, de la consistance et de la subsistance, de la continuité et de l'ad-venir.

Tout cela oriente dans la direction de ce à quoi nous nous sommes heurtés dans notre première tentative pour caractériser l'expérience et l'interprétation grecques de l'être. Un examen attentif de l'interprétation usuelle de l'infinitif nous montre que le mot « être » tire son sens du caractère unitaire et déterminé de l'horizon qui en commande la compréhension. Résumons-nous en effet : nous comprenons le substantif verbal « être » à partir de l'infinitif, qui de son côté renvoie au « est », et à sa multiplicité que nous avons exposée. La forme verbale déterminée et particulière « est », *la troisième personne du singulier de l'indicatif présent*, a ici un privilège. Nous ne comprenons pas l'être en ayant égard à « tu es », « vous êtes », « je suis », ou « ils seraient », qui tous pourtant constituent aussi, et au même titre que le « est », des formes du verbe « être ». Nous sommes amenés involontairement, comme si pour un peu il n'y avait pas d'autre possibilité, à nous rendre clair l'infinitif « être » à partir du « est ».

Il en résulte que l' « être » a cette signification que nous avons indiquée, qui rappelle la façon dont les Grecs comprenaient l'estance de l'être, et qu'il possède ainsi un caractère déterminé qui ne nous est pas tombé de n'importe où, mais qui gouverne depuis bien longtemps notre être-Là proven-tuel. Du coup, notre recherche de ce en quoi est déterminée la signification du mot « être » devient expressément ce qu'elle est, une méditation sur l'origine de notre *pro-venance latente*.

La question « Qu'en est-il de l'être ? » doit se maintenir elle-même dans la provenance de l'être, pour pouvoir, elle aussi, déployer et garder sa propre portée historique. Dans ce développement de la question nous nous en tiendrons encore au dire de l'être.

La limitation de l'être

De même que dans le « est » nous rencontrons une manière tout à fait courante de dire l'être, de même, en nommant le nom « être », nous nous heurtons à des manières de dire tout à fait déterminées et qui ont déjà l'allure de formules : être et devenir, être et apparence, être et penser, être et devoir.

Lorsque nous disons « être », une sorte de contrainte nous pousse à dire : être *et...* Le « et » ne signifie pas seulement que nous ajoutons et accrochons, à titre accessoire, quelque chose de plus; si nous disons quelque chose en plus, c'est pour que « l'être » s'en distingue : être *et non pas...* Mais ces titres à allure de formule désignent en même temps quelque chose qui, en tant que différent *de l'être*, lui appartient aussi de quelque manière, ne fût-ce que comme son « autre ».

Notre questionner, dans son parcours, ne s'est pas borné à éclairer son domaine. Sans doute la question même, la question fondamentale de la méta-physique, nous ne l'avons d'abord perçue que comme quelque chose qui nous était rapporté et apporté on ne sait d'où. Mais, peu à peu, la question s'est dévoilée à nous dans sa dignité de question : elle se révèle maintenant de plus en plus comme un fondement latent de notre être-Là historial. Elle le reste aussi, et même d'autant plus, lorsque nous déambulons au-dessus de ce fond comme au-dessus d'un abîme légèrement recouvert, contents de nous, et occupés à toutes sortes de choses.

Nous allons maintenant rechercher ce qui distingue l'être de ce qui est autre que lui. Ce faisant nous verrons certes que, contrairement à l'opinion courante, l'être n'est rien

moins qu'un mot vide, et qu'il est bien plutôt déterminé de tant de façons que nous avons toutes les peines du monde à garder autant qu'il faudrait ce caractère déterminé. Seulement cela ne suffit pas. Cette expérience doit être développée en une expérience fondamentale de notre être-Là provenant à venir. Afin que nous puissions opérer à notre tour ces distinctions depuis le commencement de la façon convenable, donnons les points de repère suivants :

1. L'être est délimité par son opposition à un « autre » et, du fait de cette délimitation, il est déjà quelque chose de déterminé.

2. La délimitation se produit à quatre points de vue qui sont liés les uns aux autres. En conséquence, le degré de détermination de l'être doit, ou bien s'élever par ces ramifications, ou bien s'abaisser.

3. Ces distinctions ne sont nullement fortuites. Ce qu'elles maintiennent dans un état de scission a une tendance originelle à ne faire qu'un. Ces scissions ont par suite leur nécessité propre.

4. Les oppositions, qui ont d'abord une allure de formules, n'ont donc pas non plus surgi à des occasions purement quelconques, ni ne sont entrées dans la langue comme des expressions toutes faites. Elles se sont formées en rapport étroit avec la figuration selon laquelle provient la patence de l'être, laquelle figuration a été déterminante pour la provenance de l'Occident. Elles ont commencé avec le commencement du questionner philosophique.

5. Ces distinctions ne sont pas seulement restées dominantes à l'intérieur de la philosophie occidentale. Elles pénètrent tout savoir, tout faire et tout dire, même lorsqu'elles ne sont pas présentées comme telles ni dans ces termes.

6. L'ordre dans lequel nous avons énuméré ces titres donne déjà une idée de l'ordre qui préside à leur connexion essentielle et de la suite historique selon laquelle ils ont été forgés.

Les deux distinctions nommées en premier lieu (être et devenir, être et apparence) prennent déjà forme lors du commencement de la philosophie grecque. Étant les plus anciennes, elles sont aussi les plus courantes.

La troisième distinction (être et penser), dont l'ébauche

remonte aussi loin que celle des deux premières, est certes développée de façon déterminante par la philosophie de Platon et d'Aristote, mais elle ne reçoit sa forme définitive qu'au début des temps modernes. Elle coopère même de façon essentielle à ce début. Elle est, conformément à son histoire, la distinction la plus complexe, celle dont le propos est le plus problématique. (C'est pourquoi elle reste pour nous la plus digne de question.)

La quatrième distinction (être et devoir), qui n'est préfigurée que de loin par la qualification de *ὄν* comme *ἀγαθόν*, appartient intégralement aux temps modernes. Aussi bien détermine-t-elle une des positions prédominantes de l'esprit moderne concernant l'étant en général, surtout depuis la fin du XVIII^e siècle.

7. Un questionnaire originaire de la question de l'être, qui a compris qu'il s'agissait de déployer la vérité de l'estance de l'être, doit se soumettre à la décision des puissances latentes dans ces distinctions, et ramener ces puissances à leur vérité propre.

Toutes ces remarques préliminaires devraient rester constamment présentes à l'esprit au cours des réflexions qui vont suivre.

I

ÊTRE ET DEVENIR

Cette distinction, cette opposition, se présente au commencement du questionnaire dirigé vers l'être. Elle est aujourd'hui encore la limitation la plus courante de l'être par quelque chose d'autre; car elle saute immédiatement aux yeux à partir d'une représentation de l'être figée en évidence banale. Ce qui devient n'est pas encore. Ce qui n'a plus besoin de devenir, ce qui « est », l'étant, a laissé tout devenir derrière soi, si tant est que jamais il soit devenu ou ait pu devenir. Ce qui « est » à proprement parler, résiste aussi à toute poussée du devenir.

Avec un esprit perçant et à la hauteur de la tâche, Parménide, qui a vécu à une époque qui marque la transition du

vi^e au v^e siècle, a fait ressortir sous forme de penser poétique l'être de l'étant, par opposition au devenir. Son « poème didactique » ne nous est parvenu que sous forme de fragments, d'ailleurs étendus et essentiels. Contentons-nous d'en citer ici quelques vers (Fragm., VIII, 1-6) :

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῦο | λείπεται ὥς ἔστιν ταύτῃ δ' ἐπὶ
σῆματ' ἔασι | πολλὰ μάλ', ὥς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον, οὐδέ ποτ' ἦν
οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, | ἓν, συνεχές.

*Mais seule reste encore la légende du chemin
(sur lequel s'ouvre) ce qu'il en est d'être ;
sur ce (chemin), le montrant, il y a quantité de choses ;
comment être est sans naître et sans périr,
se tenant seul là tout entier aussi bien
que sans tremblement en soi et n'ayant jamais eu besoin
[d'être terminé ;
il n'était pas non plus autrefois, ni ne sera quelque jour,
car, étant le présent, il est tout à la fois ; unique, unissant, uni,
se rassemblant en soi à partir de soi (tenant ensemble plein
[de présence).*

Ces quelques mots sont là dressés comme des statues grecques archaïques. Ce que nous possédons encore du poème didactique de Parménide tient en un mince cahier, qui bien entendu réduit à rien les prétentions de bibliothèques entières d'ouvrages philosophiques, qui croient à la nécessité de leur existence. Celui qui connaît les dimensions d'un tel dire pensant doit, aujourd'hui, perdre toute envie d'écrire des livres.

Cela, qui est dit à partir de l'être, ce sont des *σήματα*, non pas des signes de l'être, ni des prédicats, mais ce qui, lorsqu'on tourne les yeux vers l'être, le montre lui-même à partir de lui-même. En effet, dans une telle vue sur l'être, nous devons éloigner de l'être tout naître et tout périr, etc. : par le voir les tenir loin, les éliminer. Ce qui est tenu éloigné par *ἀ-* et *οὐδὲ* n'est pas à la mesure de l'être. Sa mesure est tout autre.

Nous pouvons conclure de tout cela : dans ce dire l'être se

montre comme la solidité propre du stable rassemblé sur soi, pur de toute agitation et de tout changement. Aujourd'hui encore, dans l'exposé des origines de la philosophie occidentale, on a coutume d'opposer cette doctrine à celle d'Héraclite, en croyant pouvoir lui attribuer le mot souvent cité : πάντα ῥεῖ, tout est en écoulement. Par suite, il n'y a pas d'être. Tout « est » devenir.

Si l'on se satisfait parfaitement de voir se manifester de telles oppositions, ici l'être, là le devenir, c'est qu'ainsi on peut déjà attester dès le commencement de la philosophie ce qui est censé se poursuivre à travers toute son histoire, à savoir que là où un philosophe dit A, l'autre dit B, ce qui n'empêche pas celui-ci de dire A lorsque le premier dit B. En revanche si quelqu'un assure que, dans l'histoire de la philosophie, tous les penseurs disent au fond la même chose, c'est là une prétention qui déconcerte le sens commun. A quoi sert encore l'histoire multiforme et embrouillée de la philosophie occidentale, si tous disent en fin de compte la même chose ? En ce cas, il suffit d'une philosophie. Tout est toujours déjà dit. Mais ce « la même chose » a justement — et cela constitue sa vérité interne — la richesse inépuisable de ce qui est chaque jour comme si c'était son premier jour.

Héraclite, qu'on oppose brutalement à Parménide en lui attribuant la doctrine du devenir, dit en vérité la même chose que lui. Sinon, s'il disait autre chose, il ne serait pas un des plus grands parmi les grands penseurs grecs. Seulement il ne faut pas interpréter sa doctrine du devenir d'après les idées d'un darwiniste du ^{xix}^e siècle. Bien entendu, la présentation ultérieure de l'opposition de l'être et du devenir n'a jamais plus reposé aussi uniquement sur soi qu'elle le fait dans le dire de Parménide. Ici, à cette grande époque, le dire de l'être de l'étant en a lui-même l'estance (latente) de l'être qu'il dit. C'est dans une telle nécessité historique que réside le secret de la grandeur. Pour des raisons qui apparaîtront clairement dans la suite, nous nous bornerons maintenant à ces indications pour l'exposé de cette première antithèse, « être et devenir ».

II

ÊTRE ET APPARENCE

Cette scission est aussi ancienne que la première nommée. Le caractère également originaire des deux scissions (« être et devenir », « être et apparence ») signale un rapport plus profond, qui est encore aujourd'hui bien caché. La distinction nommée en second lieu (« être et apparence ») n'a encore pu en effet jusqu'à présent être re-développée dans son contenu authentique. Pour ce faire il est nécessaire de la concevoir originairement, c'est-à-dire selon la conception grecque. Mais ceci n'est pas facile pour nous, qui portons le poids de la mauvaise interprétation moderne à partir de la théorie de la connaissance, et qui ne nous prêtons que difficilement — et généralement comme à quelque chose de vide — à la simplicité de l'essentiel.

D'abord la distinction paraît claire. Être et apparence, cela veut dire : le réel, à la différence de l'irréel et par opposition à lui; l'authentique opposé à l'inauthentique. Dans cette distinction réside en même temps une appréciation, selon laquelle l'être obtient la préférence. Le mot apparence se retrouve en effet dans l'expression « en apparence ». On ramène souvent la distinction de l'être et de l'apparence à la première nommée, être et devenir. Le purement apparent est ce qui émerge parfois, et disparaît de nouveau aussi fugitivement et avec aussi peu de persistance, par opposition à l'être conçu comme le stable.

La distinction entre l'être et l'apparence est courante pour nous, il faut la ranger elle aussi parmi ces nombreuses monnaies usées que nous nous tendons de main en main sans y faire attention, dans une vie quotidienne devenue banale. Dans le meilleur cas nous employons cette distinction comme un avis moral, et une règle pour la conduite de notre vie : « Plutôt être que paraître. »

Cependant, quoique cette distinction soit tout à fait courante et semble aller de soi, nous ne comprenons toujours

pas comment il se fait que ce soient précisément l'être et l'apparence qui se séparent originellement. Le fait que cela se produise indique une co-appartenance. En quoi consiste-t-elle ? Il s'agit avant tout de concevoir l'unité cachée de l'être et de l'apparence. Nous ne la comprenons plus parce que nous sommes tombés hors du champ dans lequel cette distinction, qui est primitive, a mûri dans la provenance, parce que, maintenant, nous nous contentons de la transmettre, comme une chose mise en circulation un beau jour, n'importe où et n'importe quand.

Pour concevoir cette scission, il faut que, pour elle aussi, nous remontions à l'origine.

Cependant, en prenant nos distances en temps utile vis-à-vis de l'absence de pensée et des propos en l'air, nous pouvons trouver, même dans notre langue, une trace qui nous oriente vers la compréhension de cette distinction : nous retrouvons le mot *Schein* (apparence) dans l'expression *Sonnenschein* (lumière du soleil). Le soleil luit. Nous disons dans un récit : « La pièce était éclairée par la faible lueur (*Schein*) d'une bougie. » Le dialecte alémanique connaît le mot *Scheinholz* (bois phosphorescent), c'est-à-dire un bois qui brille dans l'obscurité. Nous connaissons par les images des saints l'auréole (*Heiligenschein*), l'anneau rayonnant autour de la tête. Mais nous connaissons aussi des faux dévots (*Scheinheilige*), qui ont l'air de saints, mais n'en sont pas. On appelle combat simulé (*Scheingefecht*) une opération qui donne l'illusion d'un combat. Le soleil, en paraissant, donne l'apparence de se mouvoir autour de la terre. Que la lune, paraissant à l'horizon, mesure deux pieds de diamètre, cela paraît seulement ainsi, c'est seulement une apparence. Nous nous heurtons ici à deux sortes d'« apparence » et de « paraître ». Mais elles ne se trouvent pas simplement côte à côte ; l'une dérive de l'autre. L'apparence, par exemple, de se mouvoir autour de la terre, ne peut appartenir au soleil que parce qu'il paraît, c'est-à-dire luit, et, dans ce luire, vient à l'ad-parence. Et il est évident que, dans ce paraître du soleil considéré comme un luire, comme un rayonnement, nous faisons en même temps l'expérience de la radiation comme chaleur. Le soleil luit : il se montre, et il fait chaud. La splendeur de l'auréole qui paraît dans

l'éclat des lumières de l'église porte à ad-parence comme saint celui qui porte cette auréole.

En examinant les choses de plus près nous trouvons trois modes de l'apparence : 1. l'apparence comme éclat et comme luire; 2. l'apparence et le paraître comme apparaître, l'ad-parence; 3. l'apparence comme pure apparence, lorsque quelque chose fait illusion : le semblant. Mais en même temps il devient clair que le « paraître » nommé en second lieu, l'apparaître au sens de se montrer, convient aussi bien à l'apparence comme éclat qu'à l'apparence comme semblant, et cela non pas comme une propriété quelconque, mais comme le fondement de la possibilité de cette apparence. L'essence de l'apparence réside dans l'apparition. Elle est le se-montrer, le se-présenter, l'ad-sister, la pro-jacence. Le livre longtemps attendu apparaît maintenant, paraît, est pro-jacent, subsistant; et par suite on peut l'avoir. Mais si nous disons : il fait clair de lune (*der Mond scheint*), cela ne veut pas seulement dire : elle répand une lueur, une certaine clarté, mais : elle se trouve dans le ciel, elle ad-este, elle est. Les étoiles brillent (*scheinen*) : par leur éclat elles sont ad-estantes. *Apparence* signifie ici exactement la même chose qu'*être* (les vers de *Sappho* ἄστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάναν... et la poésie de Matthias Claudius *Chanter une berceuse au clair de lune* fournissent un point de départ précieux pour méditer sur l'être et l'apparence).

En faisant attention à ce qui vient d'être dit, nous touchons à la connexion intime qui unit l'être et l'apparence, mais nous ne pouvons la saisir totalement qu'en comprenant « l'être » d'une façon adéquate, c'est-à-dire originairement, et donc ici à partir du grec. Nous savons que l'être s'ouvre aux Grecs comme φύσις. La perdominance de ce qui perdure dans l'épanouissement est en même temps en elle-même l'apparaître paraissant. Les racines de φυ- et φα- désignent la même chose. Φύειν, l'épanouissement reposant en soi, est φαίνεσθαι, se mettre à luire, se montrer, apparaître. Ce que nous avons cité en cours de route comme traits déterminés de l'être, plutôt sous forme d'énumération, ce que nous a apporté la référence à Parménide, tout cela nous procure déjà une certaine compréhension de ce mot grec fondamental pour l'être : φύσις.

Il serait instructif d'éclairer en même temps la force nommante de ce mot à partir de la grande poésie des Grecs. Contentons-nous de faire allusion, par exemple, au fait que pour Pindare la *φύα* constitue le trait fondamental de l'être-Là : τὸ δε φύα κράτιστον ἅπαν. Ce qui est à partir de la *φύα* et par elle est le plus puissant tout à fait (O., IX, 100); *φύα* désigne ce que quelqu'un est déjà originairement et véritablement : l'ayant-été-étant-déjà, à la différence des fabrications et des agissements obtenus par force et ayant un caractère forcé. L'être est la détermination fondamentale du noble et de la noblesse (c'est-à-dire de ce qui a, quant à son essence, une haute origine, et repose en elle). C'est en se référant à cela que Pindare forge la sentence : γένοι' οἷος ἐσσί μαθών. (*Pyth.*, II, 27). « Puisses-tu, en apprenant, te pro-duire comme celui que tu es. » Or ce se-tenir-en-soi ne signifie pour les Grecs rien d'autre que se-tenir-là, se tenir dans la lumière. « Être » veut dire « apparaître ». L'apparaître n'est pas quelque chose d'accidentel qui parfois rencontre l'être. L'être est *comme* apparaître.

Par là s'écroule comme construction vide l'idée universellement répandue de la philosophie grecque, selon laquelle elle aurait enseigné « de façon réaliste » un être objectif en soi, à la différence du subjectivisme des temps modernes. Cette idée courante repose sur une compréhension superficielle. Il faut laisser complètement de côté des expressions comme « subjectif » et « objectif », « réaliste » et « idéaliste ».

En effet il s'agit maintenant, puisque nous disposons d'une conception plus adéquate de l'être tel que l'entendaient les Grecs, d'accomplir enfin le pas décisif, qui nous rendra patente la connexion intime entre l'être et l'apparence. Il s'agit d'obtenir une vue sur une connexion qui est grecque d'une façon originaire et unique, mais qui a produit des conséquences remarquables pour l'esprit de l'Occident. L'être est *comme* φύσις. La perdominance qui s'épanouit est apparaître. L'apparaître mène à l'ad-parence. Cela implique déjà : l'être, qui est l'apparaître, fait sortir de la latence. Du fait que l'étant, en tant que tel, *est*, il se place et se tient dans la *non-latence*, ἀλήθεια. Notre absence de pensée traduit ce mot par « vérité », et par la même le trahit. Sans

doute maintenant commence-t-on peu à peu à traduire littéralement le mot grec ἀλήθεια. Seulement cela ne sert pas à grand-chose si, aussitôt après, on recommence à comprendre « vérité » en un tout autre sens, qui n'est pas grec, et si cet autre sens est glissé derrière le mot grec. Car, pour les Grecs, l'essence de la vérité n'est possible qu'en accord avec ce qu'est pour eux l'estance de l'être comme φύσις. C'est en se fondant sur la connexion d'essence, unique en son genre, entre φύσις et ἀλήθεια, que les Grecs peuvent dire : l'étant est, en tant qu'étant, vrai. Le vrai, en tant que tel, est étant. Cela veut dire : ce qui se montre en perdorminant se tient dans le non-latent. Le non-latent comme tel vient à stance dans le se-montrer. La vérité conçue comme non-latence n'est pas surajoutée à l'être.

La vérité appartient à l'estance de l'être. Dans « être étant » se trouve : venir à l'ad-parence, entrer-en-apparaissant, se pro-poser, effectuer quelque chose. Ne-pas-être signifie en revanche : sortir de l'apparition, de l'adestance. L'essence de l'apparence implique l'entrer et le sortir, le pro- et le ex-. L'être est ainsi dispersé dans la multiplicité de l'étant. C'est ce dernier qui se fait valoir çà et là comme ce qui est tout proche, et présent à tout moment. En tant qu'apparaissant, il se donne une considération, δοκεῖ. Δόξα signifie considération, la considération dont jouit quelqu'un. Lorsque cette considération, conformément à ce qui se montre en elle, est excellente, δόξα signifie éclat et gloire. Dans la théologie hellénistique et dans le Nouveau Testament, δόξα θεοῦ, *gloria Dei*, c'est la gloire de Dieu. La glorification, le fait d'accorder de la considération à quelqu'un et de manifester cette considération, c'est, en pensant grec : installer dans la lumière et, par là, procurer la stabilité, l'être. La gloire n'est pas pour les Grecs quelque chose qu'on reçoive ou non par-dessus le marché; elle est la manifestation de l'être le plus haut. Pour les hommes d'aujourd'hui la gloire n'est plus depuis longtemps que la célébrité, et par suite quelque chose de très douteux, un acquêt jeté et distribué ici et là par les journaux et la radio — presque le contraire de l'être. Si pour Pindare le glorifier constitue l'essence de la production poétique, et si pro-duire de cette façon c'est « mettre en lumière », cela ne tient en aucune façon à ce

que chez lui l'idée de la lumière joue un rôle particulier, mais uniquement au fait qu'il pense et produit poétiquement comme un Grec, c'est-à-dire se tient dans l'estance de l'être qui lui est destinée.

Il s'agissait de montrer que pour les Grecs l'apparaître appartient à l'être, et de spécifier de quelle façon il en est ainsi, et plus précisément de montrer que l'être a son estance, aussi et surtout, dans l'apparaître, et comment il en est ainsi. Cela a été éclairci à propos de la plus haute possibilité de l'être-homme, conçu sous la forme que les Grecs lui donnaient, à propos de la gloire et du glorifier. Gloire se dit δόξα. Δοκέω veut dire : je me montre, apparais, entre dans la lumière. Ce qui est plutôt connu ici à partir du voir et de la vue, la considération dont jouit quelqu'un, c'est ce que saisit, plutôt à partir de l'ouïe et du nommer, l'autre mot pour gloire, κλέος. Ainsi la gloire est le renom dont jouit quelqu'un. Héraclite dit (fr. 29) : αἰρεῦνται γὰρ ἐν ἀντὶ πάντων οἱ ἀριστοὶ, κλέος ἀέναν θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὀκωσπερ κτήνηα. « Il y a en effet une chose que les plus nobles choisissent avant toute autre : la gloire qui reste constante en face de ce qui meurt; mais la multitude est rassasiée comme le bétail. »

A tout cela pourtant doit être jointe une restriction, qui montre en même temps le fond de la chose (*Sachverhalt*) dans sa plénitude d'estance. Δόξα est la considération dont jouit quelqu'un et, plus généralement, le « considérable » que chaque étant cèle et décèle en son é-vidence (εἶδος, ἰδέα). Une ville offre un aspect grandiose. Le visage qu'un étant a à soi et qu'il peut seulement ainsi offrir de lui-même, se laisse ensuite saisir diversement à partir de tel ou tel point de vue. La vue qui s'offre devient autre conformément à cette diversité de points de vue. Elle est donc toujours en même temps une vue que nous prenons et formons. Dans l'expérience et la manipulation de l'étant, nous nous formons constamment des vues à partir de son é-vidence. Souvent cela se produit sans que nous considérions exactement la chose même. Nous arrivons par des chemins quelconques et à partir de motifs quelconques à une vue sur la chose. Nous nous formons une opinion sur

elle. Ce faisant, il peut arriver que la vue que nous défendons n'ait pas de base dans la chose. Elle est alors une simple vue, quelque chose que nous admettons. Nous admettons que quelque chose soit de telle ou telle façon. Nous opinons simplement. « Admettre », « accepter » se dit en grec δέχεσθαι. (L'acceptation est liée à l'offre de l'apparaître.) La δόξα, en tant que chose admise de telle et telle façon, c'est l'opinion.

Nous arrivons maintenant au point que nous voulions atteindre. L'être, φύσις, parce qu'il consiste dans l'apparaître, dans le fait d'offrir des é-vidences et des vues, peut, selon son estance, et par suite nécessairement et constamment, présenter une é-vidence qui justement couvre et garde latent ce que l'étant est en vérité, c'est-à-dire ce qu'il est dans la non-latence. Cette considérabilité, dans laquelle l'étant se trouve par là, est la *pure apparence*, le semblant. Où se trouve la non-latence de l'étant, là réside aussi la possibilité de l'apparence, et inversement; là où l'étant réside dans l'apparence et s'y trouve installé en toute sûreté depuis longtemps, l'apparence peut se briser et s'effriter.

Le nom δόξα sert à nommer des choses multiples : 1. La considération en tant que gloire; 2. Le considérable au sens du simple visage offert par quelque chose; 3. Le fait d'être considéré-comme..., c'est-à-dire d'avoir seulement l'air tel : l'« apparence » comme pur semblant; 4. L'avis qu'un homme se forme, l'opinion. Cette diversité de sens du mot ne tient pas à une négligence de la langue, c'est un jeu fondé en profondeur au sein même de la sagesse amenée à maturation par une grande langue, qui garde, enveloppés dans le mot, les traits essentiels de l'être. Ici, pour voir juste dès le commencement, il faut nous garder de tenir l'apparence, sans autre forme de procès, pour quelque chose de seulement « imaginé », de « subjectif », et de la fausser ainsi. Il faut dire bien plutôt : l'apparence, tout comme l'apparaître, appartient à l'étant lui-même.

Pensons au soleil. Il se lève et se couche tous les jours. Il n'y a qu'un petit nombre d'hommes — astronomes, physiciens, philosophes — qui saisissent cet état de choses d'une façon immédiate autrement, à savoir comme mouvement de la terre autour du soleil — encore ne le font-ils qu'à partir d'un point de vue spécial, qui leur est plus ou moins familier.

Cependant l'apparence que prennent le soleil et la terre — par exemple les premiers rayons sur la campagne, la mer au crépuscule, la nuit — c'est un apparaître. Cette apparence n'est pas rien. Elle n'est pas non plus non-vraie. Elle n'est pas non plus une simple apparition de rapports qui en réalité sont constitués autrement dans la nature. Cette apparence est historique, et elle-même provenance, elle est découverte et fondée dans la poésie et le dict, elle est ainsi une partie essentielle de notre monde.

Ce sont nos esprits forts, tard venus et blasés, qui croient pouvoir se débarrasser de la puissance historique de l'apparence en la déclarant « subjective », comme si l'essence de cette « subjectivité » n'était pas quelque chose de tout à fait problématique. Les Grecs eurent de cela une autre expérience. Ils durent sans cesse arracher l'être à l'apparence et le protéger contre cette apparence. (L'être est à partir de la non-latence.)

C'est uniquement en soutenant le combat qui se livre entre l'être et l'apparence qu'ils ont arraché l'être à l'étant, qu'ils ont amené l'étant à la stabilité et à la non-latence : les dieux et la cité, les temples et la tragédie, les jeux et la philosophie; mais tout cela au sein de l'apparence, qui guette partout, et que les Grecs prenaient au sérieux, conscients de sa puissance. Ce n'est que dans la sophistique et chez Platon que l'apparence est déclarée trompeuse et, comme telle, abaissée. Du même coup l'être est élevé, comme *ιδέα*, en un lieu suprasensible. La cassure, *χωρισμός*, est marquée entre l'étant purement apparent ici-bas, et l'être réel quelque part là-haut; c'est dans cet intervalle que s'installera plus tard la doctrine du christianisme, qui en même temps, selon un changement de perspective, interprétera l'inférieur comme le créé, et le supérieur comme le Créateur; et c'est avec les armes de l'Antiquité ainsi refondues que le christianisme se fera contre celle-ci (conçue comme paganisme), et de cette façon la dissimulera. Nietzsche a donc raison de dire : le christianisme est un platonisme pour le peuple.

En revanche, la grande époque de l'être-Là grec est une affirmation de soi créatrice unique dans l'enchevêtrement confus que nous présente l'antagonisme d'Être et Appa-

rence, ces puissances. (Sur la connexion essentielle originaire entre l'être-Là de l'homme, l'être comme tel, et la vérité au sens de non-latence jointe à la vérité comme voilement, cf. *Sein und Zeit*, § 44 et § 68).

Pour le penser des premiers penseurs grecs, l'unité et l'antagonisme de l'être et de l'apparence avaient une puissance originelle. Pourtant c'est dans la poésie dramatique grecque que tout cela a été présenté de la façon la plus haute et la plus pure. Pensons à l'*Œdipe-Roi* de Sophocle. Œdipe, qui, au début, est le sauveur et le maître de l'État, dans l'éclat de la gloire et la grâce des dieux, est expulsé de cette apparence, laquelle n'est pas une vue simplement subjective qu'Œdipe aurait de lui-même, mais ce en quoi a lieu l'apparaître de son être-Là; et la non-latence finale de son être le dé-cèlera comme meurtrier de son père et auteur du déshonneur de sa mère. Le chemin qui va de ce début de gloire à cette fin d'horreur est un combat absolument unique entre l'apparence (latence et déguisement) et la non-latence (l'être). La latence du meurtrier de l'ex-roi Laïos assiège, pour ainsi dire, la ville. Avec la passion de celui qui se tient dans la patience de la gloire, et est un Grec, Œdipe s'avance vers le dévoilement de ce latent. Ce faisant il doit, pas à pas, se mettre lui-même dans la non-latence, que finalement il ne supporte plus qu'en se crevant lui-même les yeux, c'est-à-dire en se soustrayant à toute lumière, en laissant tomber autour de lui la nuit qui voile tout, et en criant ensuite, comme un homme ébloui, d'ouvrir grand toutes les portes, afin qu'un tel homme se révèle au peuple comme celui qu'il *est*.

Mais nous ne devons pas voir seulement en Œdipe la chute d'un homme, il faut le comprendre comme le type de l'être-Là grec, comme la figure où se hasarde le plus loin et dans ce qu'il y a de plus sauvage la passion fondamentale de l'être-Là grec, qui est passion du dévoilement de l'être, c'est-à-dire passion du combat pour l'être même. Hölderlin dans le poème *Dans le bleu aimable fleurit...*, dit cette parole de voyant : « Le roi Œdipe a peut-être un œil de trop. » Cet œil de trop est la condition fondamentale pour tout grand questionner et tout grand savoir, et aussi leur unique fondement métaphysique. Le savoir et la science des Grecs, telle est cette passion.

Si aujourd'hui on recommande à la science d'être au service du peuple, c'est là sans doute une exigence nécessaire et estimable, mais elle n'en est pas moins insuffisante, et ne va pas à l'essentiel. La volonté latente de métamorphose, qui engage l'étant dans la patence de l'être-Là, veut davantage. Pour opérer une transformation de la science, et donc d'abord du savoir originaire, notre être-là a besoin d'un tout autre tirant d'eau métaphysique. Il a besoin d'abord de retrouver un rapport fondamental, institué et édifié véritablement, à l'être de l'étant dans son ensemble.

La relation de nous, hommes d'aujourd'hui, à tout ce qu'on appelle être, vérité et apparence, est depuis longtemps si confuse, si dépourvue de base et dénuée de passion, que, dans l'interprétation et l'appropriation de la poésie grecque, nous ne soupçonnons qu'une faible part de la puissance de ce dire poétique dans l'être-Là grec lui-même. Si la plus récente interprétation de Sophocle (1933), que nous devons à Karl Reinhardt, arrive sensiblement plus près que les tentatives précédentes de l'être-Là et de l'être des Grecs, c'est que Reinhardt voit et interroge le pro-venir tragique à partir des rapports fondamentaux entre l'être, la non-latence et l'apparence. Quoiqu'on y voie souvent encore entrer en jeu le subjectivisme et le psychologisme des temps modernes, l'interprétation d'*Œdipe-Roi* comme « tragédie de l'apparence » est quelque chose de grandiose.

Terminons cette allusion au façonnement poétique du combat entre l'être et l'apparence chez les Grecs en citant un passage de l'*Œdipe-Roi* de Sophocle. Ce texte nous donne l'occasion d'établir tout naturellement le rapport que ce façonnement poétique soutient avec la façon dont nous avons provisoirement caractérisé l'être grec comme stabilité, et dont maintenant nous arrivons à caractériser l'être comme apparaître.

