

HEIDEGGER

chemins qui ne mènent
nulle part



tel gallimard

Martin Heidegger

Chemins qui ne mènent nulle part

TRADUIT DE L'ALLEMAND
PAR WOLFGANG BROKMEIER

Nouvelle édition

Gallimard

*Cet ouvrage a initialement paru
dans les « Classiques de la Philosophie » en 1962.*

Titre original :
HOLZWEGE

© Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1949 – 6. Auflage 1980
© Éditions Gallimard, 1962, pour la traduction française.

... Dans la forêt, il y a des chemins qui, le plus souvent encombrés de broussailles, s'arrêtent soudain dans le non-frayé.

On les appelle *Holzwege*.

Chacun suit son propre chemin, mais dans la même forêt. Souvent, il semble que l'un ressemble à l'autre. Mais ce n'est qu'une apparence.

Bûcherons et forestiers s'y connaissent en chemins. Ils savent ce que veut dire : être sur un *Holzweg*, sur un chemin *qui ne mène nulle part*.

Le titre allemand du présent recueil est Holzwege.

Le titre est très ambigu. Si, en effet, le sens premier de Holzweg est bien celui de « chemin » (Weg) s'enfonçant en « forêt » (Holz) afin d'en ramener le « bois coupé » (Holz) – le sens premier étant donc : « chemin du bois », sens encore en usage de nos jours chez les bûcherons, forestiers, chasseurs et braconniers –, un autre sens n'a pas tardé, dès le ^{xv}^e siècle, à éclipser le premier. C'est celui de « faux chemin », « sentier qui se perd ». Dans l'usage courant, c'est celui qui a prévalu, ne se rencontrant toutefois que dans la seule locution : auf dem Holzweg sein (mot à mot : « être sur le chemin “du bois”, sur le chemin qui ne sert à rien d'autre, qui ne mène pas ailleurs, qui ne mène “nulle part” ») – locution signifiant : « faire fausse route », « s'être fourvoyé », « ne pas y être », et cela surtout au sens figuré. Ainsi dira-t-on : da sind Sie auf dem Holzweg pour signifier : « là vous n'y êtes pas, là vous faites fausse route ».

Lisant, au pluriel, et hors de l'expression stéréotypée, le mot Holzwege, le lecteur allemand est donc dès le départ dépaycé, mais non pas nécessairement choqué. Il a encore, face à ce titre, avec la façon de parler familière dans l'oreille, une vague consonance de « chemins en forêt profonde », de « sentiers plus ou moins inconnus ».

Cette impression se confirme à la lecture de l'exergue, où Heidegger fait très subtilement jouer les nuances : « Bûcherons et forestiers s'y connaissent en chemins. Ils savent ce que c'est “auf einem Holzweg zu sein” – que d'être sur un Holzweg, et non pas “auf dem Holzweg”, comme dit toujours la locution. Heidegger, par le seul emploi de l'article indéfini, fait disparaître d'un coup toute familiarité de la locution, ce qui ravive aussitôt dans le mot Holzweg la présence du Holz c'est-à-dire de la forêt profonde, présence entièrement perdue dans la locution courante (ce pourquoi Heidegger dit bien, dans la première phrase de l'exergue, non traduite : Holz lautet ein alter Name für Wald, « bois est un vieux nom pour forêt ») – tout en sauvegardant par là même en toute sa force l'autre sens de « chemin perdu », à savoir « peu sûr », toujours exposé à un péril d'errance et de fausse route : car la forêt où sillonnent de tels chemins n'est autre que la forêt, le Holz, la Hylè, la sylve de l'être, c'est-à-dire de la vérité en son retrait toujours renouvelé.

AVERTISSEMENT

Lors de la publication de la première édition, en 1962, le traducteur étant absent de France, le travail matériel de mise au point du manuscrit a été effectué par F. Fédier, qui a en outre traduit le Supplément des pages 93 à 98.

Pour la présente réédition, la traduction a été entièrement revue et corrigée par le traducteur, avec le concours précieux et pertinent de J. Beaufret, F. Fédier et F. Vézin.

Les notes du traducteur, indiquées par des astérisques, sont toutes groupées en fin de volume.

Wolfgang Brokmeier.

L'origine de l'œuvre d'art

Origine signifie ici ce à partir de quoi et ce par où la chose est ce qu'elle est, et comment elle l'est. Ce qu'une chose est en son être tel, le « quoi » en son « comment », nous l'appelons son « essence »¹. L'origine d'une chose, c'est la provenance de son essence. La question de l'origine de l'œuvre d'art pose celle de sa provenance essentielle. D'après l'idée commune, l'œuvre surgit de et par l'activité de l'artiste. Par quoi cependant et par où l'artiste à son tour est-il ce qu'il est ? Par l'œuvre ; car si « à l'œuvre on connaît l'ouvrier », c'est que c'est bien l'œuvre seulement qui fait de l'artiste un maître de l'art. L'origine de l'œuvre d'art, c'est l'artiste. L'origine de l'artiste, c'est l'œuvre d'art. Aucun des deux n'est sans l'autre. Néanmoins, aucun des deux ne porte l'autre séparément. L'artiste et l'œuvre ne *sont* en eux-mêmes et en leur réciprocity que par un tiers qui pourrait bien être primordial : à savoir ce d'où artiste et œuvre d'art tiennent leur nom, l'art.

Si l'artiste est nécessairement d'une autre manière l'origine de l'œuvre d'art que celle-ci, l'origine de l'artiste, il est certain que l'art est encore d'une autre manière à la fois l'origine de l'artiste et de l'œuvre. Mais l'art peut-il donc être une origine ? Où et comment y a-t-il de l'art ? L'art, ce n'est plus qu'un mot qui ne correspond à plus rien de réel. A la rigueur, ce n'est plus qu'une idée d'ensemble dans laquelle nous rassemblons ce qui seul dans l'art est réel : les œuvres et les artistes. Même si ce mot d'art désignait un contenu plus dense qu'une idée d'ensemble, ce qui est évoqué par ce mot ne saurait être qu'en vertu de la réalité des œuvres et des artistes. Ou bien ne serait-ce pas le contraire ? N'y a-t-il des œuvres et des artistes que dans la mesure où il y a l'art, en tant que leur origine ?

Quelle que soit la réponse, la question de l'origine de l'œuvre d'art devient celle de l'essence de l'art. Mais comme il nous faut bien laisser en suspens la question de savoir si, et comment, d'une manière générale, l'art est, nous tâcherons de trouver l'essence de l'art là où, indubitablement et réellement, il règne : dans l'œuvre. L'art se trouve dans l'œuvre d'art. Mais qu'est-ce qu'une œuvre d'art, et comment est-elle ?

Ce qu'est l'art, il nous faut le saisir à partir de l'œuvre. Ce qu'est l'œuvre, nous ne le recueillerons que par la compréhension de l'essence de l'art. N'est-il pas clair que nous tombons dans un cercle vicieux ? Le bon sens ordonne d'éviter ce cercle qui défie la logique. L'art, on croit pouvoir le saisir à partir des différentes œuvres d'art, en une contemplation comparative. Mais comment être certains que ce sont bien des œuvres d'art que nous soumettons à une telle contemplation, si nous ne savons pas auparavant ce qu'est l'art lui-même ? Pas plus que le cumul d'indices empiriques, la déduction à partir de concepts supérieurs n'est capable de nous donner l'essence de l'art : car cette déduction à son tour vise *a priori* les déterminations qui suffisent à faire se manifester comme tel ce que nous prenons d'avance pour une œuvre d'art. L'accumulation d'un certain nombre d'œuvres aussi bien que la déduction à partir de principes s'avèrent ici également impossibles ; celui qui les pratique ne fait que s'illusionner lui-même.

Il nous faut ainsi résolument parcourir le cercle. Ce n'est ni un pis aller, ni une indigence. S'engager sur un tel chemin est la force, y rester est la fête de la pensée, étant admis que penser soit un métier (*Handwerk*). La démarche première de l'œuvre vers l'art, en tant que démarche de l'art vers l'œuvre, n'est pas seule un cercle ; chaque démarche que nous allons tenter circulera dans ce cercle.

Pour découvrir l'essence de l'art résidant réellement dans l'œuvre, nous allons rechercher l'œuvre réelle et l'interroger sur son être.

Tout le monde connaît des œuvres d'art. On trouve sur les places publiques divers monuments construits ou sculptés ; dans les églises et dans les maisons, il y a des peintures. Les œuvres d'art des époques et des peuples les plus divers sont logées dans les collections et les expositions. Si nous

considérons dans ces œuvres leur pure réalité, sans nous laisser prendre par la moindre idée préconçue, nous nous apercevons que les œuvres ne sont pas autrement présentes que les autres choses. La toile est accrochée au mur comme un fusil de chasse ou un chapeau. Un tableau, par exemple celui de Van Gogh qui représente une paire de chaussures de paysan, voyage d'exposition en exposition. On expédie les œuvres comme le charbon de la Ruhr ou les troncs d'arbres de la Forêt Noire. Les hymnes de Hölderlin étaient, pendant la guerre, emballés dans le sac du soldat comme les brosses et le cirage. Les quatuors de Beethoven s'accumulent dans les réserves des maisons d'édition comme les pommes de terre dans la cave.

Toutes les œuvres sont ainsi des choses par un certain côté. Que seraient-elles sans cela ? Mais peut-être sommes-nous choqués par cette vue assez grossière et extérieure de l'œuvre. Ce sont là, n'est-ce pas, des façons de voir dignes d'un expéditeur ou de la femme de ménage du musée. Il faut prendre les œuvres telles qu'elles se présentent à ceux qui les « vivent » et en jouissent. Mais l'expérience esthétique, si souvent invoquée, ne peut pas non plus négliger la chose qui est dans l'œuvre d'art. Il y a de la pierre dans le monument, du bois dans la sculpture sur bois. Dans le tableau, il y a la couleur, dans les œuvres de la parole et du son (poésie et musique), il y a la sonorité. Le caractère de chose est même à ce point dans l'œuvre d'art qu'il nous faut plutôt dire : le monument est dans la pierre ; la sculpture sur bois est dans le bois ; le tableau est dans la couleur ; l'œuvre de la parole est dans le phonème ; l'œuvre musicale est dans le son. Cela va de soi, nous répondra-t-on. Sans doute. Mais qu'est-ce que cette choséité qui va de soi dans l'œuvre ?

Ou bien devient-il superflu de se poser cette question parce que, de toute façon, l'œuvre d'art est encore autre chose, en plus et au-dessus de sa choséité ? Car c'est cet Autre qui y est qui en fait une œuvre d'art. L'œuvre d'art est bien une chose, chose amenée à sa finition, mais elle dit encore quelque chose d'autre que la chose qui n'est que chose : ἄλλο ἄγορεύει. L'œuvre communique publiquement autre chose, elle nous révèle autre chose ; elle est allégorie. Autre chose encore est réuni, dans l'œuvre d'art, à la chose faite. Réunir, c'est en grec συμβάλλειν. L'œuvre est symbole.

L'allégorie et le symbole fournissent le cadre dans la perspective duquel se meut, depuis longtemps, la caractérisation de l'œuvre d'art. Mais cette unité dans l'œuvre qui révèle autre chose, qui réunit à autre chose, c'est bien le côté chose de l'œuvre d'art. Il semble presque que la choséité soit, dans l'œuvre, comme le support sur lequel l'autre – c'est-à-dire le propre de l'œuvre – est bâti. Et n'est-ce pas précisément cette choséité de l'œuvre que l'artiste crée grâce à son métier ?

Nous voudrions bien saisir la réalité immédiate et entière de l'œuvre d'art ; car ce n'est qu'ainsi que nous trouverons en elle l'art en sa véritable réalité. Il nous faut donc considérer d'abord le côté chose de l'œuvre. Pour cela, il est nécessaire de savoir d'une façon suffisamment claire ce qu'est une chose. C'est alors seulement que nous pourrons dire si l'œuvre d'art est une chose, mais une chose dont autre chose encore fait partie, ou bien si l'œuvre est d'une façon générale autre chose, sans jamais être une chose.

LA CHOSE ET L'ŒUVRE

Qu'est donc, en vérité, une chose, dans la mesure où elle est chose ? La question ainsi posée veut nous faire connaître l'être-chose (la choséité) de la chose. Il s'agit de comprendre en quoi la chose est pourvue de ce caractère d'être chose. Pour cela, il faut connaître la région où se rassemblent tous les étants que nous désignons par le terme de chose.

La pierre sur le chemin est une chose, ainsi que la motte de terre dans le champ. La cruche est une chose, ainsi que la fontaine au bord du chemin. Mais qu'en est-il du lait dans la cruche et de l'eau dans la

fontaine ? Ce sont aussi des choses, si l'on a raison d'appeler de ce nom le nuage dans le ciel, le chardon des champs, la feuille dans le vent d'automne et l'autour au-dessus de la forêt. Tout cela, en effet, il faut bien le nommer chose, si l'on désigne par ce terme même ce qui ne se montre pas manifestement, comme ce que nous venons d'énumérer, c'est-à-dire ce qui n'apparaît pas. Une telle chose qui n'apparaît pas, à savoir une « chose en soi », c'est, d'après Kant, par exemple, le Tout du Monde ; une telle chose, c'est même Dieu lui-même. Les choses en soi ainsi que les choses qui apparaissent, tous les étants qui sont, s'appellent, dans le langage philosophique, des choses.

Avions et postes de radio font partie, de nos jours, des choses les plus proches ; mais quand nous parlons des choses dernières, nous comprenons tout autre chose. Les choses dernières ce sont la mort et le jugement. En somme, le mot chose désigne ici tout ce qui n'est pas rien. En ce sens, l'œuvre d'art aussi est une chose, dans la mesure où elle est un étant. Mais une telle conception de la chose nous aide peu, au moins pour le moment, dans notre dessein de délimiter l'étant qui est sur le mode de la chose par rapport à l'étant qui est sur le mode de l'œuvre. D'un autre côté, il est vrai que nous hésitons plutôt à nommer Dieu une chose, comme nous hésitons à nommer le paysan aux champs, l'ouvrier chauffeur devant la chaudière, l'instituteur à l'école : des choses. L'homme n'est pas une chose. Il est vrai qu'il nous arrive d'appeler une jeune fille qui entreprend une tâche qui la dépasse *ein zu junges Ding* (« une trop jeune chose »), mais c'est parce que, dans ce cas, nous passons à côté de l'humain, en imaginant y trouver plutôt le côté chose de toute chose. Nous hésitons même à appeler chose le chevreuil dans la clairière, le hanneton dans l'herbe, le brin d'herbe lui-même. Une chose, ce serait plutôt le marteau et la chaussure, la hache et la pendule. Mais ces choses non plus ne sont pas des choses tout court. Pour nous, les véritables choses ce sont la pierre, la motte de terre, un morceau de bois : les inanimés de la nature et de l'usage. Les choses de la nature et de l'usage sont donc ce qu'on appelle communément des choses.

Ainsi, nous nous voyons refoulés de la région la plus vaste, dans laquelle tout est chose (chose = *res* = *ens* = un étant), y compris la sublimité des choses dernières, vers le secteur étroit des choses tout court. « Tout court » signifie ici d'abord la chose purement chose, qui est chose et rien de plus ; « tout court » signifie aussi, en un sens presque péjoratif, ce qui n'est encore que chose. Les choses tout court, d'où l'on exclut même les choses d'usage courant, voilà les choses proprement dites. En quoi consiste maintenant le caractère de chose de ces choses ? C'est à partir d'elles que doit pouvoir se laisser déterminer la choséité des choses. Cette détermination nous mettra alors en état de dire en quoi elles sont pourvues du caractère d'être des choses. Ainsi équipés, nous pourrions caractériser cette réalité tangible des œuvres qui recèle encore autre chose.

C'est un fait reconnu que, depuis tout temps, dès que la question de l'être de l'étant a été posée, ce sont les choses qui, en leur choséité, se sont toujours de nouveau mises en avant et par là en évidence comme l'étant par excellence. C'est donc à travers les interprétations traditionnelles de l'étant que nous devons déjà trouver une détermination de la choséité des choses. Nous n'avons plus, donc, qu'à nous assurer expressément du savoir traditionnel concernant la chose, pour être dispensés du labeur assez fastidieux de rechercher par nous-mêmes en quoi les choses ont le caractère d'être des choses. Les réponses à la question concernant l'être de la chose sont devenues si familières qu'on ne soupçonne plus rien de problématique derrière elles.

Les interprétations régnant d'un bout à l'autre de la pensée occidentale, interprétations devenues depuis longtemps parfaitement « naturelles » et aujourd'hui courantes dans l'usage quotidien, peuvent se ramener à trois.

Chose tout court est, par exemple, ce bloc de granit. Il est dur, lourd, étendu, massif, informe, rude, coloré, tantôt mat, tantôt brillant. Tout ce que nous venons d'énumérer, nous l'avons remarqué sur le bloc. Nous avons pris connaissance de ce qu'il y a là de marquant. Les marques, c'est bien le propre du bloc même. Elles sont ses propriétés distinctives. La chose les a. La chose ? A quoi pensons-nous quand nous parlons maintenant de la chose ? Manifestement, la chose n'est pas seulement l'agglomération de telles

qualités marquantes, non plus que l'accumulation des propriétés, d'où seulement un ensemble surgirait. La chose est ce autour de quoi – comme tout un chacun prétend le savoir – se sont groupées de telles qualités. On parle alors du noyau des choses. C'est ce que, probablement, les Grecs ont appelé τὸ ὑποκείμενον. Pour eux, cette propriété des choses d'avoir un noyau était ce qui fait fond, et est toujours d'avance donné. Les qualités marquantes, à leur tour, ils les appelaient τὰ συμβεβηκότα : ce qui, d'avance, s'est toujours également joint à tout donné et se rencontre avec lui.

Ces appellations ne sont pas des noms quelconques. En elles parle, plus besoin ici de le faire voir, l'entente essentiellement grecque de l'être de l'étant en général – de la présence. Ce sont des déterminations qui ont fondé l'interprétation désormais décisive de la choséité de la chose et l'interprétation occidentale de l'être de l'étant. Elle commence avec la reprise des mots grecs dans la pensée romano-latine. Ὑποκείμενον devient *subjectum* ; ὑπόστασις, *substantia* ; συμβεβηκός vire en *accidens*. Mais il est bien vrai que cette traduction des termes grecs en langue latine n'est nullement ce petit événement inoffensif pour lequel on le prend encore de nos jours. Cette traduction apparemment littérale (et par là apparemment sauvegardante) est bien une véritable *tra*-duction², un transfert de l'expérience grecque en un autre univers de pensée. *La pensée romaine reprend les mots grecs, sans l'expérience originale correspondant à ce qu'ils disent, sans la parole grecque.* C'est avec cette traduction que s'ouvre, sous la pensée occidentale, le vide qui la prive désormais de tout fondement.

Il semble que la détermination de la choséité de la chose comme substance ayant des accidents corresponde à la vue naturelle que nous avons des choses. Il n'est pas étonnant que la relation habituelle aux choses, c'est-à-dire la façon dont on les aborde et dont on parle d'elles, se soit adaptée à cette conception courante de la chose. Une proposition simple se compose d'un sujet – ce qui est la traduction latine, c'est-à-dire, du même coup, l'interprétation latine de ὑποκείμενον – et d'un prédicat, qui énonce les qualités marquantes de la chose. Qui oserait toucher à ces rapports fondamentaux entre chose et propos, entre structure de la proposition et structure de la chose ? Pourtant, la question se pose : est-ce que la structure de la proposition simple (enchaînement d'un sujet à un prédicat) est à l'image de la structure de la chose (union de la substance aux accidents) ? Ou bien une telle représentation de la chose n'est-elle pas plutôt conçue à partir de la structure de la phrase ?

Nous aurons tôt fait de penser que l'homme applique la façon dont il saisit la chose dans l'énoncé à la structure de la chose elle-même. Cette idée peut sembler critique, mais elle n'en est pas moins prématurée. Elle devrait avant tout nous montrer comment l'application de la structure de l'énoncé à la chose serait possible, sans que la chose elle-même se soit préalablement manifestée. La question de la primauté de la structure de l'énoncé ou de la structure de la chose reste en suspens. Il est même douteux que la question puisse jamais être tranchée sous cette forme.

Au fond, ce n'est pas la structure de l'énoncé qui donne la mesure de celle de la chose, pas plus que ce n'est la structure de la chose qui est reflétée dans l'énoncé. Les deux structures remontent, dans leur parenté et leur réciprocity possible, à une origine commune plus ancienne. De toute manière, l'interprétation citée de la choséité de la chose – la chose comme support de ses qualités marquantes – ne paraît pas si naturelle, toute courante qu'elle soit. Ce qui nous paraît naturel n'est vraisemblablement que l'habituel d'une longue habitude qui a oublié l'inhabituel dont il a jailli. Cet inhabituel a pourtant un jour surpris l'homme en étrangeté, et a engagé la pensée dans son premier étonnement.

La confiance dans l'interprétation courante de la chose n'est fondée qu'en apparence. En outre, ce concept de chose (la chose comme support de ses qualités marquantes) ne vaut pas pour la simple chose proprement dite, mais pour tout étant. A l'aide de ce concept il sera donc définitivement impossible de trancher entre l'étant qui est une chose et l'étant qui n'est pas une chose. Pourtant, avant toute méditation, le séjour éveillé dans la zone des choses nous a déjà appris que ce concept de chose est loin d'atteindre ce en quoi les choses sont des choses, c'est-à-dire ce qu'il y a, en elles, de spontané, de dru et d'intime. Par moments, nous avons encore le sentiment que depuis longtemps on a fait violence aux choses en leur

intimité, et que la pensée y est pour quelque chose : c'est alors une raison pour renier la pensée, au lieu de s'efforcer de la rendre plus pensante. Mais que peut bien valoir un sentiment, si sûr soit-il, lorsqu'il s'agit de définition essentielle et que seule la pensée a droit à la parole ? Il se pourrait cependant que ce que nous appelons ici, et dans d'autres cas analogues, un sentiment ou un état affectif, soit plus raisonnable et plus sensé, c'est-à-dire plus sensible, parce que plus ouvert à l'être, que toute raison qui, devenue entre-temps *ratio*, a été faussée par l'interprétation rationnelle. Dans ce processus, le petit coup d'œil vers l'irrationnel, avorton du rationnel impensé, n'a pas été sans rendre d'étranges services. Il est vrai que le concept courant de la chose convient, à chaque moment, à toute chose. Et pourtant, dans cette captation, il ne saisit pas la chose en son essence ; il l'insulte.

Comment peut être évitée une telle insulte ? Nous n'y arriverons probablement qu'en laissant en quelque sorte le champ libre aux choses, pour qu'elles puissent manifester leur choséité sans aucun barrage. Toute conception et tout énoncé qui font écran entre nous et la chose même doivent d'abord être écartés. C'est alors seulement que nous pourrions nous abandonner à sa présence immédiate (*unverstelltes Anwesen*). Mais avons-nous seulement besoin de provoquer ou même de demander cette rencontre avec les choses ? Ne se produit-elle pas tout le temps ? Est-ce que dans l'apport de la vue, de l'ouïe et du toucher, dans les sensations corporelles de couleur, de son, de rudesse, de dureté, les choses ne viennent-elles pas, pour ainsi dire, à nous ? La chose, c'est l'*αἰσθητόν*, ce qui est perceptible, dans les sens de la sensibilité, grâce aux sensations. A la suite de cela, on a tiré plus tard ce concept de chose suivant lequel elle n'est rien d'autre que l'unité d'une multiplicité sensible donnée. Que cette unité soit conçue comme une somme, un ensemble ou une forme, cela ne change rien au trait fondamental de ce concept.

Et voici que cette interprétation de la choséité des choses est aussi juste et aussi confirmable que la précédente. Cela suffit déjà pour nous porter à douter de sa vérité. Si nous méditons à fond ce que nous cherchons, le caractère de chose des choses, ce nouveau concept de chose nous replonge dans la perplexité. Jamais, dans l'apparition des choses, nous ne percevons d'abord et proprement, comme le postule ce concept, une pure affluence de sensations, par exemple de sons et de bruits. C'est le vent que nous entendons gronder dans la cheminée, c'est l'avion trimoteur qui fait ce bruit là-haut, et c'est la *Mercédès* que nous distinguons immédiatement d'une *Adler*. Les choses elles-mêmes nous sont beaucoup plus proches que toutes les sensations. Nous entendons claquer la porte dans la maison, et n'entendons jamais des sensations acoustiques ou même des bruits purs. Pour entendre un bruit pur, il nous faut détourner notre écoute des choses, leur retirer notre oreille, c'est-à-dire écouter abstraitement.

Ici, plutôt qu'à une insulte à la chose, nous avons à faire, avec ce nouveau concept de chose, à une tentative exagérée de mettre les choses aussi immédiatement que possible en rapport avec nous. Mais cela ne saurait réussir tant que nous assignons à la chose, comme étant sa choséité, ce qui est perçu dans la sensation. Tandis que la première interprétation tient les choses à distance en les éloignant trop de nous, dans la seconde elles nous serrent de trop près. Dans les deux interprétations la chose disparaît. Il s'agit donc d'éviter les excès de ces deux interprétations. Il faut laisser les choses reposer en elles-mêmes (*Insichruhen*). Il faut les prendre dans leur propre consistance. C'est ce que semble réussir la troisième interprétation, aussi ancienne que les deux premières.

Ce qui donne aux choses leur consistance et leur drue fermeté, en provoquant ainsi, du même coup, la qualité de leur afflux sensible, cela, la couleur, la sonorité, la dureté, la massivité, c'est leur matérialité. Cette définition de la chose comme matière (*ὑλη*) implique et pose immédiatement la forme (*μορφή*). La consistance d'une chose consiste précisément en ce qu'une matière consiste avec une forme. La chose est une matière informée. Cette interprétation de la chose se réclame de l'aspect immédiat sous lequel la chose, de par le visage (*εἶδος*) qu'elle nous offre, nous concerne. La synthèse de matière et forme nous livre enfin le concept de chose convenant aussi bien aux choses de la nature qu'aux choses de l'usage (*Gebrauchsdinge*).

Ce concept de chose nous met en état de répondre à la question concernant le caractère de chose dans

l'œuvre d'art. Le côté chose de l'œuvre, c'est manifestement la matière en laquelle elle consiste. La matière, c'est le support et le champ d'action de la création artistique. Ne pouvions-nous pas proposer dès le début cette constatation plus que plausible et, par ailleurs, bien connue ? Pourquoi ce détour par les autres concepts en vigueur ? Parce que nous nous méfions également de ce concept qui représente la chose comme matière informée.

Mais n'est-ce pas précisément le couple matière-forme qui est usité dans la sphère où nous voulons nous mouvoir ? Certainement. La distinction entre matière et forme sert même, et dans toute sa variété, de *schéma conceptuel par excellence pour toute théorie de l'art et toute esthétique*. Cependant, ce fait indéniable ne prouve ni que la distinction entre matière et forme soit suffisamment fondée, ni qu'elle ressortisse originellement de la zone de l'art et de l'œuvre d'art. De plus, le domaine où a cours ce double concept dépasse largement et depuis longtemps celui de l'esthétique. Forme et contenu, voilà bien des notions bonnes à tout, sous lesquelles on loge à peu près n'importe quoi. Qu'avec ça on rattache la forme au rationnel, et à l'irrationnel la matière, qu'on prenne le rationnel comme le logique et l'irrationnel comme l'illogique, qu'on copule finalement le couple forme-matière avec le couple sujet-objet, et la représentation disposera d'une mécanique conceptuelle à laquelle rien ne saurait plus désormais résister.

Si les choses en sont là, comment alors saisir au moyen de la distinction forme-matière la latitude propre aux simples choses, par opposition aux autres étants ? Mais peut-être suffit-il de remédier à la dilatation et à l'écoulement de sens de ces concepts pour que la caractérisation d'après la matière et la forme recouvre son pouvoir déterminateur. Bien sûr. Mais ceci supposé que nous sachions dans quelle zone de l'étant ces concepts remplissent leur vrai pouvoir déterminateur. Que ce soit dans la région des simples choses n'est jusqu'à présent qu'une hypothèse. L'allusion au vaste emploi de ce complexe conceptuel dans le domaine de l'esthétique nous ferait plutôt croire que matière et forme sont des déterminations inhérentes à l'essence de l'œuvre d'art, et qu'à partir d'elle seulement on les a reportées sur les choses. Où donc ce complexe forme-matière a-t-il son origine, dans l'être-chose de la chose ou dans l'être-œuvre de l'œuvre ?

Le bloc de granit reposant en lui-même est une matérialité dans une forme définie, quoique précisément mal dégrossie. Forme signifie donc ici la répartition spatiale des particules de matière s'ordonnant en un contour déterminé, à savoir celui du bloc. Mais la cruche, la hache, la paire de chaussures sont également de la matière prise dans une forme. Bien plus, la forme en tant que contour n'est pas que le résultat d'une répartition de la matière. C'est au contraire la forme qui détermine l'ordonnance de la matière. Elle détermine même la qualité et le choix de la matière : l'imperméabilité pour la cruche, une dureté suffisante pour la hache, de la solidité et de la flexibilité pour les chaussures. Cet alliage-ci de la forme et de la matière se règle d'avance sur l'usage précis auquel sont destinées la cruche, la hache, les chaussures. Une telle utilité n'est jamais assignée ni imposée après coup à des étants du genre de la cruche, de la hache, de la paire de chaussures. Elle n'est pas plus une finalité qui planerait quelque part au-dessus d'eux.

L'utilité est l'éclair fondamental à partir duquel ces étants se présentent d'un trait à nous, sont ainsi présents et sont les étants qu'ils sont. Sur une telle utilité se fondent à la fois la façon de la forme et le choix de la matière : c'est le règne du complexe forme-matière. L'étant soumis à ce règne est toujours le produit d'une fabrication. En tant que produit, le produit est fabriqué pour quelque chose³. Matière et forme, en tant que déterminations de l'étant, demeurent à l'intérieur de l'essence du produit. Ce nom nomme ainsi ce qui est fabriqué expressément pour être utilisé et usé. Matière et forme ne sont nullement des déterminations originelles de la choséité de la simple chose.

Le produit, par exemple le produit « chaussures », repose en lui-même comme la chose pure et simple ; mais sans la présence drue du bloc de granit. Par ailleurs, le produit révèle aussi une parenté avec l'œuvre d'art, dans la mesure où il est fabriqué de main d'homme. Mais, à son tour, l'œuvre d'art, par

cette présence se suffisant à elle-même qui est le propre de l'œuvre, ressemble plutôt à la simple chose reposant pleinement en cette espèce de gratuité que son jaillissement naturel lui confère. Cependant nous ne classons pas les œuvres parmi les simples choses. Car, après tout, ce sont les choses de l'usage (*Gebruuchsdinge*) qui, autour de nous, sont les choses les plus proches, les choses proprement dites. Ainsi, le produit se trouve être, parce que déterminé par sa nature de chose, à moitié chose, mais aussi plus ; en même temps, il est à moitié œuvre d'art, et cependant moins, parce que n'ayant pas la suffisance pour elle-même de l'œuvre d'art. Le produit se place ainsi de façon singulière dans l'intervalle entre la chose et l'œuvre, à supposer du moins qu'il soit permis de se livrer à de tels arrangements géométriques.

Quant au complexe forme-matière, qui détermine tout d'abord l'être du produit, nous concevons aisément qu'on l'ait pris comme structure immédiate de tout étant, parce que l'homme produisant y participe lui-même, c'est-à-dire participe à la manière dont un produit vient à l'être. Dans la mesure où le produit occupe une place intermédiaire entre la chose pure et l'œuvre, on n'a eu que trop tendance à comprendre choses et œuvres, et finalement tout étant, à l'aide de l'être-produit (complexe forme-matière).

La tendance à faire du complexe forme-matière la structure de tout étant trouve encore un encouragement tout particulier dans le fait qu'on se figure d'emblée, en vertu d'une croyance – la foi biblique – l'ensemble des étants comme quelque chose de créé, entendons ici : de fabriqué. Libre à la philosophie de cette foi d'assurer autant qu'elle le voudra que l'activité créatrice de Dieu doit être représentée autrement que celle d'un artisan : quand on pense en même temps, ou même *a priori* – en vertu de la croyance à la prédestination de la philosophie thomiste pour l'interprétation de la Bible – l'*ens creatum* à partir de l'unité de la *forma* et de la *materia*, on interprète alors la Foi à partir d'une philosophie dont la vérité repose dans une tout autre éclosion de l'étant que le monde auquel on fait foi dans la Foi.

L'idée de création, fondée sur la foi, peut maintenant très bien perdre sa force directrice pour le savoir concernant l'ensemble des étants ; une fois qu'elle est amorcée, l'interprétation théologique de l'étant, empruntée à une philosophie étrangère – celle qui considère le monde suivant le schéma matière-forme – peut fort bien continuer à déployer son autorité. C'est ce qui est arrivé lors du passage du Moyen Age aux Temps Modernes. La métaphysique des Temps Modernes repose pour une bonne part sur le complexe forme-matière créé au Moyen Age, dont les noms seuls rappellent l'essence oubliée de εἶδος et de ὕλη. C'est ainsi que l'interprétation de la chose par la matière et la forme, qu'elle reste médiévale ou qu'elle devienne kantienne et transcendantale, est devenue courante et comme « naturelle ». Mais pour cela, elle n'en est pas moins que les autres interprétations de la choséité de la chose une insulte (*Ueberfall*) à l'être-chose des choses.

Le seul fait que nous appelions les choses proprement dites des choses pures et simples est révélateur. Que peut bien vouloir dire ce « pur et simple », sinon le dépouillement du caractère d'utilité et de fabrication ? La chose pure et simple est une espèce de produit, mais un produit précisément dépourvu de sa nature de produit. L'être-chose réside alors à l'intérieur de ce qui reste. Mais voilà que ce reste n'est pas déterminé ontologiquement en lui-même. Il est douteux, en tout cas, que la choséité des choses puisse apparaître à l'occasion d'une soustraction du caractère de produit. La troisième interprétation de la chose, celle qui est guidée par le complexe forme-matière, s'est donc avérée elle aussi comme une insulte à la chose.

Les trois manières de définir l'être-chose que nous avons citées comprennent successivement la chose comme support de qualités marquantes, comme unité d'une multiplicité de sensations et comme matière informée. Dans le cours de l'Histoire de la vérité au sujet de l'étant, ces interprétations se sont encore combinées entre elles – qu'on nous permette ici de ne pas entrer dans les détails. Au cours de ces combinaisons, elles ont encore renforcé leur extension innée de telle sorte qu'elles valent aussi bien pour la chose que pour le produit et l'œuvre. Ainsi s'est formée notre façon de concevoir non seulement les

choses, les produits et les œuvres, mais tout étant en général. Cette façon de penser depuis longtemps courante anticipe sur toute appréhension immédiate de l'étant. Cette anticipation lie tout effort pour méditer l'être de chaque genre d'étant. Voilà comment les concepts de chose régnants nous barrent le chemin vers le caractère de chose des choses aussi bien que vers le caractère de produit du produit, sans parler du chemin qui nous conduirait vers le caractère d'œuvre de l'œuvre.

Voilà pourquoi il est nécessaire de bien connaître ces concepts de chose : car il s'agit de méditer en pleine connaissance de cause leur provenance et leur arrogance sans bornes, mais aussi le semblant de leur évidence. Cette connaissance est d'autant plus nécessaire que nous tentons de prendre en vue et d'amener à la parole ce qu'il y a de proprement chose dans la chose, de proprement produit dans le produit et de proprement œuvre dans l'œuvre. Mais pour cela il ne suffit que de laisser la chose reposer en elle-même, par exemple dans son être-chose, en évitant strictement l'anticipation et l'insulte des théories que nous avons examinées. Qu'y a-t-il de plus facile, apparemment, que laisser un étant être précisément l'étant qu'il est ? Ou bien, aborderions-nous, avec cette tâche, le plus difficile, particulièrement si un tel dessein de laisser être l'étant comme il est représentait exactement le contraire de cette indifférence qui ne fait que tourner le dos aux étants ? Nous devons nous tourner vers l'étant, penser à son contact même, ayant en vue son être, mais précisément de telle sorte que nous le laissions reposer en lui-même dans son éclosion.

Cet effort de la pensée semble rencontrer son obstacle le plus résistant lors de la détermination de la choséité de la chose ; comment expliquer autrement l'échec des tentatives énumérées ? C'est la chose, dans sa modeste insignifiance, qui est la plus rebelle à la pensée. Ou bien, cette retenue de la simple chose, cette compacité reposant en elle-même et n'étant poussée vers rien ferait-elle partie de l'essence de la chose ? Une pensée qui tente de penser la chose ne devrait-elle pas, dès lors, faire confiance à cet élément d'étrangeté et de repliement sur soi-même dans l'essence de la chose ? S'il en est ainsi, alors il faut précisément nous garder de forcer l'accès à ce qu'il y a de proprement chose dans la chose.

Que la choséité de la chose soit particulièrement difficile à dire, l'Histoire ici esquissée de son interprétation en est une preuve, infaillible. Cette Histoire coïncide avec la destinée conformément à laquelle la pensée occidentale dans son ensemble a pensé l'être de l'étant. Mais nous ne faisons pas que le constater. Dans cette Histoire, nous percevons en même temps un avertissement. Est-ce par hasard que, parmi les interprétations de la chose, celle qui se laisse guider par le schéma forme-matière a atteint une prédominance toute particulière ? Cette détermination de la chose provient d'une interprétation de l'être-produit du produit. Cet étant, le produit, est particulièrement proche de l'homme parce qu'il advient à l'être de par notre propre production. Cet étant, le produit, qui nous est ainsi plus familier en son être que les autres, occupe en même temps une place intermédiaire entre la chose et l'œuvre. Suivons donc l'avertissement et cherchons d'abord ce qu'il y a de proprement produit dans le produit. Peut-être qu'à partir de là nous apprendrons quelque chose sur le caractère de chose de la chose et le caractère d'œuvre de l'œuvre, en évitant bien, toutefois, de faire de la chose et de l'œuvre des variétés du produit. Nous ferons abstraction de la possibilité que se déploient, dans la manière dont est le produit, des différences historiques.

Mais quel est le chemin qui conduit à ce qu'il y a de proprement produit dans le produit ? Comment expérimenter ce qu'est le produit en vérité ? La démarche maintenant nécessaire doit se tenir à l'écart des tentatives proposant tout aussitôt les diverses anticipations des interprétations courantes. Nous nous en assurerons au mieux en décrivant tout simplement, sans aucune théorie philosophique, un produit.

Comme exemple, prenons un produit connu : une paire de souliers de paysan. Pour les décrire, point n'est besoin de les avoir sous les yeux. Tout le monde en connaît. Mais comme il y va d'une description directe, il peut sembler bon de faciliter la vision sensible. Il suffit pour cela d'une illustration. Nous choisissons à cet effet un célèbre tableau de Van Gogh, qui a souvent peint de telles chaussures. Mais qu'y a-t-il là à voir ? Chacun sait de quoi se compose un soulier. S'il ne s'agit pas de sabot ou de

chaussures de filasse, il s'y trouve une semelle de cuir et une empeigne, assemblées l'une à l'autre par des clous et de la couture. Un tel produit sert à chausser le pied. Matière et forme varient suivant l'usage, soit pour le travail aux champs, soit pour la danse.

Ces précisions ne font qu'exposer ce que nous savons déjà. L'être-produit du produit réside en son utilité. Mais qu'en est-il de cette dernière ? Saisissons-nous déjà, avec elle, ce qu'il y a de proprement produit dans le produit ? Ne devons-nous pas, pour y arriver, considérer lors de son service le produit servant à quelque chose ? C'est la paysanne aux champs qui porte les souliers. Là seulement ils sont ce qu'ils sont. Ils le sont d'une manière d'autant plus franche que la paysanne, durant son travail, y pense moins, ne les regardant point et ne les sentant même pas. Elle est debout et elle marche avec ces souliers. Voilà comment les souliers servent réellement. Au long du processus de l'usage du produit, le côté véritablement produit du produit doit réellement venir à notre rencontre.

Par contre, tant que nous nous contenterons de nous représenter une paire de souliers « comme ça », « en général », tant que nous nous contenterons de regarder sur un tableau de simples souliers vides, qui sont là sans être utilisés – nous n'apprendrons jamais ce qu'est en vérité l'être-produit du produit. D'après la toile de Van Gogh, nous ne pouvons même pas établir où se trouvent ces souliers. Autour de cette paire de souliers de paysan, il n'y a rigoureusement rien où ils puissent prendre place : rien qu'un espace vague. Même pas une motte de terre provenant du champ ou du sentier, ce qui pourrait au moins indiquer leur usage. Une paire de souliers de paysan, et rien de plus. Et pourtant...

Dans l'obscur intimité du creux de la chaussure est inscrite la fatigue des pas du labeur. Dans la rude et solide pesanteur du soulier est affermie la lente et opiniâtre foulée à travers champs, le long des sillons toujours semblables, s'étendant au loin sous la bise. Le cuir est marqué par la terre grasse et humide. Par-dessous les semelles s'étend la solitude du chemin de campagne qui se perd dans le soir. A travers ces chaussures passe l'appel silencieux de la terre, son don tacite du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal. A travers ce produit repasse la muette inquiétude pour la sûreté du pain, la joie silencieuse de survivre à nouveau au besoin, l'angoisse de la naissance imminente, le frémissement sous la mort qui menace. Ce produit appartient à la *terre*, et il est à l'abri dans le *monde* de la paysanne. Au sein de cette appartenance protégée, le produit repose en lui-même.

Tout cela, peut-être que nous ne le lisons que sur les souliers du tableau. La paysanne, par contre, porte tout simplement les souliers. Mais ce « tout simplement » est-il si simple ? Quand, tard au soir, la paysanne bien fatiguée, met de côté ses chaussures ; quand chaque matin à l'aube elle les cherche, ou quand, au jour de repos, elle passe à côté d'elles, elle sait tout cela, sans qu'elle ait besoin d'observer ou de considérer quoi que ce soit. L'être-produit du produit réside bien en son utilité. Mais celle-ci à son tour repose dans la plénitude d'un être essentiel du produit. Nous l'appelons la solidité (*die Verlässlichkeit*⁴). Grâce à elle, la paysanne est confiée par ce produit à l'appel silencieux de la terre ; grâce au sol qu'offre le produit, à sa solidité, elle est soudée à son monde. Pour elle, et pour ceux qui sont avec elle comme elle, monde et terre ne sont là qu'ainsi : dans le produit. Nous disons « ne... que », mais ici la restriction a tort. Car c'est seulement la solidité du produit qui donne à ce monde si simple une stabilité bien à lui, en ne s'opposant pas à l'afflux permanent de la terre.

L'être-produit du produit, sa solidité, rassemble toutes les choses en soi, selon le mode et l'étendue de chacune. L'utilité du produit n'est cependant que la conséquence d'essence de sa solidité. Celle-là vibre en celle-ci, et ne serait rien sans elle. Le produit particulier s'use et s'épuise, mais en même temps l'usage lui-même tombe dans l'usure, s'émousse et devient quelconque. L'être-produit lui-même parvient à la désolation, et tombe au niveau du simple « produit quelconque ». Cette désolation de l'être-produit, c'est le dépérissement de sa solidité. Mais le dépérissement comme tel, auquel les choses de l'usage doivent leur banalité ennuyeuse et importune, n'est qu'un témoignage de plus en faveur de l'essence originelle de l'être-produit. La banalité usée des produits arrive alors à se faire valoir comme l'unique et exclusif mode d'être propre au produit. On n'aperçoit plus que l'utilité toute nue. Elle fait croire que

l'origine du produit réside dans sa simple fabrication, laquelle impose à une matière une forme. Et pourtant, en son authentique être-produit, le produit vient de plus loin. La matière et la forme, ainsi que la distinction des deux, remontent elles-mêmes à une origine plus lointaine.

Le repos du produit reposant en lui-même réside en sa solidité. C'est elle qui nous révèle ce qu'est en vérité le produit. Cependant, nous ne savons toujours rien au sujet de ce que nous cherchions tout d'abord : ce qu'il y a de proprement chose dans la chose ; nous en savons encore moins sur ce que seul et expressément nous cherchons : ce qu'il y a de proprement œuvre dans l'œuvre, au sens d'œuvre d'art.

Ou bien, serait-ce que nous aurions déjà, sans nous en apercevoir et pour ainsi dire en passant, appris quelque chose sur l'essence de l'œuvre ?

L'être-produit du produit a été trouvé. Mais de quelle manière ? Non pas au moyen de la description ou de l'explication d'une paire de chaussures réellement présentes ; non pas par un rapport sur le processus de fabrication des souliers ; non pas par l'observation de la manière dont, ici et là, on utilise réellement des chaussures. Nous n'avons rien fait que nous mettre en présence du tableau de Van Gogh. C'est lui qui a parlé. La proximité de l'œuvre nous a soudain transporté ailleurs que là où nous avons coutume d'être.

L'œuvre d'art nous a fait savoir ce qu'est en vérité la paire de souliers. Ce serait la pire des illusions que de croire que c'est notre description, en tant qu'activité subjective, qui a tout dépeint ainsi pour l'introduire ensuite dans le tableau. Si quelque chose doit ici faire question, c'est que nous n'ayons appris que trop peu à proximité de l'œuvre, et que nous ne l'ayons énoncé que trop grossièrement et trop immédiatement. Mais avant tout, l'œuvre n'a nullement servi, comme il pourrait sembler d'abord, à mieux illustrer ce qu'est un produit. C'est bien plus l'être-produit du produit qui arrive, seulement par l'œuvre et seulement dans l'œuvre, à son paraître.

Que se passe-t-il ici ? Qu'est-ce qui est à l'œuvre dans l'œuvre ? La toile de Van Gogh est l'ouverture de ce que le produit, la paire de souliers de paysan, est en vérité. Cet étant fait apparition dans l'éclosion de son être. L'éclosion de l'étant, les Grecs la nommaient ἀλήθεια. Nous autres, nous disons vérité, en ne pensant surtout pas trop ce mot. Dans l'œuvre, s'il y advient une ouverture de l'étant (concernant ce qu'il est et comment il est), c'est l'avènement de la vérité qui est à l'œuvre.

Dans l'œuvre d'art, la vérité de l'étant s'est mise en œuvre. « Mettre » signifie ici : instituer⁵. Un étant, une paire de souliers de paysan vient dans l'œuvre à l'instance dans le clair (*das Lichte*) de son être. L'être de l'étant vient à la constance de son rayonnement.

L'essence de l'art serait donc : le se mettre en œuvre de la vérité de l'étant. Mais l'art n'avait-il pas affaire jusqu'à présent au Beau et à la Beauté plutôt qu'à la Vérité ? Par opposition aux arts artisanaux qui fabriquent des produits, les arts qui produisent des œuvres sont appelés les beaux-arts. Mais dans les beaux-arts, ce n'est pas l'art qui est beau ; on les appelle ainsi parce qu'ils créent le Beau. La Vérité, par contre, est du domaine de la Logique, le Beau étant réservé à l'Esthétique.

Ou bien le propos : l'art est la mise en œuvre de la vérité, signifierait-il une renaissance de l'opinion heureusement dépassée selon laquelle l'art serait une imitation et une copie du réel ? La reproduction du réellement donné exige, en effet, la conformité avec l'étant, la prise de mesure sur celui-ci, *adaequatio*, disait-on au Moyen Age, et ὁμοίωσις, disait déjà Aristote. Depuis longtemps, la conformité avec l'étant est considérée comme l'essence de la vérité. Mais croyons-nous vraiment que le tableau de Van Gogh copie une paire donnée de souliers de paysan, et que ce soit une œuvre parce qu'il y a réussi ? Voulons-nous dire que le tableau a pris copie du réel et qu'il en a fait un produit de la production artistique ? Nullement.

C'est donc qu'il s'agit dans l'œuvre non pas de la reproduction de l'étant particulier qu'on a justement sous les yeux, mais plutôt de la restitution en elle d'une commune présence des choses. Mais où donc et comment est cette « commune présence », pour que les œuvres d'art puissent lui être conformes ? A quelle présence de quoi un temple grec est-il conforme ? Qui oserait prétendre de bonne foi que dans l'édifice du temple est représentée l'Idée du temple en général ? Et pourtant, dans une telle œuvre, si c'en

est une, c'est bien la vérité qui est à l'œuvre. Prenons comme autre exemple l'hymne de Hölderlin, *Le Rhin*. Qu'est-ce qui a été ici donné, et comment, pour être ensuite rendu dans le poème ? Encore qu'on admette ici assez difficilement l'idée d'un rapport d'ordre descriptif entre un « déjà réel » et l'œuvre d'art, l'opinion que l'œuvre copie quelque chose semble se voir confirmée de la meilleure façon par une œuvre telle que le poème de C.-F. Meyer : *La Fontaine romaine*.

LA FONTAINE ROMAINE

*Le jet s'élève, et puis retombe
Remplissant la vasque de marbre
Qui, sous un voile d'eau, déborde
Dans l'espace d'une autre vasque ;
Celle-ci, trop riche à son tour,
Se répand encore en une autre.
Et chacune, à la fois, prend et donne
Verse et repose.*

(trad. Jean Beaufret)

Il ne s'agit ici ni de la reproduction poétique d'une fontaine réellement donnée ni de la représentation de l'essence générale d'une fontaine romaine. Mais la vérité est mise en œuvre. Quelle vérité advient en l'œuvre ? La vérité peut-elle seulement advenir et être ainsi historique ? La vérité pourtant, comme chacun sait, est quelque chose d'intemporel, de supra-temporel.

Nous cherchons la réalité de l'œuvre d'art, pour y trouver réellement l'art qui s'y recèle. La réalité la plus proche de l'œuvre, nous l'avons vu, c'est le soubassement chosique. Mais pour saisir cet élément chosique, les concepts traditionnels de chose sont insuffisants, car eux-mêmes passent à côté de la choséité. Le concept prédominant de chose, celui qui conçoit la chose comme matière informée, n'est pas même tiré de l'essence de la chose, mais de celle du produit. Il s'est révélé en outre que, de façon générale, l'être-produit jouit depuis fort longtemps d'une primauté toute particulière parmi les interprétations de l'étant. Cette primauté, qui n'a encore jamais été soumise à une réflexion quelconque, nous a alors poussé à reposer la question de l'être-produit, mais en prenant soin d'éviter les interprétations courantes.

Ce qu'est le produit, une œuvre nous l'a dit. Pour ainsi dire en sous-main, s'est dévoilé par là même ce qui, dans l'œuvre, est proprement à l'œuvre : l'ouverture de l'étant dans son être : l'avènement de la vérité. Si maintenant la réalité de l'œuvre ne peut être définie par rien d'autre que par ce qui est à l'œuvre dans l'œuvre, qu'en est-il de notre propos de rechercher l'œuvre d'art en sa réalité ? Nous faisons fausse route, tant que nous nous attendions à trouver la réalité de l'œuvre d'abord dans le support chosique. Nous voilà donc devant un étrange résultat de nos réflexions, si même on peut appeler cela un résultat. Deux choses sont claires :

D'une part, les moyens de saisir le support chosique de l'œuvre, les concepts régnants de chose sont insuffisants.

D'autre part, ce que nous voulions saisir comme réalité immédiate de l'œuvre, le support chosique, ne fait pas du tout partie, sur ce mode, de l'œuvre.

Dès que nous avons une telle intention à l'égard de l'œuvre, nous la comprenons inopinément comme un produit auquel nous accordons en outre une superstructure qui contiendrait l'élément artistique. Mais l'œuvre n'est pas un produit qui, par-delà son caractère de produit, serait encore pourvu d'une valeur esthétique. Cela, l'œuvre l'est aussi peu que la simple chose n'est un produit qui ne serait que dépourvu de son caractère propre : l'utilité et la fabrication.

La façon même dont nous posons la question de l'œuvre se trouve ébranlée, parce que nous n'avons pas cherché l'œuvre, mais en partie une chose et en partie un produit. Mais cette manière de poser la question, ce n'est pas nous qui l'avons développée : c'est l'Esthétique. La façon dont elle considère à l'avance l'œuvre d'art ne sort pas du domaine de l'interprétation traditionnelle de l'étant. L'ébranlement de cette problématique habituelle n'est d'ailleurs pas l'essentiel. Ce qui importe, c'est un premier dégagement de la vue vers la nécessité de penser l'être de l'étant, si nous voulons que le côté proprement œuvre de l'œuvre, le côté proprement produit du produit et le côté proprement chose de la chose se rapprochent de nous. Pour cela, il faut d'abord que tombent les barrières de l'unaniment admis comme allant de soi (*das Selbstverständliche*) et que soient écartés les pseudo-concepts habituels. Voilà pourquoi il nous fallait faire un détour, mais un détour qui, en même temps, nous a mis sur le chemin susceptible de nous mener vers une définition de ce qu'il y a de chosique dans l'œuvre. Il ne s'agit pas de nier ce côté chose de l'œuvre ; mais cette qualité de chose, précisément parce qu'elle fait partie de l'être-œuvre de l'œuvre, veut être pensée à partir de ce qu'il y a de proprement œuvre dans l'œuvre. S'il en est ainsi, le chemin vers une définition de la réalité chosique de l'œuvre ne conduit pas de la chose à l'œuvre, mais de l'œuvre à la chose.

L'œuvre d'art ouvre à sa guise l'être de l'étant. L'ouverture, c'est-à-dire la déclosion, c'est-à-dire la vérité de l'étant adviennent dans l'œuvre. Dans l'œuvre d'art, la vérité de l'étant s'est mise en œuvre. L'art est la mise en œuvre de la vérité. Qu'est donc la vérité elle-même, pour s'accomplir de temps en temps comme art ? Et qu'est-ce que cette mise en œuvre ?

L'ŒUVRE ET LA VÉRITÉ

L'origine de l'œuvre d'art, c'est l'art. Mais qu'est-ce que l'art ? L'art est réel dans l'œuvre. C'est pourquoi nous recherchons d'abord la réalité de l'œuvre. En quoi consiste-t-elle ? Les œuvres d'art montrent universellement un côté chose, sous les formes les plus diverses. La tentative de saisir la choséité de l'œuvre à l'aide des concepts courants a échoué. Non seulement parce que ces concepts de chose ne saisissent pas la choséité, mais parce qu'avec la question concernant le support chosique nous contraignons l'œuvre en un lieu d'anticipation qui ne nous permet plus aucun accès à l'être-œuvre de l'œuvre. En somme, il est impossible de rien énoncer sur la choséité de l'œuvre, tant que l'immanence pure (*reines Insichstehen*) de l'œuvre ne s'est pas clairement manifestée.

Mais l'œuvre en elle-même est-elle jamais accessible ? Pour cela, il faudrait retrancher l'œuvre de tous ses rapports avec ce qui n'est pas elle, pour la laisser, seule à elle-même, reposant en soi. Mais ceci n'est-il pas ce à quoi vise l'artiste ? L'œuvre veut arriver par ses mains à son immanence pure. Dans le grand art, et c'est du grand art seulement qu'il est ici question, l'artiste reste, par rapport à l'œuvre, quelque chose d'indifférent, à peu près comme s'il était un passage pour la naissance de l'œuvre, qui s'anéantirait lui-même dans la création.

Les œuvres elles-mêmes se trouvent donc dans les collections et les expositions. Mais sont-elles bien là en tant que les œuvres qu'elles sont ? N'y sont-elles pas plutôt en tant qu'objets de l'affairement autour de l'art (*Kunstbetrieb*) ? On les met à la portée de la jouissance artistique publique et privée. Des autorités officielles ont soin des œuvres et s'occupent de leur conservation. Critiques d'art et connaisseurs s'en occupent même intensément. Le commerce des objets d'art veille à pourvoir le marché. L'histoire de l'art transforme les œuvres en objets d'une recherche scientifique. Mais, au milieu de tout cet affairement, rencontrons-nous encore les œuvres ?

Les sculptures d'Égine au musée de Munich, l'*Antigone* de Sophocle dans la meilleure édition critique

sont, en tant qu'œuvres, arrachées au rayon de présence qui leur est propre. Leur ordre a beau être élevé, leur pouvoir d'impression imposant, leur interprétation sûre : placées dans la collection, elles sont retirées de leur monde. Même si nous nous efforçons d'annuler de tels déplacements, ou du moins de les éviter, par exemple en allant voir sur place le temple de Paestum ou la cathédrale de Bamberg, le monde dont ces œuvres faisaient partie s'est écroulé.