Ces quelques vers, tirés du dernier chœur de la tragédie (vers 1189 sqq.), sont :

τις γὰρ τίς ἀνὴρ πλέον
 τᾶς εὐδαιμονίας φέρει
 ἢ τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν
 καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι;

*Qui donc, quel homme, apporte plus
de l'être-Là dompté et ajusté
qu'autant qu'il se tient dans la parence,
pour alors — en sa parence — décliner?
(du se-tenir-là-droit-en-soi).*

Lorsque nous avons éclairci l'essence de l'infinif, il a été question de mots qui présentent une ἐγκλισις, une dé-clivité, un fléchissement (*casus*). Nous voyons maintenant ceci : le paraître, en tant que cas de l'être, est la même chose que le fléchissement. C'est un cas de l'être compris comme le se-tenir-là-debout-et-droit-en-soi. Ces deux déclinaisons de l'être sont déterminées à partie de l'être conçu comme la stabilité du se-tenir-dans-la-lumière, c'est-à-dire de l'apparaître.

Ceci maintenant doit devenir plus clair : l'apparence appartient à l'être lui-même considéré comme apparaître. L'être comme apparence n'est pas moins puissant que l'être comme non-latence. L'apparence a lieu dans l'étant même, et concerne l'étant lui-même. Mais l'apparence ne fait pas seulement apparaître l'étant comme ce qu'il n'est pas vraiment, l'apparence ne se contente pas de dissimuler l'étant dont elle est l'apparence, elle se couvre elle-même par là comme apparence, en se montrant comme être. C'est parce que l'apparence se dissimule ainsi elle-même essentiellement, en couvrant et en dissimulant, que nous disons à bon droit : l'apparence trompe. Cette tromperie réside dans l'apparence même. Ce n'est que parce que l'apparence même trompe, qu'elle peut tromper l'homme, et ainsi le transporter dans une illusion. Mais le se-faire-illusion n'est qu'une des manières, parmi d'autres, selon lesquelles l'homme se meut dans le « tri-monde » où s'entrelacent l'être, la non-latence et l'apparence.

L'espace, pour ainsi dire, qui s'ouvre dans l'entrelacs de l'être, de la non-latence et de l'apparence, est ce que j'appelle *l'errance*. Apparence, tromperie, illusion, errance, ont entre elles, quant à leur essence et à leur accomplissement, certains rapports qui, depuis longtemps, sont mésinterprétés par la psychologie et la théorie de la connaissance, et qui par suite, dans l'être-Là quotidien, ne peuvent plus guère

être connus et reconnus en toute clarté comme des puissances.

Il s'agissait d'abord de bien voir de quelle façon, sur la base de l'interprétation grecque de l'être comme *φύσις*, et *seulement à partir de là*, aussi bien *la vérité*, au sens de non-latence, que *l'apparence*, en tant que mode déterminé du se-montrer qui s'épanouit, appartiennent nécessairement à *l'être*.

C'est parce qu'être et apparence s'impliquent l'un l'autre, et à ce titre vont toujours de pair, et que, allant de pair, ils nous présentent aussi un changement perpétuel de l'un en l'autre, par suite une confusion constante et, à partir de celle-ci, la possibilité de nous égarer et de confondre les choses, c'est pour cela qu'au commencement de la philosophie, c'est-à-dire lors de la première patéfaction de l'être de l'étant, l'effort principal de la pensée a dû consister à maîtriser la nécessité où se trouve l'être dans l'apparence, à séparer l'être de l'apparence. Cela à son tour demande de faire prévaloir la vérité comme non-latence sur la latence, le « dé-celer » sur le « celer » considéré comme un couvrir et un dissimuler. Mais, comme il faut séparer l'être de ce qui est autre que lui et le consolider comme *φύσις*, il s'accomplit une scission entre l'être et le non-être, mais en même temps aussi une distinction entre le non-être et l'apparence. Les deux couples distingués ne se recouvrent pas.

C'est parce qu'il en est ainsi de l'être, de la non-latence, de l'apparence et du non-être, que trois chemins sont nécessaires pour l'homme, lequel se tient au milieu de l'être qui s'ouvre à lui et, à partir toujours d'une telle tenue, se comporte de telle et telle façon envers l'étant. Il faut que l'homme, s'il veut assumer son être-Là dans la clarté de l'être, porte celui-ci à stance, le soutienne dans l'apparence et contre l'apparence, arrache à la fois l'apparence et l'être à l'abîme du non-être.

Il faut que l'homme dis-cerne ces trois voies, et d'après cela se décide pour ou contre chacune d'elles. L'ouverture et le frayage de ces trois voies, c'est cela, la pensée, au commencement de la philosophie. Ce dis-cernement place l'homme sur ces chemins comme quelqu'un qui sait, et le met par là dans une constante dé-cision. C'est avec celle-ci que commence la pro-venance. C'est en cette décision, et

seulement en elle, qu'il est même décidé de la présence possible des dieux. (En conséquence « dé-cision » ne signifie pas ici jugement et choix humain, mais une scission dans l'ensemble constitué par l'être, la non-latence, l'apparence et le non-être.)

Ce qui nous est parvenu comme le plus ancien frayage de ces trois chemins est la philosophie de *Parménide*, contenue dans le poème didactique déjà nommé. Nous allons caractériser ces trois voies en citant quelques fragments du poème didactique, sans donner toutefois de celui-ci une interprétation complète, qui n'est pas possible ici.

Voici ce que donne le fragment 4 en traduction :

Eh bien ! je dis ceci : toi, prends en ta garde la parole que tu entends (sur ceci) :

quelles voies sont à envisager comme les seules pour un questionner. L'une : comment c'est (ce que cela, l'être, est) et comment aussi (est) impossible le non-être.

Cela c'est le chemin de la confiance fondée, il suit en effet la non-latence.

Et l'autre : comment cela n'est pas, et aussi comment est nécessaire le non-être.

Celui-ci donc, je le déclare, est un sentier qu'on ne peut pas du tout conseiller ;

en effet, ni tu ne saurais lier connaissance avec le non-être, car il ne peut être présenté,

ni tu ne pourrais l'indiquer avec des mots.

Il y a d'abord ici deux chemins qui se trouvent très nettement séparés et opposés :

1. Le chemin vers l'être; il est en même temps le chemin qui va dans la non-latence. Ce chemin est nécessaire.

2. Le chemin vers le non-être; il ne peut certes pas être pratiqué, mais précisément pour cela, ce chemin, en tant qu'impraticable, doit être intégré au savoir, et cela en ayant égard à ceci, qu'il conduit au non-être. Ce fragment nous donne aussi le plus ancien document de la philosophie sur ceci, à savoir que la voie du néant doit être *pensée* expressément en même temps que la voie de l'être, et que par suite c'est méconnaître la question sur l'être que de tourner le dos

au néant avec l'assurance que le néant n'est manifestement pas (le fait que le néant ne soit pas quelque chose d'étant n'exclut nullement qu'il appartienne à l'être à sa façon).

Ce n'est qu'au sein de la méditation sur les deux voies indiquées que réside la possibilité de s'expliquer avec une troisième, qui s'oppose à la première d'une façon caractéristique. Le troisième chemin a même apparence que le premier, mais il ne conduit pas à l'être. C'est pourquoi il donne l'impression de n'être lui aussi qu'un chemin vers le non-être conçu comme néant.

Le fragment 6 commence par opposer rigoureusement les deux chemins indiqués dans le fragment 4, celui de l'être et celui du néant. Mais en même temps s'en trouve indiqué, par opposition au deuxième — celui du néant, qui est inaccessible et par suite sans issue — un troisième :

Il est nécessaire de poser ceci en le recueillant, ainsi que de l'appréhender : le « étant » dans son être ;

Le « étant », en effet, a l'être ; le non-être n'a aucun « est » ; ceci donc, je t'ordonne de te le faire savoir.

Avant tout, en effet, tiens-toi éloigné de ce chemin du questionner.

Mais alors aussi de celui que manifestement les hommes — ceux qui ne savent pas — s'aménagent, en bicéphales qu'ils sont ; car l'incapacité de s'y retrouver

est pour eux la norme dans leur appréhender errant ; mais ils sont jetés de côté et d'autre,

à la fois stupides et aveugles, ébahis ; la tribu de ceux qui ne discriminent pas,

qui ont pour règle que la présence et la non-présence sont la même chose

et aussi ne sont pas la même chose, ceux pour qui en toutes choses le chemin revient toujours en sens contraire.

Le chemin désigné maintenant est celui de la δόξα au sens d'apparence. Sur ce chemin l'étant a tantôt telle figure, tantôt telle autre. Ici ne règnent jamais que des avis. Les hommes glissent d'un avis à l'autre, dans un va-et-vient perpétuel. Ils brouillent ainsi l'être et l'apparence.

Ce chemin est pratiqué constamment, de sorte que les hommes s'y perdent totalement.

Il est d'autant plus nécessaire de connaître ce chemin comme *tel* afin que, dans l'apparence et contre l'apparence, ce soit l'être qui se dévoile.

C'est ainsi que nous trouvons l'indication de ce troisième chemin, et de sa coordination au premier, dans le fragment 1, vers 28-32 :

Or il est nécessaire aussi (pour toi qui t'engages maintenant sur le chemin de l'être) d'apprendre tout : aussi bien le cœur non-tremblant de la non-latence à la belle sphéricité, que les vues humaines en lesquelles n'habite aucun fondement pour le non-latent. Mais, dans tout cela, tu dois tout de même aussi apprendre comment l'apparent reste tenu de traverser tout apparemment (à sa manière), contribuant à l'achèvement de tout.

Le troisième chemin est celui de l'apparence, et cela de façon que, sur ce chemin, on fasse l'expérience de l'apparence comme appartenant à l'être. Pour les Grecs, les paroles citées avaient une vigueur originelle. Être et vérité puisent leur estance dans la φύσις. Le se-montrer de l'apparent appartient immédiatement à l'être, mais aussi (au fond, en définitive) ne lui appartient pas. C'est pourquoi le paraître doit en même temps être dégagé comme pure apparence, et cela toujours à nouveau.

Le triple chemin donne cet avis, qui a en soi son unité :

Le chemin de l'être est nécessaire.

Le chemin du néant est inaccessible.

Le chemin de l'apparence est toujours accessible et pratiqué, mais peut être éludé.

C'est pourquoi un homme qui sait vraiment n'est pas un homme qui poursuit aveuglément une vérité, mais celui-là seul qui sait constamment les trois chemins, celui de l'être, celui du non-être et celui de l'apparence. Le savoir supérieur — mais tout savoir est supériorité — n'est accordé qu'à celui qui a connu sur le chemin de l'être la tempête qui soulève tout, à qui l'effroi sur la deuxième voie vers l'abîme du néant n'est

pas resté étranger, et qui cependant a assumé comme misère constante le troisième chemin, celui de l'apparence.

A ce savoir appartient ce que les Grecs de la grande époque nommaient *τόλμα* : oser se mesurer à la fois avec l'être, le non-être et l'apparence, c'est-à-dire prendre sur soi l'être-Là en l'amenant à la dé-cision entre être, non-être et apparence. C'est à partir d'une telle position fondamentale en face de l'être qu'un de leurs plus grands poètes, *Pindare*, dit (*Nem.*, III, 70) : *ἐν δὲ πείρᾳ τέλος διαφαίνεται* : c'est dans l'épreuve tentée, risquée, au milieu de l'étant, que se porte à parence l'achèvement, la délimitation de ce qui a été porté et est venu à stance, bref l'être.

Ce qui parle ici, c'est cette même position fondamentale qui éclate dans le mot d'*Héraclite* déjà cité sur le πόλεμος. Le s'ex-pliquer-l'un-avec-l'autre (*Aus-einander-setzung*) — c'est-à-dire non pas simplement les querelles et les disputes, mais le conflit des militants, établit dans leurs limites l'essentiel et l'inessentiel, le supérieur et l'inférieur, et les amènent à parence.

Ce qu'on ne peut se lasser d'admirer, ce n'est pas seulement la sûreté naturelle de ce rapport fondamental à l'être, c'est aussi en même temps la richesse de sa figuration dans la parole et dans la pierre.

Concluons cet éclaircissement de l'opposition entre l'être et l'apparence, et par là-même en même temps de leur unité, par un mot d'*Héraclite* (fragment 123) : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ : l'être (l'apparaître s'épanouissant) incline de soi même au cèlement de soi. C'est parce que « être » signifie « apparaître en s'épanouissant, sortir de la latence » que lui appartiennent essentiellement la latence et la provenance à partir de celle-ci. Cette provenance constitue l'estance de l'être, de l'apparaissant comme tel. L'être reste replié sur elle, que ce soit dans la grandeur de ce qui étend un voile et entoure de silence, ou au contraire dans la dissimulation et le camouflage les plus plats. La proximité immédiate de φύσις et de κρύπτεσθαι manifeste l'intimité de l'être et de l'apparence, unis en tant qu'ils se combattent.

Si nous comprenons l'opposition traditionnelle « être et apparence » dans la vigueur intégrale de la scission que les Grecs ont obtenue originairement par la lutte, ce qui devient

alors compréhensible, ce n'est pas seulement la délimitation de l'être par opposition à l'apparence et par suite leur différence, mais en même temps l'appartenance foncière de ces deux termes à la scission « être et devenir ». Ce qui se maintient en devenir, d'un côté n'est plus le néant, mais n'est pas encore non plus ce que c'est destiné à être. En raison de ce « ne plus et pas encore », le devenir reste imprégné de non-être. Toutefois il n'est pas un pur néant, mais n'est plus ceci et pourtant n'est pas encore cela, et par là-même est toujours autre. C'est pourquoi il a tantôt telle figure, tantôt telle autre. Il présente un aspect foncièrement instable. Le devenir, à ce point de vue, est une apparence de l'être.

Il faut donc, dans la patéfaction originaire de l'être de l'étant, que le devenir, tout comme l'apparence, soit opposé à l'être. D'un autre côté cependant le devenir, en tant qu'« épanouissement », appartient à la φύσις. Si, à la façon des Grecs, nous comprenons le devenir comme venir-en-la-présence et sortir de celle-ci, l'être comme présence qui-apparaît-ens'épanouissant, le non-être comme absence, alors l'alternance entre l'épanouissement et l'évanouissement est l'apparaître, l'être même. De même que le devenir est l'apparence de l'être, de même l'apparence, conçue comme un apparaître, est un devenir de l'être.

Nous pouvons déjà en déduire qu'il n'est pas indifférent de ramener la scission « être et apparence » à celle de l'être et du devenir, ou inversement celle-ci à celle-là. Par suite le rapport des deux scissions doit d'abord demeurer ouvert. La réponse dépend de l'authenticité, de l'ampleur et de la solidité avec lesquelles est fondé le domaine d'estance de l'être de l'étant. Aussi bien la philosophie, à ses origines, ne s'est pas arrêtée à des phrases isolées. Sans doute les présentations ultérieures de son histoire peuvent-elles donner cette impression. Elles sont en effet doxographiques, c'est-à-dire qu'elles sont une description des opinions et vues des grands penseurs. Mais celui qui écoute et explore ceux-ci pour connaître leurs avis et leurs points de vue peut être sûr de se méprendre et de faire fausse route, avant même d'avoir obtenu le résultat, c'est-à-dire la formule ou l'enseigne qu'il cherche pour une philosophie. Quant au *penser* et à l'être-Là des Grecs, ils combattent pour une décision entre les grandes puissances

que sont Être et Devenir, Être et Apparence. Ainsi ces « explications » devaient développer le rapport de la pensée et de l'être jusqu'à lui donner une certaine forme, de sorte que le façonnement de la troisième scission se prépare déjà aussi chez les Grecs.

III

ÊTRE ET PENSER

Nous avons déjà fait allusion à plusieurs reprises à la souveraineté normative de la scission « être et penser » dans l'être-Là occidental. Cette scission doit trouver dans son essence même le fondement de sa prépondérance, ce en quoi et par quoi elle se détache des deux premières nommées, et aussi de la quatrième. C'est pourquoi nous voudrions, dès le début, indiquer ce qu'elle a de particulier. Comparons d'abord cette scission avec les deux dont nous venons de parler. Dans celles-ci ce qui est distingué de l'être, pour lui être opposé, se présente à nous à partir de l'étant lui-même. Nous le trouvons dans le domaine de l'étant. Non seulement le devenir, mais aussi l'apparence, se présentent à nous dans l'étant comme tel (cf. le soleil levant et couchant, le bâton brisé, et ainsi de suite). Le devenir et l'apparence se trouvent, pour ainsi dire, au même niveau que l'être de l'étant.

En revanche, dans la scission *être et penser*, ce qui est opposé à l'être, la pensée, n'est pas seulement en soi autre chose que le devenir et l'apparence; la direction de l'opposition aussi est essentiellement autre. La pensée se pose en face de l'être d'une façon telle que celui-ci lui est pro-posé, et par suite s'oppose comme un ob-jet. Tel n'est pas le cas dans les scissions précédentes. On voit donc par là pourquoi cette scission peut acquérir la prépondérance. Elle a la supériorité en tant qu'elle ne se place pas entre les trois autres scissions, au milieu d'elles, mais se les re-présente toutes, et ainsi, en se les pro-posant, les encercle pour ainsi dire. Il arrive ainsi que la pensée n'est pas seulement le terme opposé d'une distinction qui soit en quelque sorte d'une autre nature que les précédentes, mais devient la base et le pôle à partir desquels

l'ob-posé est déterminé de façon décisive, et cela au point que l'être même reçoit son sens à partir de la pensée.

C'est en regardant de ce côté qu'il faut apprécier l'importance que revêt tout spécialement cette scission dans l'ensemble de notre recherche. Car nous demandons, au fond, ce qu'il en est de l'être, de quelle façon et à partir d'où il est fixé dans son estance et, en celle-ci, compris, connu et posé normativement.

Il faut que, dans la scission, en apparence indifférente, *être et penser*, nous reconnaissons cette position fondamentale de l'esprit de l'Occident, à laquelle nous nous attaquons essentiellement. On ne peut la surmonter qu'*originellement*, c'est-à-dire en renvoyant sa vérité primitive dans ses propres frontières, et en la fondant par là à nouveau.

A partir du point où nous nous trouvons maintenant dans la marche de notre questionner, nous pouvons dominer un autre aspect. Nous avons expliqué précédemment que le mot « être », contrairement à l'opinion communément admise, a une signification très nettement délimitée. Ceci implique que l'être même soit compris d'une manière déterminée. En tant qu'ainsi compris, il nous est manifeste. Or, toute compréhension, en tant que mode fondamental d'ouverture, doit se mouvoir dans un champ d'inspection déterminé. Cette chose, par exemple cette montre, nous reste fermée dans ce qu'elle est, aussi longtemps que nous ne savons pas déjà d'avance ce que peuvent bien être des choses comme le temps, le fait de compter avec le temps, la mesure du temps. Le champ d'inspection de ce que nous voyons doit être déjà ouvert d'avance. Nous le nommons le champ préalable d'inspection, la « perspective ». Il apparaîtra donc non seulement que l'être n'est pas compris d'une manière indéterminée, mais aussi que la compréhension déterminée de l'être se meut elle-même dans un champ préalable d'inspection (*Vorblickbahn*) déjà déterminé. Les allées et venues, les glissades et les faux pas dans ce champ, sur cette voie, nous ont si bien passé dans le sang que nous ne connaissons pas du tout cette voie et que, même la *question* sur elle, nous n'y faisons pas attention et ne la comprenons pas. Cette anté-spection, cette per-spection, qui porte et dirige toute notre compréhension de l'être, nous y sommes plongés (pour ne pas dire perdus)

d'autant plus profondément et, en même temps, d'une façon d'autant plus latente que les Grecs, ayant ouvert ce champ préalable d'inspection, ne l'ont pas mis en lumière comme tel; et s'ils ne le purent, cela tient à des raisons essentielles, ce n'est pas par défaillance. Mais la compréhension grecque de l'être se meut déjà dans ce champ préalable d'inspection, et le déploiement de la scission entre être et penser participe essentiellement à l'élaboration et à la consolidation de celui-ci.

Et pourtant nous n'avons pas placé cette scission en premier lieu, mais en troisième lieu. Essayons d'abord de l'éclaircir elle aussi en son contenu, comme nous avons fait pour les précédentes.

Commençons donc, comme précédemment, par caractériser en général ce qui est maintenant opposé à l'être.

Que signifie penser? On dit : « L'homme propose, Dieu dispose » *. Proposer implique : imaginer ceci et cela, projeter; se proposer signifie : avoir l'intention de le faire. « Penser à mal » signifie : préméditer quelque chose de tel; « penser à quelque chose » signifie ne pas oublier. La pensée, c'est ici la pensée dirigée vers... (*Andenken*) et la pensée repliée sur... (*Gedenken*). Nous employons la tournure « s'imaginer (*sich denken*) seulement quelque chose », c'est-à-dire « se figurer cela ». Quelqu'un dit « je pense que l'affaire marchera », c'est-à-dire « cela me semble ainsi, je suis de cet avis, je partage cette opinion ». Penser, au sens fort, signifie penser sur... (*nach-denken*), méditer quelque chose, une situation, un plan, un événement. « La pensée » est aussi la façon dont on désigne le travail et l'œuvre de celui que nous nommons « un penseur ». Certes tous les hommes pensent, à la différence des animaux, mais ils ne sont pas tous des penseurs.

Que retirons-nous de cet usage linguistique? La pensée se rapporte à l'avenir aussi bien qu'au passé, mais aussi au présent. La pensée apporte quelque chose devant nous, le présente-devant, *le représente*. Cette re-présentation part toujours de nous, elle consiste à disposer du représenté

* Le proverbe allemand dit : « L'homme pense (*denkt*) et Dieu gouverne (*lenkt*) »; et c'est le mot *denken* qui est employé dans la phrase suivante, de la même façon qu'ici « proposer » et « se proposer ». (*N.d.T.*)

librement, mais non point arbitrairement car, en re-présentant, nous pensons et pesons le représenté, le démembrant, le décomposant et le recomposant. De plus, en pensant, nous ne nous contentons pas de nous re-présenter de nous-mêmes quelque chose, de le poser nous-mêmes devant nous, de le démembrer pour que ce soit disséqué; par cette « pensée sur... », nous suivons le représenté. Nous ne l'acceptons pas simplement tel qu'il nous arrive par hasard, nous nous mettons en chemin afin de voir ce qu'il y a derrière, comme nous disons. Arrivés là, nous apprenons ce qu'il en est de la chose même. Nous nous faisons d'elle une notion. Nous cherchons le général.

Parmi les caractères, déjà énumérés, de ce qu'on entend ordinairement par « penser », nous en dégagerons d'abord trois:

1. La re-présentation, en tant qu'elle « vient de nous », considérée comme un comportement qui a sa liberté propre;
2. La re-présentation conçue comme composition par démembrement.
3. La saisie représentative du général.

Selon la région à l'intérieur de laquelle se meut ce re-présenter, selon le degré de liberté qu'il comporte, selon la rigueur et la sûreté de l'analyse et selon la portée de la saisie, la pensée est superficielle ou profonde, vide ou riche, gratuite ou nécessitante, enjouée ou sérieuse.

Cependant tout cela ne nous donne pas encore la raison pour laquelle c'est précisément la pensée qui doit atteindre cette position fondamentale quant à l'être, à laquelle nous avons fait allusion. Le penser est une de nos facultés, à côté du désirer, du vouloir et du sentir. Nous sommes en rapport avec l'étant par toutes nos facultés et tous nos modes de comportement, et non pas seulement par le penser. Sans doute. Mais la distinction « être et penser » désigne quelque chose de plus essentiel que le simple rapport à l'étant. Cette distinction prend naissance à partir d'une appartenance première et profonde à l'être de ce qui en est ici distingué et séparé. Le titre « être et penser » désigne une distinction qui est pour ainsi dire réclamée par l'être même.

Une telle appartenance profonde de la pensée à l'être ne ressort certes pas des caractères de la pensée que nous avons cités. Pourquoi cela ? Parce que nous ne sommes pas encore arrivés à nous faire de la pensée une idée suffisante. Mais d'où tirer cette idée ?

Poser cette question, c'est faire comme s'il n'existait pas, depuis des siècles, une « logique », qui est la science du penser, la doctrine concernant les règles du penser, et la théorie des formes de ce qui est pensé.

Elle est en outre, à l'intérieur de la philosophie, la science et la discipline où les points de vues et tendances exprimant une *Weltanschauung* jouent le rôle le moindre, si même ils en jouent un. En outre, la logique est considérée comme une science sûre et digne de confiance. Depuis toujours elle enseigne la même chose. L'un, sans doute, bouleverse la construction de ses parties traditionnelles, en renverse l'ordre ; l'autre laisse de côté ceci ou cela ; un autre apporte des compléments à partir de la théorie de la connaissance, un autre reprend le tout en sous-œuvre par la psychologie. Mais dans l'ensemble il se fait sur elle un accord unanime tout à fait réconfortant. La logique nous délivre de toute la peine d'un questionner compliqué sur l'essence du penser.

Cependant nous aimerions mettre en évidence encore une question. Que signifie la « logique » ? Ce mot est une abréviation pour *ἐπιστήμη λογική*, science du *λόγος*. Et *λόγος* veut dire ici : la proposition. La logique n'est-elle donc pas la doctrine du penser ? Pourquoi est-elle la science de la proposition ?

Pourquoi le penser est-il déterminé à partir de la proposition ? Cela ne va nullement de soi. Nous avons expliqué précédemment le « penser » sans référence à la proposition et au discours. La méditation sur l'essence du penser a par suite quelque chose de bien particulier si elle est entreprise comme méditation sur le *λόγος*, et devient ainsi une logique. « La logique » et « le logique » ne peuvent nullement être considérés de but en blanc comme *les* modes d'une détermination du penser. Mais d'autre part ce n'est pas en vertu d'un hasard que la doctrine du penser est devenue la « logique ».

Quoi qu'il en soit, l'appel à la logique pour délimiter

l'essence de la pensée est déjà une entreprise douteuse du fait que la logique comme telle reste quelque chose qui appelle question — ce n'est pas seulement le cas pour certaines parties de son enseignement ou quelques-unes de ses théories. C'est pourquoi il faut que « la logique » soit mise entre guillemets. Nous ne le faisons pas pour désavouer le « logique » (au sens du bien pensé); c'est au contraire pour servir le penser que nous cherchons à atteindre précisément ce à partir de quoi se détermine l'essence du penser, à savoir l'ἀλήθεια et la φύσις, l'être comme non-latence, ce qui précisément a été perdu du fait de la « logique ».

Depuis quand la logique existe-t-elle donc, cette logique qui, aujourd'hui encore, gouverne notre penser et notre dire, et contribue à déterminer essentiellement dès le début la conception grammaticale de la langue, et par suite la position fondamentale de l'Occident quant au langage? A quel moment commence la formation de la logique? Au moment où la philosophie grecque touche à sa fin et devient une affaire d'école, d'organisation et de technique. Quand l'εὖν, l'être de l'étant, apparaît comme ἰδέα et, à ce titre, devient « ob-jet » de l'ἐπιστήμη. La logique est née dans les perspectives du fonctionnement scolastique des écoles platonicienne et aristotélicienne. Elle est une invention des maîtres d'école et non point des philosophes. Et lorsque les philosophies s'en sont emparés, ce fut toujours avec des arrière-pensées, et non pas dans l'intérêt de la logique. Ce n'est pas non plus un hasard si les grands efforts décisifs pour surmonter et dépasser la logique traditionnelle sont redevables à trois penseurs allemands, et aux plus grands, Leibniz, Kant et Hegel.

La logique ne put naître comme édification des formes du penser et comme institution de ses règles, qu'après que la scission de l'être et du penser eut été accomplie, ce qu'elle fut d'une manière déterminée et à un point de vue particulier. C'est pourquoi la logique même, ni son histoire, ne peuvent donner une explication suffisante concernant l'essence et l'origine de cette scission de l'être et du penser. La logique elle-même est incapable d'expliquer et de fonder ce qui concerne sa propre origine et la légitimité de sa prétention à être l'interprétation déterminante du penser. L'origine

historique de la logique comme discipline scolaire et le détail de son développement ne nous intéressent pas ici. Il faut en revanche que nous méditions les questions suivantes :

1. Pourquoi l'école platonicienne a-t-elle pu, a-t-elle dû faire naître quelque chose de tel qu'une « logique » ?
2. Pourquoi cette théorie du penser fut-elle une théorie du λόγος au sens de proposition ?
3. Sur quoi repose depuis lors la puissance sans cesse croissante du logique, puissance qui trouve son expression finale dans la phrase suivante de Hegel : « Le logique (est) la forme absolue de la vérité et, bien plus, il est aussi la pure vérité elle-même. » (*Encycl.*, § 19.) C'est en vertu de cette souveraineté du « logique » que Hegel nomme sciemment *Logique* la discipline qui s'appelle communément « Métaphysique ». Sa *Science de la logique* n'a rien à voir avec un traité de logique de style courant.

Penser se dit en latin *intelligere*. C'est l'affaire de l'*intellectus*. Si nous combattons l'intellectualisme, alors il faut, pour le combattre vraiment, connaître l'adversaire, c'est-à-dire qu'il s'agit de savoir que l'intellectualisme n'est qu'un provin, un prolongement actuel et très déficient d'un primat du penser préparé depuis longtemps et élaboré avec les moyens de la métaphysique occidentale. Il est certes important de couper les excroissances de l'intellectualisme d'aujourd'hui. Mais sa position n'en est pas le moins du monde ébranlée, elle n'est même pas atteinte. Le danger d'une rechute dans l'intellectualisme subsiste précisément pour ceux qui veulent le combattre. Un combat qui veut seulement s'attaquer à l'intellectualisme actuel conduit à ceci, que les défenseurs d'un usage correct de l'intellect conçu de façon traditionnelle * se présentent avec l'apparence du bon droit. Ceux-ci ne sont certes pas des intellectualistes, mais ils sont de même origine. Or cette réaction de l'esprit pour revenir à ce qui a précédé, due en partie à une paresse natu-

* Voir à ce sujet : HEIDEGGER, *Le principe de raison* (Gallimard. 1962). (N.d.T.)

relle, en partie à des efforts conscients et suivis, devient maintenant un bon terrain pour la réaction politique. La mésinterprétation du penser et le mésusage du penser mal interprété ne peuvent être surmontés que par un penser authentique et originaire, ils ne peuvent l'être *par rien d'autre*. La nouvelle élaboration d'une telle pensée exige avant tout le retour à la question concernant le rapport essentiel du penser à l'être, et cela même suppose le déploiement de la question sur l'être comme tel. Dépasser la logique traditionnelle, cela ne signifie pas la suppression du penser et le règne des simples sentiments, mais un penser plus originaire, plus rigoureux, dans l'obéissance de l'être.

Après avoir ainsi caractérisé d'une façon générale la scission de l'être et du penser, nous demandons maintenant d'une façon plus précise :

1. Comment est l'unité originaire d'être et penser, en tant qu'elle est celle de φύσις et λόγος?
2. Comment se produit la dis-cession originaire de λόγος et φύσις?
3. Comment en vient-on à la sé-cession et à la pro-cession du λόγος?
4. Comment le λόγος (le « logique ») devient-il l'essence du penser?
5. Comment ce λόγος en vient-il, comme raison et entendement, à régner sur l'être au commencement de la philosophie grecque?

Conformément aux six principes directeurs indiqués préalablement (cf. *supra*, p. 103) poursuivons cette scission elle aussi dans son origine proventuelle, c'est-à-dire en même temps essentielle. Par là même nous posons ceci : si la discession de l'être et du penser est une discession intrinsèque et nécessaire, il faut qu'elle ait son fondement dans une coappartenance originaire de ce qui est scindé. Notre question sur l'origine de la scission est par suite en même temps et d'abord la question sur l'appartenance essentielle du penser à l'être.

Historialement la question s'énonce : qu'en est-il de cette

appartenance lors du commencement décisif de la philosophie occidentale? Lorsque débute celle-ci, comment le penser est-il compris? Le fait que la doctrine grecque du penser devienne une doctrine du λόγος, une « logique », pourrait bien nous donner une indication. Ce que nous rencontrons en effet, c'est une connexion originaire entre être, φύσις et λόγος. Il faut seulement nous libérer de l'opinion suivant laquelle λόγος et λέγειν signifieraient originellement et littéralement quelque chose comme la pensée, l'entendement, la raison. Tant que nous garderons cette opinion, et que même nous prendrons comme critère de l'interprétation du λόγος sa conception dans le sens de ce qui sera plus tard la logique, nous ne pourrons arriver qu'à des absurdités dans nos efforts pour retrouver l'accès au commencement de la philosophie grecque. En outre cette conception ne permettra jamais de comprendre : 1. d'une façon générale, pourquoi le λόγος a pu être scindé de l'être de l'étant; 2. pourquoi ce λόγος a dû ensuite déterminer l'essence du penser et dresser celui-ci en face de l'être.

Allons tout de suite à la question décisive : que veulent dire λόγος et λέγειν, si ce n'est penser? Λόγος signifie la parole, le discours, et λέγειν signifie parler. Le dialogue est le discours alterné de la conversation, le monologue est le discours d'un seul. Mais λόγος ne signifie pas originellement discours, dire. Le mot même ne désigne rien qui se rapporte d'une façon immédiate au langage. Λέγω, λέγειν, en latin *legere*, c'est le même mot que notre col-liger (cf. cueillir des cerises, collecte, récolte); la « lecture » n'est qu'une espèce du « colliger ». Ce mot signifie : poser une chose à côté d'une autre, les mettre ensemble, bref : rassembler; dans cette opération les choses sont en même temps distinguées les unes des autres. C'est ainsi que les mathématiciens grecs emploient le mot. Une collection de monnaies n'est pas un simple amas de pièces accumulées n'importe comment. Dans le mot « analogie » (correspondance) nous trouvons même les deux significations côte à côte : la signification originaire de « rapport », « relation », et celle de « langage répondant »; mais dans le mot « correspondance » nous ne pensons plus guère à « répondre », de même que, d'une façon « correspondante » et inverse, les Grecs, en

prononçant λόγος, ne pensaient pas encore, ou du moins pas nécessairement, à « discours » et à « dire ».