Le retrait et l'écroulement d'un monde sont à jamais irrévocables. Les œuvres ne sont plus ce qu'elles ont été. Ce sont bien elles que nous voyons, mais elles sont elles-mêmes celles qui ont été (*die Gewesenen*). En tant que telles, elles nous font face⁶ sous la latitude de la tradition et de la conservation. Désormais, elles restent pour toujours de tels objets. Leur faire face est bien encore une conséquence de leur première immanence, mais non plus cette immanence même : elle s'est enfuie. Tout l'affairement autour des œuvres d'art, si poussé et désintéressé qu'il soit, n'atteint jamais les œuvres que dans leur être-objet. Mais l'être-objet n'est pas l'être-œuvre.

Mais alors l'œuvre est-elle encore une œuvre, si elle est placée en dehors de tout rapport ? N'appartient-il pas précisément à l'œuvre de se situer à l'intérieur de rapports ? Sans doute, mais quels sont ces rapports ?

Où donc l'œuvre est-elle chez elle ? En tant qu'œuvre, elle est chez elle uniquement dans le rayon qu'elle ouvre elle-même par sa présence. Car l'être-œuvre de l'œuvre ne déploie son être que dans une telle ouverture. Nous disions que, dans l'œuvre, c'est l'avènement de la vérité qui est à l'œuvre. Le renvoi au tableau de Van Gogh a essayé de nommer cet avènement. Il en est résulté la question de savoir ce qu'était la vérité et comment elle pouvait advenir.

Nous posons maintenant cette question de la vérité en considération de l'œuvre. Pour nous familiariser avec ce qui, dans la question, est mis en question, il est nécessaire de rendre à nouveau visible l'avènement de la vérité. Nous choisissons à cet effet et à dessein une œuvre qu'on ne compte pas parmi les œuvres de l'art figuratif.

Un bâtiment, un temple grec, n'est à l'image de rien. Il est là, simplement, debout dans l'entaille de la vallée. Il renferme en l'entourant la statue du Dieu et c'est dans cette retraite qu'à travers le péristyle il laisse sa présence s'étendre à tout l'enclos sacré. Par le temple, le Dieu peut être présent dans le temple. Cette présence du Dieu est, en elle-même, le déploiement et la délimitation de l'enceinte en tant que sacrée. Le temple et son enceinte ne se perdent pas dans l'indéfini. C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène autour d'elle l'unité des voies et des rapports, dans lesquels naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historial. A partir d'elle et en elle, il se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée.

Sur le roc, le temple repose sa constance. Ce « reposer sur » fait ressortir l'obscur de son support brut et qui pourtant n'est là pour rien. Dans sa constance, l'œuvre bâtie tient tête à la tempête passant au-dessus d'elle, démontrant ainsi la tempête elle-même dans toute sa violence. L'éclat et la lumière de sa pierre, qu'apparemment elle ne tient que par la grâce du soleil, font ressortir la clarté du jour, l'immensité du ciel, les ténèbres de la nuit. Sa sûre émergence rend ainsi visible l'espace invisible de l'air. La rigidité inébranlable de l'œuvre fait contraste avec la houle des flots de la mer faisant apparaître, par son calme, le déchaînement de l'eau. L'arbre et l'herbe, l'aigle et le taureau, le serpent et la cigale ne trouvent qu'ainsi leur figure d'évidence, apparaissant comme ce qu'ils sont. Cette apparition et cet épanouissement mêmes, et dans leur totalité, les Grecs les ont nommés très tôt Φύσις. Ce nom éclaire en même temps ce sur quoi et en quoi l'homme fonde son séjour. Cela, nous le nommons la *Terre*. De ce que ce mot dit ici, il faut écarter aussi bien l'image d'une masse matérielle déposée en couches que celle, purement astronomique, d'une planète. La Terre, c'est le sein dans lequel l'épanouissement reprend, en tant que tel, tout ce qui s'épanouit. En tout ce qui s'épanouit, la Terre est présente en tant que ce qui héberge.

Debout sur le roc, l'œuvre qu'est le temple ouvre un monde et, en retour, l'établit sur la terre, qui, alors seulement, fait apparition comme le sol natal (*heimatlicher Grund*). Car jamais les hommes et les animaux, les plantes et les choses ne sont donnés et connus en tant qu'objets invariables, pour fournir ensuite incidemment au temple, qui serait venu lui aussi, un jour, s'ajouter aux autres objets, un décor adéquat. Nous nous rapprochons beaucoup plus de ce qui *est*, si nous pensons tout cela de façon inverse, à condition, bien sûr, que nous sachions voir avant tout comment tout se tourne autrement vers nous. Le simple renversement (*Umkehren*), effectué pour lui-même, ne donne rien.

C'est le temple qui, par son instance⁷, donne aux choses leur visage, et aux hommes la vue sur eux-mêmes. Cette vue reste ouverte aussi longtemps que l'œuvre est œuvre, aussi longtemps que le Dieu ne s'en est pas enfui. Il en est de même pour la statue du Dieu, que l'agoniste vainqueur lui consacre. Ce n'est pas une représentation du Dieu, destinée à fixer les idées quant à l'aspect extérieur du Dieu. C'est une œuvre qui laisse advenir à la présence le Dieu lui-même, et qui *est* ainsi le Dieu lui-même. De même pour l'œuvre de la parole (*das Sprachwerk*). Dans la tragédie, il ne s'agit ni de présentation ni de représentation. La tragédie est le lieu de la lutte entre anciens et nouveaux dieux. Quand l'œuvre de la parole s'instaure dans le dire d'un peuple, c'est sans discourir qu'elle dit cette lutte ; elle transforme le dire du peuple de telle façon que, désormais, chaque parole essentielle mène elle-même cette lutte et décide du sacré et du profane, du grand et du petit, du hardi et du lâche, du noble et de l'inconsistant, du maître et de l'esclave (cf. Héraclite, fragment 53).

En quoi consiste donc l'être-œuvre de l'œuvre ? Sans perdre de vue ce que nous venons d'indiquer assez grossièrement, précisons tout d'abord deux traits essentiels de l'œuvre. Partons pour cela de l'immédiate tangibilité de l'œuvre, à savoir de ce côté chose bien connu qui fournit un certain appui à notre comportement habituel par rapport à l'œuvre.

Quand on place une œuvre dans une collection ou dans une exposition, on dit aussi qu'on l'installe. Mais cette installation est essentiellement différente de l'installation au sens de construire un monument, d'ériger une statue, ou même de jouer une tragédie lors de la célébration de la fête. L'installation comme telle signifie : ériger pour vouer et glorifier. Installer, ici, ce n'est plus aménager quelque chose quelque part. Vouer veut dire consacrer, au sens où, par l'installation de l'œuvre, le sacré est ouvert en tant que sacré, et le Dieu appelé dans l'ouvert de sa présence. Au votif appartient la glorification qui est considération de la dignité et de la splendeur du Dieu. La dignité et la splendeur ne sont pas des qualités accessoires, derrières lesquelles se trouve le véritable Dieu. C'est dans la dignité et dans la splendeur que le Dieu est présent. Et dans le rayonnement issu de cette splendeur brille, c'est-à-dire s'ouvre en lumière (*lichtet sich*), ce que nous appelions le monde. Ériger veut dire : ouvrir la rectitude correcte dans le sens des directives que nous donne l'essentiel en tant que mesure. Mais comment se fait-il que l'installation de l'œuvre soit une érection votive et glorifiante ? Parce que l'œuvre en son être-œuvre le requiert. Comment l'œuvre peut-elle requérir une telle installation ? Parce qu'elle est elle-même installante en son être-œuvre. Qu'installe donc l'œuvre en tant qu'œuvre ? Quand l'œuvre d'art en elle-même se dresse, alors s'ouvre un *Monde*, dont elle maintient à demeure le règne.

Être-œuvre signifie donc : installer un monde. Mais qu'est cela, un monde ? Nous l'avons esquissé en parlant du temple. Sur le chemin qu'il nous faut suivre ici, nous ne pouvons qu'indiquer ce qu'est un monde. Et encore, cette indication doit se borner à écarter ce qui pourrait troubler la vue de l'essentiel.

Un monde, ce n'est pas le simple assemblage des choses données, dénombrables et non dénombrables, connues ou inconnues. Un monde, ce n'est pas non plus un cadre figuré qu'on ajouterait à la somme des étants donnés. *Un monde s'ordonne en monde (Welt weltet)*, plus étant que le palpable et que le préhensible où nous nous croyons chez nous. Un monde n'est jamais un objet consistant placé devant nous pour être pris en considération. Un monde est le toujours inobjectif sous la loi duquel nous nous tenons, aussi longtemps que les voies de la naissance et de la mort, de la grâce et de la malédiction nous maintiennent en l'éclaircie de l'être. Là où se décident les options essentielles de notre Histoire, que nous

recueillons ou délaissions, que nous méconnaissions ou mettons à nouveau en question, là s'ordonne un monde. Une pierre n'a pas de monde. Les plantes et les animaux, également, n'ont pas de monde, mais ils font partie de l'afflux voilé d'un entourage qui est leur lieu. La paysanne, au contraire, a un monde parce qu'elle séjourne dans l'ouvert de l'étant. Le produit, dans sa solidité, confère à ce monde une nécessité et une proximité propres. L'ouverture d'un monde donne aux choses leur mouvement et leur repos, leur éloignement et leur proximité, leur ampleur et leur étroitesse. Dans l'ordonnance du monde est rassemblée l'ampleur à partir de laquelle la bienveillance sauvegardante des dieux s'accorde ou se refuse. Et même la fatalité de l'absence du Dieu est encore un mode de l'ordonnance du monde.

En étant œuvre, l'œuvre établit l'espace de cette ampleur. Établir l'espace signifie ici : libérer la plénitude de l'ouvert en son espace, et arranger cette plénitude dans l'ensemble de ses traits. Cet arranger se déploie à partir de l'ériger dont il vient d'être question. L'œuvre en tant qu'œuvre érige un monde. L'œuvre maintient ouvert l'ouvert du monde. Mais l'érection d'un monde n'est que l'un des deux traits essentiels de l'être-œuvre de l'œuvre. Nous essaierons de rendre visible l'autre de la même façon : à partir de l'immédiate tangibilité de l'œuvre.

Lorsqu'une œuvre advient à la réalité en telle ou telle « matière », pierre, bois, métal, parole, son – on dit aussi qu'elle en est faite [car on l'a fait venir à telle ou telle réalité (de bois, de pierre, etc.)]⁸. Mais, de même que l'œuvre exige son installation au sens de l'érection votive et glorifiante, parce que l'être-œuvre de l'œuvre réside en la mise en place d'un monde, de même ce faire-venir est nécessaire parce que l'être-œuvre de l'œuvre possède lui-même ce trait du faire-venir (*Herstellung*). En tant qu'œuvre, l'œuvre en son essence fait venir. Mais qu'est-ce que l'œuvre fait venir ? Nous n'apprenons à l'expérimenter qu'en suivant le processus tangible du faire-venir, qu'on appelle communément la création des œuvres.

A l'être-œuvre appartient la mise en place d'un monde. Quelle est maintenant – dans la sphère de cette détermination – l'essence de ce qu'on nomme d'ordinaire le matériau du travail (*der Werkstoff*) ? Parce qu'il est déterminé par l'utilité, le produit prend ce en quoi il consiste, la matière, à son service. Pour la production du produit, par exemple de la hache, on utilise de la pierre et on l'utilise. Elle disparaît dans l'utilité. La matière est d'autant meilleure et appropriée qu'elle offre moins de résistance à sa disparition dans l'être-produit du produit. L'œuvre-temple, au contraire, en installant un monde, loin de laisser disparaître la matière, la fait bien plutôt ressortir : à savoir dans l'ouvert du monde de l'œuvre. Le roc supporte le temple et repose en lui-même et c'est ainsi seulement qu'il devient roc ; les métaux arrivent à leur resplendissement et à leur scintillation, les couleurs à leur éclat, le son à la résonance, la parole au dire. Tout cela peut ressortir comme tel dans la mesure où l'œuvre s'installe en retour dans la masse et dans la pesanteur de la pierre, dans la fermeté et dans la flexibilité du bois, dans la dureté et dans l'éclat du métal, dans la lumière et dans l'obscur de la couleur, dans le timbre du son et dans le pouvoir nominatif de la parole.

Ce vers où l'œuvre se retire, et ce qu'elle fait ressortir par ce retrait, nous l'avons nommé la terre. Elle est ce qui, ressortant, reprend en son sein (*das Hervorkommend-Bergende*). La terre est l'afflux infatigué et inlassable de ce qui est là pour rien. Sur la terre et en elle, l'homme historial fonde son séjour dans le monde. Installant un monde, l'œuvre fait venir la terre (*Indem das Werk eine Welt aufstellt, stellt es die Erde her*). Ce faire-venir doit être pensé en un sens rigoureux. L'œuvre porte et maintient la terre elle-même dans l'ouvert d'un monde. *L'œuvre libère la terre pour qu'elle soit une terre.*

Mais comment se fait-il que ce faire-venir la terre s'accomplisse par le retrait de l'œuvre en elle ? Qu'est donc la terre pour parvenir à l'éclosion précisément de cette manière ? La pierre pèse, et manifeste ainsi sa lourdeur. Mais pendant que cette pesanteur vient à nous, elle refuse en même temps toute intrusion en elle. Si nous essayons pourtant d'y pénétrer, en cassant le roc, ses morceaux brisés ne montrent jamais quelque chose d'interne qui se serait ouvert à nos yeux. La pierre s'est aussitôt retirée en ses morceaux, dans la même pesanteur sourde et massive. Si nous tentons de saisir cette pesanteur par un

autre moyen, en plaçant la pierre sur une balance, nous ne faisons entrer la pesanteur que dans le calcul d'un poids. Cette détermination de la pierre peut être très exacte, mais elle reste un chiffre, et la pesanteur nous a échappé. La couleur irradie, et ne veut qu'irradier. Si nous la décomposons, par une intelligente mesure, en nombre de vibrations, alors elle a disparu. Elle ne se montre que si elle reste non décelée et inexpliquée. La terre fait ainsi se briser contre elle-même toute tentative de pénétration. Elle fait tourner en destruction toute indiscretion calculatrice. Celle-ci peut bien revêtir l'apparence de la domination et du progrès en prenant la figure de l'objectivation technico-scientifique de la nature : elle n'en reste pas moins une impuissance du vouloir. Ouverte dans le clair de son être, la terre n'apparaît comme elle-même que là où elle est gardée et sauvegardée en tant que l'indécelable par essence, qui se retire devant tout décel, c'est-à-dire qui se retient en constante réserve. Toutes les choses de la terre, elle-même en son tout, s'écoulent dans un unisson de réciprocité. Mais cet écoulement n'aboutit pas à l'indistinction. Ce qui coule ici, c'est le courant de la délimitation, qui limite chaque présent en sa présence. Ainsi, en chacune des choses indécelables, se déploie une égale ignorance de soi. La terre est par essence ce qui se renferme en soi. Faire-venir la terre signifie : la faire venir dans l'ouvert en tant que ce qui se renferme en soi.

Ce faire-venir la terre, c'est l'œuvre qui l'accomplit en s'y installant en retour. Ce retrait en soi-même de la terre n'est aucunement une fermeture uniforme et rigide : bien au contraire, il se déploie en une plénitude inépuisable et simple de formes et de guises. Pourtant le sculpteur use bien de la pierre comme le fait, encore qu'à sa manière, le maçon. Mais il ne l'utilise pas. Cela n'arrive, en un sens, que lorsque l'œuvre échoue. De même, le peintre use bien de couleurs, mais de telle sorte que leur coloris non seulement n'est pas consommé, mais parvient par là même à l'éclat. Et le poète use bien de mots, mais non pas comme ceux qui parlent ou écrivent communément et, ainsi, usent nécessairement les mots. Il en use de telle sorte que le mot devient et reste vraiment une parole.

Nulle part, dans l'œuvre, quelque chose comme un matériau de travail n'a place. Il demeure même douteux que, dans la détermination essentielle du produit, le mot de matière soit suffisant pour atteindre dans son essence ce en quoi le produit est fabriqué.

Mettre en place un monde et faire-venir la terre sont deux traits essentiels dans l'être-œuvre de l'œuvre. Ils s'appartiennent l'un l'autre dans l'unité de l'être-œuvre. Nous recherchons cette unité lorsque nous pensons l'immanence de l'œuvre et tentons de dire le calme contenu et le recueil de reposer sur soi.

Mais, à supposer qu'il y ait là quelque chose de fondé, ne venons-nous pas, avec ces traits essentiels, de caractériser dans l'œuvre non pas un repos, mais bien plutôt un avènement ? Qu'est-ce, en effet, que le repos, sinon le contraire du mouvement ? Bien sûr. Mais il n'est pas un contraire qui exclut le mouvement : il l'inclut. Seul ce qui se meut est susceptible de repos. Au mode de mouvement correspond le mode de repos. Si l'on comprend le mouvement comme simple changement de lieu d'un corps, le repos n'est évidemment que le cas limite du mouvement. Si le repos inclut le mouvement, il peut y avoir un repos qui est une condensation intime de mouvement, donc suprême motilité, à supposer que le genre du mouvement donné exige un tel repos. Le repos de l'œuvre reposant en elle-même est précisément de ce genre. Nous nous approcherons donc de ce repos si nous arrivons à saisir complètement la motion de l'avènement dans l'être-œuvre. La question se pose ainsi : quel rapport y a-t-il entre l'installation d'un monde et le faire-venir de la terre, au sein de l'œuvre elle-même ?

Le monde est l'ouverture ouvrant toute l'amplitude des options simples et décisives dans le destin d'un peuple historial. La terre est la libre apparition de ce qui se referme constamment sur soi, reprenant ainsi en son sein. Monde et terre sont essentiellement différents l'un de l'autre, et cependant jamais séparés. Le monde se fonde sur la terre, et la terre surgit au travers du monde. Cependant, la relation entre monde et terre ne décrépît point en une vide unité d'opposés qui ne se concernent en rien. Reposant sur la terre, le monde aspire à la dominer. En tant que ce qui s'ouvre, il ne tolère pas d'occlus. La terre, au contraire,

aspire, en tant que reprise sauvegardante, à faire entrer le monde en elle et à l'y retenir.

L'affrontement entre monde et terre est un combat. Nous faussons trop facilement l'essence du combat en la confondant avec la discorde et la dispute ; ainsi nous ne connaissons le combat que comme trouble et destruction. Mais dans le combat essentiel, les parties adverses s'élèvent l'une l'autre dans l'affirmation de leur propre essence. L'auto-affirmation (*Selbstbehauptung*) de l'essence n'est cependant jamais le raidissement dans un état accidentel, mais l'abandon de soi dans l'originalité réservée de la provenance de l'être propre. Dans le combat, chacun porte l'autre au-dessus de lui-même. Le combat devient ainsi de plus en plus combat, de plus en plus ce qu'il est en propre. Plus âprement le combat s'exalte lui-même, plus rigoureusement les antagonistes se laissent aller à l'intimité du simple s'appartenir à soi-même. La terre ne peut renoncer à l'ouvert du monde si elle doit apparaître elle-même, comme terre, dans le libre afflux de son retrait en soi-même. Le monde, à son tour, ne peut se détacher de la terre s'il lui faut – en tant qu'ordonnante amplitude et trajectoire de toute destinée essentielle – se fonder sur quelque chose d'arrêté.

Dans la mesure où l'œuvre érige un monde et fait venir la terre, elle est instigatrice de ce combat. Ceci ne se fait pas pour qu'aussitôt elle l'apaise et l'étouffe par un insipide arrangement, mais pour que le combat reste combat. Installant un monde et faisant venir la terre, l'œuvre accomplit ce combat. L'être-œuvre de l'œuvre réside dans réflexivité du combat entre monde et terre. Le combat parvient à son apogée dans la simplicité de l'intime ; voilà pourquoi l'unité de l'œuvre advient dans l'effectivité du combat. L'effectivité du combat, c'est le rassemblement du mouvement de l'œuvre qui se dépasse constamment lui-même. C'est pourquoi le calme de l'œuvre reposant en elle-même a son essence dans l'intimité du combat.

Ce n'est qu'à partir de ce repos de l'œuvre que nous commençons à entrevoir ce qui, dans l'œuvre, est à l'œuvre. Que ce soit la vérité n'était jusqu'ici qu'une thèse anticipée. Comment se produit dans l'être-œuvre, c'est-à-dire, maintenant, dans l'effectivité du combat, l'avènement de la vérité ? Qu'est-ce que la vérité ?

La négligence avec laquelle nous nous abandonnons à l'usage de ce mot fondamental montre combien piètre et plate est notre connaissance de l'essence de la vérité. Par vérité, on entend le plus souvent « cette vérité-ci » à côté de telle autre. Cela signifie : quelque chose de vrai. Vraie, une connaissance peut l'être, qui s'énonce en une phrase. Mais on dit aussi de choses qu'elles sont vraies, quand on parle, par exemple, d'or véritable, par opposition à l'or faux. L'or vrai, c'est ici l'or authentique, l'or réel. Que veut-on dire ici par « réel » ? Pour nous, est réel ce qui est en vérité. Est vrai ce qui correspond au réel ; est réel ce qui est en vérité. Le cercle s'est à nouveau fermé.

Que signifie « en vérité » ? La vérité, c'est l'essence du vrai. A quoi pensons-nous quand nous disons essence ? Habituellement, l'essence du vrai passe pour le dénominateur commun de tout ce qui est vrai. L'essence se présente à nous comme la notion du caractère général et générique qui représente l'Un valant pour plusieurs. Mais cette essence indifférente (essence au sens d'*essentia*) n'est que l'essence précisément inessentielle. En quoi consiste alors l'essence essentielle de quelque chose ? Elle réside probablement en ce que l'étant *est* en vérité. L'essence vraie d'une chose se définit à partir de son être véritable, à partir de la vérité de l'étant donné. Cependant, nous ne cherchons pas ici la vérité de l'essence, mais l'essence de la vérité. Nous voilà pris en un étrange réseau. N'est-ce qu'une étrangeté ; peut-être même seulement la vide subtilité d'un jeu de concepts ; ou bien ne serait-ce pas plutôt – un abîme ?

Il faut penser la vérité au sens de l'essence du vrai. Nous la pensons à partir de la recollection du mot grec ἀλήθεια en tant qu'il désigne l'être à découvert de l'étant. Mais est-ce là déjà une détermination de l'essence de la vérité ? Ne voulons-nous pas faire passer la simple adoption d'un autre nom, être à découvert au lieu de vérité, pour une caractérisation de toute la chose ? Il ne s'agit assurément que d'un simple échange de mots, aussi longtemps que nous ne comprenons pas ce qui doit être advenu pour que

nous sentions la nécessité de dire l'essence de la vérité dans le mot : *Unverborgenheit*.

Faut-il pour cela une renaissance de la philosophie grecque ? Nullement. Une renaissance, même si cette impossibilité était possible, ne nous serait d'aucun secours ; car l'histoire secrète de la philosophie grecque réside, dès le début, en ceci qu'elle ne reste pas conforme à l'essence de la vérité faisant éclair dans le mot ἀλήθεια, et qu'elle doit, en conséquence, situer son savoir et son dire de l'essence de la vérité de plus en plus sur le plan annexe de la mise en question d'une essence dérivée de la vérité. L'essence de la vérité en tant qu'ἀλήθεια reste impensée dans la pensée grecque et, encore plus, dans la philosophie qui lui succède. L'être à découvert est, pour la pensée, ce qu'il y a de plus clos dans le *Dasein* grec, mais, simultanément, ce qui y est présence dès son aurore.

Mais pourquoi ne pas nous tenir à l'essence de la vérité qui nous est familière depuis des siècles ? La vérité, c'est aujourd'hui, et depuis longtemps, la concordance de la connaissance avec son objet. Cependant, pour que la connaissance et la phrase qui l'énonce et la met en forme puissent se régler sur la chose à connaître ; pour que la chose gagne un caractère de contrainte pour l'énoncé, il faut bien d'abord que la chose elle-même se manifeste en tant que telle. Comment devrait-elle se manifester, si ce n'est par la possibilité de sortir hors de sa réserve, si elle ne se situe pas elle-même dans l'être à découvert ? Une thèse est vraie lorsqu'elle se règle sur ce qui est à découvert, c'est-à-dire sur ce qui est vrai. La vérité d'une thèse est toujours, et n'est jamais rien que cet ajustement. Les concepts critiques de la vérité qui, depuis Descartes, partent de la vérité comme certitude, ne sont que des variations de la détermination de la vérité comme justesse (*Richtigkeit*). Mais cette essence de la vérité qui nous est si courante – la justesse de la représentation – est de fond en comble conditionnée par la vérité comme éclosion primaire de l'étant.

Quand nous saisissons ici et ailleurs la vérité comme être à découvert, nous ne faisons pas que nous réfugier dans une traduction plus littérale d'un mot grec : nous méditons et nous nous rappelons quel non-appréhendé, quel impensé est au fond de l'essence courante, et par conséquent usée, de la vérité au sens de justesse. Il arrive bien, de temps en temps, que l'on condescende à s'avouer que pour prouver et comprendre la justesse (vérité) d'un énoncé, on ne peut évidemment s'empêcher de remonter à quelque chose de déjà manifeste : on ne saurait, en effet, se passer de cette condition préalable. Tant que nous parlons et opinons ainsi, nous continuons de comprendre la vérité comme justesse, laquelle, il est vrai, exige en outre une condition préalable que nous-même posons sans trop savoir comment ni pourquoi.

Or, précisément, ce n'est pas nous qui effectuons la vérité comme être à découvert de l'étant, mais c'est de là que nous sommes déterminés à une essence telle que c'est nous qui, dans nos représentations, sommes assignés à une telle éclosion. Non seulement ce *sur quoi* une connaissance s'ajuste doit déjà, d'une manière ou d'une autre, être à découvert, mais aussi toute la *région* où ce « se régler sur quelque chose » se meut, ainsi que ce *pour* quoi une adéquation de la thèse à la chose devient manifeste, doivent déjà se dérouler en entier dans l'ouvert. Nous, et toutes nos représentations adéquates, ne serions rien et ne pourrions même pas présupposer qu'il y ait déjà quelque chose de manifeste à quoi nous conformer, si l'éclosion de l'étant ne nous avait pas déjà exposés en cette éclaircie où tout étant vient se tenir pour nous, et à partir de laquelle tout étant se retire.

Mais comment cela se passe-t-il ? Comment la vérité advient-elle à découvert ? Essayons d'abord de dire ce qu'est cette éclosion elle-même.

Les choses sont, et les hommes, les dons et le sacrifice sont, l'animal et la plante, le produit et l'œuvre sont. L'étant se tient en l'être. L'être est régi comme par un *fatum* voilé suspendu entre ce qui a figure de dieu et ce qui s'oppose au divin. L'homme est impuissant à maîtriser une large part de l'étant. Peu de chose seulement est reconnu. Le connu reste une approximation, ce qu'on domine n'est malgré tout pas sûr. Jamais l'étant, comme il pourrait trop facilement sembler, n'est en notre puissance ; encore moins est-il notre représentation. Si nous recueillons tout ceci en Un, alors, semble-t-il, nous saisissons, encore que de manière assez grossière, tout ce qui est.

Et pourtant, en dépassement de l'étant, non pour s'en éloigner, mais le devançant jusqu'à lui, quelque chose d'autre arrive encore. Au milieu de l'étant dans son Tout se déclôt une place vacante. Une clairière s'ouvre. Pensée à partir de l'étant, elle est plus étante que lui. Ce foyer d'ouverture n'est donc pas circonscrit par l'étant, mais c'est lui, radieusement, qui décrit autour de l'étant, tel le Rien que nous connaissons à peine, son cercle.

L'étant ne peut être en tant qu'étant que s'il prend place et ressort dans le clair de cette éclaircie. Seule cette éclaircie confère et assure, à nous autres hommes, un passage vers l'étant que nous ne sommes pas, ainsi que l'accès à l'étant que nous sommes nous-mêmes. Grâce à cette éclaircie, l'étant est dévoilé en une certaine et changeante mesure. Mais même *voilé*, l'étant ne peut l'être que dans l'espace de jeu de l'éclairci. Tout étant qui vient à notre rencontre et nous accompagne maintient cette opposition insolite de la présence, en se retenant toujours à la fois en une réserve. L'éclaircie où l'étant vient se tenir est en elle-même à la fois réserve. Mais la réserve déploie son ordre au milieu de l'étant sur un double mode.

L'étant se refuse à nous jusqu'à ce point de simplicité et, en apparence, de modicité que nous ne rencontrons nulle part mieux que quand, d'un étant, nous ne pouvons plus que dire : il est. La réserve comme refus est à chaque fois déjà quelque chose de plus que simplement la limite de la connaissance : il est le début de l'éclaircie de l'ouvert. Mais en même temps, il y a aussi une réserve – d'un autre genre, il est vrai – à l'intérieur de l'éclaircie. De l'étant se glisse devant l'étant, l'un voile l'autre, celui-là obscurcit celui-ci, peu de chose en masque beaucoup, l'isolé renie le tout. Ici, la réserve n'est pas le simple refus ; l'étant apparaît bien : mais il se donne pour autre qu'il n'est.

Cette réserve-ci, c'est la dissimulation. Si l'étant n'était pas dissimulé par de l'étant, nous ne pourrions pas nous méprendre à son sujet, soit en voyant faux, soit en nous fourvoyant – nous ne pourrions jamais perdre la mesure. Que l'étant en tant qu'apparence puisse égarer, voilà la condition pour que nous puissions nous tromper : et non l'inverse.

La réserve peut être un refus, ou n'être que dissimulation. Nous n'avons jamais la certitude directe de savoir si elle est l'un, ou si elle est l'autre. La réserve se réserve et se dissimule elle-même. Cela veut dire : le lieu ouvert au milieu de l'étant, l'éclaircie, n'est jamais une scène rigide au rideau toujours levé et sur laquelle se déroulerait le jeu de l'étant. C'est bien plutôt l'éclaircie qui n'advient que sous la forme de cette double réserve. L'être à découvert de l'étant, ce n'est jamais un état qui serait déjà là, mais toujours un avènement. Être à découvert (vérité) est aussi peu une qualité des choses – au sens de l'étant – qu'il n'est une qualité des énoncés.

Dans le cercle immédiat de l'étant qui nous entoure, nous nous croyons chez nous. L'étant y est familier, solide, assuré. Néanmoins, une perpétuelle réserve court à travers l'éclaircie sous la double forme du refus et de la dissimulation. L'assuré, au fond, n'est pas assuré ; il n'est pas rassurant du tout. L'essence de la vérité, c'est-à-dire de l'être à découvert, est régie par un suspens. Ce suspens n'est point un manque ou un défaut, comme si la vérité était tenue de n'être qu'une vaine éclosion s'étant dé faite de toute réserve. Si elle pouvait cela, elle ne serait plus elle-même. *Il appartient à l'essence de la vérité comme être à découvert de se suspendre sur le mode de la double réserve.* La vérité est, en son essence, non-vérité. Cela est dit ainsi pour montrer, avec une netteté peut-être déconcertante, qu'il appartient à l'ouvert, en tant qu'éclaircie, de se suspendre sur le mode de la réserve. Par contre, la phrase : l'essence de la vérité, c'est la non-vérité, ne veut pas dire que la vérité soit, au fond, fausseté. Elle ne veut pas dire non plus, en une représentation dialectique, que la vérité n'est jamais elle-même, mais toujours aussi son contraire.

La vérité se déploie en tant qu'elle-même, dans la mesure où le suspens secret qu'est la réserve accorde, comme refus, la provenance perpétuelle de l'éclaircie, et dans la mesure où, en tant que dissimulation, il assigne à toute éclaircie l'incessante âpreté qu'est le lot de pouvoir s'égarer. Le suspens secret de la réserve veut nommer ce jeu adverse à l'intérieur de l'essence de la vérité, qui réside, dans l'essence de la vérité, entre éclaircie et réserve. C'est là l'opposition même du combat originel.

L'essence de la vérité est en elle-même la source de ce combat où se conquiert le milieu ouvert dans lequel l'étant vient se tenir, et à partir duquel il se dérobe en lui-même.

Cet ouvert advient au milieu de l'étant. Il manifeste un trait essentiel que nous avons déjà nommé. De l'ouvert fait partie un monde, et la terre. Mais le monde n'est pas tout simplement l'ouvert correspondant à l'éclaircie ; la terre n'est pas l'indécelable correspondant à la réserve. Le monde, c'est bien plutôt l'éclaircie de l'orbite des injonctions essentielles, dans laquelle toute décision s'ordonne. Mais toute décision se fonde sur un non-maîtrisé, sur quelque chose de secrètement égarant : autrement, elle ne serait jamais décision. La terre, à son tour, n'est pas simplement l'indécelable, mais ce qui s'épanouit en tant que ce qui se referme sur soi. Monde et terre sont en eux-mêmes, chacun selon son essence, de nature combative et adverse. Ce n'est qu'en tant que tels qu'ils peuvent entrer dans le combat de l'éclaircie et de la réserve.

La terre ne surgit à travers le monde, le monde ne se fonde sur la terre que dans la mesure où la vérité advient comme le combat originel entre éclaircie et réserve. Mais comment la vérité advient-elle ? Réponse : elle advient en quelques rares modes essentiels. Un des modes dans lesquels la vérité se déploie, c'est l'être-œuvre de l'œuvre. Installant un monde et faisant venir la terre, l'œuvre est la bataille où est conquise la venue au jour de l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire la vérité.

La vérité advient en l'instance du temple. Cela ne signifie pas que quelque chose soit ici représenté conformément à la réalité, mais bien que l'étant en son tout est amené à l'ouvert et maintenu en lui. Maintenir (*halten*) a pour premier sens garder (*hüten*). Dans la peinture de Van Gogh, la vérité advient. Cela ne veut pas dire qu'un étant quelconque y est dépeint en toute exactitude, mais que, dans le devenir-manifeste de l'être-produit des souliers, l'étant dans sa totalité, monde et terre en leur jeu réciproque, parviennent à l'éclosion.

Dans l'œuvre, c'est la vérité qui est à l'œuvre, et non pas seulement quelque chose de vrai. Le tableau qui montre les chaussures de paysan, le poème qui dit la fontaine romaine, ne font pas seulement savoir – à proprement parler, ils ne font rien savoir du tout – ce que cet étant particulier est en tant que tel ; ils font advenir de l'éclosion comme telle, en relation avec l'étant en son entier. Plus simplement et essentiellement les seules chaussures, plus sobrement et purement la seule fontaine entrent et s'épanouissent dans leur essence, plus immédiatement et manifestement l'étant tout entier gagne avec elles plus d'être. L'être se refermant sur soi est ainsi éclairci. Il ordonne la lumière de son paraître dans l'œuvre. La lumière du paraître ordonnée en l'œuvre, c'est la beauté. *La beauté est un mode d'éclosion de la vérité.*

Voilà donc, à quelques égards, l'essence de la vérité saisie de façon plus précise. Ce qui, dans l'œuvre, est à l'œuvre devrait donc être devenu plus clair. Cependant, l'être-œuvre de l'œuvre à présent visible ne nous dit toujours rien sur cette réalité s'imposant de façon si proche : ce qu'il y a de proprement chose dans l'œuvre. Il semble presque que notre intention exclusive : saisir le plus purement possible comment l'œuvre repose en elle-même, nous ait complètement fait oublier un fait primordial, à savoir que l'œuvre reste toujours une œuvre, ce qui veut bien dire : quelque chose d'œuvré. Si quelque chose caractérise une œuvre comme telle, c'est bien d'avoir été créée. Dans la mesure où l'œuvre est créée, et où cette création a besoin d'un milieu à partir duquel et dans lequel elle crée, il échoit à l'œuvre un caractère de chose. C'est incontestable. Il n'en reste pas moins une question : comment l'être-créé fait-il partie de l'œuvre ? Ceci ne peut s'éclaircir que si deux choses sont préalablement tirées au clair :

1^o Que signifie ici être-créé et créer, par opposition à la fabrication et à l'être-fabriqué ?

2^o En quoi réside l'essence intime de l'œuvre elle-même, à partir de laquelle seulement on peut évaluer dans quelle mesure l'être-créé lui appartient et dans quelle mesure celui-ci détermine l'être-œuvre de l'œuvre ?

Nous pensons ici « créer » toujours par rapport à l'œuvre. L'avènement de la vérité appartient à l'essence de l'œuvre. D'avance, nous déterminons l'essence de la création à partir de son rapport à

l'essence de la vérité comme mise au jour de l'étant. L'appartenance de l'être-créé à l'œuvre ne peut être mise en lumière qu'à partir d'un éclaircissement encore plus originel de l'essence de la vérité. La question de la vérité et de son essence se pose à nouveau.

Il nous faut la reposer, si nous ne voulons pas que la phrase : dans l'œuvre c'est la vérité qui est à l'œuvre, reste une simple affirmation gratuite.

Il nous faut même à présent, et seulement à présent, la reprendre plus essentiellement : dans quelle mesure y a-t-il, enfin, dans l'essence de la vérité, une aspiration vers quelque chose de tel qu'une œuvre ? Quelle est l'essence de la vérité, pour pouvoir être mise en œuvre, ou même, sous certaines conditions, pour qu'il lui faille être mise en œuvre afin d'être en tant que vérité ? La mise en œuvre de la vérité, nous la définissons pourtant comme l'essence de l'art. C'est pourquoi la question à poser en dernier lieu est :

Qu'est donc la vérité, pour pouvoir advenir ou même pour devoir advenir comme art ? Dans quelle mesure y a-t-il enfin de l'art ?

LA VÉRITÉ ET L'ART

L'origine de l'œuvre d'art et de l'artiste, c'est l'art. L'origine est la provenance de l'essence où se déploie l'être d'un étant. Qu'est-ce que l'art ? Nous cherchons son essence dans l'œuvre réelle. La réalité de l'œuvre s'est définie à partir de ce qui, dans l'œuvre, est à l'œuvre, à partir de l'avènement de la vérité. Cet avènement, nous le pensons comme la bataille entre monde et terre. Au foyer même où se mouvementé ce combat le repos se déploie. C'est là que prend fond le repos en elle de l'œuvre.

Dans l'œuvre, c'est l'avènement de la vérité qui est à l'œuvre. Ce qui, ainsi, est à l'œuvre est donc aussi bien dans l'œuvre : ce qui présuppose tout aussitôt l'œuvre réelle comme support de l'avènement. Et nous voilà de nouveau devant la question de la chose de l'œuvre donnée. Un point semble donc enfin se préciser : nous aurons beau poser et reposer avec zèle la question du repos en elle de l'œuvre, nous passerons toujours à côté de sa réalité, tant que nous n'aurons pas consenti à prendre l'œuvre comme quelque chose d'œuvré, c'est-à-dire comme un ouvrage. La prendre ainsi semble être le plus indiqué ; dans le mot œuvre, nous entendons ouvrage. Ce qu'il y a de proprement œuvre dans l'œuvre réside donc dans le fait d'avoir été créée par l'artiste. Il peut paraître assez étrange que cette détermination de l'œuvre, la plus indiquée et celle qui élucide tout, ne soit donnée que maintenant.

Or, il semble évident que l'être-créé de l'œuvre ne peut se comprendre qu'à partir du processus de la création. Il faut donc bien consentir – par la force des choses – à prendre en considération l'activité même de l'artiste, pour trouver l'origine de l'œuvre d'art. La tentative pour déterminer l'être-œuvre à partir de l'œuvre seulement s'est avérée impraticable.

Si maintenant nous nous détournons de l'œuvre pour rechercher l'essence de la création, nous ne voudrions pas, pour autant, oublier ce qui a été dit plus haut, d'abord au sujet des souliers de paysan dans le tableau, et ensuite au sujet du temple grec.

Nous pensons la création de l'œuvre en tant que production. Mais la fabrication du produit est, elle aussi, justement une production. Bien sûr, les métiers manuels ne créent pas d'œuvres, même pas lorsque nous distinguons, comme il faut le faire, le produit artisanal de l'article d'usine. En quoi, alors, la production en tant que création se différencie-t-elle de la production sous forme de fabrication ? Il est aussi difficile de suivre les deux modes de la production dans leurs traits essentiels respectifs qu'il est facile de distinguer verbalement entre la création des œuvres et la fabrication des produits. En nous tenant à l'apparence immédiate, nous constatons le même comportement dans l'activité du potier et du

sculpteur, du menuisier et du peintre. La création d'une œuvre requiert par elle-même le travail artisanal. C'est d'ailleurs le savoir-faire manuel que les grands artistes tiennent en leur plus haute estime. Ils sont les premiers à exiger son entretien à partir de la pleine maîtrise. Ce sont eux surtout qui s'efforcent d'entrer de plus en plus dans le savoir du métier, afin de le posséder à fond. On a déjà assez fait allusion au fait que les Grecs, qui, pour sûr, s'y entendaient aux choses de l'art, usaient du même mot τέχνη pour métier aussi bien que pour art, et appelaient du même nom de τεχνίτης l'artisan ainsi que l'artiste.

Il semble donc indiqué de déterminer l'essence de la création à partir de son côté artisanal et manuel. Mais l'allusion à l'usage de la langue chez les Grecs, qui dénote leur expérience de ces choses, ne devrait-elle pas plutôt nous faire d'abord réfléchir ? Aussi courante et convaincante que puisse paraître l'indication au sujet de la même appellation grecque (τέχνη) pour les arts manuels et pour l'art proprement dit, elle n'en reste pas moins torse et superficielle ; car τέχνη ne signifie ni travail artisanal, ni travail artistique, ni surtout travail technique, au sens moderne. Τέχνη ne signifie jamais quelque genre de réalisation pratique.

Ce mot nomme bien plutôt un mode du savoir. Savoir, c'est avoir-vu, au sens large de voir, lequel est : appréhender, éprouver la présence du présent en tant que tel. L'essence du savoir repose, pour la pensée grecque, dans l'ἀλήθεια, c'est-à-dire dans la décloison de l'étant. C'est elle qui porte et conduit tout rapport à l'étant. La τέχνη comme compréhension grecque du savoir est une production de l'étant, dans la mesure où elle fait venir, et produit expressément le présent en tant que tel *hors* de sa réserve, *dans* l'être à découvert de son visage ; jamais τέχνη ne signifie l'activité de la pure fabrication.

L'artiste n'est pas un τεχνίτης parce qu'il est aussi un artisan, mais parce que le faire-venir des œuvres, aussi bien que le faire-venir des produits advient en cette production qui, dès l'abord, fait-venir l'étant dans sa présence, à partir de son visage. Cependant, tout ceci advient au sein de l'épanouissement dru de l'étant, au sein de la φύσις. Appeler l'art τέχνη ne veut nullement dire que l'activité de l'artiste soit comprise à partir du travail manuel. Ce qui, dans la création de l'œuvre, a un air de fabrication artisanale, est d'un autre genre. Cette activité est complètement déterminée et régie par l'essence de la création, et y reste en retenue constante.

Si ce n'est le travail artisanal et manuel, qu'est-ce qui pourra alors nous guider dans notre recherche de l'essence de la création ? Comment y arriver autrement qu'en partant de ce qui est à créer, c'est-à-dire de l'œuvre ? Bien que l'œuvre ne devienne réelle qu'au cours du processus de la création – dépendant ainsi, en sa réalité, de celle-ci – l'essence de la création est déterminée par l'essence de l'œuvre. Si l'être créé de l'œuvre a un rapport intime avec la création, il n'en faut pas moins déterminer toujours et l'être-créé et la création à partir de l'être-œuvre de l'œuvre. A présent, nous ne nous étonnons plus de ce que nous ayons parlé d'abord et pendant assez longtemps uniquement de l'œuvre, pour ne considérer qu'en dernier lieu l'être-créé. Et si l'être-créé appartient si essentiellement à l'œuvre – comme nous l'entendons d'ailleurs dans le mot même – il nous faut alors essayer de comprendre encore plus essentiellement ce qui a pu être déterminé jusqu'ici comme être-œuvre de l'œuvre.

A partir de la détermination obtenue, qui nous dit que dans l'œuvre, c'est l'avènement de la vérité qui est à l'œuvre, nous pouvons caractériser la création comme faire-advenir à un état d'être-produit. Le devenir-œuvre de l'œuvre est un mode de devenir et d'advenir propre à la vérité. Tout le problème repose dans l'essence de la vérité. Mais qu'est-ce que la vérité, pour devoir advenir dans une chose telle qu'une œuvre ? Dans quelle mesure la vérité déploie-t-elle du fond de son être quelque chose comme une aspiration vers l'œuvre ? Cela est-il concevable à partir de l'essence de la vérité telle qu'elle a été élucidée jusqu'ici ?

La vérité est non-vérité dans la mesure où lui appartient le domaine de provenance du non-encore-éclos, au sens de la réserve. Dans l'être à dé-couvert en tant que vérité se déploie en même temps l'autre *dé-*, celui d'une double *défensive*. La vérité se déploie en tant que telle dans l'opposition de l'éclaircie et de la double réserve. La vérité est le combat originel où est conquis – pour chaque séjour selon un mode

propre – l’ouvert dans lequel vient se tenir, et d’où se tient en retrait tout ce qui se montre et s’érige en tant qu’étant. Où que ce combat éclate et advienne, par lui, les deux du combat, éclaircie et réserve, se distinguent et prennent leurs distances l’un par rapport à l’autre. C’est ainsi qu’est conquis l’ouvert de l’espace du combat. L’ouverture de cet ouvert, c’est-à-dire la vérité, ne peut être ce qu’elle est, à savoir *cette* ouverture, que si elle s’institue elle-même dans son ouvert, et aussi longtemps qu’elle le fait. C’est pourquoi il faut qu’il y ait toujours dans cet ouvert un étant où l’ouverture puisse prendre son instance et sa constance. Prenant place ainsi elle-même dans l’ouvert, elle tient ouvert celui-ci et le maintient tel. Mettre en place et prendre place sont ici partout pensés à partir du sens grec de la *θέσις*, qui signifie une installation dans l’ouvert.

Avec ce renvoi à l’ouverture comme s’instituant elle-même dans l’ouvert, la pensée atteint une région qui ne peut encore être exposée ici. Notons toutefois que si l’essence de l’être à découvert de l’étant relève d’une manière ou d’une autre de l’être même (cf. *Sein und Zeit*, § 44), c’est celui-ci, à partir de son essence propre, qui laisse advenir l’espace de jeu de l’ouverture (l’éclaircie du là), et l’importe comme *tel*, là où tout étant s’épanouit à sa guise.

La vérité n’advient que si elle s’institue elle-même dans le combat et dans l’espace de jeu qui s’ouvrent par elle. Parce que la vérité est la réciprocité adverse de l’éclaircie et de la réserve, il lui appartient en propre ce que nous appelons ici l’institution. Mais la vérité n’est pas d’abord présente en soi Dieu sait où, pour ensuite seulement se loger quelque part dans l’étant. Cela est déjà impossible du seul fait que c’est l’ouverture de l’étant, et elle seulement, qui rend possible un quelque part et un lieu empli d’étant. Éclaircie de l’ouverture et institution dans l’ouvert s’appartiennent réciproquement. Elles sont la même essence unie de l’avènement de la vérité. Cet avènement est historial en de multiples guises.

Une manière essentielle dont la vérité s’institue dans l’étant qu’elle a ouvert elle-même, c’est la vérité se mettant elle-même en œuvre. Une autre manière dont la vérité déploie sa présence, c’est l’instauration d’un État. Une autre manière encore pour la vérité de venir à l’éclat, c’est la proximité de ce qui n’est plus tout bonnement un étant, mais le plus étant dans l’étant. Une nouvelle manière pour la vérité de fonder son séjour, c’est le vrai sacrifice. Une dernière manière enfin pour la vérité de devenir, c’est le questionnement de la pensée qui, en tant que pensée de l’être, nomme celui-ci en sa dignité de question. La science, au contraire, n’est pas un avènement inaugural de la vérité, mais toujours l’exploitation d’une région du vrai déjà ouverte, ce qui se fait en concevant et en fondant (sur le mode de la preuve) comme exact ce qui, dans sa sphère, se montre comme tel d’une façon possible et nécessaire. Lorsque, et dans la mesure où une science arrive à dépasser la justesse de l’exact pour percer à la vérité, c’est-à-dire pour arriver à un dévoilement essentiel de l’étant comme tel, elle est philosophie.

Parce qu’il appartient à l’essence de la vérité de s’instituer dans l’étant pour, ainsi seulement, devenir vérité, il y a dans l’essence de la vérité cette *attraction vers l’œuvre* en tant que possibilité insigne pour la vérité d’avoir elle-même de l’être au milieu de l’étant.

L’institution de la vérité dans l’œuvre, c’est la production d’un étant qui n’était point auparavant, et n’advientra jamais plus par la suite. La production installe cet étant dans l’ouvert de telle manière que c’est précisément ce qui est à produire qui éclaire l’ouverture de l’ouvert dans lequel il advient. Là où la production apporte expressément l’ouverture de l’étant, – la vérité –, ce qui est produit est une œuvre. Une telle production, nous l’appelons création (*das Schaffen*). En tant qu’apport elle est plutôt un recevoir et un puiser à l’intérieur du rapport à l’ouvert. En quoi réside, par conséquent, l’être-crée ? Précisons-le par deux déterminations essentielles.

La vérité s’institue dans l’œuvre. La vérité ne déploie son être que comme combat entre éclaircie et réserve, dans l’adversité du monde et de la terre. La vérité veut être érigée dans l’œuvre, en tant que combat entre monde et terre. Le combat ne demande pas à être apaisé dans un étant produit expressément à cet effet ; il ne demande pas non plus à y être simplement remis ; mais il veut précisément être institué, inauguré, ouvert à partir de cet étant. Cet étant doit donc avoir en lui les traits essentiels du combat. Dans

le combat est conquise l'unité du monde et de la terre, de haute lutte. Lorsque s'ouvre un monde, il y va, pour une humanité historique, de ce que disent victoire et déroute, heur et malheur, indépendance et servitude. Le monde naissant fait apparaître précisément ce qui n'est pas encore décidé et ce qui est encore dépourvu de mesure. Il ouvre ainsi la nécessité en retrait d'une mesure en tout ce qu'elle a de décisif.

Cependant qu'un monde s'ouvre, la terre advient à l'émergence. Elle se révèle comme celle qui porte tout, comme celle qui s'abrite elle-même dans le statut de son propre recel. Le monde exige sa décision et sa mesure et fait parvenir l'étant à l'ouvert de ses voies. La terre aspire, émergence et support, à maintenir sa réserve et à tout confier à son statut. Le combat n'ouvre pas d'un trait une simple entaille entre les adverses. Il est l'intimité d'une appartenance réciproque pour ceux qui s'affrontent en lui. Un tel trait attire les adverses – à partir du fond uni – jusqu'à l'origine de leur unité où il les compose. Il est le plan fondamental. Il est le profil essentiel qui dessine à grands traits l'éclaircie de l'étant. Un tel trait ne disloque pas les adverses, mais amène l'adversité de mesure et de limite à l'unité d'un seul contour.

La vérité comme combat ne s'institue dans un étant à produire qu'en ouvrant un combat au sein de ce même étant, c'est-à-dire en l'amenant lui-même au trait générateur. Le trait est le foyer des vections qui se manifestent dans le plan, le profil, la coupe, le contour. La vérité s'institue dans l'étant, et cela de telle sorte que c'est cet étant même qui occupe l'ouvert de la vérité. Cette occupation ne peut s'accomplir qu'ainsi : ce qui est à produire, le tracé du trait, se confie à l'indécelable émergeant en l'ouvert. Le tracé du trait doit se restituer dans l'opiniâtre pesanteur de la pierre, dans la muette dureté du bois, dans le sombre éclat des couleurs. Dans la mesure où le trait est récupéré par la terre, le tracé parvient à l'ouvert et est ainsi instauré, c'est-à-dire imposé dans ce qui émerge dans l'ouvert en tant que ce qui se préserve du décel.

Le combat ainsi amené au trait et, par là, institué dans la terre, c'est-à-dire restitué en elle et de la sorte constitué, c'est la configuration de la *stature* (*die Gestalt*). L'être-créé de l'œuvre, c'est la constitution de la vérité en sa stature. C'est elle qui constitue la disposition selon laquelle le trait dispose son tracé. Le tracé disposé impose ainsi dans son paraître le contour de la vérité. Ce qui s'appelle ici stature doit toujours être pensé à partir de *cette* institution et constitution (*Ge-stell*) en laquelle se déploie l'œuvre dans la mesure où elle se fait venir et s'installe.

Dans la création de l'œuvre, le combat en tant que trait doit être restitué à la terre, celle-ci devant être tirée de l'obscur en tant que celle qui se retire en elle-même. Il faut ainsi user d'elle. Mais retenons bien que c'est un usage qui, loin d'user la terre ou d'abuser d'elle comme d'un matériau, la libère précisément à elle-même. Cet usage de la terre est un œuvrer avec elle, ce qui a bien l'air, il est vrai, d'une utilisation industrielle de matériel. De là l'apparence selon laquelle la création qui réalise une œuvre serait une activité artisanale et manuelle. Mais, cela, elle ne l'est jamais. La création reste toujours un usage de la terre lors de la constitution de la vérité dans la stature. En revanche, la fabrication du produit n'est jamais immédiatement la réalisation de l'avènement de la vérité. Quand un produit est fini, il est une matière informée prête à l'utilisation. L'être-fini du produit signifie que celui-ci est, pour ainsi dire, abandonné, par-delà lui-même, à son utilité.

Rien de tel avec l'être-créé de l'œuvre. Que ceci se précise à partir de la seconde caractéristique.

L'être-fini du produit et l'être-créé de l'œuvre ont ceci de commun qu'ils dépendent tous deux d'une production. Cependant, la création de l'œuvre a, par rapport à toute autre production, ceci de particulier qu'elle-même est créée dans la chose créée. Mais ceci ne vaut-il pas pour tout ce qui a été produit et même, de façon générale, pour tout ce qui est venu à être ? L'être-produit n'échoit-il pas nécessairement à tout ce qui est produit ? Certainement. Mais dans l'œuvre, l'être-créé est expressément introduit par la création dans ce qui est créé, de telle sorte qu'à partir de ce qui est ainsi produit, l'être-créé ressorte expressément. S'il en est ainsi, il doit être possible de comprendre également l'être-créé à partir de l'œuvre elle-même.

Que l'être-crée ressorte de l'œuvre ne signifie pas qu'on doive remarquer que l'œuvre a été faite par un grand artiste. Ce qui est créé ne doit pas témoigner de la réussite de celui qui a du métier, pour donner ainsi un prestige public au réalisateur. Ce n'est pas le *N. N. fecit* qui veut être porté à la connaissance de tous ; c'est le simple *factum est* qui veut être maintenu dans l'ouvert ; ceci : qu'ici est advenu une éclosion de l'étant, et qu'elle advient encore, précisément en tant que cet être-advenu ; ceci : qu'une telle œuvre *est*, plutôt que de n'être pas. Ce choc : que l'œuvre soit cette œuvre, et l'incessance de sa percussion donnent à l'œuvre la constance de son repos en elle-même. C'est justement là où l'artiste, le processus et les circonstances de la genèse de l'œuvre restent inconnus, que ce choc, que ce *quod* de l'être-crée ressort le plus purement de l'œuvre.

« Qu'il » soit fabriqué appartient également, il est vrai, à tout produit disponible et en usage. Mais ce « que », loin de ressortir du produit, disparaît dans la maniabilité. Mieux un produit nous est en main, moins il se fait remarquer (par exemple, comme tel marteau), et plus exclusivement le produit se maintient en son être-produit. Nous pouvons d'ailleurs noter en tout étant indifférent : qu'il est ; mais nous ne faisons – si même nous le faisons – que l'enregistrer en passant, pour l'oublier tout aussitôt, ainsi que nous le faisons pour l'ordinaire en général. Mais qu'y a-t-il de plus ordinaire que ceci : que de l'étant soit ? Par contre, dans l'œuvre, ceci : qu'elle *soit* en tant que telle, est précisément l'extraordinaire. Et ce n'est pas que l'œuvre vibre encore sous l'événement de son être-crée ; c'est bien cet événement : que l'œuvre soit en tant que cette œuvre, que l'œuvre projette au-devant d'elle et a toujours projeté autour d'elle. Plus essentiellement l'œuvre s'ouvre, plus pleinement fait éclat la singularité de l'événement qu'elle soit, plutôt que de n'être pas. Plus essentiellement ce choc se fait sentir, plus dépayssante et plus unique devient l'œuvre. Ainsi, c'est dans la production même de l'œuvre que se trouve cette offrande : « qu'elle soit ».

La recherche de l'être-crée de l'œuvre devait nous rapprocher du caractère d'œuvre de l'œuvre et, ainsi, de sa réalité. L'être-crée s'est dévoilé comme l'être-constitué du combat par le trait dans la stature. L'être-crée est lui-même expressément introduit par la création dans l'œuvre ; il vient se tenir dans l'ouvert comme le choc silencieux du *quod*. Mais la réalité de l'œuvre ne s'épuise pas non plus dans l'être-crée. La prise en considération de l'essence de l'être-crée de l'œuvre va nous mettre en état d'accomplir la démarche vers laquelle tend tout ce qui a été dit jusqu'ici.

Plus solitairement l'œuvre, constituée en stature, se tient en elle-même et plus purement elle semble délier tout rapport aux hommes, plus simplement le choc qu'une telle œuvre *soit* accède à l'ouvert et plus essentiellement l'é-normité (*das Ungeheuer*) fait éclat, faisant éclater ce qui jusqu'ici paraissait normal. Cependant, ce multiple éclatement n'a rien de violent ; car, plus purement l'œuvre se contient dans l'ouverture de l'étant qu'elle a ouverte elle-même, plus simplement elle nous dérange et nous pousse dans cette ouverture et, en même temps, hors de l'ordinaire. Suivre ce dérangement signifie alors : transformer nos rapports ordinaires au monde et à la terre, contenir notre faire et notre évaluer, notre connaître et notre observer courants en une retenue qui nous permette de séjourner dans la vérité advenant en l'œuvre. Cette retenue dans le séjourner permet à son tour au créé d'être l'œuvre qu'il est. Ceci : permettre à l'œuvre d'être une œuvre, nous l'appellerons la Garde de l'œuvre. Ce n'est que pour la sauvegarde que l'œuvre se donne en son être-crée comme réelle, c'est-à-dire comme celle qui est maintenant présente avec son caractère d'œuvre.

Aussi peu une œuvre peut-elle être sans avoir été créée, tant elle a besoin des créateurs, aussi peu le créé lui-même peut-il demeurer dans l'être sans les gardiens.

Et si une œuvre ne trouve pas ses gardiens, ou ne les trouve pas immédiatement tels qu'ils correspondent, c'est-à-dire répondent à et de la vérité advenant dans l'œuvre, cela ne signifie alors nullement que l'œuvre reste œuvre même sans les gardiens. Car toujours, si tant est qu'elle soit œuvre, elle se rapporte aux gardiens, même et précisément lorsqu'elle ne fait que les attendre pour quérir et acquérir leur entrée dans sa vérité. Même l'oubli dans lequel peut sombrer une œuvre n'est pas rien : il

est lui-même encore une sauvegarde. Il vit encore de l'œuvre. Car sauvegarde de l'œuvre, cela signifie : instance dans l'ouverture de l'étant advenant en l'œuvre. Mais la persistance de la sauvegarde est un savoir. Le savoir n'est pas une simple affaire de connaisseurs, ou un jeu de représentations. Celui qui sait vraiment l'étant, sait ce qu'au milieu de l'étant il veut.

Le vouloir que nous venons de nommer, le vouloir qui décide aussi peu de savoir qu'il n'applique, par la suite, un tel savoir, est compris ici à partir de ce que, d'une façon fondamentale, la pensée a appris dans *Sein und Zeit*. Le savoir qui reste un vouloir, et le vouloir qui sait rester un savoir, c'est l'engagement ek-statique de l'homme existant dans l'ouvert de l'être. L'ouverture pour la décision résolue, dans *Sein und Zeit*, n'est pas l'action décidée d'un sujet, mais l'ouverture du *Dasein* hors de l'engoncement dans l'étant, jusqu'à l'ouvert de l'être. Cependant, dans l'existence, l'homme ne sort pas d'un dedans pour accéder ensuite à un dehors ; l'essence de l'existence, c'est l'instance qui s'expose dans l'essentielle expansion de l'éclaircie de l'étant. Ni pour la création déjà nommée, ni pour le vouloir cité à présent, nous ne pensons à l'effort et à l'action d'un sujet se posant lui-même comme but et fin de toute réussite à laquelle il peut aspirer.

Vouloir, c'est en toute sobriété la mise en liberté d'aller au-delà de soi-même en existant et en s'exposant à l'ouverture de l'étant telle qu'elle se manifeste dans l'œuvre. Voilà comment l'instance se dispose au statut. La sauvegarde de l'œuvre est, en tant que savoir, la calme et lucide instance dans l'é-normité de la vérité advenant dans l'œuvre.

Ce savoir qui, en tant que vouloir, prend racine dans la vérité de l'œuvre et ne reste qu'ainsi un savoir, n'arrache pas l'œuvre à son repos en elle, ne la traîne pas dans la vaine sphère de l'expérience vécue, et ne la rabaisse pas au rôle de stimulus pour expériences esthétiques. La garde de l'œuvre n'isole justement pas les hommes sur leur « vie intérieure » : elle les fait entrer, au contraire, dans l'appartenance à la vérité advenant dans l'œuvre, et fonde ainsi l'être avec les autres, les uns pour les autres (*das Für-und Miteinandersein*) en tant qu'endurance du *Dasein* s'exposant dans l'Histoire à partir de son rapport à l'ouvert. Le savoir comme sauvegarde est encore plus éloigné de la connaissance des connaisseurs – qui ne fait que goûter le côté formel de l'œuvre, ses qualités et ses charmes en soi. Savoir, en tant qu'avoir vu, est un être-résolu ; résolu à l'instance dans le combat que l'œuvre a ordonné dans le trait.

Quant au mode de la sauvegarde rigoureuse de l'œuvre, l'œuvre elle-même, et elle seule, le crée et l'indique par avance. La garde advient à des degrés divers du savoir, avec, chaque fois, une portée, une constance et une lumière différentes. Lorsque des œuvres sont offertes seulement à la simple délectation esthétique, il ne s'ensuit pas encore qu'elles soient sauvegardées en tant qu'œuvres.

Bien au contraire : dès que l'éclatement vers l'é-normité est amorti dans le domaine du connu, du courant et de l'érudit, l'industrie⁹ a déjà commencé de s'affairer autour des œuvres. La scrupuleuse transmission des œuvres à travers les siècles, les efforts scientifiques tentés pour leur récupération, tout cela ne peut plus jamais atteindre l'être-œuvre lui-même et n'arrive qu'à en conserver le souvenir. Mais celui-ci peut encore offrir à l'œuvre un séjour à partir duquel elle contribue à former encore, dans une certaine mesure, l'Histoire. Cependant, la réalité la plus propre de l'œuvre n'est vraiment grosse d'un avènement que là où elle est gardée dans la vérité qu'elle-même fait advenir.

La réalité de l'œuvre est donc déterminée, en ses traits fondamentaux, par l'essence de l'être-œuvre. A présent, il est temps de reprendre la question du début : qu'en est-il de ce côté purement chose de l'œuvre, qui devait nous garantir sa réalité immédiate ? La situation est telle que désormais nous ne posons plus la question de la choséité dans l'œuvre ; car aussi longtemps que nous la posons, nous prenons l'œuvre *a priori* et définitivement comme un objet disponible et donné. Si nous posons la question de cette manière, nous ne partons jamais de l'œuvre, mais seulement de nous. Nous questionnons à partir de nous qui, alors, ne laissons pas l'œuvre être une œuvre, mais la représentons comme un objet susceptible de provoquer en nous Dieu sait quels « états d'âme ».

Ce qui, dans l'œuvre prise comme objet, a un air de chose au sens des concepts courants de chose,

c'est, compris à partir de l'œuvre, le côté proprement « terrestre » de l'œuvre. La terre surgit en l'œuvre, parce que l'œuvre déploie son être en tant que ce en quoi la vérité est à l'œuvre, et parce que la vérité à son tour ne déploie son être que lorsqu'elle s'institue dans un étant. C'est dans la terre, en tant que celle qui essentiellement se réserve, que l'ouverture de l'ouvert rencontre sa suprême résistance, et par là même le lieu de sa constante instance où la stature doit être constituée.

Dans ce cas, il était donc inutile de prendre en considération la question concernant la choséité de la chose ? Nullement. Il est vrai que ce qu'il y a de proprement œuvre dans l'œuvre ne peut se définir à partir de ce qu'il y a de proprement chose dans la chose. Mais, inversement, la question concernant le côté chose de la chose peut fort bien être mise sur la bonne route à partir du savoir qui connaît le côté œuvre de l'œuvre. Cela n'est pas rien : nous n'avons qu'à nous rappeler comment les façons de penser courantes insultent depuis toujours la choséité des choses, et font régner une interprétation de l'ensemble de l'étant qui est incapable de comprendre l'essence du produit ou de l'œuvre, en rendant aveugle par rapport à l'essence originelle de la vérité.

Pour déterminer la choséité de la chose, il ne suffit pas de renvoyer au support de qualités, ou bien à la multiplicité des données sensibles en son unité, ou bien encore au complexe forme-matière représenté pour soi et qui est d'ailleurs tiré de l'être-produit. Le regard sur la chose qui donnera mesure et poids à l'interprétation de la choséité doit partir de, et aller vers l'appartenance des choses à la terre. Cependant, l'essence de la terre : cette gratuite réserve de soi-même qui porte tout en son sein, ne se dévoile que lorsqu'elle surgit dans un monde, à l'intérieur d'une opposition réciproque. Ce combat est constitué dans la stature de l'œuvre et devient manifeste par cette dernière. Ce qui vaut pour le produit : à savoir que nous ne comprenions et apprenions expressément l'être-produit qu'à travers l'œuvre, cela vaut aussi pour la choséité de la chose. Que nous ne puissions jamais énoncer directement l'être de la chose, ou bien, si nous le tentons quand même, que nous ne le puissions que d'une manière vague : que nous ayons donc besoin de l'œuvre, cela montre médiatement que dans l'être-œuvre de l'œuvre, c'est l'avènement de la vérité, l'ouverture de l'étant, qui est à l'œuvre.

Mais, pourrions-nous objecter en fin de compte, l'œuvre ne doit-elle pas, de son côté – et avant d'être créée, précisément pour pouvoir être créée – être déjà mise en rapport avec les choses de la terre, avec la nature, si tant est qu'elle doive faire accéder de manière concluante la choséité à l'ouvert ? Quelqu'un qui devait s'y connaître, Albert Dürer, ne disait-il pas comme on sait : « Car, en vérité, l'art y est, dans la nature, et celui qui d'un trait peut l'en faire sortir, il le tient » ? Faire sortir signifie ici faire apparaître le trait, et le tracer à la plume sur la planche à dessin. Mais voici aussitôt la contre-question : comment le trait peut-il être tracé s'il n'apparaît pas comme trait de lumière, c'est-à-dire, dès l'abord, comme combat entre mesure et démesure grâce au projet créateur ? Il y a assurément dans la nature un tracé, une mesure et des limites auxquels est liée une possibilité de production à l'ouvert : précisément l'art. Mais il est aussi certain que cet art dans la nature ne devient manifeste que par l'œuvre, parce qu'il est originellement chez lui dans l'œuvre.

L'effort pour atteindre la réalité de l'œuvre doit préparer le terrain à partir duquel pourront être trouvés, dans l'œuvre réelle, l'art et son essence. A la question qui part à la recherche de l'essence de l'art, à la voie qui en atteindra la connaissance, il faut d'abord redonner un fond. Comme toute réponse authentique, la réponse à cette question ne sera que l'ultime prolongement d'une longue suite de questions. Toute réponse ne garde sa force de réponse qu'aussi longtemps qu'elle reste enracinée dans le questionnement.

La réalité de l'œuvre nous est devenue, à partir de son être-œuvre, non seulement plus lisible, mais elle a aussi acquis plus de richesse. Les gardiens appartiennent aussi essentiellement à l'être-créé de l'œuvre que les créateurs. Car c'est l'œuvre qui rend possibles, en leur essence, les créateurs ; c'est l'œuvre qui, de par son essence, a besoin des gardiens. Si l'art est l'origine de l'œuvre, cela veut dire qu'il fait surgir en son essence ce qui, dans l'œuvre, s'appartient dans la réciprocité : la communauté des

créateurs et des gardiens. Mais qu'est donc l'art lui-même pour que nous puissions à juste titre l'appeler une origine ?

Dans l'œuvre, c'est l'avènement de la vérité, qui est à l'œuvre et précisément selon le mode de l'œuvre. C'est pourquoi nous avons déterminé d'avance l'essence de l'art comme la mis en œuvre de la vérité. Or cette détermination est sciemment ambiguë. D'une part elle dit : l'art, c'est la constitution, en une stature, de la vérité qui s'institue : ce qui advient par la création comme production de la décloison de l'étant. Mais, en même temps, mettre en œuvre signifie : mettre en marche et faire parvenir à l'avènement l'être-œuvre : ce qui advient par la sauvegarde. L'art est alors : la sauvegarde créant la vérité dans l'œuvre. *L'art est donc un devenir et un advenir de la vérité.* Et la vérité ? Provient-elle du Rien ? Assurément, si par Rien on entend la pure et simple négation de l'étant, celui-ci étant représenté comme ce donné habituel et disponible, qui précisément, par la seule instance de l'œuvre, s'ébranlera et s'avérera être l'étant qui n'était vrai que putativement. Jamais la vérité ne peut se lire à partir du seul donné préhensible et habituel. Bien plus, l'ouverture de l'ouvert et l'éclaircie de l'étant n'adviennent qu'autant que l'état d'ouverture où nous sommes embarqués s'ouvre lui-même à la mesure d'une amplitude.

La vérité, éclaircie et réserve de l'étant, surgit alors comme Poème. Laissant advenir la vérité de l'étant comme tel, *tout art est essentiellement Poème (Dichtung)*. Ce en quoi l'œuvre et l'artiste résident en même temps : l'essence de l'art, c'est la vérité se mettant elle-même en œuvre. De ce Poème de l'art advient qu'au beau milieu de l'étant éclôt un espace d'ouverture où tout se montre autrement que d'habitude. Grâce au projet mis en œuvre d'une ouverture de l'étant qui rejaillit sur nous, tout l'habituel, tout ce qui est de mise, devient pour nous, par l'effet de l'œuvre, non-étant. Tout cela vient de perdre le pouvoir de donner et de maintenir l'être comme mesure. L'étrange, ici, c'est que l'œuvre n'agit en aucune manière par relation causale sur l'étant jusqu'alors de mise. L'effet de l'œuvre n'a rien de l'efficient. Il réside, prenant origine de l'œuvre, en une mutation dans l'ouvert de l'étant, ce qui veut dire de l'être.

Mais le Poème, ce n'est pas un quelconque vagabondage de l'esprit inventant çà et là ce qui lui plaît ; ce n'est pas un laisser-aller de la représentation et de l'imagination aboutissant à l'irréel. Ce que le Poème, en tant que projet d'éclaircie, déploie et projette en avant dans le tracé de la stature, c'est l'ouvert, qu'il fait advenir, et de telle sorte que ce n'est que maintenant que l'ouvert au sein de l'étant fait parvenir celui-ci au rayonnement et à la résonance. C'est ici, à partir du regard essentiel sur l'essence de l'œuvre et son rapport à l'avènement de la vérité de l'étant, que l'on peut se demander si l'essence du Poème – et ceci veut dire en même temps : du projet – peut être pensée avec une portée suffisante quand on la dérive de l'imagination comme faculté de l'âme.

Cette essence du Poème, comprise et apprise ici dans son ampleur et peut-être, précisément pour cette raison, aucunement de manière indéterminée, maintenons-la comme un point vraiment digne de requérir le questionnement de la pensée.

Si tout art est, en son essence, Poème, l'architecture, la sculpture, la musique doivent pouvoir être ramenées à la poésie. Voilà une proposition purement arbitraire. Certainement, aussi longtemps que nous interpréterons ceci comme voulant dire que les arts cités sont des variantes de l'art de la parole, à supposer qu'il soit permis de désigner la poésie par cette appellation prêtant facilement à malentendus. Mais la poésie (*Poesie*) n'est qu'un mode parmi d'autres du projet éclaircissant de la vérité, c'est-à-dire du Poème (*Dichten*) au sens large du mot. Cependant, l'œuvre parlée, la poésie au sens restreint, n'en garde pas moins une place insigne dans l'ensemble des arts.

Pour voir cela, il suffit d'arriver à une juste notion de la langue. Selon l'idée courante, la langue est une sorte de moyen de communication. Elle sert à converser et à se concerter ; de façon générale à s'expliquer et à se comprendre. Mais la langue n'est pas que – et n'est surtout pas premièrement – l'expression orale et écrite de ce qui doit être communiqué. Elle est plus que la simple mise en circulation de ce qui est déjà manifeste ou caché, signifié comme tel en mots et en phrases : car c'est bien

elle, la langue, qui fait advenir l'étant en tant qu'étant à l'ouvert. Là où aucune langue ne se déploie, comme dans l'être de la pierre, de la plante ou de l'animal, là il n'y a pas d'ouverture de l'étant et, par conséquent, pas d'ouverture du Non-étant et du vide.

Dans la mesure où la langue nomme pour la première fois l'étant, un tel nommer permet seulement à l'étant d'accéder à la parole et à l'apparaître. Ce nommer, c'est la nomination de l'étant à son être, à partir de l'être. Ce dire est ainsi le projet de l'éclaircie où est dit comment et en tant que quoi l'étant parvient à l'ouvert. Le projet, c'est la libération d'un « jeter » sous la figure duquel l'ouvert se destine à entrer dans l'étant comme tel. L'adresse du projet devient aussitôt le refus de toute sourde confusion où l'étant se retire et se cache.

Le dire en son projet est Poème : il dit le monde et la terre, l'espace de jeu de leur combat, et ainsi le lieu de toute proximité et de tout éloignement des dieux. Le Poème est la fable de la mise au jour de l'étant. Chaque langue est avènement du dire dans lequel, pour un peuple, s'ouvre historiquement son monde, et est sauvegardée la terre comme la refermée. Le dire qui projette est celui qui, dans l'apprêt du dicible, fait parvenir en même temps au monde l'indicible en tant que tel. Ainsi, en un tel dire, se préparent pour un peuple historial les notions de son essence, c'est-à-dire de son mode d'appartenance à l'Histoire du monde.

Le Poème est donc pensé ici en un sens si vaste et en même temps en si intime union essentielle avec la langue et la parole, que la question reste entière de savoir si l'art en tous ses modes, de l'architecture à la poésie, épuise vraiment l'essence du Poème.

La langue elle-même est Poème au sens essentiel. Or, la langue est l'avènement où, pour l'homme, l'étant en tant qu'étant se décèle comme tel ; voilà la raison pour laquelle la poésie, le Poème au sens restreint, est le Poème le plus originel au sens propre. La langue n'est donc pas Poème parce qu'elle est poésie primordiale (*Urpoesie*) ; au contraire, c'est la poésie qui advient à elle-même dans la langue parce que celle-ci garde en elle l'essence originelle du Poème. Par contre, l'architecture et la sculpture n'adviennent jamais que dans l'ouvert du dire et du nommer : elles en sont régies et guidées. Mais c'est précisément pour cela qu'elles restent des voies et des modes singuliers de l'instauration de la vérité dans l'œuvre. Elles sont – chacune pour soi – un propre Poème à l'intérieur de l'éclaircie de l'étant déjà advenue, bien que totalement inaperçue, dans la langue.

En tant que mise en œuvre de la vérité, l'art est Poème. Et c'est non seulement la création, mais aussi la garde de l'œuvre qui est, en son mode propre, poématique ; car une œuvre ne reste réelle en tant qu'œuvre que si nous nous démettons nous-mêmes de notre banalité ordinaire et entrons dans ce que l'œuvre a ouvert, pour ainsi amener notre essence à se tenir dans la vérité de l'étant.

L'essence de l'art, c'est le Poème. L'essence du Poème, c'est l'instauration de la vérité. Cette instauration, nous la prenons ici en un triple sens : comme don, comme fondation et comme initial¹⁰. Cependant, toute instauration n'est réelle que dans la sauvegarde. Ainsi, à chaque mode d'instauration, correspond un mode de sauvegarde. Cette structure essentielle de l'art, nous ne pouvons ici la montrer qu'en peu de traits, et cela dans la mesure seulement où la caractérisation de l'essence de l'œuvre donnée plus haut nous livre, à cette fin, une première indication.

Le choc qu'est la mise en œuvre de la vérité, fait sauter les portes de l'é-normité et du même coup rabat le familier, ou tout ce qu'on croit tel. La vérité s'ouvrant dans l'œuvre n'est donc jamais attestable ni déductible à partir de l'étant jusqu'à présent de mise. C'est, au contraire, l'étant jusqu'à présent de mise qui se trouve réfuté, démenti par l'œuvre, quant à l'exclusivité de sa réalité. Ce qui est instauré par l'art ne peut donc jamais être contrebalancé ni compensé par le donné habituel et disponible. L'instauration est un surcroît : elle est don.

Le projet poématique de la vérité, qui s'institue comme stature dans l'œuvre, ne s'accomplit jamais non plus dans, et vers le vide et l'indéterminé. La vérité dans l'œuvre se projette bien plutôt en se destinant aux gardiens à venir, c'est-à-dire à une humanité historique. Cependant, ce qui est ainsi envoyé

en direction des gardiens futurs n'est précisément jamais une quelconque exigence arbitraire. Le projet vraiment poématique est l'ouverture de ce en quoi le *Dasein* est, en tant qu'historial, déjà embarqué. Cela, c'est la terre, et pour un peuple historial, sa terre, le fonds qui se réserve, sur lequel il repose avec tout ce que, à lui-même encore secret, il est déjà. Mais c'est son monde qui déploie son ordre à partir du rapport du *Dasein* à l'ouvert de l'être. C'est pourquoi tout ce qui a été donné à l'homme doit être, lors du projet, tiré à la lumière hors du fonds réservé, et doit être expressément fondé sur lui. C'est ainsi seulement que lui-même est fondé comme fond qui porte tout.

Parce qu'elle est un tel « tirer à la lumière », toute création est un « puiser » (*ein Schöpfen*)¹¹. Il est vrai qu'aussitôt le subjectivisme moderne interprète la création à sa façon : comme le résultat de l'exercice d'une virtuosité géniale chez un sujet souverain. L'instauration de la vérité n'instaure donc pas seulement au sens d'un libre don, mais aussi dans celui de cette fondation fondant le fondement. Le projet poématique vient du Rien, dans la mesure où il ne puise jamais son don dans l'habituel jusqu'à présent de mise. Il ne vient cependant jamais du Néant, dans la mesure où ce qui nous est envoyé par lui n'est autre que la détermination retenue du *Dasein* historial lui-même.

Donation et avènement d'un sol ont en eux l'immédiat de ce que nous appelons *Anfang*¹². Cette immédiateté de l'initial, la singularité de son saut hors du non-médiatisable, n'exclut pas, mais précisément inclut que ce soit l'initial qui se prépare le plus longuement, et dans le plus complet inaperçu. Car tout initial authentique a, en tant que saut, une avance, dans laquelle tout à venir, encore que voilé, se trouve déjà devancé. L'initial contient déjà, en réserve, la fin. Notons ici que l'initial authentique n'a jamais l'aspect débutant et primaire du primitif¹³. Le primitif reste toujours dépourvu d'avenir, parce qu'il n'a pas l'avance donatrice et fondatrice du saut originel. Il est incapable de libérer quelque chose, parce qu'il ne détient rien d'autre que ce en quoi il est lui-même détenu.

L'initial, au contraire, détient toujours la plénitude de l'é-normité, c'est-à-dire du combat avec le familier. L'art comme Poème est instauration dans ce troisième sens : initiation du combat de la vérité, instauration au sens d'initial. Toujours, quand l'entier de l'étant en tant que lui-même requiert la fondation dans l'ouvert, l'art parvient à son essence historique en tant qu'instauration. Celle-ci advint en Occident pour la première fois dans le monde grec. Ce que dorénavant voudra dire « être » fut mis en œuvre de façon canonique. L'entier de l'étant ainsi ouvert fut alors transformé en étant, au sens de ce qui a été créé par Dieu. Cela se produit au Moyen Âge. Cet étant, à son tour, fut à nouveau transformé au début et au cours des Temps Modernes. L'étant devint objet calculable, susceptible d'être percé à jour et dominé. Chaque fois s'ouvrit un monde nouveau, avec son essence propre. Chaque fois, l'ouverture de l'étant requiert son institution, par la constitution de la vérité dans la stature, dans l'étant lui-même. Chaque fois, une ouverture de l'étant se produisit. Elle s'impose dans l'œuvre ; cette imposition est accomplie par l'art.

Chaque fois qu'un art advient, c'est-à-dire qu'initial il y a, alors a lieu dans l'Histoire un choc : l'Histoire commence ou reprend à nouveau. Histoire, cela ne signifie point ici le déroulement de faits dans le temps – faits qui, malgré l'importance qu'ils peuvent avoir, ne restent toujours que des incidents quelconques. L'Histoire, c'est l'éveil d'un peuple à ce qu'il lui est donné d'accomplir, comme insertion de ce peuple dans son propre héritage.

L'art est la mise en œuvre de la vérité. Ici se cache une ambiguïté essentielle : la vérité est à la fois sujet et objet de la mise en œuvre. Mais « sujet » et « objet » sont ici des noms inappropriés. Ils empêchent précisément de penser cette essence ambiguë – ce qui est une tâche ne faisant plus partie de la présente méditation. L'art est historial et, en tant qu'historial, il est sauvegarde créatrice de la vérité dans l'œuvre. L'art advient comme Poème : celui-ci est instauration au triple sens de don, de fondation et d'initial. En tant qu'instauration, l'art est essentiellement historial. Ceci ne signifie pas seulement qu'il a une histoire, au sens purement extérieur où, puisqu'il se manifeste au cours des âges, à côté de maints autres phénomènes, il se voit, lui aussi, sujet à des transformations pour finalement disparaître, offrant

ainsi à la science historique des aspects changeants. L'art est Histoire en ce sens essentiel qu'il fonde l'Histoire.

L'art fait jaillir la vérité. D'un seul bond qui prend les devants l'art fait surgir, dans l'œuvre en tant que sauvegarde instauratrice, la vérité de l'étant. Faire surgir quelque chose d'un bond qui devance (*etwas erspringen*), l'amener à l'être à partir de la provenance essentielle et dans le saut instaurateur, voilà ce que nous signifie le mot origine.

L'origine de l'œuvre d'art, c'est-à-dire en même temps l'origine des créateurs et des gardiens, et ceci veut dire : l'origine du *Dasein* historial d'un peuple – c'est l'art. Il en est ainsi parce que l'art lui-même est, en son essence, une origine, et rien d'autre : un mode insigne d'accession de la vérité à l'être, c'est-à-dire à l'Histoire.

Nous posons la question de l'essence de l'art. Pourquoi la posons-nous ? Nous la posons pour pouvoir plus authentiquement questionner : dans notre *Dasein* historial, est-ce que l'art est une origine ou non ? Est-ce qu'il peut et doit l'être ? Et sous quelles conditions ?

Une telle méditation ne saurait forcer le devenir de l'art. Mais ce savoir méditatif est une préparation préalable et par conséquent indispensable pour son devenir. Seul un tel savoir prépare à l'œuvre son espace, aux créateurs leur voie, aux gardiens leur site.

En un tel savoir, qui ne peut croître que lentement, se décide si l'art peut être une origine et s'il doit alors être un devancement, ou bien s'il ne restera qu'une défroque que nous traînons derrière nous, phénomène culturel devenu courant comme les autres.

Sommes-nous, dans notre *Dasein*, historialement à la source ? Savons-nous, c'est-à-dire respectons-nous l'essence de l'origine ? Ou bien, dans notre attitude envers l'art, ne nous réclamons-nous plus que de connaissances érudites de choses passées ?

Pour cette alternative et sa résolution, il est un signe qui ne trompe pas. Hölderlin, le poète de l'œuvre dont il reste encore aux Allemands à s'acquitter, nous l'a nommé lorsqu'il dit :

*Difficilement il quitte
Ce qui près de l'origine a site, le point.*

La Migration, IV, 167.

POSTFACE

Les considérations précédentes concernent l'énigme de l'art ; l'énigme que l'art est lui-même. Loin de nous la prétention de résoudre cette énigme : il importe avant tout de la voir.

Depuis que l'on considère expressément l'art et les artistes, cette considération a pris le nom d'Esthétique. L'esthétique prend l'œuvre d'art comme objet, à savoir comme objet de l'*αἴσθησις*, de l'appréhension sensible au sens large du mot. Aujourd'hui, on appelle cette appréhension : expérience vécue (*das Erleben*). La façon dont l'art est vécu par l'homme est censée nous éclairer sur son essence. L'expérience vécue est le principe qui fait autorité non seulement pour la jouissance artistique, mais aussi pour la création. Tout est expérience vécue. Mais peut-être l'expérience vécue est-elle bien l'élément au sein duquel l'art est en train de mourir. Il est vrai qu'il meurt si lentement qu'il lui faut, pour mourir, quelques siècles.

Il est vrai aussi qu'on parle constamment des œuvres immortelles de l'art, et de l'art lui-même comme d'une valeur éternelle. On parle ainsi dans ce langage qui, pour toute chose essentielle, n'y regarde pas de si près, parce qu'il craint que regarder une chose de près ne finisse par vouloir dire : penser. Quelle

peur est, de nos jours, plus grande que cette crainte de penser ? Cela a-t-il seulement du sens et un contenu que de parler des œuvres immortelles et de la valeur éternelle de l'art ? Ou bien ne sont-ce là que façons de parler, réflexions irréfléchies d'une époque où le grand art et ses œuvres ne trouvent plus leur site auprès de l'homme ?

Dans la méditation la plus vaste – parce que pensée à partir de la métaphysique – que l'Occident possède concernant l'essence de l'art, dans les *Leçons sur l'Esthétique*, de Hegel, nous pouvons lire les phrases :

« Pour nous, l'art n'est plus le mode suprême dans lequel la vérité se procure existence » (*Œuvres complètes*, X, 1, p. 134). « On peut bien espérer que l'art va toujours davantage s'élever et s'achever, mais sa forme a cessé d'être l'exigence suprême de l'Esprit » (*ibid.*, p. 135). « Sous tous ces rapports, et pour ce qui est de sa destination suprême, l'art est et demeure pour nous quelque chose de passé » (X, 1, p. 16).

On ne peut guère esquiver cette parole et tout ce qu'elle recèle, en opposant à Hegel que, depuis la dernière lecture de son *Esthétique* – hiver 1828-1829 à l'Université de Berlin – on a vu naître maintes nouvelles œuvres d'art et tendances artistiques. Hegel n'a jamais prétendu nier cette possibilité. Ce qui reste, c'est la question de savoir si l'art est encore, ou s'il n'est plus une manière essentielle et nécessaire d'avènement de la vérité qui décide de notre *Dasein* historial. Et s'il ne l'est plus, la question reste toujours de savoir pourquoi. Cependant, le dernier mot sur cette parole de Hegel n'a pas encore été dit ; car derrière cette parole, il y a toute la pensée occidentale depuis les Grecs. Cette pensée correspond à une vérité de l'étant déjà advenue. Le dernier mot sera dit – à supposer qu'il doive l'être – à partir de cette vérité de l'étant elle-même et à propos d'elle. Mais d'ici là, la parole de Hegel reste valable. C'est précisément pourquoi la question est nécessaire de savoir si la vérité que cette parole énonce est définitive, et ce qui s'ensuit s'il en est ainsi.

De telles questions, qui nous concernent de façon tantôt fortuite, tantôt précise et directe, nous ne pouvons les poser que si, auparavant, nous méditons l'essence de l'art lui-même. Nous tentons de faire quelques pas en posant la question de l'origine de l'œuvre d'art. Il s'agit surtout de bien voir le caractère d'œuvre de l'œuvre. Ce que signifie ici le mot d'origine est pensé à partir de l'essence de la vérité.

La vérité dont il est question ne fait pas un avec ce qu'on connaît ordinairement sous ce nom, et que l'on assigne à la connaissance et à la science comme une qualité, pour la distinguer du Beau et du Bien qui fonctionnent comme les valeurs du comportement non théorique.

La vérité, c'est l'être à découvert de l'étant comme tel. La vérité est la vérité de l'être. La beauté ne se rencontre pas à côté de cette vérité : car lorsque la vérité se met en l'œuvre, elle apparaît. C'est l'apparaître qui, en tant que cet être de la vérité à l'œuvre dans l'œuvre, est la beauté. Ainsi le beau appartient-il à l'événement de l'avènement à soi de la vérité. Le beau n'est pas seulement relatif au plaisir à titre, simplement, d'objet de celui-ci. Pourtant, le beau réside bien dans la forme. Mais ceci seulement parce que jadis la *forma* s'est éclaircie à partir de l'être comme étantité de l'étant. L'être advint alors comme εἶδος. L'ἰδέα s'ordonne dans la μορφή. Le σύνολον, le tout uni de μορφή et de ὕλη, à savoir l'ἔργον, est sur le mode de l'ἐνέργεια. Mais ce mode de présence devient l'*actualitas* de l'*ens actu*. L'*actualitas* devient la réalité. La réalité devient objectivité – et l'objectivité devient expérience vécue. Dans la mesure où, pour le monde déterminé à l'occidentale, l'étant déploie son être en tant que le réel, une étrange concordance de la vérité et de la beauté se révèle secrètement. A la transformation de l'essence de la vérité, correspond une Histoire du déploiement de l'art occidental. Ce dernier est aussi peu compréhensible à partir de la beauté prise en soi qu'à partir de l'expérience vécue, à supposer que le concept métaphysique de l'art puisse seulement atteindre l'essence de l'art.

P. 71 et p. 81 s'impose au lecteur attentif une difficulté essentielle, du fait que les expressions « constituer la vérité » (*Feststellen der Wahrheit*) et « laisser advenir l'arrivée de la vérité » ne semblent pas pouvoir être amenées à consonner. Car, dans le « constituer » se trouve un vouloir qui ferme et, ainsi, barre la voie à toute arrivée. Par contre, dans le « *laisser advenir* » s'annonce une soumission et, ainsi, un non-vouloir qui laisse le champ libre.

La difficulté disparaît si nous pensons le « constituer » dans le sens où l'entend tout le texte et, avant tout, la détermination directrice de « *mise en œuvre* » (*Ins-Werk-Setzen*). Au *stellen* (poser comme le *stituere* de constituer) et au *setzen* (poser comme le *mettre* de mettre en œuvre) appartient aussi le *legen* (poser comme placer) ; c'est ce qu'entend encore tout uniment le latin *ponere*.

Stellen (poser), nous devons le penser au sens de *θέσις*. C'est ainsi qu'est dit, p. 68 : « Mettre en place et prendre place sont ici partout (!) pensés à partir du sens grec de la *θέσις*, laquelle signifie une installation dans l'ouvert. » Le *setzen* grec veut dire : poser, constituer comme laisser surgir, par exemple une statue ; il veut dire : poser, placer, déposer une offrande. Constituer et placer ont le sens de l'allemand *Her-vor-bringen* (*pro-duire*). *Her* : en rapprochant de nous, dans l'ouvert ; *vor* : en remplaçant dans le déjà présent ; donc : laisser s'étendre là-devant (*vorliegenlassen*). Mettre et situer ne signifient aucunement, ici, le concept moderne de la provocation qui se pose en s'opposant, en se mettant en face (en face du Je-Sujet). La station de la statue (c'est-à-dire la présence d'un regard dans son rayonnement) est autre que la station de ce qui se tient en face dans l'opposition de l'objet. *Stehen* (avoir station) est (cf. p. 37) la constance du rayonnement. Au contraire, la thèse, l'antithèse et la synthèse veulent dire, à l'intérieur de la dialectique de Kant et de l'Idéalisme allemand, un « poser » dans la sphère de la subjectivité de la conscience. Conformément à cela – et, vu sa position, avec juste raison – Hegel a interprété la *θέσις* grecque au sens de la position immédiate de l'objet. C'est pourquoi cette position est, pour lui, encore non vraie : elle n'est pas encore médiatisée par l'antithèse et la synthèse (cf. *Hegel und die Griechen*, Festschrift für H.-G. Gadamer, 1960¹).

Si, pour le présent essai sur l'œuvre d'art, nous gardons en vue le sens grec de *θέσις* : laisser s'étendre en son rayonnement et en sa présence, alors le *Fest-* de *Feststellen*, le *cum* de constituer, ne peut nullement avoir le sens de : figé dans l'immeuble de la sécurité.

Fest- veut dire : cerné d'un contour, enchâssé dans sa limite (*πέρας*), amené dans le tracé du trait (p. 70 sq.). Au sens grec, la limite n'enferme pas, mais apporte seulement au rayonnement du paraître le présent lui-même en tant qu'il est pro-duit. La limite met en liberté dans l'ouvert ; c'est par son contour, dans la lumière grecque, que se tient la montagne en son repos éminent. La limite constituante est ce qui repose – à savoir dans la plénitude de la mobilité – tout cela vaut pour l'œuvre, au sens grec de l'*ἔργον* ; son « être » est l'*ἐνέργεια* qui rassemble en elle infiniment plus de mouvement que les modernes « énergies ».

Le « constituer » de la vérité, ainsi rigoureusement pensé, n'est aucunement en contradiction avec le « laisser advenir ». Car, d'une part, ce « laisser » n'est pas une passivité, mais bien accomplissement suprême (cf. *Essais et Conférences*, p. 53 sq.), au sens de la *θέσις*, un « œuvrer » et un « vouloir » caractérisés dans le texte ci-dessus p. 75, comme « engagement ek-statique de l'homme existant dans l'ouvert de l'être ». D'autre part, le « advenir », dans « laisser advenir la vérité », est la motion qui règne dans l'éclaircie et le retrait, et, plus précisément comme tel, à partir duquel, à nouveau, tout s'éclaircir provient. Cette « motion » exige même une con-stitution (*Feststellen*) au sens de la pro-duction (*Her-vor-bringen*) où la *duction* doit être comprise au sens indiqué p. 70, dans la mesure où la pro-duction du

travail créateur est « plutôt un recevoir et un puiser à l'intérieur de l'appartenance à l'ouvert ».

C'est conformément à ce qui vient d'être éclairé que se détermine la signification du mot *Ge-stell* (p. 71) : le rassemblement de la production, du laisser arriver au relief d'une présence dans le tracé comme contour (πέρας). C'est par le *Ge-stell* ainsi pensé que s'éclaire le sens de μορφή, comme stature. Et, en fait, le mot de *Ge-stell*, employé plus tard expressément comme le mot pour l'essence de la technique moderne, est pensé à partir du *Ge-stell* qui s'est déterminé ici, dans l'essai sur l'*Origine de l'œuvre d'art*, et non pas à partir du sens courant de *Gestell* : appareil et appareillage. Cette cohésion est essentielle parce que historique. Le *Ge-stell* comme essence de la technique moderne provient du laisser s'étendre devant (*Vorliegenlassen*), λόγος, de la ποίησις et de la θέσις grecques. Dans le poser de ce second *Ge-stell*, c'est-à-dire dans la provocation pour placer tout en sûreté, c'est la parole de la *ratio reddenda*, i.e. du λόγον διδόναι qui s'adresse à nous, et de telle manière que cette adresse prend sur elle, dans le *Ge-stell*, la domination de l'inconditionné, et que la représentation se rassemble, à partir de l'entendre, qui est la « perception » grecque, jusqu'à la constitution de tout en une ferme sûreté.

En entendant les mots *Fest-stellen* et *Ge-stell* dans l'*Origine de l'œuvre d'art*, nous devons d'une part écarter de notre esprit la signification moderne de *stellen* (poser, *stituere*) et de *Gestell* (appareil) ; mais, d'un autre côté, nous ne devons pas laisser échapper comment l'être qui détermine les Temps Modernes, l'être comme *Ge-stell*, provient du destin historial de l'Occident, n'est pas un produit abstrait de la pensée des philosophes, mais est bien dispensé à ceux qui pensent (cf. *Essais et Conférences*, p. 28, 53 sq.).

Il est difficile d'expliquer les déterminations qui sont données brièvement p. 66 sur l'« institution » et l'« ouverture s'instituant elle-même dans l'étant ». A nouveau, il nous faut éviter de comprendre « instituer » au sens moderne et, d'après la conférence sur l'*Essence de la technique*, comme « organiser afin de parfaitement apprêter ». L'« instituer » est bien plutôt du côté de l'attraction de la vérité vers l'œuvre (nommée p. 69) afin qu'au milieu de l'étant, la vérité, étant elle-même sur le mode de l'œuvre, ait plus d'être.

Si nous méditons la mesure dans laquelle « vérité », comme éclosion de l'étant, ne veut rien dire d'autre que présence de l'étant en tant que tel, c'est-à-dire *être* (cf. p. 80 sq.), alors parler de l'institution spontanée de la vérité, c'est-à-dire de l'être, dans l'étant, ce parler touche à la mise en question de la différence ontologique (cf. *Identität und Differenz*, 1957, p. 37 sqq.). C'est pourquoi l'*Origine de l'œuvre d'art* s'en tient, p. 68, à ces paroles prudentes : « Avec ce renvoi à l'ouverture comme s'instituant elle-même dans l'ouvert, la pensée atteint une région qui ne peut encore être exposée et débattue ici. » Tout l'essai sur l'*Origine de l'œuvre d'art* se meut sciemment, et pourtant sans le dire, sur le chemin de la question de l'essence de l'être. La méditation sur ce qu'est l'art est entièrement et décidément déterminée par la seule question de l'*être*. L'art n'est pas pris comme domaine spécial de réalisation culturelle, ni comme une des manifestations de l'esprit. L'art advient de la *fulguration* à partir de laquelle seulement se détermine le « sens de l'être » (cf. *Sein und Zeit*). Ce que peut bien être l'art, voilà une des questions auxquelles l'essai ne donne pas réponse. Et ce qui semble être une réponse n'est qu'un signe qui guide le questionnement (cf. les premières phrases de la *Postface*).

Deux importantes indications, p. 80 et 87, font partie de ces signes. Dans les deux passages, il est question d'une « ambiguïté ». Page 87 est nommée une « ambiguïté essentielle » qui se rapporte au fait de déterminer l'art comme « mise en œuvre de la vérité ». Car Vérité est d'un côté « sujet » et, de l'autre, « objet ». Les deux caractérisations restent inappropriées. Si la vérité est le « sujet », alors la détermination « mise en œuvre de la vérité » veut dire : « se mettre en œuvre de la vérité » (cf. p. 80 et p. 37). L'art est ainsi pensé à partir de la fulguration. Mais l'être est assignation et adresse à l'homme ; il n'est pas sans celui-ci. Aussi l'art est-il simultanément déterminé comme « mise en œuvre de la vérité », et la vérité est maintenant « objet » ; Part est le travail humain de création et de sauvegarde.

A l'intérieur du rapport *humain* à l'art se produit l'autre ambiguïté de la mise en œuvre de la vérité.

Elle est nommée page 81 comme création et sauvegarde. Selon ce qui est dit page 81 et page 64, aussi bien l'œuvre d'art que l'ouvrier – l'artiste – reposent « ensemble » dans ce qui se déploie en l'art. Dans la phrase : « mise en œuvre de la vérité », où demeure indéterminé, mais déterminable, qui, ou ce qui « met » en quelque guise ; dans cette phrase se dissimule le *rapport de l'être et de l'homme en son déploiement essentiel*, ce rapport qui, sous cette forme, est déjà pensé de manière inappropriée – difficulté accablante, difficulté clairement vue depuis *Sein und Zeit*, et qui, depuis, vient au langage sous de nombreuses formes (cf. en dernier lieu *Zur Seinsfrage*, et le présent essai, p. 68 : « Notons toutefois que... »).

Ce qui se déploie ici, et qui est digne de question, se recueille alors dans le lieu véritable de l'explication, à sa pointe, là où est effleurée l'essence de la langue et du poème (*Dichtung*), tout cela, encore une fois, en gardant le regard tourné vers l'appartenance réciproque de l'être et de la parole.

Il est inévitablement pénible que le lecteur qui, naturellement, parvient à l'essai par l'extérieur, se représente et interprète d'abord et pour longtemps ce qui y est en question précisément non en partant de la silencieuse région du jaillissement de ce qui est à penser. Pour l'auteur, la peine, c'est à chacune des diverses étapes du chemin, de parler justement la langue qui convient.

L'époque des « conceptions du monde »¹

Dans le cours de la Métaphysique s'accomplit une méditation sur l'essence de l'étant, en même temps que se décide de manière déterminante le mode d'advenance de la vérité. La Métaphysique fonde ainsi une ère, lui fournissant, par une interprétation déterminée de l'étant et une acception déterminée de la vérité, le principe de sa configuration essentielle. Ce principe régit de fond en comble tous les phénomènes caractéristiques de cette ère. Aussi, une méditation suffisamment exhaustive de ces phénomènes doit-elle pouvoir, inversement, faire entrevoir à travers eux ce principe. Reprendre par une méditation plus originelle, c'est ici le courage de mettre en question la vérité de nos propres postulats et de faire de la région de nos propres objectifs ce qui est le plus digne d'être mis en question (1).

Un phénomène essentiel des Temps Modernes est la science. Un phénomène non moins important quant à son ordre essentiel est la technique mécanisée. Il ne faut pourtant pas mésinterpréter celle-ci, en ne la comprenant que comme pure et simple application, dans la pratique, des sciences mathématisées de la nature. La technique est au contraire elle-même une transformation autonome de la pratique, de telle sorte que c'est plutôt cette dernière qui requiert précisément la mise en pratique des sciences mathématisées. La technique mécanisée reste jusqu'ici le prolongement le plus visible de l'essence de la technique moderne, laquelle est identique à l'essence de la métaphysique moderne.

Un troisième phénomène, non moins essentiel, des Temps Modernes, est constitué par le processus de l'entrée de l'art dans l'horizon de l'Esthétique : ce qui signifie que l'œuvre d'art devient objet de ce qu'on appelle l'expérience vécue, en conséquence de quoi l'art passe pour une expression de la vie humaine.

Une quatrième manifestation de la modernité s'annonce dans l'interprétation « culturelle » de tous les apports de l'histoire humaine. La culture, c'est alors la réalisation des valeurs suprêmes par le soin consacré aux plus hauts biens de l'homme. Il appartient à la nature de la civilisation en tant que culture de se cultiver elle-même à son tour et de devenir ainsi une politique des problèmes culturels.

Une cinquième manifestation des Temps Modernes est le dépouillement des dieux (*Entgötterung*). Cette expression ne signifie pas la simple mise de côté des dieux, l'athéisme grossier. Le dépouillement des dieux est le processus à double face par lequel, d'un côté, l'idée générale du monde (*Weltbild*) se christianise, dans la mesure où le fondement du monde est posé comme infini, comme inconditionné, comme absolu, et de l'autre le christianisme transforme son idéal de vie en une vision du monde (la vision chrétienne du monde), et ainsi se met au goût du jour. Le dépouillement des dieux, c'est la vacance par rapport à Dieu et aux dieux. Le christianisme est le principal responsable de son avènement. Cependant, le dépouillement des dieux exclut si peu la religiosité, que c'est plutôt avec lui seulement que le rapport aux dieux se mue en vécu religieux. Quand les choses en viennent là, les dieux disparaissent. Le vide qui en résulte est alors comblé par l'exploration historique et psychologique des mythes.

Quelle acception de l'étant et quelle explication de la vérité se trouvent à l'origine de ces phénomènes ?

Nous limitons la question au premier phénomène cité, la science.

Quelle est, sur quoi repose l'essence de la science moderne ?

Quelle acception de l'étant et de la vérité fonde cette essence ? Si nous réussissons à toucher le fond métaphysique qui fonde la science en tant que moderne, il doit être alors possible d'entrevoir à partir de lui l'essence propre de tous les Temps Modernes.

Lorsque de nos jours nous employons le mot de science, ce mot signifie quelque chose d'essentiellement différent aussi bien de la *doctrina* et de la *scientia* du Moyen Age que de l'*ἐπιστήμη*

grecque. La science grecque n'a jamais été une science exacte, et cela pour la raison qu'en son essence elle ne pouvait être exacte et n'avait pas besoin de l'être. C'est pourquoi il est insensé de dire que la science moderne est plus exacte que celle de l'Antiquité. De même, on ne peut pas plus dire que la doctrine galiléenne de la chute libre des corps est vraie, et que celle d'Aristote, qui enseigne que les corps légers lèvitent vers le haut, est fausse ; car l'acceptation grecque de la nature du corps et du lieu, et de la relation des deux, repose sur une autre explication de l'étant et conditionne par conséquent une autre façon de voir et de questionner les phénomènes naturels. Il ne viendrait à l'idée de personne d'affirmer que la poésie de Shakespeare fût en progrès sur celle d'Eschyle. Mais il est encore plus impossible de dire que l'appréhension moderne de l'étant est plus correcte que l'appréhension grecque. Si donc nous voulons comprendre l'essence de la science moderne, il nous faut avant tout nous libérer de l'habitude que nous avons de ne distinguer la science moderne de l'ancienne que par une différence de degré d'après le point de vue du progrès.

L'essence de ce qu'on nomme aujourd'hui science, c'est la recherche. En quoi consiste l'essence de la recherche ?

En ce que la connaissance s'installe elle-même, en tant qu'investigation, dans un domaine de l'étant, la nature ou l'histoire. Par investigation, il ne faut pas seulement entendre la méthode, le procédé ; car toute investigation nécessite un déjà ouvert à l'intérieur duquel son mouvement devient possible. Or c'est précisément dans l'ouverture d'un tel secteur d'investigation que consiste le processus fondamental de la recherche. Il s'accomplit par la projection, dans une région de l'étant, par exemple la nature, d'un plan déterminé des phénomènes naturels. Le projet (*Entwurf*) marque ainsi d'avance les jalons sur lesquels devra se guider, dans le secteur une fois ouvert, la reconnaissance investigatrice. Être lié par un tel jalonnement constitue la rigueur de la recherche. Par le projet du plan et par la détermination de la rigueur, l'investigation s'assure ainsi, à l'intérieur de la région de l'être, son secteur d'objectifs. Un coup d'œil sur la plus ancienne et en même temps la plus normative des sciences modernes, la physique mathématique, éclaircira ce que nous voulons dire. Dans la mesure où la physique nucléaire actuelle reste elle aussi une physique, l'essentiel de notre propos – et c'est ici tout ce que nous avons en vue – vaudra également pour elle.

La physique moderne est dite mathématique, parce qu'en un sens insigne elle applique une mathématique très déterminée. Et elle ne peut procéder ainsi, c'est-à-dire mathématiquement, que parce qu'elle est elle-même, en un sens plus profond, déjà mathématique. Τὰ μαθήματα signifie pour les Grecs ce que l'homme connaît déjà d'avance lorsqu'il considère l'étant et lorsqu'il entre en relation avec les choses : des corps, ce qui fait d'eux des corps ; des plantes, ce qui en fait des plantes ; des animaux, ce qui en fait des animaux ; des hommes – l'humanité. De ce connu d'avance – donc de ce mathématique – font encore partie les nombres. Quand nous voyons trois pommes sur la table, nous reconnaissons qu'il y en a trois. C'est que le nombre trois, la triplicité, nous la connaissons déjà. Cela veut dire : le nombre est quelque chose de mathématique. Ce n'est que parce que les nombres sont ce qui s'impose en quelque sorte avec le plus d'irréfutabilité comme le toujours-déjà-connu, et constituent, pour ainsi dire, le plus reconnaissable parmi le mathématique, que bientôt le nom de mathématique fut réservé à ce qui a trait aux nombres. Quant à lui, le déploiement essentiel du mathématique n'est à aucun degré déterminé par la numération. La physique, à son tour, est la connaissance de la nature en général, et, par la suite, la connaissance de la corporéité matérielle dans son mouvement en particulier ; car c'est cette corporéité qui se montre immédiatement et partout – encore que de façons diverses – dans tous les phénomènes naturels. Si maintenant la physique prend expressément une tournure mathématique, cela signifie que par elle et devant elle, d'une façon particulièrement aiguë, quelque chose est cité et arrêté par avance comme déjà-connu. Cette détermination anticipée ne concerne rien de moins que le projet de ce qui, pour la reconnaissance visée de la nature, sera désormais la nature : à savoir l'ensemble cohérent, fermé sur lui-même, des mouvements spatio-temporels de différents centres de gravité. Dans ce plan de la nature posé

en tant que déterminé *a priori* sont comprises entre autres les indications suivantes : mouvement signifie changement de lieu ; aucun mouvement ni aucune direction de mouvement n'est privilégiée par rapport aux autres ; chaque lieu est identique aux autres ; aucun moment du temps n'a de priorité sur un autre moment du temps ; toute force ne se définit que d'après, c'est-à-dire n'est que son effet quant au mouvement, qui n'est à son tour que grandeur du changement de lieu dans l'unité du temps. Tout phénomène doit être projeté et vu dans ce plan fondamental de la nature. Ce n'est même que dans la perspective de ce plan qu'un phénomène naturel peut devenir visible comme tel. Ce projet de la nature s'assure en ceci que la recherche physique se lie *a priori* à lui à chacun des pas de sa démarche exploratrice. La fidélité à ce jalonnement, qui est la rigueur propre de la recherche, a, conformément à ce projet, son caractère propre. Ainsi, la rigueur des sciences mathématiques de la nature est l'exactitude. Tous les phénomènes doivent être déterminés d'avance comme grandeurs spatio-temporelles de mouvement, pour seulement pouvoir arriver à être représentés comme phénomènes naturels. Pareille détermination s'accomplit avec la mesure effectuée à l'aide du nombre et du calcul. Mais l'exploration mathématique de la nature n'est pas exacte parce qu'elle calcule avec précision ; elle est contrainte à calculer ainsi parce que la liaison à son secteur d'objectivité a le caractère de l'exactitude. Au contraire, les sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) et même toutes les sciences qui ont en vue le vivant, doivent en toute nécessité, justement pour rester rigoureuses, s'établir hors de la dimension de l'exactitude. Il est vrai qu'on peut également concevoir le vivant comme une grandeur spatio-temporelle de mouvement, mais alors on ne saisit plus le vivant. La non-exactitude des sciences historiques de l'esprit, loin d'être un manque, n'est que l'accomplissement d'une exigence essentielle pour ce genre de recherche. En vérité, la projection et l'établissement du rayon d'objectivité des sciences historiques sont non seulement d'un autre genre, mais demandent, par rapport à la pratique des sciences exactes, un labeur bien plus ardu.

La science devient donc recherche par le projet qui s'assure lui-même dans la rigueur de l'investigation. Cependant, projet et rigueur ne se déploient vers ce qu'ils sont que par la méthode. Celle-ci constitue le second caractère essentiel de la recherche. Pour qu'il accède à une objectivité, le secteur projeté doit être amené à faire face dans toute la multiplicité de ses niveaux et entrelacements. C'est pourquoi l'investigation doit avoir vue libre sur la variabilité de ce qu'elle rencontre. Ce n'est que sous l'horizon de l'incessante nouveauté du changement qu'apparaît la plénitude du détail et des faits. Or, il faut que les faits deviennent objectifs. L'investigation doit donc représenter le variable dans sa variabilité, c'est-à-dire le fixer, tout en laissant son mouvement être un mouvement. La fixité des faits et la constance de leur changement, en tant que tels, constituent la règle. La constance du changement dans la nécessité de son processus, c'est la loi scientifique. Ce n'est que sous l'horizon de la règle et de la loi que les faits peuvent apparaître clairement comme ce qu'ils sont, c'est-à-dire précisément comme faits. Ainsi la recherche par les faits, dans le domaine de la nature, est en elle-même affirmation et confirmation de règles et de lois. Le procédé suivant lequel un secteur d'objectivité accède à la représentation se caractérise par la clarification à partir de ce qui est clair, c'est-à-dire par la mise au clair qu'est l'explication. Toute explication présente deux faces. Elle fonde l'inconnu par le connu tout en avérant le connu par l'inconnu. L'explication s'accomplit dans l'examen des faits – lequel est assumé, dans les sciences de la nature – selon le champ de l'examen et le but de l'explication – par l'expérience (*das Experiment*). Ce n'est point cependant par l'expérience que les sciences de la nature deviennent essentiellement recherche ; au contraire, l'expérience ne devient possible que là où la connaissance de la nature comme telle s'est transformée en recherche. C'est seulement parce que la physique moderne est mathématique dans son essence qu'elle peut être expérimentale. Et comme, par ailleurs, ni la *doctrina* médiévale ni l'*ἐπιστήμη* grecque ne sont des sciences au sens de recherche, il n'y a pas place en elles pour une expérience scientifique. Il est vrai que c'est Aristote qui, le premier, a compris ce que signifiait *ἐμπειρία* (*experientia*) : l'observation des choses elles-mêmes, de leurs qualités et modifications sous

des conditions changeantes, et par là, la connaissance des façons dont les choses se comportent dans la règle. Mais une observation qui a en vue de telles connaissances, l'*experimentum*, reste essentiellement différente de ce qui fait partie de la science comme recherche, à savoir de l'expérience exploratoire (*Forschungs-experiment*) ; même lorsque les observateurs antiques et médiévaux opèrent avec chiffres et mesures ; et même là où l'observateur se sert d'outils et de dispositifs déterminés. Car ici manque de bout en bout l'élément décisif de l'expérience scientifique moderne. Celle-ci commence avec l'hypothèse d'une loi. Proposer une expérience signifie : représenter une condition d'après laquelle un ensemble de mouvements peut être suivi dans la nécessité de son déroulement, c'est-à-dire : peut d'avance être rendu apte au contrôle du calcul. Or, la position d'une loi s'effectue à partir de la vue d'ensemble sur le plan fondamental du secteur d'objectivité examiné. C'est ce plan qui fournit la mesure, liant ainsi à ses exigences la représentation anticipant la condition. Pareil mode de représentation, dans lequel et par lequel l'expérience commence, n'est donc point arbitraire imagination. C'est pourquoi Newton pouvait dire : *hypotheses non fingo*, les hypothèses ne sont pas inventées arbitrairement. Car elles ont été déployées à partir du plan de la nature et inscrites en lui. L'expérience, c'est le procédé porté et guidé, en son plan et en son exécution, par la loi hypothétique afin que se produisent les faits confirmant la loi ou lui refusant cette confirmation. Plus le projet du plan de la nature est exact, plus la possibilité de l'expérience devient elle-même exacte. Le scolastique médiéval Roger Bacon, si souvent invoqué, ne saurait être le précurseur du chercheur expérimental moderne : il n'est que le successeur d'Aristote. Car, entre-temps, la possession de la vérité a été proprement transportée dans la foi, c'est-à-dire dans le fait de tenir pour vrais la parole de l'Écriture et le dogme de l'Eglise. La suprême connaissance et doctrine est la Théologie, en tant qu'exégèse des paroles divines de la Révélation inscrite dans l'Écriture et prêchée par l'Eglise. Connaissance ne signifie point ici recherche, mais bonne compréhension de la parole faisant loi et des autorités la prêchant. C'est pourquoi, pour la connaissance médiévale, la prééminence revient à la discussion des paroles et doctrines des différentes autorités. C'est le *componere scripta et sermones*, l'*argumentum ex verbo* qui est décisif, et c'est la science moderne est déterminée par un troisième processus fondamental : le mouvement de l'exploitation organisée (*der Betrieb*) (2).