Comme exemple de la signification originaires de λέγειν dans le sens de « rassembler », voici un passage d'Homère (*Odyssée*, XXIV, 106). Les prétendants tués rencontrent Agamemnon aux enfers; celui-ci les reconnaît et s'adresse à eux en ces termes :

« Amphimédon, après quelle épreuve vous avez été plongés dans l'obscurité de la terre, vous, tous remarquables et égaux par l'âge! Et je ne sais guère de quelle autre manière on pourrait rassembler (λέξαιτο), en les cherchant dans toute la cité, des hommes aussi nobles. »

Aristote dit (*Physique*, I, 252 à 13) : τάξις δὲ πᾶσα λόγος, « or tout ordre a le caractère du rassembler ».

Nous ne rechercherons pas encore maintenant comment notre mot, à partir de la signification originaires qui, au début, n'a rien à voir avec « langage », « parole » et « discours », en vient à signifier « dire » et « discours ». Rappelons seulement ici que le nom λόγος, même à une époque où il signifiait depuis longtemps discours et proposition, a gardé sa signification originaires, à savoir « rapport d'une chose à une autre ».

Mais c'est encore peu de méditer sur la signification fondamentale de λόγος (collection, colliger) pour éclaircir la question : « Dans quelle mesure être et *logos* sont-ils pour les Grecs la même chose, c'est-à-dire originaires unis, de façon qu'ensuite ils puissent diverger, comme ils devront le faire pour des raisons déterminées? »

La référence à la signification fondamentale de λογος ne peut nous donner une indication que si nous comprenons déjà ce que l'être veut dire pour les Grecs : φύσις. Nous ne nous sommes pas seulement efforcés, d'une façon générale, de comprendre l'être suivant la pensée grecque, mais nos dernières considérations pour faire ressortir l'être, par opposition au devenir et à l'apparence, ont délimité sa signification avec une précision croissante.

A condition de garder toujours ce qui vient d'être dit bien présent à l'esprit, nous pouvons dire : l'être, en tant qu'il est φύσις, est la perdominance de ce qui s'épanouit. Par opposition au devenir, il se manifeste comme étant la constance, la présence constante. Celle-ci, par opposition à

la simple apparence, se fait connaître comme apparaître, comme la présence manifeste.

Qu'est-ce que le *logos* (collection) a à faire avec l'être ainsi compris? Mais il faut d'abord demander : « Est-ce que se trouve attesté d'une façon quelconque au commencement de la philosophie grecque un tel rapport entre l'être et le *logos*? » C'est bien le cas assurément. Tenons-nous-en de nouveau aux deux penseurs déterminants, Parménide et Héraclite, et essayons encore une fois de trouver entrée dans ce monde grec, dont les traits fondamentaux, même s'ils sont déformés et désajustés, dérangés et obscurcis, déterminent nos propres traits? Il faut sans cesse insister sur ceci : s'il faut que nous connaissions la tradition, c'est précisément parce que nous affrontons la grande et longue tâche de dégager par déblaiement l'origine d'un monde vieilli, et d'en bâtir un vraiment neuf, c'est-à-dire situé dans l'histoire. Nous devons savoir plus, c'est-à-dire d'un savoir plus rigoureux — et qui nous engage davantage — qu'aucune autre époque antérieure et qu'aucune autre révolution de pensée avant nous. Seul le savoir le plus radicalement historial peut nous faire sentir le caractère insolite de nos tâches et nous éviter de voir survenir à nouveau une simple restauration et une imitation stérile.

Pour montrer le rapport intime qu'il y a entre λόγος et φύσις à l'origine de la philosophie occidentale, nous débuterons par une interprétation d'Héraclite.

Héraclite est celui des premiers penseurs grecs qui d'une part a été le plus mésinterprété, selon une pensée non grecque, au cours de l'histoire de l'Occident, et qui par ailleurs, dans les temps modernes et contemporains, a donné l'impulsion la plus vigoureuse pour redécouvrir ce qui est proprement grec. Ainsi Hegel et son ami Hölderlin se trouvent-ils tous deux, chacun à leur façon, sous le puissant et fécond empire d'Héraclite, mais avec cette différence que Hegel regarde en arrière et ferme la route, tandis que Hölderlin regarde en avant et ouvre le chemin. Le rapport de Nietzsche à Héraclite est encore différent. Il est certain que Nietzsche a été victime du contraste établi couramment et à tort entre Parménide et Héraclite. C'est là que réside une des raisons essentielles pour lesquelles sa métaphysique n'est absolument

pas parvenue à la question décisive, quoique par ailleurs Nietzsche ait compris le grand commencement de tout l'être-Là grec d'une façon qui n'est dépassée que par Hölderlin.

Quant à la transformation de la pensée d'Héraclite, elle est imputable au christianisme. Elle commence déjà avec les premiers Pères de l'Église. Hegel se trouve encore dans leur prolongement. La doctrine du *logos* d'Héraclite passe pour annoncer le Logos dont parle, dans le Nouveau Testament, le Prologue de l'Évangile de Jean. Le Logos est le Christ. Comme Héraclite parle aussi du Logos, les Grecs sont arrivés aux portes mêmes de la vérité absolue, qui est la vérité révélée du christianisme. C'est ainsi que, dans un écrit qui m'est parvenu ces jours-ci, on peut lire ce qui suit : « L'apparition réelle de la vérité sous forme divino-humaine a confirmé solennellement les penseurs grecs dans leur connaissance philosophique du règne du Logos sur tout ce qui est. Cette confirmation solennelle fonde la classicité de la philosophie grecque. »

D'après cette conception de l'histoire, qui est coutumière sous différentes formes, les Grecs sont les classiques de la philosophie parce qu'ils étaient des théologiens chrétiens non encore pleinement formés. Or, ce qu'il en est d'Héraclite comme précurseur de saint Jean l'Évangéliste, nous allons le voir, après avoir écouté Héraclite lui-même.

Commençons par deux fragments dans lesquels Héraclite traite expressément du λόγος. Dans notre transposition nous laissons à dessein non traduit le mot décisif λόγος, afin d'arriver à sa signification à partir du contexte.

Fragment 1 : « Or, tandis que le λόγος reste constamment celui-ci, les hommes se conduisent comme des incompréhensifs (ἀξύνετοι), aussi bien avant d'avoir entendu qu'après avoir entendu. Tout, en effet, devient étant κατὰ τὸν λόγον τόνδε, selon ce λόγος et en conformité avec lui; cependant ils (les hommes) ressemblent à ceux qui, manquant d'audace, n'ont jamais fait l'expérience de rien, quoiqu'ils s'essaient aussi bien à des paroles qu'à des œuvres, comme celles que j'exécute lorsque j'analyse chaque chose κατὰ φύσιν, selon l'être, et que j'explique comment elle se comporte. Mais aux autres hommes (les autres hommes tels qu'ils sont

tous, οἱ πολλοί) reste caché, latent, ce qu'ils font au juste étant éveillés, de même que ce qu'ils ont fait dans le sommeil redevient ensuite latent pour eux. »

Fragment 2 : « C'est pourquoi il y a nécessité de suivre celui-ci, c'est-à-dire de se ranger à ce qui constitue l'ensemble dans l'étant; mais, tandis que le λόγος este comme cet ensemble dans l'étant, la foule se laisse vivre comme si chacun avait son intelligence propre (son bon sens). »

Que pouvons-nous tirer de ces deux textes fragmentaires ? Il est dit du *logos* ceci : 1. Il est caractérisé par la constance, la permanence; 2. Il este comme l'ensemble dans l'étant, l'ensemble du « étant », le rassemblant; 3. Tout ce qui provient, c'est-à-dire vient dans l'être, se tient là en conformité avec cet ensemble stable; celui-ci est le perdominant.

Ce qui est dit ici du λόγος correspond exactement à la signification véritable du mot allemand *Sammlung*. Or celui-ci désigne : 1. Le rassembler; et 2. La recollection; de même λόγος signifie ici la recollection qui recueille, le rassemblant originaire. Λόγος ne veut dire ici ni sens, ni parole, ni doctrine, (encore moins « sens d'une doctrine ») mais : la recollection perdominant constamment en elle-même et rassemblant originairement.

Sans doute le contexte, dans le fragment 1, semble-t-il faire pencher vers une interprétation de λόγος dans le sens de parole et discours, et même l'exiger comme la seule possible; car il est question de l'« entendre » des hommes. Et il y a un fragment où ce lien entre *logos* et « entendre » est exprimé d'une façon immédiate : « Si vous avez entendu non pas moi, mais le λόγος, il est sage de dire, en conformité avec lui : « L'un est le tout » (Fragm. 50).

Ici le λόγος est bien conçu comme un « audible ». Qu'est-ce que ce nom peut alors signifier d'autre qu'énonciation, discours et parole — d'autant plus qu'à l'époque d'Héraclite λέγειν est déjà usuel dans le sens de dire et parler ?

Ainsi Héraclite dit-il lui-même (Fragm. 73) :

Il ne faut pas agir et parler comme en dormant.

Ici λέγειν, par opposition à ποιεῖν, ne peut manifestement signifier autre chose que parler, discourir. Il n'en reste

pas moins vrai que, dans les passages décisifs des fragments 1 et 2, λόγος ne signifie pas discours ni parole. Le fragment 50, qui est celui qui semble parler le plus nettement en faveur de λόγος au sens de discours, nous donnera, correctement interprété, une indication pour la compréhension du λόγος selon un tout autre point de vue.

Pour voir et comprendre clairement ce qui signifie λόγος au sens de « recueillement constant », il faut que nous saisissons avec plus de précision le rapport qui existe entre les deux fragments cités pour commencer.

En face du *logos* se tiennent les hommes, et cela comme ceux qui ne comprennent pas (ἀξύνετοι) le *logos*. Héraclite emploie souvent ce mot (cf. surtout fragm. 34). C'est la négation de συνίημι qui signifie « s'apporter l'un à l'autre »; ἀξύνετοι : les hommes sont des êtres qui ne s'apportent pas l'un à l'autre... quoi donc ? le λόγος, ce *qui est constamment ensemble*, la recollection. Les hommes restent ceux qui ne le mettent pas ensemble, ne le comprennent pas, ne le saisissent pas de façon à en faire une unité, qu'ils aient ou non déjà entendu. La phrase suivante explique cela. Les hommes ne parviennent pas au *logos*, même s'ils s'y essaient par les paroles, ἔπεα. Sans doute parole et discours sont-ils nommés ici, mais justement comme différents du λόγος, et même par opposition à lui. Héraclite veut dire : les hommes entendent certes, et entendent des paroles, mais, dans cet entendre, ils ne savent pas « écouter », c'est-à-dire suivre ce qui n'est pas audible en tant que mots, ce qui n'est pas un « parler », mais bien le λόγος. C'est ainsi que, correctement compris, le fragment 50 prouve exactement le contraire de ce qu'on a coutume d'en tirer. Il dit : vous ne devez pas rester accrochés aux paroles, mais appréhender le *logos*. C'est parce que λόγος et λέγειν signifient déjà discours et dire, et que cela n'est pourtant pas l'essence du λόγος, que λόγος est opposé ici aux ἔπεα, au discours. De même, au simple entendre et à l'être-aux-écoutes, s'oppose l'écouter authentique. Le simple entendre se disperse et se dissipe dans ce qu'on opine et dit communément, dans l'entendre-dire, dans la δόξα, dans l'apparence. Or l'écouter authentique n'a rien à voir avec l'oreille et la bouche, mais veut dire : faire acte d'obéissance vis-à-vis de ce qu'est le λόγος : *la recollection de*

l'étant lui-même. Nous ne pouvons entendre authentiquement qu'à condition d'être déjà dans l'obédience. Or l'obédience n'a rien à voir avec les lobes de l'oreille. Qui *n'est pas* dans l'obédience, est de ce fait condamné à rester éloigné, exclu du λόγος, qu'il ait ou non déjà entendu auparavant avec ses oreilles. Ceux qui se contentent d'« entendre », en étant aux écoutes partout et en colportant partout ce qu'ils ont entendu dire, sont et restent les ἀξύνετοι, les in-compréhensifs. A quelle espèce ils appartiennent, c'est ce que nous dit le fragment 34 :

« Ceux qui ne rassemblent pas l'ensemble stable sont des auditeurs qui ressemblent à des sourds. »

Ils entendent certes des paroles et des discours, mais sont fermés à ce qu'ils devraient entendre. Le proverbe atteste ce qu'ils sont : des présents absents. Ils sont là et pourtant loin. Où sont les hommes, la plupart du temps, et d'où, pourtant, restent-ils loin ? Le fragment 72 donne la réponse :

« Car, ce qu'ils fréquentent le plus continuellement, le λόγος, ils y tournent le dos, et, ce à quoi ils se heurtent quotidiennement, cela leur apparaît étranger. »

Le λόγος est ce dont les hommes s'occupent continuellement, et dont ils sont pourtant en allés, présents absents; ils sont ainsi les ἀξύνετοι, les in-com-préhensifs.

En quoi consiste donc l'incapacité de prendre et de comprendre des hommes, s'il est vrai qu'ils entendent bien des paroles, mais ne saisissent pas le λόγος ? A quoi sont-ils occupés, et de quoi sont-ils loin ? Les hommes ont continuellement affaire à l'être, et pourtant il leur est étranger. Ils ont affaire à l'être, vu qu'ils se comportent constamment en fonction de l'étant, mais l'être leur est étranger, vu qu'ils se détournent de lui, parce qu'ils ne le conçoivent pas du tout et pensent que l'étant est seulement de l'étant, rien de plus. Sans doute sont-ils éveillés (en ce qui concerne l'étant), et pourtant l'être leur reste caché. Ils dorment, et même reperdent ce qu'ils ont fait. Ils rôdent dans l'étant et croient toujours que ce qui est à comprendre, c'est ce qui est le plus facile à prendre; et ainsi chacun a quelque chose qui lui tient de près, et qui est palpable pour lui. L'un s'en tient à ceci, l'autre à cela, chacun a en tête son affaire propre, tout n'est qu'entêtement. Cet entêtement

interdit aux hommes une juste compréhension anticipée du rassemble en soi, les prive de la possibilité d'être dans l'obédience, et d'entendre en conséquence.

Λόγος, c'est le recueillement stable, la recollection-se-tenant-en-soi de l'étant, c'est-à-dire l'être. C'est pourquoi, dans le fragment 1, κατὰ τὸν λόγον signifie la même chose que κατὰ φύσιν. Φύσις et λόγος sont la même chose. Λόγος caractérise l'être à un point de vue nouveau et pourtant ancien : ce qui est étant, ce qui se tient en soi droit et bien accusé, cela est recueilli en soi à partir de soi, et se tient dans un tel recueillement. Le ἐόν, le « étant », est, selon son estance, ξυνόν, adestance recueillie; ξυνόν ne signifie pas le « général », mais ce qui rassemble toutes choses en soi, et les tient ensemble. Par exemple, selon le fragment 114, ce qui est un tel ξυνόν pour la πόλις, c'est le νόμος, la constitution (con-stituer, c'est poser ensemble), la structure interne de la πόλις, non pas quelque chose de général qui plane au-dessus de tout et ne touche personne, mais bien l'unité originairement unifiante du divergent. L'entêtement, ἰδίᾳ φρόνησις, auquel le λόγος reste fermé, s'arrête toujours à un aspect ou à l'autre, et pense posséder là la vérité. Le fragment 103 dit : « Sur la circonférence, le point de départ et le point d'arrivée sont rassemblés l'un sur l'autre, c'est-à-dire sont la même chose. » Il serait absurde de vouloir concevoir ici ξυνόν comme le « général ».

Pour les entêtés la vie n'est que vie. La mort leur est mort et rien d'autre. Mais l'être de la vie est en même temps mort. Tout ce qui entre en vie commence déjà aussi par là à mourir, à aller à sa mort, et la mort est en même temps vie. Héraclite dit, dans le fragment 8 : « Les opposés se transportent l'un vers l'autre. » Ils se rassemblent à partir d'eux-mêmes. L'antagonisme est recollection qui rassemble, recueille, λόγος. L'être de tout étant est ce qu'il y a de plus paraissant, c'est-à-dire de plus beau, ce qui est le plus stable en soi. Ce que les Grecs désignaient par « beauté » est domptage. Le rassemblement des plus hauts efforts antagonistes est πόλεμος, combat au sens du différend dont nous avons parlé. Pour nous hommes d'aujourd'hui le beau est au contraire le délassant, le reposant, et pour cette raison il est destiné à la jouissance. L'art appartient alors au domaine

du confiseur. Que la jouissance artistique serve à la satisfaction de l'esprit délié des connaisseurs et des esthètes ou à l'élévation morale de l'âme, cela ne change rien à l'essentiel. Pour les Grecs *ὄν* et *καλόν* disent la même chose (l'adestance est pur paraître). L'esthétique comprend les choses autrement. Elle est aussi ancienne que la logique. L'art est pour elle la représentation du beau au sens de ce qui plaît, c'est-à-dire de l'agréable. Or, en vérité, l'art est patéfaction de l'être de l'étant. Nous devons donner au mot « art » et à ce qu'il veut désigner un nouveau contenu, en retrouvant d'abord une position fondamentale originaire quant à l'être.

Achevons de caractériser l'essence du *logos*, telle que la pense Héraclite, en attirant encore spécialement l'attention sur un double aspect qu'elle comporte, et qu'on n'a pas encore dégagé jusqu'à présent.

1. Le dire et l'entendre ne sont véritables que si, en eux-mêmes, ils sont déjà d'avance dirigés vers l'être, vers le *logos*. Ce n'est que là où celui-ci se découvre que le vocable devient parole. Ce n'est que là où l'être de l'étant, se rendant patent, est appréhendé, que prêter l'oreille devient entendre. Mais ceux qui ne saisissent pas le λόγος, ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν, « ne sont pas en état d'entendre ni de parler » (Fragm. 19). Ils ne peuvent pas porter à stance leur être-Là dans l'être de l'étant. Seuls ceux qui en sont capables, les poètes et les penseurs, maîtrisent la parole. Les autres se contentent de tituber dans le champ de leur entêtement et de leur inintelligence. Ils n'accordent crédit qu'à ce qui tombe juste sur leur route, à ce qui les flatte, leur est connu. Ils sont comme les chiens : κύνες γὰρ καὶ βαῦζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκωσι : « car les chiens aussi aboient à quiconque ils ne connaissent pas » (Fragm. 97). Ils sont des ânes : ὄνους σύρματ' ἂν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν : « les ânes préfèrent la balle à l'or » (Fragm. 9). Ils ont affaire à l'étant continuellement et partout. Mais l'être leur reste caché. L'être n'est pas saisissable ni palpable, il ne peut être entendu par les oreilles ni perçu par l'odorat. L'être est tout autre chose qu'une pure vapeur ou une fumée : εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν, « Si tout l'étant s'en allait en fumée, ce seraient les nez qui le discerneraient et le concevraient » (Fragm. 7).

2. C'est parce que l'être est, en tant que *logos*, recueillement originaire, et non pas un fourre-tout, un mélange où tout aurait autant et aussi peu de valeur, que la grandeur et la souveraineté appartiennent à l'être. Si l'être doit se rendre patent, il faut que lui-même ait et garde son rang. Héraclite, en parlant de la multitude comme de chiens et d'ânes, exprime cette attitude. Elle appartient essentiellement à l'être-Là grec. Puisque aujourd'hui on se réfère parfois à la cité grecque avec un zèle excessif, on ne devrait pas passer sous silence cet aspect, sans quoi l'on risque que l'idée qu'on se fait de la *polis* devienne anodine et sentimentale. Ce qui a un rang est quelque chose de fort. C'est pourquoi l'être, le *logos*, étant l'unisson comme recollection, n'est pas accessible aisément ni à vil prix, mais demeure caché pour cet autre unisson qui n'est que compromis, élimination de toute tension, nivellement : ἀρμονία ἀφανής φανερῆς κρείττων, « l'unisson qui ne se montre pas (immédiatement et sans plus) est plus puissant que celui qui est toujours notoire » (Fragm. 54).

C'est précisément parce que l'être est λόγος, ἀρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι, qu'il ne se montre pas à volonté. Le vrai n'est pas pour tout le monde, mais seulement pour les forts. C'est en considération de cette supériorité immanente et de cette latence de l'être, qu'est prononcée la sentence surprenante qui, justement en raison de son apparence si peu grecque, atteste l'essence de l'expérience grecque de l'être de l'étant : ἀλλ' ὥσπερ σάρμα εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος « le monde très beau est semblable à un tas de fumier répandu en désordre » (Fragm. 124).

Σάρμα est le concept opposé à λόγος : ce qui est seulement versé, par opposition à ce qui se tient en soi, le mélange par opposition à la recollection, le més-être (*Unsein*) par opposition à l'être.

Lorsqu'on présente communément la philosophie d'Héraclite, on la ramène volontiers au mot : πάντα ῥεῖ, « tout coule ». Or, si ce mot est d'Héraclite, il ne signifie pas : tout est simple changement, coulant sans cesse et se perdant en s'écoulant, tout est pure instabilité; il veut dire : la totalité de l'étant est, dans son être, jetée sans cesse d'un contraire à l'autre, l'être est la recollection de cette agitation antagoniste.

Une fois comprise la signification fondamentale de λόγος comme recueillement et recollection, il faut noter et retenir ceci :

Le recueillement n'est jamais une simple mise ensemble, un simple entassement. Il retient en une appartenance mutuelle ce qui s'efforce hors de l'autre et contre l'autre. Il ne le laisse jamais s'écrouler dans la simple dispersion du disséminé. En tant que rétention, le λόγος a le caractère de la per-dominance (*Durchwalten*), de la φύσις. Le recueillement ne dissout pas dans le vide d'une absence de contrastes ce qu'il per-domine, il le maintient, par l'unification des efforts antagonistes, dans la plus haute acuité de sa tension.

Il y a lieu ici de revenir brièvement sur la question : « Qu'en est-il du concept chrétien de Logos, principalement dans le Nouveau Testament ? » Dans un exposé plus rigoureux nous devrions ici distinguer encore entre les Synoptiques et l'Évangile de Jean. Mais, quant à l'essentiel, on peut dire ceci : dans le Nouveau Testament, Logos signifie incontestablement, non pas comme chez Héraclite l'être de l'étant, la recollection des forces antagonistes, mais bien un étant particulier : le Fils de Dieu. Et celui-ci dans sa fonction de médiateur entre Dieu et l'homme. Cette représentation néotestamentaire du Logos est celle de la philosophie religieuse juive que Philon a élaborée; en effet, dans sa doctrine de la Création, ce qui est attribué au Logos, c'est le caractère de μεσίτης, de médiateur. A quel titre celui-ci est-il λόγος? Parce que λόγος, dans la traduction grecque de l'Ancien Testament (les Septante), est le nom donné à la parole; et « parole » est pris ici dans la signification bien déterminée d'ordre, de commandement; οἱ δέκα λόγοι, ce sont les dix commandements de Dieu (le Décalogue). Ainsi λόγος signifie : κῆρυξ, ἄγγελος, le héraut, le messager, qui transmet les commandements et les ordres; λόγος τοῦ σταυροῦ, c'est la parole venant de la Croix. L'Évangile de la Croix est le Christ lui-même; il est le Logos de la Rédemption, de la vie éternelle, λόγος ζωῆς. Un monde sépare tout cela d'Héraclite.

Nous avons essayé de faire ressortir l'appartenance essentielle du λόγος à la φύσις, et cela afin de comprendre, à partir de cette unité, la nécessité interne et la possibilité intrinsèque de cette scission.

On serait tenté toutefois de faire l'objection suivante à cette façon de caractériser le *logos* héraclitéen : l'appartenance essentielle du *logos* à l'être même est ici tellement intime que ce qui, au contraire, n'est pas clair du tout, c'est la manière dont, à partir de cette unité et de cette identité de φύσις et de λόγος, doit surgir l'opposition entre le *logos* comme penser et l'être. Assurément c'est une question, c'est la question, et nous n'avons pas du tout l'intention de nous en débarrasser à peu de frais, quoique ce soit très tentant. Nous ne pouvons dire maintenant que ceci : si cette unité de φύσις et de λόγος est à ce point originaire, la scission doit l'être tout autant. Si en outre cette scission entre être et penser est d'autre nature et autrement orientée que les précédentes, alors la discession doit avoir également ici un autre caractère. C'est pourquoi, de même que nous nous sommes efforcés de préserver l'interprétation du λόγος de toutes les falsifications ultérieures et de la fonder à partir de la φύσις, nous devons essayer aussi de comprendre cet événement de la discession de φύσις et de λόγος d'une façon purement grecque, c'est-à-dire encore à partir de φύσις et de λόγος. Car, ce en qui concerne la question de la discession et de l'opposition de φύσις et de λόγος, être et penser, nous sommes sujets d'une façon encore plus immédiate et plus tenace au danger de la mésinterprétation moderne que pour l'interprétation de l'unité de φύσις et de λόγος. Qu'est-ce à dire ?

Pour déterminer l'opposition entre être et penser nous nous mouvons dans un schème courant. L'être est l'objectif, l'objet. Le penser est le subjectif, le sujet. Le rapport du penser à l'être est celui du sujet à l'objet. On est persuadé que les Grecs, étant situés aux origines de la philosophie, et n'ayant pas encore reçu une formation épistémologique suffisante, concevaient ce rapport d'une façon encore très primitive. On ne trouve donc rien, dans l'opposition entre être et penser, qui mérite méditation. Cependant nous sommes dans l'obligation de *questionner*.

Quel est en son fondement essentiel, le processus de la discession de φύσις et de λόγος ? Pour rendre visible ce processus, il faut que nous comprenions l'unité et la co-appartenance de λόγος et de φύσις avec encore plus de netteté que nous ne l'avons fait. Essayons cela en partant maintenant

de Parménide. Cela à dessein, parce que l'opinion courante incline à voir dans la doctrine du *logos*, quelle que puisse être son interprétation, une particularité de la philosophie d'Héraclite.

Parménide et Héraclite occupent le même lieu. Où donc ces deux penseurs grecs, fondateurs du domaine originaire de toute pensée pourraient-ils bien se tenir, si ce n'est dans l'être de l'étant ? Pour Parménide aussi l'être est la prédominance *ἓν, ζυνεχές*, se tenant ensemble en soi; *μοῦνον*, unifiant de façon unique; *οὐλον*, pleinement stable et constante, se montrant constamment et à travers laquelle, constamment aussi, l'apparence de l'unité et de la multiplicité transparaît. C'est pourquoi le chemin nécessaire vers l'être conduit à travers la non-latence et reste toujours malgré tout un chemin triple.

Mais où est-il question du *λόγος* chez Parménide ? A plus forte raison où est-il parlé de notre recherche actuelle, de la discession de l'être et du *logos* ? Si l'on peut dire que nous trouvons quelque chose dans Parménide à cet égard, ce qui se montre à nous semble être exactement le contraire d'une discession. Une phrase, dont nous trouvons deux versions chez Parménide, nous est transmise ainsi dans le fragment 5 : *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*. En gros, et selon la manière de traduire à laquelle on est accoutumé depuis longtemps, cela veut dire : « Or le penser et l'être sont la même chose. » La mésinterprétation de cette célèbre phrase selon un esprit non grec est à peine moindre que la falsification de la doctrine du *logos* d'Héraclite.

On comprend *νοεῖν* comme penser, et le penser comme activité du sujet. Le penser du sujet détermine ce qu'est l'être. L'être n'est rien d'autre que ce qui est pensé par le penser. Or, comme le penser reste une activité subjective, et que penser et être doivent être, selon Parménide, la même chose, tout devient subjectif. Il n'y a pas d'étant en soi. Or une telle doctrine, s'il faut croire ce qu'on raconte, se trouve chez Kant et dans l'idéalisme allemand. Parménide, au fond, a déjà anticipé sur leur doctrine. Il est loué de cet exploit d'avant-garde, surtout en comparaison d'Aristote qui est pourtant un penseur grec plus tardif. Aristote, par opposition à l'idéalisme de Platon, a défendu un réalisme, et passe pour le précurseur du Moyen Age.

Il fallait citer ici expressément cette conception communément admise; non seulement parce qu'elle répand ses insanités dans tous les exposés de l'histoire de la philosophie grecque, non seulement parce que la philosophie moderne a interprété elle-même sa préhistoire en ce sens, mais aussi et surtout parce que la prépondérance des opinions que nous venons de citer nous rend en effet difficile de comprendre la vérité propre de cette phrase foncièrement grecque de Parménide. Or ce n'est que si nous y arrivons que nous pourrions mesurer la transformation qui s'est effectuée dans l'histoire spirituelle de l'Occident, c'est-à-dire dans la provenance, non seulement depuis les Temps modernes, mais depuis l'époque hellénistique et les débuts du christianisme.

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Pour comprendre cette phrase, il faut savoir trois choses :

1. Que signifient τὸ αὐτό et τε ... καὶ?
2. Que signifie νοεῖν?
3. Que signifie εἶναι?

Sur la troisième question, il semble que nous en sachions assez par ce qui a été dit précédemment de la φύσις. Mais le νοεῖν mentionné ici en deuxième lieu est obscur, du moins lorsque nous ne le traduisons pas tout de suite par « penser », et ne le réduisons pas au sens logique de mode d'expression analytique. Νοεῖν signifie appréhender, νοῦς appréhension, et cela en deux sens étroitement liés. Appréhender veut d'abord dire : ac-cepter, laisser parvenir à soi — quoi? Ce qui se montre, ce qui apparaît. Appréhender, c'est aussi appréhender un suspect, le faire comparaître, et alors faire un constat, consigner un état de fait, constituer l'état d'une affaire. L'appréhension, en ce double sens, veut dire : un laisser-parvenir-à-soi dans lequel il n'y a pas simplement acceptation, mais où est occupée une ligne de résistance en face de ce qui se montre. Quand des troupes occupent une ligne de résistance, elles veulent recevoir l'adversaire qui vient vers elles, et cela de façon à l'amener au moins à stationnement. Amener l'apparaissant à stance par un recevoir résistant, c'est dit dans νοεῖν. La phrase de Parménide

dit, au sujet de l'appréhender, qu'il est la même chose que l'être. Nous arrivons par là à l'éclaircissement de ce qui est demandé en premier lieu : « Que signifie τὸ αὐτὸ, le même ? »

Si une chose est la même qu'une autre, nous considérons que les deux n'en font qu'une, qu'elles sont une seule et même chose. Comment faut-il concevoir l'unité lorsqu'on parle de l'un du même ? C'est ce que nous ne pouvons déterminer selon notre bon plaisir. Ici au moins où il s'agit du dire de l'« être », il faut comprendre l'unité au sens que pense Parménide dans le mot "Εν. Nous savons que l'unité n'est jamais ici l'uniformité vide, n'est pas l'identité comme pure équivalence. L'unité est l'appartenance réciproque des efforts antagonistes. Là réside l'union originaire.

Pourquoi Parménide dit-il τε καὶ ? Parce qu'être et penser sont, dans leur affrontement, unis, c'est-à-dire sont la même chose *en tant* qu'ils s'appartiennent mutuellement. Comment comprendre cela ? Partons de l'être, qui, en tant que φύσις, nous est devenu plus distinct à plusieurs égards. Être veut dire : se tenir dans la lumière, apparaître, entrer dans la non-latence. Là où quelque chose de tel pro-vient, c'est-à-dire là où l'être perdomine, là perdomine et pro-vient en même temps, comme relevant de lui, l'appréhension, le fait d'amener à stance, par un recevoir résistant, le stable en soi qui se montre.

Parménide exprime la même phrase d'une façon encore plus incisive dans le fragment 8, v. 34 : ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. La même chose est l'appréhension et ce pour quoi l'appréhension pro-vient. L'appréhension pro-vient pour l'être. Celui-ci n'este comme apparaître, n'entre dans la non-latence, que lorsque la non-latence, lorsqu'un se-découvrir pro-vient. La phrase de Parménide nous donne, dans ces deux versions, une vue encore plus primordiale sur l'essence de la φύσις. L'appréhension lui *appartient* ; sa perdominance est condominance de l'appréhension.

La première remarque à faire est que cette phrase ne dit rien sur l'homme, à plus forte raison sur l'homme comme sujet ; il n'y est pas question d'un sujet qui fasse de tout ce qui est objectif quelque chose de simplement subjectif. Notre

phrase dit le contraire de tout cela : l'être perdomine, mais, parce qu'il perdomine et en tant qu'il perdomine et apparaît, avec cette apparition pro-vient nécessairement aussi l'appréhension. Et pour que l'homme soit intéressé à l'événement de cette apparition et de cette appréhension, il faut assurément que l'homme lui-même soit, appartienne à l'être. *L'essence et la modalité de l'être-homme ne peuvent donc se déterminer qu'à partir de l'estance de l'être.*

Cependant, si à l'être comme φύσις appartient l'apparaître, il faut que l'homme, comme étant, appartienne à cet apparaître. Mais, étant donné que l'être-homme constitue manifestement un être *sui generis* à l'intérieur de l'étant dans son ensemble, le caractère propre de l'être-homme provient de la singularité de son appartenance à l'être conçu comme un apparaître perdominant. Et, du fait qu'à un tel apparaître appartient l'appréhension — l'appréhender réceptif de ce qui se montre — on peut supposer que c'est précisément à partir de là que se détermine l'essence de l'être-homme. Nous ne devons donc pas, dans l'interprétation de cette phrase de Parménide, procéder de façon à y apporter et à y projeter une représentation quelconque de l'être-homme ultérieure, voire actuelle. C'est au contraire la phrase qui doit nous faire savoir d'elle-même comment, selon elle, c'est-à-dire selon l'estance de l'être, se détermine aussi l'être de l'homme.

Qui est l'homme? Selon le mot d'Héraclite cela ressort seulement (se montre, ἐδειξε) dans le πόλεμος, dans la discession des dieux et des hommes, dans l'événement de l'irruption de l'être lui-même. Qui est l'homme? Cela n'est pas écrit pour la philosophie quelque part dans le ciel. Loin de là il faut dire ceci :

1. La détermination de l'essence de l'homme n'est *jamais* réponse, mais bien essentiellement question;

2. L'élaboration de cette question et sa décision sont historiques, de façon à constituer même l'estance de la provenance;

3. La question de savoir qui est l'homme doit toujours être posée dans un rapport essentiel avec la question : « Qu'en est-il de l'être? » La question concernant l'homme n'est pas anthropologique, mais historiquement méta-physique. [La question ne peut être demandée de façon satisfaisante dans le

domaine de la métaphysique traditionnelle, qui reste essentiellement une « physique ».]