On entendra par là tout d'abord le phénomène selon lequel une science, qu'elle soit science de la nature ou science de l'esprit, n'atteint de nos jours vraiment à l'autorité de science que lorsqu'elle est devenue capable de s'organiser dans des instituts. Pourtant, la recherche n'est pas mouvement organisé parce que son travail se fait dans différents instituts. Au contraire, ce sont les instituts qui sont nécessaires parce que la science comme recherche a, en elle-même, ce caractère de mouvement d'exploitation organisée. Le procédé qui conquiert les différents secteurs d'objectivité ne fait pas qu'amasser des résultats. Il se réorganise plutôt lui-même, à l'aide de ses résultats, pour une nouvelle investigation. Ainsi, dans l'installation matérielle qui permet à la physique la désintégration de l'atome est contenue toute la physique moderne depuis ses débuts. De même, les inventaires de sources de la recherche historique ne deviennent-ils mobilisables pour l'explication que si les sources elles-mêmes, en tant que telles, sont assurées à leur tour, et ceci par des explications historiques. Au cours de ces processus, le procédé de la science se fait toujours encercler par ses résultats. Il s'oriente de plus en plus sur les diverses possibilités d'investigation qu'il s'est lui-même ouvertes. Cette obligation de se réorganiser à partir de ses propres résultats, en tant que voies et moyens d'une investigation progressante, constitue l'essence du caractère d'exploitation organisée de la recherche. Ce caractère, à son tour, est la raison interne qui rend nécessaire son caractère « institutionnel ».

Ce n'est que par le mouvement de l'exploitation organisée que le projet d'un secteur donné d'objectivité est vraiment introduit et fixé dans l'étant. Toutes les institutions qui facilitent un raccord planifiable des modes de procéder entre eux, qui favorisent le contrôle et la communication réciproque des résultats et qui règlent l'échange des forces de travail, ne sont aucunement, en tant que mesures prises, la simple conséquence extérieure du fait que le travail de la recherche s'étende et se ramifie. Ce

déploiement de la recherche est bien plutôt le signe lointain et encore incompris indiquant que la science moderne commence à entrer dans la phase décisive de son avènement. Ce n'est que maintenant qu'elle commence à prendre possession de la plénitude du déploiement de sa propre essence.

Que se passe-t-il dans l'extension et dans la consolidation du caractère institutif des sciences ? Rien de moins que la sécurisation (*Sicherstellung*) de la primauté du procédé sur l'étant (Nature et Histoire) qui, dans la recherche, devient alors objectif. C'est ainsi, en vertu de leur caractère d'exploitation organisée, que les sciences réalisent leur cohésion et leur unité propres. C'est pourquoi une recherche historique ou archéologique pratiquée en institut est essentiellement plus proche de la recherche physique organisée selon le même principe que de n'importe quelle discipline de sa propre Faculté littéraire qui en serait restée au stade de la pure érudition. Le déploiement décisif de ce caractère moderne de la science forge aussi un autre type d'homme. Le savant disparaît. Il est relayé par le chercheur, engagé dans des programmes de recherches. Ce sont en effet ceux-ci, et non pas l'entretien d'une érudition, qui donnent à son travail son atmosphère acérée. Le chercheur n'a plus besoin chez lui de bibliothèque. Il est d'ailleurs constamment en route : il délibère dans les sessions et s'informe dans les congrès. Il se lie en outre en même temps la raison pour laquelle les philosophies platonicienne et aristotélicienne reçues étaient contraintes de devenir dialectique scolastique. Si maintenant Roger Bacon exige l'*experimentum* – et c'est bien ce qu'il a fait – il n'entend pas sous ce mot l'expérience de la science en tant que recherche : il ne fait qu'exiger, au lieu de l'*argumentum ex verbo*, l'*argumentum ex re* ; à la place de la discussion des doctrines, l'observation des choses elles-mêmes, c'est-à-dire l'ἐμπειρία aristotélicienne.

L'expérience exploratrice moderne est non seulement une observation plus serrée, plus précise et plus vaste quant au degré et à l'étendue de l'observation, mais elle est le procédé – essentiellement différent quant à son genre – de la confirmation de la loi dans le cadre et au service d'un projet exact de la nature. A l'expérience de la recherche scientifique correspond, dans les sciences historiques et philologiques, la critique des sources. Ce nom désigne ici cet ensemble que forment le repérage, le triage, la confirmation, la mise en valeur, la préservation et l'interprétation des différentes sources de recherche. Il est vrai que l'explication historique fondée sur la critique des sources ne ramène pas les faits à des lois et à des régies : mais elle ne se borne pas non plus à une pure relation des faits. Dans les sciences historiques aussi bien que dans les sciences naturelles, le procédé vise à représenter ce qui est constant (*beständig*) et de faire ainsi de l'histoire un objet (*Gegenstand*). Or, l'histoire ne peut devenir objet de la représentation que si elle est passée. Ce qui dans le passé est constant, c'est-à-dire ce au compte de quoi l'explication historique peut porter l'unique et le multiple de l'histoire, c'est ce qui a toujours déjà été (*das Immer-schon-einmal-Dagewesene*), l'ensemble du comparable. A partir de la constante comparaison de tout avec tout se fait alors le compte du compréhensible, lequel est alors confirmé et consolidé comme le plan de l'histoire. Le secteur de la recherche historique ne s'étend qu'aussi loin que porte l'explication historique. L'unique, le rare, le simple, bref ce qui, dans l'histoire, est grand, ne va jamais de soi ; il reste toujours inexplicable. La recherche historique ne nie pas la grandeur, elle l'explique comme exception. Dans cette explication, la grandeur est mesurée à l'aune de l'habituel et de la moyenne. Il ne peut d'ailleurs y avoir d'autre explication historique, aussi longtemps qu'expliquer signifiera : ramener au saisissable, et aussi longtemps que l'histoire restera une recherche, c'est-à-dire une explication. C'est parce qu'en tant que recherche elle projette et objective le passé dans le sens d'un explicable et découvrable enchaînement d'effets, que l'histoire exige comme instrument de son objectivation la critique des sources. Et, dans la mesure où l'histoire se rapproche du journalisme, cette critique voit ses critères changer.

Toute science est, en tant que recherche, fondée sur le projet d'un secteur d'objectivité délimité ; elle est donc nécessairement science particulière. Toute science particulière doit nécessairement – dans le déploiement du projet par sa méthode – se spécialiser sur des champs délimités d'examen. Or, cette spécialisation n'est en aucune façon l'épiphénomène fatal dû à l'inextricabilité croissante des résultats de

la recherche scientifique. Elle est non point un mal nécessaire, mais la nécessité essentielle de la science en tant que recherche. La spécialisation n'est pas la conséquence, mais la raison du progrès de toute recherche. La recherche ne se disperse pas, dans sa progression, à examiner divers ordres de faits choisis n'importe comment, pour s'y perdre ensuite ; car aux commandes des éditeurs, ces derniers ayant maintenant leur mot à dire au sujet des livres à écrire ou à ne pas écrire (3).

C'est que le chercheur est poussé de lui-même, et cela nécessairement, dans la sphère du technicien, au sens essentiel où nous prenons ce mot. Ce n'est qu'ainsi qu'il reste efficace, donc, dans l'esprit de l'époque, effectif et réel. A côté de lui, le romantisme de plus en plus mince et vide de l'érudition et de l'Université peut bien se maintenir encore quelque temps en quelques endroits. Cependant l'unité agissante et, par conséquent, la réalité de l'Université ne résident pas en un pouvoir spirituel – émanant d'elle parce que nourri et gardé par elle – qui unifierait originellement l'ensemble des sciences. L'Université n'est réelle que dans la mesure où elle est une institution qui, sous une forme restée unique – parce qu'administrativement unie – rend possible et visible la séparation de toutes les sciences se particularisant et, ainsi, l'unité particulière des sciences en tant que mouvements d'une exploitation organisée. Les véritables forces essentielles de la science moderne deviennent immédiatement et clairement effectives dans l'organisation de l'exploitation scientifique ; voilà pourquoi seuls les divers centres de recherche, dans leur mouvement spontané, peuvent désigner et instaurer d'eux-mêmes leur mode approprié d'unité interne avec les autres centres.

Le véritable système des sciences réside donc dans la synthèse du procédé avec l'attitude à prendre quant à l'objectivation de l'étant, cette synthèse résultant chaque fois de la planification de l'étant visé. L'avantage que l'on exige de ce système n'est donc pas une quelconque unité de relation, controuée et rigide, des divers secteurs d'objectivité, mais la plus grande mobilité possible, libre mais réglée, de changement et de reprise des recherches concernant les diverses tâches dominantes. Plus la science se spécialise exclusivement dans l'activation et la maîtrise totale de son mode de procéder, plus les sciences organisées, libérées de toute illusion, se concentrent résolument dans des établissements spéciaux et des écoles spéciales de recherche, plus elles entrent irrésistiblement dans la perfection de leur modernité essentielle. Et plus la science et les chercheurs s'acquittent inconditionnellement de la figure moderne de leur essence, plus ils se mettent eux-mêmes nettement et immédiatement à la disposition de futilité commune, mais également plus ils sont obligés de se retirer sans restriction dans l'anonymat officiel de tout travail d'utilité générale.

La science moderne se fonde et en même temps se spécialise dans les projets de secteurs d'objectivité déterminés. Ces projets se déploient dans le procédé correspondant, assuré par la rigueur. Le procédé, à son tour, s'organise en mouvement d'exploitation dans les centres de recherche. Projet et rigueur, procédé et organisation des divers centres, constituent dans leur interaction continue l'essence de la science moderne, et en font une recherche.

Nous tentons de reprendre en une méditation l'essence de la science moderne afin d'en reconnaître le fond métaphysique. Quelle acception de l'étant et quel concept de la vérité font que la science puisse devenir recherche ?

Dans la mesure où elle est recherche, la connaissance demande en quelque sorte compte à l'étant quant à l'étendue de sa disponibilité pour la représentation. La recherche dispose de l'étant lorsqu'elle arrive, soit à le calculer d'avance dans son processus futur, soit à vérifier son compte lorsqu'il est passé. Dans le calcul anticipateur, la Nature est pour ainsi dire forcée ; dans la vérification historique, l'Histoire est pour ainsi dire arrêtée. Nature et Histoire deviennent les objets d'une représentation explicative. Celle-ci compte sur la Nature et fait ses comptes avec l'Histoire. Seul ce qui devient ainsi objet *est*, est reconnu comme étant. Aussi n'y a-t-il science comme recherche que depuis que l'être de l'étant est recherché dans une telle objectivité.

Cette objectivation de l'étant s'accomplit dans une représentation visant à faire venir devant soi tout

étant, de telle sorte que l'homme calculant puisse en être sûr (*sicher*), c'est-à-dire certain (*gewiss*). Strictement parlant, il n'y a science comme recherche que depuis que la vérité est devenue certitude de la représentation. L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes. Le titre de son œuvre principale est : *Meditationes de prima philosophia*, considérations sur la philosophie première. Πρώτη φιλοσοφία est la désignation aristotélicienne de ce qu'on appellera plus tard Métaphysique. La Métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes (4).

Si maintenant la science est, en tant que recherche, un phénomène essentiel des Temps Modernes, ce qui constitue le fond métaphysique de la recherche doit alors d'abord, et longtemps avant elle, déterminer toute l'essence des Temps Modernes. On peut bien voir l'essence des Temps Modernes dans le fait que l'homme se libère des attaches du Moyen Age pour trouver sa propre liberté. Mais cette caractérisation juste n'en reste pas moins superficielle. Elle a pour conséquences ces erreurs qui empêchent de saisir le fond essentiel des Temps Modernes et de mesurer, à partir de cette saisie, la portée de son déploiement. Sans doute les Temps Modernes ont-ils, par suite de l'émancipation de l'homme, amené le règne d'un subjectivisme et d'un individualisme. Mais il est tout aussi certain qu'aucune époque avant les Temps Modernes n'a produit un objectivisme comparable, et qu'en aucune époque précédente le non-individuel n'a eu tant d'importance, sous la forme du collectif. L'essentiel à retenir ici, c'est le jeu nécessaire et réciproque entre subjectivisme et objectivisme. Or, précisément, ce conditionnement réciproque renvoie à des processus plus profonds.

Le décisif, ce n'est pas que l'homme se soit émancipé des anciennes attaches pour arriver à lui-même, mais que l'essence même de l'homme change, dans la mesure où l'homme devient sujet. Ce mot de *subjectum*, nous devons à la vérité le comprendre comme la traduction du grec ὑποκείμενον. Ce mot désigne ce qui est étendu-devant (*das Vor-Liegende*), qui, en tant que fond (*Grund*), rassemble tout sur soi. Cette signification métaphysique de la notion de sujet n'a primitivement aucun rapport spécial à l'homme et encore moins au « je ».

Si à présent l'homme devient le premier et seul véritable *subjectum*, cela signifie alors que l'étant sur lequel désormais tout étant comme tel se fonde quant à sa manière d'être et quant à sa vérité, ce sera l'homme. L'homme devient le centre de référence de l'étant en tant que tel. Or ceci n'est possible que si l'acception de l'étant change de fond en comble. Où ce changement apparaît-il ? Quelle sera, conformément à ce changement, l'essence des Temps Modernes ?

Quand nous méditons l'essence des Temps Modernes, nous posons la question de la « conception moderne du monde » (*neuzeitliches Weltbild*). Et nous caractérisons alors cette « conception du monde » en la distinguant de la « conception médiévale du monde » et de la « conception antique du monde ». Mais pour quelle raison nous enquérons-nous d'une « conception du monde » lorsque nous tentons d'interpréter une époque ? Chaque époque de l'histoire a-t-elle donc sa « conception du monde », et cela de telle sorte qu'elle se préoccuperait toujours déjà de cette « conception du monde » ? Ou bien ne serait-ce pas exclusivement une façon moderne de se représenter les choses que de s'enquérir de la « conception du monde » ?

Qu'est-ce que cela – une « conception du monde » (*Weltbild*) ? Apparemment une image (*Bild*) du monde (*Welt*). Mais que signifie ici monde ? Et que signifie image ? Monde est ici manifestement la dénomination de l'étant dans sa totalité. Ce nom ne se réduit point au Cosmos, à la Nature. Du Monde fait aussi partie l'Histoire. Mais même la Nature et l'Histoire, et les deux se pénétrant réciproquement en se dépassant l'une l'autre, n'épuisent pas le Monde. Cette désignation entend aussi et surtout le Monde en son principe, la façon dont est pensé le rapport du principe au Monde restant indifférente (5).

Quant au mot d'image, il fait d'abord penser à la reproduction de quelque chose. Un *Weltbild* serait alors comme un tableau de l'étant dans sa totalité. Cependant *Weltbild* dit plus. Car nous entendons bien

par là le Monde (*Welt*) lui-même, l'étant dans sa totalité, ainsi qu'il nous impose ses divers ordres de mesures. Image (*Bild*) désigne donc ici non un simple décalque, mais ce qui se fait entendre dans la tournure allemande : « Wir sind über etwas im Bilde » (mot à mot : « nous sommes, quant à quelque chose, dans l'image », c'est-à-dire « nous sommes au fait de cette chose »). Ce qui veut dire : l'affaire en question est telle que nous savons précisément de quoi il retourne. Se faire idée de quelque chose de façon à être fixé, c'est donc placer l'étant lui-même devant soi pour voir de quoi il s'agit, et l'ayant ainsi fixé, le maintenir constamment dans cette représentation. Cependant il manque encore un moment décisif pour la détermination du *Bild*. « Nous avons idée de, nous sommes fixés quant à quelque chose », cela ne veut pas seulement dire que l'étant nous soit présent dans la représentation, mais que nous le tenions devant nous, en tout ce qui relève de lui, en tout ce en quoi il consiste, comme système. Dans « avoir idée de », « être fixé », on sent résonner encore : être à la page, être fin prêt, s'orienter sur la chose visée. Là où le Monde devient image conçue (*Bild*), la totalité de l'étant est comprise et fixée comme ce sur quoi l'homme peut s'orienter, comme ce qu'il veut par conséquent amener et avoir devant soi, aspirant ainsi à l'arrêter, dans un sens décisif, en une représentation (6). « *Weltbild* », le monde à la mesure d'une « conception », ne signifie donc pas une idée du monde, mais le monde lui-même saisi comme ce dont on peut « avoir-idée ». L'étant dans sa totalité est donc pris maintenant de telle manière qu'il n'est vraiment et seulement étant que dans la mesure où il est arrêté et fixé par l'homme dans la représentation et la production. Avec l'avènement du « *Weltbild* » s'accomplit une assignation décisive quant à l'étant dans sa totalité. L'être de l'étant est désormais cherché et trouvé dans l'être-représenté de l'étant.

Partout où l'étant n'est pas interprété en ce sens, le Monde ne peut devenir image conçue ; il ne peut y avoir de *Weltbild*. Que l'étant devienne étant dans et par la représentation, voilà ce qui fait de l'époque qui en arrive là une époque nouvelle par rapport à la précédente. C'est pourquoi les locutions « conception du monde des Temps Modernes » et « conception moderne du Monde » disent deux fois la même chose et supposent ce qui n'a jamais été possible auparavant, à savoir une « conception du monde » médiévale et une « conception du monde » antique. Le Monde en tant qu'image conçue ne devient pas, de médiéval, moderne ; mais que le Monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps Modernes. Pour le Moyen Age, au contraire, l'étant est l'*ens creatum*, ce qui est créé par le Créateur, Dieu personnel agissant en tant que cause suprême. Être un étant signifie alors : appartenir à un degré déterminé de l'ordre du Créé et correspondre, en tant qu'ainsi causé, à la cause créatrice (*analogia entis*) (7). Jamais l'être de l'étant ne réside ici en ce que, amené devant l'homme en qualité d'objet, il soit fixé et arrêté dans son domaine d'assignation et de disponibilité, devenant étant seulement de cette manière.

L'interprétation moderne de l'étant est encore plus étrangère au monde grec. Un des énoncés les plus anciens de la Pensée grecque sur l'être de l'étant dit : Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι². Cette phrase de Parménide veut faire entendre qu'à l'être appartient, parce que par lui requise et déterminée, l'entente de l'étant. L'étant, c'est l'épanouissement de ce qui s'ouvre, de ce qui, en sa présence, arrive à l'homme comme au présent, c'est-à-dire comme à celui qui s'ouvre lui-même à la présence des présents en la laissant entendre, l'entendant ainsi lui-même. L'étant n'accède point à l'être en ce que d'abord l'homme regarderait l'étant – par exemple au sens d'une représentation du genre de la perception subjective. C'est bien plutôt l'homme qui est regardé par l'étant, par ce qui s'ouvre à la mesure de la présence auprès de lui rassemblée. Regardé par l'étant, compris, contenu et ainsi porté dans et par l'ouvert de l'étant, pris dans le cycle de ses contrastes et signé de sa dissension : voilà l'essence de l'homme pendant la grande époque grecque. Voilà pourquoi cet homme, pour accomplir son assignation, doit rassembler ce qui s'ouvre en son ouverture (λέγειν), le sauver (σώζειν) et le maintenir dans un pareil recueil tout en restant exposé aux déchirements du désarroi (ἀληθεύειν). L'homme grec est en tant qu'il est l'entendeur de l'étant ; voilà pourquoi le monde, pour les Grecs, ne saurait devenir image conçue (*Bild*). En revanche, que pour Platon l'étantité de l'étant se détermine comme εἶδος (ad-spect, « vue »), voilà la condition

lointaine, historique, souveraine dans le retrait d'une secrète médiation, pour que le Monde (*Welt*) ait pu devenir image (*Bild*) (8).

Par rapport à l'entente grecque, la représentation moderne signifie tout autre chose. Cette signification s'exprime le plus clairement dans le mot de *repraesentatio*. Re-présenter signifie ici : faire venir devant soi, en tant qu'ob-stant (*Entgegenstehendes*) ce qui est-là-devant (*das Vorhandene*), le rapporter à soi, qui le représente, et le ré-fléchir dans ce rapport à soi en tant que région d'où échoit toute mesure. Où une telle chose advient, l'homme est « fixé » quant à l'étant, il s'en fait « idée », il « y est » (*der Mensch setzt über das Seiende sich ins Bild*). Mais en se fixant ainsi soi-même par rapport à l'étant, l'homme se met lui-même en scène, c'est-à-dire dans l'évidence banale de la représentation commune et officielle. Ce faisant, l'homme se pose lui-même comme la scène sur laquelle l'étant doit désormais se présenter, c'est-à-dire être image conçue. Ainsi l'homme devient le représentant de l'étant au sens d'obstant (*Gegenständiges*).

Cependant, la nouveauté de ce processus ne réside nullement dans le fait que maintenant la place de l'homme au milieu de l'étant n'aurait fait que changer par rapport à celle de l'homme médiéval et de l'homme antique. Ce qui vraiment est décisif, c'est que l'homme investit cette place en tant que formellement reconnue par lui, qu'il la maintient volontairement comme par lui investie et qu'il l'assure comme terrain favorable à un déploiement possible de l'humanité. C'est maintenant seulement qu'on a affaire à ce qu'on appelle une situation de l'homme. Réduit à lui-même, l'homme dispose la manière dont il a à se situer par rapport à l'étant en tant qu'objectif. Ici commence cette manière d'être homme qui consiste à occuper la sphère des pouvoirs humains en tant qu'espace de mesure et d'accomplissement pour la maîtrise et possession de l'étant dans sa totalité. L'époque qui se détermine à partir de cet avènement n'est pas seulement, pour la contemplation rétrospective, nouvelle par rapport à la précédente, mais elle se pose elle-même et formellement comme celle des Temps Nouveaux. Être nouveau : voilà qui appartient au Monde devenu Image conçue.

Si donc nous précisons le caractère d'image conçue du monde comme, pour l'étant, le fait d'être représenté, il nous faut, pour pouvoir saisir pleinement l'essence moderne de la représentation, entendre et sentir, à partir de cette notion usée de « représenter », la force originelle de nomination de ce mot : amener devant soi en ramenant à soi (*vor sich hin und zu sich her Stellen*). Par là, l'étant arrive à une constance en tant qu'objet, et reçoit ainsi seulement le sceau de l'être. Que le monde devienne image conçue ne fait qu'un avec l'événement qui fait de l'homme un *subjectum* au milieu de l'étant (9).

Ce n'est que parce que – et dans la mesure où – l'homme est devenu, de façon insigne et essentielle, sujet, que par la suite doit se poser pour lui la question expresse de savoir s'il veut et doit être un Je réduit à sa gratuité et lâché dans son arbitraire, ou bien un Nous de la Société ; s'il veut et doit être seul ou bien faire partie d'une communauté ; s'il veut et doit être une personne dans le cadre de la communauté, ou bien être un simple membre du groupe dans le cadre d'un « corps constitué » ; s'il veut et doit exister comme État, Nation et Peuple, ou bien comme Humanité générale de l'homme moderne ; s'il veut et doit être le Sujet qu'en tant qu'être moderne, il *est déjà*. Ce n'est que là où l'homme est déjà, par essence, sujet, qu'est donnée la possibilité de l'aberration dans l'inessentiel du subjectivisme au sens de l'individualisme. Mais ce n'est également que là où l'homme *reste* sujet que la lutte expresse contre l'individualisme et pour la communauté en tant que champ et but de tout effort et de toute espèce d'utilité a seulement un sens.

L'entrelacement, décisif pour l'essence des Temps Modernes, de ces deux processus : que le monde devienne image conçue, et l'homme sujet, jette du même coup une lumière sur le processus – presque absurde à première vue – mais non moins fondamental de l'Histoire moderne. En effet, plus complètement le monde semble disponible comme monde conquis, plus objectivement l'objet apparaît, plus subjectivement, c'est-à-dire plus péremptoirement, se dresse le sujet, et plus irrésistiblement la considération du monde, la théorie du monde se change-t-elle en une théorie de l'homme –

l'anthropologie. Ne nous étonnons donc pas de voir commencer le règne de l'humanisme seulement là où le monde devient image conçue. Et de même qu'une chose telle qu'une « conception du monde » était impossible à la grande époque grecque, de même un humanisme ne pouvait absolument pas y faire apparition. L'humanisme, au sens historique du mot, n'est donc rien d'autre qu'une anthropologie esthétique-morale. Ce terme d'anthropologie n'entend nullement ici une exploration scientifique de l'homme. Il n'entend pas non plus le dogme théologique de l'homme créé, déchu et sauvé. Il veut désigner cette interprétation philosophique de l'homme qui explique et évalue la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme (10).

L'enracinement de plus en plus exclusif de l'interprétation du monde dans l'anthropologie, qui débute au XVIII^e siècle, s'exprime dans le fait que la position fondamentale de l'homme face à l'étant dans sa totalité se détermine comme *Weltanschauung*. C'est d'ailleurs depuis l'époque citée que le mot est employé. Dès que le monde devient image conçue, la position de l'homme se comprend comme *Weltanschauung*. Il est vrai que l'expression de *Weltanschauung* prête à malentendu : il pourrait peut-être ne s'agir là que d'une placide et inactive contemplation du monde. Aussi a-t-on insisté à bon droit, dès le XIX^e siècle, sur le fait que *Weltanschauung* signifie aussi, et même avant tout : vision et conception de la vie. Que malgré cela, l'expression *Weltanschauung*, en tant que nom pour la situation de l'homme au milieu de l'étant, se soit maintenue, voilà qui atteste combien résolument le monde est devenu image conçue, sitôt que l'homme a amené sa vie en tant que *subjectum* au centre de tout rapport. Cela signifie : l'étant n'est censé être que dans la mesure où il est rapporté à cette vie et réfléchi à partir d'elle, de sorte qu'on puisse le vivre dans l'expérience vécue. Aussi inapproprié que pouvait être tout humanisme pour les Grecs, aussi impossible que pouvait être une *Weltanschauung* médiévale, aussi insensée est une *Weltanschauung* catholique. Il est nécessaire et normal que toute chose doive devenir expérience vécue pour l'homme moderne, dans la mesure où il s'empare plus délibérément de la conformation de son essence ; mais il est aussi certain que les Grecs n'ont jamais « vécu » la célébration de leur Fête Olympique au titre d'une expérience à vivre.

Le processus fondamental des Temps Modernes, c'est la conquête du monde en tant qu'image conçue. Le mot image signifie maintenant la configuration (*Gebild*) de la production représentante. En celle-ci, l'homme lutte pour la situation lui permettant d'être fêtant qui donne la mesure à tout étant et arrête toutes les normes. Étant donné que cette situation s'assure, s'articule et s'énonce comme *Weltanschauung*, le rapport moderne à fêtant devient, dans son déploiement décisif, confrontation des *Weltanschauungs* ; et non pas de *Weltanschauungs* quelconques, mais uniquement de celles ayant déjà recouvert les situations fondamentales extrêmes de l'homme, et avec la dernière détermination possible. Pour cette lutte entre *Weltanschauungs*, et conformément au sens de cette lutte, l'homme met en jeu la puissance illimitée de ses calculs, de ses planifications et de sa culture universelle. La science en tant que recherche est une forme indispensable de cette installation spontanée dans le monde, une des voies sur lesquelles les Temps Modernes foncent, à un train insoupçonné des intéressés, vers l'accomplissement de leur essence. C'est avec cette lutte entre *Weltanschauungs* que les Temps Modernes entrent seulement dans la phase décisive de leur avènement, phase dont, semble-t-il, on n'est pas près de voir la fin (11).

Un signe de ce processus : que partout, et sous les formes et travestissements les plus divers, le gigantesque fasse son apparition. Du même coup, le gigantesque s'annonce aussi bien dans la direction du toujours plus petit : nous n'avons qu'à songer aux chiffres de la physique nucléaire. Avec cela, le gigantesque s'impose sous une forme qui semble précisément vouloir le faire disparaître : ainsi l'annihilation des grandes distances par l'avion, la représentation produisible à loisir de mondes inconnus et lointains dans leur quotidienneté, par une simple manipulation du poste de radio. Cependant, c'est penser d'une façon trop superficielle que de ne voir dans le gigantesque que l'extension sans fin du seul quantitatif tournant à vide ; on pense trop court quand on croit que le gigantesque, sous la forme du continuel « cela ne s'est jamais vu », est engendré seulement par la fièvre aveugle de l'exagération et du

surpassement ; et on ne pense plus du tout quand on s'imagine avoir expliqué le phénomène du gigantesque à l'aide du seul mot d'américanisme (12).

Car le gigantesque est bien plutôt ce par quoi le quantitatif devient une qualité propre et, ainsi, un mode insigne du Grand. Chaque époque historique est non seulement plus ou moins grande par rapport aux autres ; elle a aussi, à chaque fois, sa propre notion de la grandeur. Mais dès que le gigantesque de la planification et du calcul, de la réorganisation et de la sécurisation saute hors du quantitatif pour devenir une qualité propre, le gigantesque et ce qui est apparemment toujours et entièrement calculable devient par cela même l'incalculable. Celui-ci reste alors l'ombre invisible, partout projetée autour de toute chose, lorsque l'homme est devenu sujet et le monde image conçue (13).

Par cette ombre, le monde moderne se pose de lui-même dans un espace échappant à la représentation, allouant ainsi à l'incalculable sa détermination propre et son caractère historiquement unique. Mais cette ombre annonce autre chose, dont le savoir nous est présentement suspendu (14). L'homme ne pourra même pas appréhender et prendre en considération ce suspens, tant qu'il persistera à se mouvoir dans la simple négation de son époque. Le repli sur la tradition, frelaté d'humilité et de présomption, n'est capable de rien par lui-même, sinon de fuite et d'aveuglement devant l'instant historial.

Savoir l'Incalculable, c'est-à-dire le préserver dans sa vérité, l'homme ne le pourra qu'à partir d'un questionnement créateur, puisant dans la vertu d'une authentique méditation. Celle-ci transpose l'homme du futur dans cet Entre-deux dans lequel il appartient à l'être cependant qu'au milieu de l'étant il reste un étranger (15). Hölderlin en savait quelque chose. Son poème intitulé *Aux Allemands* se termine ainsi :

*Bien étroitement limité est le temps de notre vie,
Nous voyons et comptons le nombre de nos ans,
Mais les années des peuples,
Quel œil mortel les vit jamais ?*

*Et si ton âme s'élance,
Nostalgique au-delà de ton propre temps,
Triste, alors, tu demeures sur la froide berge
Après des tiens sans les connaître jamais*

(1) Une telle méditation n'est ni nécessaire pour tous, ni possible pour tous, ni seulement supportable par tous. Au contraire, l'absence de méditation fait bien partie des différentes étapes du parachèvement et de l'exploitation organisée requis par l'époque. Cependant, le questionnement de la méditation ne tombe jamais dans le vide, parce que, dès l'abord, il pose la question de l'être. L'être reste pour la méditation ce qu'il y a de plus digne à mettre en question. Dans l'être, la méditation trouve une résistance suprême qui l'engage à s'acquitter de l'étant venu dans la lumière de son être. La méditation de l'essence des Temps Modernes place la pensée et l'action dans la sphère vive des forces essentielles propres à cet âge. Celles-ci agissent, telles qu'elles agissent, indépendamment de toute évaluation quotidienne. Face à elles, il n'y a que la disponibilité pour l'endurance, ou le repli dans l'anhistorial. Cependant, il ne suffit pas, à cet effet, de dire oui, par exemple à la technique, ou bien, à partir d'une position incomparablement plus essentielle, de poser d'une manière absolue la « mobilisation totale », une fois qu'elle est reconnue comme telle. Il s'agit avant tout et toujours de comprendre l'essence de notre âge à partir de la vérité de l'être qui y déploie son règne, parce qu'ainsi seulement s'éprouve du même coup le plus digne de questionnement qui seul donne de fond en comble maintien et cohésion à une création s'ouvrant sur l'avenir, création laissant sur place tout ce qui est simplement là (*das Vorhandene*) pour faire advenir la transformation de l'homme comme une nécessité jaillissant de l'être même. Aucune époque ne se laisse mettre de côté par une simple négation : celle-ci n'élimine que le négateur. Les Temps Modernes, pour pouvoir seulement être endurés à l'avenir dans leur essence, exigent de la part de la méditation et en vertu de leur essence une profondeur et une portée à la préparation desquelles nous autres d'aujourd'hui pourrions peut-être contribuer, mais dont nous ne saurions en aucun cas prétendre venir à bout dès maintenant.

(2) Ce terme d'exploitation organisée (*Betrieb*) n'a aucun sens dépréciateur. Dès lors que la recherche est organiquement organisation de son propre progrès, l'« activisme » affairé (*Betriebsamkeit*), constamment possible, de l'organisation pure provoque en même temps l'apparence d'une suprême réalité derrière laquelle précisément s'accomplit l'excavation du travail de recherche. Ainsi, l'exploitation organisée sombre dans l'organisationnisme pur, à chaque fois qu'à l'intérieur de son procédé, elle ne se maintient plus ouverte à l'incessant renouvellement du projet, mais ne fait que laisser celui-ci derrière elle, comme quelque chose de « donné », sans même plus le confirmer, s'évertuant en revanche à pourchasser les résultats s'entassant les uns sur les autres et à en faire le compte. C'est pourquoi l'organisationnisme pur (*blosser Betrieb*) est constamment à combattre, précisément parce que la recherche est, en son essence, exploitation organisée. Il est vrai que si l'on ne cherche l'élément proprement scientifique de la science que dans la calme érudition du savant, alors le rejet de l'exploitation organisée peut avoir l'air d'une pure et simple négation du mouvement essentiel de la recherche. Mais il est vrai aussi que plus purement la recherche devient organisation de son mouvement, réalisant ainsi son rendement propre, plus constamment croît en elle le danger de l'organisationnisme pur. Finalement, un état est atteint où la différence entre organisation et organisationnisme devient non seulement insaisissable, mais encore irréelle. Or, c'est précisément cet état d'équilibre entre l'organique et le monstrueux qui, évoluant dans la moyenne d'une évidence allant de soi, rend durable la recherche en tant que figure de la science, ainsi que, de façon générale, les Temps Modernes. Mais où la recherche prend-elle le contrepoids contre l'organisationnisme qui la menace à l'intérieur même de son organisation ?

(3) L'importance croissante du règne de l'éditeur ne trouve pas seulement sa raison dans le fait que les éditeurs (à travers le commerce des livres, par exemple) acquièrent un meilleur flair quant aux besoins du public ou bien maîtrisent mieux que les auteurs le côté commercial de la chose. C'est bien plutôt que leur travail revêt la forme d'un procédé planifié, et se réorganisant à chaque fois lui-même, orienté sur la question de savoir comment, par l'édition commandée et sériée de livres et d'écrits, l'entrée du monde dans la figure de la publicité³ devient possible, et comment il peut y être solidement maintenu. La prépondérance des collections, des séries, des revues et des éditions de poche est déjà une conséquence de cet effort des éditeurs, lequel à son tour concorde avec les intentions des chercheurs, ceux-ci se faisant non seulement plus facilement et plus rapidement connaître et remarquer dans les séries et collections, mais accédant aussitôt, sur un front plus développé, à une efficience pilotée.

(4) La position métaphysique fondamentale de Descartes est portée par la métaphysique de Platon et d'Aristote. Elle se meut, malgré le nouveau début, dans l'horizon de la même question : Qu'est-ce que l'étant ? Que cette question ne se rencontre pas formellement dans les *Méditations* de Descartes ne prouve rien, sinon de quelle façon essentielle la modification de la réponse donnée détermine déjà la nouvelle position fondamentale. Seule l'acception cartésienne de l'étant et de la vérité crée la condition de possibilité d'une théorie de la connaissance ou d'une métaphysique de la connaissance. Ce n'est que par, et après Descartes que le réalisme se voit placé dans l'obligation de prouver la réalité du monde extérieur et de sauver l'étant en soi.

Les métamorphoses essentielles de la position cartésienne fondamentale, qui se produisent dans la pensée allemande depuis Leibniz, ne surmontent cette position fondamentale en aucune façon. Elles déploient au contraire sa portée métaphysique, créant ainsi les conditions du XIX^e siècle, le plus obscur encore de tous les siècles des Temps Modernes. Elles consolident médiate- ment la position fondamentale de Descartes sous une forme qui les rend elles-mêmes quasi méconnaissables, mais pour cela non moins réelles. Par contre, la pure et simple « scolastique » cartésienne et son rationalisme ont perdu toute force pour la conformation future des Temps Modernes. Avec Descartes commence l'accomplissement de la Métaphysique occidentale. Mais comme un tel accomplissement n'est possible de nouveau que comme Métaphysique, la pensée des Temps Modernes a sa grandeur propre.

Avec l'interprétation de l'homme comme *subjectum*, Descartes crée la condition métaphysique de toute anthropologie future. Dans l'avènement des anthropologies, Descartes fête son suprême triomphe. Par l'anthropologie, la transition de la Métaphysique vers le processus de la pure et simple cessation et suspension de toute philosophie s'est mise en marche. Que Dilthey nie la Métaphysique, ne comprenne plus, au fond, sa question et reste désarmé face à la Logique métaphysique, n'est que la conséquence interne de sa position fondamentalement anthropologique. Sa « philosophie de la philosophie » est la forme distinguée d'une suppression anthropologique et non d'un dépassement de la philosophie. Voilà pourquoi, d'un autre côté, toute anthropologie dans laquelle la philosophie est utilisée à loisir, mais déclarée superflue en tant que philosophie, a l'avantage de voir clairement ce qu'amène avec soi l'affirmation de l'anthropologie. Par là, la situation des esprits tend à s'éclaircir, alors que les pénibles ramassis de choses aussi insensées que les philosophies national-socialistes ne provoquent que confusion. Il est vrai que la *Weltanschauung* a besoin de l'érudition philosophique et qu'elle s'en sert ; mais elle n'a nul besoin de philosophie, ayant pris sur soi, en tant que *Weltanschauung*, une interprétation et conformation propres de l'étant. Une chose cependant reste impossible pour l'anthropologie : elle est incapable de surmonter Descartes ou même de s'insurger contre lui ; car comment la conséquence s'insurgerait-elle jamais contre le fond sur lequel elle s'élève ?

Descartes n'est surmontable que par le dépassement de ce qu'il a fondé lui-même, par le dépassement de la métaphysique moderne, c'est-à-dire en même temps de la Métaphysique occidentale. Or, dépassement signifie ici : questionnement plus originel du sens, c'est-à-dire de l'horizon de projection et

ainsi de la vérité de l'être, questionnement qui se dévoile du même coup comme la question de l'être de la vérité.

(5) Quant à la notion de « monde », telle qu'elle est développée dans *Sein und Zeit*, elle n'est à entendre et à comprendre qu'à partir de la question du *Dasein*, laquelle question, à son tour, reste incluse à l'intérieur de la question fondamentale du sens de l'être (non pas du sens de l'étant).

(6) A l'essence de l'image conçue (*Bild*) appartient la constance (*Zusammenstand*), le système. Par là, nous n'entendons cependant pas la simplification et l'assemblage artificiels et extérieurs du donné, mais l'unité de structure dans le représenté en tant que tel, unité se déployant à partir du projet de l'objectivité de l'étant. Au Moyen Age, un système est impossible, car ce qui est là seul essentiel, c'est l'ordre des correspondances, à savoir l'ordre de l'étant au sens de créé par Dieu et prévu en tant que tel. Le système est encore plus étranger au monde grec, encore que l'époque moderne parle, mais complètement à tort, du « système » platonicien ou aristotélicien. Le mouvement de l'organisation dans la recherche est une conformation et une installation déterminées du systématique, celui-ci déterminant du même coup – dans la réciprocité de leur rapport – l'installation. Là où le monde devient image conçue, le système exerce sa domination, et cela non seulement dans la pensée. Mais là où le système est conducteur, il y a toujours aussi la possibilité de la dégénérescence vers l'extériorité d'un système purement fabriqué et assemblé, ce qui arrive lorsque la force originelle du projet fait défaut. L'unicité – en soi-même différenciée – de la systématique chez Leibniz, Kant, Fichte, Hegel et Schelling n'est pas encore comprise. Sa grandeur réside en ce qu'elle se déploie non pas comme chez Descartes à partir du *subjectum* en tant qu'*ego* et *substantia finita*, mais, chez Leibniz, à partir de la monade ; chez Kant, à partir de la nature transcendante, ancrée dans l'imagination, de la raison finie ; chez Fichte, à partir du Je infini ; chez Hegel, à partir de l'Esprit comme Savoir absolu, et chez Schelling, à partir de la Liberté comme Nécessité de tout étant, ce dernier restant déterminé par la différence entre Fond et Existence.

Pour l'interprétation moderne de l'étant, l'idée de la valeur est aussi essentielle que le système. Ce n'est que là où l'étant est devenu objet de la représentation que l'étant se voit en quelque sorte privé de son être. Cette privation est ressentie de façon suffisamment vague et obscure pour être prestement comblée par l'administration, à l'étant interprété comme objet, d'une valeur et, de toute façon, par la mesure systématique de l'étant à l'aune des valeurs, ce qui fait des valeurs elles-mêmes le but de toute activité. Celle-ci se comprenant comme culture (*Kultur*), les valeurs deviennent valeurs culturelles, et ces dernières, de façon générale, l'expression des buts suprêmes de l'activité humaine qui est au service de la confirmation par lui-même (*Selbstsicherung*) de l'homme comme *subjectum*. De là à faire des valeurs elles-mêmes des objets en soi, il n'y a qu'un pas. La valeur, c'est l'objectivation des buts assignés par les besoins de l'auto-installation représentative dans le monde devenu image conçue. Les valeurs semblent exprimer que, dans la référence à elles, on pratique précisément ce qui a le plus de valeur : et pourtant, c'est justement la valeur qui n'est rien d'autre que l'impuissant et filandreux oripeau dont on pare l'objectivité de l'étant devenue de plus en plus plate par son manque d'arrière-plan. Nul ne meurt pour de simples valeurs. Remarquable pour l'éclaircissement du XIX^e siècle, la singulière position intermédiaire de Hermann Lotze, qui à la fois métamorphose les Idées de Platon en valeurs et entreprend, sous le titre de *Microcosmos*, l'*Essai d'une anthropologie* (1856), anthropologie qui, encore toute dans l'esprit de l'idéalisme allemand, en nourrit la noblesse et la simplicité de sa manière de penser, mais l'ouvre en même temps au positivisme. Parce que la pensée de Nietzsche reste prise dans l'idée de valeur, il lui faut énoncer ce qui est essentiel pour elle sous une forme quasi régressive, c'est-à-dire comme inversion de la valeur de toutes les valeurs. Lorsque nous réussirons à comprendre la pensée nietzschéenne indépendamment de l'idée de valeur, alors seulement nous parviendrons en un lieu où l'œuvre du dernier penseur de la Métaphysique devient une tâche du questionnement ; alors, seulement, nous comprendrons

l'hostilité de Nietzsche contre Wagner comme le tournant nécessaire de notre Histoire.

(7) La correspondance (*Entsprechung*), pensée comme trait fondamental de l'être de l'étant, fournit l'esquisse des possibilités et manières bien déterminées de mettre en œuvre, au sein de l'étant, la vérité de cet être. L'œuvre d'art du Moyen Age et l'absence de « conception du monde » propre à cette ère vont ensemble.

(8) Mais un sophiste n'osait-il pas dire, au temps de Socrate : « De toutes choses, l'homme est la mesure, de celles qui sont, qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas » ? Cette phrase de Protagoras n'a-t-elle pas une résonance cartésienne ? L'être de l'étant n'est-il pas, de plus, compris par Platon comme le visé de la vision, l'ἰδέα ? Le rapport à l'étant comme tel n'est-il pas pour Aristote la θεωρία, la vision pure ? Mais la phrase sophistique de Protagoras n'est aucunement l'expression d'un subjectivisme ; seul Descartes était à même de mener à bien l'inversion de la pensée grecque. Sans doute y a-t-il eu, dans la pensée de Platon et le questionnement d'Aristote, un changement décisif quant à l'interprétation de l'étant et de l'homme ; mais ce changement continue de se manifester à l'intérieur de l'appréhension fondamentalement grecque de l'étant. Or, cette interprétation, en tant que lutte contre la sophistique, et par là dans la dépendance de celle-ci, est précisément si décisive qu'elle marque la fin du monde grec, laquelle fin aide à préparer médiatement la possibilité des Temps Modernes. Voilà pourquoi la pensée platonicienne et aristotélicienne a pu plus tard, non seulement au Moyen Age, mais encore à travers tous les Temps Modernes, passer pour la pensée grecque par excellence, et toute pensée pré-platonicienne pour rien de plus qu'une préparation à Platon. Parce qu'on voit, sous l'effet d'une longue habitude, le monde grec à travers une interprétation humaniste et moderne, il nous reste refusé de recueillir et de penser l'être qui s'ouvrit à l'antiquité grecque de telle sorte que nous arrivions à lui laisser vraiment le propre et le déconcertant de sa présence. La phrase de Protagoras est ainsi conçue : Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (cf. Platon, *Théétète*, 152 a).

« De toutes choses (à savoir celles que l'homme a en usage et qu'il a, les utilisant, constamment autour de lui, χρήματα χρῆσθαι) l'homme (chaque fois) est la mesure, de celles qui sont présentes, qu'elles soient présentes telles qu'elles le sont, de celles auxquelles il n'est pas accordé d'être présentes, de ne pas l'être. » L'étant sur l'être duquel il y a à décider est compris ici comme ce qui, dans la sphère de l'homme, est présent à partir de lui-même dans cette région. Or, qui est l'homme ? Platon nous renseigne sur ce point dans le même passage, en faisant dire à Socrate : Οὐκοῦν οὕτως πῶς λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ ἐγώ ;

« Ne l'entend-il (Protagoras) pas en quelque sorte ainsi ? Ce comme quoi toute chose se montre chaque fois à moi, de tel aspect est-elle pour moi ; ce comme quoi à toi, telle est-elle d'autre part pour toi ? Or, homme, tu l'es aussi bien que moi. »

L'homme est donc ici celui qui est à chaque fois présent (moi et toi, lui et eux). Mais cet ἐγώ ne coïnciderait-il pas avec l'*ego cogito* de Descartes ? Absolument pas. Car tout ce qui, chez Protagoras comme chez Descartes, détermine, avec une égale nécessité, les deux positions métaphysiques fondamentales, diffère essentiellement. L'essentiel d'une position métaphysique fondamentale comprend :

1^o le mode sur lequel l'homme est homme, c'est-à-dire est lui-même ; le mode d'advenance de son ipséité, laquelle ne fait nullement un avec l'égoïté, mais se détermine à partir du rapport à l'être en tant que tel ;

2^o l'interprétation de l'essence de l'être de l'étant ;

3^o la projection de la vérité en son essence ;

4^o le sens d'après lequel l'homme est – ici et là – mesure.

Aucun de ces moments essentiels d'une position métaphysique fondamentale ne peut se comprendre

séparément des autres. Chacun caractérise déjà par lui-même l'ensemble d'une position métaphysique fondamentale. Pourquoi et dans quelle mesure ce sont précisément ces quatre moments qui supportent et disposent d'avance une position métaphysique fondamentale comme telle, voilà une question qui ne se pose plus et à laquelle il n'y a plus de réponse à partir de la Métaphysique et par elle : l'énoncé même de ces moments est déjà un effet du dépassement de la Métaphysique.

Or, chez Protagoras, l'étant est référé à l'homme en tant qu'ἐγώ. De quel genre est cette référence au Je ? Chaque ἐγώ séjourne dans l'orbe du dévoilé qui lui est dévolu, à lui comme étant celui-ci. Ainsi, il entend et comprend comme étant tout ce qui est présent dans cette orbe. L'entente du présent a son fondement dans le séjour à l'intérieur de l'orbe du dévoilé. Par le séjour auprès du présent, l'appartenance du moi à ce qui est présent *est*. Cette appartenance au présent ouvert délimite celui-ci par rapport à ce qui est absent. C'est à partir de cette limite que l'homme reçoit et garde la mesure, tant pour ce qui se présente que pour ce qui s'absente. Dans la restriction de ce qui est chaque fois dévoilé se donne à l'homme la mesure qui limite chaque fois un « soi » par rapport à « ceci » et « cela ». L'homme ne pose pas d'abord à partir d'une égoïté isolée la mesure à laquelle tout étant en son être aurait à se conformer. L'homme de la relation fondamentalement grecque à l'étant et à son ouverture (*Unverborgenheit*) est μέτρον (mesure), pour autant qu'il prend sur soi de ne pas outrepasser la sphère de dévoilement limitée au rayon de présence d'un je, reconnaissant ainsi le retrait de l'étant avec son indécidabilité quant à la présence ou à l'absence de celui-ci, quant au visage, tout aussi bien, de l'ainsi présent-absent. C'est pourquoi Protagoras peut dire (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* ; Protagoras, B, 4) : περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὥς εἰσὶν, οὐθ' ὥς οὐκ εἰσὶν, οὐθ' ὅποιοι τινες ἰδέαν· « Quant à envisager quelque chose au sujet des dieux, j'en suis hors d'état, ni qu'ils soient, ni qu'ils ne soient pas, ni comment ils seraient en leur aspect (ιδέα). »

Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

« Car multiples sont les choses qui empêchent d'entendre l'étant comme un tel : aussi bien la non-manifestation (retrait) de l'étant que la brièveté de la carrière humaine. »

Nous étonnerons-nous donc que Socrate, en face d'une telle circonspection de la part de Protagoras, dise de celui-ci (Platon, *Théétète*, 152 b) : εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. « Il faut croire qu'il (Protagoras) ne tient pas, étant homme sensé, des discours en l'air (dans sa phrase sur l'homme comme μέτρον). »

La position métaphysique fondamentale de Protagoras n'est qu'une restriction, et cela veut tout de même dire une conservation de la position fondamentale d'Héraclite et de Parménide. La Sophistique n'est possible que sur le fond de la σοφία, c'est-à-dire de l'acception grecque de l'être comme présence et de la vérité comme ouvert sans retrait (*Unverborgenheit*), lequel reste à son tour une détermination essentielle de l'être ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle le présent se détermine à partir de l'ouvert sans retrait, et la présence à partir du sans retrait comme tel. Combien Descartes est-il éloigné de l'origine de la pensée grecque, combien différente est l'interprétation de l'homme qui le représente comme sujet ? C'est précisément parce que dans la notion de *subjectum* résonne encore quelque chose de l'advenance grecque de l'être, de l'ὑποκεῖσθαι, de l'ὑποκείμενον, mais sous la forme d'une présence devenue méconnaissable et tombée hors de question (c'est-à-dire sous la forme de la sous-jacence constante de ce qui se trouve là-devant), qu'à partir de ladite notion, l'essence propre de la mutation de la position métaphysique fondamentale devient visible.

Sauvegarder l'orbe de l'ouvert sans retrait à chaque fois délimitée par l'entente du présent (l'homme comme μέτρον) est une chose. Une autre est la pénétration investigatrice du rayon affranchi de limites de l'objectivation possible, pénétration s'effectuant par la calculation du représentable accessible à tout le monde et normatif pour tous.

Toute espèce de subjectivisme est impossible dans la Sophistique grecque, parce que l'homme n'y peut jamais être sujet ; et il ne saurait le devenir, parce que l'être est ici présence, et la vérité ouvert sans

retrait.

Dans l'ouvert sans retrait advient à soi la φαντασία, c'est-à-dire le venir au paraître (*zum Erscheinen-Kommen*) du présent comme tel pour l'homme qui est, de son côté, présent pour ce qui apparaît. L'homme comme sujet représentant, par contre, se livre à des fantaisies, c'est-à-dire se meut dans l'imagination dans la mesure où sa représentation imagine (*einbildet*) l'étant comme l'objectif dans le monde conçu comme image.

(9) Mais comment les choses en viennent-elles à ce que ce ne soit pas sans attirer l'attention sur lui que l'étant se propose comme sujet et qu'à partir de là le subjectif acquière une préséance ? Car jusqu'à Descartes, et encore chez lui, sujet est la dénomination banale de tout étant comme tel, *sub-jectum* (ὕποκειμενον), ce qui gît là-devant à partir de soi-même et qui en même temps est le fond de ses qualités constantes et de ses états changeants. La prééminence d'un *sub-jectum* insigne, parce que, d'un point de vue essentiel, inconditionnel (en tant que faisant fond comme fondement), a son origine dans l'exigence, chez l'homme, d'un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (d'un fondement reposant en soi et inébranlable de la vérité au sens de la certitude). Pourquoi et comment cette exigence a-t-elle pu acquérir son autorité décisive ? C'est que cette exigence provient de l'émancipation par laquelle l'homme se libère de l'obligation normative de la vérité chrétienne révélée et du dogme de l'Église, en vue d'une législation reposant sur elle-même et pour elle-même. Par cette libération, l'essence de la liberté, c'est-à-dire être maintenu dans les liens d'une obligation, est posée de façon renouvelée. Cependant, comme avec cette liberté, l'homme qui se libère pose lui-même ce qui a pouvoir d'obligation, cet « obligatif » peut désormais être déterminé différemment. L'obligatif peut être la Raison humaine et sa loi, ou bien l'étant, établi et ordonné sur le mode de l'objectivité à partir d'une telle raison, ou bien ce chaos non encore ordonné qui, restant justement à maîtriser par l'objectivation, exige, en une époque, la domestication.

Or, cette libération se libère toujours, sans le savoir, à partir de l'attache à la vérité révélée, dans laquelle le salut de son âme est rendu pour l'homme certain et sûr. L'émancipation qui s'*affranchit* de la certitude révélée du salut était donc, en elle-même, nécessairement une émancipation vers une certitude dans laquelle l'homme s'assure du vrai en tant que du su de son propre savoir. Cela n'était possible qu'en ce que l'homme se libérant se garantissait à lui-même la certitude de ce qui est susceptible d'être su. Or, cela à son tour ne pouvait se produire que dans la mesure où l'homme décidait, de lui-même et pour lui-même, de ce qu'allait désormais signifier pour lui « être susceptible d'être su » « savoir » et « confirmation (*Sicherung*) du su », c'est-à-dire « certitude ». La tâche métaphysique de Descartes devint alors celle-ci : créer à l'émancipation de l'homme vers la liberté comme auto-détermination certaine d'elle-même le fond métaphysique. Ce fond, cependant, devait non seulement être lui-même certain, mais il lui fallait, vu que toute autre norme pouvant découler d'une autre sphère était refusée, être de telle sorte que par lui l'essence de la liberté postulée puisse être posée comme certitude de soi. Or, tout ce qui est certain à partir de soi-même doit, en même temps, confirmer comme certain l'étant pour lequel un tel savoir doit être certain et par lequel tout ce qui est susceptible d'être su doit être garanti. Le *fundamentum* de cette liberté, ce qui lui fait fond, le *subjectum*, doit donc être quelque chose de certain, et quelque chose qui soit capable de satisfaire aux exigences susdites. Un *subjectum* insigne quant à tous ces points de vues devient donc nécessaire. Quel est le certain formant et fournissant ce fond ? L'*ego cogito (ergo) sum*. Le certain se révèle être une thèse (*Satz*) qui énonce qu'en même temps (simultanément et durant un temps égal), avec la pensée de l'homme, lui-même est indubitablement présent, c'est-à-dire maintenant : est donné à soi-même, en coprésence avec sa pensée. Penser signifie représenter, rapport représentant au représenté (*idea* en tant que *perceptio*).