Donc, ce que signifient *voûς* et *voεῖν* dans la phrase de Parménide, nous ne devons pas le mésinterpréter d'après un concept de l'homme apporté par nous, il faut au contraire que nous apprenions à faire l'expérience que ce n'est qu'à partir de l'événement de la connexité essentielle de l'être et de l'appréhender que l'être de l'homme se détermine.

Qu'est-ce que l'homme, dans cette perdominance de l'être et de l'appréhender ? Le début du fragment 6, que nous avons déjà abordé, nous donne la réponse : *Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι* : « Est nécessité le *λέγειν* aussi bien que l'appréhender du « étant » dans son être. »

Rien ne nous autorise encore ici à concevoir le *voεῖν* comme penser. Il ne suffit pas non plus de le comprendre comme appréhension si, celle-ci à son tour, notre habitude nous la fait concevoir, sans y penser, comme une faculté, un mode de comportement de l'homme, d'un homme que nous nous représentons selon une biologie et une psychologie vides et plates, ou une théorie de la connaissance de même acabit ; ce qui peut se produire aussi sans que nous nous référions expressément à des vues de ce genre.

L'appréhension, et ce que la phrase de Parménide en dit, cela ne désigne pas une faculté d'un homme déjà déterminé par ailleurs, l'appréhension est un pro-venir, et c'est seulement en pro-venant dans ce pro-venir que l'homme entre dans la pro-venance comme étant, apparaît, c'est-à-dire (littéralement) vient lui-même à l'être.

L'appréhension n'est pas un mode de comportement que l'homme possède comme une propriété, mais inversement : l'appréhension est l'événement qui possède l'homme. C'est pourquoi il est toujours parlé, sans plus, de *voεῖν*, d'appréhension. Ce qui s'accomplit en ce dict n'est rien de moins que l'entrée en scène de l'homme, en pleine conscience, en tant qu'homme historial (gardien de l'être). De même que ce dict est une caractérisation de l'être quant à son estance, il est tout aussi incontestablement la détermination normative de l'être-homme pour l'Occident. C'est dans la coappartenance de l'être et de la nature humaine que leur discession vient en

pleine lumière. La scission « être et penser » est devenue depuis si longtemps pâle, vide, et sans racines, que nous ne sommes plus capables de connaître son origine; à moins de remonter à son commencement.

Si la nature et l'orientation de l'opposition d'être et penser sont si uniques en leur genre, c'est qu'ici l'homme s'avance vis-à-vis de l'être. Cet événement est l'apparition pleinement consciente de l'homme comme homme historial. Ce n'est qu'après que l'homme eut été connu comme étant tel, qu'il fut alors aussi « défini » en un concept, à savoir comme ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*, être vivant raisonnable. Dans cette définition de l'homme le λόγος paraît, mais sous une forme méconnaissable et dans un environnement très curieux.

Cette définition de l'homme est au fond zoologique. Le ζῷον de cette zoologie est digne de question à plus d'un égard. Or c'est dans le cadre de cette définition qu'a été bâtie la conception occidentale de l'homme, tout ce qui est appelé psychologie, éthique, théorie de la connaissance et anthropologie. Depuis longtemps nous sommes ballottés dans un pêle-mêle confus d'idées et de conceptions qui sont empruntées à ces disciplines.

Du fait que la définition de l'homme sur laquelle tout repose représente déjà une décadence, pour ne rien dire de son interprétation ultérieure, nous ne pourrions, tant que nous penserons et questionnerons dans la perspective qu'elle détermine, rien recevoir, rien voir, de ce qui, dans le dict de Parménide, est dit et va son chemin.

L'idée de l'homme communément admise ne constitue pourtant, sous ses formes les plus diverses, qu'une des barrières qui nous excluent de la dimension où l'apparition de l'essence de l'homme pro-vient originairement et vient à stance. L'autre barrière réside dans le fait que même la *question* vers l'homme, que nous avons rappelée, nous demeure étrangère.

Sans doute y a-t-il aujourd'hui des livres qui portent le titre *Qu'est-ce que l'homme?* Mais cette question est seulement écrite sur la couverture du livre. Questionner? On s'en garde; non seulement parce qu'on oublie le questionner dans toutes ces écrivasseries, mais parce qu'on possède déjà une réponse

à la question, et une réponse telle qu'elle implique en même temps qu'il est absolument défendu de questionner. Que quelqu'un croie les propositions qu'énonce le dogme de l'Église catholique, c'est une affaire individuelle et qui ne nous importe pas ici. Mais qu'on inscrive sur la couverture du livre « Qu'est-ce que l'homme ? » quoiqu'on *ne* questionne *pas*, parce qu'on *ne* veut *pas*, et qu'on *ne* peut *pas* questionner, c'est un procédé qui expose d'emblée celui qui l'emploie à perdre tout droit à être pris au sérieux. Et le fait, par exemple, que la *Frankfurter Zeitung* fasse l'éloge d'un livre de ce genre — dans lequel il n'y a de question que sur la couverture — comme d'un « grand livre, sortant de l'ordinaire et courageux », devrait montrer, même aux aveugles, à quel point nous en sommes.

Mais en quoi, dira-t-on, ces remarques intéressent-elles notre interprétation du dict de Parménide ? Ce genre de littérature aurait-il donc poids et signification ? Ce qui n'est pas insignifiant, c'est l'état où nous nous trouvons depuis longtemps déjà, un état de paralysie dont souffre partout la passion de questionner. Cet état entraîne perturbation et confusion dans nos critères et nos attitudes, et presque personne ne sait plus ni sur quel point, ni selon quelle alternative, les décisions qui comptent doivent être prises, quand justement il faudrait qu'à la grandeur de la volonté historique, c'est-à-dire selon la provenance, se joignent la pénétration et l'authenticité du *savoir* historique. Les allusions précédentes sont seulement destinées à faire sentir combien s'est éloigné de nous le questionner considéré comme événement fondamental de l'être-Là historique. Mais nous avons perdu jusqu'à la compréhension de la question. Il importe donc de fixer maintenant les points de repère essentiels pour l'approfondissement de ce qui va suivre.

1. La détermination de l'essence de l'homme n'est jamais une réponse, mais essentiellement une question ;
2. Le questionner de cette question est historique, c'est-à-dire que c'est par lui que provient la provenance ;
3. Il en est ainsi parce que la question « Qui est l'homme ? » ne peut être demandée que dans le questionner sur l'être.
4. Ce n'est que là où l'être se découvre dans le questionner

que pro-vient la pro-venance, et par là cet être de *l'homme* en vertu duquel celui-ci ose s'expliquer avec l'étant comme tel.

5. Seule cette « explication » questionnante ramène l'homme à cet étant que lui-même est, et a à être.

6. Ce n'est qu'en tant qu'il pro-vient en questionnant que l'homme vient à lui-même et est un soi-même. L'ipséité de l'homme signifie ceci : l'être qui s'ouvre à lui, il a à le transformer en pro-venance, et à se constituer en celle-ci. L'ipséité ne veut pas dire qu'il soit en première ligne un « je » et un individu. Il l'est aussi peu qu'un nous et une communauté.

7. C'est parce que l'homme, en tant qu'il pro-vient, est lui-même, que la question sur son être propre doit passer de la forme : « Qu'est-ce que l'homme ? » à la forme « *Qui* est l'homme ? »

Ce qu'exprime le dict de Parménide est une détermination de l'essence de l'homme à partir de l'estance de l'être lui-même.

Mais nous ne savons pas encore comment est déterminée ici l'essence de l'homme. Il s'agissait seulement, pour commencer, de délimiter l'espace dans lequel parle le dict de Parménide, et qu'il contribue à ouvrir en y parlant. Cependant ces indications sont encore trop générales pour suffir à nous libérer des idées courantes de l'homme, et de la façon conceptuelle dont on se le représente. Pour comprendre ce dict, saisir sa vérité, il faut que nous ayons au moins un soupçon d'un aspect positif de l'être-Là et de l'être chez les Grecs.

Par le dict d'Héraclite cité à plusieurs reprises nous savons que ce n'est que dans le πόλεμος, dans le s'expliquer-avec-lui-même (de l'être) que se produit la discession des dieux et des hommes. Seul un tel combat εδειξε, *montre*. Il fait ressortir les dieux et les hommes dans leur être. Savoir qui est l'homme, c'est ce à quoi nous ne pouvons arriver par une définition savante, mais seulement si l'homme s'avance dans l'explication avec l'étant, en essayant de l'amener à son être, c'est-à-dire en lui donnant limite et forme, c'est-à-dire en pro-jetant du neuf (qui n'adeste pas encore), c'est-à-dire, par une production poétique originaire, en fondant poétiquement.

Le penser de Parménide et d'Héraclite est encore poétique, c'est-à-dire ici : philosophique, et non scientifique. Mais le penser sur l'être de l'homme prend sa direction et sa mesure propres du fait que, dans ce penser créant poétiquement, c'est le penser qui a le primat. Pour éclairer suffisamment ce penser poétique à partir du côté opposé et complémentaire, et préparer ainsi sa compréhension, nous allons maintenant interroger une poésie pensée des Grecs, qui appartient à la forme de création poétique au sein de laquelle se sont véritablement créés l'être et l'être-Là (correspondant) des Grecs : la tragédie.

Nous voulons comprendre la scission « être et penser » dans son origine. Elle est la formule qui répond à l'attitude fondamentale de l'esprit occidental. Il s'ensuit que l'être se détermine à partir de l'horizon du penser et de la raison. Et cela tout autant lorsque l'esprit occidental se soustrait à la domination de la raison, en voulant l'« irrationnel » et en recherchant l'« alogique ».

En cherchant l'origine de la scission *être et penser* nous tombons sur le dict de Parménide : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. D'après la traduction et la conception ordinaires, cela veut dire : être et penser sont la même chose.

Nous pouvons nommer ce dict le principe directeur de la philosophie occidentale, à condition, il est vrai, d'y ajouter une remarque.

Si le dict de Parménide est devenu un principe directeur de la philosophie occidentale, c'est pour ne plus avoir été compris, parce qu'on ne fut plus capable de retenir sa vérité originaire. La chute hors de la vérité de ce dict commença aussitôt après Parménide, chez les Grecs eux-mêmes. Des vérités originaires d'une telle portée ne peuvent être retenues qu'en se développant constamment et d'une façon plus originaire encore, mais jamais par leur simple application ou en se contentant de les invoquer. L'originaire ne reste originaire que s'il a la possibilité constante d'être ce qu'il est : origine en tant que surgissement (hors de la latence de l'estance). Nous essayons de reconquérir la vérité originaire de ce dict. La première allusion au changement d'interprétation, nous l'avons faite en traduisant. Le dict ne dit pas : « Penser et être sont la même chose », il dit : « Dans un lien

d'appartenance réciproque sont appréhension et être. »

Mais qu'est-ce à dire ?

Ce dict parle, d'une certaine manière, de l'homme. C'est pourquoi il est presque inévitable qu'on commence par y introduire l'idée habituelle de l'homme.

Seulement on en arrive par là à une mésinterprétation de l'essence de l'homme selon l'expérience grecque, soit dans le sens du concept chrétien ou du concept moderne de l'homme, soit dans le sens d'un mélange des deux, fade et sans substance.

Mais cette mésinterprétation dans le sens d'une représentation *non* grecque de l'homme est encore le moindre mal.

Ce qui est proprement funeste, c'est qu'on manque dès le principe et absolument la vérité de ce dict.

Car c'est tout de même en lui et par lui que s'accomplit la détermination décisive de l'être-homme. C'est pourquoi, dans son interprétation, nous ne devons pas seulement écarter telle ou telle représentation inadéquate de l'homme, mais bien n'en accepter aucune. Nous devons essayer d'entendre seulement ce qui est dit ici.

Mais parce que, dans un tel entendre, nous ne sommes pas seulement inexpérimentés, mais avons en même temps les oreilles toujours pleines de ce qui nous empêche d'entendre, les conditions d'un questionner adéquat sur celui qu'est l'homme ont dû être nommées plutôt sous forme d'énumération.

Et parce que déterminer en penseur l'être de l'homme, comme le fait Parménide, est une entreprise déroutante et difficilement accessible d'emblée, cherchons auparavant une aide et des directives en écoutant une esquisse poétique de l'être-homme chez les Grecs.

Lisons le premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle (v. 332-375). Écoutons d'abord la parole grecque, afin d'avoir déjà dans l'oreille quelque résonance. La traduction donne ceci :

*Multiple l'inquiétant, rien cependant
au delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant.
Celui-ci sort sur le flot écumant
par un vent du sud hivernal
et croise au sein*

des vagues furieusement crevassées.

*Des divinités aussi la plus sublime, la terre,
il l'épuise, elle l'indestructiblement infatigable,
la retournant d'année en année,
faisant passer et repasser avec les chevaux
les charrues.*

*La bande d'oiseaux au vol léger elle aussi
il la prend dans ses filets et il chasse
le peuplement animal des contrées sauvages
et ce qui dans la mer habite et s'agite,
l'homme circonspect.*

*Il prévaut par des ruses sur la bête
qui passe la nuit sur les monts et erre,
au cheval à la rugueuse crinière
et au taureau jamais dompté
passant le bois sur l'encolure
il leur impose le joug.*

*Dans le retentissement aussi de la parole
et dans le tout-comprendre léger comme le vent
il finit par s'y retrouver et aussi dans l'ardeur
à régir les villes.*

*Et aussi comment se soustraire, il y a pensé,
à l'exposition aux traits
des intempéries et des gelées déplaisantes.*

*Partout en route faisant l'expérience, inexpert sans issue,
il arrive au rien.*

*De l'unique imminence, la mort, il ne peut
par aucune fuite jamais se défendre,
même s'il a réussi par adresse à se soustraire
au désarroi d'un mal tenace.*

*Fabricateur par savoir-faire, il possède
l'habileté au delà d'espérance magistralement,
une fois il en vient à du vilain tout à fait,
tandis qu'une autre du vaillant lui échoit.
Entre le statut de la terre et l'ordre*

*juré par les dieux, il poursuit sa route.
Dominant de haut le site, exclu du site,
tel il est, lui pour qui toujours le mésétant est étant
pour l'amour de l'action osée.*

*Que de mon foyer il ne devienne pas un intime,
et que ses illusions ne se partagent pas avec moi mon savoir,
l'homme qui accomplit cela.*

L'interprétation que nous allons donner est nécessairement insuffisante, ne serait-ce que parce qu'elle ne peut pas être construite à partir de la tragédie entière, moins encore à partir de l'ensemble de l'œuvre du poète. Il n'est pas non plus question d'exposer ici les raisons du choix entre les diverses lectures, ni des modifications apportées au texte. Nous allons effectuer l'interprétation en *trois parcours*, dans lesquels nous parcourrons chaque fois l'ensemble du chant à un point de vue différent.

Dans le *premier* parcours, nous ferons ressortir spécialement ce qui constitue la substance authentique du poème et ce qui, d'une façon correspondante, dans le style, porte et traverse le tout.

Dans le *deuxième* parcours, nous suivrons l'ordre des strophes et antistrophes, et arpenterons les limites de tout le domaine ouvert par le poème.

Dans le *troisième* parcours, nous essaierons d'atteindre une position stable au milieu de l'ensemble, pour apprécier qui est l'homme d'après ce dire poétique.

Premier parcours. — Nous cherchons d'abord ce qui porte et traverse le tout. A vrai dire, nous n'avons pas besoin de le chercher. En effet triple est l'attaque qui fond sur nous à trois reprises, comme un assaut répété, brisant d'emblée tous les étalons quotidiens du questionner et du déterminer.

Le premier assaut, c'est le début.

πολλὰ τὰ δεινά...

*Multiple est l'inquiétant, rien cependant
au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant.*

Ces deux premiers vers lancent, avant toute la suite du

chant, ce que celui-ci cherche à rejoindre dans le détail de son dire et ce qu'il doit fixer dans la texture verbale. L'homme est, d'un mot, τὸ δεινότατον, ce qu'il y a de plus inquiétant. Ce dire de l'homme le saisit par les limites extrêmes et les abîmes abrupts de son être. Ce caractère de confins abrupts n'est jamais visible pour ceux qui se contentent de décrire et constater des faits, serait-ce même pour des milliers d'yeux qui voudraient discerner en l'homme des propriétés et des états d'âme. Ce n'est que pour le projet par poésie et pensée que se découvre un tel être de l'homme. Nous ne trouvons rien ici qui ressemble à la description d'exemplaires humains donnés, mais nous ne trouvons pas davantage une quelconque exaltation aveugle et niaise de l'essence de l'homme par en-bas, avec une aigreur mécontente, qui cherche à attraper une importance qu'elle a manquée; rien non plus de l'éminence d'une personnalité. Chez les Grecs il n'y avait pas encore de personnalité (ni rien, par suite, de supra-personnel). L'homme est τὸ δεινότατον, ce qu'il y a de plus inquiétant parmi l'inquiétant. Le mot grec δεινόν et notre traduction exigent ici une explication avant de continuer. On ne peut la donner qu'à partir d'une vue préalable, non encore exprimée ici, sur l'ensemble du chœur, qui fournit lui-même et lui seul l'interprétation adéquate des deux premiers vers. Le mot grec δεινόν est ambigu, de cette inquiétante ambiguïté selon laquelle le dire des Grecs parcourt les contrariétés des dif-férends de l'être.

D'un côté δεινόν désigne l'effrayant, le terrible, mais non pour de petites frayeurs, encore moins dans le sens dégradé, niais et vide, auquel on emploie aujourd'hui le mot lorsqu'on dit « terriblement gentil ». Le δεινόν est le terrible conçu comme la perdominance prépotente qui provoque aussi bien la terreur panique, la véritable angoisse, que la crainte respectueuse, recueillie, équilibrée, secrète. Le violent, le prépotent, c'est le caractère constitutif, essentiel de la perdominance même. En faisant irruption, celle-ci *peut* retenir en elle sa puissance prépotente. Cependant elle n'en devient pas inoffensive, mais au contraire *d'autant plus* terrible et lointaine.

Mais d'un autre côté δεινόν signifie le violent conçu comme celui qui emploie la violence, qui non seulement en dispose,

mais est faisant-violence, parce que l'usage de la violence est le trait fondamental non seulement de son faire, mais bien de son être-Là. Nous donnons ici au mot *Gewalt-tätigkeit*, « activité-de-violence », le sens qu'il a selon l'essence, et qui dépasse sa signification usuelle selon laquelle il veut dire le plus souvent : brutalité et arbitraire. La violence est alors considérée dans le domaine où la convention de compensation et d'assistance mutuelle donne le critère de l'être-Là et où par suite toute violence est nécessairement dépréciée comme n'étant que perturbation et violation.

L'étant dans l'ensemble est, en tant que perdominance, le prépotent, *δεινόν* au premier sens. Or l'homme est d'abord *δεινόν* en tant que, appartenant par essence à l'être, il reste exposé à ce prépotent. Mais l'homme est en même temps *δεινόν* parce qu'il est le faisant-violence. (Il rassemble le perdominant, et le pro-duit en une patence.) L'homme est le faisant-violence, non pas en plus d'autre chose et à côté d'autre chose, mais seulement en ce sens que, en raison de sa situation active dans la violence (*Gewalt-tätigkeit*), et en cette situation, il exerce la violence contre le pré-potent. C'est parce qu'il est doublement *δεινόν*, au sens originellement uni de ce mot, que l'homme est le plus violent : faisant-violence au sein du prépotent.

Mais pourquoi traduisons-nous *δεινόν* par « inquiétant » ? Ce n'est pas pour recouvrir, encore moins pour affaiblir le sens du violent, conçu comme le prépotent ou comme le faisant-violence. Tout au contraire, c'est parce que c'est dans son intensité et son ambivalence les plus hautes que le *δεινόν* est dit de l'être de l'homme, que l'estance de l'être ainsi déterminé doit être tout de suite envisagé à partir de son aspect décisif. Mais la caractérisation du violent comme étant l'inquiétant n'est-elle pas alors une détermination après coup, à savoir en faisant entrer en ligne de compte la manière dont le violent agit sur nous, alors qu'il s'agit précisément de comprendre le *δεινόν* comme il est en lui-même ? Non pas, car nous ne prenons pas l'inquiétant au sens de ce qui fait impression sur notre sensibilité.

Nous comprenons l'inquiétant comme ce qui nous rejette hors de la « quiétude », c'est-à-dire hors de l'intime, de l'habituel, du familier, de la sécurité non menacée. Ce qui

est étranger nous empêche de rester dans notre élément. C'est en cela que réside le pré-potent. Mais, si l'homme est ce qu'il y a de plus inquiétant, ce n'est pas seulement parce qu'il passe son estance au milieu de l'inquiétant ainsi compris; c'est parce qu'il sort, s'échappe, des limites qui d'abord lui sont habituelles et familières, et la plupart du temps le lui restent; c'est parce que, étant ce qui fait violence, il transgresse les limites du familier, et cela précisément en direction de l'inquiétant compris comme le prépotent.

Mais, pour mesurer dans toute sa portée ce mot que le chœur prononce sur l'homme, il faut que nous considérions en même temps ceci : cette parole que l'homme est τὸ δεινότατον, ce qu'il y a de plus inquiétant, ne vise pas à lui attribuer une propriété particulière, comme si l'homme était par ailleurs encore autre chose; loin de là, cette parole signifie ceci : être ce qu'il y a de plus inquiétant, c'est le trait fondamental de l'essence de l'homme, auquel les autres traits doivent toujours être rapportés. Le dict « l'homme est ce qu'il y a de plus inquiétant » donne la véritable définition *grecque* de l'homme. Nous ne parvenons tout à fait à l'événement de l'inquiétante que lorsque nous avons appris à la fois la puissance de l'apparence et le combat avec celle-ci — en tant que ce combat appartient essentiellement à l'être-Là.

C'est après ces premiers vers et en s'y référant qu'est prononcée, au vers 360, la *deuxième* parole portante et saillante. Ce vers constitue le milieu de la deuxième strophe : παντοπόρος ἄπορος ἐπ'οὐδὲν ἔρχεται : « Partout en route faisant expérience, inexpert sans issue, il arrive au rien. » Les mots essentiels sont παντόπορος ἄπορος. Le mot πόρος signifie : passage par... et pour..., voie. L'homme se fraye en toutes directions une voie, il se risque dans toutes les régions de l'étant, de la perdominance prépotente, et c'est alors précisément qu'il est lancé hors de toute voie. Ce n'est que par là que s'ouvre toute l'inquiétante de celui qui est le plus inquiétant; ce n'est pas seulement qu'il fasse l'épreuve de l'étant dans son ensemble dans son inquiétante, ce n'est pas seulement qu'en cela, *du fait* de la violence dont il use, il s'expulse lui-même hors de sa quiétude familière, non, en tout cela, il ne devient enfin ce qu'il y a de plus inquiétant que parce que maintenant, allant sur toutes les routes sans

trouver d'issue, il est rejeté hors de tout rapport avec la quiétude familière, et que l'ἄτη — la ruine, le malheur — tombe sur lui.

A quel point ce παντοπόρος ἄπορος contient une interprétation du δεινότατον, c'est ce que nous pouvons soupçonner.

L'interprétation s'achève dans la troisième parole saillante (vers 370) : ὑψίπολις ἄπολις. Nous trouvons cette expression bâtie de même façon, et située de même façon au milieu de l'antistrophe, que le παντοπόρος ἄπορος qui précède. Seulement, son dire s'oriente vers une autre direction de l'étant. Il ne parle pas de πόρος, mais de πόλις, il ne s'agit pas de toutes les voies vers les différentes régions de l'étant, mais du fondement et du lieu de l'être-Là de l'homme même, du carrefour de toutes ces voies, la πόλις. On traduit πόλις par État et cité; cela ne rend pas le sens plein. Πόλις signifie plutôt le site, le là, dans lequel et en vertu duquel l'être-le-là est historial. La πόλις est le site de la pro-venance, le là *dans* lequel, *à partir* duquel, et *pour* lequel la pro-venance pro-vient. A ce site de l'histoire appartiennent les dieux, les temples, les prêtres, les fêtes, les jeux, les poètes, les penseurs, le roi, le conseil des anciens, l'assemblée du peuple, l'armée et la marine. Si tout cela appartient à la πόλις, est politique, ce n'est pas parce que tout cela commence par entrer en rapport avec un homme d'État, un stratège, et les affaires de l'État. Au contraire tout cela est politique, c'est-à-dire dans le site de l'histoire, en tant que par exemple les poètes sont *seulement* des poètes, mais vraiment des poètes, les penseurs *seulement* des penseurs, mais vraiment des penseurs, en tant que les prêtres sont *seulement* des prêtres, mais vraiment des prêtres, les rois *seulement* des rois, mais vraiment des rois. Or *sont* veut dire : emploient la violence en tant qu'ils sont situés activement dans la violence, et deviennent éminents dans l'être historial comme des créateurs, des hommes d'action. Éminents dans le site de l'histoire, ils deviennent en même temps ἄπολις, des hommes sans ville ni site, solitaires, inquiétants, sans issue au milieu de l'étant dans son ensemble, ils deviennent en même temps des hommes sans institutions ni frontières, sans architecture ni ordre, parce que, *comme* créateurs, ils doivent toujours d'abord fonder tout cela.

Le premier parcours nous montre la charpente de l'essence du plus inquiétant, les domaines et l'extension de sa perdominance et de sa destinée. Revenons maintenant au début, et tentons la deuxième étape de l'interprétation.

Deuxième parcours. — Nous allons suivre maintenant, à la lumière de ce qui vient d'être dit, la suite des strophes, et prêter l'oreille à la façon dont se déploie l'être de l'homme, qui consiste à être ce qu'il y a de plus inquiétant. Nous examinerons si le δεινόν est pris dans le premier sens, et comment; si le deuxième sens de δεινόν se présente associé au premier et comment; si, dans la relation réciproque de ces deux sens, l'être du plus inquiétant s'édifie devant nous dans la structure de son estance, et comment?

La première strophe nomme la mer et la terre, chacune étant un prépotent (δεινόν) à sa manière. Le fait de nommer la mer et la terre n'implique naturellement pas que celles-ci soient prises dans le sens purement géographique et géologique dans lequel elles se présentent à nous, modernes, comme des phénomènes naturels, quitte à être ensuite repeintes incidemment avec un petit goût de sentimentalité de circonstance. « Mer » — c'est dit ici comme pour la première fois, et nommé en même temps que les vagues hivernales dans lesquelles la mer, constamment, ouvre béant son propre abysse, et se précipite en lui. Immédiatement après le thème central et dominant du début, le chœur continue sans transition par les mots : τοῦτο καὶ πολιοῦ. Il chante la sortie éclatante sur l'abîme sans fond et houleux, l'abandon de la terre ferme. Le départ n'a pas lieu par calme plat, sur les eaux rayonnantes, mais dans une tempête hivernale. La mention de ce départ est ordonnée dans la loi rythmique de la disposition des mots et des vers, de la même façon que le χωρεῖ, au vers 336, est placé à l'endroit où le mètre change : χωρεῖ, il abandonne sa place, il se déplace — et s'expose à l'irrésistible puissance du flot marin, où il n'y a point de demeure. Le mot se tient comme une colonne dans la construction de ce vers.

Or à ce départ, prêt à la violence, contre la prépotence de la mer, se trouve associée intimement l'irruption inlassable dans la perdominance indestructible de la terre. Mais n'oublions pas que la terre est ici la suprême déité. Faisant

violence, l'homme dérange le calme de la croissance, la nutrition et la génération de celle qui ne peine point. Ici le prépotent ne perdomine pas à la façon de la férocité qui s'engloutit elle-même, mais comme ce qui, sans peine ni fatigue, porte à maturation et prodigue, avec la supériorité tranquille d'une grande richesse, l'inépuisable qui est au-delà de tout effort. C'est en cette perdominance que fait irruption celui qui fait violence; année après année, il la retourne avec des charrues et excite celle qui ne peine point à l'agitation que connaît son propre effort. La mer et la terre, la sortie violente et le défrichement, ces deux mouvements, sont liés par le καὶ (vers 334), auquel correspond le τε au vers 338.

Écoutons maintenant l'antistrophe qui répond à tout cela. Elle nomme la volée d'oiseaux dans les airs, les innombrables animaux dans l'eau, le taureau et le cheval dans les montagnes. L'être vivant qui, rêvassant, se balance sur lui-même et se meut dans son milieu, et qui, se portant constamment au delà de lui-même, se renouvelle en formes toujours diverses tout en restant dans sa voie *toujours une*, connaît le lieu où il repose et où il erre. En tant que vivant il est inséré dans la perdominance de la mer et de la terre. C'est dans cette vie qui tourne sur elle-même, mais qui n'habite pas elle-même dans son propre cercle, son propre ajustement et son propre fondement, que l'homme jette ses lacs et ses filets; il l'arrache à son ordre et l'enferme dans ses enclos et ses parcs, et lui impose ses jougs. Nous avons sortie et défrichement, nous avons maintenant capture et domptage.

En cet endroit, avant de passer à la deuxième strophe et à son antistrophe, il est nécessaire de faire une *remarque* pour mettre en garde contre une mésinterprétation de tout ce poème, assez tentante pour l'homme moderne et d'ailleurs courante. Nous avons déjà indiqué que son objet n'est pas de décrire et d'illustrer les divers champs d'activité et le comportement de l'homme, qui apparaîtrait comme un étant parmi les autres; il s'agit en réalité d'un pro-jet poétique de son être à partie de ses possibilités et de ses limites extrêmes. Cela suffit aussi à écarter une autre opinion, selon laquelle le chœur raconterait l'évolution de l'humanité, depuis le chasseur sauvage et le constructeur de pirogues jusqu'au bâtisseur de cités et à l'homme civilisé. Ce sont

là des catégories de l'ethnologie et de la psychologie des primitifs. Elles naissent de l'application illégitime à l'être de l'homme d'une science de la nature déjà inadéquate en elle-même. L'erreur fondamentale qui se trouve à la base d'une telle façon de penser consiste à croire que le commencement de l'histoire est constitué par ce qui est primitif et arriéré, maladroit et faible. En vérité c'est le contraire qui se produit. Le commencement est ce qu'il y a de plus inquiétant et de plus violent. Ce qui vient ensuite n'est pas un développement du commencement, mais celui-ci s'affadit en s'étendant, il ne peut se maintenir en lui-même, il devient à la fois anodin et excessif dans la difformité du grand, conçu comme grandeur et extension purement numériques et quantitatives. Le plus inquiétant *est* ce qu'il est *parce* qu'il abrite un tel commencement, dans lequel toutes choses, à partir d'un excès de richesse, débouchent toutes à la fois et violemment sur le prépotent, sur ce qu'il s'agit de maîtriser.

Le caractère inexplicable de ce commencement ne tient pas à une insuffisance et à une impuissance de notre intelligence de l'histoire. Au contraire, c'est dans la compréhension du caractère mystérieux de ce commencement que résident l'authenticité et la grandeur de la connaissance historique. La connaissance de l'histoire à ses origines ne consiste pas à déterrer le primitif et à rassembler des ossements. Elle n'est pas une science de la nature totalement ni même à moitié; si elle est quelque chose, c'est une mythologie.

La première strophe et son antistrophe nomment la mer, la terre, l'animal en tant qu'ils constituent le prépotent que le faisant-violence fait éclater dans toute sa prépotence en le manifestant.

La deuxième strophe, considérée extérieurement, passe d'une description de la mer, de la terre et des animaux à une caractérisation de l'homme. Mais il n'y est pas plus question de l'homme seul qu'il n'était parlé uniquement de la nature au sens étroit dans la première strophe et son antistrophe.

Il faut dire au contraire que ce qu'il s'agit de nommer maintenant — la parole, l'entendement, la *Stimmung*, la passion et la construction — n'appartient pas moins au violent prépotent que la mer, la terre et l'animal. La différence est

seulement que ceci « circondomine » l'homme et le porte, l'opprime et le stimule, tandis que Cela le per-domine, étant ce que l'homme, au titre de l'étant qu'il est lui-même, a proprement à assumer.

Ce per-dominant ne perd rien de sa prépotence du fait que l'homme le prend lui-même directement en son pouvoir, et exerce celui-ci comme violence. Ceci ne fait que cacher l'inquiétante du langage et des passions, et que l'homme est disposé comme être historial dans cet inquiétant, alors qu'il croit que c'est *lui* qui en dispose. L'inquiétante de ces puissances réside en ce qu'elles semblent familières et courantes. Elles ne se donnent à l'homme immédiatement que dans leur inessentialité et, l'égarant ainsi, elles l'expulsent de sa propre essence et le maintiennent en cet exil. De cette manière ce qui, au fond, est encore plus loin et plus prépotent que la mer et la terre, il lui semble que rien n'est plus proche.

A quel point l'homme est étranger dans sa propre essence, c'est ce que trahit l'opinion qu'il nourrit de lui-même, croyant avoir créé, avoir pu créer, le langage et l'intelligence, avoir inventé, avoir pu inventer, la construction et la poésie.

Comment l'homme pourrait-il jamais inventer ce qui le per-domine et qui est le fondement sans lequel il ne pourrait pas *être* lui-même comme homme? Lorsque nous croyons que le poète fait ici de l'homme l'inventeur de quelque chose de tel que la construction ou le langage, nous oublions totalement que, dans ce chœur, il est parlé du violent (δεινόν), de l'inquiétant. Le mot ἐδιδάξατο ne signifie pas : l'homme a inventé, mais : il a trouvé un accès au prépotent, et ne s'est trouvé soi-même qu'en celui-ci, à savoir comme étant lui-même, en cette prépotence, la violence d'un agir. Le « soi-même » signifie en même temps, d'après ce qui précède, Celui-là qui sort violemment et défriche, capture et dompte.

Ce n'est que par cette sortie violente, ce défrichement, cette capture et ce domptage, que l'étant se découvre *comme* mer, *comme* terre, *comme* animal. Cette sortie et ce défrichement ne se produisent que lorsque les puissances de la parole, de l'entendement, de la *Stimmung* et du bâtir sont elles-mêmes maîtrisées dans le faire-violence. Le faire-violence du dire poétique, de l'esquisse par la pensée, de la fondation edificatrice, de l'action créatrice d'États, n'est

pas l'exercice de pouvoirs que l'homme aurait, mais consiste à dompter et à harmoniser les puissances grâce auxquelles l'étant se découvre comme tel du fait que l'homme entre en lui. Cette patence de l'étant est la violence que l'homme a à maîtriser pour que, dans ce faire-violence seulement, au milieu de l'étant, il soit lui-même, c'est-à-dire un être historial. Ce qui est exprimé dans la deuxième strophe, il ne faut pas que nous le mésinterprétions comme invention, ni comme une simple faculté et un don de l'homme.

Nous ne comprendrons l'inquiétante de tout faisant-violence que si nous saisissons que l'usage de la violence dans la parole, dans le comprendre, dans le façonner, dans le bâtir, crée en même temps (c'est-à-dire toujours : produit) l'effet de violence que constitue le frayage des chemins dans l'étant circon dominant. Car l'homme, en chemin en toutes directions, ne devient pas un être sans issue en ce sens extérieur qu'il se heurte à des bornes extérieures et ne peut aller plus loin. Il peut toujours en effet, à l'intérieur de ces bornes, poursuivre sa route dans l'ainsi-de-suite. L'absence d'issue consiste bien plutôt en ceci, qu'il est toujours rejeté sur les voies qu'il a lui-même frayées : il s'embourbe sur ses propres voies, s'embrouille dans ce qu'il a frayé, trace dans cet embrouillamini le cercle de son monde, s'empêtre dans l'apparence et se barre ainsi le chemin de l'être. De cette façon, en se tournant de tous côtés, il tourne dans son propre cercle. Il sait détourner tout ce qui est contraire à ce milieu où il circule. Il sait appliquer tout savoir-faire d'une façon appropriée. Le faire-violence, qui crée originairement les voies, engendre par là en lui-même le désordre de la versatilité; celle-ci est à ce point absence d'issue qu'elle se barre à elle-même le chemin de la méditation sur l'apparence, laquelle est pourtant son domaine.

Il n'y a qu'une chose qui fasse échec directement à tout faire-violence. C'est la mort. Elle surachève tout achèvement, elle surlimite toute limite. Il n'y a plus sortie ni défrichement, capture ni domptage. Mais cet in-quiétant, qui expulse l'homme absolument et d'un seul coup de toute quiétude familière, n'est pas un événement particulier qui doive être nommé aussi parmi les autres parce qu'il survient aussi finalement. L'homme est sans issue en face de la mort,

non pas seulement quand il vient à mourir, mais constamment et essentiellement. En tant que l'homme *est*, il se tient dans l'absence d'issue de la mort. Ainsi l'être-le-là est l'inquiétante même pro-venant. (L'inquiétante pro-venante trouve pour nous son fondement primordial comme être-le-là).

C'est en nommant ce violent-ci et cet inquiétant-ci que le projet poétique de l'être et de l'être-homme se pose sa propre limite.

En effet, la deuxième antistrophe ne nomme plus d'autres puissances *encore*, mais rassemble en son unité interne tout ce qui a été dit précédemment. La strophe finale reprend le tout dans son trait fondamental. Or, comme nous l'avons souligné dans notre premier parcours, le trait fondamental de ce qu'il faut faire entendre avant tout (le δεινότατον), consiste précisément dans la relation réciproque qui accorde les deux sens de δεινόν. Par suite la strophe finale nomme conjointement trois choses différentes.

1. La violence, le violent, en quoi se meut l'agir du faisant-violence, c'est tout le champ de la machination (τὸ μηχανόεν) confiée à celui-ci. Nous ne prenons pas le mot « machination » au sens péjoratif. Nous pensons par là quelque chose d'essentiel, qui s'annonce à nous dans le mot grec τέχνη. Τέχνη ne signifie ni art, ni métier, pour ne pas parler de la technique au sens moderne. Nous traduisons τέχνη par « savoir ». Mais cela demande explication. Le savoir n'est pas ici le résultat de simples constatations concernant un « subsistant » inconnu auparavant. De telles connaissances ne sont jamais que des hors-d'œuvre, d'ailleurs indispensables pour le savoir. Celui-ci, conformément au sens authentique de la τέχνη, est la vue première et constante au-delà du subsistant. Cet être-au-delà met en œuvre préalablement, de différentes manières, sur différentes voies et en différents domaines, ce qui confère justement au subsistant son droit relatif, sa qualification possible, et par suite sa limite. Savoir, c'est pouvoir mettre en œuvre l'être comme un étant qui soit toujours tel ou tel. Si les Grecs appellent tout particulièrement et au sens fort τέχνη l'art proprement dit et l'œuvre d'art, c'est parce que l'art est ce qui porte le plus immédiatement à stance en un adestant (en l'œuvre) l'être,

c'est-à-dire l'apparaître qui réside en soi-même. L'œuvre de l'art n'est pas au premier chef une œuvre en tant qu'elle est opérée, faite, mais parce qu'elle effectue l'être dans un étant. Effectuer signifie ici mettre en œuvre; et dans cette œuvre, considérée comme l'apparaissant, vient à parence l'épanouissement perdominant, la φύσις. Ce n'est que par l'œuvre d'art, considérée comme l'être étant (*das seiende Sein*), que tout ce qui apparaît d'autre, et se trouve là, est confirmé et accessible, signifiant et intelligible, à titre d'étant, ou comme ne comptant pas, comme un rien.

C'est parce que l'art, au sens restreint et éminent, amène dans l'œuvre l'être à stance et parence comme étant, qu'il peut être tenu pour le pouvoir-mettre-en-œuvre tout court, c'est-à-dire la τέχνη. Le mettre-en-œuvre est un ouvrir qui effectue l'être dans l'étant. Cet ouvrir et tenir ouvert, avec l'éminence et l'effcience qu'il comporte, est le savoir. La passion du savoir est le questionner. L'art est savoir, et par suite τέχνη. L'art n'est pas τέχνη parce que son accomplissement demande une habileté « technique », des outils et des matériaux.

Ainsi donc c'est la τέχνη qui caractérise le δεινόν, le faisant-violence, quant à son trait principal et décisif; car le faire-violence est un employer-violence contre le prépotent; c'est, par le combat du savoir, acquérir à l'apparence, à titre d'étant, l'être antérieurement fermé.

2. De même que le δεινόν, en tant que faire-violence, rassemble son essence dans le terme grec τέχνη, de même, le δεινόν, considéré comme le prépotent, apparaît dans le terme grec δίκη. Nous traduisons ce mot par *Fug*, l'ordre qui joint et enjoint. Nous entendons par là, d'abord, jointure et ajustement; puis la disposition, la consigne que le prépotent donne à sa perdominance; et, finalement, l'ajustement disposant, qui force à s'adapter et à se conformer.

Si l'on traduit δίκη par « justice », en comprenant celle-ci d'une façon juridico-morale, le mot perd son contenu métaphysique essentiel. Il en est de même de l'interprétation de la δίκη comme norme. Le prépotent, considéré quant à sa puissance, est, dans tous les domaines où celle-ci s'exerce, l'ordre. L'être, la φύσις, est, en tant que perdominance, recollection originaire, λόγος; il est l'ordre qui dispose, δίκη.

Ainsi le δεινόν considéré comme le prépotent (δίκη) et le δεινόν considéré comme le faisant-violence (τέχνη) se tiennent face à face, d'ailleurs non point comme deux choses subsistantes. Ce face à face consiste bien plutôt en ceci que la τέχνη se soulève contre la δίκη, qui de son côté, en tant qu'ordre, dispose de toute τέχνη. Ce face à face *est*. Il est seulement en tant que ce qu'il y a de plus inquiétant, l'être-homme, pro-vient, en tant que l'homme *este* comme histoire.

3. Le trait fondamental du δεινότατον réside dans le rapport réciproque des deux sens de δεινόν. Celui qui sait se jette en plein milieu de l'ordre et (dans une « déchirure dévoilante ») esquisse l'être dans l'étant, mais il ne peut jamais maîtriser le prépotent. C'est pourquoi il est ballotté entre l'ordre et le désordre, entre le vilain et le noble. Tout domptage du violent par la violence est victoire ou défaite. L'une comme l'autre rejettent à leur manière hors de ce qui est familier, et ce sont elles qui, chacune à leur manière, déploient le caractère périlleux de ce qui est obtenu par lutte ou perdu, l'être. Toutes deux, de différentes façons, risquent d'aller à leur perte. Celui qui *fait violence*, le créateur, qui avance dans ce qui n'est pas dit et fait irruption dans ce qui n'est pas pensé, qui obtient par force ce qui n'est pas arrivé et fait apparaître ce qu'on n'a pas vu, celui-là, ce faisant-violence, se tient constamment dans le risque (τόλμα, vers 371). En se risquant à maîtriser l'être, il doit s'attendre à l'afflux du més-étant, μὴ καλόν, à la dislocation, à l'in-stabilité, à l'in-adaptation et au désordre. Plus éminent est le sommet de l'être-Là historial, plus béant est l'abîme pour la chute soudaine dans le non-historial, dont on peut seulement dire qu'il va à la dérive dans la confusion sans issue et en même temps sans site.

Arrivés au bout de ce deuxième parcours, nous sommes tentés de demander quel peut encore être l'objet d'un troisième.

Le troisième parcours. — La vérité décisive du chœur a été dégagée dans le premier parcours. Le deuxième nous a conduits à travers tous les domaines essentiels du violent et du faisant-violence. La strophe finale accomplit le regroupement du tout dans l'estance de ce qu'il y a de plus

inquiétant. Il y aurait encore quelques détails à examiner et à expliquer plus spécialement. Cela pourrait faire l'objet d'un appendice à ce qui a été jusqu'ici, mais il n'y a rien là qui nécessite une nouvelle démarche de l'interprétation. Si nous nous bornons à l'explication de ce qui est dit en propres termes dans le poème, l'interprétation est terminée. Et pourtant elle n'en est alors qu'au commencement. Une interprétation véritable doit montrer Cela qui ne se présente plus en mots, et néanmoins est dit. Pour ce faire, l'interprétation doit nécessairement user de violence. L'essentiel doit être cherché là où l'interprétation scientifique ne trouve plus rien, elle qui stigmatise comme non-scientifique tout ce qui franchit ses barrières.

Mais ici, devant nous borner au chœur que nous avons extrait de l'ensemble de l'œuvre, nous ne pouvons tenter ce troisième parcours qu'à un égard bien déterminé, selon la tâche que nous nous sommes proposée, et cela même très sommairement. Gardant en mémoire ce qui a été dit dans le premier parcours, partons de ce qu'a donné le deuxième dans l'explication de la strophe finale.

Le δεινότατον du δεινόν, le plus inquiétant de l'inquiétant, réside dans l'affrontement de δίκη et de τέχνη. Le plus inquiétant n'est pas le plus haut point de l'inquiétant, obtenu graduellement. C'est, quant à sa nature, ce qu'il y a d'unique en son genre dans l'inquiétant. Dans l'affrontement de l'étant prépotent en totalité et de l'être-Là faisant violence de l'homme, est réalisée la possibilité de l'effondrement dans ce qui est sans issue et sans site, c'est-à-dire la ruine. Or celle-ci, et la possibilité d'en arriver là, ne surviennent pas seulement pour finir, du fait que le faisant-violence, dans un acte de violence singulier, s'y prend mal et ne parvient pas; cette ruine règne et attend, dès le principe, dans l'opposition du prépotent et de la situation de faire violence. Ce faire-violence exercé contre la prépotence de l'être *doit* se briser sur celle-ci, si l'être perdomine selon ce qu'il este, comme φύσις, perdominance de ce qui s'épanouit.

Mais, cette nécessité de se briser ne peut exister qu'en tant que ce qui doit se briser est contraint à un tel être-le-là. Or l'homme est nécessité à un tel être-le-là, jeté dans la

nécessité d'un tel être, parce que le prépotent comme tel, pour apparaître dans sa perdominance, *a besoin* pour soi du site de l'ouverture au prépotent. L'essence de l'être-homme ne s'ouvre à nous que lorsqu'elle est comprise à partir de cette nécessité nécessitée par l'être même. L'être-le-là de l'homme pro-ventuel, c'est : être exposé comme étant la brèche en laquelle la prépotence de l'être fait irruption en apparaissant, afin que cette brèche même se brise sur l'être.

Le plus inquiétant (l'homme) est ce qu'il est parce que, fondamentalement, il ne cultive et ne sauvegarde le familier que pour faire éruption hors de lui, et laisser le prépotent faire irruption. C'est l'être lui-même qui jette l'homme sur la voie d'un entraînement qui, forçant l'homme à se mettre en marche au delà de lui-même, le lie à l'être pour mettre celui-ci en œuvre, et par là maintenir ouvert l'étant en totalité. C'est pourquoi celui qui fait violence ne connaît pas la bonté et la conciliation (au sens ordinaire), l'apaisement et le soulagement par les succès et le prestige, et par la confirmation de ce prestige. Dans tout cela, celui qui fait violence, étant créateur, ne voit qu'une apparence d'achèvement, qu'il méprise. Dans sa volonté d'inouï, il rejette toute aide. La ruine est pour lui le consentement le plus profond et le plus vaste au prépotent. Dans le brisement de l'œuvre opérée, dans le savoir qu'elle est une cacophonie et ce *σάρμα* (tas de fumier) mentionné plus haut, il livre le prépotent à son ordre ajustant. Mais tout cela non pas sous la forme d'« états d'âme » en lesquels l'âme du créateur irait se vautrer, ni sous la forme de petits complexes d'infériorité, mais uniquement sur le mode même du mettre-en-œuvre. C'est *comme histoire* que se confirme ouvrièrement le prépotent, l'être.

En tant que brèche où l'être mis en œuvre s'ouvre dans l'étant, l'être-Là de l'homme pro-ventuel est un *in-cident*, l'incident dans lequel, soudain, les puissances déchaînées de la prépotence de l'être libérée s'épanouissent et, en tant qu'histoire, deviennent œuvre. Cette soudaineté et cette unicité de l'être-Là, les Grecs les sentaient profondément, y étant nécessités par l'être même, qui s'ouvrait à eux comme *φύσις* et *λόγος*, et *δικη*. Il ne faut pas s'imaginer en effet que les Grecs se proposaient de faire la civilisation pour les

prochains millénaires de l'Occident. Mais, parce que, dans la nécessité unique où se trouvait leur être-Là, ils usèrent uniquement de violence, et ainsi n'éluèrent pas la nécessité, mais ne firent que l'accroître, ils se procurèrent à eux-mêmes par force la condition fondamentale d'une vraie grandeur historique.

L'essence de l'être-homme, ainsi éprouvée et remplacée poétiquement en son fondement, reste fermée à la compréhension de son propre caractère secret, lorsque cette compréhension recourt précipitamment à je ne sais quelles estimations.

La qualification de l'être-homme, qui le caractérise, avec une intention dépréciative, par l'orgueil et par l'outrecuidance, exclut l'homme de la nécessité d'être un incident, qui est la nécessité de son essence. Une telle dépréciation pose l'homme comme un subsistant, le transporte ainsi dans un espace vide, et l'apprécie suivant une échelle quelconque de valeurs, établie de l'extérieur. Mais l'opinion selon laquelle le dire du poète serait en réalité un refus implicite de cet être de l'homme, pour recommander insidieusement la faiblesse d'une modération qui vise seulement à une tranquillité confortable, cette opinion, qui pourrait se croire autorisée par les dernières lignes du chœur, relève du même genre de méprise.

Un étant qui est *ainsi* (le plus inquiétant) doit être exclu du foyer et de la cité. Le chœur ne contredit pourtant pas, dans sa parole finale, ce qu'il dit auparavant sur l'être de l'homme. Le chœur, en se tournant *contre* ce qui est le plus inquiétant, dit que cette manière d'être *n'est pas* celle de tous les jours. Un tel être-Là ne peut pas être vu dans le train de vie ordinaire, dans un comportement quelconque. Ce mot final est si peu étrange que c'est de son absence, au contraire, que nous aurions dû nous étonner. Il est, dans son mouvement défensif, la confirmation pleine et immédiate de l'inquiétante de l'essence de l'homme. Par cette parole finale le dire retrouve son commencement.

Seulement, qu'est-ce que tout cela a à faire avec la phrase de *Parménide*? Celui-ci ne parle nulle part de l'inquiétante. En des termes presque trop sobres, il dit seulement l'appartenance réciproque de l'appréhender et de l'être. En nous demandant ce que signifie cette appartenance réciproque,

nous avons dévié, et avons interprété *Sophocle*. A quoi nous sert cette interprétation? Nous ne pouvons tout de même pas l'insérer purement et simplement dans celle de Parménide. Évidemment non. Mais il faut nous rappeler la connexion originaire essentielle du dire poétique et du dire philosophique; surtout ici, où il s'agit de la fondation et de l'institution originelles, par poésie et pensée, de l'être-Là historial d'un peuple. Cependant, par-delà ce rapport essentiel général, nous nous heurtons tout de suite à un trait déterminé de ce produire poétique et de ce penser, qui leur est commun quant au contenu.

C'est à dessein que dans le deuxième parcours, pour caractériser en résumé la strophe finale, nous avons fait ressortir le rapport réciproque de *δίκη* et *τέχνη*. *Δίκη*, c'est l'ordre prépotent. *Τέχνη*, c'est l'activité violente du savoir. Le rapport mutuel des deux est l'événement de l'inquiétante.

Nous soutenons maintenant ceci : l'appartenance réciproque de *νοεῖν* (appréhension) et *εἶναι* (être), qu'énonce la phrase de Parménide, n'est rien d'autre que ce rapport réciproque. Ceci une fois établi, l'affirmation précédente se trouvera démontrée, à savoir que cette phrase est ce qui délimite l'essence de l'être-homme, et qu'elle n'en vient pas à parler de l'homme par hasard, à un égard quelconque.

Pour prouver notre affirmation, menons d'abord à bonne fin deux considérations plus générales. Nous tenterons ensuite l'interprétation de détail du fragment.

Dans le rapport réciproque, dit poétiquement, de *δίκη* et *τέχνη*, *δίκη* est mis pour l'être de l'étant en totalité. Déjà antérieurement à Sophocle nous nous heurtons, dans la pensée des Grecs, à cet emploi du mot. La sentence la plus ancienne qui nous ait été transmise, celle d'Anaximandre, parle de l'être, « dit » de l'être, dans une connexion essentielle avec la *δίκη*.

De même Héraclite nomme la *δίκη* là où il donne une indication essentielle sur l'être. Le fragment 80 débute ainsi : *εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν...*, « or, il y a nécessité de garder sous le regard le s'expliquer-l'un-avec-l'autre estant comme rassemblant et l'ordre conçu comme affrontement réciproque... ». En tant qu'ajustement disposant, *δίκη* appartient au s'expliquer-l'un-avec-l'autre-en-s'affrontant selon lequel la *φύσις*, en s'épanouissant, fait

paraître (adester) l'apparaissant, et ainsi este comme être (cf. frag. 23 et 28).

Enfin Parménide reste, même pour l'usage que les penseurs font du mot *δίκη* dans le dire de l'être, un témoin qui donne la norme. *Δίκη* est pour lui la déesse. Elle garde les clés qui tour à tour ferment et ouvrent les portes du jour et de la nuit, c'est-à-dire les chemins de l'être (qui dévoile), de l'apparence (qui dissimule), et du néant (fermé). Ceci veut dire : pour que l'étant se révèle, il faut que l'ordre de l'être soit sauvé et préservé. L'être, en tant que *δίκη*, est la clé pour l'étant en son ajustement. Ce sens de *δίκη* se laisse tirer, sans aucune ambiguïté, des trente puissants vers introductifs du « poème didactique » de Parménide, qui ont été conservés intégralement. Ceci est donc clair : c'est avec le même mot *δίκη* que le dire poétique *et* le dire pensant de l'être nomment celui-ci, et par là l'instituent et le délimitent.

L'autre point qu'il reste à indiquer d'une façon générale, pour établir ce que nous soutenons, est le suivant. Il a déjà été rappelé précédemment comment, dans l'appréhension en tant que préhension ré-ceptive, l'étant est rendu patent comme tel, et ainsi se pro-duit dans la non-latence. La poussée de la *τέχνη* contre la *δίκη* est pour le poète le pro-venir par lequel l'homme devient dépaycé. Ce n'est que dans un tel dépaycement que le chez soi s'ouvre comme tel. Mais, par là même, et seulement ainsi, le déconcertant — le prépotent — s'ouvre également à nous comme tel. Dans l'événement de l'inquiétude se révèle ainsi l'étant en totalité. Cette patéfaction est le pro-venir de la non-latence. Celle-ci n'est rien d'autre que l'événement de l'inquiétude.

Certes, répliquera-t-on, ceci est valable pour ce que dit le poète, mais, cette inquiétude qui vient d'être caractérisée, nous ne la trouvons pas dans la sobre phrase de Parménide.

C'est pourquoi il convient maintenant de montrer sous sa vraie lumière la sobriété du penser. Faisons-le par l'interprétation de détail de la phrase. Nous pouvons dès maintenant dire ceci : s'il doit s'avérer que l'appréhension, dans sa co-appartenance avec l'être (*δίκη*), est quelque chose qui use de violence, et que, comme situation de violence, elle est un état de nécessité, et, à ce titre, n'est subie que dans l'inéluctabilité, la nécessité d'un combat (au sens de *πόλεμος* et *ἔρις*),

si, en outre, au cours de cette démonstration, il se révèle que l'appréhension se tient expressément en connexion avec le *logos*, et que ce *logos* se manifeste comme le fondement de l'être-homme, alors, notre affirmation de la parenté profonde entre le dire des penseurs et le dire poétique aura trouvé son fondement.

Nous montrerons trois choses :

1. L'appréhension n'est pas un simple processus, mais une décision;

2. L'appréhension se tient en intime communauté d'essence avec le *logos*. Celui-ci est une situation de nécessité;

3. Le *logos* fonde l'essence du langage. Il est, en tant que tel, un combat, le fond et le fondement de l'être-Là historial de l'homme au milieu de l'étant en totalité.

Sur 1. Le νοεῖν, l'appréhension, n'est pas encore suffisamment conçu en son essence si nous nous contentons d'éviter son identification avec l'activité pensante et, bien entendu, avec le jugement. L'appréhension, consistant à occuper, de la façon que nous avons montrée, une position de ré-sistance pour accueillir l'apparaître de l'étant, n'est rien d'autre qu'un départ original sur un chemin remarquable. Il faut y voir ceci : l'appréhension est passage par le point de divergence du triple chemin. Or c'est ce qu'elle ne peut devenir qu'en étant radicalement *dé-cision pour* l'être, *contre* le néant, et ainsi explication *avec* l'apparence. Seulement, un tel dé-cider essentiel, pour s'accomplir et se maintenir contre l'enchevêtrement dans le quotidien et l'habituel, qui menace constamment, doit user de violence. L'acte de violence d'un départ ainsi dé-cidé sur le chemin de l'être de l'étant, fait sortir l'homme hors du chez soi que constituent le plus proche et l'usuel.

Ce n'est qu'en comprenant l'appréhension comme un tel départ que nous pouvons échapper à l'aberration de concevoir l'appréhension comme un comportement quelconque de l'homme, comme un usage allant de soi qu'il ferait de sa capacité intellectuelle, voire comme un processus psychique intervenant fortuitement parmi d'autres. Or, au contraire, l'appréhension est *arrachée par lutte* à l'activité routinière, et contre elle. Son appartenance à l'être de l'étant ne se fait pas de soi. Nommer cette appartenance, ce n'est pas simplement constater un fait, c'est renvoyer à ce combat, dans ce

combat. La sobriété de la phrase de Parménide est une sobriété de pensée, pour laquelle la rigueur de la saisie appréhensive constitue la forme fondamentale du saisissement, de l'être-saisi.

Sur 2. Nous avons cité précédemment le fragment 6 pour rendre visible la distinction entre les trois chemins. Nous avons alors sciemment remis à plus tard une interprétation plus poussée du premier vers. Nous pouvons maintenant le lire et l'entendre autrement : $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\iota\nu\ \tau'\acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\ \xi\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$. Nous traduisions déjà alors : « Il est nécessaire d'exposer ceci, l'ayant recueilli, ainsi que de l'appréhender : le « étant » (est) être. » Nous voyons qu'ici $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ est nommé en même temps que $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, appréhension en même temps que *logos*. En outre $\chi\rho\eta$ est placé de façon abrupte au début du vers. « Appréhension et logos sont nécessité. » Le $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ est nommé avec l'appréhension, comme avènement de même caractère. Le $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ est même nommé d'abord. *Logos* ne peut pas signifier maintenant la recollection, l'être comme ajointement, mais, ne faisant qu'un ici avec l'appréhension, il doit désigner cet acte (humain) de violence, par lequel l'être est recueilli en sa recollection. C'est une nécessité, ce recueillement inséparable de l'appréhension. Les deux doivent se produire « en vue de l'être ». Recueillement signifie ici : se saisir au milieu de la dispersion dans l'in-stable, se ressaisir hors de la confusion dans l'apparence. Mais ce recueillement qui consiste encore à se détourner de... ne peut s'accomplir que grâce au recueillement qui, en tant qu'il se tourne vers..., consomme l'arrachement et le rassemblement de l'étant dans la recollection de son être. Ainsi donc, ici, le *logos*, au sens de recueillement, entre dans la nécessité, et se distingue du *logos* au sens de recollection de l'être ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$). Le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ en tant que recueillement, acte par lequel l'homme se recueille sur l'ordre, est ce qui d'abord transporte l'être-homme dans son essence, et le place ainsi dans le non-familier, s'il est vrai que le familier est gouverné par l'apparence, par ce qui est habituel, usuel et plat.

Il reste à demander pourquoi le $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ est nommé avant le $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$. La réponse est : ce n'est qu'à partir du $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ que le $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ trouve son essence comme appréhension recueillante.

La détermination de l'essence de l'être-homme qui s'ac-

complit ici, au commencement de la philosophie occidentale, ne s'effectue pas en mettant la main sur quelques propriétés de l'être vivant « homme », par lesquelles il se différencie des autres êtres vivants. L'être de l'homme se détermine par sa relation à l'étant comme tel en totalité. *L'estance* de l'homme se montre ici comme la relation qui ouvre à l'homme l'être. L'être de l'homme, étant nécessité de l'appréhension et du recueillement, est engagement nécessité (*Nötigung*) dans la liberté qui assume la τέχνη, la mise en œuvre de l'être par le savoir. C'est ainsi qu'il y a l'Histoire.

De l'essence du λόγος comme recueillement découle une conséquence essentielle pour le caractère du λέγειν. Étant donné que le λέγειν, en tant que recueillement ainsi déterminé, se réfère à la recollection originaire de l'être, et que d'autre part être signifie « venir-dans-la-non-latence », ce recueillir a le caractère fondamental de l'ouvrir, du rendre manifeste. Λέγειν entre ainsi dans une opposition nette et accusée avec le voilement et le cèlement.

C'est ce qui est attesté immédiatement et sans ambiguïté par une sentence d'Héraclite. Le fragment 93 dit : « Le souverain dont la prédiction a lieu à Delphes οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ne recueille ni ne cèle, ἀλλὰ σημαίνει, mais signifie. » Recueillir est ici opposé à celer. Recueillir, c'est ici dé-celer, rendre manifeste.

On peut poser ici une question simple : « Comment le mot λέγειν, recueillir, peut-il avoir reçu le sens de « rendre manifeste » (déceler), par opposition à celer, si ce n'est en raison de sa relation essentielle au λόγος compris comme φύσις? » La perdominance qui se montre en s'épanouissant est la non-latence. En vertu de cette relation, λέγειν signifie : pro-duire le non-latent comme tel, pro-duire l'étant en sa non-latence. Ainsi le λόγος a le caractère du δηλοῦν, du manifester, non seulement chez Héraclite, mais chez Platon encore. Aristote caractérise le λέγειν du λόγος comme ἀποφαίνεσθαι, amener-à-se-montrer (cf. *Sein und Zeit* § 7 et § 44). Cette façon de caractériser le λέγειν comme déceler et manifester, témoigne d'autant plus fortement en faveur du caractère originaire de cette détermination que le déclin de la détermination du λόγος — lequel déclin rend la logique possible — commence précisément déjà chez Platon et Aristote. Depuis

lors, c'est-à-dire depuis deux millénaires, ces relations entre λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν et ἰδέα demeurent dans l'inintelligible, cachées et couvertes.

Mais, au commencement, voici ce qui se passe : le λόγος, qui est le recueillement rendant manifeste — l'être en tant qu'il est ce recueillement, est l'ordre au sens de la φύσις — devient la nécessité de l'essence de l'homme historial. De là il n'y a qu'un pas pour concevoir comment le λόγος ainsi compris détermine l'essence de la langue, et comment λόγος devient le nom qui désigne le discours. L'être-homme, selon son essence historique, ouvrant l'histoire, est *logos*, recueillement et appréhension de l'être de l'étant, est l'avènement de cela qui est le plus inquiétant, en quoi, par le faire-violence, le prépotent vient à apparaître et est amené à stance. Or, dans le chœur de l'*Antigone* de Sophocle, nous avons appris ceci : en même temps que le départ vers l'être, se produit le se-retrouver dans la parole, dans la langue.

Dans la question sur l'essence du langage revient sans cesse la question sur l'origine du langage. On cherche une réponse dans les directions les plus étranges. La première réponse, et décisive, à la question sur l'origine du langage est, ici aussi : cette origine reste un secret. Non que les hommes, jusqu'à présent, n'aient pas été assez malins, mais toute cette astuce et toute cette sagacité, avant même de se répandre, ont porté à faux. Le caractère mystérieux appartient à l'estance de l'origine du langage. Or cela implique ceci : la langue ne peut avoir commencé qu'à partir du prépotent et de l'inquiétant, dans le départ de l'homme vers l'être. Dans cette mise en route la langue, en tant qu'en elle l'être devient parole, fut poésie. La langue est la poésie originelle, dans laquelle un peuple dit l'être. Inversement la grande poésie, par laquelle un peuple entre dans l'histoire, est ce qui commence à donner forme à la langue de ce peuple. Les Grecs, avec Homère, ont créé et connu cette poésie. La langue était présente à leur être-Là comme départ dans l'être, comme un façonnement de l'étant, qui révèle l'étant.

Que la langue soit *logos*, recueillement, cela ne va pas tout à fait de soi. Nous comprenons cette interprétation de la langue comme *logos* à partir du commencement de l'être-Là historial des Grecs, à partir de la direction fondamentale

selon laquelle l'être même s'ouvrit à eux, et selon laquelle ils le portèrent à stance dans l'étant.

La parole, le nommer, rétablissent dans son être l'étant se découvrant, qui arrive pressant, immédiat et prépotent, et le gardent dans la patence, le caractère délimité et la constance de l'être. Ce n'est pas l'appellation qui pourvoit après coup d'une désignation et d'un signe distinctif, qu'on appelle mot, un étant déjà manifeste par ailleurs; c'est l'inverse : le mot déchoit de la hauteur de son faire-violence originaire, qui est patéfaction de l'être, jusqu'à devenir simple signe, et cela de façon que celui-ci se superpose ensuite lui-même à l'étant. Dans le dire originaire, l'être de l'étant est rendu patent dans l'ajustement de sa recollection. Cette patéfaction est un recueillir au deuxième sens, selon lequel, ce qui est recueilli originairement, le mot le garde, régissant ainsi le perdominant, la φύσις. L'homme, étant celui qui se tient et agit dans le *logos*, dans ce recueillement, est le collecteur. Il prend en charge et mène à bonne fin la régie de la perdominance du prépotent.

Or nous savons que ce faire-violence est ce qu'il y a de plus inquiétant. Par goût pour la τόλμα, par audace, l'homme en vient nécessairement au vilain, aussi bien qu'au brave et au noble. Là où la langue parle comme recueillement usant de violence, comme domptage du prépotent, comme conservation et préservation, là, et là seulement, il y a nécessairement aussi licence et ruine. C'est pourquoi la langue, qui est un avènement, est toujours aussitôt bavardage également, c'est pourquoi elle couvre l'être au lieu de le rendre patent et, au lieu d'être recueillement sur l'ajustement et l'ordre, est dispersion dans le désordre. Le *logos*, comme langue, ne se fait pas de lui-même. Le λέγειν fait *nécessité*; χρῆ τὸ λέγειν : fait nécessité l'appréhender recueillant l'être du « étant ». (A partir d'où la nécessité nécessite-t-elle ?)

Sur 3. C'est parce que l'estance de la langue se trouve dans le recueillement de la recollection de l'être, que le langage, en tant que parler quotidien, ne vient à sa vérité que lorsque le dire et l'entendre se rapportent au *logos* conçu comme la recollection, c'est-à-dire comme l'être. Car, dans l'être et son ajustement, l'étant est — originairement et d'une façon déterminante, c'est-à-dire déjà d'avance en quelque sorte — un

λεγόμενον, quelque chose de recueilli, de dit, qui est présenté et suscité par la parole. Maintenant seulement nous pouvons comprendre dans sa plénitude le contexte dans lequel se trouve le fragment de Parménide disant que l'appréhension a lieu pour l'être.

Voici le passage (VIII, 34-36) :

Co-appartenants sont l'appréhension et ce pour quoi se produit l'appréhension. Non en effet sans le « étant », dans lequel il (l'être) est déjà comme dire, tu ne trouveras (atteindras) l'appréhension.