Représenter signifie ici : à partir de soi, mettre quelque chose en vue devant soi, en s'assurant, en confirmant et en garantissant l'ainsi fixé (*von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein*

solches sicherstellen). Ce garantir, ce confirmer, il faut qu'il soit un calculer, car seule la calculabilité garantit une certitude anticipée et constante du *repraesentandum*, de ce qui est à représenter. La représentation n'est donc plus entente du présent dans l'ouvert sans retrait où l'entente elle-même prend place en tant que mode propre de présence ouverte sur ce qui se présente sans retrait. Représenter, ce n'est plus « se déclare pour... » ; la représentation est « saisie et conception de... ». Ce n'est plus l'étant présent qui déploie simplement son règne : l'attaque de l'emprise domine. La représentation est maintenant, conformément à la nouvelle liberté, le procédé, procédant de lui-même, de l'investigation dans le secteur de l'assuré, ce secteur restant encore lui-même à assurer. L'étant n'est plus simplement ce qui est présent, mais ce qui, dans la représentation, est posé en face, est opposé, est ob-stant comme objet. La représentation est objectivation investigante et maîtrisante. La représentation rabat tout à l'unité de ce qui est ainsi objectif. La représentation est *coagitatio*.

Tout rapport à quelque chose, le vouloir, le prendre position, les sensations, est d'emblée un rapport s'effectuant sur le mode de la représentation ; il est *cogitans*, ce qu'on traduit par « pensant ». Descartes peut désormais affubler tous les modes de la *voluntas* et de l'*affectus*, toutes les *actiones* et *passiones* du nom tout d'abord déconcertant de *cogitatio*. Dans l'*ego cogito sum*, le *cogitare* est compris en ce sens nouveau et essentiel. Le *subjectum*, la certitude fondamentale, c'est la simultanéité à toute heure assurée dans la représentation, de l'homme représentant avec l'étant représenté, qu'il soit humain ou non humain, et cela veut dire : avec l'objectif. La certitude fondamentale c'est, représentable et représenté à tout instant, l'indubitable *me cogitare = me esse*. Voilà l'équation fondamentale de tous les calculs de la représentation s'assurant et se garantissant elle-même. Dans cette certitude fondamentale, l'homme peut être sûr qu'il est – en tant que représentant de toute représentation, et ainsi en tant que dimension de tout être-représenté, donc de toute certitude et vérité – confirmé et assuré, c'est-à-dire désormais qu'il est. Dans la mesure seulement où l'homme est de la sorte nécessairement co-représenté dans la certitude fondamentale (dans le *fundamentum absolutum inconcussum* du *me cogitare = me esse*) ; dans la mesure seulement où l'homme, se libérant vers soi-même, fait nécessairement partie du *subjectum* de cette liberté, dans cette seule mesure l'homme peut et doit devenir lui-même cet étant insigne, ce *subjectum* qui, par rapport au premier et vraiment (c'est-à-dire certainement) étant, occupe le premier rang parmi tous les autres *subjecta*. Que dans l'équation fondamentale de la certitude et ensuite dans le *subjectum* proprement dit, il soit fait mention de l'*ego*, ne signifie pas que l'homme se détermine désormais selon le mode de l'égoïsme ou de l'égotisme. Cela ne signifie rien de plus que ceci : qu'être sujet est désormais la caractérisation distinctive de l'homme en tant qu'être pensant-représentant. C'est au contraire le je de l'homme qui entre au service de ce nouveau *subjectum*. La certitude qui est au fond de celui-ci est bien, en tant que telle, subjective, c'est-à-dire s'ordonnant à partir de l'essence du *subjectum*, mais non pas « égoïste ». Car la certitude fait autorité pour tout je, oblige donc tout je comme tel (c'est-à-dire comme *subjectum*). De même, tout ce qui veut être arrêté et fixé, par l'objectivation représentante, comme assuré et garanti et par là comme étant, est normatif pour tout le monde. Or, cette objectivation, qui décide en même temps de ce qui vaudra comme objet, rien ne peut s'y soustraire. De l'essence de la subjectivité du *subjectum* et de l'homme comme sujet fait partie l'illimitation inconditionnée de la région d'une objectivation possible et du droit d'en décider.

Il s'est éclairci à présent aussi en quel sens l'homme en tant que sujet veut être et doit être mesure et milieu de l'étant, c'est-à-dire, maintenant, des objets. L'homme n'est désormais plus μέτρον au sens de la mesure qui limite l'entente à l'orbe, chaque fois, de ce qui entre dans l'ouvert sans retrait – orbe où l'homme lui-même à son tour entre en présence. En tant que *subjectum*, l'homme est la *co-agitatio* de l'*ego*. L'homme se fonde lui-même comme le Mètre de toutes les échelles auxquelles on mesure (c'est-à-dire auxquelles on peut faire le compte de) ce qui peut passer pour certain, c'est-à-dire pour vrai, c'est-à-dire pour étant. La liberté est nouvelle en tant que liberté du *subjectum*. Dans les *Meditationes de prima philosophia*, la libération de l'homme vers une nouvelle liberté est ramenée au fondement requis,

au *subjectum*. Or, la libération de l'homme moderne ne commence pas seulement avec le *cogito ergo sum* ; la métaphysique de Descartes, d'autre part, n'est pas plus la « métaphysique » ajoutée après coup et extérieurement à cette liberté, à la façon d'une idéologie. C'est dans la *co-agitatio* elle-même que la représentation rassemble tout ce qui peut être objet dans la simultanéité constitutive de l'être représenté. L'*ego* du *cogitare* trouvera désormais son essence dans la simultanéité – se cautionnant elle-même – de l'être-représenté, dans la *con-scientia*. Cette dernière est la constitution représentante qui réunit l'objectif et l'homme représentant dans la dimension de l'être-représenté que l'homme lui-même prend en garde. Tout présent reçoit à partir d'elle le sens et le genre de sa présence, à savoir le sens et le genre de la présence dans la représentation. La *con-scientia* de l'*ego* en tant que *subjectum* de la *coagitatio* détermine, en tant que subjectivité⁴ du *subjectum* ainsi distingué, l'être de l'étant.

Les *Meditationes de prima philosophia* jettent le plan de l'ontologie du *subjectum* à partir de la subjectivité déterminée comme *conscientia*. L'homme est devenu le *subjectum*. C'est pourquoi il peut, selon les manières dont il se comprend lui-même et se veut comme tel, déterminer et accomplir l'essence de la subjectivité. L'homme comme être raisonnable de l'époque des lumières n'est pas moins sujet que l'homme qui se comprend comme nation, se veut comme peuple, se cultive comme race et se donne finalement les pleins pouvoirs pour devenir le maître de l'orbe terrestre. Étant donné que l'homme continue, dans toutes ces positions fondamentales de la subjectivité, à être déterminé en tant que je et tu, nous et vous, différentes manières de l'égoïsme et de l'égoïsme sont toujours possibles. L'égoïsme subjectif, pour lequel, en général à son insu, le je est d'abord défini comme sujet, peut être réprimé par l'embrigadement dans le Nous. Par là, la subjectivité ne fait qu'accroître sa puissance. Dans l'impérialisme planétaire de l'homme organisé techniquement, le subjectivisme de l'homme atteint son point culminant, à partir duquel il entrera dans le nivellement de l'uniformité organisée pour s'y installer à demeure ; car cette uniformité est l'instrument le plus sûr de l'empire complet, parce que technique, sur la terre. La liberté moderne de la subjectivité se fonde complètement dans l'objectivité lui correspondant. L'homme ne saurait quitter ce destin de l'essence moderne, ou bien le suspendre par une sentence souveraine. Mais l'homme peut, en une méditation préparatoire, penser que l'être-sujet de l'homme n'a jamais été, ni ne sera jamais, l'unique possibilité de futurition pour l'homme historial. Une nuée fugitive sur une terre voilée : tel est l'assombrissement que la vérité préparée par la certitude chrétienne du salut répand, comme certitude de la subjectivité, sur un avènement (*Ereignis*) qu'il n'est pas accordé à cette dernière d'apprendre.

(10) L'anthropologie est une interprétation de l'homme qui, au fond, sait déjà ce qu'est l'homme et ne peut par conséquent jamais se demander qui est l'homme. Par une telle façon de poser la question, elle devrait, en effet se reconnaître elle-même comme ébranlée et dépassée. Or, comment pourrait-on attendre une telle chose de l'anthropologie, alors que celle-ci n'a expressément pour tâche que la consolidation après coup de la certitude de soi du *subjectum* ?

(11) Car maintenant la modernité en cours d'accomplissement se fonde de plus en plus dans le « cela va de soi » (*das Selbstverständliche*) ; ce n'est que lorsque le « cela va de soi » est assuré idéologiquement, c'est-à-dire par des (*Weltanschauungs*), que d'autre part croît la possibilité d'une originelle mise en question de l'être qui ouvre la dimension dans laquelle se décide si l'être sera encore une fois capable de Dieu, si l'essence de la vérité de l'être replacera l'essence de l'homme dans l'instance d'un appel plus originel. Et ainsi, ce n'est que là où la perfection des Temps Modernes les fait atteindre à la radicalité de leur propre grandeur, que l'Histoire future se prépare.

(12) L'américanisme est quelque chose d'européen. Il est une variété, encore incomprise, du gigantesque, d'un gigantesque encore sans point d'attache, c'est-à-dire qui ne surgit aucunement encore de

la plénitude rassemblée de l'essence métaphysique des Temps Modernes. Quant à l'interprétation américaine de l'américanisme par le pragmatisme, elle reste en dehors du domaine métaphysique.

(13) L'opinion courante ne voit dans l'ombre que le défaut de lumière, sinon la négation de celle-ci. Mais, en vérité, l'ombre est le témoignage aussi patent qu'impénétrable du radieux en son retrait. Selon cette notion de l'ombre, nous appréhendons l'incalculable comme ce qui, se dérochant à la représentation, n'en est pas moins manifeste au cœur de l'étant, et indique ainsi le retrait de l'être.

(14) Or quoi, si ce suspens lui-même, il lui revenait d'être la manifestation la plus haute et la plus puissante de l'être ? Compris à partir de la Métaphysique (c'est-à-dire à partir de la question de l'être sous la forme : qu'est-ce que l'étant ?), l'essence secrète de l'être, le suspens, se dévoile tout d'abord comme le Non-étant par excellence, comme le Rien. Or, le Rien, en tant que rien d'étant, est la contrepartie la plus aiguë du tout simplement « nul ». Le Rien n'est jamais rien du tout, pas plus qu'il n'est un « quelque chose » au sens d'un objet ; il est l'être lui-même, à la vérité duquel l'homme sera remis (*übereignet*) lorsqu'il se sera surmonté en tant que sujet, ce qui veut dire : quand il ne représentera plus l'étant comme objet.

(15) Cet entre-deux ouvert est le *Da-sein*, le mot étant compris au sens du domaine ekstatique de la décloison et du retrait de l'être.

Hegel et son concept de l'expérience

« Science de l'Expérience de la Conscience », tel est le titre que Hegel, lors de la publication de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807, place en tête de l'œuvre. Le mot d'expérience se trouve en italiques, entre les deux autres mots. « L'expérience » nomme ce qu'est « la Phénoménologie ». Que pense Hegel, lorsqu'il emploie ce mot, « l'expérience », de cette façon appuyée ? La réponse nous est donnée par le morceau situé après la préface et par lequel commence l'œuvre. Voici son texte d'après l'édition originale :

[1] *C'est une représentation naturelle de supposer que, avant d'affronter en philosophie la chose même, c'est-à-dire la connaissance effective de ce qui est en vérité, il faille d'abord s'entendre sur la connaissance, qui est considérée comme l'instrument à l'aide duquel on s'empare de l'absolu ou comme le moyen grâce auquel on l'aperçoit. La préoccupation semble justifiée, en partie parce qu'il pourrait y avoir diverses espèces de connaissances, et que parmi elles l'une conviendrait mieux que l'autre pour atteindre ce but final – justifiée donc par la possibilité d'un choix erroné parmi elles –, en partie aussi parce que, la connaissance étant une faculté d'une espèce et d'une portée déterminées, sans détermination plus précise de sa nature et de ses limites, on risque de saisir les nuées de l'erreur au lieu du ciel de la vérité. A la fin, cette préoccupation doit même se transformer en la conviction que toute l'entreprise de gagner à la conscience, par la connaissance, ce qui est en soi, toute cette entreprise est en son concept un contresens, et qu'il y a entre la connaissance et l'absolu une ligne de démarcation les séparant absolument. Car, si la connaissance est l'instrument pour maîtriser l'essence absolue, il vient de suite à l'esprit que l'application d'un instrument à une chose ne la laisse pas telle qu'elle est pour soi, mais y introduit une mise en forme et une altération. Ou bien encore, si la connaissance n'est pas l'instrument de notre activité, mais une sorte de milieu passif à travers lequel nous parvient la lumière de la vérité, alors encore nous ne recevons pas cette vérité telle qu'elle est en soi, mais comme elle est à travers et dans ce milieu. Dans les deux cas, nous faisons usage d'un moyen qui produit immédiatement le contraire de son but ; ou bien plutôt, le contresens est de faire usage d'un moyen quelconque. Il semble, il est vrai, qu'on puisse remédier à cet inconvénient par la connaissance du mode d'action de l'instrument, car cette connaissance rend possible d'ôter du résultat l'apport de l'instrument dans la représentation de l'absolu obtenue par l'instrument, et ainsi d'obtenir le vrai dans sa pureté. Mais cette correction ne nous ramènerait en réalité qu'à notre point de départ. Si nous ôtons d'une chose mise en forme ce que l'instrument y a fait, alors la chose – c'est-à-dire ici l'absolu – est de nouveau pour nous comme elle était avant cet effort ; l'effort est donc superflu. Si, du fait de l'instrument, l'absolu, comme un oiseau pris à la glu, devait être seulement rapproché quelque peu de nous sans que rien ne soit changé en lui, alors il se moquerait bien de cette ruse, s'il n'était pas et ne voulait pas déjà être en et pour soi auprès de nous. Car une ruse serait en ce cas la connaissance, puisque, par sa peine multiple, elle se donnerait l'air de faire tout autre chose que de produire seulement le rapport immédiat et ainsi libre de peine. Si encore l'examen de la connaissance que nous nous représentons comme un milieu nous apprend à connaître la loi de réfraction des rayons, il ne sert encore à rien de soustraire cette réfraction du résultat ; car ce n'est pas la déviation du rayon, mais le rayon lui-même par lequel la vérité nous touche, qui est la connaissance, et, ce rayon étant soustrait, il ne nous resterait que l'indication d'une pure direction ou le lieu vide.*

[2] *Cependant, si la crainte de tomber dans l'erreur introduit une méfiance dans la Science, Science*

qui, sans de tels scrupules, se met à l'œuvre même et connaît effectivement, on ne voit pas pourquoi, inversement, on n'introduirait pas une méfiance à l'égard de cette méfiance, et pourquoi on ne craindrait pas que cette crainte de se tromper ne fût déjà l'erreur même. En effet, cette crainte présuppose quelque chose, et même beaucoup, comme vérité, faisant reposer ses scrupules et ses déductions sur ce qui est d'abord lui-même à examiner pour savoir si c'est vérité. Elle présuppose précisément des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu, de même qu'une différence entre nous-mêmes et cette connaissance ; mais surtout elle présuppose que l'absolu se trouvant d'un côté, et la connaissance de l'autre, celle-ci soit néanmoins, pour soi et séparée de l'absolu, quelque chose de réel : en d'autres termes, elle présuppose que la connaissance, laquelle, étant en dehors de l'absolu et donc certainement aussi en dehors de la vérité, est pourtant encore véridique, supposition par laquelle ce qui se nomme crainte de l'erreur se fait plutôt connaître comme crainte de la vérité.

[3] Cette conclusion résulte du fait que l'absolu seul est vrai ou que le vrai seul est absolu. Contre une telle conclusion, on peut faire valoir cette distinction qu'une connaissance qui ne connaît pas l'absolu comme la Science le réclame, est pourtant vraie, et que la connaissance en général, si elle est incapable de saisir l'absolu, pourrait être cependant capable d'une autre vérité. Mais nous voyons, enfin, que de telles tergiversations aboutissent à une trouble distinction entre un vrai absolu et un vrai d'une autre nature, et que l'absolu, la connaissance, etc., sont en réalité des mots qui présupposent une signification qu'il s'agit d'abord d'acquérir.

[4] Au lieu de nous occuper de ces représentations inutiles, et de ces façons de parler de la connaissance comme d'un instrument pour s'emparer de l'absolu, ou comme d'un milieu à travers lequel nous apercevons la vérité, etc., rapports auxquels conduisent en fin de compte toutes ces représentations d'une connaissance séparée de l'absolu, et d'un absolu séparé de la connaissance – au lieu de nous occuper des subterfuges que l'incapacité de la Science tire de la présupposition de telles relations pour se libérer de l'effort scientifique, et se donner en même temps l'apparence d'une activité sérieuse et zélée, nous pourrions, sans nous tracasser pour trouver des réponses à tout cela, rejeter ces représentations comme contingentes et arbitraires, et regarder comme une tromperie l'usage connexe de mots comme l'absolu, la connaissance, l'objectif et le subjectif et beaucoup d'autres dont la signification est supposée universellement connue. Donner en effet à entendre, pour une part que leur signification est universellement connue, pour l'autre, que l'on possède soi-même leur concept, paraît seulement devoir épargner la tâche fondamentale qui est précisément de donner ce concept. A meilleur droit, au contraire, on pourrait épargner la peine de faire seulement attention à de telles représentations et à de telles façons de parler au moyen desquelles la Science elle-même doit être écartée ; car elles ne constituent qu'une manifestation vide du savoir, qui disparaît immédiatement devant l'entrée en scène de la Science. Mais, du seul fait qu'elle entre en scène, la Science est elle-même une manifestation ; son entrée n'est pas encore elle-même accomplie et développée en sa vérité. C'est pourquoi il est indifférent de se représenter que c'est la Science qui apparaît, parce qu'elle entre en scène à côté d'un autre savoir, ou de nommer cet autre savoir sans vérité son apparition. La Science doit se libérer de pareilles apparences ; or cela, elle ne le peut qu'en se tournant explicitement contre celles-ci. La Science, en effet, ne peut pas rejeter un savoir qui n'est pas véritable en le considérant seulement comme une vision vulgaire des choses, et en assurant qu'elle-même est une connaissance d'un tout autre ordre, et que ce savoir pour elle est absolument néant ; elle ne peut pas non plus en appeler au pressentiment d'un savoir meilleur dans l'autre savoir. Par une telle assurance elle déclarerait, en effet, que sa force réside en son être ; or, le savoir non vrai fait également appel à ce même fait, qu'il est, et assure que pour lui la Science est néant ; une assurance stérile en vaut une autre. La Science peut encore moins faire appel à un pressentiment meilleur, qui affleurerait dans la connaissance non véritable et qui, en elle, serait l'indication de la

Science ; car, d'une part, elle ferait de nouveau appel à un être ; et d'autre part elle ferait appel à elle-même, mais telle qu'elle existe en une connaissance non véritable c'est-à-dire à un mauvais mode de son être et à son apparition plutôt qu'à ce qu'elle est en soi et pour soi. C'est pour cette raison que doit ici être entreprise la présentation du savoir apparaissant.

[5] Maintenant, puisque cette présentation n'a pour objet que le savoir apparaissant, elle ne paraît pas être elle-même la Science libre se mouvant dans sa figure originale ; mais, de ce point de vue, cette présentation peut être considérée comme le chemin de la conscience naturelle qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir, ou comme le chemin de l'âme parcourant la série de ses formations comme les stations qui lui sont prescrites par sa nature, afin qu'en se purifiant elle s'élève à l'esprit en ce qu'elle parvient, à travers la complète expérience d'elle-même, à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même.

[6] La conscience naturelle s'avérera être seulement concept du savoir ou savoir non réel. Mais en ce qu'elle se prend immédiatement elle-même pour le savoir réel, ce chemin a pour elle une signification négative, et ce qui est la réalisation du concept lui est plutôt la perte d'elle-même ; car sur ce chemin, elle perd sa vérité. C'est pourquoi il peut être considéré comme le chemin propre du doute (Zweifel), ou, plus proprement, comme le chemin du désespoir (Verzweiflung) ; car il n'y arrive pas ce qu'on a coutume d'entendre par doute, c'est-à-dire un ébranlement passager de telle ou telle vérité supposée, suivi d'une seyante disparition du doute et d'un retour à cette vérité, de sorte qu'à la fin la chose est prise comme au début. Mais ce chemin est pénétration consciente dans la non-vérité du savoir apparaissant, savoir auquel tient lieu de suprême réalité ce qui plutôt, en vérité, n'est que le concept non réalisé. Ce scepticisme qui s'accomplit n'est pas ce qu'un zèle plein de gravité pour la vérité et la science s' imagine avoir apprêté et équipé pour elles, à savoir : cette résolution de ne pas se rendre à l'autorité des pensées d'autrui, mais d'examiner tout par soi-même et de suivre seulement sa propre conviction, ou mieux encore de produire tout soi-même et de tenir seule sa propre action pour le vrai. La série des figures que la conscience parcourt sur ce chemin est plutôt l'histoire détaillée de la formation de la conscience elle-même à la Science. Cette résolution présente la formation, dans la simple manière d'une résolution, comme immédiatement réglée et advenue. En face d'une telle non-vérité, le chemin est le développement effectivement réel. Suivre sa conviction propre vaut certainement mieux que se rendre à l'autorité ; mais par la transformation d'une croyance par autorité en une croyance par la propre conviction, le contenu de la croyance n'est pas nécessairement changé, ni l'erreur remplacée par la vérité. Être pris dans le système de l'opinion et du préjugé en vertu de l'autorité d'autrui ou par conviction propre, ne diffère que par la vanité inhérente à la seconde manière. Le scepticisme qui s'oriente sur toute l'étendue de la conscience apparaissante rend au contraire l'esprit capable d'examiner ce qu'est la vérité, en ce qu'il réussit tout d'abord à faire désespérer l'esprit des représentations, des pensées et des avis dits naturels, qu'il est indifférent d'appeler propres ou étrangers et desquels est encore remplie et chargée la conscience qui se propose directement l'examen de la vérité – par quoi elle est en fait incapable d'amorcer ce qu'elle veut entreprendre.

[7] Le système complet des formes de la conscience non réelle résultera de la nécessité du processus et de la connexion même de ces formes. Pour rendre cela concevable, on peut remarquer en général, à titre préliminaire, que la présentation de la conscience non vraie en sa non-vérité n'est pas un mouvement purement négatif. Une telle manière unilatérale de voir la présentation est de toute façon celle qu'en a la conscience naturelle ; et un savoir qui de cette unilatéralité fait son essence, est précisément une des figures de la conscience incomplète tombant sous le développement du chemin lui-même et s'y présentant. Cette unilatéralité est justement le scepticisme qui, dans le résultat, ne voit toujours que le pur néant, et fait abstraction du fait que ce néant est, de façon très déterminée, le néant de ce dont il résulte. Mais le néant n'est en fait rien d'autre, pris comme le néant de ce dont il

résulte, que le véritable résultat ; par quoi il est un néant déterminé avec un contenu. Le scepticisme, qui finit avec l'abstraction du néant ou avec le vide, ne saurait en effet aller plus loin, à partir de là, mais il doit attendre jusqu'à ce que quelque chose de nouveau se présente à lui pour le jeter dans le même vide abîme. Par contre, dans la mesure où le résultat est compris, comme il l'est en vérité, c'est-à-dire comme négation déterminée, alors immédiatement une nouvelle forme naît, et dans la négation est effectuée la transition par laquelle le processus à travers la série complète des figures de la conscience résulte de lui-même.

[8] Mais le but est fixé aussi nécessairement au savoir que la série de la progression. Il est là où le savoir n'a plus besoin d'aller au-delà de soi-même, où il se trouve lui-même et où le concept correspond à l'objet, l'objet au concept. C'est pourquoi la progression vers ce but est également sans halte possible, et ne se satisfait en aucune station antérieure. Ce qui est limité à une vie naturelle n'a pas, par soi-même, le pouvoir d'aller au-delà de son existence immédiate ; mais il est poussé au-delà de cette existence par un autre, et pareil arrachement à soi au-delà de soi-même, est sa mort. La conscience est pour soi-même son concept, elle est donc immédiatement le dépassement du limité, et, ce limité lui appartenant, le dépassement de soi-même. Avec l'existence singulière, l'au-delà est en même temps posé dans la conscience, ne fût-ce que, comme dans l'intuition spatiale, à côté du limité. La conscience souffre donc cette violence de se gâter la satisfaction limitée à partir de son existence même. Dans le sentiment de cette violence, l'angoisse peut bien reculer devant la vérité et tendre à conserver ce dont la perte menace. Mais elle ne peut s'apaiser ; en vain elle veut se fixer dans une inertie sans pensée ; la pensée trouble l'absence de pensée et son inquiétude dérange la paresse ; en vain aussi elle s'établit comme sentimentalité, laquelle assure tout trouver bon en son genre ; cette assurance souffre autant de violence de la part de la raison qui précisément ne trouve pas quelque chose bon, dans la mesure où c'est un genre. Ou bien encore la crainte de la vérité peut bien se dissimuler à soi-même et aux autres derrière l'apparence selon laquelle ce serait justement le zèle ardent pour la vérité elle-même qui rendrait si difficile, et voire impossible de trouver une autre vérité que la vérité unique de la vanité d'être toujours plus avisé que ne vient de l'être n'importe quelle pensée venant de soi-même ou des autres. Cette vanité qui s'entend à rendre vaine toute vérité pour ensuite retourner à elle-même et se repaître de ce sien entendement qui, dissolvant toute pensée, ne sait que retrouver, au lieu de tout contenu, le je tout sec – cette vanité est une satisfaction qu'on doit abandonner à elle-même, car elle fuit l'universel et cherche seulement l'être-pour-soi.

[9] Ceci dit au préalable et en général au sujet du mode et de la nécessité de la progression, il peut être encore utile de mentionner quelque chose à propos de la méthode du développement. Cette présentation est présentée comme un comportement de la Science à l'égard du savoir apparaissant, et comme recherche et examen de la réalité de la connaissance, mais elle ne semble pas pouvoir avoir lieu sans une certaine présupposition qui, comme critère, serait établie à la base. Car l'examen consiste en l'application à la chose à examiner d'un critère admis ; et dans l'égalité ou l'inégalité de ce qui est mis à l'épreuve, par rapport au critère, se décide si la chose est juste ou non ; le critère en général, et aussi bien la Science si elle était ce critère, sont acceptés alors comme l'essence ou comme l'en-soi. Mais ici seulement, où la Science surgit, ni elle-même ni quoi que ce soit ne se justifie comme l'essence ou comme l'en-soi ; et sans quelque chose de tel, aucun examen ne paraît pouvoir avoir lieu.

[10] Cette contradiction et sa résolution se produiront d'une façon plus précise si on se souvient des déterminations abstraites du savoir et de la vérité telles qu'elles se trouvent dans la conscience. Car la conscience distingue quelque chose de soi, à quoi, en même temps, elle se rapporte ; ou bien comme on l'exprime encore : il y a quelque chose pour elle-même ; et le côté déterminé de ce rapporter, ou de l'être de quelque chose pour une conscience est le savoir. Mais de cet être pour un autre, nous distinguons l'être-en-soi ; ce qui est rapporté au savoir est aussi bien distinct de lui et posé comme étant aussi à l'extérieur de ce rapport. Le côté de cet en-soi se nomme vérité. Ce qui est

proprement contenu dans ces déterminations ne nous concerne en rien ici. Car le savoir apparaissant étant notre objet, ses déterminations aussi sont d'abord prises comme elles s'offrent immédiatement ; et elles s'offrent bien ainsi qu'elles ont été prises.

[11] Si maintenant nous recherchons la vérité du savoir, il semble alors que nous recherchions ce qu'il est en soi. Mais, dans cette recherche, le savoir est notre objet, il est pour nous ; et l'en-soi du savoir qui en résulterait serait ainsi plutôt son être pour nous ; ce que nous affirmerions comme son essence, ce ne serait pas sa vérité, mais seulement notre savoir de lui. L'essence ou le critère tomberaient en nous, et ce qui devrait être comparé avec lui, et sur quoi une décision devrait être prise à la suite de cette comparaison, ne serait pas nécessairement tenu de le reconnaître.

[12] Mais la nature de l'objet que nous examinons dépasse cette séparation ou apparence de séparation et de présupposition. La conscience donne sa mesure en elle-même, et la recherche sera, de ce fait, une comparaison de la conscience avec soi-même ; car la distinction faite plus haut tombe en elle. Il y a en elle un pour un autre, ou bien elle a en général la détermination du moment du savoir en elle ; en même temps, cet autre ne lui est pas seulement pour elle, mais il est aussi à l'extérieur de ce rapport ou en soi ; le moment de la vérité. Donc, dans ce que la conscience désigne à l'intérieur de soi comme l'en-soi ou le vrai, nous avons la mesure qu'elle érige elle-même pour mesurer sur lui son savoir. Si nous nommons d'une part le savoir : le concept, et d'autre part l'essence ou le vrai ; l'étant ou l'objet, alors l'examen consiste à voir si le concept correspond à l'objet. Si au contraire nous nommons l'essence ou l'en-soi de l'objet : le concept, et si par objet nous entendons par contre lui, le concept en tant qu'objet, c'est-à-dire le concept comme il est pour un autre, l'examen consiste alors à voir si l'objet correspond à son concept. On voit bien que les deux sont la même chose ; mais l'essentiel est de retenir pour toute la recherche ce fait que les deux moments, concept et objet, être-pour-un-autre et être-en-soi, tombent eux-mêmes à l'intérieur du savoir que nous étudions, et que nous n'avons donc pas besoin d'apporter des critères et d'appliquer nos occurrences de pensée dans le cours de la recherche ; c'est, au contraire, en les laissant de côté que nous aboutirons à considérer la chose comme elle est en soi et pour soi.

[13] Non seulement nous n'avons pas à intervenir du fait que concept et objet, la mesure et la matière à examiner, sont présents dans la conscience elle-même ; mais encore nous sommes dispensés de la peine de la comparaison des deux moments et de l'examen dans le sens strict du terme, de sorte que, quand la conscience s'examine elle-même, il ne nous reste de ce point de vue que le pur acte de voir ce qui se passe. Car la conscience est d'un côté conscience de l'objet, de l'autre, conscience de soi-même ; conscience de ce qui lui est vrai et conscience du savoir qui est le sien. En ce que les deux sont pour le même, elle est elle-même leur comparaison ; elle devient pour le même, que son savoir de l'objet lui corresponde ou qu'il ne lui corresponde pas. L'objet semble, il est vrai, être seulement pour elle-même comme elle le sait ; elle semble incapable d'aller pour ainsi dire derrière son objet afin de se rendre compte de ce dernier, non plus comme il est donc pour elle, mais comme il est en soi ; elle semble de la sorte incapable de faire l'épreuve de son savoir sur ce dernier. Or, justement en cela que la conscience est tout bonnement le savoir d'un objet, la différence que quelque chose lui soit l'en-soi, et que le savoir ou l'être de l'objet pour la conscience soit un autre moment, cette différence est déjà donnée. C'est sur cette distinction existante que repose l'examen. Si, dans cette comparaison, les deux moments ne correspondent pas, alors la conscience paraît devoir modifier son savoir pour le rendre adéquat à l'objet ; mais dans la modification du savoir se modifie en fait aussi l'objet-même, car le savoir donné était essentiellement un savoir de l'objet : avec le savoir, lui aussi, l'objet, s'altère, car il appartenait essentiellement à ce savoir. Il arrive donc à la conscience que ce qui lui était précédemment l'en-soi n'est pas en soi, ou qu'il était seulement en soi pour elle. Quand la conscience trouve donc dans son objet que son savoir ne correspond pas à cet objet, l'objet non plus ne résiste pas ; ou bien le critère de l'examen change si ce dont il devait être le critère ne subsiste pas au cours

de l'examen ; et l'examen n'est pas seulement un examen du savoir, mais aussi un examen de son critère.

[14] Ce mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, dans la mesure où le nouvel objet vrai en jaillit pour elle, est proprement ce qu'on nomme expérience. A cet égard, dans le processus considéré plus haut, il est encore un moment à faire ressortir, grâce à quoi une nouvelle lumière se répandra sur le côté scientifique de la présentation qui va suivre. La conscience sait quelque chose, cet objet est l'essence ou l'en-soi ; mais il est aussi l'en-soi pour la conscience ; avec cela entre en jeu l'ambiguïté de ce vrai. Nous voyons que la conscience a maintenant deux objets, l'un, le premier en-soi, le second, l'être-pour-elle de cet en-soi. Ce dernier ne paraît être, au premier abord, que la réflexion de la conscience en soi-même, une représentation non d'un objet, mais seulement de son savoir du premier objet. Cependant, comme il a été montré précédemment, le premier objet s'altère dans ce processus ; il cesse d'être l'en-soi et devient à la conscience un objet qui est l'en-soi seulement pour elle ; de façon que ceci, l'être-pour-elle de cet en-soi, est alors le vrai, ce qui signifie qu'il est l'essence, ou son objet. Ce nouvel objet contient la nullité du premier, il est l'expérience faite sur lui.

[15] Dans cette présentation de la marche de l'expérience, il y a un moment par où elle ne paraît pas coïncider avec ce qu'on a coutume d'entendre par expérience. La transition précisément du premier objet et du savoir de cet objet à l'autre objet, sur lequel on dit que l'expérience a été faite, a été entendue de telle sorte que le savoir du premier objet, ou l'être-pour-la-conscience du premier en-soi, doit devenir le second objet. Au contraire, il semble qu'à l'ordinaire nous fassions l'expérience de la non-vérité de notre premier concept sur un autre objet, que nous trouvons d'une façon contingente et extérieure, de sorte que de toute façon tombe en nous seulement la pure saisie de ce qui est en soi et pour soi. Mais, dans le point de vue exposé, le nouvel objet se montre comme venu à l'être par le moyen d'un retournement de la conscience elle-même. Cette considération de la chose est notre intervention, par laquelle la série des expériences de la conscience s'institue comme progression scientifique, et qui n'est pas pour la conscience que nous observons. Or, nous trouvons ici, en fait, la même circonstance que celle dont nous parlions plus haut à propos de la relation de cette présentation au scepticisme : c'est que le résultat découlant à chaque fois d'un savoir non vrai ne devait pas aboutir au néant vide, mais devait être appréhendé nécessairement comme néant de ce dont il est le résultat ; résultat qui contient alors ce que le savoir précédent a de vrai en lui. Les choses se présentent donc ainsi : quand ce qui paraissait d'abord comme l'objet décline dans la conscience en un savoir de celui-ci, et quand l'en-soi devient un être-pour-la-conscience de l'en-soi, c'est là alors le nouvel objet, ce par quoi une nouvelle figure de la conscience surgit pour laquelle ce qui est l'essence est quelque chose d'autre que pour la précédente. C'est cette circonstance qui conduit la succession entière des figures de la conscience en sa nécessité. C'est seulement cette nécessité même, ou la naissance du nouvel objet, lequel se présente à la conscience sans qu'elle sache trop comment, qui est, pour nous, ce qui se passe pour ainsi dire derrière son dos. Dans ce mouvement, il se produit ainsi un moment de l'être-en-soi ou de l'être-pour-nous, moment qui n'est pas présent pour la conscience qui est elle-même comprise dans l'expérience ; mais le contenu de ce que nous voyons naître est pour elle, et nous concevons seulement le côté formel de ce contenu ou sa naissance pure ; pour elle, cet ainsi-né est seulement comme objet, pour nous en même temps comme mouvement et devenir.

Par cette nécessité, ce chemin vers la Science est déjà lui-même Science, et, par là, selon le contenu de celle-ci, Science de l'expérience de la conscience.

[16] L'expérience que la conscience fait sur soi ne peut, selon le concept de l'expérience même, comprendre rien de moins en elle que le système total de la conscience, ou l'entier empire de la vérité de l'esprit, de sorte que les moments de cette dernière s'exposent en cette détermination particulière, de façon à ne pas être des moments abstraits et purs, mais d'être comme ils sont pour la conscience,

ou comme cette conscience surgit dans son rapport à eux, ce par quoi les moments du tout sont des figures de la conscience. En se poussant vers son existence vraie, la conscience atteindra un point où elle se libérera de son apparence d'être entachée de quelque chose d'étranger qui est seulement pour elle et comme un autre ; elle atteindra ainsi le point où l'apparition devient égale à l'essence, où, en conséquence, la présentation proprement dite coïncide avec la Science de l'esprit ; finalement, quand la conscience saisira cette essence qui lui est propre, elle caractérisera la nature du savoir absolu lui-même.

Le premier paragraphe nomme ce qui est en cause dans la philosophie : « Elle considère le présent en sa présence, et (considère) ainsi ce qui y prédomine par avance par lui-même », θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτ' ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (Aristote, *Mét.*, Γ, 1, 1003 a 21). Cette prédominance concerne le venir à paraître dans l'ouverture sans retrait. La philosophie considère le présent dans sa présence. Cette considération envisage le présent. Elle le vise de telle sorte qu'elle ne regarde le présent qu'en tant que tel. La philosophie regarde : le présent quant à son aspect. Dans la vue de ce regard, aucune profondeur abstruse ne prend ses ébats. La θεωρία est le désenchantement de toute connaissance. Hegel dit, dans la langue de sa pensée : la philosophie est « la connaissance effective de ce qui est en vérité ». Entre-temps, ce qui est en vérité, le vraiment étant, s'est mis en évidence comme le réel effectif dont l'effectivité est l'Esprit. Or, l'essence de l'Esprit réside en la Conscience de soi.

Dans les *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie moderne* (WW XV, 328), Hegel dit, après avoir parlé de Bacon et de Jacob Böhme : « A proprement parler, c'est maintenant seulement que nous en arrivons à la philosophie du monde moderne ; nous la ferons commencer par Descartes. Avec lui, nous entrons vraiment en une philosophie autonome, qui sait qu'elle vient de son propre chef de la raison et que la conscience de soi est un moment essentiel du vrai. Ici nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons enfin, comme le navigateur après une longue randonnée sur une mer tumultueuse, crier : terre... En cette nouvelle période, c'est la pensée qui est le principe, c'est-à-dire la pensée qui prend son départ à partir d'elle-même... »

En la certitude inébranlable de ce qu'elle pense, la pensée cherche pour elle son *fundamentum absolutum*. La terre en laquelle la philosophie s'installe depuis, c'est l'inconditionnelle certitude de soi du savoir. Cette terre ne se conquiert que pas à pas ; sa mesure ne se prend que petit à petit. Elle n'entre en possession totale que lorsque le *fundamentum absolutum* est, lui-même, pensé comme l'absolu même. L'Absolu, c'est, pour Hegel, l'Esprit : ce qui, dans la certitude du se-savoir inconditionné, est présent auprès de lui-même. La connaissance effective de l'étant comme étant, c'est maintenant la connaissance absolue de l'Absolu en son absoluité.

Or, cette même Philosophie Moderne, qui habite la terre de la Conscience-de-soi, exige de soi, conformément au climat de cette terre, la certitude préalable de son principe. Elle veut d'abord s'entendre sur ce avec quoi elle connaît absolument, sur la connaissance. Inopinément, la connaissance apparaît ce faisant comme moyen, de la bonne utilisation duquel la connaissance doit se soucier. Il s'agit, une première fois, de reconnaître et de choisir, entre les différents modes de la représentation, celui qui convient seul à la connaissance absolue : ce sera la tâche de Descartes. Il faut, une fois choisie la connaissance de l'absolu, prendre sa mesure quant à sa nature et quant à ses limites : ce sera la tâche de Kant. Cependant, dès que la connaissance, prise comme un moyen de maîtriser l'absolu, devient sujet de souci, la conviction doit se faire jour que tout moyen, lequel en tant que moyen est relatif, doit par rapport à l'Absolu se révéler impropre et nécessairement échouer devant lui. Si la connaissance n'est qu'un moyen, toute volonté de connaître l'absolu devient un propos absurde, que le moyen ait le caractère d'un instrument ou celui d'un « milieu ». Dans un cas nous nous démenons avec la connaissance comme instrument d'action, dans l'autre nous subissons la connaissance comme un milieu au travers duquel la lumière de la vérité doit nous atteindre.

A cet état de choses, qui fait que le « moyen » ne médiatise précisément pas, on pourrait encore essayer de remédier par un examen du moyen, en essayant de distinguer ce que, lors de la « saisie » ou du « passage » de l'absolu, il y change, et ce qu'il laisse inchangé. Mais si nous procédons à une soustraction du changement causé par le « moyen » – et donc n'utilisons pas ce moyen – celle-là ne nous livre pas non plus le « reste » de l'absolu inchangé. Au fond, l'examen du moyen ne sait pas ce qu'il fait. Il lui faut mesurer la connaissance à l'absolu, quant à sa conformité à l'absolu. Il lui faut avoir reconnu l'absolu, et cela en tant que l'absolu, autrement toute délimitation critique tombera dans le vide. De plus, il apparaît encore autre chose : à savoir qu'à cet examen, la discussion de l'instrument tient plus à cœur que la connaissance de l'absolu. Si cependant la connaissance n'avait quand même à cœur que de rapprocher l'absolu à l'aide de l'instrument, alors cette intention ne manquerait pas, au regard de l'absolu, de se tourner en dérision devant celui-ci. A quoi bon tout cet affairément critique autour de la connaissance, si celle-ci tend dès le début, par toutes sortes de détours, à s'arracher de la relation immédiate de l'Absolu au Connaître, sous prétexte de tirer tout d'abord au clair ce qui revient à la besogne critique ? L'examen critique de l'instrument ne tient aucun compte de l'absolu, et cela en dépit de sa prétention immédiate à mieux savoir. Mais l'absolu de son côté ne se moque même pas de l'effort critique ; car, pour cela, il devrait partager avec ce dernier la présupposition selon laquelle la connaissance serait un moyen et lui-même, l'absolu, tellement éloigné de la connaissance que celle-ci aurait d'abord à se soumettre à la peine de s'assurer de l'absolu par une espèce de captation. Mais ainsi l'absolu ne serait pas l'absolu.

Ce n'est qu'incidemment et de telle sorte qu'il le cache dans une subordonnée, que Hegel nous dit pourtant : « L'absolu est dès le départ en et pour soi auprès de nous et veut être auprès de nous. » Cet être-auprès-de-nous (παρουσία), c'est déjà et en lui-même la façon dont la lumière de la vérité, l'absolu lui-même, nous illumine. La connaissance de l'absolu qui se trouve sous le trait de cette lumière, le rend et le reflète, et est ainsi, en son essence, le trait irradiant lui-même, et non pas un « milieu » quelconque à travers lequel le rayon aurait d'abord à passer. Le premier pas que la connaissance de l'absolu a à faire, consiste à accepter et à recevoir, en toute simplicité, l'absolu en son absolutité, c'est-à-dire en son être-auprès-de-nous. Cet être-présent auprès de nous, la parousie, est partie intégrante de l'absolu en soi et pour soi. Si la Philosophie, en tant que connaissance de l'absolu, prend au sérieux ce que, en tant que pareille connaissance, elle est, alors elle se trouve déjà être connaissance effective, c'est-à-dire une connaissance qui se représente ce que le réel lui-même est en sa vérité. Au début et dans le cours du premier paragraphe, Hegel semble vouloir répondre aux exigences critiques de la représentation naturelle concernant un examen de la connaissance. Mais en vérité il lui tient à cœur de nous renvoyer à l'absolu en sa parousie auprès de nous. Par ce renvoi, nous ne sommes proprement renvoyés à rien d'autre qu'au rapport à l'absolu en lequel nous nous trouvons déjà. Hegel semble ainsi abandonner toutes les conquêtes critiques de la philosophie des Temps Modernes. Ne rejette-t-il point avec elles tout examen critique au profit d'une rechute dans l'affirmation et l'hypothèse arbitraires ? En aucune façon. Hegel ne fait, au contraire, que préparer la mise à l'épreuve. Le premier pas de la préparation consiste en ce que nous abandonnions l'idée habituelle de la connaissance. Or, si la connaissance n'est pas un moyen, l'examen à son tour ne saurait consister plus longtemps en une estimation de la connaissance quant à son aptitude à la médiation. Peut-être est-ce assez examiner que de tâcher de voir ce qu'est la connaissance lorsque *a priori* elle ne saurait être un instrument. Non seulement ce qui est à examiner, la connaissance, mais encore l'examen lui-même, se révèlent d'une autre nature.

Le second paragraphe touche au cœur de la critique à laquelle toute critique philosophique de la connaissance jusqu'à présent établie se trouve soumise par la Science. Dans les paragraphes qui suivent, Hegel n'utilise plus du nom de philosophie. Il parle de la Science. Car, entretemps, la Philosophie des Temps Modernes est parvenue à un accomplissement de son essence en cela qu'elle a pris complètement

possession de la terre ferme où elle avait mis les pieds la première fois. Cette terre, c'est la certitude de soi de la représentation quant à elle-même et quant à son représenté. Prendre complètement possession de cette terre signifie : savoir en sa nature inconditionnelle la certitude de soi de la conscience de soi et être en ce savoir comme en le savoir par excellence. La philosophie est maintenant le savoir inconditionné¹ à l'intérieur du savoir de la certitude-de-soi. Le savoir comme tel est devenu le foyer propre de la philosophie. La nature entière de la philosophie est désormais constitué par l'inconditionné se-savoir du Savoir². La philosophie est *la* Science. Ce nom ne signifie pas que la philosophie ait pris modèle sur les autres Sciences existant à côté d'elle, et qu'elle réalise à la perfection ce modèle dans l'idéal. Si le nom de « Science » prend, à l'intérieur de la métaphysique absolue, la place du nom « philosophie », c'est qu'il puise sa signification à partir de la nature de la certitude de soi (ou auto-certitude) du sujet se sachant inconditionnellement. C'est celui-ci qui est désormais ce qui « sous-gît » vraiment – c'est-à-dire, à présent : certainement. C'est celui-ci qui est le *subjectum*, l'ὑποκείμενον que la philosophie a dès le départ à reconnaître comme ce qui est présent. La philosophie est devenue la Science, parce qu'elle demeure la philosophie. Il lui incombe de considérer l'étant comme étant. Or, l'étant se manifeste, depuis Leibniz, de telle sorte à la pensée que *tout ens qua ens* est une *res cogitans*, et, en ce sens, sujet. Qu'il en soit ainsi ne tient pas à la façon de voir de ce penseur, mais à l'être de l'étant. Le sujet n'est certes pas le « subjectif » entendu comme l'égoïsme uniquement occupé de soi. Le sujet déploie son être dans le rapport à l'objet, qui est un rapport de représentation. En tant que ce rapport, il est déjà le rapport de la représentation à soi. Car la représentation (*Vorstellen*) présente l'objet en le représentant au sujet, en laquelle représentation le sujet lui-même se présente comme tel. La présentation est ainsi le trait fondamental du savoir au sens de la conscience-de-soi du sujet. La présentation est un mode d'avènement de « présence » (παρουσία). Comme tel mode, c'est-à-dire en tant que présence, la présentation est l'être de l'étant qui est dans le genre du sujet. En tant que conscience conditionnée en soi, donc : inconditionnée, la certitude de soi constitue l'étantité (*Seiendheit*, οὐσία) du sujet. L'être-sujet du sujet, c'est-à-dire : de la relation sujet-objet, nous l'appelons la subjectité du sujet. La subjectité consiste en la conscience inconditionnée de soi. C'est dans la disposition du Se-savoir qu'advient l'essence du sujet : de sorte que le sujet, pour être comme sujet, n'est « disposé » qu'à cette seule disposition, la Science. La subjectité du sujet est, comme absolue certitude de soi, « la Science ». L'étant (τὸ ὄν) est *en tant qu'étant* (ᾧ ὄν), dans la mesure où il entre dans la modalité du se-savoir inconditionné du savoir. C'est pourquoi la présentation qui représente cet étant en tant qu'étant, la philosophie, est elle-même la Science.

La conscience inconditionnée de soi constitue, en tant que subjectité du sujet, l'absoluité de l'absolu. La philosophie est la connaissance absolue. La philosophie est la Science, parce qu'elle veut la volonté de l'absolu, c'est-à-dire celui-ci en son absoluité. Ainsi voulant, elle veut considérer l'étant comme étant. Ainsi voulant, la philosophie veut sa propre nature. La philosophie est la Science. Dans cette proposition, le « est » ne signifie nullement que la philosophie recèle en elle, comme prédicat, la détermination du scientifique, mais il signifie : la philosophie *est* en tant que connaissance absolue, et n'est que de telle sorte qu'elle appartient à l'absoluité de l'absolu, l'accomplissant sur le mode qui lui est propre. La philosophie comme connaissance absolue n'est donc nullement la Science par cela qu'elle tend de toutes ses forces à rendre sa méthode exacte et ses résultats concluants, c'est-à-dire à se rendre ainsi elle-même identique à ce qui, d'après sa nature et son ordre, reste au-dessous d'elle : la recherche scientifique.

La philosophie est la Science dans la mesure où elle connaît absolument, restant ainsi à sa tâche. « De tels scrupules », comme l'analyse critique à l'endroit de la connaissance, lui sont étrangers. C'est avec circonspection cependant que Hegel dit : « de tels scrupules ». Il ne prétend pas que la Science puisse se mettre à l'œuvre « sans scrupules » et jeter au vent tout examen. La connaissance absolue est au contraire plus scrupuleuse que ne sauraient jamais l'être les scrupules de l'ancienne critique envers la connaissance de l'absolu. Il est vrai que la préoccupation critique habituelle d'une connaissance de l'absolu craint de tomber dans l'erreur. Mais elle ne pourrait tomber dans l'erreur qu'à l'intérieur d'un

rapport présupposé sans le moindre scrupule comme vrai, c'est-à-dire à l'intérieur d'un rapport où la connaissance, prise comme moyen, ne peut que devenir errance. La préoccupation apparemment critique de tomber dans l'erreur est elle-même l'erreur. En quelle mesure ?

Dès que la connaissance est prise comme moyen (instrument ou milieu) – depuis combien de temps déjà et pourquoi est-elle prise ainsi ? – elle passe pour quelque chose qui se rencontre pour soi entre l'absolu et celui qui connaît. La connaissance existe pour soi, séparée de l'absolu, mais également de nous qui la manions. C'est donc totalement séparés les uns des autres que se trouvent ainsi l'absolu, d'un côté, et ceux qui connaissent, de l'autre. Or, qu'est-ce qu'un absolu se trouvant d'un côté, qu'est-ce même que l'absolu qui se trouve ainsi d'un seul côté ? En aucun cas, il n'est l'absolu.

En même temps, la critique analysante prend la connaissance pour quelque chose d'effectif, sinon pour ce qui en premier lieu est effectif, pour le réel faisant vraiment autorité. Elle se réclame, agissant ainsi, de quelque chose de vrai, c'est-à-dire, pour elle aussi, de quelque chose de certain, dont la certitude, à vrai dire, est encore censée exister séparément de l'inconditionnée auto-certitude de toute conscience. Cet *ens creatum* au sens de l'*ego cogito*, qui est censé être certain, en tant qu'*ens certum*, sans l'absolu, il faut alors l'assurer, comme le faisait déjà Descartes, par le détour d'une preuve de l'existence de Dieu. La préoccupation critique veut bien arriver à quelque chose d'absolu, mais elle voudrait y arriver sans l'absolu. Il semble même que cette préoccupation pense à la mesure de l'absolu, lorsqu'elle place provisoirement l'absolu dans le non-accessible, le plaçant ainsi apparemment le plus haut possible. Mais la critique, apparemment soucieuse de l'estime qui revient à l'absolu, sous-estime l'absolu. Elle rabaisse l'absolu au niveau limité de ses soucis et expédients. Elle essaie de chasser l'absolu de sa parousie, comme si l'absoluité de l'absolu pouvait se laisser introduire après coup à un moment quelconque. La crainte apparemment critique de l'erreur trop prompte n'est rien d'autre que la dérobade sans critique devant la vérité qui se déploie déjà. Lorsqu'en revanche la Science entreprend sa vraie nature et l'accepte explicitement, elle s'est déjà examinée. Mais c'est un examen qui sait que la Science, comme connaissance de l'absolu, se tient en la parousie de l'absolu. Mais tout cela se fonde dans ce qu'énonce le paragraphe suivant.

Le troisième paragraphe dit : L'absolu seul est vrai. Le vrai seul est absolu. Ces propositions sont posées sans être fondées. Elles ne se laissent pas fonder : car aucun fondement n'atteindrait à leur fond. Il n'atteint jamais à leur fond, parce qu'en tant que vouloir-fonder il s'en éloigne constamment. Ces propositions sont non fondées, mais point arbitraires à la façon de l'affirmation gratuite. Ces propositions sont infondables. Elles ont posé ce qui soi-même fonde, ce qui seulement permet tout fondement. En elles parle la volonté de l'absolu qui en soi et pour soi veut déjà être auprès de nous.

Depuis que la philosophie moderne a posé le pied sur ce qui lui est la terre ferme, la vérité règne comme certitude. Le vrai, c'est ce qui, sous l'horizon de l'inconditionnelle conscience de soi-même, est su. Précédemment, la vérité passait pour la concordance de la représentation avec l'étant. La vérité est un caractère propre de la représentation. Mais comme certitude, la vérité est maintenant la représentation elle-même, dans la mesure où celle-ci se délivre soi-même à elle-même³, s'assurant ainsi de soi en tant que représentation. L'état d'être su, qui s'assure de son savoir, et cela devant lui et chez lui-même, s'est, par là, déjà retiré de toute représentation particulière des objets. Il ne s'attache plus aux objets pour obtenir et maintenir, par cette adhésion, le vrai. Le savoir se délivre de la relation aux objets. La représentation qui se sait comme délivrance d'elle-même à elle-même se détache (*absolvere*) de cette volonté de trouver une sécurité suffisante dans la représentation unilatérale de l'objet. Le détachement laisse persister cette représentation, mais de telle sorte que celle-ci ne fait maintenant plus seulement que se trouver simplement à la traîne de son objet. Cet auto-détachement de la certitude-de-soi, qui la détache de la relation à l'objet, c'est sa puissance d'absolution (*Absolvenz*). Il lui appartient de concerner toute relation qui ne fait que donner directement sur l'objet. L'absolution n'est ce qu'elle est que si elle est

poussée à fond, c'est-à-dire que si elle s'absout complètement. En absolvant son absolution, l'auto-certitude de la représentation accède à la sécurité, ce qui veut dire pour elle : à la liberté de son être. Elle s'acquitte ainsi de la liaison unilatérale aux objets et de la simple représentation de ceux-ci. L'inconditionnelle certitude de soi est ainsi l'absolution d'elle-même par elle-même. L'unité de ce que disent les mots *Absolvenz* (détachement hors de la relation), *Absolvieren* (plénitude du détachement) et *Absolution* (acquiescement hors de cette perfection du détachement) constitue l'absoluité de l'absolu. Tous ces moments de l'absoluité ont le caractère de la représentation. En eux, se déploie la parousie de l'absolu. Le vrai – dans le sens de l'inconditionnée certitude de soi – est, seul, l'absolu. L'absoluité ainsi caractérisée de l'auto-représentation est, seule, le vrai.

Cependant l'explication, même menée aussi loin qu'on veut, laisse vides ces propositions. Elle augmente plutôt le malentendu ; car ce que ces propositions nomment, c'est la phénoménologie de l'esprit. Or, celle-ci est en sa présentation. C'est pourquoi Hegel introduit ces propositions au débotté, quitte à prendre sur lui tous les dehors de l'arbitraire. Cependant, il énonce ces thèses pour nous préparer à ce que la Science veut en tant que connaissance absolue. A sa propre guise, la Science ne veut que ce que veut l'absolu. La volonté de l'absolu, c'est d'être déjà, en soi et pour soi, auprès de nous. Ceci veut dire maintenant : dans la mesure où telle est la volonté de l'absolu, il n'y a auprès de nous, dans la mesure où nous sommes les connaissant, que le vrai absolu. Par conséquent, celui qui continue de dire qu'à côté de la connaissance absolue, que la philosophie s'arroge sans examen préalable, il y a encore d'autres « vrais », celui-là ne sait pas ce qu'il dit. Car dès qu'il nomme un vrai, il a déjà posé l'absolu. Or, aussi longtemps qu'on fait, en apparence soucieux et prudent, une différence entre un vrai absolu et un vrai se rencontrant par ailleurs, on nage dans l'eau trouble d'une différence bien confuse. On a même, ce faisant, érigé l'eau trouble en principe de critique et en critère permettant de décider de la Science. Cependant, il appartient à cette dernière seule d'acquiescer pour les mots : l'absolu, la connaissance, le vrai, l'objectif, le subjectif, ce qu'ils signifient. Or ceci demande que la Science accède du premier coup à la parousie de l'absolu, c'est-à-dire qu'elle soit auprès de son absoluité. Autrement, elle ne serait pas la Science. S'il en est ainsi, il y a déjà infraction à sa nature si l'on se laisse aller à des scrupules qui restent en dehors de la région du vrai et au-dessous de son niveau. Si la philosophie se tient de la sorte libre de préoccupations non appropriées à sa nature, elle reste néanmoins toujours suspecte en ce qu'elle s'affirme bien, de manière absolue, comme connaissance absolue, mais sans se justifier de cette qualité. Car ainsi elle manque le plus directement à l'exigence de la certitude dont elle prétend être la réalisation même. La Science doit, par conséquent, se traduire elle-même devant le tribunal qui peut seul déterminer en quoi consiste son épreuve. Ce tribunal ne peut être que la parousie de l'absolu. De nouveau, il s'agit donc d'explicitier l'absoluité de l'absolu.

Le quatrième paragraphe annonce ce que, déployée dans la parousie de l'absolu, la volonté d'être en soi et pour soi auprès de nous exige de nous en tant que connaissant. La critique courante de la connaissance philosophique prend celle-ci inconsidérément comme moyen. La critique témoigne ainsi de son ignorance de la connaissance absolue aussi bien que de son incapacité à l'accomplir. L'incapacité d'entendre et d'accepter avant tout la parousie de l'absolu est une incapacité de réaliser la science. L'effort par trop zélé développé autour des scrupules et de l'examen contourne la peine de la science qui consiste justement à s'ouvrir à une telle acceptation. Car le pas vers sa parousie, l'absolu ne nous le donne point pendant notre sommeil. Ce pas n'est pas si étrangement difficile parce qu'il nous faut, ainsi qu'on le croit, d'abord accéder à la parousie en partant de quelque part à l'extérieur, mais bien parce qu'il s'agit, à l'intérieur de la parousie, et ainsi à partir d'elle, de produire notre rapport à elle devant elle. C'est pourquoi le labeur de la Science ne s'épuise pas en ce que le connaissant, persistant à rester sur soi, s'éreinte devant ce pas. La peine de la Science provient plutôt de son rapport à la parousie.

L'absoluité de l'absolu, l'absolution s'absolvant dans le détachement, c'est le travail du se-

comprendre de la certitude inconditionnée de soi. Elle est le douloureux labeur de supporter jusqu'au bout le déchirement, figure sous laquelle *est* l'infinie relation où la nature de l'absolu s'accomplit. Assez tôt, Hegel note un jour : « Un bas repris est meilleur qu'un bas déchiré : il n'en est point ainsi de la conscience de soi. » Lorsque Hegel parle du labeur du concept, il n'entend pas la sueur de l'effort cérébral chez les érudits, mais bien l'absolu lui-même luttant pour s'extraire jusqu'à l'absoluité de son auto-compréhension, en partant de la certitude inconditionnelle de soi. La sereine constance qui caractérise la parousie, dans la mesure où elle est le rapport de la présence auprès-de-nous, reste néanmoins compatible avec cette peine de l'absolu. C'est que l'absolu entre tout simplement, en tant qu'absolu, dans ce rapport. A la peine, dans l'absolu, d'amener au paraître sa présence, et soi-même en celle-ci, correspond la peine de La Science. A partir du labeur de celle-là, se détermine l'effort de celle-ci. Par contre, le zèle affairé de l'examen critique se faufile à côté de ce qu'il y a de plus laborieux dans la Science, à savoir méditer que la connaissance, qui est censée être examinée critiquement, est connaissance absolue, c'est-à-dire philosophie. La façon d'agir habituelle de la critique ordinaire concernant la connaissance philosophique ressemble au procédé de ceux qui veulent se représenter un chêne, mais ne prennent pas note du fait qu'il est un arbre.

On pourrait donc être tenté de prendre pour une tromperie ce comportement critique qui prétend examiner quelque chose qu'en réalité il ne propose même pas à l'effort d'un examen. Car il fait accroire qu'il possède déjà les concepts essentiels, alors que toutretourne de ce qu'il s'agit de tout d'abord donner ces concepts d'absolu, de connaissance, de vrai, d'objectif et de subjectif. La préoccupation critique n'est pas du tout engagée dans la chose dont elle parle constamment. Cette façon d'examiner est une « manifestation vide du savoir ». Qu'en serait-il si la Science s'épargnait la peine d'une explication avec pareille critique, puisqu'il lui faut déjà toutes les peines pour se maintenir en sa nature propre ? Qu'en serait-il si la Science se contentait tout simplement d'entrer elle-même en scène sans négociations critiques préliminaires ? Mais ici Hegel place au milieu du paragraphe le « mais » décisif :

« Mais la Science, en cela qu'elle entre en scène, est elle-même une manifestation. » La Science surgit comme les autres savoirs. Elle peut assurer qu'elle est la connaissance absolue devant laquelle toute autre représentation doit disparaître. Mais, se prévalant de la sorte, elle achève de se mettre de plain-pied avec les vides manifestations du savoir. Se contenter d'assurer qu'elles sont là, cela elles le savent aussi. Une assurance est aussi stérile que l'autre. Ce n'est pas la simple assurance qui arrivera à faire couler le suc vivant du savoir réel. Cependant la Science pourrait se délimiter d'une autre manière contre la manifestation vide du savoir. Elle pourrait renvoyer à ce qu'elle est elle-même le Savoir que le savoir non encore vrai cherche, sans le savoir, chez soi. La Science pourrait entrer en scène comme le vrai qui est pressenti dans le non-vrai. Mais ce faisant la Science retomberait à nouveau dans la pure et simple assurance. En outre, elle se réclamerait d'un mode de manifestation qui lui irait, comme connaissance absolue, fort mal. Rester le vrai uniquement pressenti est assez éloigné d'être, en soi et pour soi, le vrai.

Qu'en est-il de l'entrer en scène de la Science ? Si elle entre en scène, il faut bien qu'elle apparaisse. Mais la question se pose de savoir ce que serait l'apparaître en lequel seule la Science peut apparaître. Apparaître signifie d'abord : surgir dans la simple juxtaposition sur le mode d'affirmer qu'on est là. Apparaître veut dire ensuite : être phénomène et en telle phénoménalité faire signe vers autre chose qui n'apparaît pas encore. Apparaître signifie ici : être le signe précurseur de quelque chose qui, lui-même, ne s'est pas encore montré ou ne se montrera jamais. Ces guises de l'apparaître ne sont pourtant pas conformes à l'entrée en scène de la Science, car elle ne peut jamais s'y développer en tant qu'elle-même et s'y constituer en totalité. D'un autre côté, la Science ne peut pas non plus survenir d'un seul coup comme la connaissance absolue. Il faut qu'elle se produise elle-même à sa vérité, produisant du même coup sa vérité. En chaque phase où la Science apparaît, *elle-même* entre en scène comme l'absolue, et c'est sur le mode absolu qu'elle entre en scène. La manifestation qui est conforme à la Science ne peut donc consister qu'en l'accomplissement de sa présentation, et cela dans la guise de sa propre production,

qui est du même coup sa constitution en savoir absolu. La Science ne peut donc entrer en scène que si elle accomplit la présentation du savoir apparaissant. C'est à cette occasion que doit, c'est à cette occasion seulement que peut se montrer ce qu'est une manifestation en laquelle la Science entre vraiment en scène comme elle-même.

En son apparaître la Science se présente dans la plénitude de son essence. Aussi les manifestations vides du savoir ne disparaissent-elles pas par le fait qu'on les rejette ou qu'on les laisse tout simplement de côté. Le savoir qui ne fait que se manifester de la sorte n'a de toute façon pas à disparaître, mais à entrer complètement en son apparaître. Il se trouve qu'il apparaît comme le savoir non encore vrai à l'intérieur de la vérité du savoir absolu. La présentation du savoir apparaissant doit par conséquent, lors de l'entrée en scène du savoir – laquelle entrée en scène est précisément le début de l'auto-production de la Science – doit, disons-nous, se tourner contre l'apparence de la Science, mais en cette guise réconciliatrice qui jusque dans la pure apparence fait resplendir le pur rayonnement de l'apparition. Si, au contraire, l'apparence est simplement rejetée comme fausse, elle n'a même pas été perçue en son apparaître. De toute façon le déploiement de l'entrée en scène de la Science ne réside jamais en ce que celle-ci ne ferait que surmonter l'apparence. De cette manière, le vrai resterait dans la servitude du non-vrai. L'apparition de la Science a sa nécessité dans cet apparaître dont a besoin même la semblance elle-même pour être une pure apparence.

La phrase de Hegel : « Mais la Science en cela qu'elle entre en scène est elle-même une manifestation » est dite avec ambiguïté, et cela en une haute intention. La Science n'est pas seulement une manifestation au sens où l'apparition vide du savoir non-vrai est elle aussi une manifestation dans la mesure où il faut bien qu'elle se montre. La Science est plutôt déjà en elle-même « apparition », épiphanie, en ce sens unique qu'elle est, en tant que connaissance absolue, le rayonnement par lequel l'absolu, la lumière de la vérité elle-même, nous éclaire. Apparaître à partir de cette épiphanie, signifie alors : déployer sa présence dans le plein éclat de la représentation se présentant. L'apparaître est proprement la présence elle-même : la parousie de l'absolu. Conformément à son absolutité, l'absolu est ainsi, de son propre chef, auprès de nous. C'est en sa volonté d'être auprès de nous que l'absolu est présent. S'apportant ainsi en soi à la présence, il est pour soi. C'est uniquement en vue de cette volonté de parousie que la présentation du savoir apparaissant est nécessaire. Elle est tenue de rester tournée vers cette volonté de l'absolu. La présentation est elle-même une volonté, c'est-à-dire non pas un désir ou une aspiration, mais l'action elle-même, dans la mesure où elle se ramasse sur son déploiement. Au moment où nous reconnaissons cette nécessité, il nous faut méditer ce qu'est cette présentation, afin de savoir comment elle est, pour devenir ainsi capables d'être à sa guise, c'est-à-dire capables de l'accomplir.

Le cinquième paragraphe entame cette méditation. La Science doit elle-même, en cela qu'elle présente le savoir apparaissant, apparaître complètement par et au cours de cette présentation. De la sorte, elle n'entre pas tapageusement quelque part en scène. Son entrée en scène consiste en ce qu'elle se démontre elle-même, pas à pas, comme ce qu'elle est. Sur quelle scène se produit cette démonstration ? Où, ailleurs que sous les yeux de la représentation naturelle ? Celle-ci suit pas à pas le savoir apparaissant à travers la multiplicité de ces phénomènes, et ainsi poursuit comment, de station en station, le savoir phénoménal se défait successivement de ses apparences et se présente finalement comme le vrai savoir. La présentation du savoir phénoménal reconduit la représentation naturelle, à travers le vestibule du savoir, jusqu'à la porte du savoir absolu. La présentation du savoir apparaissant semble être le chemin de la conscience naturelle vers la Science. Parce qu'en cours de route, les apparences du non-vrai tombent de plus en plus, le chemin est une voie de la purification de l'âme vers les hauteurs de l'esprit. La présentation de la pure manifestation du savoir est un *itinerarium mentis in Deum*.

Quoi de plus bienvenu pour la conscience naturelle et de plus utile pour la philosophie que l'itinéraire de ce chemin ? Comme, en effet, le chemin à décrire mène le long des phénomènes, il est un chemin de

l'expérience. L'empirie, qui suit ce qui est donné, mérite, entre toutes les connaissances, la priorité sur la pure construction et déduction. La présentation de la manifestation du savoir, la phénoménologie, s'en tient aux phénomènes. Elle emprunte le chemin de l'expérience. Elle conduit la représentation naturelle pas à pas dans la région de la Science qu'est la philosophie.

C'est ainsi en effet qu'il en est de la présentation du savoir apparaissant si on la considère à travers l'optique de la représentation naturelle. Celle-ci reste constamment occupée par ce qu'elle suppose avoir sous les yeux, à chaque moment respectif. Mais cette supposition relative peut-elle jamais apercevoir le savoir absolu ? Non. Ce qui se présente à la conscience naturelle sous le nom du savoir ne faisant qu'apparaître et devant seulement conduire au vrai savoir, cela est une pure apparence. Cependant, la philosophie elle-même croit, encore aujourd'hui, que la *Phénoménologie de l'Esprit* est un itinéraire, une description de voyage conduisant la conscience quotidienne à la connaissance scientifique de la philosophie. Mais ce que la *Phénoménologie de l'Esprit* ainsi prise semble être, elle ne l'est pas en sa nature. Or cette apparence ne trompe pas fortuitement. Elle provient de sa nature, se pousse devant elle et la masque. Prise pour soi, cette apparence désoriente. La représentation naturelle, qui s'est ici glissée dans la philosophie, prend le savoir apparaissant pour une pure apparition du savoir, derrière laquelle un savoir non-apparaissant se tiendrait caché. Or, la présentation n'est nullement la présentation du savoir seulement apparaissant par opposition au savoir vrai, vers lequel la présentation devrait après coup nous mener. Par contre, la présentation n'est bien que la présentation du savoir apparaissant en son apparaître. Le « ne... que » ne veut pas dire que la présentation n'est pas encore Science : il veut dire qu'elle n'est pas encore la Science à tous les égards. L'apparaître du savoir apparaissant est la vérité du savoir. La présentation du savoir apparaissant en son apparaître est elle-même la Science. Dès le moment où la présentation commence, elle est déjà la Science. Hegel dit : « Maintenant, puisque cette présentation n'a pour objet que le savoir apparaissant, elle ne paraît pas... être elle-même la Science... mais... cette présentation peut être considérée... etc. » Hegel ne parle pas d'un savoir ne faisant qu'apparaître ; il ne dit pas non plus que la présentation se développe seulement pas à pas vers la Science ; il n'affirme pas que cette présentation ne peut être comprise autrement que comme un itinéraire si on veut la comprendre en sa nature.

Cependant cette présentation ne promène aucune ment la représentation naturelle dans le musée des formes de la conscience pour la conduire ensuite, à la fin de la visite, et par une porte spéciale, au savoir absolu. Au contraire, dès son premier pas, sinon même avant ce pas, la présentation donne son congé à la conscience naturelle comme à ce qui reste organiquement tout bonnement incapable de la suivre. La présentation du savoir apparaissant n'est pas un chemin parcouru par la conscience naturelle. Mais elle n'est pas plus un chemin s'éloignant pas à pas de la conscience naturelle, pour ensuite déboucher, à un point déterminé de son parcours, quelque part dans le savoir absolu. Pourtant, cette présentation est bien un chemin. Pourtant elle se meut constamment en un va-et-vient, en un entre-deux s'ouvrant entre la conscience naturelle et la Science.

Le sixième paragraphe commence à marquer le chemin qu'est la présentation, ainsi qu'à clarifier cet entredeux à l'intérieur duquel elle se meut nécessairement dans la mesure où elle fait advenir le savoir apparaissant, en tant qu'apparaissant, au Paraître. Conformément à cela, le paragraphe débute par une distinction qui ressortira de paragraphe en paragraphe à de multiples égards, tandis qu'il reste obscur en quelle mesure ces égards peuvent faire un ensemble et ce qui constitue le fond de leur unité. Il s'agit d'abord de rendre perceptible au regard philosophique la distinction entre la conscience naturelle et le savoir réel.

Hegel emploie les termes de « conscience » (« *Bewusstsein* ») et « savoir » pour signifier le Même. Les deux s'expliquent réciproquement. Conscience – *Bewusst-sein*, c'est-à-dire être conscient – veut dire : être en état de science. Le savoir lui-même délivre, présente et détermine ainsi le mode de

l'« être » dans « être-conscient ». En pareil état, il y a à la fois ce qui est su, c'est-à-dire ce que celui qui sait représente immédiatement ; et il y a lui, celui qui représente, ainsi que la représentation, comme son « comportement ». Or, *savoir*⁴ signifie : *vidi* : j'ai vu, j'ai eu l'aspect de quelque chose, je l'ai inspecté. Le parfait de l'avoir-vu est le présent du savoir. Ce qui est vu est présent en cette présence. Voir est pensé ici comme l'avoir devant-soi dans la représentation. Celle-ci nous présente les choses, que le présent soit un perçu sensible ou un pensé, voulu, ressenti, non sensible. La représentation revoit d'emblée, est révision apriorique du visage de son vu, est *idea*, mais au sens de la *perceptio*. Se soumettant un présent, elle le passe en revue, l'inspecte et s'en assure. La représentation règne dans tous les modes de conscience. Elle n'est ni simple intuition, ni déjà pensée au sens d'un jugement conceptuel. La représentation rassemble (*co-agitat*) par avance en un avoir-vu. En pareil rassemblement, ce qui est vu est présent. La *conscientia* est le rassemblement à la présence, ayant le présent du représenté pour mode. La représentation, en tant que guise de l'avoir vu, induit l'aspect, l'image d'une chose dans la présence. La représentation est l'induction productrice de l'image qui se déploie dans le savoir en tant qu'avoir-vu : l'imagination. Conscience, c'est-à-dire être-conscient, signifie : déployer sa présence dans l'induction à partir de l'être-représenté. En telle guise sont, et sont en co-appartenance : le représenté, le représentant et sa représentation.

Le nom de conscience, en tant qu'être-conscient, nomme un être. Mais cet « être » ne doit pas rester pour nous un *flatus vocis*. Il signifie : la présence sur le mode du rassemblement de ce qui est vu. Or, ce mot de « être » entend, du même coup, conformément à une longue habitude de son usage, l'étant lui-même qui se trouve être sur pareil mode. L'autre nom pour cet étant qui est sur le mode du savoir, c'est « sujet » : ce qui partout, toujours déjà présent, et se déployant comme présence, accompagne ainsi toute conscience : le représentant lui-même, dans l'acte de présenter, qui rapporte à soi le représenté et ainsi le récupère. La représentation (*Vor-stellen*) présente sur le mode de la représentation (*Repräsentation*). L'être de ce qui prévient ainsi tout représenté, l'être du sujet comme relation sujet-objet réfléchie en elle-même, s'appelle la subjectivité. Elle est la présence sur le mode de la représentation. Être-présent en l'état d'être-représenté veut dire : se présenter dans le savoir en tant que savoir : ce qui est se manifester au sens immédiat d'apparaître en ouvert sans retrait : se déployer en présence, « être le là », *Dasein*. La conscience en tant que telle est en elle-même l'apparaître. L'existence immédiate de la conscience ou du savoir, c'est l'apparaître, et cela de telle sorte que le lieu de l'apparaître se constitue, comme sa scène, en l'apparaître et par celui-ci même. A présent, sera devenu plus clair ce que signifie la locution « Présentation du savoir apparaissant ». Elle ne signifie pas la présentation de l'apparence (extérieure) de quelque chose ne faisant que surgir entre les autres. Elle signifie uniquement : présenter en son apparaître le savoir qui n'est immédiatement rien d'autre que ce qui apparaît par excellence. La présentation expose, avec le savoir apparaissant, la conscience en son être-présent en tant qu'il est présent, et ainsi l'expose comme savoir effectif, comme savoir réel.

La réalité de ce réel, la subjectivité du sujet, c'est : l'apparaître lui-même. Or, l'être de cet étant, la manifestation, n'advient à la représentation – comme tout être de tout étant en toute Métaphysique – que de telle sorte que l'étant se présente comme l'étant (ὄν ᾗ ὄν). Mais le ὄν est maintenant le *ens qua ens perceptum*. Il est présent en la présentation par les *cogitationes*, lesquelles sont en tant que *conscientia*. Ce qui est désormais à présenter, c'est donc le sujet en tant que sujet, ce qui apparaît en tant que ce qui apparaît. La présentation du savoir apparaissant est l'ontologie de la conscience effective comme telle.

Si cette présentation est un chemin, elle n'est pas le parcours de la représentation préphilosophique à la philosophie. C'est la philosophie elle-même qui est le chemin, et cela comme la marche de la représentation présentante. Le mouvement de cette marche devra se déterminer à partir de ce que suit la présentation : à partir de la manifestation de la conscience comme telle, c'est-à-dire à partir du savoir réel qui est la vérité du savoir naturel.

C'est pourquoi Hegel ne peut commencer la caractérisation de la nature de la présentation autrement

que par une phrase par laquelle il distingue le savoir réel comme tel. « La conscience naturelle s'avérera être seulement concept du savoir, ou savoir non-réel. »

Le savoir naturel est distingué du savoir réel. Donc ce qui est naturel n'est pas ce qui est réel et ce qui est réel n'est pas naturel. On pourrait croire que les deux sont la même chose. Le naturel c'est ce qui provient de la nature, lui appartient et lui correspond. La Nature est l'étant qui est lui-même sans effort. Et celui-ci ne serait pas le Réel, par lequel on entend pourtant l'effectif qui, lui-même, n'est rien d'autre que l'étant lui-même, la Nature ? C'est que Hegel emploie la distinction de naturel et de réel par rapport au savoir ou à la conscience, qui, en elle-même, est l'apparaître. Dans le mode de l'apparaître, est présent le sujet, avec lequel du même coup, et cela en son rapport à lui, est présent l'objet. Le sujet apparaissant, c'est le savoir présent, la conscience naturelle. Or, d'après la phrase de Hegel la présentation du savoir apparaissant avérera la conscience naturelle comme ce qui n'est pas le savoir réel. La conscience naturelle s'avère même « être seulement concept du savoir ». On pourrait croire que Hegel pense que la nature est un pur concept et par conséquent rien d'effectif. On pourrait croire qu'il s'agirait, face à cet évanouissement de la nature en une pure abstraction, d'instaurer en ses droits la Nature comme l'effectif. Mais Hegel ne nie point que la nature soit quelque chose d'effectif ; ce qu'il montre, c'est qu'elle ne peut être l'effectivité, l'être de l'étant. Aussi Hegel ne dit-il nullement que la nature n'est qu'un concept. Mais il dit bien : la conscience naturelle s'avérera « être seulement concept du savoir ou savoir non réel ». Ce que veut dire ici « seulement concept du savoir » ne se déterminera qu'à partir de ce que Hegel pense dans l'expression « savoir réel ».

Le réel, c'est ce qui est vraiment. Le vrai, l'*ens verum*, est depuis Descartes l'*ens certum* : ce qui dans la certitude se sait soi-même, ce qui est présent dans le savoir. Mais l'*ens certum* n'est vraiment su que s'il est su *qua ens*. Ceci se produit lorsque l'*esse* de l'*ens* est représenté explicitement et que l'étant est su en son être, le réel en sa réalité. Le savoir réel, c'est le savoir qui partout et toujours représente l'étant en son étantité (réalité), l'apparaissant en son apparaître. C'est pourquoi le savoir de la réalité du réel s'appelle le savoir réel. Si le savoir naturel s'avère être le savoir non-réel, cela signifie qu'il ressort comme le savoir qui, partout, ne représente pas l'étant comme tel, mais, lors de sa représentation, ne fait que s'accrocher à l'étant. Quand il cherche l'étant en sa vérité, il essaiera toujours d'expliquer l'étant à partir de l'étant. Aussi, l'étant immédiat, en lequel la conscience surgit, lui est-il seul ce qui a du relief et de la sorte passe pour le naturel. Parce que pareille représentation surgit dans l'étant immédiat comme en son propre relief, restant ainsi complètement entourée par lui, ce savoir est le savoir naturel. Mais même ce dernier ne pourrait surgir complètement dans l'étant et prendre tout partout pour l'étant, si, ce faisant, et sans le savoir, il n'avait pas déjà dans la représentation l'étantité de l'étant en général. La représentation naturelle de l'étant est déjà en elle-même et nécessairement cette représentation de l'étantité, et cela de telle sorte qu'elle n'a pas conscience explicite de cette étantité de l'étant, de la réalité du réel. Lors de sa représentation de l'étant, la conscience naturelle ne prête pas attention à l'être et doit cependant lui prêter attention. Elle ne peut s'empêcher de co-représenter, d'une manière générale, l'être de l'étant, parce que sans la lumière de l'être elle ne pourrait même pas se perdre *dans* l'étant. La conscience naturelle n'est, à cet égard, que la représentation de l'étantité en général et dans l'indéterminé ; elle « est seulement concept du savoir », et non pas le savoir devenant certain de la réalité du réel.

Ici Hegel use du mot « concept » dans la signification traditionnelle de l'enseignement de la Logique, qui détermine la pensée naturelle en ses formes et règles. Le concept est la représentation de quelque chose en général ; « seulement concept » signifie que ce représenter ne saisit même pas explicitement ce qu'il représente. Or, il appartient au caractère de la conscience naturelle, non seulement de surgir constamment dans l'étant par elle représenté, mais de tenir, en même temps, cet étant pour le seul vrai et ainsi son savoir pour le savoir réel. C'est pourquoi Hegel continue dans le texte : « Mais en ce qu'elle (la conscience naturelle) se prend immédiatement elle-même pour le savoir réel, ce chemin (à savoir le

chemin de la présentation du savoir apparaissant en son apparaître) a pour elle une signification négative... » Le savoir réel a beau mettre en lumière l'être de l'étant, le savoir naturel ne s'en occupe point ; et cela parce que, s'il s'en occupait, son vrai à lui serait contesté. Le savoir naturel s'en tient au sien. Tout ce qui lui arrive et tout ce qu'il rencontre tombe aussitôt sous la déclaration suivante : m'est avis que cela est et demeure le mien ; en tant que pareil avisé (*als dieses Ge-meinte*), c'est l'étant. Quand Hegel comprend la représentation comme opinion (*meinen*), il entend dans ce mot plusieurs significations : « Meinen » comme l'aviser qui se dresse immédiatement vers ce qu'il « vise » ; « Meinen » comme l'acceptation confiante du donné (*minne*) ; et « Meinen » au sens de garder quelque chose comme le sien auprès de soi et l'y affirmer. Cette opinion est la constitution fondamentale de toute représentation en laquelle se meut la conscience naturelle. C'est pourquoi Hegel peut dire, dans ce paragraphe, que la conscience naturelle se trouve « prise dans le système de l'opinion ».

Ce que Hegel appelle la conscience naturelle ne recouvre aucunement la conscience sensible. Le savoir naturel est vivant dans toutes les figures de l'esprit ; chacune d'elles est vécue par lui dans sa manière propre, même la figure du savoir absolu, et surtout elle, ce savoir absolu advenant (*sich ereignet*) comme métaphysique absolue – événement visible seulement à peu de pensants, et de temps en temps. Cette métaphysique s'est si peu effondrée devant le positivisme du XIX^e et du XX^e siècle, qu'au contraire le monde moderne de la technique n'est, en sa mainmise inconditionnée, rien d'autre que cette conscience naturelle qui accomplit, à sa manière, en opinant, la productibilité, inconditionnelle et s'assurant elle-même, de tout étant à l'intérieur de l'objectivation irrésistible de tout en général et de chaque chose en particulier. La métaphysique absolue n'est néanmoins pas la cause de ce qui s'établit, en sa manière propre, comme la confirmation de ce qui advient dans le déploiement de la Technique. La naturalité de la conscience ne réside pas dans le sensible et dans ce qui est perceptible par les sens, mais en ces choses qui s'ouvrent immédiatement à la conscience et, s'ouvrant ainsi, entrent immédiatement en elle. La conscience naturelle reçoit aussi de cette manière tout le non-sensible, que ce soit l'insensible du raisonnable et du logique, ou le suprasensible du spirituel.

En revanche, dès que paraît l'apparaître du savoir apparaissant, il y va, dans le savoir, de cette épiphanie. La conscience naturelle se trouve placée en une autre lumière, sans pourtant pouvoir jamais apercevoir cette lumière comme telle. En cette lumière, le savoir naturel perd son vrai à lui, dans la mesure où ce vrai s'avère comme le non-encore-vrai ; car l'apparaître de l'apparaissant qu'il est lui-même, est sa propre vérité et réalité. La présentation de l'apparaître réalise ce qui était « seulement concept du savoir ». Elle produit le réel à sa réalité et celle-ci, dans le réel, au règne. Par une telle production, l'apparaissant n'est ni éliminé, ni séparé du savoir réel. Celui-là est sauvegardé en celui-ci, qui est en vérité le sien, à savoir sa réalité et sa vérité. La conscience naturelle et le savoir réel sont en fait le Même, dans la mesure où la première en tant que non-encore vraie, et le second, en tant que sa vérité, font nécessairement partie d'un même tout. Mais, précisément pour cela, les deux choses ne sont pas pareilles.

Vue à partir de la conscience naturelle, la présentation du savoir apparaissant en son apparaître ébranle continuellement les fondements de ce qui, pour celle-là, passe pour vrai. Pareil ébranlement de vérités peut être pris comme le chemin du doute. Mais le chemin du doute pur et simple est, comme le montre la marche des *Méditations* de Descartes, d'un autre genre. Il est vrai qu'il met en question beaucoup de modes de la représentation, mais il le fait uniquement pour rester dans la position initiale de laquelle la méditation était partie pour apprendre le doute qui, lui-même, n'est pourtant jamais mis en doute. Aussi ce chemin du doute précise-t-il uniquement que le doute s'est déjà mis en une sûreté qui vaut comme *fundamentum absolutum*. L'absoluité de cet absolu n'est cependant pas mise en doute, pas mise en question, pas même nommée en son essence. Le chemin de Hegel est autre en cela qu'il sait qu'un savoir absolu ne peut être que s'il commence, de quelque manière que ce soit, avec l'absoluité. C'est pourquoi la conscience naturelle apparaît pour la première fois dans la pensée hégélienne en son paysage

propre, alors que Descartes, s'il met bien les pieds le premier sur la terre de la philosophie moderne, à savoir le *subjectum* comme *ego cogito*, ne voit au fond pas du tout le paysage.

Dans la présentation absolue du savoir apparaissant, il n'y a pas, pour la conscience naturelle, de retour à sa vérité. Le chemin de la présentation de l'apparaissant en son apparaître est « la pénétration consciente dans la non-vérité du savoir apparaissant, savoir auquel tient lieu de suprême réalité ce qui plutôt, en vérité, n'est que le concept non réalisé. » La conscience naturelle perd définitivement sur ce chemin sa vérité d'antan, sans cependant jamais se perdre elle-même. Elle s'établit bien plutôt, selon son ancienne manière, dans la nouvelle vérité. Vu de la Science du savoir apparaissant, le chemin de la présentation est, pour la conscience naturelle, et à son insu, le chemin du désespoir. Mais la conscience naturelle elle-même ne désespère jamais. Le doute, au sens du désespoir, est chose de la présentation, c'est-à-dire de la connaissance absolue. Mais, sur ce chemin, elle ne désespère pas non plus de soi ; elle désespère de la conscience naturelle dans la mesure où celle-ci ne veut jamais réaliser le simple concept du savoir, n'est constamment que simple concept du savoir, mais ne cesse pas pour autant de s'arroger la vérité du savoir et de se faire passer pour l'unique mesure du savoir. Plus la présentation va jusqu'au bout du chemin du désespoir, plus la Science accomplit rapidement son propre apparaître.

La présentation du savoir apparaissant s'induit elle-même dans la constance du désespoir. Elle est l'accomplissement du désespoir. Hegel dit qu'elle est « le scepticisme s'accomplissant ». Nous regagnons ainsi au mot de « sceptique » sa signification originelle ; car σκέψις signifie la vue, le regard, l'in-spect, qui re-specte ce qu'est l'étant et comment il est en tant qu'étant. La *skepsis* ainsi comprise suit, regardant, l'être de l'étant. Son inspect a vu d'emblée l'être de l'étant. A partir de cette vue, elle considère la chose en cause. Les penseurs sont originellement les Sceptiques de l'étant à partir de la *skepsis* dans l'être.

La *skepsis* se meut et se tient dans la lumière du rayon en la figure duquel l'absoluité de l'absolu, qui en soi et pour soi est auprès de nous, nous touche déjà. L'avoir-vu de la *skepsis* est ce *vidi* (j'ai vu et vois maintenant) qui a en vue la réalité du réel. Or si cette réalité est l'apparaître du savoir apparaissant, alors l'apparaître n'advient à une présentation que si celle-ci suit l'apparaître et se meut comme pareille séquence. En ce mouvement, l'apparaître de l'apparaissant parvient à la présentation. En pareille venue, l'apparaissant lui-même s'en va, dans la mesure où il se prend pour le réel. Cet aller-et-venir uni en soi constitue le mouvement qu'est la conscience elle-même. Elle est dans l'unité du savoir naturel et du savoir réel, unité dans laquelle, selon qu'elle se déploie chaque fois comme savoir, elle se pose de par elle-même pour aboutir à elle-même, apparaissant ainsi en sa positivité. Ainsi la conscience est, à chaque moment respectif, une figure. La *skepsis* entre dans la conscience elle-même, qui se déploie dans le scepticisme. Celui-ci produit, lors de l'apparaître de l'apparaissant, le mouvement d'une figure de la conscience à l'autre. La conscience est la conscience dans la guise du scepticisme s'accomplissant. Ce dernier est l'histoire de la conscience elle-même, laquelle n'est ni seulement la conscience naturelle en soi, ni seulement le savoir réel pour soi, mais d'abord l'unité originelle des deux, en soi et pour soi. Quant à ce mouvement du venir de l'apparaître et de l'aller de l'apparaissant, il est l'événement qui, de figure en figure, transporte la conscience devant l'aspect, c'est-à-dire devant la forme de son déploiement. L'histoire de la conscience produit, avec sa forme, la conscience elle-même à son apparaître. Cette histoire est « l'histoire de la *formation* de la conscience elle-même à la Science ». Hegel ne dit pas : la formation de la conscience naturelle à la conscience philosophique ; car il ne pense qu'à l'apparaître de la conscience apparaissante, au regard de son apparition complète, figure sous laquelle la conscience est déjà la Science elle-même.

Le scepticisme s'accomplissant est l'historicité de l'histoire, qui est la figuration de la conscience dans l'apparaître du savoir absolu. Le scepticisme n'est plus ici un simple comportement du sujet humain isolé. Pris ainsi, il ne resterait que la résolution subjective de ne se fier nulle part à aucune autorité étrangère, mais d'examiner tout soi-même, c'est-à-dire dans le sens de ce sujet. Ce scepticisme-là se

réclame bien du jugement propre d'un Je se représentant, mais il n'est pas *skepsis* de l'être de l'étant. Celle-ci ne se réfléchit pas en l'horizon étroit d'une évidence bornée. Dans la mesure où elle expecte l'apparaître du savoir apparaissant, elle est circonspection de toute l'étendue du savoir apparaissant. L'*ego cogito* se représentant isolément reste emprisonné à l'intérieur de ce périmètre. Mais peut-être cette circonspection également, pensée plus essentiellement que Hegel ne pouvait la penser, n'est-elle que le souvenir de l'esse de l'*ens certum* de l'*ego cogito*, et cela dans la forme de son élargissement à la réalité du savoir absolu. Il est vrai que cet élargissement nécessite, précisément, une *skepsis* préalable dans l'ampleur de l'apparaître à soi de la subjectivité absolue. Mais ce processus constitue du même coup le repli décidé et total en cette vérité de l'étant qui, en tant que certitude absolue, se prend pour l'être lui-même.

Ici, il n'est plus possible d'éviter un éclaircissement de langage devenu entre-temps nécessaire. Depuis l'époque où sa terminologie s'est décidée et fixée, Hegel appelle du nom d'« étant » ce qui, dans la représentation immédiate, devient objectif à la conscience. Cet objectif est ce qui est unilatéralement et uniquement représenté du côté de son ob-stance, sans considération du représenter et de celui qui représente. L'être, comme nom pour l'étant ainsi nommé, est le nom pour ce qui en vérité n'est pas encore le vrai et le réel. « Être », Hegel l'emploie pour nommer la réalité non encore vraie ainsi qu'il l'entend. Aussi son interprétation de la philosophie antique est-elle conforme à cet emploi. Parce que celle-ci n'a pas encore mis pied sur la terre de la philosophie, c'est-à-dire la conscience de soi (*Selbstbewusst-sein*) en laquelle seulement l'objet représenté peut être comme tel, elle pense le réel seulement comme l'étant. « Être » ne vaut pour Hegel que dans la restriction du « seulement être », car le vraiment étant est l'*ens actu*, l'effectif, dont l'*actualitas*, l'effectivité, réside dans le savoir de la certitude se sachant elle-même. Cette dernière seule peut en vérité, c'est-à-dire à présent : toujours à partir de la certitude du savoir absolu, prétendre « être » toute réalité, « être » la réalité. Voilà donc que là où il était censé avoir disparu, l'être réapparaît. Mais de cela, le savoir absolu de la Science ne prend pas connaissance.

A la différence de l'usage hégélien, nous employons le mot « être » aussi bien pour ce que Hegel appelle avec Kant l'objectivité (*Gegenständlichkeit* et *Objektivität*) que pour ce qu'il représente comme le véritablement effectif et nomme effectivité de l'esprit. Quant à l'εἶναι, l'être des Grecs, nous ne l'interprétons pas, dans l'optique de Hegel, comme l'objectivité de la représentation immédiate d'une subjectivité non encore parvenue jusqu'à soi-même ; nous ne l'interprétons donc pas à partir de cette subjectivité, mais à partir de l'Ἀλήθεια grecque, en tant que déploiement de présence à partir de, et dans l'ouvert sans retrait. Mais la présence (*Präsenz*) qui advient dans la représentation de la *skepsis* de la conscience, est un mode de présenteté (*Anwesenheit*) qui, tout comme l'οὐσία des Grecs, se déploie à partir de l'essence encore impensée d'un temps en retrait. L'étantité de l'étant qui, depuis le début de la pensée grecque jusqu'à la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour du pareil, est advenue comme vérité de l'étant, n'est pour nous qu'une guise parmi d'autres, encore que décisive, de l'être, lequel ne doit aucunement apparaître de manière nécessaire seulement comme présenteté du présent. Vu la manière dont il emploie le mot d'être, Hegel ne devrait plus, à la rigueur, appeler ce qui est pour lui la vraie effectivité de l'effectif, c'est-à-dire l'esprit, en usant d'un nom qui contient encore le mot « être ». C'est pourtant ce qui advient partout dans la mesure où l'essence de l'esprit est justement l'être-conscient-de-soi (*Selbstbewusst-sein*). Ce flottement de langage n'est certes pas la conséquence d'une terminologie inexacte et inconséquente, mais il est fondé en cette façon en retrait dont l'être lui-même se dévoile et se retire.

Si, au contraire, notre coup d'œil à travers le texte de Hegel investit l'apparaître du savoir apparaissant, de même que l'absoluité de l'absolu, du nom d'« être », cela peut paraître d'abord un procédé arbitraire. Mais un tel langage n'est ni arbitraire, ni un cas de pure terminologie, à supposer qu'on ait le droit de faire coïncider la langue de la pensée avec une terminologie qui, d'après sa nature, est un instrument des sciences. Mais la langue d'une pensée qui a grandi à partir de son destin convoque

ce qui est pensé dans une autre pensée à la clarté de ce qu'elle pense pour libérer l'autre à sa propre essence.

Que se passe-t-il lorsque la *skepsis* de la conscience exspecte d'avance l'apparaître du savoir apparaissant et le fait advenir à une présentation ? En quelle mesure la présentation advient-elle elle-même à une apparition de sorte qu'elle cesse d'être un simple entrer en scène ? Elle n'échappe à cela que si elle est sûre qu'en elle paraît l'entière histoire de la formation de la conscience, figuration en laquelle la conscience naturelle peut trouver la vérité de toutes ses figures.

Le septième paragraphe déploie la question concernant le « système complet des formes de la conscience non réelle. » Ce sont les figures du savoir apparaissant, dans la mesure où il ne s'est pas encore apparu à lui-même en son apparaître et de la sorte posé en sa réalité. Le système complet des figures apparaissantes ne peut résulter que du procès même de l'apparaître. Ce dernier est le processus de l'apparoir. Il faut donc qu'il ait le caractère de la nécessité. Car ce n'est qu'ainsi que lui est garantie la rigueur conclusive qui ne laisse nulle part s'infiltrer le hasard. En quoi réside la nécessité du processus dans la marche de la présentation ? En quoi consiste l'essence du processus ?

Pour bien répondre à cette question, nous ne devons point suivre la manière de voir que la conscience naturelle a en général de la présentation du savoir apparaissant. Cette manière de voir est en son principe unilatérale ; car la représentation naturelle ne regarde toujours que d'un côté – qui pour elle n'est pas un côté, mais le tout – du côté de la rencontre directe des choses. De l'autre côté, à savoir du côté de l'être de l'étant, la conscience naturelle ne regarde jamais. Cette unilatéralité essentielle de la conscience naturelle peut même paraître comme une figure spéciale de la conscience. Elle doit nécessairement se présenter à l'intérieur de l'histoire de sa formation. Elle se montre comme le scepticisme qui, en toute connaissance et en tout comportement, aboutit partout à la constatation que toute connaissance présumée acquise est nulle. N'étant rien d'autre que la rage de doute du sophisme inconditionnel, ce scepticisme a constamment le néant vide comme résultat.

En quelle mesure, dans cette figure de la conscience, l'unilatéralité du savoir naturel est-elle élevée à un principe conscient ? Dans la mesure où la conscience naturelle ne trouve partout et toujours que de l'étant, de l'apparaissant, et juge tout ce qu'elle rencontre d'après cette constatation. Ce qui n'est pas du genre de cette constatation tombe sous l'arrêt sans appel que de pareilles choses n'existent pas. L'être ne rentre pas dans le genre de trouvailles que fait la conscience naturelle, qui ne trouve que de l'étant. C'est pourquoi l'apparaître de l'apparaissant, la réalité du réel passe, dans l'horizon de la conscience naturelle, pour quelque chose de nul. D'après le jugement de la conscience naturelle, tout pas que peut faire la présentation du savoir apparaissant, n'aboutit à rien. Même plus : elle ne dépasse jamais son premier pas qui l'a déjà conduit à rien. Comment alors la présentation irait-elle plus loin à partir de là, et où irait-elle ? Toute progression est bel et bien refusée à la présentation, si ce n'est l'attente continuelle de recevoir de quelque part une autre figure du savoir apparaissant, afin de trouver en celle-ci l'apparaître présumé et tomber de nouveau avec lui dans le néant.

La manière de voir que professe la conscience naturelle partout où elle juge de la présentation du savoir apparaissant, nous la trouvons aussi, et point rarement, dans les objections prétendues philosophiques que l'on avance contre la philosophie de Hegel. Pour les écarter, Hegel lui-même dit dans ce paragraphe que le néant auquel la présentation du savoir apparaissant en son apparaître est prétendument censé aboutir n'est pas un néant vide, mais le « néant de ce dont il résulte. » Or, l'apparaître résulte de l'apparaissant lui-même. Si donc ce qui s'ensuit, pour celle-ci, dans le progrès de la présentation, s'ensuit à partir du lieu dont le progrès résulte, et non de là où sa démarche prochaine ne fait qu'aller, alors il n'est pas étonnant que la marche de la présentation reste dépaysante pour la conscience naturelle. Il est d'autant plus nécessaire, dès le début, d'empêcher que la manière de voir unilatérale que la conscience naturelle a de la marche de la présentation embrouille tout.

Le huitième paragraphe esquisse le caractère propre du procès historique en lequel l'histoire de la formation de la conscience suit son cours. La progression à travers la série complète des figures du savoir doit découler d'elle-même. « D'elle-même » ne peut signifier ici qu'une chose : à partir de la manière dont la conscience est en soi un progrès. C'est pourquoi la conscience doit maintenant être inspectée par la pensée. Conformément à cela, ce paragraphe conduit à la première des trois thèses sur la conscience que Hegel énonce dans ce texte. « Formation de la conscience » veut dire : la conscience se fixe elle-même quant à sa propre essence, qui est d'être la Science au sens du savoir absolu. Ceci implique deux choses : la conscience s'apparaît en son apparaître, et en même temps elle s'établit, dans la lumière de sa propre essence, selon les égards essentiels de son épiphanie, et s'organise ainsi comme l'empire de ces figures. La conscience elle-même n'est ni seulement la conscience naturelle, ni seulement la conscience réelle. Elle n'est pas non plus la simple combinaison des deux. La conscience elle-même est l'unité originelle des deux. Cependant, le savoir réel et le savoir naturel ne se trouvent pas dans la conscience comme des éléments inanimés. La conscience est l'unité des deux dans la mesure où elle s'apparaît dans l'unité originelle des deux et en tant que celle-ci. Les deux sont distingués dans la conscience. La distinction se déploie dans la mesure où elle règne comme l'inquiétude du savoir naturel à l'égard du réel et du savoir réel à l'égard du naturel. La conscience elle-même est en soi l'inquiétude de l'auto-distinction entre le savoir naturel et le savoir réel. Le mouvement du progrès historique réside en cette inquiétude de la conscience et en reçoit aussi son orientation. La conscience n'est pas mise après coup en mouvement ; on ne lui montre pas d'abord son orientation.

Dans le cours de l'histoire de sa formation, la conscience naturelle s'avère « n'être que concept du savoir ». Mais ce « ne... que » suffit déjà. Dans la mesure, en effet, où la conscience naturelle, dans sa représentation de l'étant, co-représente inévitablement l'étantité de cet étant, encore qu'inexplicitement, la conscience naturelle se trouve déjà en elle-même au-delà de soi sans être pour cela hors de soi. La conscience naturelle, non seulement ne prend pas connaissance du « concept » qu'elle est pourtant toujours déjà, mais croit même pouvoir se passer de lui, alors qu'en vérité la région de l'étant en laquelle la conscience naturelle séjourne se détermine, en son ampleur et selon le genre de sa dominabilité, uniquement à partir de ce qu'est la conscience elle-même en tant que savoir de l'étantité de l'étant. Mais la conscience naturelle se cache à elle-même l'inquiétude qui, en elle, veut l'entraîner au-delà de soi-même. Elle fuit devant elle, s'enchaînant ainsi, en sa manière, à elle. Elle prend son opiner pour le vrai, prétendant ainsi, pour soi, à la vérité et témoignant ainsi que ce qu'elle prend pour le sien, n'est pas le sien. Car son propre opiner trahit constamment l'inquiétude de l'emportement irrésistible dans l'au-delà de soi. La présentation du savoir apparaissant n'a qu'à se laisser emporter par cette inquiétude pour être aussitôt dans le cours de la progression. Or, l'irrésistible de ce mouvement ne peut se déterminer qu'à partir de ce à quoi l'inquiétude est tenue en soi. Elle se tient à ce qui l'emporte. Cela, c'est la réalité du réel qui n'est que dans la mesure où elle s'apparaît en sa vérité. La réalité du réel est, vue à partir de l'orientation du progrès, le but de la progression. Pensé à partir de l'inquiétude de la conscience, le progrès commence par le but. Il est un mouvement à partir du but, ceci de telle manière que ce dernier n'est pas laissé derrière soi, mais arrive justement, avec le mouvement lui-même, à son déploiement. Le but de sa progression est proposé au savoir en sa propre essence en tant que celle-ci même. La conscience est, en son inquiétude elle-même, l'auto-proposition du but. C'est pourquoi le huitième paragraphe commence la caractérisation du mouvement de la conscience par la phrase : « Mais le *but* est fixé aussi nécessairement au savoir que la série de la progression. » Cependant, le paragraphe ne discute pas le but, du moins pas dans le sens où l'on se représente un but en le prenant pour ce vers quoi quelque chose se propulse. Si, à titre de pis-aller, la façon de parler propre à la mécanique était autorisée ici, nous pourrions dire : le progrès dans la marche historique de l'histoire de la formation de la conscience n'est pas poussé en avant, vers l'encore indéterminé, par la figure respective de chaque moment de la conscience, mais il est attiré à partir du but déjà pro-posé. Le but attirant se produit lui-même à

l'apparaître en son attirance et induit d'emblée la marche de la conscience dans la plénitude de son intégralité.

Le scepticisme s'accomplissant a, par sa *skepsis*, déjà pris en vue ce but ; par là, il l'intègre dans le milieu de l'inquiétude de la conscience. Parce que ce milieu commence constamment le mouvement, la *skepsis* se déployant dans l'essence du savoir a déjà compris en elle toutes les figures possibles de la conscience. Conformément à cette compréhension, le périmètre des formes du savoir non-réel est complet. La guise selon laquelle la présentation représente tout savoir apparaissant en son apparaître, n'est rien d'autre que le co-accomplissement de la *skepsis* régnant dans l'essence de la conscience. Celle-ci supporte d'avance l'irrésistibilité par laquelle la conscience est emportée au-delà de soi, et le savoir naturel arraché jusqu'au savoir réel. Par cet arrachement à soi au-delà d'elle-même, la conscience naturelle perd ce qu'elle prend pour son vrai et sa vie. Aussi cet arrachement est-il la mort de la conscience naturelle. En cette mort constante, la conscience fait le sacrifice de sa mort afin de gagner, à partir du sacrifice, sa résurrection à soi-même. La conscience naturelle souffre, en cet arrachement, une violence. Mais celle-ci vient de la conscience elle-même. Cette violence est le règne de l'inquiétude à l'intérieur de la conscience elle-même. Ce règne est la volonté de l'absolu, lequel en son absoluté veut être en soi et pour soi auprès de nous, auprès de nous qui séjournons constamment au milieu de l'étant sur le mode de la conscience naturelle.

A présent, la phrase que nous appelons la première thèse sur la conscience doit être devenue évidente : « Or, la conscience est pour soi-même son *concept*... » Cette phrase dit autre chose que l'indication au début du sixième paragraphe : « La conscience naturelle s'avérera n'être que concept du savoir. » A présent il n'est pas question de la conscience naturelle, mais de la conscience tout court. Le mot de « concept » est maintenant explicitement mis en évidence. « Concept » signifie ici : le s'apparaître soi-même de la conscience en sa vérité. L'essence de cette dernière, c'est la certitude inconditionnelle. Conformément à celle-ci, quelque chose de su n'est pas encore saisi conceptuellement s'il n'est que représenté en général. Il doit plutôt, en son être-su, être rapporté au savoir lui correspondant, et être représenté en ce rapport, avec celui-ci même. C'est uniquement ainsi que le su est omnilatéralement dans le savoir, lequel devient par là une représentation générale (concept) en un sens à la fois compréhensif et inconditionnel. Par rapport à ce concept où la conscience se conçoit elle-même, la conscience naturelle ne reste chaque fois « que concept ». En effet, dans la mesure où elle est conscience, elle a, en général, une représentation de ce que c'est qu'être-su. Or, c'est uniquement parce que la conscience est pour elle-même son concept, que la conscience naturelle peut, tout d'abord en tant que faisant partie de la conscience même, en rester là, à savoir : n'être « que concept » du savoir. Cependant, nous ne comprendrons suffisamment la première thèse sur la conscience, que si nous observons la différence soulignée par Hegel entre « *concept* » et « seulement concept », et surtout si nous pensons ce qui dans le cours des derniers paragraphes était le sujet de la méditation. Dans la phrase : « or la conscience est pour elle-même son *concept* », l'accent porte sur le « est ». Il signifie : la conscience accomplit elle-même son apparaître à soi, et cela de telle sorte qu'elle constitue pour soi, dans l'apparaître à soi, la scène de l'apparaître, laquelle scène fait partie de son essence. De la sorte, la conscience se trouve elle-même en son concept.

Parce qu'avec la première thèse sur la conscience, la vérité de la conscience devient visible, Hegel peut maintenant élucider aussi la conscience naturelle quant au fait qu'elle est le savoir non réel. Il appelle également la conscience naturelle : conscience non vraie. Mais ceci ne signifie nullement que la conscience naturelle n'est que le débarras du faux, du trompeur et de l'aberrant. Ceci signifie plutôt : la conscience naturelle est chaque fois la conscience non encore vraie qui se trouve submergée par la violence l'entraînant dans sa vérité. La conscience naturelle ressent cette violence, et est poussée dans l'angoisse en vue de sa propre existence. Hegel, dont on ne peut pas assez célébrer et diffamer le rationalisme, parle à l'endroit décisif, là où il nomme le rapport du savoir naturel à l'être de l'étant, du

« sentiment de la violence ». Ressentir la violence de la volonté, figure sous laquelle *est* l'absolu, caractérise la guise en laquelle la conscience naturelle « n'est que concept du savoir ». Mais il serait sot de croire que Hegel pense que l'angoisse naturelle qui fait reculer la conscience devant l'être de l'étant est aussi, dans la mesure où elle est rapport naturel à l'être, la guise *en* laquelle, voire l'organe *par* lequel la philosophie pense l'être de l'étant, comme si, là où la pensée doit nécessairement renvoyer au sentiment, la philosophie était en un tournemain livrée aux purs sentiments, au lieu d'être fondée sur la Science. Cette opinion superficielle qui aujourd'hui comme toujours fait école, appartient elle-même à cette vanité de l'entendement qui se repaît de l'inertie propre à son absence de pensée et dissout tout en celle-ci. A la fin du même paragraphe qui, par sa première thèse sur la conscience, lance ses regards vers la vérité du savoir, la non-vérité du savoir apparaît dans la figure du « je tout sec », qui trouve son unique satisfaction dans sa limitation à l'étant qu'il rencontre.

Le « je tout sec » est le nom pour le comportement arbitraire de l'opinion ordinaire à l'intérieur de la philosophie. Ce nom ne nomme cependant pas le je isolé sur soi, par opposition à la communauté se réalisant dans le nous. Le « je tout sec » est bien plutôt le sujet de ceux qui sont beaucoup en leur commun bon sens. Le « je tout sec » vit dans l'égoïsme du « on », qui se sauve de l'angoisse devant l'accomplissement du scepticisme en se précipitant dans le dogmatisme de l'opinion. Le principe de ce dogmatisme, c'est de fermer les yeux devant la présentation du savoir apparaissant et de refuser d'accompagner la progression de la présentation. C'est pourquoi le dogmatisme des avis courants doit être abandonné à lui-même. La philosophie ne rejette pas, par cette décision, la conscience naturelle. Comment le ferait-elle puisque la Science *est* la vérité du non-encore-vrai et par là justement celui-ci même, mais en sa vérité. La philosophie découvre au contraire la conscience naturelle en sa naturalité et la reconnaît. Par contre, la philosophie passe bien à côté de la conscience naturelle, lorsque celle-ci se pare du nom de philosophie pour effacer les frontières de la philosophie et lui tourner le dos en tant qu'elle est reconnaissance de l'être de l'étant. Cependant la philosophie ne néglige alors que ce qui s'est déjà détourné d'elle en lui tournant le dos ; et néanmoins, négligeant cela, la philosophie s'ouvre pourtant à la conscience naturelle, mais seulement à elle, pour être la progression en laquelle la vérité de la conscience apparaît.

La présentation du savoir apparaissant est le scepticisme s'accomplissant. En s'accomplissant, il s'exécute. La présentation se présente elle-même en tant que telle, au lieu de se contenter de seulement entrer en scène. Le chemin de la présentation ne va pas de la conscience naturelle à la conscience réelle, mais la conscience elle-même, qui se déploie comme cette différence du naturel et du réel en chacune de ses figures, progresse d'une figure à l'autre. La progression est une marche dont le mouvement est déterminé à partir du but, c'est-à-dire à partir de la violence de la volonté de l'absolu. La présentation suit l'apparaître du savoir apparaissant venant à sa rencontre. La représentation naturelle de la connaissance absolue selon laquelle elle serait un moyen, a maintenant disparu. La connaissance ne se laisse plus mettre à l'épreuve, en tout cas pas comme instrument applicable à un objet. Comme, de plus, la présentation se présente elle-même, la mise à l'épreuve semble être devenue tout bonnement superflue. Ainsi donc, après cet éclaircissement, la présentation pourrait commencer immédiatement. Mais elle ne commence pas – à supposer qu'elle n'ait pas déjà commencé. De nouveaux paragraphes continuent la méditation. Ceci nous indique que l'essence de la présentation du savoir apparaissant ne nous a pas encore rapprochés suffisamment et que notre propre rapport à elle n'est pas encore acquis. La façon dont la présentation fait partie de ce qui doit être présenté, et la question de savoir si, et en quelle mesure les deux sont le Même, sans pourtant se confondre en une uniformité, restent obscures. Si l'absolu est déjà en soi et pour soi auprès de nous, comment la connaissance absolue peut-elle être un chemin vers l'absolu ? A supposer que l'on puisse même encore parler ici d'un chemin, alors c'est seulement du chemin que l'absolu fait lui-même, dans la mesure où il *est* ce chemin. La présentation du savoir apparaissant pourrait-elle être ce chemin ? L'essence de la présentation est devenue encore plus énigmatique. Ce qui

reste clair, c'est que la présentation ne vient pas, séparée de l'absolu, lui faire face à partir de quelque lieu indéterminé, à la manière dont la conscience naturelle se représente la connaissance.