Le rapport au *logos* considéré comme φύσις fait du λέγειν un recueillement appréhendant, et donne à l'appréhension un caractère rassemblant. C'est pourquoi le λέγειν, pour rester lui-même recueilli, ramassé, doit se détourner de toute simple récitation, du vain discours et de la volubilité. C'est ainsi que nous trouvons chez Parménide l'opposition la plus accusée entre λόγος et γλῶσσα (Frag., VII, v. 3 sqq.). Le passage correspond au début du fragment 6 où, par référence à l'engagement dans le premier chemin nécessaire vers l'être, il est dit qu'il y a nécessité de se recueillir sur l'être du « étant ». Mais il s'agit maintenant des directives pour le parcours du troisième chemin, qui va dans l'apparence. Il conduit à travers l'apparence trompeuse où l'étant se trouve toujours aussi. C'est le chemin habituel. C'est pourquoi l'homme qui sait doit constamment se retirer de ce chemin, s'en arracher, et s'engager dans le λέγειν et νοεῖν de l'être du « étant » :

*et pas du tout ne doit l'habitude bien madrée te forcer à te diriger vers ce chemin, en sorte que tu te perdes à regarder bouche bée sans voir, et à entendre d'une oreille pleine de bruit
et à parler avec faconde, mais toi, décide de façon discriminante, en recueillant ensemble et en présentant devant toi l'exposition du conflit multiple,
donnée par moi.*

Λόγος se trouve ici dans le lien le plus étroit avec κρίνειν, le fait de discriminer, c'est-à-dire de dé-cider, en effectuant

le recueillement sur la recollection de l'être. Le colliger *électif* fonde et porte la poursuite de l'être et la défense contre l'apparence. Dans la signification du *ᾠλέειν* il faut entendre en même temps : élection, distinction, la norme qui détermine une hiérarchie.

Cette triple indication pousse l'interprétation du fragment 3 assez loin pour que soit visible ceci : Parménide aussi traite en fait du *logos* à des égards essentiels. Le *logos* est une nécessité et a besoin en soi de violence pour se préserver de la facilité de parole et de la dispersion. Le *logos* se situe comme *λέγειν* en face de la *φύσις*. Dans cette discession, le *logos*, compris comme l'événement du recueillement, devient le fondement qui fonde l'être-homme. C'est pourquoi nous avons pu dire : dans ce dict s'accomplit originairement la détermination décisive de l'estance de l'homme. Être homme, c'est *assumer* le recueillement, l'appréhension recueillante de l'être de l'étant, la mise en œuvre de l'apparaître par le savoir, et ainsi *gérer* la non-latence, la *préserver* de la latence et du voilement.

Ainsi l'on peut voir, dès le commencement de la philosophie occidentale, comment la question vers l'être inclut nécessairement l'établissement des fondements de l'être-Là, sa « fondation ».

Cette connexion de l'être et de l'être-Là (et le questionner correspondant qui s'y rapporte) ne sont absolument pas atteints en se référant à des questions posées en termes de théorie de la connaissance, ni non plus en se bornant à la constatation extrinsèque que toute conception de l'être dépend d'une conception de l'être-Là. (Lorsque la question vers l'être s'enquiert non pas seulement de l'être de l'étant, mais de l'être lui-même en *son* estance, il faut alors absolument et expressément une fondation de l'être-Là guidée par cette question, et c'est la *seule* raison pour laquelle cette fondation s'est donnée le nom d' « ontologie *fondamentale* ». Cf. *Sein und Zeit*, Introduction.)

Cette patéfaction initiale de l'estance de l'être-homme, nous la qualifions de *décisive*. Seulement, elle ne fut pas maintenue et retenue dans la grandeur de son commencement. Elle eut pour conséquence quelque chose de tout autre : cette définition de l'homme comme être vivant raisonnable, qui devint

courante ensuite pour l'Occident, et qui aujourd'hui encore n'est pas ébranlée dans l'opinion et l'attitude régnautes. Pour rendre sensible la distance qu'il y a entre cette définition et l'ouverture initiale de l'estance de l'homme, opposons en formules le commencement et l'aboutissement. L'aboutissement se montre dans la formule : $\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma = \zeta\omega\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\nu \epsilon\chi\omicron\nu$: l'homme, le vivant qui a la raison en partage. Le commencement, nous pouvons le saisir dans une formule composée librement, qui résume en même temps notre interprétation précédente : $\phi\upsilon\varsigma\iota\varsigma = \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu \epsilon\chi\omega\nu$: l'être, l'apparaître prépotent, nécessite le recueillement qui a en sa possession l'être-homme et le fonde.

Dans la première formule, la formule d'aboutissement, il y a certes encore un reste de la connexion du *logos* et de l'être-homme, mais le *logos* est depuis longtemps conçu superficiellement comme un pouvoir de l'entendement et de la raison. Ce pouvoir lui-même a son fondement dans l'existence d'êtres vivants d'une espèce particulière, le $\zeta\omega\nu \beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu$, l'animal le mieux réussi (Xénophon).

Dans la deuxième formule, celle qui rend compte de la pensée initiale, c'est au contraire l'être-homme qui a son fondement dans la patéfaction de l'être de l'étant.

Dans la perspective des définitions habituellement admises, dans la perspective de la métaphysique, de la théorie de la connaissance, de l'anthropologie et de l'éthique, qui, avec leur connotation chrétienne, appartiennent aux temps modernes et contemporains, notre interprétation de ce fragment ne peut pas ne pas apparaître comme une transposition arbitraire, qui introduit ce qu'une « interprétation exacte » ne pourra jamais constater. Observation juste. Selon l'opinion qui a cours aujourd'hui, ce que nous avons dit n'est en effet qu'une conséquence de la méthode exégétique heideggerienne, dont l'audace, qui fait violence aux textes, et le caractère unilatéral sont déjà proverbiaux. Une question est pourtant permise et même s'impose : « Quelle interprétation est la vraie ? Celle qui assume la perspective de sa compréhension, simplement parce que c'était déjà la sienne, et parce qu'elle s'offre comme courante et allant de soi ? Ou bien l'interprétation qui met radicalement en question la perspective habituelle, parce qu'il pourrait tout de même se faire, et

qu'il se trouve en effet, que cette perspective n'oriente pas du tout vers *ce* qu'il s'agit de voir ? »

Sans doute, renoncer à ce qui est courant et revenir à une interprétation questionnante, cela constitue un saut. Pour sauter, il faut prendre l'élan convenable. C'est cet élan qui décide de tout; car il signifie que, nous-mêmes, nous *demandons* réellement les questions à nouveau, et, par ces questions seulement, frayons les perspectives. Ceci toutefois ne peut se produire dans un arbitraire divagant, ni davantage en s'en tenant à un système promu comme norme, mais seulement dans la nécessité historique et à partir d'elle, à partir de la nécessité où se trouve l'être-Là historique.

Λέγειν et νοεῖν, recueillement et appréhension, sont un état de nécessité et un faire-violence *contre* le prépotent, mais en même temps toujours *pour* celui-ci. Ainsi, ceux qui font violence devront toujours reculer d'effroi devant cet usage de la violence, et pourtant ne pourront renoncer à en faire usage. Dans ce mouvement d'effroi, qui n'empêche pas de vouloir maîtriser, doit briller par instant une possibilité : que la maîtrise du prépotent soit conquise de la façon la plus sûre, et pleinement, si on garde à l'être — c'est-à-dire à la perdominance de l'épanouissement, qui est en soi comme Λόγος, comme la recollection des contraires — sa pleine latence, en lui refusant ainsi d'une certaine façon toute possibilité d'apparaître. A l'action violente du plus inquiétant appartient cette outre-cuidance (qui est en vérité un suprême hommage); : celle qui consiste, la perdominance apparaissant, à lui refuser toute ouverture, et, par là, à la tenir en échec par violence, à se trouver à sa taille, du fait même qu'à son omnipotence le site de l'apparaître reste fermé.

Mais, refuser une telle ouverture en face de l'être ne signifie pour l'être-Là rien d'autre que : renoncer à sa propre estance. Ceci exige de sortir de l'être, ou bien de ne jamais entrer dans l'être-Là. C'est ce que nous trouvons encore exprimé chez Sophocle, dans un chœur d'*Œdipe à Colone*, vers 1224 sqq. : μή φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον : « ne jamais être entré dans l'être-Là prévaut sur la recollection de l'étant en totalité. »

N'avoir jamais assumé l'être-le-là, μή φῦναι, cela est dit de l'homme comme de quelqu'un qui, de par son essence, est

rassemblé avec la φύσις, comme le collecteur de celle-ci. Ici φύσις, φῦναι sont employés pour l'être de l'homme, tandis que λόγος est employé au sens qu'il a chez Héraclite : l'ordre perdominant de l'étant en totalité. Cette parole du poète exprime le rapport intime de l'être-Là à l'être et à sa patéfaction, en nommant la plus grande distance à l'être, le non-être-Là. C'est ici que se montre la plus inquiétante possibilité de l'être-Là : en exerçant la suprême violence contre lui-même, briser la prépotence de l'être. L'être-Là n'a pas cette possibilité comme une issue vide, *il est* cette possibilité, en tant qu'il est; car, en tant qu'être-Là, il faut bien que, dans tout faire-violence, il se brise sur l'être.

On pourrait prendre cela pour du pessimisme. Mais on aurait tort de vouloir caractériser l'être-Là grec par ce terme. Non que les Grecs fussent au fond et malgré tout optimistes, mais parce que ces appréciations ne conviennent pas à l'être-Là grec. Les Grecs étaient, bien entendu, plus pessimistes qu'aucun pessimiste ne peut l'être. Mais ils étaient aussi plus optimistes que tout optimiste. Seulement, leur être-Là historial se trouve encore en deçà du pessimisme et de l'optimisme.

Ces deux estimations s'accordent à considérer d'emblée l'être-Là comme une affaire mauvaise ou prospère. Cette vision du monde trouve sa formule dans la phrase bien connue de Schopenhauer : « La vie est une affaire qui ne couvre pas ses frais. » Si la phrase manque de vérité, ce n'est pas que « la vie », finalement, couvre tout de même ses frais, c'est parce que la vie (comme être-le-là) n'est pas du tout une affaire. Sans doute l'est-elle devenue depuis des siècles. C'est pourquoi aussi l'être-Là grec nous demeure tellement étranger.

C'est le non-être-Là qui est la plus haute victoire sur l'être. L'être-Là est la détresse constante de la défaite, et de la résurgence de l'acte de violence contre l'être; et cela d'une façon telle que l'omnipotence de l'être, par sa violence prépotente, contraint l'être-Là à être le site de son apparaître, le circondomine et le per-domine en tant qu'il est ce site, et par là le contient dans l'être.

Une discession de λόγος et φύσις se produit. Mais ce n'est

pas encore une sécession du *logos*. Ceci veut dire : si le *logos* fait face à l'être de l'étant, et s'il pro-cède « face » à lui, ce n'est pas encore *au point* de s'attribuer à lui-même (en tant que raison) une juridiction sur l'être, et d'assumer et régler la détermination de l'être de l'étant.

On n'en arrive là que lorsque le *logos* renonce à son estance originelle, une transformation dans l'interprétation de l'être dérobant à l'être son caractère de φύσις. Il en résulte une transformation de l'être-Là de l'homme. Le lent aboutissement de cette histoire, que nous vivons déjà depuis longtemps, est la souveraineté de la pensée conçue comme *ratio* (comme entendement aussi bien que comme raison) sur l'être de l'étant. A partir de là commence l'alternance entre « rationalisme et irrationalisme », qui se produit jusqu'aujourd'hui sous tous les déguisements possibles et sous les rubriques les plus contradictoires. L'irrationalisme n'est que la faiblesse du rationalisme devenue enfin manifeste, et l'achèvement de son abdication; par là, il est lui-même un rationalisme. L'irrationalisme est une issue hors du rationalisme, mais qui, loin de conduire sur une route libre, ne fait que nous empêtrer *encore* davantage dans le rationalisme, parce qu'ainsi prend naissance l'idée que celui-ci peut être surmonté par une simple négation, tandis qu'il n'en est alors que plus dangereux, parce que masqué, et pouvant agir d'autant plus à l'aise.

Il n'entre pas dans le dessein de ce cours d'exposer, dans son histoire intrinsèque, l'élaboration de la souveraineté du penser (conçu comme la *ratio* de la logique) sur l'être de l'étant. Un tel exposé, indépendamment de ses difficultés propres, est condamné à rester sans aucune efficience historique aussi longtemps que nous-mêmes nous n'aurons pas suscité les forces d'un questionner original à partir de notre histoire, pour notre histoire, à l'heure actuelle de notre histoire dans le monde.

Ce qu'en revanche il est bien nécessaire de montrer maintenant, c'est la façon dont, sur la base de la discession originelle de λόγος et φύσις, on en vient à cette sécession du *logos*, laquelle sert ensuite de point de départ à la raison, pour l'établissement de sa domination.

Cette sécession du *logos*, et la pré-paration de celui-ci à la

juridiction sur l'être, se produisent encore à l'intérieur de la philosophie grecque. Elles déterminent même la fin de celle-ci. Pour bien maîtriser la philosophie grecque en tant que commencement de la philosophie occidentale, il faut d'abord que, ce commencement, nous le saisissons en même temps dans sa fin initiale; car c'est seulement celle-ci qui devint, pour les époques suivantes, le « commencement », un commencement qui en même temps masqua le commencement initial. Mais elle reste grande, cette fin initiale du grand commencement, la philosophie de Platon et celle d'Aristote, même en faisant totalement abstraction de la grandeur de leur action en Occident.

Nous demandons maintenant : « Comment en vient-on à cette sécession et à ce primat du *logos* vis-à-vis de l'être? Comment se produit le façonnement décisif de la scission entre être et penser? » C'est là aussi une histoire que nous ne pouvons esquisser ici qu'à grands traits. Pour ce faire, partons de la fin et demandons :

1. Comment se présente le rapport entre φύσις et λόγος à la fin de la philosophie grecque, chez Platon et Aristote? Comment est comprise ici la φύσις? Quelle forme le λόγος a-t-il pris, et quel rôle a-t-il joué?

2. Comment en est-on venu à cette fin? Où réside la véritable raison de la transformation?

Sur 1. Pour l'être (φύσις), ce qui s'impose à la fin comme nom déterminant et prédominant, c'est le mot ἰδέα, εἶδος, idée. Depuis lors l'interprétation de l'être comme idée gouverne toute la pensée occidentale et toute l'histoire de ses variations jusqu'aujourd'hui. De là provient aussi — et il y trouve son fondement — le fait que, dans la grande et définitive clôture de la première époque de la pensée occidentale, dans le système de Hegel, la réalité du réel — l'être au sens absolu — est conçue comme « idée », et expressément nommée ainsi. Mais revenons à Platon : que signifie son interprétation de la φύσις comme ἰδέα?

Dès les premières caractéristiques que nous avons données de l'expérience grecque de l'être, nous avons cité, parmi d'autres termes, ἰδέα, εἶδος. Si nous abordons directement la philosophie de Hegel ou aussi bien celle de n'importe quel autre penseur moderne, ou encore la scolastique médiévale,

et y trouvons partout le terme « idée » employé pour l'être, l'honnêteté nous oblige bien à reconnaître que c'est quelque chose d'*incompréhensible* sur la base des conceptions courantes. En revanche nous comprenons ce fait en remontant au commencement de la philosophie grecque. Nous pouvons alors tout de suite mesurer la distance qui sépare l'interprétation de l'être comme φύσις de celle qui le conçoit comme ἰδέα.

Le mot ἰδέα veut dire : ce qui est envisagé dans le visible, le spectacle qu'offre quelque chose. Ce qui est offert est l'é-vidence, εἶδος, de ce qui est rencontré. L'é-vidence d'une chose est ce en quoi elle s'annonce et se présente à nous, se pro-pose, et à ce titre se tient devant nous, ce en quoi et au titre de quoi elle ad-este, c'est-à-dire *est* au sens grec. Cette station est la constance, la stabilité, de ce qui s'est épanoui de soi-même, la φύσις. Or ce re-ster-là du stable est en même temps, *pour nous*, l'aspect le plus immédiat de ce qui ad-este *de soi-même*, c'est l'appréhensible. Dans l'é-vidence, l'adestant (l'étant) ad-siste dans son quoi et son comment. Il est appréhendé et pris, il est la possession d'un re-cevoir, il est la propriété de celui-ci, il est son fonds disponible fondé en tant qu'il adeste (*verfügbares Anwesen von Anwesendem*) : οὐσία. Ainsi οὐσία peut avoir deux sens : adestance d'un adestant, *et* cet adestant, dans le quoi de son é-vidence.

C'est là que se cache l'origine de la distinction ultérieure entre *existentia* et *essentia*. (Si au contraire on emprunte aveuglément à la tradition cette distinction devenue courante entre existence et essence, on ne pourra jamais apercevoir pourquoi ce sont précisément l'existence et l'essence, ainsi que leur différence, qui, dans l'être de l'étant, ressortent et le caractérisent; tandis que, si nous comprenons l'ἰδέα (l'é-vidence) comme un *adester*, celui-ci se montre en un double sens comme constance. Dans l'é-vidence réside d'abord l'ex-sister-hors-de-la-latence, le simple ἔστιν. Dans l'é-vidence se montre d'autre part l'é-vident, ce qui adsiste, le τί ἔστιν.)

L'ἰδέα constitue ainsi l'être de l'étant. Ἰδέα et εἶδος sont ici employés en un sens élargi, non pas seulement pour ce qui est visible aux yeux du corps, mais pour tout ce qui peut être appréhendé. *Ce que* dans chaque cas un étant est, cela

réside dans son é-vidence, et celle-ci, à son tour, présente (fait *adester*) le quoi.

Mais, aurons-nous déjà demandé, cette interprétation de l'être comme *ιδέα* n'est-elle pas alors authentiquement grecque? Elle résulte bien, avec une inéluctable nécessité, d'une expérience de l'être comme *φύσις*, comme perdominance de ce qui s'épanouit, comme un apparaître, un re-ster-dans-la-lumière. Qu'est-ce que l'apparaissant, par son apparaître, montre d'autre que son é-vidence, l'*ιδέα*? En quel sens peut-on dire que l'interprétation de l'être comme *ιδέα* s'éloigne de la *φύσις*? N'est-on pas tout à fait en droit de nous transmettre la philosophie grecque à la lumière de la philosophie platonicienne, comme on le fait depuis des siècles? L'interprétation de l'être comme *ιδέα* par Platon représente si peu un décalage — bien moins encore un déclin — par rapport au commencement, qu'elle comprend celui-ci d'une façon même plus développée et plus distincte que les premiers penseurs, et le fonde par la « doctrine des idées ». Platon est l'achèvement du commencement.

Il n'est pas certes niable que l'interprétation de l'être comme *ιδέα* résulte de l'expérience fondamentale de l'être comme *φύσις*. Elle est, pour ainsi dire, une suite nécessaire de l'estance de l'être conçu comme le *paraître s'épanouissant*. Il n'y a rien là qui indique un éloignement, voire un déclin, à partir du commencement. Il s'en faut de beaucoup.

Mais lorsque ce qui est une suite de l'essence est soi-même promu comme essence, et se met ainsi à la place de l'essence, que se passe-t-il? C'est alors le déclin, et celui-ci, de son côté, produit nécessairement d'étranges conséquences. C'est ainsi que cela s'est passé. Ce qui reste décisif, ce n'est pas que la *φύσις* ait été caractérisée comme *ιδέα*, c'est que l'*ιδέα* s'installe comme l'interprétation unique et déterminante de l'être.

Nous pouvons facilement apprécier la distance qui sépare les deux interprétations en remarquant la différence des perspectives dans lesquelles se meuvent ces deux déterminations essentielles de l'être : *φύσις* et *ιδέα*. *Φύσις* est la perdominance de ce qui s'épanouit, le re-ster-là-en-soi; la *φύσις* est constance, stabilité. *Ἰδέα*, l'é-vidence comprise comme l'envisagé, est une détermination du constant — du

stable — en tant qu'il s'oppose à un voir, et seulement à ce titre. Mais φύσις, la perdominance de ce qui s'épanouit, est cependant aussi déjà un apparaître. Sans doute. Mais l'apparaître est ambigu. Apparaître veut dire d'abord : en se rassemblant, se-porter-à-stance, c'est-à-dire se constituer dans la recollection, ainsi : la station. Mais apparaître signifie ensuite : en tant que re-stant-déjà-là, offrir une façade, une surface; c'est une é-vidence, une offre pour le regard.

Considérée à partir de l'essence de l'espace, la différence entre les deux significations d'apparaître est la suivante : l'apparaître au sens premier et primordial, le se-porter-à-stance-dans-la-recollection, occupe l'espace; il est ce qui le conquiert, il se crée son espace en re-stant-là ainsi, il effectue tout ce qui est de son ressort, sans être lui-même copié. L'apparaître au second sens se détache seulement sur un espace déjà constitué, et est envisagé par un regarder qui se meut dans les dimensions, déjà solidement établies, de cet espace. Le visage que fait la chose est maintenant décisif, non plus elle-même. L'apparaître au premier sens est ce qui ouvre l'espace. L'apparaître au deuxième sens n'arrive plus guère à réussir qu'un aménagement de l'espace ainsi ouvert, et son mesurage.

Pourtant le fragment de Parménide ne dit-il pas déjà que l'être et l'appréhension, et par conséquent l'envisagé et le voir, sont connexes? Il est certain qu'au voir appartient un envisagé, mais il ne s'ensuit pas que l'être-envisagé comme tel doive et puisse seul déterminer l'adestance de l'envisagé. Le fragment de Parménide ne dit justement pas que l'être doive être compris à partir de l'appréhension, c'est-à-dire comme seulement appréhendé, il dit que l'appréhension est pour l'amour de l'être. L'appréhension doit manifester l'étant de façon à le ramener en son être et à le saisir à un double point de vue, en considérant *que* l'étant se pro-pose et *ce comme quoi* il se pro-pose. D'ailleurs, dans l'interprétation de l'être comme ἰδέα, il n'arrive pas seulement qu'une conséquence essentielle soit faussée en étant prise pour l'essence même, mais ce qui est faussé est encore une fois mésinterprété; et cela aussi se produit au cours de l'expérience et de la conception grecques.

L'idée, en tant qu'é-vidence de l'étant, constitue *ce que*

celui-ci est. Cette « essence », au sens de quiddité — c'est-à-dire le concept d'essence — est à son tour ambiguë :

a) Un étant este, il perdomine, il appelle et accomplit ce qui est de son ressort, c'est-à-dire aussi l'antagonisme, et même justement cela.

b) Un étant este comme ceci et cela ; il est déterminé comme un *quid*.

Comment, dans le passage de la φύσις à l'ιδέα, le τί ἐστιν (*ce que* quelque chose est) se détache-t-il, et comment s'en distingue, en s'y opposant, le ὅτι ἔστιν (*que* quelque chose est) ? Nous avons fait allusion à cela, c'est-à-dire à l'origine essentielle de la distinction entre *essentia* et *existentia*, mais il n'y a pas lieu de nous y arrêter ici. (Ce fut l'objet d'un cours non publié du semestre d'été 1927.)

Cependant, à partir du moment où l'estance de l'être réside dans la quiddité (l'idée), la quiddité, étant par excellence l'être de l'étant, est aussi ce qu'il y a de plus étant dans l'étant. Elle est ainsi elle-même l'étant véritablement : ὄντως ὄν. L'être en tant qu'ιδέα est maintenant promu au rang d'étant véritablement, et l'étant lui-même, ce qui était auparavant le perdominant, tombe au niveau de ce que Platon appelle μὴ ὄν, ce qui en vérité ne devrait pas être, et aussi bien, à proprement parler, n'est pas, parce qu'il défigure toujours l'idée, la pure é-vidence, en la réalisant, en l'informant dans la matière. De son côté, l'ιδέα devient le παράδειγμα, le modèle. L'idée devient en même temps et nécessairement l'idéal. L'imitation n'est pas à proprement parler, elle a seulement part à l'être, μέθεξις. Le χωρισμός est chose faite, la faille est ouverte entre l'idée, qui est l'étant véritable, le modèle, l'original, et le non-étant — à proprement parler — l'imitation, la copie.

L'apparaître reçoit maintenant, à partir de l'idée, un autre sens. L'apparaissant, l'apparition, ce n'est plus la φύσις, la perdominance de ce qui s'épanouit, ni davantage le se-montrer de l'é-vidence, l'apparition est maintenant l'émergence de la copie. Comme celle-ci n'atteint jamais l'original, l'apparaissant est *simple* apparition, c'est une apparence, c'est-à-dire maintenant un manque. Maintenant ὄν et φαινόμενον se dissocient. Et de là découle une autre conséquence essentielle. Comme l'étant véritable est l'ιδέα, et que celle-ci est le modèle, il faut

que toute patéfaction de l'étant tende à égaler l'original, à devenir adéquate au modèle, à se régler sur l'idée. La vérité de la φύσις, l'ἀλήθεια conçue comme la non-latence qui este dans la perdominance s'épanouissant, devient maintenant l'ὁμοίωσις, la μίμησις, l'adéquation, le « se-régler-sur... », la rectitude du voir, de l'appréhender conçu comme un représenter.

Si nous comprenons bien tout cela, nous ne mettrons plus en doute qu'avec l'interprétation de l'être comme ἰδέα s'ouvre un décalage par rapport au commencement authentique. Si nous parlons ici d'un « déclin », il faut bien retenir que ce déclin n'est point chute vers un niveau bas, mais demeure malgré tout à une hauteur considérable. Cette hauteur, nous pouvons l'apprécier d'après ce qui suit. La grande époque de l'être-Là grec est si grande — elle constitue l'unique classicité — que c'est elle qui crée les conditions métaphysiques de possibilité de tout classicisme. Dans les concepts fondamentaux ἰδέα, παράδειγμα, ὁμοίωσις et μίμησις, se trouve préfigurée la métaphysique du classicisme. Platon ne peut bien entendu appartenir au moment classique <défini par l'exemplarité de l'antique>, mais il est le classique du classicisme. Le passage de l'être de la φύσις à l'ἰδέα effectue lui-même une des directions essentielles dans lesquelles se meut l'histoire de l'Occident — non pas seulement son art.

Il y a lieu maintenant de rechercher ce qu'il advient du *logos*, parallèlement au changement d'interprétation de la φύσις. La patéfaction de l'étant se produit dans le *logos* conçu comme recueillement. C'est dans la langue que celui-ci s'accomplit primordialement. C'est la raison pour laquelle le *logos* devient la détermination essentielle et normative du discours. L'étant rendu patent est maintenu, en chaque cas, par le langage, conçu comme ce qui est énoncé et dit, et encore à dire. Ce qui est dit peut être redit et colporté. La vérité qui y est maintenue se répand, et cela d'une façon telle que l'étant originairement manifesté dans le recueillement n'est pas chaque fois connu vraiment lui-même par expérience. Dans ce qui est colporté, la vérité se détache en quelque sorte de l'étant. Cela peut aller si loin que le redit devient un simple récit, γλῶσσα. Tout énoncé est exposé

constamment à ce danger (cf. *Sein und Zeit*, § 44 b).

Cela implique que : la décision sur le vrai s'accomplit maintenant comme une « explication » entre le dire correct et le simple réciter. Le *logos*, au sens où il signifie dire et énoncer, devient maintenant le domaine et le lieu où il est décidé de la vérité, c'est-à-dire, originairement, de la non-latence de l'étant, et par là de l'être de l'étant. Initialement le *logos*, en tant que recueillement, est le pro-venir de la non-latence, il est fondé en elle et est à son service. Maintenant au contraire le *logos* devient, comme proposition, le lieu de la vérité conçue comme rectitude, justesse. On en vient à la phrase d'Aristote selon laquelle le *logos*, comme proposition, est ce qui peut être vrai ou faux. La vérité, qui est originairement, en tant que non-latence, l'avènement de l'étant perdominant lui-même, et qui est régie par le recueillement, devient maintenant une propriété du *logos*. En devenant une propriété de la proposition, la vérité ne déplace pas seulement son lieu ; elle transforme son essence. Dans la perspective de la proposition, le vrai est atteint lorsque le dire s'en tient à ce sur quoi il énonce une proposition, lorsque la proposition se règle sur l'étant. La vérité devient la rectitude du *logos*. Par là le *logos* est sorti, de sa rétention originaire, dans le pro-venir de la non-latence, et cela d'une façon telle que maintenant c'est à partir de lui, et en se référant à lui, qu'il est décidé de la vérité, et par là de l'étant ; ou plutôt, non pas seulement de l'étant, mais même, et avant tout, de l'être. *Logos*, c'est maintenant : λέγειν τι κατά τινος, dire quelque chose de quelque chose. Ce dont quelque chose est dit est ce qui est sous-jacent à la *proposition*, ce qui lui est pré-jacent et pro-jacent, ὑποκείμενον (subjectum). Le *logos* étant devenu indépendant, comme proposition, il en résulte que l'être se présente comme cette pro-jacence. (Tout comme l'ἰδέα, cette détermination de l'être est préfigurée dans la φύσις, quant à sa possibilité. Seule la perdominance de ce qui s'épanouit à partir de soi peut, en tant qu'adestance, se déterminer comme évidence et pro-jacence).

Dans l'énoncer, le sous-jacent peut être présenté de différentes manières : comme ayant telle ou telle qualité, telle ou telle quantité, comme soutenant telle ou telle relation. Qualité, quantité, relation sont des déterminations de l'être. Du fait

que, comme modes de l'être-dit, elles sont tirées du *logos*, et qu'« énoncer » se dit en grec κατηγορεῖν, les déterminations de l'être de l'étant s'appellent κατηγορίαι, des catégories. A partir de là, la doctrine de l'être, et des déterminations de l'étant comme tel, devient la doctrine qui étudie les catégories et leur ordre. Le but de toute ontologie est une théorie des catégories. Que les caractères essentiels de l'être soient des catégories, c'est ce qui aujourd'hui, et depuis longtemps, est considéré comme allant de soi. Mais, au fond, cela est très étrange. On ne peut le comprendre que si on conçoit que — et comment — le *logos*, entendu comme proposition, n'a pas seulement avec la φύσις un rapport de discession, mais aussi d'ob-position, et en même temps se présente comme la région normative qui deviendra le lieu d'origine des déterminations de l'être.

Or le *logos*, φάσις, le dict au sens de la proposition, décide de l'être de l'étant si originairement que, chaque fois qu'un dict se dresse contre un autre, c'est-à-dire lorsqu'il y a une contra-diction, ἀντίφασις, ce qui se contredit ne peut pas être. Inversement, ce qui ne se contredit pas est au moins pouvant-être. Le vieux débat, où l'on demande si le principe de contradiction a chez Aristote une signification « ontologique » ou « logique », est mal engagé, parce qu'il n'y a pour Aristote ni « ontologie » ni « logique ». L'une comme l'autre ne prennent naissance que sur le terrain de la philosophie aristotélicienne. Le principe de contradiction a bien plutôt une signification « ontologique » parce qu'il est une loi fondamentale du *logos*, un principe « logique ». C'est pourquoi son dépassement, dans la dialectique de Hegel, n'est pas, au fond, une victoire sur la souveraineté du *logos*, mais signifie que celle-ci a atteint son plus haut degré. (Le fait que Hegel intitule « Logique » ce qui est proprement la métaphysique, c'est-à-dire la « Physique », est un rappel aussi bien du *logos* au sens de lieu des catégories, que du *logos* au sens de la φύσις initiale).

Sous la forme de la proposition, le *logos* est lui-même devenu quelque chose qui se rencontre. Étant ainsi un subsistant, il est quelque chose de maniable, qui est manié pour acquérir la vérité conçue comme justesse, et s'en assurer. De là il n'y a qu'un pas à concevoir comme un instrument,

ὄργανον, ce maniquement pour l'acquisition de la vérité, et à faire ce qui est requis pour rendre cet instrument maniable. Cela est d'autant plus nécessaire que la patéfaction *originnaire* de l'être de l'étant s'est perdue de façon de plus en plus caractérisée au cours du passage de la φύσις à l'εἶδος et du λόγος à la κατηγορία, et que la vérité conçue comme justesse n'est plus répandue maintenant dans ce qui est enseigné, discuté et prescrit, et devient ainsi de plus en plus diluée et plate. Le *logos* doit donc être accommodé de façon à devenir un instrument. L'heure est venue pour la naissance de la logique.

Ce n'est donc pas à tort que la philosophie scolaire antique a rassemblé sous le titre d'*Organon* les traités d'Aristote qui se rapportent au *logos*. La logique s'y trouve déjà achevée dans ses traits fondamentaux. C'est ainsi que Kant est fondé à dire (deux mille ans plus tard), dans la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, que la logique « depuis Aristote, ne pouvait plus faire un pas en arrière », « que, jusqu'à présent, elle n'a pas pu davantage faire un pas en avant, et qu'ainsi, selon toute vraisemblance, elle semble bien être close et achevée ». Elle ne semble pas seulement l'être, elle l'est. Car, malgré Kant et Hegel, la logique, pour ce qui s'y trouve d'essentiel et de primordial, n'a pas fait un seul pas. L'unique pas encore possible consiste à la détrôner (en tant que perspective normative pour l'interprétation de l'être), et cela à partir de son fondement même.

Résumons maintenant ce qui a été dit sur φύσις et λόγος : la φύσις devient ἰδέα (παράδειγμα), la vérité devient justesse. Le *logos* devient la proposition, le lieu de la vérité conçue comme justesse, l'origine des catégories, le principe qui décide des possibilités de l'être. « Idée » et « catégorie » sont désormais les deux rubriques sous lesquelles se rangent le penser, l'agir et les évaluations de l'Occident, tout l'être-Là. La transformation de φύσις et de λόγος, et par suite la transformation de leur rapport mutuel, cela représente un déclin par rapport au commencement initial. La philosophie des Grecs n'arrive pas à régner sur tout l'Occident par son commencement original, mais par sa fin initiale, portée à l'accomplissement de façon grandiose et définitive chez Hegel. L'histoire, là où elle est authentique, ne va pas à sa fin

en s'arrêtant, en périssant, comme font les animaux, elle ne va à sa fin qu'*historialement*.

Mais que s'est-il produit, que dut-il nécessairement se produire, pour qu'on en arrivât, dans la philosophie grecque, à cette fin initiale, à cette transformation de φύσις et de λόγος? Cela nous amène à la deuxième question posée.

Sur 2. Sur la transformation indiquée, il y a deux remarques à faire.

a) Elle s'opère dans l'estance de φύσις et de λόγος, ou plutôt dans une suite de leur essence, et cela d'une façon telle que l'apparaissant montre (dans son paraître) une é-vidence, et que le « dit » ne tarde pas à tomber dans le domaine du « raconté ». La transformation n'a donc pas une origine externe, mais vient du « dedans ». Mais que veut dire ici « dedans »? Ce qui est en question ici, ce ne sont pas φύσις et λόγος considérés séparément. Nous voyons dans Parménide que les deux sont connexes par essence. C'est leur rapport même qui constitue leur « intérieur », le fondement qui porte et gouverne leur estance; et pourtant, le fondement de ce rapport lui-même, c'est originairement et véritablement dans l'estance de la φύσις qu'il réside latent. Mais de quelle espèce est ce rapport? Pour bien voir ce qui est demandé, il faut envisager, dans la transformation indiquée, un deuxième point.

b) Dans chaque cas, tant pour l'idée que pour la proposition, la transformation conduit à ceci, que l'essence originaire de la vérité, l'ἀλήθεια (non-latence), s'est transformée en justesse. En effet la non-latence est cet intérieur, c'est-à-dire le rapport perdominant entre φύσις et λόγος au sens premier. La perdominance est comme un pro-venir-en-la-non-latence. Or l'appréhension et le recueillement sont la régie de la patéfaction de la non-latence dans l'étant. Le passage de φύσις et λόγος à « idée » et « proposition » a son fondement intérieur dans un passage de l'essence de la vérité comme non-latence à la vérité comme justesse.

L'essence de la vérité ne put être fixée et gardée dans son authenticité originelle. La non-latence, c'est-à-dire la dimension octroyée pour l'apparition de l'étant, s'écroula. Ce qui fut sauvé comme ruines de cet écroulement, ce sont « idée » et « proposition », οὐσία et κατηγορία. Lorsque ni l'étant ni

le recueillement ne purent plus être gardés ni compris à partir de la non-latence, il ne resta plus qu'une possibilité : ces choses mêmes qui étaient disloquées et se trouvaient là comme des subsistants, elles ne pouvaient soutenir entre elles qu'un rapport qui eût lui-même le caractère du subsistant. Un *logos* subsistant doit se conformer à un autre subsistant, l'étant, en le considérant comme son objet, et s'orienter selon lui. Sans doute se trouve conservée une dernière apparence, une dernière lueur de l'essence originaire de l'ἀλήθεια. (Le subsistant pro-vient dans la non-latence, aussi nécessairement que l'énoncer pro-posant, présentant, pro-cède en cette même non-latence). Cependant ce dernier reste d'apparence de l'ἀλήθεια n'a plus assez de force ni de ressort pour être le fondement déterminant de l'essence de la vérité. Aussi bien ne l'est-il plus jamais devenu. C'est le contraire qui s'est produit. Depuis que l'idée et la catégorie ont inauguré leur règne, la philosophie s'évertue vainement à expliquer, par tous moyens possibles et impossibles, le rapport entre la proposition (le penser) et l'être; en vain, parce que la question vers l'être n'est pas ramenée au fondement où elle prend racine, pour être déployée à partir de là.

L'écroulement de la non-latence — c'est ainsi que nous appellerons ce fait — n'est d'ailleurs pas dû à un simple manque, à une incapacité de porter ce qui, avec cette essence et en elle, a été confié à la garde de l'homme historial. La raison de l'écroulement réside d'abord dans la grandeur du commencement, et dans l'essence du commencement lui-même. (« Déclin » et « écroulement » ne conservent l'apparence du négatif que pour une présentation superficielle.) Le commencement, en tant que commencement commençant, doit d'une certaine façon se laisser lui-même derrière lui. (Il se cèle ainsi nécessairement lui-même, mais, se celer, ce n'est pas néant). Le commencement ne peut pas, ne peut jamais garder son commencement dans l'immédiateté avec laquelle il commence, à savoir de la seule manière dont il peut être gardé, en le re-quérant dans son originalité plus originairement encore. Aussi bien ne peut-on traiter adéquatement du commencement et de l'écroulement de la vérité que dans une ré-pétition pensée. La nécessité où se trouve l'être, et la grandeur du commencement de l'être, ne constituent pas

l'objet d'une constatation, d'une explication et d'une évaluation ne relevant que de disciplines historiques. Ce qui n'exclut pas — mais au contraire exige — que cet événement de l'écroulement soit rendu visible, autant qu'il est possible, dans son déploiement historique. Ici, dans le chemin que parcourent ces leçons, il faudra nous contenter d'une indication décisive.

Nous savons par Héraclite et Parménide que la non-latence de l'étant n'est pas simplement subsistante. La non-latence pro-vient seulement en étant effectuée par l'œuvre : l'œuvre de la parole qu'est la poésie, l'œuvre de la pierre dans le temple et la statue, l'œuvre de la parole qu'est la pensée, l'œuvre qu'est la *πόλις*, en tant que site de l'histoire fondant et gardant tout cela. (Le mot « œuvre » doit toujours être entendu ici, conformément à ce que nous avons dit, au sens grec d'ἔργον, c'est-à-dire comme l'adestant pro-duit dans la non-latence). La conquête de la non-latence de l'étant, et par là de l'être même, dans l'œuvre, cette conquête de la non-latence de l'étant, qui déjà en elle-même ne se produit que sous forme d'un antagonisme constant, est toujours en même temps lutte contre le cèlement, le voilement, contre l'apparence.

L'apparence, *δόξα*, n'est pas quelque chose à côté de l'être et de la non-latence, elle est partie intégrante de celle-ci. En elle-même cependant la *δόξα* est ambiguë. Elle désigne d'abord l'aspect sous lequel s'offre quelque chose, et d'autre part, en même temps, la façon de voir de tel ou tel homme. L'être-Là se fixe de cette manière en des vues, qui sont exprimées et répétées. La *δόξα* est ainsi une forme du *logos*. Les vues régnautes interdisent aujourd'hui d'avoir vue sur l'étant. Celui-ci est privé de la possibilité de s'adresser à l'appréhension en apparaissant de lui-même. L'é-vidence s'adressant habituellement à nous est pervertie, mé-vertie, en façon de voir. Le règne des façons de voir mévertit ainsi et distord l'étant.

« Distordre une chose » c'est ce que les Grecs appelaient *ψεῦδεσθαι*. Le combat *pour* la non-latence de l'étant, *ἀλήθεια*, devient ainsi le combat *contre* le *ψεῦδος*, contre la distorsion et la méversion. Or il appartient à l'essence du combat que le combattant, vainqueur ou vaincu, peu importe, devienne

dépendant de son adversaire. Puisque le combat contre la contre vérité est un combat contre le ψευδος, inversement, à partir du ψευδος combattu, le combat pour la vérité devient le combat pour l'ἀ-ψευδές, pour le non-méverti, le non-distordu.

Par là se trouve menacée l'expérience originaire de la vérité comme non-latence. Car, pour que le non-méverti puisse être atteint, il faut que l'appréhension et la saisie s'adressent directement à l'étant, c'est-à-dire se dirigent selon lui. Le chemin est ouvert pour la vérité comme rectitude, justesse.

L'événement du passage de la non-latence au non-de-travers en passant par la méversion, et du non-de-travers à la justesse, au correct, va de pair avec le passage de la φύσις à l'ιδέα, du λόγος comme recueillement au λόγος comme proposition. A partir de tout cela se dégage et s'accuse maintenant, pour l'être lui-même, l'interprétation définitive que cristallise le mot οὐσία. Celui-ci désigne l'être au sens de présence constante, de subsistance constante. Ce qui est à proprement parler, c'est donc le toujours-étant, ἀεὶ ὄν. Ce qui adeste constamment, c'est ce à quoi nous devons recourir d'emblée dans toute saisie et toute production, le modèle, l'ιδέα. Ce qui est constamment adestant, c'est ce à quoi nous devons recourir comme à ce qui est toujours déjà pro-jacent, dans tout λόγος, toute énonciation : l'ὑποκειμενον, *subjectum*. Ce qui est déjà pro-jacent, c'est, vu du côté de la φύσις, de l'épanouissement, le πρότερον, l'antérieur, l'*a priori*.

Cette détermination de l'être de l'étant caractérise la façon dont l'étant est ob-posé à toute saisie et à toute énonciation. L'ὑποκειμενον annonce l'interprétation ultérieure de l'étant comme objet. L'appréhension, le νοεῖν, est prise en charge par le *logos* conçu comme proposition. Le νοεῖν devient ainsi l'appréhender qui, dans la détermination de quelque chose comme quelque chose, per-çoit, per-appréhende (διανοεῖσθαι) le donné. Ce per-cevoir énonçant, διάνοια, est la caractéristique essentielle de l'entendement conçu comme un se-représenter jugeant. L'appréhension devient l'entendement, l'appréhension devient la raison.

Le christianisme fait de l'être de l'étant un être-créé. Le penser et le savoir sont distingués de la foi (*fides*). La

montée du rationalisme et de l'irrationalisme n'en est pas empêchée, au contraire elle est préparée par là et renforcée.

Du fait que l'étant est une création de Dieu, c'est-à-dire quelque chose de prémédité rationnellement, il arrive nécessairement, aussitôt que le rapport du créé au créateur se dissout, et qu'en même temps la raison humaine prend la prépondérance et se pose même comme absolue, que l'être de l'étant devient pensable dans la pensée pure de la mathématique. L'être ainsi calculable, et mis dans le calcul, fait de l'étant quelque chose de maîtrisable au sein de la technique moderne à structure mathématique, qui est *essentiellement* autre que tout ce qu'on avait pu connaître en fait d'usage d'outils.

N'est étant que le pensé correctement, qui résiste à l'épreuve d'un penser correct.

Le terme capital, qui détermine fondamentalement l'interprétation de l'être de l'étant, est οὐσία. Comme notion philosophique, ce mot signifie l'adestance constante. Même à l'époque où il est déjà devenu le concept central de la philosophie, il garde encore en même temps sa signification première : ἡ ὑπαρχούσα οὐσία (Isocrate), c'est la propriété subsistante. Mais cette signification fondamentale de l'οὐσία ne put se maintenir, ni la voie qu'elle traçait pour l'interprétation de l'être. La transformation de l'οὐσία en *substantia* ne tarda pas à s'annoncer. En cette signification, le terme demeure courant pour le Moyen Age et pour les Temps modernes jusqu'aujourd'hui. La philosophie grecque est alors interprétée rétrospectivement — et totalement faussée — à partir de ce concept régnant de substance, dont celui de fonction n'est que la forme mathématisée.

Il reste encore à voir comment, à partir de l'οὐσία, conçue comme le terme maintenant normatif pour l'être, sont également comprises les scissions exposées précédemment : *être et devenir*, *être et apparence*. Rappelons donc le schéma des scissions en question :

devenir ← être → apparence



penser

Ce qui s'oppose au devenir, c'est la permanence constante. Ce qui s'oppose à l'apparence, conçue comme pur semblant,

c'est ce qui est envisagé véritablement, l'ἰδέα. Celle-ci à son tour, en tant qu'elle est ὄντως ὄν, est le permanent stable en face de l'apparence changeante. Mais devenir et apparence ne sont pas seulement déterminés à partir de l'οὐσία; car l'οὐσία, de son côté, a reçu sa détermination normative de son rapport au *logos*, au juger énonçant, à la διάνοια. En conséquence, le devenir et l'apparence se déterminent aussi à partir de la perspective du penser.

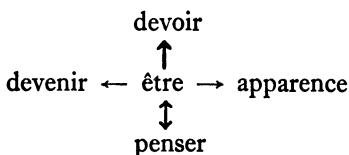
Du point de vue du penser jugeant, qui s'attache toujours à un permanent, le devenir apparaît toujours comme un non-demeurer. Le non-demeurer se montre d'abord au sein du subsistant, comme un ne-pas-demeurer-au-même-lieu. Le devenir apparaît comme changement de lieu, φορά, transport. Le changement de lieu devient la forme normative du mouvement, à la lumière de laquelle doit être saisi tout devenir. Lorsque s'établit le règne de la pensée conçue selon le rationalisme mathématique moderne, on ne reconnaît plus aucune autre forme de devenir que celle du mouvement conçu comme changement de lieu. Là où se montrent d'autres espèces de mouvement, on s'efforce de les concevoir à partir du changement de lieu. De son côté, le changement de lieu lui-même, le mouvement, n'est conçu qu'à partir

de la vitesse : $c = \frac{s}{t}$. Descartes, qui a fondé philosophique-

ment cette manière de penser, rend ridicule, dans la douzième de ses *Regulae*, tout autre concept du mouvement.

L'apparence, qui est, comme le devenir, l'opposé de l'être, est également déterminée, selon l'οὐσία, à partir du penser (à partir du « calculer »). C'est l'incorrect. Le fondement de l'apparence réside dans la méversité du penser. L'apparence devient simple incorrection logique, fausseté. A partir de là on peut mesurer ce que signifie l'opposition du penser à l'être : le penser étend sa domination sur l'être, et en même temps sur ce qui est opposé à l'être (c'est-à-dire qu'il donne la mesure pour leur détermination essentielle). Cette domination s'étend *encore* plus loin. Car, à partir du moment où le *logos*, au sens de proposition, établit sa domination sur l'être, et où l'être est appréhendé et conçu comme οὐσία — substance — se prépare aussi la scission entre être et

devoir. Le schéma des limitations de l'être se présente alors ainsi :



IV

ÊTRE ET DEVOIR

Comme on le voit d'après notre schéma, cette scission va encore dans une autre direction. Nous avons représenté la scission *être et penser* comme allant vers le bas. Cela indique que le penser devient le fondement majeur et déterminant de l'être. La scission d'*être et devoir* est au contraire indiquée vers le haut. Par là se trouve suggéré ce qui suit : de même que l'être a son fondement dans le penser, de même il est dominé par le devoir. Cela veut dire : l'être n'est plus ce qui donne la mesure. Mais il est pourtant idée, modèle ? Oui, seulement les idées, précisément en raison de leur caractère de modèle, ne sont plus ce qui donne, en dernière instance, la mesure. Car, au titre de ce qui donne aux choses l'évidence, et ainsi est soi-même d'une certaine façon étant (ὄν), l'idée, en tant qu'elle est cet étant, exige de son côté une détermination de son être, c'est-à-dire, elle aussi, une évidence *unique*. L'idée des idées, l'idée la plus haute, est pour Platon l'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, l'idée du bien.

Le « bien » ne désigne pas ici ce qui est convenable moralement, mais le vaillant, ce qui réalise et peut réaliser ce qui convient. L'ἀγαθόν est le régulateur comme tel, ce qui prête à l'être la puissance d'ester comme idée, comme modèle. Ce qui prête une telle puissance est le puissant primordial. Or, du fait que les idées constituent l'être, οὐσία, l'ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, la plus haute idée, se trouve ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, au-delà de l'être. Ainsi l'être même, non pas considéré en général certes, mais *en tant qu'idée*, se situe en face d'un « autre », de quelque chose qui est donc assigné à l'être lui-même comme référence. La plus haute idée est le prototype des modèles.

Dès lors il n'est pas nécessaire de s'engager en de longs développements pour montrer encore plus précisément comment, dans cette scission aussi, ce qui est scindé de l'être, le devoir, ne vient pas d'un endroit quelconque pour être ensuite apporté et rapporté à l'être. C'est l'être même qui comporte, dans son interprétation déterminée comme idée, la référence à ce qui est exemplaire et à ce qui est dû. Et c'est dans la mesure exacte où l'être même se durcit dans son caractère d'idée, qu'il s'efforce de compenser la dégradation qui en résulte pour lui. Mais ceci ne peut plus désormais être atteint que d'une seule façon : en posant *au-dessus* de l'être quelque chose dont on peut dire à tout moment que l'être ne l'est pas encore, mais *doit* l'être.

Il s'agissait seulement ici de mettre en lumière l'origine essentielle de la scission entre être et devoir, ou, ce qui revient au même, le commencement proventuel de cette scission. Nous n'avons pas à poursuivre ici l'histoire du déploiement et des modifications de cette scission. Bornons-nous à nommer *un* point essentiel. Dans toutes les déterminations de l'être, et dans les scissions nommées, il y a une chose à ne pas perdre de vue : si l'être s'expose lui-même comme εἶδος et ἰδέα, c'est parce qu'il est initialement φύσις, perdominance décelant en s'épanouissant. L'exposé <de l'être> ne réside jamais exclusivement ni au premier chef dans <son> interprétation par la philosophie.

Nous avons vu clairement que le devoir intervient comme opposé de l'être, aussitôt que celui-ci se détermine comme idée. Par cette détermination, le penser, en tant que *logos* énonçant (διαλέγεσθαι), assume un rôle décisif. Par suite, la scission entre l'être et le devoir se prépare à prendre véritablement forme dès que ce penser, en tant que raison autonome, a assuré sa suprématie. Ce processus trouve son achèvement chez Kant. Pour Kant l'étant est la nature, c'est-à-dire ce qui est déterminable et déterminé par la pensée physico-mathématique. En face de la nature se situe, déterminé également par la raison et comme raison, l'impératif catégorique. Kant le nomme expressément, à plusieurs reprises, le *Sollen* (devoir), et cela parce que l'impératif s'adresse à l'étant considéré comme nature purement appétitive. Chez Fichte c'est encore plus net : l'opposition de

l'être et du devoir devient l'armature fondamentale de son système. Au cours du xix^e siècle l'étant, compris selon Kant, c'est-à-dire comme ce qui est objet d'expérience pour les sciences — les sciences historiques et économiques s'y ajoutent alors — acquiert une prééminence décisive. Cette suprématie de l'étant menace le devoir dans son rôle de critère. Le devoir doit soutenir sa prétention. Il doit essayer de se fonder en lui-même. Ce qui veut témoigner de sa capacité d'exigence impérative doit en trouver en soi la justification. Un « devoir » ne peut émaner que de ce qui, en soi-même, est fondé à élever une telle exigence, de ce qui a en soi une *valeur*, de ce qui *est* soi-même une valeur. Les valeurs en soi deviennent maintenant le fondement du devoir. Or, comme les valeurs s'opposent à l'être de l'étant, c'est-à-dire ici à l'être des faits, elles-mêmes de leur côté ne peuvent pas *être*. On dit donc : elles valent. Les valeurs sont, pour toutes les régions de l'étant, c'est-à-dire du subsistant, ce qui donne la mesure. L'histoire n'est rien d'autre que la réalisation de valeurs.

Platon a conçu l'être comme idée. L'idée est modèle, et, à ce titre, donne mesure. Quoi alors de plus tentant que de comprendre les idées platoniciennes comme des valeurs, et d'interpréter l'être de l'étant à partir de ce qui vaut ?

Les valeurs valent. Mais cette expression rappelle encore trop ce qui vaut pour un sujet. Pour étayer davantage le devoir exalté sous forme de valeurs, on attribue aux valeurs mêmes un être. Ici « être » ne veut dire *au fond* rien d'autre que la présence d'un subsistant. Seulement celui-ci ne subsiste pas aussi grossièrement, ni d'une façon aussi maniable, que des tables ou des chaises. En parlant d'un être des valeurs on atteint le comble de la confusion et de l'inconsistance. Seulement, comme le mot « valeur » perd peu à peu tout relief, quoiqu'il continue à jouer un rôle en économie politique, on appelle maintenant les valeurs des « totalités ». En réalité on n'a fait ainsi que mettre un mot à la place d'un autre. Sans doute n'en voit-on que mieux ce que sont au fond ces totalités, à savoir des demi-mesures. Mais, dans le domaine de l'essentiel, les demi-mesures sont toujours plus funestes que le néant si redouté. En 1928, il a paru une bibliographie générale du concept de valeur, première partie. On y cite

661 publications sur le concept de valeur. Il est probable qu'on a maintenant atteint le millier. Voilà ce qu'on nomme philosophie. Et en particulier, ce qui est mis sur le marché aujourd'hui comme philosophie du national-socialisme, et qui n'a rien à voir avec la vérité interne et la grandeur de ce mouvement* (c'est-à-dire avec la rencontre, la correspondance, entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne**) fait sa pêche dans les eaux troubles de ces « valeurs » et de ces « totalités ».

Ce qui montre pourtant combien fut tenace l'idée de valeur au XIX^e siècle, c'est que Nietzsche lui-même, et même tout spécialement, pense intégralement dans la perspective de la notion de valeur. Le sous-titre de l'œuvre principale qu'il méditait, *La volonté de puissance*, est : « Tentative d'un renversement de toutes les valeurs ». Le troisième livre est intitulé *Essai d'établir une nouvelle échelle des valeurs*. C'est pour s'être empêtré dans la confusion du concept de valeur, et n'avoir pas compris que son origine faisait question, que Nietzsche n'a pas atteint le centre véritable de la philosophie. Mais, même si, à l'avenir, quelqu'un devait l'atteindre — nous, hommes d'aujourd'hui, ne pouvons que préparer le terrain — il ne pourra pas non plus éviter de s'empêtrer, il le fera seulement autrement. Nul ne peut sauter par-dessus son ombre.

* Comme la parenthèse le montre, il ne s'agit pas, dans cette phrase, d'un jugement sur le plan de l'ontique. Il y a certes dans ce cours des jugements de cette nature; ils concernent surtout l'actualité universitaire, et rappellent la pensée à son métier. On évitera certaines méprises sur les rapports entre l'ontique et l'ontologique en se référant aux pages 20 à 25 de la présente traduction (N.d.T.).

** Cf. *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 99 (N.d.T.).

Nous avons poursuivi notre question à travers les quatre scissions : *être et devenir*, *être et apparence*, *être et penser*, *être et devoir*. L'exposé a été introduit par référence à sept points de repère. Il semblait initialement qu'il ne s'agît que d'une gymnastique de pensée, autour de la distinction de formules rassemblées arbitrairement.

Reprenons maintenant ces points de repère, en notant dans quelle mesure ce qui a été dit a gardé la direction marquée par eux, et a atteint ce qu'il y avait à saisir.

1. Dans les scissions citées, l'être est délimité par opposition à un « autre », et, du fait de cette délimitation limitative, a déjà quelque chose de déterminé.

2. La délimitation se produit à quatre points de vue qui, de plus, sont liés les uns aux autres. Parallèlement, le caractère déterminé de l'être doit se spécifier et s'accroître.

3. Les distinctions envisagées ne sont nullement fortuites. Ce qu'elles maintiennent dans un état de scission a une tendance originaire à ne faire qu'un. Ces scissions ont par suite leur nécessité propre.

4. Les oppositions, qui ont d'abord une allure de formules, n'ont donc pas non plus surgi à des occasions purement quelconques, ni ne sont entrées dans la langue comme des expressions toutes faites. Elles se sont formées en connexion intime avec la figuration de l'être déterminante pour l'Occident. Elles ont commencé avec le commencement du questionner philosophique.

5. Cependant ces distinctions ne sont pas seulement restées dominantes en Occident à l'intérieur de la philosophie, elles pénètrent tout savoir, tout faire et tout dire, même lorsqu'elles ne sont pas présentées comme telles ni dans ces termes.

6. L'ordre dans lequel nous avons énuméré ces titres donne déjà une idée de l'ordre qui préside à leur connexion essentielle, et de la suite historique selon laquelle ils ont été forgés.

7. Un *questionner* originaire de la question de l'être, qui a compris qu'il s'agissait de déployer la vérité de l'estance de l'être, doit se soumettre à la décision des puissances latentes dans ces distinctions, et ramener ces puissances à leur vérité propre.

Tout ce qui a été soutenu précédemment sur ces différents points a reçu maintenant le développement convenable, *sauf* ce qui est dit dans le dernier point. Aussi bien ne contient-il encore qu'une exigence. Il s'agit de montrer en conclusion ce qui la justifie et rend nécessaire de la satisfaire.

Cette preuve ne peut être apportée sans un nouveau regard sur l'ensemble de cette « introduction à la métaphysique ».

Tout repose sur la question fondamentale énoncée au début : « Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? » Le premier déploiement de cette question fondamentale nous a contraints à entrer dans la question préalable : « Qu'en est-il de l'être ? »

« Être » nous est d'abord apparu comme un mot vide ou à signification évanescence. Qu'il en fût ainsi, cela est apparu comme un fait constatable parmi d'autres. Mais finalement il s'est révélé que ce qui, apparemment, ne posait pas de question, et ne demandait pas à être interrogé davantage, était la chose *la plus digne de question*. L'être et la compréhension de l'être ne sont pas une donnée de fait. L'être est l'événement fondamental, et ce n'est qu'à partir de ce fondement que se trouve conféré l'être-Là proventuel au sein de l'étant en totalité mis à découvert.

Mais, ce fondement éminemment digne de question de l'être-Là proventuel, nous ne le connaissons dans sa dignité et son rang qu'en le mettant en question. C'est pourquoi nous avons posé la pré-question : « Qu'en est-il de l'être ? »

Les indications données sur l'emploi courant, et pourtant très varié, de « est », nous ont convaincus de ceci : il est totalement erroné de parler de l'indétermination et du vide de l'être. C'est le « est » qui détermine la signification et le contenu de l'infinif « être » ; ce n'est pas l'inverse. Maintenant nous pouvons aussi comprendre pourquoi il en est ainsi. Le « est » est considéré comme copule, comme « petit

mot de relation » (Kant) au sein de la proposition. Celle-ci contient le « est ». Mais comme la proposition, le λόγος, a acquis, en tant que κατηγορία, la juridiction sur l'être, c'est elle qui, à partir de son « est », détermine l'être.

L'être, dont nous sommes partis comme d'un terme vide, doit donc, en dépit de cette apparence, avoir une signification déterminée.

Le caractère déterminé de l'être a été mis en lumière par l'exposé des quatre scissions :

L'être, dans sa corrélation au devenir, est la permanence.

L'être, dans sa corrélation à l'apparence, est le modèle permanent, le toujours-identique.

L'être, dans sa corrélation au penser, est le sous-jacent, le subsistant.

L'être, dans sa corrélation au devoir, est le toujours pro-jacent, le dû non encore ou déjà réalisé.

Permanence, identité, subsistance, pro-jacence, tous ces mots disent au fond la même chose : *adestance constante* : ὄν en tant qu'οὐσία.

Ce caractère déterminé de l'être n'est pas fortuit. Il dérive de la vocation qui est celle de notre être-Là historial, du fait de son grand commencement chez les Grecs. Le caractère déterminé de l'être ne relève pas de la simple délimitation du sens d'un mot. Il est la puissance qui, aujourd'hui encore, soutient et régit *tous nos* rapports avec l'étant en totalité, avec le devenir, avec l'apparence, avec le penser et le devoir.

La question sur ce qu'il en est de l'être se dévoile en même temps comme la question sur ce qu'il en est (*wie es steht*) de notre être-Là dans l'histoire : est-ce que nous *tenons debout* (*stehen*) dans l'histoire, ou est-ce que nous *titubons*? Du point de vue de la métaphysique, nous *titubons*. Nous sommes partout en route au milieu de l'étant, et ne savons plus ce qu'il en est de l'être. Nous ne savons même pas que nous ne le savons plus. Nous titubons encore quand nous nous assurons l'un à l'autre que nous ne titubons pas, et il en est même encore ainsi lorsqu'on s'efforce même de montrer, comme on l'a fait récemment, que ce questionner vers l'être ne fait que mettre de la confusion, qu'il exerce une action destructrice, que c'est du nihilisme. [Cette mésinterpré-

tation de la question vers l'être, à laquelle on assiste de nouveau depuis l'apparition de l'existentialisme, n'est nouvelle que pour les naïfs.]

Mais où est à l'œuvre le véritable nihilisme? Là où on reste collé à l'étant habituel, et où on pense qu'il suffit de prendre l'étant, ainsi qu'on l'a fait jusqu'alors, comme un étant qui se trouve là « comme ça ». Car de la sorte on récuse la question vers l'être, et on traite l'être comme un néant (*nihil*), ce que d'ailleurs d'une certaine façon il « est » en tant qu'il este. Rester dans l'oubliance de l'être, et se borner à avoir affaire à l'étant — c'est cela, le nihilisme. C'est le nihilisme ainsi compris qui est le *fondement* d'un nihilisme qu'on connaît, celui que Nietzsche a mis en évidence dans le premier livre de la *Volonté de puissance*.

Inversement, aller expressément dans la question vers l'être, jusqu'à la limite du néant, et inclure celui-ci dans la question de l'être, c'est le premier pas, et le seul fécond, pour un véritable dépassement du nihilisme.

Mais que, dans la question vers l'être considéré comme ce qui est le plus digne de question, nous devions pousser notre questionnement si loin, c'est ce que nous montre l'explication des quatre scissions. Ce *par opposition à quoi* l'être est délimité — le devenir, l'apparence, le penser, le devoir — n'est pas n'importe quoi de simplement imaginé. Ici perdominent des puissances qui commandent et fascinent l'étant, dans sa patéfaction et son façonnement, sa réclusion et sa défiguration. Le devenir — n'est-il rien? L'apparence — n'est-elle rien? Le penser — n'est-il rien? Le devoir — n'est-il rien? Il est loin d'en être ainsi.

Si cependant tout ce qui, dans les scissions, se tient *en face de* l'être, n'est pas rien, alors il est *lui-même étant*, et même finalement plus étant que ce qu'on tient pour étant en se référant aux bornes qui déterminent essentiellement l'être. Mais alors, en quel sens d'« être » faut-il dire que le « devenant » — ou le « paraissant », ou le penser, ou le devoir — est *étant*? Nullement dans le sens d'« être » par opposition auquel ils se situent. Ce sens d'« être » est pourtant celui qui, de toute antiquité, fut le sens courant.

Ainsi le concept traditionnel de l'être ne suffit pas pour nommer tout ce qui « est ».

Il faut donc que l'expérience de l'être soit refaite de fond en comble et dans toute l'ampleur de l'estance possible de l'être, si nous voulons mettre en œuvre, en tant que tel, notre être-là historial. Car, dans leur enchevêtrement multiple, ces puissances, qui sont opposées à l'être, et les scissions elles-mêmes, déterminent, maîtrisent et imprègnent depuis longtemps notre être-Là, et le maintiennent dans la confusion de l'« être ». Ainsi un questionner originaire et poussé jusqu'au bout à travers les quatre scissions conduit à comprendre ceci : l'être qu'elles encerclent doit lui-même être transformé en un cercle entourant tout l'étant et le fondant. La scission originaire qui, par sa connexion intime et sa discession originaire, porte l'histoire, est la distinction de l'être et de l'étant.

Mais comment doit-elle provenir ? Où la philosophie peut-elle intervenir pour la penser ? Nous ne devons pas discourir ici sur une intervention, mais accomplir celle-ci *pour notre compte* ; car elle est accomplie en vertu de la nécessité du commencement, dans l'horizon duquel nous nous trouvons. Ce n'est pas pour rien que, dans l'explication des quatre scissions, nous avons consacré un temps disproportionné à l'examen de la scission entre être et penser. Elle est aujourd'hui encore le fondement sur lequel repose essentiellement la détermination de l'être. Le penser, guidé par le λόγος au sens de proposition, est ce qui donne et maintient la perspective dans laquelle l'être est envisagé.

Par suite, pour que l'être lui-même soit rendu patent, et soit fondé, dans sa distinction originaire d'avec l'étant, il faut l'ouverture d'une perspective originaire. L'origine de la scission « être et penser », à savoir la discession de l'appréhension et de l'être, nous montre qu'il s'agit là de quelque chose d'essentiel : il s'agit d'une détermination de l'être de l'homme, jaillissant de l'estance de l'être (φύσις), laquelle doit être rendue patente.

A la question sur l'estance de l'être se trouve intimement liée la question : « Qui est l'homme ? » Cependant, la détermination de l'essence de l'homme requise à partir de là n'est pas l'affaire d'une anthropologie sans base, qui au fond représente l'homme de la même façon que la zoologie représente les animaux. La question vers l'être de l'homme est

maintenant déterminée *uniquement*, quant à sa direction et à sa portée, par la question vers l'être. L'essence de l'homme doit être comprise et fondée, à l'intérieur de la question de l'être, et conformément à l'indication latente du commencement, comme le *site* que l'être exige pour soi, pour sa patéfaction. L'homme est le Là, qui est en lui-même patence. En ce Là, et vers lui, l'étant se tient et devient œuvre. C'est pourquoi nous disons : l'être de l'homme est, au sens strict du mot, « l'être-le-Là ». C'est dans l'estance de l'être-le-Là, conçu comme ce site de la patéfaction de l'être, que doit être fondée originairement la perspective pour la patéfaction de l'être.

Toute la conception de l'être de la tradition occidentale, et par suite la relation fondamentale à l'être qui règne aujourd'hui encore, se trouvent ramassées dans le titre « Être et penser ».

Mais *Être et Temps (Sein und Zeit)*, c'est un titre qu'on ne peut d'aucune façon coordonner aux quatre scissions étudiées. Il oriente vers une tout autre région du questionner.

Il n'y a pas ici une simple substitution du « mot » temps au « mot » penser, il y a que l'essence du temps est déterminée intégralement à des égards tout à fait différents, et uniquement dans le champ de la question de l'être.