Le neuvième paragraphe reprend pourtant justement cette représentation naturelle de la connaissance. Il est vrai que cela ne se fait que pour poser à nouveau la question de la mise à l'épreuve de la connaissance absolue. Cette mise à l'épreuve de la connaissance ne devient pas caduque du simple fait que la connaissance s'est avérée n'être pas un moyen ; au contraire, c'est maintenant seulement que la connaissance peut se faire valoir comme ce qui est vraiment digne d'être mis en question. Si la présentation produit le savoir apparaissant à son apparaître, alors elle institue la conscience non-encore-vraie en sa vérité. Elle mesure l'apparaissant comme tel d'après son apparaître. C'est ce dernier qui est le critère. D'où la présentation le prend-elle ? Dans la mesure où la Science prend sur soi l'examen du savoir apparaissant, elle entre elle-même en scène comme l'instance, et ainsi comme mesure de l'examen. Son entrée en scène peut bien consister en l'exécution de la présentation ; il faut bien pourtant qu'elle apporte avec soi dès son premier pas le critère de l'examination, et en tant que légitimé. D'un côté, la Science a besoin, pour s'exécuter, d'un critère, de l'autre côté son critère ne peut résulter que de l'exécution – étant admis qu'une connaissance absolue ne peut pas aller chercher quelque part son critère. La présentation doit, si tant est qu'il lui faut mesurer le savoir non vrai en sa vérité, réunir l'incompatible. L'impossible lui barre le chemin. Comment pourra-t-elle être débarrassée de cet obstacle ?

Le dixième paragraphe continue la méditation d'une manière qui montre que Hegel n'équilibre ni n'élimine par des arguments logiques ce qui, dans l'essence de la présentation, se contredit. Car l'apparemment incompatible ne tient pas à l'essence de la présentation. Il tient à la façon insuffisante dont nous autres, toujours dominés par le mode de représentation de la conscience naturelle, voyons la présentation. La présentation concerne l'apparaître du savoir. La présentation aussi est un savoir. Les deux rentrent dans la conscience elle-même. Si la question du critère et de l'examen doit avoir un appui, alors elle ne peut, pour aborder ce qu'elle demande, qu'interroger la conscience elle-même et à partir d'elle-même. La conscience elle-même serait-elle en soi, en tant que conscience, quelque chose comme une mesure et un critère ? La conscience en tant que telle serait-elle, à partir de soi, un examen ? Voilà que la conscience elle-même entre plus précisément en la *skepsis*. Pourtant n'apparaît pas encore quel trait fondamental dans l'essence de la conscience est visé par la méditation.

Comme si, dans les paragraphes précédents, rien n'avait encore été dit sur la conscience, Hegel commence par signaler deux déterminations « telles qu'elles se trouvent dans la conscience ». Il les appelle le savoir et la vérité. Elles se nomment des « déterminations abstraites », en cela qu'elles résultent d'un regard sur la conscience qui se détourne de la pleine essence de la constitution de la conscience et de son unité. La conscience est ici prise ainsi telle qu'elle se présente immédiatement, ce qui veut dire toujours : unilatéralement, à la représentation naturelle.

Conscience (*Bewusst-sein*, c'est-à-dire être-conscient) veut dire que quelque chose est dans l'état d'être su. Or, le su est dans le savoir, et est en tant que savoir. Le su, c'est ce à quoi se rapporte la conscience dans la guise du savoir. Ce qui est ainsi en rapport, c'est le su. Il est, dans la mesure où il est, « pour » la conscience. Ce qui est ainsi, est dans la guise de l'« être pour... ». Mais « être pour » est un mode du savoir. Sur ce mode, quelque chose est « pour cette dernière », à savoir pour la conscience, pour laquelle il est pourtant, en tant que su, autre chose. Dans le savoir en tant que l'« être-pour », que ce soit ceci ou cela, c'est toujours « pour elle-même », à savoir pour la conscience. Or, le su est non seulement, dans le savoir, représenté généralement, mais cette représentation entend le su comme un étant qui est en soi, c'est-à-dire vraiment. Cet être-en-soi du su s'appelle la vérité. La vérité aussi est ceci (un représenté) et cela (un étant en soi) « pour elle-même », pour la conscience. Ces deux déterminations de la conscience, le savoir et la vérité, se distinguent comme l'« être-pour » et l'« être en soi ». Hegel ne fait

que signaler ces deux déterminations sans entrer dans le détail de « ce qui est proprement contenu en elles ». Néanmoins, par là, Hegel a, imperceptiblement, mais avec intention, signalé un trait fondamental et précellent de la conscience. Les premières phrases du paragraphe le nomment même en passant.

Dans la conscience, quelque chose est distinct d'elle et distingué par elle. Elle est, en tant qu'elle-même, et par elle-même l'Un par rapport à un Autre. Mais ce qui, en cette distinction, est discerné (à savoir l'objet pour le sujet dans le sujet), reste, par la distinction, précisément pris dans le rapport au discernant. Représentant, la conscience détache quelque chose de soi, tout en le rattachant à soi. La conscience est en soi un discernement qui n'en est pas un. La conscience est, en tant que cette différence qui n'en est pas une, en son essence, ambiguë. Cette ambiguïté est l'essence de la représentation. De cette ambiguïté vient, que partout dans la conscience, les deux déterminations, le savoir et la vérité – l'« être-pour » et l'« être en soi » – paraissent immédiatement, et cela de telle sorte qu'elles sont elles-mêmes ambiguës.

Qu'est maintenant la présentation, qui reste elle-même, en tant que représentation de quelque chose, un mode de la conscience, vue à partir de ces deux déterminations ? Elle présente l'apparaissant en son apparaître. Elle explore le savoir quant à sa vérité. Elle fait l'examen de celui-là quant à celle-ci. Elle se meut dans le distinguer de la distinction qu'est la conscience elle-même. Ainsi s'ouvre avec la vue sur la distinction une échappée sur cette possibilité essentielle, que la présentation reçoive le critère et le caractère de l'examination à partir de l'élément même en lequel elle se meut. Cette échappée se précisera dès que ressortira ce qui est, vu à partir de la conscience elle-même, proprement intentionné par l'examen mesurante.

Le onzième paragraphe met immédiatement en question ce que la présentation du savoir apparaissant explore. Cependant, cette question n'est posée immédiatement que lorsqu'elle s'enquiert non seulement de ce qui est exploré, mais aussi de celui qui explore. Car ce qui est à explorer est, si tant est qu'il soit un su, dans notre savoir pour nous, à nous qui explorons. Avec cette caractérisation de la Science qui présente le savoir apparaissant en son apparaître, nous nous trouvons nous-mêmes pris à notre insu dans le jeu de la présentation. Il s'avère que nous sommes déjà en jeu dans la mesure où le présenté de la présentation est « pour nous ». C'est pourquoi devient inévitable la question de savoir quel rôle échoit au « pour nous » dans la Science. Sa portée atteint à une dimension qu'à présent nous présumons à peine.

Qu'explorons-nous quand nous examinons le savoir quant à sa vérité ? La vérité est l'être-en-soi. Le savoir est l'être pour une conscience. Si nous explorons la vérité du savoir, nous recherchons ce que le savoir est en soi. Cependant, par notre exploration, le savoir deviendrait notre objet. Il serait devenu, si nous le posions en son être-en-soi devant nous, un être pour nous. Nous ne saisissons pas la vérité du savoir, mais seulement notre savoir du savoir. L'être pour nous serait alors le critère avec lequel nous mesurerions l'être-en-soi du savoir. Seulement, comment le savoir en viendrait-il à se fier à un critère qui pervertirait ce qui doit être mesuré en la mesure elle-même ? Si la présentation du savoir apparaissant devait s'accomplir sur le mode qui résulte de la considération des deux déterminations de la conscience, le savoir et la vérité, alors il ne resterait plus à la présentation qu'à pervertir continuellement son propre comportement en son contraire.

Le douzième paragraphe libère la présentation de cette difficulté nouvellement surgie. Le simple renvoi à la nature de l'objet qu'elle présente nous conduit à cette libre région. L'objet, c'est la conscience elle-même. Sa nature, c'est ce qui à partir de soi-même s'épanouit en l'apparaître. La conscience a-t-elle, de nature, un caractère de critère ? Si elle l'a, alors la conscience doit offrir par elle-même la possibilité d'être à la fois la mesure et le mesuré. Il faut qu'elle soit quelque chose qui, en soi et à cet égard, est distinct mais aussi, en même temps, ne l'est pas. Pareille chose a paru dans la discussion du dixième paragraphe. L'ambiguïté essentielle de la conscience, celle d'être cette différence de la représentation,

laquelle représentation, en même temps, n'est pas une différence, indique une dualité dans la nature de la conscience. Il y a là la possibilité d'être en son essence à la fois l'un et l'autre : mesure et mesuré. Si maintenant nous prenons cette ambiguïté non pas comme un manque d'univocité, mais comme caractérisation de sa propre unité d'essence, alors la conscience montre, dans l'ambiguïté, la co-appartenance des déterminations représentées d'abord de manière séparée : le savoir et la vérité. De la nature de la conscience même résulte la possibilité du mesurer et celle de la mesure.

Hegel caractérise, par une deuxième thèse sur la conscience, la nature de l'objet de la présentation qui représente le savoir apparaissant. La première thèse, énoncée dans le huitième paragraphe, disait : « Or, la conscience est pour elle-même son *concept*. » Elle est suivie maintenant par la deuxième : « La conscience donne son critère en elle-même. » Cette thèse se fait remarquer par son langage. Mais ce langage singulier pour nous est familier à Hegel, et cela à partir de ce qui se montre à lui comme la nature de l'objet. Pourquoi Hegel dit-il « en elle-même » au lieu de « en soi-même » ? Parce qu'il appartient à la conscience qu'il y ait pour elle un critère. Car le critère n'est pas tiré de quelque part pour que la conscience le prenne en soi et l'ait ainsi pour soi. Le critère n'est pas non plus d'abord appliqué à la conscience. Il se trouve en elle et cela parce que la possibilité de la mesure résulte déjà d'elle-même, pour autant qu'elle est, doublement, mesure et mesurée. Mais ne serait-il pas aussi bien ou même mieux de dire que la conscience donne sa mesure en soi-même ? Mais qu'est donc la conscience en soi-même ? En soi, la conscience l'est lorsqu'elle est auprès de soi, et auprès de soi, elle l'est lorsqu'elle est explicitement pour soi, et de la sorte en et pour soi. Si la conscience donnait son critère en soi-même, alors cela voudrait dire, rigoureusement pensé : la conscience se donne le critère pour soi-même. Or de ce qu'elle est en vérité, la conscience, ordinairement, ne s'occupe justement pas. D'un autre côté, la vérité ne vient pas à la conscience de n'importe où. Elle-même est déjà pour elle-même son concept. C'est pourquoi elle a son critère en elle. C'est pourquoi elle met elle-même le critère à la disposition d'elle-même. Le « en elle-même » signifie cette double chose : la conscience tient le critère en son essence. Mais ce qui est ainsi contenu en elle et non point en quelque chose d'autre, cela la conscience ne le donne pas aussitôt et directement à soi-même. Elle donne la mesure en elle-même. Elle donne, tout en ne donnant pas.

Dans la mesure où la conscience naturelle représente l'étant en soi, le représenté est le vrai et cela « pour elle », pour la conscience immédiatement représentante. Conformément au « en elle-même », Hegel emploie ce « pour elle » lorsqu'il veut dire que la conscience prend pour le vrai ce qu'elle représente directement. Directement représentant, la conscience surgit dans le représenté et ne le rapporte pas expressément à soi en tant que représentante. La conscience a bien son représenté en sa représentation, mais non pour soi, seulement « pour elle ». Or, avec le vrai qu'elle représente pour elle, elle a, du même coup, donné « pour nous », qui sommes attentifs à la vérité du vrai, en elle-même la vérité du vrai, c'est-à-dire le critère. En présentant le savoir apparaissant en tant que tel, nous prenons l'apparaître comme critère pour mesurer sur lui le savoir qui prend cet apparaissant pour le vrai. Dans le savoir apparaissant, le su de celui-ci est le vrai. Si nous nommons ce vrai l'objet, et le savoir le concept, alors la présentation examinante de l'apparaissant quant à son apparaître consiste en ceci que nous inspections si le savoir, c'est-à-dire ce que la conscience naturelle tient pour son savoir, correspond à ce qui est vrai. Ou bien, si, inversement, nous nommons le savoir que nous examinons l'objet, et l'en-soi du su le concept, l'examen consistera dans l'inspection de la correspondance de l'objet au concept. L'élément décisif qu'il s'agit de saisir dans ce renvoi, c'est : chaque fois que nous représentons l'apparaissant en son apparaître, aussi bien ce que nous mesurons que ce avec quoi nous mesurons rentrent dans la conscience elle-même. Les deux moments essentiels de l'examen, la conscience les produit en elle-même. Pour nous qui présentons, il en résulte la maxime qui guide toute représentation de l'apparaissant en son apparaître. Cette maxime s'énonce : laissez de côté vos idées et opinions sur l'apparaissant. Conformément à cela, l'attitude fondamentale de la connaissance absolue ne consiste pas

à envahir la conscience apparaissant avec un grand déploiement de connaissances et d'arguments, mais à laisser tout cela de côté. Ainsi, nous accédons au pur spectacle qui nous donne à voir l'apparaître. Dans cette vision, nous arrivons « à considérer la chose telle qu'elle est *en* et *pour soi-même*. » Or, cette chose, c'est le savoir apparaissant en tant qu'apparaissant. L'essence de la chose, la réalité du réel, c'est l'apparaître lui-même.

La conscience apparaissante est en elle-même à la fois ce qui est à mesurer et le critère. La façon dont Hegel précise que les deux rentrent dans la conscience elle-même, nous semble faire l'effet d'un dangereux jeu de mots qui nous laisse quelque peu soupçonneux. De la conscience fait partie le savoir et le vrai qui est su en celui-ci. Il semble revenir au même que nous appelions celui-là le concept et celui-ci l'objet, ou, inversement, celui-ci le concept et celui-là l'objet. En effet, cela revient au même. Mais cela n'est pas du tout pareil, et la manière dont nous employons les noms de concept et d'objet n'est donc pas indifférente. Si le vrai représenté dans la conscience naturelle s'appelle l'objet, alors cet objet est « pour elle », pour la conscience naturelle. Si au contraire c'est le savoir qui est appelé l'objet, alors le savoir est, en tant qu'apparaissant, l'objet « pour nous », pour nous qui considérons l'apparaissant quant à son apparaître. Si le savoir par lequel la conscience naturelle représente ce qui est su s'appelle le concept, alors le concevoir est la représentation de quelque chose en tant que quelque chose. Le mot de « concept » est pris dans le sens de la logique traditionnelle. Si, en revanche, nous nommons concept le vrai représenté dans la conscience, concept sur lequel le savoir est mesuré en tant qu'objet pour nous, alors le concept est la vérité du vrai, l'apparaître en lequel le savoir apparaissant est produit à lui-même.

L'emploi apparemment quelconque des noms « objet » et « concept » n'est aucunement arbitraire. Car il s'est lié d'avance : il s'est lié à la nature de la conscience énoncée par la première thèse sur la conscience : « La conscience est pour soi-même son *concept* ». Dans ce que la conscience tient pour son vrai, elle réalisera une figure de sa vérité. Le vrai est l'objet « pour elle ». La vérité est l'objet « pour nous ». Parce que la conscience est pour soi-même son concept, elle donne son critère en elle-même. Dans l'apparaissant, apparaît non certes « pour elle », mais bien « pour nous » l'apparaître de l'apparaissant. C'est ce qu'énonce Hegel dans la phrase que nous comprenons maintenant de façon plus précise à l'aide de la nouvelle accentuation que nous y avons ajoutée : « Donc, dans ce que la conscience désigne à l'intérieur de soi comme l'« en-soi » ou le « vrai », nous (c'est-à-dire nous qui connaissons absolument) *avons* la mesure qu'*elle* érige elle-même pour mesurer sur lui *son* savoir. »

Parce que, pour l'examen, nous avons le critère à notre disposition à partir de la conscience elle-même, il ne faut pas, à cet égard, une intervention de notre part. Cependant, ce que, dans la mesure où nous sommes nous-mêmes conscience, nous avons à notre disposition, n'est pas pour cela déjà expressément à notre disposition. Si la présentation est placée sous la maxime de la vision pure, alors reste justement obscur comment nous sommes censés recevoir quelque chose par le simple abandon de nos idées, et avoir déjà le critère en tant que tel. Nous sommes bien d'accord : le savoir à mesurer et le critère le mesurant tombent dans la conscience, de sorte qu'il ne nous reste plus qu'à les recevoir ; il serait pourtant étonnant que la mesure et son accomplissement s'effectuassent sans notre intervention. L'essentiel de la présentation n'échoit-il pas, en fin de compte, à notre propre agir ? Qu'en est-il de l'examen lui-même sans lequel ni le mesuré ni la mesure ne sont ce qu'ils sont ?

Le treizième paragraphe répond à cette question en énonçant et en explicitant la troisième thèse sur la conscience. Cette thèse est cachée, à peine visible, dans une subordonnée. Dans la forme d'une principale, elle s'énonce : « La conscience s'examine soi-même. » Cela veut dire : dans la mesure où elle est conscience, la conscience est l'examen. Le mot fondamental de la Métaphysique moderne, la conscience (*Bewusstsein*, c'est-à-dire être-conscient), n'est pensé suffisamment que lorsque, dans l'être impliqué dans l'état nommé par ce mot, nous pensons aussi ce trait de l'examen, d'une examination qui est déterminée par la consociété⁵ (*Bewusstheit*) du savoir.

Dans l'examen, les deux, ce qui est à mesurer aussi bien que la mesure, sont réunis. Aussi ne se trouvent-ils pas, dans la conscience, tout d'un coup nez à nez ensemble par une application ultérieure de l'un à l'autre. La nature de la conscience consiste en la cohésion des deux. Cette nature s'est déjà montrée à de multiples égards. La conscience naturelle est savoir immédiat de l'objet qu'elle tient pour le vrai. La conscience naturelle est en même temps un savoir de son savoir de l'objet, même quand elle ne se retourne pas expressément vers ce savoir. La conscience de l'objet et la conscience du savoir sont le Même, pour lequel les deux, objet et savoir, sont quelque chose de su. Objet et savoir « sont pour le même ». Pour le Même, la conscience elle-même est à la fois l'un et l'autre. La conscience est pour elle la distinction l'un contre l'autre des deux. La conscience est, d'après sa nature même, la comparaison de l'un avec l'autre. Cette comparaison est l'examen. « La conscience s'examine soi-même. »

Mais la conscience n'est, en réalité, à chaque moment l'examen que dans la mesure où il lui devient avant tout indispensable de savoir si son savoir correspond à l'objet et est ainsi l'objet en sa vérité, et si l'objet correspond à ce que le savoir sait, au fond, déjà. L'examen n'est que dans l'exacte mesure où un tel devenir advient à la conscience. Pareil devenir survient à la conscience, lorsqu'elle découvre ce qu'est en vérité cela qui, pour elle, passe immédiatement pour le vrai ; lorsqu'elle découvre ce qu'il y a derrière ce vrai, ce qu'elle sait dès lors avec certitude dès qu'elle représente l'objet en son objectivité. Ainsi, il y a pour la conscience, aussi bien derrière son objet que derrière sa représentation immédiate de l'objet, quelque chose à quoi elle doit parvenir, vers où elle doit tout d'abord se mettre en chemin. Se mettre en chemin signifie ici également : se tenir prêt pour... et : s'ouvrir à...

Lors de l'explication de la première thèse sur la conscience, il s'est montré que la conscience naturelle « n'est que concept du savoir ». Elle a bien une représentation générale de son objet en tant qu'objet, de même que de son savoir en tant que savoir. Mais c'est justement cet « en tant que » que la conscience naturelle n'admet pas, parce qu'elle ne laisse valoir que l'immédiatement représenté, encore que toujours à l'aide de cet « en tant que » seulement. Parce qu'avec entêtement elle n'accepte pas l'« en tant que », elle ne va, entêtée comme elle est, jamais de soi-même derrière ce qu'elle a, assez bizarrement, devant soi, comme son arrière-plan. Ainsi, la conscience est comparaison, et ne l'est pourtant pas. D'après sa nature, la conscience est en sa représentation de l'objet la distinction entre « l'être-en-soi » et « l'être pour elle », entre vérité et savoir. La conscience est non seulement cette distinction qui, en même temps, n'en est pas une, mais elle est, en unité avec cela, une comparaison de l'objet avec son objectivité, du savoir avec son être-su. La conscience elle-même est la comparaison que, assurément, la conscience naturelle n'accomplit jamais.

Dans la nature de la conscience, le savoir et l'objet sont divisés et pourtant ne peuvent jamais se séparer l'un de l'autre. Dans la nature de la conscience, l'objet et le concept sont de même divisés dans l'« en-tant-que », et pourtant ne peuvent jamais se séparer l'un de l'autre. Dans la nature de la conscience, ce couple lui-même est divisé et pourtant ne peut jamais se scinder. Que Hegel distingue tout cela, et pourtant nivelle toutes ces différences en un distinguer très général, et, ce faisant, ne les laisse pas s'éclore en leur être propre, voilà qui a sa raison cachée dans l'essence de la Métaphysique et non pas dans la position métaphysique fondamentale de la philosophie hégélienne. En même temps, il tient à l'essence secrète de la Métaphysique que le niveau auquel les différences sont nivelées, se détermine à partir de la discrétion de l'Un et de l'Autre laquelle discrétion se présente dans la distinction de la *ratio*. La distinction, Hegel la conçoit comme la négation de la négation.

Avec la prudence requise et les réserves nécessaires, il peut être parlé, ayant en vue les différences posées par Hegel, d'une différence (*Differenz*) dont il a été parlé ailleurs antérieurement. La conscience naturelle pourrait s'appeler, dans la mesure où elle va directement sur son objet comme sur quelque chose d'étant, de même que sur son savoir comme sur quelque chose d'étant, et en reste là constamment, la conscience naturelle pourrait s'appeler la conscience ontique. Le mot « ontique », tiré du grec τὸ ὄν, l'étant, signifie ce qui concerne l'étant. Mais le grec ὄν, « étant », recèle en lui un déploiement propre

d'étantité (οὐσία) qui ne reste point égal à lui-même dans le cours de son Histoire. Si nous employons les mots de ὄν et d'« étant » en les pensant, la première condition est alors de penser, c'est-à-dire d'être attentifs à la façon dont leur signification change à chaque moment historial et comment elle se fixe à chaque fois. Quand l'étant apparaît comme l'objet – dans la mesure où l'étantité s'est éclaircie comme l'objectivité – et qu'en conséquence on requiert l'être comme le Non-objectif, alors tout ceci repose déjà sur l'ontologie à travers laquelle l'ὄν a été déterminé comme l'ὑποκείμενον, celui-ci comme le *subjectum*, et l'être de celui-ci à partir de la subjectivité de la conscience. Parce que ὄν signifie aussi bien « quelque étant » que « étant », l'ὄν en tant que l'étant peut être recueilli (λέγειν) eu égard au fait qu'il soit étant. L'ὄν, conformément à son ambiguïté en tant que l'étant, se trouve être déjà recueilli eu égard à son étantité. Il est ontologique. Mais avec le déploiement de l'ὄν et à partir de ce déploiement se transforme aussi chaque fois le Recueil, le λόγος, et avec lui l'ontologie. Depuis que l'ὄν, le Présent, s'est épanoui comme φύσις, la Présence du Présent repose, pour les penseurs grecs, dans le φαίνεσθαι, dans l'apparaître-se-montrant du non en retrait. Conformément à cela, la multiplicité de ce qui est présent, τὰ ὄντα, est pensée comme ce qui, en son apparaître, est tout simplement reçu comme le présent. Recevoir signifie ici : accepter sans plus, et s'en tenir à ce qui est présent. L'acceptation (δέχεσθαι) reste sans prolongement. Car elle ne pense pas plus loin, plus loin vers la présence du présent. Elle reste dans la δόξα. En revanche le νοεῖν est cette Entente qui entend explicitement le Présent en sa Présence et l'entreprend là-dessus.

L'ambiguïté de l'ὄν nomme aussi bien le Présent que la Présence. Elle nomme les deux à la fois et aucun en tant que tel. A cette ambiguïté essentielle de l'ὄν correspond, qu'à la δόξα des δοκοῦντα, c'est-à-dire des ἐόντα, appartienne également, le νοεῖν de l'εἶναι, de l'έόν. Ce qu'entend le νοεῖν, ce n'est pas le vraiment étant à la différence de la pure apparence. La δόξα, quant à elle, entend très bien directement l'étant-présent lui-même, mais non pas la présence du présent, laquelle présence est entendue par le νοεῖν.

Si nous pensons – ce qui pour l'avenir s'avérera nécessaire – l'essence de la Métaphysique dans la percée du dédoublement entre ce qui est présent et sa présence à partir de l'ambiguïté secrète de l'ὄν, alors le début de la Métaphysique coïncide avec le début de la Pensée occidentale. Si, au contraire, on prend comme essence de la Métaphysique la séparation entre un monde suprasensible et un monde sensible, et que celui-là passe pour le vraiment étant en face de celui-ci comme n'étant qu'en apparence, alors la Métaphysique commence avec Socrate et Platon. Or, ce qui commence avec leur pensée n'est qu'une interprétation spécialement orientée de cette initiale ambiguïté dans l'ὄν. Avec elle commence la défaillance (*Unwesen*) de la Métaphysique. Ceux qui sont venus après mésinterprètent jusqu'à nos jours, à partir de cette défaillance, la véritable essence de la Métaphysique. Cependant, la défaillance à penser ici n'est rien de négatif, si nous méditons que, dès le début du déploiement de la Métaphysique, la différence qui règne dans l'ambiguïté de l'ὄν reste impensée, et cela précisément de telle sorte que ce rester impensé constitue l'essence même de la Métaphysique. Conformément à cet Impensé, le λόγος de l'ὄν reste également infondé. Mais c'est cet infondé qui donne à l'Onto-Logie l'irrésistibilité de son déploiement.

Derrière ce nom, se recèle pour nous l'Histoire de l'être. Ontologie, cela signifie : accomplir le rassemblement de l'étant sur son étantité. Cet être est ontologique qui, d'après sa nature, se tient en cette Histoire en la supportant selon l'ouvert chaque fois sans retrait de l'étant. Conformément à cela, nous pouvons dire : en son représenter immédiat de l'étant, la conscience est conscience ontique. Pour elle l'étant est l'objet. Mais la représentation de l'objet représente, sans y penser, l'objet en tant qu'objet. Elle a déjà recueilli l'objet en son objectivité et est pour cela conscience ontologique. Mais parce qu'elle ne pense pas l'objectivité en tant que telle, tout en la représentant déjà, la conscience naturelle est ontologique tout en ne l'étant pas. Nous disons que la conscience ontique est pré-ontologique. En tant que telle, la conscience naturelle ontique-préontologique *est*, de manière latente, la distinction du Vrai ontique

et de la Vérité ontologique. Parce que *être*-conscient (*Bewusst*-sein) signifie : être cette différence, la conscience est, à partir de sa nature, la comparaison de ce qui est représenté ontiquement et ontologiquement. En tant que cette comparaison, elle se déploie dans l'examen. Son représenter est en soi-même, par nature, un se mettre à l'épreuve.

C'est pourquoi la conscience n'est jamais la conscience naturelle seulement de telle sorte qu'elle soit pour ainsi dire délimitée par ce qu'est son objet en vérité et ce qu'est son savoir en certitude. La conscience naturelle repose en sa nature. Elle est selon une de ses guises. Mais elle n'est pas elle-même sa nature. Car il lui est plutôt justement « naturel » de ne jamais parvenir, par elle-même, à sa nature, et ainsi à ce qui se passe constamment derrière son dos. Néanmoins elle est toujours déjà, en tant que conscience naturellement préontologique, mise sur le chemin de sa vérité. Mais, en cours de route, elle rebrousse toujours constamment chemin, et veut rester pour elle. L'opiner naturel ne tient pas du tout à voir vraiment ce qu'il y a derrière ce qu'il tient pour le vrai et ce qui ainsi s'y cache. Il se ferme à toute inspection de la *skepsis* pour voir ce qui en vérité se trouve en tant que la vérité derrière le vrai. Et un jour, la *skepsis* pourrait bien arriver à voir que ce qui, pour l'opiner de la philosophie, reste un arrière-plan, est en réalité un avant-plan qui s'étend là, tout devant. La vérité de la conscience naturelle, derrière laquelle comme en son arrière-plan cette conscience ne va jamais, est elle-même, c'est-à-dire en vérité, le premier plan de la lumière à l'intérieur de laquelle toute espèce de savoir et de conscience, en tant qu'avoir-vu, se trouvent déjà.

Mais la philosophie elle-même se défend, de temps à autre, contre la *skepsis*. Elle préfère s'en tenir à l'opinion ordinaire de la conscience naturelle. Elle avoue, il est vrai, qu'à l'objet en tant qu'objet appartient l'objectivité. Mais l'objectivité n'est pour elle que l'inobjectif. La philosophie s'en tient à l'opiner ordinaire, et même encourage ce dernier en lui assurant qu'au fond il a raison ; car cet inobjectif ne se laisse représenter que dans les représentations de la conscience ordinaire, lesquelles sont pour cela insuffisantes et ne sont qu'un pur jeu de signes ; ces assurances pénètrent facilement dans la conscience naturelle et lui communiquent même l'impression que de telles assurances sont de la philosophie critique, puisqu'elles se comportent sceptiquement par rapport à l'ontologie. Mais ce genre de scepticisme n'est que l'apparence de la *skepsis*, et donc rien d'autre que la fuite devant la pensée et vers le système de l'opinion.

Si en revanche la *skepsis* s'accomplit comme scepticisme complet, alors la pensée est en marche, à l'intérieur de la Métaphysique, comme comparaison de la conscience ontique et préontologique expressément accomplie par la conscience ontologique. La conscience ontologique ne se sépare pas de la naturelle, mais retourne au contraire à la nature propre de la conscience comme unité originelle du représenter ontique et préontologique. Quand la comparaison advient, l'examen est en marche. Dans cet avènement, la conscience est son propre apparaître à soi dans l'apparaître. Elle est se déployant en présence vers elle-même. Elle est. La conscience est en ce qu'elle se devient en sa vérité.

Le devenir à son tour est, en ce que l'examen, qui est un comparer, se produit. L'examen ne peut procéder que s'il se précède. La *skepsis* pro-specte et ré-specte, elle regarde devant et elle regarde derrière : la *skepsis* est la circon-spection de ce que le savoir et son objet sont en leur vérité. Le sixième paragraphe avait déjà fait allusion à ce que la conscience naturelle, sur le chemin de l'examen, perd sa vérité. Si le présumé vrai de la conscience naturelle est considéré quant à sa vérité, il ressort que le savoir ne correspond pas à son objet, dans la mesure où il ne se laisse pas concerner par l'objectivité de son objet. Aussi, pour devenir conforme à la vérité de l'objet, la conscience doit-elle altérer son savoir jusqu'ici de mise. Or, pendant qu'elle altère son savoir de l'objet, l'objet lui-même s'est altéré.

C'est l'objectivité qui est maintenant l'objet, et ce qui s'appelle maintenant objet ne peut plus être arrêté à partir de l'ancien opiner sur l'objet, c'est-à-dire sur les différents objets. Or celui-ci poursuit ses menées là-même où l'objectivité n'est représentée qu'à partir de l'ancien objet, et ce faisant est proclamée de façon négative, et de plus en plus négative, comme l'inobjectif. La philosophie trouve une

occupation en magnifiant l'impuissance à penser de l'opiner ordinaire.

Dans la comparaison examinante qui expecte l'apparaître du savoir apparaissant, non seulement le savoir naturel de l'objet comme présumé seul et vraiment vrai ne résiste pas, mais encore l'objet lui-même perd sa consistance comme critère de l'examen. Dans l'examen qu'est la conscience elle-même, ni l'examiné ni le critère ne « passent » l'examen. Les deux ne résistent pas devant ce qui vient de se susciter soi-même à l'intérieur de l'examen.

Le quatorzième paragraphe commence avec la phrase : « Ce mouvement *dialectique* que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *dans la mesure où le nouvel objet vrai en jaillit pour elle*, est proprement ce qu'on nomme *expérience*. » Que nomme Hegel avec le mot « expérience » ? Il nomme l'être de l'étant. L'étant est devenu entre-temps sujet et, avec celui-ci, objet et objectif. Être signifie depuis l'aurore de la pensée : se déployer en présence. La guise en laquelle la conscience, c'est-à-dire l'étant qui est à partir de l'être-su, est présente, c'est l'apparaître. En tant que l'étant qu'elle est, la conscience est le savoir apparaissant. Avec le mot d'expérience, Hegel nomme l'apparaissant en tant qu'apparaissant, l'øv ñ öv. Dans ce mot d'expérience est pensé le ñ. A partir du ñ (*qua*, en tant que), l'étant est pensé en son étantité. Expérience n'est plus maintenant le nom pour un genre de connaissance. Expérience est maintenant la parole de l'être, dans la mesure où celui-ci a été entendu⁶ à partir de l'étant en tant que tel. Expérience nomme ainsi la Subjectité du sujet. Expérience dit ce que signifie, dans le mot de *Bewusst-sein* le « -sein » mais cela de telle sorte que c'est seulement à partir de ce « -sein » que se précise et devient normatif ce qui reste à penser dans le mot « *Bewusst-* ».

Le mot d'expérience, assez singulier ici, échoit dans la méditation comme nom de l'être de l'étant parce qu'il est venu à échéance. Il est vrai que son emploi tombe complètement hors de l'usage aussi bien du langage habituel que du langage philosophique. Mais il tombe comme le fruit de la chose elle-même devant laquelle la pensée de Hegel ici persévère. La justification de cet emploi de langage – lequel est quelque chose d'essentiellement autre qu'une simple façon de parler – est contenue dans ce que, quant à la nature de la conscience, Hegel a fait venir à la vision à travers les paragraphes précédents. Il s'agit des trois thèses sur la conscience qui dessinent la disposition de cette nature en son plan.

La conscience est pour soi-même son concept.

La conscience donne son critère en elle-même.

La conscience s'examine soi-même.

La seconde thèse explique la première à cet égard qu'elle dit que « son concept », ce en quoi la conscience se conçoit en sa vérité, est, pour la marche de cette auto-conception, lui-même la mesure, mesure qui, avec le mesuré, tombe dans la conscience. La troisième thèse fait signe vers l'unité originelle du mesuré et de la mesure, unité qui est la figure de déploiement de la conscience en tant qu'elle est elle-même la comparaison examinante, à partir de laquelle les deux se montrent, et cela avec l'apparaître de l'apparaissant. L'essence de l'apparaître est l'expérience. Ce mot doit garder maintenant la signification qu'il a reçue à partir du renvoi à la nature de la conscience.

Cependant, de la méditation précédente, quelque chose a résulté des trois thèses sur la conscience qu'il était impossible de ne pas évoquer parce qu'en sa guise cela est inévitable. Hegel l'énonce lui-même dans le paragraphe où tombe le mot décisif d'expérience. Les verbes des trois thèses sont ambigus : le « est » dans la première, le « donne » dans la deuxième, et le « examine » dans la troisième.

La conscience est pour soi-même son concept et ne l'est, en même temps, pas. Elle est son concept de telle sorte qu'il le devient à elle et qu'elle se trouve en lui.

La conscience donne son critère en elle-même et en même temps ne le donne pas. Elle le donne dans la mesure où la vérité de la conscience provient d'elle-même, d'elle-même qui advient en son apparaître

comme la certitude absolue. Elle ne le donne pas dans la mesure où elle retient toujours de nouveau le critère qui, comme objet respectivement non vrai à chaque moment, ne résiste jamais et ainsi se dérobe toujours à nouveau.

La conscience s'examine elle-même tout en ne s'examinant pas. Elle s'examine dans la mesure où elle est en tout cas ce qu'elle est à partir de la comparaison de l'objectivité et de l'objet. Elle ne s'examine pas dans la mesure où la conscience naturelle s'obstine en son opiner et fait passer son vrai sans aucun examen pour le vrai absolu.

Avec cette ambiguïté, la conscience trahit le trait fondamental de son essence être quelque chose qu'en même temps elle n'est pas encore. L'être dans le sens de l'être-conscient (*Bewusstsein*) signifie : se tenir dans le pas-encore du déjà, et ceci de telle sorte que ce Déjà déploie sa présence dans le Pas-encore. Cette présence est en soi le renvoi de soi dans le Déjà. Elle se met en chemin vers celui-ci. Elle se crée soi-même le mouvement de ce chemin. L'être de la conscience consiste dans le cheminement à travers ses moments. L'être que Hegel pense comme l'Expérience a le trait fondamental du mouvement. Hegel commence la phrase qui énonce l'essence de l'expérience par les mots : « ce mouvement *dialectique*... » est proprement ce qui est appelé expérience, et cela, ici, à l'intérieur de la méditation qui médite ce que présente la science du savoir apparaissant. La pire mésinterprétation du texte serait de croire que Hegel ne caractérise que la présentation comme une espèce d'expérience pour souligner qu'elle doit s'en tenir aux phénomènes et se garder de dégénérer en une construction. L'expérience qu'il faut penser ici ne fait pas partie de la présentation en tant que signe distinctif de sa nature ; au contraire, c'est la présentation qui fait partie de l'essence de l'Expérience. Celle-ci est l'apparaître de l'apparaissant en tant que tel. La présentation de l'apparaître appartient à l'apparaître, et lui appartient comme au mouvement en lequel la conscience réalise sa réalité.

Ce mouvement, Hegel l'appelle, en le soulignant, mouvement « dialectique ». Il n'explique ce terme, employé ici seulement, ni dans les paragraphes précédents, ni dans les suivants. Conformément à cela, nous essayons de comprendre le dialectique à partir de ce qui a résulté jusqu'ici de la méditation sur la nature de la conscience. On pourrait vouloir comprendre le dialectique à partir de l'unité de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, ou bien à partir de la négation de la négation. Cependant, tout ce qui est dans n'importe quelle modalité thétique a son essence dans la conscience, en laquelle est fondée aussi la négativité en tant qu'elle est comprise à partir de la négation. Or, l'essence de la conscience doit se déterminer tout d'abord par le déploiement de sa nature. De même nous laissons de côté le problème de savoir si la dialectique n'est qu'une méthode de la connaissance ou si elle entre dans le réel objectif comme quelque chose de réel. Ce problème est un faux problème tant que n'a pas été déterminé en quoi consiste la réalité du réel, en quelle mesure cette réalité repose dans l'être de la conscience et quelle est sa situation par rapport à cet être. Les discussions sur la dialectique reviennent à peu près à vouloir expliquer le sourdre de la source à partir de l'eau stagnante des égouts. Peut-être le chemin de la source est-il encore loin. Mais nous devons tenter de faire signe dans sa direction, en nous aidant de l'appui que nous fournit Hegel.

La conscience est, en tant que conscience, son mouvement ; car elle est la comparaison entre le savoir ontique-préontologique et le savoir ontologique. Celui-là assigne celui-ci. Mais celui-ci pose à celui-là l'assignation qu'il soit sa vérité. Entre (δία) l'un et l'autre, il y a la parole de ces assignations, il y a un λέγειν. En ce dia-logue, la conscience s'adresse sa vérité. Le διαλέγειν est un διαλέγεσθαι. Mais le dialogue ne s'arrête pas à *une* des figures de la conscience. Il va, comme le dialogue qu'il est, à travers (δία) toutes les figures de la conscience. Au cours de cette traversée complète, il se recueille en la vérité de son essence. Le recueil qui traverse tout διαλέγειν, est un Se-recueillir, διαλέγεσθαι.

La conscience est conscience en tant que dialogue entre le savoir naturel et le savoir réel, lequel dialogue accomplit le rassemblement de son essence à travers ses diverses figures. Dans la mesure où la formation de la conscience advient *à la fois* comme recueillement de ce dialogue *et* comme divulgation

du recueil, le mouvement de la conscience est dialectique.

Ce n'est qu'à partir du caractère dialogal de la conscience ontique-ontologique que se laisse exposer le thétique de son représenter ; voilà pourquoi la caractérisation de la dialectique par l'unité de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse est toujours juste, mais reste toujours secondaire. Il en est pareillement de l'interprétation du dialectique comme in-finie négativité. Celle-ci repose sur l'auto-recueil de la conscience, à travers les diverses figures du dialogue vers le concept absolu, qu'est la conscience en sa vérité accomplie. Le caractère thétique-positionnel, ainsi que la négation niante présupposent l'apparaître originellement dialectique de la conscience, mais ne forment jamais la structure de sa nature. Le dialectique ne se laisse pas expliquer logiquement à partir de la position et de la négation propres au représenter ; il ne se laisse pas non plus constater ontiquement comme une activité et une forme de mouvement spéciales à l'intérieur de la conscience réelle. Le dialectique ressortit, en tant que guise de l'apparaître, à l'être, lequel se déploie à partir de la présence comme étantité de l'étant. Hegel ne conçoit pas l'expérience dialectiquement : il pense le dialectique à partir de l'essence de l'Expérience. Cette dernière est l'éstantité de l'étant, lequel – en tant que *subjectum* – se détermine à partir de la subjectité.

Le moment de déploiement essentiel de l'expérience réside en ce jaillissement à la conscience du nouvel objet vrai. C'est cette naissance du nouvel objet en tant que jaillissement de la vérité qui importe, et non pas la prise de connaissance d'un objet en tant qu'ob-jet, c'est-à-dire en tant que ce qui fait face. L'ob-jet n'est de toute façon plus à penser maintenant comme l'en-face de la représentation, mais comme ce qui surgit, à rencontre de l'ancien objet au sens du non-encore-vrai, comme la vérité de la conscience. L'expérience est cette manière dont la conscience, dans la mesure même où elle est, s'élance à la poursuite de son concept en tant que quoi elle est en vérité. Cette enquête de l'élan de la conscience atteint, dans le vrai apparaissant, l'apparaître de la vérité. L'atteignant ainsi, elle parvient dans le s'apparaître à lui-même de l'apparaître. Le « -per- » dans expérience, a la signification originelle de conduire⁷. Lors de la construction d'une maison, le charpentier conduit expertement la poutre dans une direction précise. L'*expérience*, c'est le « tendre-vers » qui arrive en plein où il faut... L'*expérience*, c'est le conduire qui fait parvenir à ... : le berger conduit le troupeau hors de l'étable et le guide jusqu'à la montagne... L'expérience, c'est le parcours qui s'élance jusqu'à ce qui est à atteindre. *L'expérience est une guise de la présence, c'est-à-dire de l'Être*. Par l'expérience, la conscience apparaissante se déploie comme apparaissante en sa propre présence auprès de soi. L'expérience rassemble la conscience dans le recueil de son déploiement.

L'expérience est le mode de la présentété (*Anwesenheit*) du présent qui se déploie dans le « se représenter soi-même ». Le « nouvel objet » jaillissant à chaque moment respectif dans l'histoire de la formation de la conscience n'est pas quelque vrai ou quelque étant, mais la vérité du vrai, l'être de l'étant, l'apparaître de l'apparaissant, l'expérience. Le nouvel objet n'est, d'après la dernière phrase du quatorzième paragraphe, rien d'autre que l'expérience elle-même.

L'*essentia* de l'*ens* en son *esse* est la présence. Mais celle-ci ne se déploie que sur le mode de la présentation. Or, comme entre-temps l'*ens*, le *subjectum* est devenu la *res cogitans*, la présentation est, en soi, du même coup, re-présentante, c'est-à-dire qu'elle est représentation. Ce que Hegel pense dans le mot d'expérience, dit tout premièrement ce qu'est la *res cogitans* en tant que *subjectum co-agitans*. L'expérience, c'est la présentation du sujet absolu se déployant dans la représentation, et ainsi s'absolvant. L'expérience c'est la subjectité du sujet absolu. L'expérience, en tant que présentation de la représentation absolue, est la parousie de l'absolu. L'expérience est l'absoluité de l'absolu, c'est-à-dire son apparaître dans le s'apparaître s'absolvant. Tout revient à penser l'expérience nommée ici comme l'être de la conscience. Or, être signifie se déployer en présence. La présence se manifeste comme apparition. L'apparition est maintenant apparition du savoir. Dans l'être, figure de déploiement de l'expérience, il y a, comme caractère de l'apparaître, la représentation au sens de présenter. Même là où il emploie le mot d'expérience dans la signification ordinaire d'empirie, Hegel est surtout attentif au

moment de la présence. Il entend alors par expérience (cf. la préface au « Système de la Science » dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, Ed. Hoffmeister p. 14) « l'attention au présent comme tel ». Avec circonspection Hegel ne dit pas seulement que l'expérience est une attention à quelque chose de présent, mais à cette chose présente en sa présence.

L'expérience concerne le présent en sa présence. Dans la mesure où la conscience est en ce qu'elle s'examine elle-même, elle s'élance vers sa présence pour parvenir en celle-ci. A l'apparaître du savoir apparaissant, appartient de se représenter en sa présence, c'est-à-dire de se présenter. La présentation du savoir apparaissant fait partie de l'expérience et cela en son essence. Elle n'est pas seulement la contrepartie de l'expérience qui pourrait aussi bien manquer. C'est pourquoi l'expérience n'est pensée en sa pleine essence comme l'étantité de l'étant au sens du sujet absolu, que si se dévoile en quelle guise la présentation du savoir apparaissant fait partie de l'apparaître comme tel. Le dernier pas s'engageant dans l'essence de l'expérience comme existence de l'absolu est accompli par l'avant-dernier paragraphe du texte.

Le quinzième paragraphe commence par la représentation que la conscience naturelle a de ce qu'on appelle expérience. L'expérience pensée par Hegel contredit cette représentation. Ceci veut dire : l'expérience pensée métaphysiquement reste inaccessible à la conscience naturelle. Elle est l'étantité de l'étant ; pour cette raison elle ne peut jamais être rencontrée au milieu de l'étant comme une de ses composantes. Si on fait une bonne expérience avec un objet, par exemple en utilisant un outil, on la fait sur l'objet sur lequel est appliqué l'objet avec lequel nous faisons l'expérience. Si, avec un homme, on fait une mauvaise expérience, on la fait lors d'une occasion déterminée, dans la situation et dans des rapports où cet homme était censé répondre aux espoirs fondés sur lui. L'expérience avec l'objet est faite non pas sur celui-ci, mais sur un autre objet que l'on y ajoute et auquel on se fie. Dans l'expérience ordinaire, on voit l'objet à examiner à partir des conditions sous lesquelles il se trouve placé par d'autres objets. C'est à partir de ceux-ci que résulte l'état de l'objet. S'il faut modifier les représentations que, jusqu'ici, on avait de l'objet à examiner, alors le mode de la modification nous échoit à partir des autres objets qu'il a fallu ajouter à l'expérience. La non-vérité de l'ancien objet se montre sur le nouvel objet, que nous représentons tout aussitôt pour le mettre, également représenté, en rapport de comparaison avec l'objet déjà connu sur lequel nous voulons faire l'expérience. C'est exactement l'inverse pour l'expérience qu'est la conscience elle-même.

Si nous représentons l'objectivité d'un objet, la vérité d'un vrai, l'expérience est faite sur l'ancien objet, et cela de telle façon que c'est justement sur l'ancien objet que naît le nouveau, l'objectivité. Sur l'ancien objet et à partir de lui, le nouveau surgit en une constance. C'est pourquoi il s'agit non seulement de ne pas s'en aller vers un autre objet immédiatement existant, mais de tout d'abord s'engager explicitement dans l'ancien. La conscience naturelle représente immédiatement son représenté et sa représentation comme étant, sans faire attention à l'être que, ce faisant, elle a pourtant déjà aussi représenté. Si donc elle doit s'apercevoir de l'être de l'étant, il faut non seulement qu'elle en reste à l'étant, mais encore qu'elle s'engage en celui-ci de telle sorte qu'elle revienne explicitement à ce qui, dans sa représentation de l'étant était déjà dans l'être-représenté. Dans la mesure où l'apparaître de l'apparaissant se manifeste, la conscience a déjà, en une certaine mesure, abandonné la représentation ordinaire et s'est tournée de l'apparaissant vers l'apparaître, effectuant ainsi un retour.

Dans l'apparaître à soi se déploie un « retournement de la conscience même ». Le trait fondamental de l'expérience de la conscience est ce retournement. Elle est même « notre intervention ». Ce qui, dans ce retournement, se présente à la conscience n'est pas « pour la conscience », à savoir pas pour la conscience naturelle. Ce qui se présente dans le retournement n'est pas « pour elle », la conscience, « que nous considérons », mais « pour nous », qui considérons. Qui sont ces « nous » ?

Ils sont ceux qui, dans le retournement de la conscience naturelle, laissent assurément celle-ci à son

opiner, mais du même coup et explicitement ex-spectent l'apparaître de l'apparaissant. Un voir qui ex-specte explicitement l'apparaître est cet inspect sous lequel s'accomplit la *skepsis* qui a prévu l'absoluité de l'absolu et s'est d'avance pourvue d'elle. Ce qui, dans le scepticisme s'accomplissant, advient au paraître, se montre « pour nous », c'est-à-dire pour ceux qui, pensant vers l'étantité de l'étant, sont déjà pourvus de l'être. Le retournement de la conscience qui se déploie dans la *skepsis* est la marche du pourvoir, par laquelle la conscience se pourvoit elle-même de l'apparaître. Ce qui se montre à l'ainsi pourvu fait certes partie, d'après son contenu, de la conscience elle-même et est « pour elle ». Mais la manière dont l'apparaissant se montre, à savoir l'apparaître, cela est l'aspect de l'apparaissant, son εἶδος, qui figure tout apparaissant, le fait advenir à la vision et lui donne forme – cela est la μορφή, la *forma*. Hegel l'appelle « le formel ». Celui-ci n'est jamais « pour elle », pour la conscience naturelle immédiatement représentante. Dans la mesure où le formel est pour elle, il n'est toujours pour elle que comme objet, mais n'est jamais l'objectivité. Le formel, l'étantité de l'étant, est « pour nous », ceux qui, dans le retournement, ne portons pas immédiatement nos regards sur l'apparaissant, mais sur l'apparaître de l'apparaissant. Le retournement de la conscience, qui est un retournement de la représentation, ne vire pas de la simple représentation directe à un chemin latéral, mais au contraire se laisse attirer, à l'intérieur de la représentation naturelle, par cela d'où échoit seulement au représenter immédiat ce qu'il peut percevoir comme ce qui est présent.

Dans le retournement de la conscience, nous nous laissons attirer par cette chose derrière laquelle la conscience naturelle ne peut jamais aller. Nous portons nos regards sur ce qui « se passe derrière son dos ». Le retournement en fait justement aussi partie. Par le retournement, l'apparaître de l'apparaissant accède à la présentation. Le retournement retourne et institue ainsi seulement l'expérience en une présentation. L'expérience de la conscience se voit, par le retournement, « élevée à une démarche scientifique ». La présentation présente l'être de l'étant. Elle est la Science de l'ὄν ἢ ὅν. Le retournement, où la pensante *skepsis* se tourne vers l'apparaissant en tant que l'apparaissant, introduit ainsi la vision dans la progression de la Science. La *skepsis* sur l'être de l'étant ré-institue l'étant en lui-même, de sorte qu'il se montre comme l'étant dans l'« en tant que ». Le retournement laisse advenir explicitement le ἦ en son rapport à l'ὄν. Ainsi donc l'élément décisif de l'expérience, à travers laquelle la conscience s'apparaît à soi-même en son apparaître, réside dans le retournement. Or celui-ci est « notre intervention ».

Mais Hegel n'a-t-il pas, dans les paragraphes précédents (cf. tout particulièrement le douzième), employé toute sa puissance méditative à montrer que nous devons justement, lors de la présentation du savoir apparaissant, laisser de côté nos idées et pensées, afin que nous reste « le pur acte de regarder » ? Ne dit-il pas expressément, dans le treizième paragraphe, que la conscience s'examine soi-même et que par conséquent « une intervention de notre part » est superflue ? En laissant de côté toute intervention, nous sommes censés obtenir que l'apparaissant se montre à partir de soi-même en son apparaître. Mais, précisément, cet abandon n'advient pas tout seul. Si jamais un laisser est un faire, c'est bien ce laisser de côté. Un tel faire est nécessairement le fait d'une intervention. Car c'est uniquement parce que la *skepsis* du scepticisme s'accomplissant porte ses regards sur l'être de l'étant, que l'étant peut librement apparaître à partir de soi-même et laisser resplendir son apparaître. L'intervention que constitue le retournement de la conscience est alors, précisément : laisser apparaître l'apparaissant comme tel. Cette intervention n'impose pas à l'expérience quelque chose qui lui serait étranger. Elle produit au contraire explicitement à partir d'elle-même ce qui réside en elle en tant que l'être de la conscience, laquelle est, d'après la première thèse sur la conscience, pour soi-même son concept. C'est pourquoi l'intervention ne saurait jamais éliminer la pure *skepsis* requise par la présentation. Dans l'intervention et par elle, la pure *skepsis* ne fait plutôt que commencer. C'est pourquoi la *skepsis* demeure dans l'intervention.

Dans le paragraphe précédent, Hegel dit que l'expérience est le mouvement que la conscience elle-même exerce sur elle-même. Cet exercice n'est rien d'autre que le règne de la puissance, forme sous

laquelle la volonté de l'absolu veut qu'il soit présent auprès de nous en son absoluté. Or, cette volonté qu'est l'absolu se déploie dans la guise de l'expérience. Celle-ci est le parcours qui s'élance jusqu'à ce qui est à atteindre, et c'est la figure sous laquelle l'apparaître s'apparaît. En tant que ce parvenir (présence), l'expérience caractérise l'essence de la volonté, laquelle séjourne secrètement avec l'essence de l'expérience dans l'essence de l'être. L'expérience qu'il faut ici penser n'est ni un mode de connaissance ni un mode du vouloir tel qu'on se le représente ordinairement. Comme expérience se déploie la volonté de l'absolu d'être auprès de nous, c'est-à-dire d'apparaître pour nous comme l'apparaissant. Pour nous, l'apparaissant se présente en son apparaître, en ce que nous accomplissons l'intervention du retournement. Ainsi donc, l'intervention veut la volonté de l'absolu. L'intervention est elle-même le voulu de l'absoluité de l'absolu. Le retournement de la conscience n'ajoute, de notre part, rien d'égoцентриque à l'absolu. Elle nous ré-institue, au contraire, en notre essence qui consiste à être présents dans la parousie de l'absolu. Ceci signifie pour nous : présenter la parousie. La présentation de l'expérience est voulue à partir de l'essence de l'expérience comme ce qui lui ressortit. Notre intervention montre ainsi que nous sommes, et comment nous sommes, dans la *skepsis*, les ressortissants de l'absoluité de l'absolu.