Mais pourquoi précisément le temps ? Parce que la *perspective* qui, au commencement de la philosophie occidentale, *guide* la patéfaction de l'être, est le temps, mais cela *d'une façon telle* que cette perspective restait encore latente *comme telle*, et ne pouvait pas ne pas le rester. Lorsque finalement l'οὐσία — et il faut entendre par là : adestance constante — devient le concept fondamental pour l'être, qu'y a-t-il alors de non-dévoilé au fond de l'essence de la constance et de l'essence de l'adestance, sinon le temps ? Mais *ce* « temps » n'est pas encore manifesté dans son estance, et d'ailleurs (sur le terrain, dans l'horizon, de la « physique ») il ne peut être manifesté. Car dès l'instant où, à la fin de la philosophie grecque, chez Aristote, la méditation se fixe sur l'essence du temps, le temps lui-même doit nécessairement être considéré comme un adestant quelconque, οὐσία τις. Cela s'exprime en ceci, que le temps est conçu à partir du « maintenant », du présent toujours unique. Le passé est ce qui

« n'est *plus* un maintenant », l'avenir, un « non-*encore-maintenant* ». L'être au sens de subsistance (présence) devient la perspective pour la détermination du temps. Mais le temps ne devient pas une perspective ouverte expressément pour l'explication de l'être.

« Être et temps » désigne, dans une méditation de ce genre, non pas un livre, mais ce qui est proposé comme tâche (*das Aufgegebene*). Il faut entendre par là : Cela que nous ne savons pas ou que, si nous le savons *authentiquement*, c'est-à-dire *comme* tâche proposée, nous ne savons jamais que *sur le mode du questionner (fragend)*.

Savoir questionner signifie : savoir attendre, même toute une vie. Une époque toutefois, pour laquelle n'est réel que ce qui va vite et se laisse saisir des deux mains, tient le questionner pour « étranger à la réalité », pour quelque chose qui « ne paie pas ». Mais ce n'est pas le chiffre qui est l'essentiel, c'est le temps convenable, c'est-à-dire l'instant convenable et la persévérance convenable.

*Car le Dieu songeant
Déteste
La croissance prématurée.*

HÖLDERLIN, *Du cycle des « Titans »* (IV, 218).

Index français-allemand

ABRITER : bergen.
ACCEPTER : annehmen.
AC-CEPTER : hin-nehmen.
ADESTANCE : Anwesenheit, Anwesen.
ADESTER : anwesen.
AD-SISTER : anstehen.
AD-PARAÎTRE : zum Vorschein kommen.
AD-PARENCE : Vorschein.
AD-VENIR : vor-kommen.
AJOINTEMENT : Fuge.
AJUSTEMENT : Gefüge.
ALIÉNATION : Entfremdung (26).
AMÉNAGEMENT : Einrichtung (29), Aufriss (187).
AMORCE : Anfang (21).
ANTÉ-SPECTION : Vorblick.
APPARTENANCE : Zugehörigkeit.
APPRÉHENDER : vernehmen.
APPRÉHENSION : Vernehmung.
ASPECT : **Anblick**¹ (50), Ansicht (195).
AVÈNEMENT : Geschehnis.
AVIS : Anweisung (121), Ansicht (113).

CÈLEMENT DE SOI : das Sich-verbergen (122).
CELER : bergen (112), verbergen (118).
CHANGEMENT DE PERSPEC-

TIVE : Umdeutung (30).
CHARPENTE : Aufriss (160).
CIRCONDOMINER : umwalten.
CO-ACCOMPLISSEMENT : Mitvollzug.
CO-APPARTENANCE : Zusammengehörigkeit, Zugehörigkeit.
COL-LIGER : lesen (132), sammeln (132).
COMPORTEMENT : Gehaben (170), Verhaltung (29).
CONNEXION : Zugehörigkeit.
CONSIDÉRATION, CONSIDÉRABLE, CONSIDÉRABILITÉ : Ansehen.
CONSIGNE : Weisung.
CON-TINUITÉ : Aufenthalt.
COORDONNER : gleichordnen.
COUVERT : verdeckt (92).
COUVRIR : verdecken (117), decken (182).

DÉCELER : entbergen.
DÉCHIRURE DÉVOILANTE : Riss.
DÉ-CLINAISON : Abweichung (117).
DÉ-CLIVITÉ : Ab-biegen (117).
DÉCLOSION DÉTERMINÉE : Entschlossenheit (21).
DÉ-LATENCE : Ent-borgenheit.
DEMEURER : verweilen (81), wahren (17), verbleiben (26).

1. Les mots en gras indiquent la traduction fondamentale par opposition aux traductions occasionnelles indiquées à côté.

DÉPART : Aufbruch (160),
Anfang (36), Ausrücken
(173).

DÉSORDRE : Unwesen (164),
Unfug (167).

DÉ-VIATION : Ab-weichen (70).

DÉVOILEMENT : Enthüllung
(115).

DICT : Spruch (68), Sage (114).

DIF-FÉREND : Auseinanderset-
zung.

DIS-CERNER : unterscheiden.

DISCESSION : Auseinandertre-
ten.

DISCRIMINER : scheiden.

DISPOSITION : Gesinnung (33),
Fügung (166).

DISTINCTION : Unterscheidung
(107), Abheben (129).

DOMINER : herrschen, über-
hören.

DOMPTAGE : Bändigung (139),
Niederzwingen (163), Nie-
derzwang (164).

DONNÉ : das Begegnende
(196).

EFFECTUER : erwirken (166).

ÉMINENCE : das Überraschende
(156), Rang (91).

ÉMINENT : hochragend.

ÉNERVATION : Entmachtung.

ÉNONCER : aussagen.

ÉNONCIATION : Verlautbarung
(136).

ENRAINEMENT : Fortriss.

ENRACINEMENT : Bodenstän-
digkeit.

ENVISAGÉ : gesichtet.

ENTRER : einrücken.

ERRANCE : Irre.

ENTRELACS : Verschränkung.

ESTANCE : Wesen.

ESTIMER, SOUS-ESTIMER, MÉSES-
TIMER : ansetzen, herabset-
zen, entsetzen (91).

L'ÉTANCE : die Seiendheit.

ÉTAT DE NÉCESSITÉ : Not.

ÊTRE-LÀ : Dasein.

ÊTRE-LE-LÀ : Da-sein.

ÉVÉNEMENT : Geschehnis, Ereig-
nis.

É-VIDENCE : Aussehen.

ÉVIDENCE BANALE : das Selbst-
verständliche, Augenschein.

EXISTENCE : Vorhanden sein
(61), Dasein (22, 28).

EXPLICATION : Auseinander-
setzung (124).

EX-SISTER : herausstehen.

S'EXPLIQUER : Aus-einander-
setzung.

EXPOSÉ : Auslegung (200),
Erörterung (204).

EX-POSER : eröffnen (16),
herausstellen (76), hinaus-
stellen (50).

EXPOSITION : Aufweisung
(178).

EX-SISTER : herausstehen.

FAÇONNEMENT : Prägung (116),
Gestaltung (205), Ausge-
staltung (184).

FERMETURE : Abriegelung (26).

FIGURATION : Prägung (103),
Gestaltung (122).

GLOIRE : Ruhm (111), Glanz
(115).

GLORIFICATION : Heroisierung
(47), das Rühmen (111).

HISTORIAL : geschichtlich.

HISTORIQUE : geschichtlich
(29), historisch (84).

IDÉE GÉNÉRALE : das allgemein
Gemeinte.

IN-CIDENT : Zwischen-fall.

L'INQUIÉTANT : das Unheim-
liche.

INSTITUER : stiften (55), stel-
len, herstellen (71).

INSTITUTION : Aufstellung
(129).

INTERPRÉTATION : Auslegung
(155), Deutung (31), Inter-
pretation (205).

INVASION : Andrang (57).
L'INVENTORIÉ : Befund.

LATENCE : Verborgenheit.
LUMINATION : Lichtung.

MACHINATION : Machenschaft
(73), das Gemächte (48).

MANDAT : Zuweisung.

MANIEMENT : Handhabung,
Handhabe.

MANIFESTATION : Eröffnung,
Offenbarung (68), Offen-
barkeit (33).

MASQUÉ : verdeckt (183).

MÉS-ÊTRE : Unsein.

MÉSINTERPRÉTER : missdeu-
ten, umdeuten (134).

MÉ-VERSION : Verkehrung.

MÉVERSITÉ : Verkehrtheit.

LE MILITANT : der Streitbare
(122).

MODÈLE : Musterbild, Vorbild.

MONDER : welten.

NÉ-CESSAIRE : unumgänglich.

NÉCESSITER : nötigen (23), er-
nötigen (168).

NON-RAPPORT : Unverhältnis.

OBÉDIENCE : Hörigkeit.

L'OB-POSÉ : das Entgegen-
stehende.

OCCURRENCE : Vorkommnis.

ŒUVRER : schaffen.

OMNIPOTENCE : Allgewalt.

OPÉRER : wirken.

OPÉRER A SON TOUR : mitvoll-
ziehen.

ORDRE : Fug (166), Ordnung
(24), Zuordnung (45).

ORIGINAIRE : **ursprünglich**
(18), anfänglich (20).

ORIGINAL : Urbild (188), ur-
sprünglich (193).

ORIGINEL : **anfänglich** (183),
ursprünglich (122).

OUBLI : Vergessenheit.

OUBLIANCE DE L'ÊTRE : Seins-
vergessenheit (31).

OUVERTURE : Eröffnung (207),
Offenheit (169), Erschlies-
sung (27).

OUVRIÈREMENT : werkhafte.

OUVRIR : eröffnen (18), auf-
reißen (187).

PARCOURS : Gang.

PARENCE : Vorschein (122),
Schein (117).

PATÉFACTION : Eröffnung (207)
Erschliessung (123).

PATENCE : Erschlossenheit
(31), Offenbarkeit (93), das
offene Da (208).

PER-APPRÉHENDER : durchver-
nehmen (196).

PER-CEVOIR : durch-nehmen
(196).

PERDOMINANCE : Walten.

PERDOMINER : walten.

PER-DOMINER : durchwalten.

PERMANENCE : Verweilen (74),
Bleiben (197).

PERSÉVÉRANCE : Ausdauern
(152).

PERSISTANCE : Verharren (27),
Bestand (28).

PERSPECTIVE : Blickbahn (181),
Perspektive (125), Sicht-
bereich (54).

PER-SPECTION : Durchblick
(125).

POUSSÉE : Andrang (105).

PRÉDOMINANT : vorherrschend,
vorwaltend.

PRÉÉMINENCE : Vorrang
(91).

PRÉPOTENCE : Uebergewalt.

PRÉPOTENT : überwältigend.

PRÉ-QUESTION : Vor-frage.

PRÉSENCE : Anwesenheit (71),
Gegenwärtigkeit (100), das
Vorhandene (120). Anwe-
sen (81).

PRIMORDIAL : anfänglich.

PRO-CÉDER : auftreten (183),

vor-gehen (194), **heraus-treten** (71).

PRO-CESSION : Auftreten.

PRO-DE-STIN : Geschick (27).

PRO-DUIRE : hervor-bringen (29), herstellen (73).

PRO-DUCTION POÉTIQUE : Dichtung (111).

SE PRO-DUIRE : her-vor-kommen (172).

PRÉ-JACENT ET PRO-JACENT : vorliegend.

PRO-JACENCE : Vor-liegen.

PRO-POSER : vor-stellen (124), entgegenwerfen (72), darstellen (71).

PROPOSITION : Aussage (133).

PRO-SISTER : ent-stehen.

PROVENANCE : Herkunft.

PRO-VENANCE : Geschichte.

PROVENIR : herkommen.

PRO-VENIR : **geschehen**, her-vor-kommen (194).

PROVENTUEL : geschichtlich.

QUIÉTUDE : das Heimliche.

RASSEMBLER : versammeln (139), sammeln (133), zusammenbringen (133).

RÉ-ACCOMPLISSEMENT : Nach-vollzug.

RE-CEVOIR : hin-nehmen (185).

RECOLLECTION : Gesammelt-heit.

RECUEILLIR : sammeln.

RÉGIE : Verwaltung.

RÉGNER : **herrschen**, walten.

RÉGULATIF : massstäblich (199).

RE-LIER : zurückbinden.

RÉ-PÉTITION, REQUÊTE : Wie-der-holung.

RE-QUÉRIR : wieder-holen.

RÉSOLVANCE DÉTERMINÉE : Entschlossenheit.

RE-STER : innestehen (87), sich

aufhalten (81), stehen (185), wahren (81).

RÉTENTION : Einbehalten, Ein-behalt.

RUINE : Verderb (158), Unter-gang (169), Verlust (177).

SACHANT : wissend.

SAISIE : Fassen (127), Erfassen (196), Begriff (174).

SAISISSEMENT : Ergriffensein (174).

SCISSION : Scheidung (107), Unterscheidung gegen... (118).

SÉ-CESSION : Heraustreten.

SEMBLANT : Anschein.

LE SOI-MÊME : das Selbst.

SOUVERAINETÉ : Herrschaft (124), Machtstellung (130).

SPÉCIFICATION : Besonderung.

SPIRITUEL : geistig.

STANCE : Stand, Stehen.

STATION, STATIONNEMENT : Stehen.

SUBSTANCE : Bestand (100), Vorhandensein (198), Vorhandenheit (205).

SUBSISTANT : vorhanden.

FAIRE SURGIR : er-springen.

SUR-LIMITER : über-grenzen.

TACHE : Leistungssinn.

SE TENIR : stehen, sich halten.

TERME : Ende (70), Titel (52).

TERMINAISON : Endung (70).

TRI-MONDE : Dreiwelt.

UNISSON : Einklang (141).

VACANCE DE L'ESPRIT : Geistlo-sigkeit.

VERSATILITÉ : Vielwendigkeit.

VOILEMENT : Verdeckung (115).

VOILER : verhüllen (115).

Index des termes allemands groupés par familles

BERGEN : abriter (53), celer (112).

Geborgenheit : sécurité (19).

verbergen : garder latent (113), celer (118).

sich verbergen : devenir latent (135).

verborgen : latent (27), caché (13).

Verborgenheit : latence (110).

Unverborgenheit : non-latence (110).

entbergen : dé-celer (118).

Entborgenheit : dé-latence (33).

BILD : image.

hineinbilden : informer (188).

Musterbild : modèle (188).

Urbild : original (188), prototype (199).

Vorbild : modèle (188, 199).

vorbild-haft : exemplaire (200).

Nachbild, das Nachgebildete : imitation (188).

Abbild : copie (188).

das Abbilden : la reproduction (73).

BLICK : regard.

Anblick : aspect (73), ce que nous voyons (125), spectacle (185).

Vorblick : anté-spection (125).

Durchblick : per-spection (125).

Blickbahn : champ d'inspection (perspective) (125).

Vorblickbahn : champ préalable d'inspection (125).

BRECHEN : rompre.

Aufbruch : départ (160).

Ausbruch : sortie violente (161).

Einbruch : irruption (161).

Umbruch : défrichement (161).

das Auseinanderbrechen : dislocation (167).

das Zerschlagen : le brisement (169).

DENKEN : penser.

- denkerisch* : selon le penser (23).
denkwidrig : qui répugne à la pensée (35).
das Andenken : la pensée dirigée vers (126).
das Gedenken : la pensée repliée sur (126).
sich denken : s'imaginer (126).
nach-denken : penser sur, méditer (126).
bedenken : penser (126).
durchdenken : peser (126).

DEUTEN : indiquer, interpréter.

- missdeuten* : détourner de son sens (21), mésinterpréter (54).
Missdeutung : méprise (22), mésinterprétation (56), mécompréhension (57).
Umdeutung : transformation (30, 42), mutation interprétant... (57, 201), changement de perspective (30, 114), transposition (180).

ENDE : fin (184), aboutissement (180), terme (70).

- Endung* : terminaison (70).
Vollendung : accomplissement (70), achèvement (164).
über-enden : sur-achever (164).

FALLEN : tomber.

- Fall* : chute (115), cas (69).
das Umfallen : fléchissement (117).
Zwischen-fall : in-cident (169).

FANGEN : saisir.

- Einfang* : capture (164).
Anfang : amorce (21), commencement (179), départ (36).
anfänglich : originaire (20), originel (183), initial (183), primordial (192).

FINDEN : trouver.

- vorgefunden* : trouvé là (73).
vorfindlich : qui se trouve là (166), qui se rencontre (191).
Befund : l'inventorié (73).

FRAGEN : questionner, demander, se demander.

- das Fragen* : le questionner (31, 55), le questionnement (55).
das Fragen der Frage : le questionner de la question (21) (gén. subj.), l'élaboration de la question (146).
die Frage fragen : demander la question (21).
die Frage nach : la question vers ... (30).
Fragestellung : problématique (68).

befragen : interroger (17).

mitfragen : questionner avec (34).

nachfragen : re-chercher (92), questionner vers (92).

erfragen : viser par la question (44).

vorfragen : questionner préalablement (44), pré-questionner (32).

die Vorfrage : la question préalable (44), la pré-question (53, 83).

ungefragt : non scruté (55).

das Fraglose : ce qui ne fait pas question (95), ce qui ne pose pas de question (204).

fraglich : problématique (114), douteux (88).

fragwürdig : digne de question (92), qui exige question (41), qui appelle question (129).

die Fragwürdigkeit : dignité de question (104), exigence de question (41).

FÜGEN : harmoniser (164), disposer (166), ajuster (117).

mathematisch gefügt : à structure mathématique (197).

Fug : ordre (166).

Un-fug : désordre (167).

Fuge : jointure (166), ajointement (174).

Gefüge : ajustement (166).

Einfügung : s'adapter (166).

Un-gefüge : in-adaption (167).

Fügung : disposition (166).

sich fügen : se conformer (166).

verfügen über : disposer de (166).

verfügbar : disponible (166).

GEHEN : aller.

aufgehen : s'épanouir (71).

Gang : parcours (155), marche (125), démarche (168).

begehen : pratiquer (119).

ungangbar : impraticable (119).

zugänglich : accessible (119).

unzugänglich : inaccessible (119).

umgehbar : qui peut être éludé (119).

unumgänglich : nécessaire (118).

Unumgänglichkeit : nécessité (51).

GESCHEHEN : avoir lieu (17), se produire (55), pro-venir (20).

Geschehnis : événement (17), avènement (174).

Geschichte : histoire, pro-venance (53).

geschichtlich : historique (29), historial (23, 101, 150), proven-tuel (86).

Nous avons employé « historial » au lieu d'historique lorsque nous avons voulu éviter le sens restrictif de « seulement historique » ou

de « déterminé par un certain nombre de causes à un moment donné », qu'aurait pu donner le contexte. Le mot veut donc dire « créateur d'histoire », mais cela dans la perspective de l'histoire de l'être, sur laquelle veut mettre l'accent le mot « pro-venance », employé parfois au lieu d' « histoire ». Le préfixe ainsi séparé doit faire entendre dans le mot l'apparition tout autant que l'origine, et le rapport entre l'une et l'autre. Pour souligner cette perspective plutôt que la création d'histoire qu'elle implique, et qui ne peut en aucun cas, ici, se concevoir absolument, nous avons préféré parfois traduire *geschichtlich* par un mot forgé sur « pro-venance », et qu'il faut seulement comprendre en fonction de celle-ci. Le fait même que le mot « proventuel » ainsi formé soit assez peu évocateur nous a paru avoir l'avantage d'éviter l'emphase du mot « historial », déplacée en certains passages. Il ne faut donc pas s'étonner que l'expression *geschichtliches Dasein* soit traduite selon les cas à l'aide de l'un ou de l'autre de ces adjectifs.

GLEICH : égal.

gleichkommen : égaler (189).

sich angleichen : devenir adéquat (189).

Ausgleichung : adéquation (189).

GREIFEN : saisir.

greifbar : saisissable (140), palpable (138).

handgreiflich : facile à prendre (138).

be-greifen : com-prendre (138).

die Nicht-be-greifenden : les in-com-préhensifs (138).

GRUND : fond (91), fondement (15), base (25), raison (35).

Gründung : fondation (15).

ergründen : approfondir (15).

Ur-grund : fondement originaire (15).

Ab-grund : fond a-byssal (15).

Un-grund : fondement qui n'en est pas un (15).

HALTEN : tenir.

Haltung : tenue (118).

aushalten : assumer (118).

Halt : base (113), arrêt (70).

sich aufhalten : se tenir (97), re-ster (81), se maintenir (122).

Aufenthalt : con-tinuité (97), séjour (25).

Einbehalt : réten-tion (190).

Miss-verhältnis : mauvais rapport (62).

Un-verhältnis : non-rapport (62).

HAND : main.

handlich : maniable (192).

Handhabe : maniement (192).

das Vorhandene : le subsistant (194), présence (120).
das Nichtvorhandene : non-présence (120).
vorhandene Tatsache : donnée de fait (204).
vorhanden sein : subsister (201).
Vorhandensein : existence (60), présence (80), subsistance (198).
Vorhandenheit : subsistance (199).

HEIM : foyer.

heimisch : familial (166), intime (157), le chez soi (172).
unheimisch : dépaysé (172).
uneinheimisch : étranger (163).
das Heimliche : quiétude (157).
unheimlich : inquiétant (153).
Un-heimlichkeit : inquiétante (158).

HOLEN : aller chercher.

wieder-holen : re-quérir (50).
Wieder-holung : ré-pétition (195), re-quête (50).

HÖREN : entendre.

bloßes Hören : simple entendre (137).
berumhören : être aux écoutes (137).
Hörer : auditeur (138).
echtes Hörig-sein : écouter authentique (137).
hörig sein : être dans l'obédience (138).
Hörigkeit : obédience (138).
zugehörig : dans l'obédience de (131), appartenant à (121), du ressort de (187).
Zugehörigkeit : appartenance (123), co-appartenance (131), connexion (56).
Zusammengehörigkeit : appartenance mutuelle (142), appartenance réciproque (171), co-appartenance (143), connexité (76).

KEHREN : tourner.

Abkehr : se détourner de (174).
Zukehr : se tourner vers (174).
sich zukehren : s'adresser (195).
Verkehrung : mé-version (195).
verkehren : mévertir (195).
unverkehrt : non méverti (196).
Unverkehrtheit : le non-de-travers (196).
Verkehrtheit : méversité (198).

KOMMEN : venir.

vor-kommen : ad-venir (100).
Vorkommnis : occurrence (17).

LESEN : lire.

lesen : colliger, cueillir, lecture (132).*auslesend* : électif (179).

LICHT : lumière.

Lichtung : lumination (33).*sich lichten* : se luminer (95).

LIEGEN : reposer, être situé.

zugrundeliegen : être sous-jacent (190).*vorliegen* : être pré-jacent et pro-jacent (190).*das Vor-liegen* : pro-jacence (190).

MACHT : puissance.

Übermacht : irrésistible puissance (160), supériorité (124).*Machtstellung* : souveraineté (130).*Entmachtung* : énervation (56).

MASS : mesure.

mass-gebend : qui donne la dimension (18), la mesure (199), la norme (172), normatif (69), déterminant (66).

NEHMEN : prendre.

annehmen : admettre, accepter (112).*vernehmen* : appréhender (145).*Vernehmung* : appréhension (145).*hin-nehmen* : ac-cepter (145).*hinnehmend* : réceptif (147).*aufnehmen* : consigner (145).*aufnehmend* : par un re-cevoir ré-sistant (145).*Aufnahmestellung* : ligne de ré-sistance (145).*durch-nehmen* : per-cevoir (196).*durchvernehmen* : per-appréhender (196).*Hinnehmen* : un re-cevoir (185).

NOT : nécessité (168), état de nécessité (181), misère (122), détresse (182), situation de nécessité (173).

ernötigen : nécessiter (168).*Notwendigkeit* : nécessité (206), inéluctabilité (172).

OFFEN : ouvert.

Offenheit : ouverture (169).*eröffnen* : ex-poser (16), ouvrir (18), rendre patent (53), révéler, découvrir (176).*Er-öffnung* : ouverture, patéfaction (208), manifestation (68).*Offenbarung* : manifestation (68), révélation (19).*Offenbarkeit* : manifestation (34), patente (93).

ORDNUNG : ordre (24), hiérarchie (18).

Zuordnung : ordre (45), coordination (121).

gleichordnen : coordonner (37).

verordnen : pré-ordonner (38).

ausser-ordentlich : ce qui est en dehors de l'ordre (25).

PRÄGEN : empreindre.

Prägung : formation (67), figuration (103), imprégnation (68), façonnement (116).

REISSEN : arracher, tracer.

Riss : déchirure dévoilante (167).

entreissen : arracher (114).

Fortriss : entraînement (169).

Zusammenriss : rassemblement énergique (167), arrachement et rassemblement (174).

aufreissen : ouvrir (187), ouvrir grand (115).

Aufriss : charpente (160), aménagement (187).

RICHTEN : arranger, adresser.

Einrichtung : aménagement (29).

richtig : correct (197).

Richtigkeit : justesse, le correct (197), rectitude (189).

unrichtig : incorrect (198).

Unrichtigkeit : incorrection (198).

recht : correct (190), convenable (209).

SAGEN : dire.

der Sagende : le disant (91).

Sager : le diseur (91).

Sage : dict (114), légende (105).

Aussage : proposition (133), énoncé (99).

das Aussagen : énonciation (196).

SAMMELN : recueillir, rassembler.

Sammlung : recueillement (en mettant à l'arrière-plan seulement le sens moral courant) (72, 137), collection (132).

Gesammeltheit : recollection (état de ce qui est rassemblé) (136).

versammeln : rassembler (139).

Versammlung : rassemblement (139).

Sammler : collecteur (177).

SCHEIDEN : séparer (127), scinder (132), discriminer (178).

Scheidung : scission (107), distinction (107).

Unterscheidung : distinction (107).

unterschieden : dis-cerner (118).

Ent-scheidung : dé-cision (118).

SCHEINEN : paraître, luire.

Schein : apparence, (renforcé en) parence (dans un seul passage) (117).

Anschein : semblant (58), apparence trompeuse (178).

Vor-schein : ad-parence (108), (simplifié ailleurs en) parence.

zum Vorschein kommen : paraître, ad-paraître (77), venir à parence (108).

SCHLIESSEN : fermer.

Verschliessung : réclusion (205).

Erschliessung : ouverture (27), patéfaction (123).

Erschlossenheit : patence (31).

Aufgeschlossenheit : état ouvert (32).

Entschlossenheit : résolution, décloison déterminée (33), résolution déterminée (33), ouverture déterminée (60).

(Commentaire de l'auteur : *das bestimmt gerichtete Sichaufschliessen.*)

SEHEN : voir, vision (73).

Gesicht : visage (71), vue (112).

gesichtet : envisagé (187).

Gesichtetheit : l'être-envisagé (187).

aussehen : avoir l'air (113), avoir (telle) figure (120).

Aussehen : é-vidence (71).

Besehen : inspection (73).

Ansehen : l'apercevoir (73), la considération, le considérable, la considérabilité (113).

Ansicht : vue, visage (112), aspect, façon de voir (195), avis (113).

SEIN : être.

das Seiende : l'étant (42).

die seienden Dinge : choses « étantes » (42).

das Seiend : le « étant » (42).

das Seiendsein : l'être-étant (42).

die Seiendheit : l'étance (42).

Unseiendes : un rien (166).

Unsein : més-être (142).

da-sein : être-le-là (93).

Dasein : l'être-Là (93), avec majuscule conventionnelle, abréviation pour l'« être-le-là », traduction réservée pour la forme disjointe : *das Da-sein*. Ce « là » est la présence de l'être, et comme il y a un écho au moins de ce sens philosophique chaque fois que Heidegger parle du *Dasein*, nous avons aussi maintenu le terme, sauf dans quelques rares cas (22, 38) où nous avons dû employer le mot « existence », qui doit être pris ici dans son sens le plus courant.

SETZEN : poser.

Setzung : position (29).

Satzung : statut (29), règle (120), constitution (139).

Aus-einandersetzung : le s'expliquer par la lutte (72), le s'expliquer-l'un-avec-l'autre (72), le dif-férend (72).

SPRECHEN : parler.

Sprache : langage, langue (64, 65).

Spruch : dict (68), sentence (79), phrase (170).

SPRUNG : saut.

ursprünglich : originaire (18), originel (122), original (193).

STEHEN : se tenir debout.

zum Stehen kommen : venir à stance (111).

zum Stehen bringen : fixer (125), amener à stationnement, à stance (146).

das Stehende : ce qui est constitué (70).

Stand : stance (70). Ce mot est considéré ici comme le substantif correspondant au verbe latin *stare*.

zu(m) Stand kommen : venir à stance (70) (se constituer devant nous, et être ainsi arrêté, fixé dans ses contours, sans cesser d'agir, d'« ester »).

zum Stand bringen : porter à stance (118).

ständig : stable, constant.

bestehen : endurer (33), soutenir (114), subsister (51), consister (100).

Bestand : subsistance (100), persistance (27).

an-stehen : ad-sister (51).

herausstehen : ex-sister (75).

ent-stehen : pro-sister (74).

das Entgegenstehende : l'ob-posé (125).

Gegen-stand : ob-jet (128).

STELLEN : dresser.

herstellbar : qu'on peut fabriquer (73).

her-stellen : pro-duire (73), in-stituer (71).

hinstellen : exposer (174), poser (119).

hinausstellen : ex-poser (58).

sich darstellen : se pro-poser (71).

vor-stellen : pro-poser (125), re-présenter (21).

umstellen : encercler (125).

zurückstellen : rétablir (181).

TRETEN : avancer.

heraustreten : sortir (181), pro-céder hors de... (72), ressortir (151), se détacher (187).

Auftreten : pro-cession (131).

Heraustreten : sé-cession (131).

Auseinandertreten : discession (131).

gegenübertreten : faire face (183), se situer en face (161), être dans un rapport d'ob-position (191).

WAHR : vrai.

wahren : sauver (172), maintenir (73).

bewahren : préserver (172), protéger (114), garder (195), maintenir (179).

Bewahrung : conservation et préservation (177), garde (194).

WALTEN : perdominer (signification approximative : s'étendre souverainement), régner (37).

das Walten : perdominance (« règne » serait trop statique).

das aufgehend-verweilende Walten ou *das aufgehende und verweilende Walten* : perdominance qui perdure dans un s'épanouir, perdominance de ce qui s'épanouit et de ce qui perdure (27). C'est en effet les deux. La construction grammaticale, moins normative en allemand, n'autorise pas une interprétation à sens unique. Bien plutôt, chacun des termes renvoie aux deux autres.

durchwalten : per-dominer (142).

das Durchwalten : per-dominance (142).

Mitwalten : condominance (146).

umwalten : circondominer (163).

verwalten : régir (177), gérer (179).

Verwaltung : régie (177).

überwältigend : prépotent (72).

Übergewalt : prépotence (168).

vorwaltend : prédominant (184).

bewaltigen : maîtriser (163).

unbewältigt : indompté (72).

Gewalt : violence.

Allgewalt : omnipotence (181).

Gewalt-tat : acte de violence (167).

gewalt-tätig : faisant violence (157).

Gewalt-tätigkeit : situation de faire violence (167), situation active dans la violence (157).

WEICHEN : céder, fléchir.

das Abweichen : déviation (70).

Abweichung : flexion (76), déclinaison (117), déviation.

ausweichen : dévier (76).

WEISEN : orienter vers (208).

Weisung : consigne (166).

Anweisung : indication (208), avis (121).

Zurweisung : mandat (29).
Aufweisung : exposition (178).

WELT : monde.

welten : monder (50).
Um-welt : monde environnant (56).
Dreiwelt : tri-monde (117).

WENDEN : tourner.

gegenwendig : s'affrontant (171).
das Gegenwendige : affrontement réciproque (171).
Gegenwendigkeit : affrontement, opposition (168).
Vielwendigkeit : versatilité (164).

WERFEN : jeter.

Entwurf : projet (156), esquisse (163), ébauche projetée (73).
zuwerfen : adresser (40).

WERK : œuvre (166).

wirken : opérer (166).
erwirken : effectuer (166).
ins Werk setzen : mettre en œuvre (166).
werkhaf : ouvrièrement (169).

WESEN : essence (64), estance (32), lorsque le sens est surtout verbal et, par là, exclut toute référence à la quiddité (cf. p. 56).

wesen : ester (110), se réaliser historiquement comme essence, sans donc que celle-ci soit donnée hors du temps comme modèle pour cette réalisation.

wesensmäßig : selon son estance (113).
das schon Ge-wesende : l'ayant-été-estant-déjà (110).

anwesen : adester (71, 81).

An-wesen : ad-estance (71, 81).

Anwesenheit : présence (71, 81).

Ab-wesen : ab-sence (71, 81).

ab-wesend : ab-sent (71, 81).

Unwesen : inessentialité (163), désordre (164).

ZEIT : temps, actualité.

zeitgemäss : actuel (20).
unzeitig : prématuré (209).
zeitigen : porter à maturation (161).
sich zeitigen : se temporaliser (93).
Zeitlichkeit : temporalité (30).

ZIEHEN : tirer.

Zug : courant (86), cours (187).

vollziehen : accomplir.

nach- und mitvollziehen : suivre et participer, accomplir pour son propre compte, opérer à son tour (7, 103, 207).

Nach- und Mitvollzug : ré-accomplissement et co-accomplissement (94).

AVANT-PROPOS.	7
AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR.	9
I. La question fondamentale de la métaphysique.	13
II. Sur la grammaire et l'étymologie du mot « être ».	63
III. La question sur l'essence de l'être.	84
IV. La limitation de l'être.	102
1. Être et devenir.	104
2. Être et apparence.	107
3. Être et penser.	124
4. Être et devoir.	199
INDEX FRANÇAIS-ALLEMAND.	211
INDEX DES TERMES ALLEMANDS GROUPÉS PAR FAMILLES.	215

DU MÊME AUTEUR

nrf

QU'EST-CE QUE LA MÉTAPHYSIQUE ?

KANT ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?

ESSAIS ET CONFÉRENCES

LE PRINCIPE DE RAISON

CHEMINS QUI NE MÈNENT NULLE PART

APPROCHE DE HÖLDERLIN

L'ÊTRE ET LE TEMPS

NIETZSCHE, I et II.

INTRODUCTION A LA MÉTAPHYSIQUE

QUESTIONS I, II, III et IV.

TRAITÉ DES CATÉGORIES ET DE LA SIGNIFICATION CHEZ
DUNS SCOT

QU'EST-CE QU'UNE CHOSE ?

ACHEMINEMENT VERS LA PAROLE.

HÉRACLITE. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967
(en collaboration avec Eugen Fink).