L'expérience est l'être de l'étant. L'étant est entretemps apparu dans la frappe de la conscience et *est*, comme l'apparaissant, dans la représentation. Or, si maintenant la présentation appartient à l'essence de l'expérience, si la présentation à son tour trouve son fondement dans le retournement de la conscience, et si le retournement, en tant que notre intervention, est l'accomplissement de notre rapport essentiel à l'absolu, *alors notre essence elle-même fait partie de l'absoluité de l'absolu*. Le retournement, c'est la *skepsis*, le regard dans l'absoluité. Elle retourne tout apparaissant en son apparaître. En se pourvoyant d'emblée de l'apparaître, elle dépasse tout apparaissant en tant que tel, le cerne et ouvre ainsi l'étendue de la scène sur laquelle l'apparaître s'apparaît. Sur cette scène et à travers elle, la présentation exécute sa marche, en ce qu'elle procède constamment sur le mode de la *skepsis*. Dans le retournement la présentation a devant soi l'absoluité de l'absolu ; ainsi, elle a l'absolu lui-même auprès de soi. Le retournement ouvre et délimite la scène de l'histoire de la formation de la conscience. Ainsi, elle assure l'intégrité et la progression de l'expérience de la conscience. L'expérience progresse en ce qu'elle procède, en cette procession revient à soi, en ce revenir-à-soi se déploie dans la présence de la conscience, et ainsi, en tant que présence, devient *constante*. La présentété (*Anwesenheit*) constante et achevée de la conscience est l'être de l'absolu. Par le retournement, la conscience apparaissante se montre en son apparaître et uniquement en celui-ci. L'apparaissant s'aliène en son apparaître. Par cette aliénation, la conscience atteint à la dernière extrémité de son être. Mais ainsi elle ne s'en va pas de soi ou de son essence ; et l'absolu ne tombe pas, par l'aliénation, dans le vide de sa faiblesse. L'aliénation est bien plutôt la retenue de la plénitude de l'apparaître à partir de la force de cette volonté où règne la parousie de l'absolu. L'aliénation de l'absolu est son intériorisation dans la marche de l'apparaître de son absoluté. L'aliénation est si peu l'aliénation dépayssante dans l'abstraction que c'est par elle seulement que l'apparaître retrouve au contraire son foyer propre dans l'apparaissant comme tel.

C'est en vérité une tout autre question que de savoir si, et en quelle mesure la subjectivité est une destination propre de l'essence de l'être, en laquelle l'ouvert sans retrait de l'être – non pas la vérité de l'étant – se *dérobe*, déterminant une époque propre. A l'intérieur de la subjectivité, tout étant comme tel devient objet. Tout étant est étant à partir de, et dans l'objectivation. Si, à l'intérieur de Père de la subjectivité, en laquelle l'essence de la technique a son fondement, la Nature, en tant que l'être, est opposée à la conscience, alors cette nature est seulement l'étant comme objet de l'objectivation technique moderne qui s'attaque indifféremment à la substance (*Bestand*) de l'homme et des choses.

Le retournement de la conscience ouvre tout d'abord, et d'emblée, explicitement cet entre-deux (δια), à l'intérieur duquel le dialogue entre la conscience naturelle et le savoir absolu advient à sa parole. Le retournement ouvre du même coup, en tant que *skepsis*, regard sur l'absoluité de l'absolu, la région

complète à travers laquelle (διὰ) la conscience rassemble son histoire dans la vérité achevée, la figurant de la sorte en cette guise. Le retournement de la conscience éclaire le double διὰ du double λέγεσθαι. Le retournement forme premièrement et en général, l'espace de jeu pour le caractère dialectique du mouvement, figure sous laquelle l'expérience s'accomplit comme l'être de la conscience.

Le retournement de la conscience est l'accomplissement du voir de la *skepsis*, qui voit dans la mesure où elle s'est déjà pourvue de l'absoluité, ayant de la sorte, par elle, fait provision d'elle. L'avoir-vu (*vidi*) de la *skepsis* est le savoir de l'absoluité. Le retournement de la conscience est le milieu essentiel du savoir, forme de déploiement de la présentation du savoir apparaissant. Ainsi, la présentation est la marche de la conscience elle-même vers l'apparaître à soi dans l'apparaître. Elle est « le chemin de la Science ». En tant que chemin ainsi conçu de la Science, la présentation est, elle-même, Science ; car le chemin sur lequel elle se met en chemin est le mouvement, au sens de l'expérience. La puissance se déployant en celle-ci et en tant que celle-ci, c'est la volonté de l'absolu qui se veut en sa parousie. En cette volonté, le chemin a sa nécessité.

Hegel résume en une phrase les résultats de sa méditation tels que les ont apportés le quatorzième et le quinzième paragraphes. Cette phrase, il la sépare – seule entre toutes – du texte continu des paragraphes. Elle recueille ainsi tous les paragraphes précédents du morceau en une pensée décisive. Voici son texte :

« Par cette nécessité, le chemin vers la Science est déjà lui-même Science, et par là, selon le contenu de celle-ci. Science de l'expérience de la conscience. »

Si nous mettons ensemble les mots en italique, ils donnent le titre que Hegel a placé d'abord devant la *Phénoménologie de l'Esprit* : Science de l'Expérience de la conscience. Les paragraphes précédents contiennent, philologiquement parlant, l'exégèse de ce titre. L'expérience, c'est l'apparaître du savoir apparaissant en tant qu'apparaissant. La science de l'expérience de la conscience présente l'apparaissant en tant qu'apparaissant. L'apparaissant est l'ὄν, l'étant, dans le sens de la conscience. La *skepsis* de la présentation θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό, « elle considère le présent (dans l'apparaître) en tant que (l'ainsi) présent et (considère) ainsi ce qui en celui-ci (en l'apparaissant en son apparaître) domine et s'avance par lui-même d'emblée. »

La présentation se pourvoit de la puissance de la volonté par laquelle l'absolu veut sa présenteté (parousie). Ce qu'il caractérise lui-même du nom de théorie de l'étant en tant qu'étant, Aristote le dénomme : ἐπιστήμη τις, un mode, pour notre voir et notre entendre, de « s'en tenir à », à savoir : au présent en tant qu'un tel. En tant que guise du se tenir auprès (*Dabeistehen*) du constant présent, l'ἐπιστήμη est, elle-même, pour l'homme, un mode d'être présent auprès du présent sans retrait. Nous nous précipitons nous-mêmes dans l'erreur si nous traduisons le mot d'ἐπιστήμη par science en laissant au bon plaisir de l'opinion naturelle d'entendre par ce mot ce qui vient à l'idée quand on le prononce. Mais si nous traduisons cependant ici ἐπιστήμη par science, alors cette interprétation est justifiée seulement dans la mesure où nous comprenons le savoir comme avoir-vu, et pensons cet avoir-vu à partir de ce voir qui se tient devant l'aspect du présent en tant que présent, en portant ses regards sur l'être de la présence lui-même. A partir du savoir pensé, l'ἐπιστήμη τις d'Aristote garde, et nullement par hasard, un rapport essentiel à ce que Hegel appelle « la Science », dont le savoir, il est vrai, s'est modifié avec la modification de la présence du présent. Si nous comprenons le mot de « Science » seulement dans ce sens, alors les sciences qu'on appelle d'ordinaire ainsi ne sont sciences qu'en second lieu. Les sciences sont au fond philosophie, mais elles le sont de telle sorte qu'elles quittent leur propre fond et s'établissent à leur guise en ce que la philosophie leur a ouvert. Cela, c'est le domaine de la τέχνη.

La science qu'il caractérise comme celle qui considère l'étant en tant qu'étant, Aristote la nomme : la philosophie première. Mais celle-ci ne considère pas seulement l'étant dans son éstantité ; elle considère en même temps l'étant qui, en toute pureté, correspond à l'éstantité : l'étant suprême. Cet étant, τὸ θεῖον, le

divin, est appelé aussi, en une étrange ambiguïté, « l'Être ». La philosophie première est, en tant qu'ontologie, en même temps la théologie du vraiment étant. Pour être plus exact, il faudrait l'appeler la théologie. La science de l'étant comme tel est en soi onto-théologique.

Conformément à cela, Hegel appelle la présentation du savoir apparaissant, non pas la Science de l'expérience de la conscience, mais « Science ». Elle n'est qu'une partie de « la » Science. C'est pourquoi au-dessus du titre « Science de l'expérience de la Conscience », il y a encore, expressément, « Première Partie ». La Science de l'expérience de la conscience fait signe en soi vers l'autre partie de la Science. L'autre partie ne vient pas, quant à son rang, après la première, pas plus que la théologie, à l'intérieur de la philosophie première, ne vient après l'ontologie. Mais cette autre partie ne vient pas non plus avant celle-ci. Les deux parties ne sont pas non plus *ex aequo*. Les deux sont, chacune en leur guise, le Même. Parler d'une première et d'une deuxième partie reste extérieur, mais non fortuitement ; car depuis Platon et Aristote jusqu'à Nietzsche, le fond de l'unité du déploiement onto-théologique de la Métaphysique reste si secret qu'aucune question ne s'est jamais enquis de lui. Au lieu de cela, l'ontologie et la théologie oscillent, suivant le regard jeté sur elles : tantôt l'une et tantôt l'autre est, à l'intérieur de la philosophie première, la toute première science et la véritable. Pour Hegel, la Science de l'expérience de la conscience, c'est-à-dire l'ontologie du vraiment étant en son existence, renvoie à l'autre partie de la Science comme à « la Science proprement dite ».

Le seizième paragraphe, par lequel le morceau se termine, ouvre une perspective sur ce contexte. Celui-ci cependant ne se montre que si nous gardons en vue que l'Expérience est l'étantité de l'étant qui est présent comme conscience, dans les figures de celle-ci. L'être de la présence du présent, l'οὐσία de l'ὄν, est déjà pour les penseurs grecs, depuis que l'ὄν s'épanouit comme φύσις, le φαίνεσθαι : l'apparaître se montrant. Conformément à cela, la multiplicité du présent (τὰ ὄντα) est pensée comme ce qui, en son apparaître, est simplement reçu et admis : τὰ δοκοῦντα. La δόξα reçoit et admet immédiatement le présent. Le νοεῖν, en revanche, est cette entente qui accepte le présent en tant que tel et l'inspecte quant à sa présence. Parce que l'ὄν, le présent, signifie de manière ambiguë aussi bien le présent lui-même que le fait d'être présent, l'ὄν se trouve, par nécessité essentielle, en un rapport également originel au νοεῖν et à la δόξα.

Même l'être de ce qui, dans la certitude, est le su, a le trait fondamental de la présence. Il se déploie comme apparaître. Mais dans la présence du savoir, c'est-à-dire du *subjectum* au sens de la *res cogitans*, l'apparaître n'est plus le se-montrer de l'*idea* comme εἶδος, mais de l'*idea* comme *perceptio*. L'apparaître est maintenant la présence sur le mode de la présentation dans l'orbe de la représentation. L'apparaître du savoir apparaissant est la présence immédiate de la conscience. Mais cette présence se déploie sur le mode de l'expérience. Avec elle, l'absolu, l'esprit accède à l'« entier royaume de sa vérité ». Or les moments de sa vérité sont les figures de la conscience qui, dans la marche de l'expérience, se sont défaites de ce qui, à chaque moment respectif, semble être le vrai seulement pour la conscience naturelle, dans la mesure où en son histoire il est, à chaque fois, seulement pour elle. Si, maintenant, l'expérience est accomplie, l'apparaître de l'apparaissant a accédé à cette pure épiphanie, figure sous laquelle l'absolu se déploie absolument en présence auprès de soi-même et est le déploiement même de l'être. A partir de cette pure épiphanie, règne la puissance qui exerce sur la conscience même le mouvement de l'expérience. La puissance de l'absolu qui règne dans l'expérience « pousse la conscience vers sa vraie existence ». Existence signifie ici la présence sur le mode de l'apparaître à soi. C'est ici, en ce point, que la pure apparition de l'absolu coïncide avec le déploiement de son être.

La parousie est l'être de la présence en laquelle l'absolu est auprès de nous et en même temps auprès de soi-même en tant que tel. Conformément à cela, la présentation de l'apparaître coïncide, en cet endroit, avec « la Science proprement dite de l'esprit ». La Science du savoir apparaissant conduit et tombe dans la Science proprement dite. Cette dernière fait advenir à une présentation comment l'absolu s'advient à

soi-même en son absoluité. La Science proprement dite, c'est la « Science de la Logique ». Ce nom est pris dans la tradition. La logique passe pour le savoir du concept. Mais le concept, figure sous laquelle la conscience est à elle-même son concept, nomme maintenant l'absolu se-concevoir de l'absolu dans l'absolu saisissement de soi-même. La Logique de ce concept, est la théologie ontologique de l'Absolu. Elle n'expose pas, comme la Science de l'expérience de la conscience, la parousie de l'absolu mais l'absoluité dans sa parousie vers soi-même.

Dans le titre « Science de l'*Expérience* de la Conscience », le mot d'expérience est, au milieu, souligné. Il sert de médiateur entre la conscience et la Science. Ce que ce titre dit à cet égard, correspond ainsi à la chose même. L'expérience est en soi, en tant qu'être de la conscience, le retournement par lequel la conscience se présente en son apparaître. Ceci signifie : dans la présentation, l'expérience est Science. Mais la représentation naturelle comprend le titre de l'œuvre immédiatement, et uniquement dans ce sens que la Science a pour objet l'expérience, laquelle, à son tour, est l'expérience de la conscience. Cependant, ce titre intitule l'œuvre qui exécute le retournement de la conscience en ce qu'elle la présente. Or le retournement retourne la conscience naturelle. C'est pourquoi ce titre est incompris tant qu'on le lit selon l'habitude de la conscience naturelle. Les deux génitifs « de l'expérience » et « de la conscience » ne nomment pas un génitif objectif, mais un génitif subjectif. C'est la conscience, et non pas la Science, qui est le sujet se déployant sur le mode de l'expérience. Mais l'expérience est le sujet de la Science. D'autre part il n'est pas contestable que le génitif objectif ne garde son sens qu'autant que le génitif subjectif ne perd pas le sien. Pensés exactement, aucun des deux n'a une prééminence sur l'autre. Les deux nomment en sa subjectivité la relation sujet-objet du sujet absolu. C'est en gardant les yeux fixés sur celle-ci – qui a son essence dans l'expérience – que nous devons lire ce titre à travers le foyer du mot médiateur, et à la fois dans un sens et dans l'autre, d'arrière en avant et ensuite toujours davantage vers l'avant.

Ces génitifs nomment, dans l'une et l'autre signification, le rapport dont le retournement fait usage, sans jamais le penser explicitement : le rapport de l'être à l'étant en tant que le rapport de l'étant à l'être. Le mouvement dialectique s'établit en ce lieu qui est assurément ouvert par le retournement, mais est à nouveau précisément voilé *en tant qu'il* est l'ouvert de ce rapport-là. Le dialogue sceptique entre la conscience naturelle et la conscience absolue inspecte de son regard perspicace ce lieu en prévision de l'absoluité de l'absolu. La *skepsis* dialectique est l'essence de la philosophie spéculative. Les génitifs paraissant dans le titre ne sont ni seulement subjectifs, ni seulement objectifs, ni seulement une combinaison des deux. Ils font partie du génitif dialectique-spéculatif. Et ce dernier se montre dans le titre pour cette unique raison qu'il traverse et régit d'emblée la langue à laquelle parvient l'expérience de la conscience dans la mesure où elle accomplit sa présentation.

Le titre d'abord choisi, « Science de l'*Expérience* de la Conscience », est abandonné pendant l'impression de l'ouvrage. Mais le texte qui l'explique demeure. Le titre est remplacé par un autre. Cet autre titre est : « Science de la Phénoménologie de l'Esprit. » Ainsi, le texte qui reste et ne parle nulle part d'une phénoménologie de l'esprit devient-il la véritable interprétation du nouveau titre. Celui-ci surgit aussi dans le titre général, sous lequel l'œuvre a paru en 1807 : « Système de la Science, 1^{re} partie, la Phénoménologie de l'Esprit. » Lorsque l'œuvre paraît de nouveau, peu après la mort de Hegel, comme deuxième tome des *Œuvres complètes* (1832), le titre n'est plus que : « Phénoménologie de l'Esprit. » Derrière la chute presque imperceptible du « la » se cache un changement décisif dans la pensée hégélienne et dans la façon de la divulguer. Ce changement concerne, quant au contenu, le système ; il commence peu après la publication de la « Science de la Phénoménologie de l'Esprit », et a été probablement provoqué et renforcé par le passage dans l'enseignement au Gymnase de Nuremberg. L'enseignement scolaire, à son tour, a donné aussi son empreinte à l'enseignement universitaire lorsqu'il fut à nouveau repris plus tard.

A l'époque de la première publication de la *Phénoménologie de l'Esprit*, le titre général : « Système de la Science », a une plurivocité dialectique-spéculative. Il ne signifie pas : les sciences placées par rubriques en un ordre inventé. Il ne signifie pas non plus : la philosophie présentée comme la Science en sa cohésion. « Système de la Science » signifie : la Science est, en soi, l'organisation absolue de l'absoluité de l'absolu. La subjectivité du sujet se déploie de telle sorte qu'elle s'établit, se sachant, dans la parfaite intégrité de sa structure. Cet établissement est la guise de l'être en laquelle est la subjectivité. « Système » c'est la constitution de l'absolu qui se rassemble en son absoluité et, ainsi constitué, accède à la constance de sa propre présentété (*Anwesenheit*). La Science est le sujet du système, non pas son objet. Mais si elle en est le sujet, c'est de telle sorte que la Science ressortissant à la subjectivité soit partie constituante de l'absoluité de l'absolu. La Science est pour Hegel, à l'époque de la première publication de la *Phénoménologie de l'Esprit*, le savoir onto-théologique du vraiment étant en tant qu'étant. Elle déploie sa totalité doublement, dans la « Science de la Phénoménologie de l'Esprit » et dans la « Science de la Logique ». Ce que Hegel appelle « Science de la Logique » est, à cette époque, la théologie absolue, et non l'ontologie. Celle-ci s'est bien plutôt déployée comme la « Science de l'Expérience de la Conscience ». La Phénoménologie est la « Science première », la Logique est la Science proprement dite à l'intérieur de la philosophie première comme vérité de l'étant comme tel. Cette vérité est l'essence de la Métaphysique. Cependant, pas plus que Kant avant lui et le dernier Schelling après lui, Hegel n'a maîtrisé la puissance depuis longtemps affermie de la systématique didactique de la métaphysique d'école. Nietzsche ne s'empare contre cette systématique que parce que sa pensée ne peut que rester prise dans le système essentiel, c'est-à-dire onto-théologique de la Métaphysique.

Pourquoi Hegel a-t-il renoncé au titre d'abord choisi de « Science de l'Expérience de la Conscience » ? Nous ne le savons pas. Mais nous pouvons le présumer. S'effrayait-il devant ce mot d'« Expérience » placé par lui-même, en italique, au centre ? Ce mot est maintenant le nom pour l'être de l'étant. Pour Kant, il est le nom qui désigne la seule connaissance théorique possible de l'étant. Semblait-il par trop osé de faire advenir l'ancienne assonance de la signification originelle du mot « Expérience » – assonance que Hegel entendait probablement en pensée – à une nouvelle résonance : expérience comme élan qui parcourt jusqu'à atteindre, et celui-ci comme la guise de la présence, de l'εἶναι, de l'être ? Semblait-il trop osé de faire de cette ancienne résonance le ton fondamental de la parole en laquelle l'œuvre parle, même là où le mot d'expérience ne se rencontre pas ? Mais il se rencontre à tous les passages essentiels de sa progression, c'est-à-dire dans les transitions. Il est vrai qu'il s'efface dans la dernière partie principale, laquelle présente l'apparaître de la conscience comme esprit. D'autre part, la préface, écrite elle-même après l'achèvement de l'œuvre, parle encore du « système de l'expérience de l'esprit ».

Pourtant, le titre « Science de l'Expérience de la Conscience » disparaît. Or, avec lui disparaît aussi du titre de l'ouvrage le mot de « conscience », bien que la conscience, en tant que conscience de soi, constitue le domaine de déploiement de l'absoluité de l'absolu, et bien que la conscience soit la terre de la Métaphysique moderne, laquelle terre s'est maintenant prise en possession soi-même comme « système de la Science », et s'est complètement arpentée.

Le titre « Science de l'Expérience de la Conscience » disparaît pour faire place au nouveau : « Science de la Phénoménologie de l'Esprit. » Le nouveau titre est bâti, en exacte correspondance, sur l'ancien. Nous devons également penser ses génitifs de manière dialectique-spéculative. A la place du mot « Expérience », il y a maintenant le mot déjà usité par la philosophie d'école, le mot de « Phénoménologie ». *L'essence de l'Expérience est l'essence de la Phénoménologie*. Le φαίνεσθαι, l'apparaître à soi du sujet absolu qui est appelé l'« Esprit », se recueille dans la guise du dialogue entre la conscience ontique et la conscience ontologique. La « -logie » dans la phénoménologie est ce λέγεσθαι, au sens de ce double διαλέγεσθαι qui caractérise le mouvement sous la figure duquel l'expérience de la conscience est l'être de cette conscience. La Phénoménologie est la réunion sur soi de

la parole du dialogue de l'esprit avec sa parousie. « Phénoménologie » est ici le nom pour l'existence de l'esprit. L'esprit est le sujet de la phénoménologie, non pas son « objet ». Le mot de « phénoménologie » ne signifie pas ici une discipline de la philosophie ; il est encore moins l'étiquette d'un genre spécial de recherche qui s'occupe rait de décrire le donné. Or, parce que la recollection de l'absolu sur sa parousie requiert essentiellement la présentation, la détermination d'être Science rentre déjà dans l'essence de la phénoménologie, mais cela non pas dans la mesure où elle est un représenter effectué par l'esprit, mais en cela qu'elle est l'existence, c'est-à-dire la présenteté (*Anwesenheit*) de l'esprit. C'est pourquoi le titre abrégé « La Phénoménologie de l'Esprit » ne tombe-t-il pas, bien pensé, dans l'indéterminé. Il astreint au contraire la pensée à son extrême pouvoir de recollection. « La Phénoménologie de l'Esprit », cela signifie : la parousie de l'absolu en son règne. Une dizaine d'années après la publication de la *Phénoménologie de l'Esprit*, la « Phénoménologie » a décliné, à l'intérieur du système didactique de l'*Encyclopédie* (1817) en une partie étroitement limitée de la philosophie de l'esprit. Le nom de « Phénoménologie » est de nouveau, comme au XVIII^e siècle, le nom pour une discipline. Celle-ci se place entre l'anthropologie et la psychologie.

Or, qu'est-ce que la phénoménologie de l'esprit, si elle est l'expérience de la conscience ? Elle est le scepticisme s'accomplissant. L'expérience, c'est le dialogue entre la conscience naturelle et le savoir absolu. La conscience naturelle est l'esprit qui, à chaque fois, existe historiquement en son temps. Mais cet esprit n'est pas une idéologie. Étant la subjectité, il est en cela l'effectivité de l'effectif. Les esprits historiques restent, à chaque fois, intériorisés en eux-mêmes dans la mémoire d'eux-mêmes. Mais le savoir absolu est la présentation de l'apparaître de l'esprit comme être de l'étant. Il accomplit l'« organisation » de la constitution ontologique du royaume spirituel. La marche du dialogue se recueille en l'endroit qu'elle produit et atteint seulement en sa marche, pour, le traversant, s'établir en lui et, ainsi arrivée, être présente en lui. La marche d'approche du dialogue est le chemin du désespoir sur lequel la conscience perd, à chaque moment respectif, son non-encore-vrai et le sacrifie à l'apparaître de la vérité. Lors de la consommation du dialogue mené par le « scepticisme s'accomplissant », échoit le mot : tout est consommé. Il tombe à l'endroit du chemin où la conscience meurt elle-même sa mort, vers laquelle elle est emportée par la violence de l'absolu. A la fin de l'œuvre, Hegel appelle la phénoménologie de l'esprit « le calvaire de l'esprit absolu ».

La Science de la phénoménologie de l'esprit est la théologie de l'absolu quant à sa parousie dans le vendredi saint dialectique-spéculatif. Ici meurt l'absolu. Dieu est mort. Ceci veut tout dire sauf : il n'y a pas de Dieu. Quant à la « Science de la Logique », elle est la Science de l'absolu qui est présent auprès de soi originairement en son se-savoir en tant que concept absolu. Elle est la théologie de l'absoluité de l'absolu avant la Création. Mais l'une et l'autre théologies sont de l'ontologie, ont trait au monde. Elles pensent la mondialité du monde, dans la mesure où monde signifie ici : l'étant en entier, lequel étant a le trait fondamental de la subjectité. Le monde ainsi compris détermine son étant de telle manière que celui-ci ne soit plus présent que dans la représentation qui représente l'absolu. Cependant la Science du savoir absolu n'est pas la théologie mondiale du monde parce qu'elle séculariserait les théologies chrétiennes et ecclésiastiques, mais parce qu'elle fait partie de l'essence de l'ontologie. Celle-ci est plus ancienne que toute théologie chrétienne, qui, de son côté, doit d'abord être effective pour qu'un processus de sécularisation puisse seulement se mettre en branle. La théologie de l'absolu est le savoir de l'étant en tant qu'étant, qui chez les penseurs grecs fait advenir à la lumière son essence onto-théologique et suit cette sienne essence, sans jamais la poursuivre jusqu'à sa source. Ainsi se découvre, dans le langage même de la Science absolue, que la théologie chrétienne est Métaphysique, en ce qu'elle sait et dans la manière dont elle sait ce qu'elle sait.

La thèse : l'expérience de la conscience est la consommation du scepticisme, et l'autre thèse : la phénoménologie est le calvaire de l'esprit absolu, nouent l'achèvement de l'œuvre avec son début. Cependant, l'essentiel de la *Phénoménologie de l'Esprit* n'est pas l'œuvre en tant que travail d'un

penseur, mais l'œuvre en tant qu'effectivité de la conscience elle-même. Parce que la phénoménologie est l'expérience, l'étantité de l'étant, elle est la recollection de l'apparaître à soi sur l'apparaître et à partir de l'épiphanie de l'absolu.

Le recueil de soi-même dans la recollection est l'essence même, quoique non énoncée, de la volonté absolue. La volonté se veut dans la parousie absolue auprès de nous. « La Phénoménologie » est elle-même l'être, dans la guise duquel l'absolu est en et pour soi auprès de nous. Cet être veut dans la mesure où la volonté est son essence. Il reste toujours à penser comment l'être advient à cette essence.

Cet « être auprès de nous » appartient à l'absoluité même de l'absolu. Sans cet « auprès de nous », l'absolu serait le Solitaire qui ne pourrait s'apparaître en l'apparaissant. Il ne pourrait s'épanouir en son ouvert sans retrait. Sans cet épanouissement (φύσις), il ne serait pas en vie (ζωή). L'expérience est le mouvement du dialogue entre le savoir naturel et le savoir absolu. Elle est les deux, à partir de l'unité unifiante sous la figure de laquelle elle recollecte. Elle est la nature de la conscience naturelle, qui est historiquement dans la contingence de ses figures apparaissantes. Elle est le se-concevoir de ces figures, dans l'organisation de leur apparaître. C'est pourquoi l'œuvre s'achève par la phrase : « les deux réunis, l'histoire conque, forment la recollection et le calvaire de l'esprit absolu, l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il (l'absolu) serait la solitude sans vie ». Car l'absolu a besoin, en son absoluité, du trône comme de ce haut lieu en lequel il peut s'établir sans s'abaisser.

La parousie de l'absolu advient comme phénoménologie. L'expérience est l'être conformément auquel l'absolu veut être auprès de nous. La présentation, qui, de par son essence, ressortit à l'expérience, n'a rien d'autre à présenter que la phénoménologie au sens de la parousie ; voilà pourquoi la parousie, c'est-à-dire ce en quoi elle s'achève, est nommée dès la fin du premier paragraphe par lequel l'œuvre commence. Il est vrai que cela, à savoir que l'absolu est déjà, et veut être en soi et pour soi auprès de nous, n'est mentionné, presque imperceptiblement, que dans une subordonnée. Au terme de l'œuvre, la subordonnée est devenue l'unique principale. Le « auprès de nous » s'est dévoilé comme le « pas sans nous ».

Dans l'« auprès de nous », au début du morceau, la nature du « nous » est encore impensée. Dans le « pas sans nous » à la fin de l'œuvre, la nature du « nous » s'est déterminée. Nous sommes ceux qui prenons sceptiquement l'être de l'étant en une considération explicite et ainsi le respectons vraiment.

L'anneau s'est fermé. Le dernier mot de l'œuvre, comme un écho, retourne se perdre en son début. Car les seize paragraphes du texte qu'on a coutume d'appeler l'Introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit*, en sont déjà le véritable début.

Le titre d'« Introduction » ne se trouve pas dans l'édition originale de 1807. Ce n'est que dans la table des matières de cette édition, ajoutée plus tard, que le morceau qui suit la préface est mentionné sous le titre d'« Introduction », vraisemblablement à cause de l'embarras qui résulta de l'obligation de rédiger une telle table. Car d'après la chose qui y est en cause, ce texte n'est pas une introduction ; voilà qui expliquerait pourquoi une préface beaucoup plus vaste a été rédigée après l'achèvement de l'œuvre. Ce texte de seize paragraphes n'est pas une introduction, parce qu'il ne saurait en être une. Il ne saurait en être une parce qu'il n'y a pas d'introduction à la phénoménologie. Il n'y en a pas, parce qu'il ne peut y avoir d'introduction à la phénoménologie. Car la phénoménologie de l'Esprit est la parousie de l'absolu. La parousie est l'être de l'étant. Pour l'homme, il n'y a pas d'introduction à l'être de l'étant, parce que l'être de l'homme *est*, dans l'accompagnement de l'être, cet accompagnement lui-même. Dans la mesure où l'« auprès de nous » de l'absolu déploie son règne, nous sommes déjà dans la parousie. Jamais nous ne pouvons être introduits en elle à partir de quelque ailleurs. Mais comment sommes-nous dans la parousie de l'absolu ? Nous sommes en elle d'après l'habitude de la conscience naturelle. A celle-ci toute chose apparaît comme si tout le présent était contiguïté. L'absolu aussi lui apparaît d'ordinaire comme quelque chose à côté du reste. Cela également, qui est au-dessus de l'étant représenté de façon habituelle est, pour la conscience naturelle, au-dessus et en face d'elle (objet). Il est cet « à côté » se

trouvant dans la direction de l'en-haut, et à côté duquel nous sommes nous-mêmes. Suivant le trait de son représenter, la conscience naturelle s'en tient à l'étant, et ne s'occupe pas de l'être par lequel elle est pourtant attirée d'emblée – même pour ce qui concerne ce trait – vers l'être de l'étant. Néanmoins, si on essaie d'attirer son attention sur l'être, la conscience naturelle assure que l'être est quelque chose d'abstrait. Ce par quoi la conscience est tirée en sa propre nature, elle le fait passer pour quelque chose d'abstrait. Cette opinion est la plus grande perversion possible de l'essence de la conscience naturelle.

Par rapport à cette perversion, les autres petites perversions pâlissent, en lesquelles la conscience naturelle se démène. Il est vrai que la conscience naturelle essaie d'éliminer une perversion par J'organisation d'une autre, sans jamais penser à sa perversion essentielle. Voilà pourquoi la seule nécessité, c'est que la conscience revienne de son ignorance de l'être de l'étant et se tourne vers l'apparaître de l'apparaissant. La conscience naturelle ne peut pas être introduite là où elle est déjà. Pas plus ne doit-elle, en son retournement, quitter le séjour au milieu de l'étant : elle doit plutôt le prendre expressément en charge en sa vérité.

Philologiquement parlant, nous pouvons prendre les seize paragraphes comme l'explication du titre qui a été ensuite abandonné. Mais, pensé à partir de la chose en cause, il ne s'agit pas du titre d'un livre, mais de l'œuvre elle-même. Il ne s'agit même pas, au fond, de l'œuvre, mais de ce dont elle est la présentation : de l'expérience, de la phénoménologie en tant que ce qui se déploie dans la parousie de l'absolu. Il ne s'agit pas que nous en prenions connaissance, mais que nous soyons nous-mêmes en cette expérience que notre être lui-même *est* aussi, et cela dans cet ancien sens traditionnel de l'être : déployant une présence auprès du présent.

Ce texte de seize paragraphes constitue un signe qui renvoie la conscience naturelle à l'appropriation de son séjour. Cela s'effectue par le retournement de la conscience, par lequel la conscience accède à l'expérience, figure sous laquelle advient en vérité la parousie de l'absolu. La conscience naturelle peut uniquement être recueillie à partir de sa représentation naturelle et ainsi renvoyée dans l'expérience de telle sorte que le renvoi parte constamment des représentations que la conscience naturelle se fait directement à sa façon, de ce qui lui survient avec l'exigence de la connaissance absolue. Ce départ à partir de l'opinion de la représentation naturelle caractérise le style des paragraphes de ce texte, et sa cohésion.

Le texte par lequel le vrai corps de l'œuvre commence est le début de la *skepsis* qui traverse et régit le scepticisme s'accomplissant. Commencer la *skepsis* veut dire : accomplir l'avoir-vu dans l'absoluité de l'absolu et maintenir celle-ci. Le texte est l'occasion inévitable d'engager la conscience naturelle à délier en elle-même le savoir où elle est déjà, dans la mesure où elle est à soi-même son concept. Ce n'est que lorsque nous avons déjà accompli le retournement de la conscience où l'apparaître de l'esprit se tourne vers nous, que l'apparaissant en tant que tel est présent « pour nous ». « Pour nous » ne signifie justement pas « relatif à nous », à nous et à notre représentation habituelle. « Pour nous » signifie, dans ce texte » : « en soi », c'est-à-dire apparaissant à partir de l'absoluité de l'absolu en la pure région de son apparaître.

Ce n'est que lorsque nous sommes, par ce texte, amenés à ce retournement comme au véritable début de la présentation, que la présentation de l'expérience de la conscience peut commencer. Elle commence absolument par l'absoluité de l'absolu. Elle commence par l'extrême violence de la volonté de la parousie. Elle commence par l'extrême aliénation de l'absolu en son apparaître. Pour pouvoir porter nos regards dans cet apparaître, nous devons accepter l'apparaissant tel qu'il apparaît, et en écarter nos opinions et idées. Mais ce laisser-advenir qui le laisse en liberté est un faire qui puise sa sûreté et sa persévérance dans l'intervention du retournement. Notre intervention consiste à aller sceptiquement, c'est-à-dire d'un œil perspicace, au-devant de l'apparaître de la conscience apparaissante qui est déjà parvenu jusqu'à nous dans la parousie, pour être dans la progression sous la figure de laquelle l'expérience est la phénoménologie de l'absolu.

La présentation commence en faisant paraître absolument « la certitude sensible » :

Le savoir qui, d'abord ou immédiatement, est notre objet, ne peut être rien d'autre que celui qui est lui-même savoir immédiat, savoir de l'immédiat ou de l'étant. Nous devons nous comporter à son égard d'une façon non moins immédiate ou accueillante, donc ne rien altérer en lui comme il s'offre, et bien séparer de cette réception toute conception.

Quand la présentation de l'apparaître de la certitude sensible est achevée, l'être de ce qu'elle prend pour l'étant ou le vrai en est né en tant que nouvel objet, c'est-à-dire comme la vérité de la certitude, laquelle certitude est la conscience de soi se sachant soi-même. La présentation de l'apparaître de la « vérité de la certitude de soi » commence en ces termes :

Dans les modes précédents de la certitude, le vrai est, pour la conscience, quelque chose d'autre qu'elle-même. Mais le concept de ce vrai disparaît dans l'expérience faite sur lui ; comme l'objet était en soi immédiatement l'étant de la certitude sensible, la chose concrète de la perception, la force de l'entendement, ainsi il se révèle ne pas être en vérité ; cet en-soi s'avère être la modalité dans laquelle l'objet est seulement pour un autre ; le concept de l'objet se supprime dans l'objet effectif, ou bien la première représentation immédiate se supprime dans l'expérience, et la certitude s'est perdue dans la vérité.

Le mot de Nietzsche

« Dieu est mort »

L'explication suivante se propose d'indiquer le lieu à partir duquel la question concernant l'essence du nihilisme pourra un jour être posée. Cette explication provient d'une pensée qui commence à gagner un premier éclaircissement sur la position fondamentale de Nietzsche à l'intérieur de l'Histoire de la Métaphysique occidentale. Cette indication précise un stade de la Métaphysique occidentale qui est probablement son stade terminal parce que, dans la mesure où, par Nietzsche, la Métaphysique se prive elle-même, en quelque sorte, de sa propre possibilité de déploiement, nous n'apercevons plus d'autres possibilités pour la Métaphysique. Car, après le retournement opéré par Nietzsche, il ne reste plus à la Métaphysique qu'à se dénaturer en sa propre perversion. Le supra-sensible n'est plus que le produit inconsistant du sensible. Mais en dépréciant ainsi son contraire, le sensible s'est renié lui-même en son essence. La destitution du supra-sensible supprime également le purement sensible et, par là, la différence entre les deux. Cette destitution aboutit ainsi à un « ni... ni... », quant à la distinction du sensible (αἰσθητόν) et du non-sensible (νοητόν) ; elle aboutit à l'in-sensible, c'est-à-dire à l'in-sensé. Elle n'en reste pas moins la condition aussi impensée qu'indispensable de toutes les tentatives qui essayent d'échapper à cette perte de sens par un pur et simple octroi de sens.

Le terme de Métaphysique sera partout pensé, dans ce qui suit, comme la vérité de l'étant comme tel et dans sa totalité, non pas comme l'enseignement de tel ou tel penseur. Le penser a toujours sa position philosophique fondamentale à l'intérieur de la Métaphysique. Voilà pourquoi la Métaphysique peut être nommée d'après un nom de penseur. Cela ne signifie nullement, selon l'essence propre de la Métaphysique pensée ici, qu'une métaphysique donnée soit le produit et la possession d'un penseur en tant que personnalité agissant dans le cadre public de la vie culturelle. A chaque phase de la Métaphysique se dévoile un bout du chemin que la destination de l'être s'est frayée sur l'étant, en de brusques époques de la vérité. Nietzsche lui-même interprète métaphysiquement la marche de l'Histoire occidentale, lorsqu'il la saisit comme avènement et déploiement du nihilisme. Repenser la métaphysique de Nietzsche, c'est alors recueillir la situation et le lieu de l'homme contemporain, dont la destinée est encore bien peu appréhendée dans sa vérité. Cependant, un tel recueillement, pour ne pas rester une simple chronique aux vaines répétitions, doit dépasser ce qu'il recueille. Ce dépassement ne signifie pas d'emblée : prendre de haut, ou même surpasser ; il ne surmonte pas non plus du même coup ce qu'il dépasse. Que nous médions la métaphysique de Nietzsche, cela ne signifie pas qu'à côté de son éthique, de sa théorie de la connaissance et de son esthétique, nous nous intéressions aussi et surtout à sa « métaphysique » ; cela signifie seulement que nous nous efforçons de prendre Nietzsche au sérieux comme penseur. Mais pour Nietzsche aussi, penser signifie : représenter l'étant en tant qu'étant. Toute pensée métaphysique est ainsi onto-logie, et rien d'autre.

Pour le recueillement méditatif tenté ici, il s'agit de préparer une démarche simple et inapparente de la pensée. A la pensée préparatoire, il importe d'éclairer l'espace de jeu à partir duquel l'être même pourrait reprendre l'homme, quant à sa véritable essence, en un rapport originel. C'est ainsi que la préparation constitue l'essence même d'une telle pensée.

Cette pensée essentielle, et par là même partout et à tous les égards uniquement préparatoire, chemine dans l'inapparence. Tout effort de pensée s'attelant à la même tâche, si maladroit et tâtonnant qu'il soit, constitue ici une aide essentielle. Ces efforts deviennent la semence inaperçue – que ni crédit public, ni utilité quelconque ne sauraient confirmer – de semeurs qui, peut-être, ne voient jamais ni tige ni fruit, et qui ne connaissent pas la récolte. Ils ne servent qu'à la semaison, et même, plutôt à la préparation de celle-ci.

Avant la semaison, il y a le labour. Il s'agit de défricher un champ qui devait rester dans l'inconnu du fait de la prédominance inévitable de la *terra metaphysica*. Avant cela, il s'agit de le pressentir, puis de le trouver, enfin de le cultiver. Il s'agit d'y aller une première fois. Nombreux sont les chemins encore inconnus qui y mènent. Mais un seul chemin est réservé à chaque penseur : le sien, dans les traces duquel il lui faudra errer en incessant va-et-vient, jusqu'à ce qu'enfin il le maintienne comme sien – sans pourtant qu'il lui appartienne jamais – et qu'il dise ce qui s'appréhende par ce chemin.

Peut-être le titre *Sein und Zeit* est-il l'indication d'un tel chemin. Conformément à l'implication essentielle qui lie la Métaphysique aux sciences – cette liaison que la Métaphysique elle-même postule et recherche toujours de nouveau, les sciences faisant partie de la descendance propre de la Métaphysique – la pensée préparatoire aura, pour un temps, aussi à se mouvoir dans la sphère des sciences, parce que celles-ci continuent, de multiples façons, soit sciemment, soit par la manière dont elles exercent leur autorité et leur activité, à prétendre donner la forme fondamentale du savoir et du connaissable. Or, plus le mouvement des sciences fait tendre celles-ci dans le seul sens de l'être technique qui les prédétermine et leur imprime sa marque, plus s'éclaire de façon décisive la question qui se pose au sujet de la nature, des limites, du bien-fondé de la possibilité du savoir que la technique met à l'ordre du jour.

A la pensée préparatoire et à son déploiement appartient également une éducation de la pensée à l'intérieur des sciences. Trouver la forme convenable, pour que l'éducation de la pensée ne soit confondue ni avec l'érudition, ni avec la recherche scientifique, c'est bien là la difficulté. Le danger reste surtout patent lorsque la pensée doit en même temps et toujours trouver d'abord son propre lieu de séjour. Car penser au beau milieu des sciences veut dire : prendre ses distances sans nullement les mépriser.

Nous ignorons les possibilités que la destination (*Geschick*) de l'Histoire occidentale réserve à notre peuple et à l'Occident. La « création » et l'« organisation » extérieures de ces possibilités ne sont pas d'ailleurs ce qui est nécessaire en premier lieu. La seule chose importante, c'est que des apprentis réunis pour apprendre à penser apprennent ensemble, et, du même coup enseignant ensemble à leur façon, continuent le cheminement et soient là le moment venu.

Par son intention et sa portée, l'explication suivante se meut dans la zone d'expérience à partir de laquelle est pensée *Sein und Zeit*. Sans cesse, la pensée s'y voit convoquée par ce seul événement : qu'au cours de l'Histoire de la pensée occidentale, l'étant a bien été pensé dès le début quant à son être, mais que la vérité de l'être lui-même est restée impensée ; et que non seulement cette vérité de l'être est restée suspendue pour la pensée en tant qu'expérience possible, mais que la pensée occidentale elle-même, et précisément sous la forme de la Métaphysique, nous voile (encore qu'à son insu) l'événement de cette suspension.

C'est pourquoi la pensée préparatoire se tient nécessairement dans le domaine de la méditation historique. Pour cette pensée, l'Histoire n'est pas une succession d'époques, mais une unique proximité du Même, qui concerne la pensée en de multiples modes imprévisibles de la destination, et avec des degrés variables d'immédiateté.

La méditation envisage à présent la métaphysique de Nietzsche. Sa pensée se voit sous le signe du nihilisme. C'est là le nom d'un courant historique, reconnu par Nietzsche, qui, après avoir déjà régi les siècles précédents, détermine maintenant le nôtre. Nietzsche en résume l'interprétation dans la brève formule : « Dieu est mort. »

On pourrait croire que le mot « Dieu est mort » énonce une opinion de l'athée Nietzsche, qu'il ne s'agit par conséquent que d'une prise de position personnelle, donc partielle et aisément réfutable par le renvoi à l'exemple de nombre de personnes qui, un peu partout, vont toujours à l'église et subissent leurs diverses épreuves avec une confiance chrétienne en Dieu. Il faut bien pourtant se demander si ce mot n'est qu'une idée d'illuminé, d'un penseur dont on sait fort exactement qu'il a fini par devenir fou, ou bien si Nietzsche ne prononce pas plutôt la parole qui, tacitement, est dite depuis toujours dans l'Histoire de l'Occident déterminée par la Métaphysique. Ayant de prendre hâtivement une position quelconque,

essayons de penser le mot « Dieu est mort » tel qu'il est entendu. C'est pourquoi nous ferons bien d'écarter toute opinion hâtive s'offrant si prestement à l'esprit dès que nous entendons ce mot terrible.

Les réflexions qui suivent vont tenter d'expliquer le mot de Nietzsche selon quelques perspectives essentielles. Mais précisons encore une fois : le mot de Nietzsche nomme la destinée de vingt siècles d'Histoire occidentale. Démunis comme nous le sommes, il ne faut pas croire que ce sera un discours sur le mot de Nietzsche qui changera cette destinée ; il est douteux même que nous arrivions à la savoir de façon suffisante. Il n'en est pas moins nécessaire que de la méditation, nous recueillions une leçon, et que sur la voie de ce recueil, nous apprenions à nous recueillir.

Toute explication doit non seulement tirer le sens du texte, elle doit aussi, insensiblement et sans trop y insister, lui donner du sien. Cette adjonction est ce que le profane ressent toujours, mesuré à ce qu'il tient pour le contenu du texte, comme une lecture sollicitée ; c'est ce qu'il critique, avec le droit qu'il s'attribue lui-même, comme un procédé arbitraire. Cependant, une véritable explication ne comprend jamais mieux le texte que ne l'a compris son auteur ; elle le comprend autrement. Seulement, cet autrement doit être de telle sorte qu'il rencontre le Même que médite le texte expliqué.

C'est donc dans le troisième volume du *Gai Savoir* que Nietzsche a, en 1882, prononcé pour la première fois le mot « Dieu est mort ». Ce livre constitue la première étape dans l'élaboration de sa position métaphysique fondamentale. C'est entre l'édition de ce livre et ses vains efforts autour de la création de l'œuvre principale projetée que parut *Ainsi parlait Zarathoustra*. L'œuvre principale n'a jamais été achevée. Elle portait provisoirement le titre de : *La Volonté de Puissance*, avec, comme sous-titre : *Essai de renversement de toutes les valeurs*.

Cette pensée singulière de la mort d'un Dieu, et de la possibilité, pour les dieux, de mourir, était déjà familière au jeune Nietzsche. Dans une note du temps où il travaillait à son premier livre, *La Naissance de la tragédie* (1870), Nietzsche écrit : « Je crois à ce mot des anciens Germains : tous les dieux doivent mourir. » Hegel, jeune encore, nomme à la fin de son traité *Foi et Savoir* le « sentiment sur lequel repose la religion de l'époque nouvelle – le sentiment que Dieu lui-même est mort »... Le mot de Hegel dit autre chose que celui de Nietzsche. Pourtant, il y a entre les deux un rapport que toute Métaphysique recèle essentiellement en elle. Ainsi le mot de Pascal, tiré de Plutarque : « Le grand Pan est mort » (*Pensées*, 695), se situe dans le même domaine, quoique pour des raisons opposées.

Commençons par écouter le texte intégral du paragraphe n° 125 du *Gai Savoir*, intitulé : « Le Forcené » :

Le Forcené. – *N'avez-vous pas entendu parler de ce forcené, qui, en plein jour, avait allumé une lanterne et s'était mis à courir sur la place publique en criant sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, son cri provoqua une grande hilarité. « L'as-tu donc perdu ? » disait l'un. « S'est-il égaré comme un enfant ? » demandait l'autre. « Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? » – ainsi criaient et riaient-ils tous à tort et à travers. Le forcené sauta au milieu d'eux et les transperça de son regard. « Où est allé Dieu ? s'écria-t-il, je vais vous le dire. Nous l'avons tué – vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous pu boire d'un trait la mer tout entière ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer tout l'horizon ? Que faisons-nous lorsque nous détachons cette terre de son soleil ? Vers où se meut-elle à présent ? N'est-ce pas loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous les côtés ? Y a-t-il encore un en-haut et un en-bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le souffle du vide ne nous effleure-t-il pas de toutes parts ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne voyez-vous pas venir la nuit et toujours la nuit ? Ne faut-il pas allumer des lanternes en plein jour ? N'entendons-nous toujours rien du bruit des fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous toujours rien de la décomposition divine ? Car les dieux aussi se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est*

nous qui l'avons tué ! Comment nous consolons-nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui effacera de nous ce sang ? avec quelle eau nous purifierons-nous ? Quelles expiations, quels jeux sacrés nous faudra-t-il désormais inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes d'eux ? Il n'y eut jamais acte plus grandiose – et ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause de cet acte, à une histoire plus élevée que ne le fut jamais toute histoire ! » – Ici, le forcené se tut et regarda de nouveau ses auditeurs : eux aussi se turent et le dévisagèrent avec étonnement. Enfin il jeta à terre sa lanterne, en sorte qu'elle se brisa en morceaux et s'éteignit. « Je viens trop tôt, dit-il alors, mon temps n'est pas encore venu. Cet événement énorme est encore en route – il n'est pas encore parvenu jusqu'aux oreilles des hommes. Il faut du temps à l'éclair et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actes, même lorsqu'ils sont accomplis, pour être vus et entendus. Cet acte-là est encore plus loin d'eux que l'astre le plus éloigné, et pourtant ils l'ont accompli ! » On raconte encore que le forcené aurait pénétré le même jour dans différentes églises et aurait entonné son Requiem aeternam deo. Conduit dehors et interrogé, il n'aurait cessé de répondre : « Mais que sont donc encore les églises, sinon les tombes et les monuments funéraires de Dieu ? »

Quatre ans plus tard, en 1886, Nietzsche ajouta un cinquième livre au *Gai Savoir*, intitulé : *Nous qui sommes sans crainte*. Le premier aphorisme de ce livre (n° 343) : *Ce qu'il en est de notre sérénité*, commence ainsi : « Le plus important des événements récents – le fait que “Dieu soit mort”, que la foi dans le Dieu chrétien ne soit plus digne de foi – commence déjà à projeter sur l'Europe ses premières ombres. »

De cette phrase, il ressort que le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu concerne bien le Dieu chrétien. Mais il n'est pas moins certain, d'autre part, et il faut bien s'en rendre compte d'avance, que les noms de « Dieu » et de « Dieu chrétien » sont utilisés, dans la pensée nietzschéenne, pour désigner le monde suprasensible en général. « Dieu » est le nom pour le domaine des Idées et des Idéaux. Depuis Platon, et plus exactement depuis l'interprétation hellénistique et chrétienne de la philosophie platonicienne, ce monde suprasensible est considéré comme le vrai monde, le monde proprement réel. Le monde sensible, au contraire, n'est qu'un ici-bas, un monde changeant, donc purement apparent et irréel. L'ici-bas est la vallée de larmes, par opposition au mont de la félicité éternelle dans l'au-delà. Si nous appelons, comme le fait encore Kant, le monde sensible « monde physique », au sens large du mot, alors le monde suprasensible est le monde métaphysique.

Ainsi le mot « Dieu est mort » signifie : le monde suprasensible est sans pouvoir efficient. Il ne prodigue aucune vie. La Métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche la philosophie occidentale comprise comme platonisme, est à son terme. Quant à Nietzsche, il conçoit lui-même sa philosophie comme un mouvement anti-métaphysique, c'est-à-dire pour lui, anti-platonicien.

En tant que simple contre-courant, elle continue cependant, comme tout « anti- », à rester nécessairement attachée à l'essence de ce à quoi elle s'oppose. En tant que simple renversement de la Métaphysique, l'anti-mouvement de Nietzsche contre celle-ci se prend irrémédiablement dans son jeu, et à la vérité de telle sorte que la métaphysique, divorçant d'avec sa propre nature, ne peut au grand jamais, en tant que Métaphysique, penser son essence propre. C'est pourquoi, pour la Métaphysique et à cause d'elle, cela reste caché, qui advient proprement en elle et en tant qu'elle-même.

Si Dieu, comme Cause suprasensible et comme Fin de toute réalité, est mort, si le monde suprasensible des Idées a perdu toute force d'obligation et surtout d'éveil et d'élévation, l'homme ne sait plus à quoi s'en tenir, et il ne reste plus rien qui puisse l'orienter. C'est pourquoi, dans le passage cité, il y a la question : « N'errons-nous pas à travers un néant infini ? » Ainsi le mot « Dieu est mort » constate qu'un

néant commence à s'étendre. Néant veut dire ici : absence d'un monde suprasensible à pouvoir d'obligation. Le nihilisme, « le plus inquiétant de tous les hôtes », est devant la porte.

La tentative pour éclaircir le mot de Nietzsche « Dieu est mort » a la même signification que la tâche d'exposer ce que Nietzsche, pour démontrer sa propre position par rapport à lui, entend par nihilisme. Comme toutefois ce terme ne sert le plus souvent que de slogan plus ou moins criard, plus fréquemment encore comme invective définitive, il est nécessaire de savoir ce qu'il signifie. Il ne suffit pas de se réclamer de sa foi chrétienne ou d'une quelconque conviction métaphysique pour être en dehors du nihilisme. Inversement, celui qui médite sur le néant et son essence n'est pas nécessairement un nihiliste.

On use volontiers de ce nom sur un ton qui laisse entendre que la simple qualification de nihiliste, sans par ailleurs y ajouter d'idée précise, suffit déjà pour administrer la preuve qu'une méditation sur le néant conduit inévitablement à une chute dans le néant, et signifie l'instauration de sa dictature.

D'abord, il faudra chercher à savoir si le terme de nihilisme – s'il est rigoureusement pensé dans le sens indiqué par la philosophie nietzschéenne – n'a vraiment qu'une signification « nihiliste », c'est-à-dire négative, conduisant vers un néant de nihilité. C'est pourquoi, étant donné l'emploi vague et arbitraire de ce mot, il importe avant tout – avant même une mise au point précise de ce que Nietzsche lui-même dit du nihilisme – de gagner une perspective dont l'angle suffisamment ouvert nous permettra seulement de poser la question du nihilisme.

Le nihilisme est un mouvement historial, et non pas l'opinion ou la doctrine de telle ou telle personne. Le nihilisme meut l'Histoire à la manière d'un processus fondamental à peine reconnu dans la destinée des peuples de l'Occident. Le nihilisme n'est donc pas un phénomène historique parmi d'autres, ou bien un courant spirituel qui, à l'intérieur de l'histoire occidentale, se rencontrerait à côté d'autres courants spirituels, comme le christianisme, l'humanisme ou l'époque des lumières.

Le nihilisme est bien plutôt, pensé en son essence, le mouvement fondamental de l'Histoire de l'Occident. Il manifeste une telle importance de profondeur que son déploiement ne saurait entraîner autre chose que des catastrophes mondiales. Le nihilisme est, dans l'histoire du monde, le mouvement qui précipite les peuples de la terre dans la sphère de puissance des Temps Modernes. C'est pour cela qu'il n'est pas seulement un phénomène de notre siècle, ni même du XIX^e siècle – au cours duquel, il est vrai, une vue plus perspicace commence à l'entrevoir et où le terme commence à être employé. Le nihilisme n'est pas non plus le produit de certaines nations, où les penseurs et les écrivains parleraient délibérément de lui. Quant à ceux qui s'en croient exempts, ils risquent fort d'être ceux qui le développent le plus intensément. Il appartient au caractère inquiétant de ce plus inquiétant des hôtes de ne pas pouvoir nommer sa propre origine.

Le règne du nihilisme ne commence pas seulement là où l'on se met à nier le Dieu chrétien, à combattre le christianisme, ou encore à prêcher, à la façon des libres penseurs, un vulgaire athéisme. Tant que nous nous bornons à ne considérer que les diverses manifestations de l'incrédulité se détournant du christianisme, notre regard reste fixé sur la façade extérieure, sur le côté mesquin du nihilisme. Le discours du forcené nous dit précisément que le mot « Dieu est mort » n'a rien à voir avec la trivialité banale des opinions de ceux qui « ne croient pas en Dieu ». Car ceux qui ne sont, de cette manière, que des incroyants, ceux-là ne sont pas encore atteints par le nihilisme en tant que destination de leur propre Histoire.

Tant que nous ne prenons le mot « Dieu est mort » que comme la formule de l'incroyance, nous l'entendons de manière théologico-apologétique, et renonçons à ce qui était important pour Nietzsche, c'est-à-dire la méditation qui recueille et qui pense ce qui est déjà advenu de la vérité du monde suprasensible et de son rapport à l'essence de l'homme.

Le nihilisme au sens nietzschéen du mot ne recouvre donc aucunement l'état de fait purement négatif qu'« on ne peut plus croire au Dieu chrétien de la révélation biblique » – Nietzsche n'entendant d'ailleurs pas par christianisme la vie chrétienne qui a existé un jour, durant un court laps de temps, juste avant la

composition des Évangiles et la propagande missionnaire de saint Paul. Pour Nietzsche, le christianisme est la manifestation historique, séculière et politique de l'Église et de son appétit de puissance, dans le cadre de la formation de l'humanité occidentale et de sa civilisation moderne. Le christianisme, en ce sens, et la christianité (*Christlichkeit*) de la foi néo-testamentaire ne sont pas la même chose. Une vie non chrétienne peut bien adhérer au christianisme et s'en servir comme facteur de puissance, de même que, inversement, une vie chrétienne n'a pas nécessairement besoin du christianisme. Voilà pourquoi un dialogue fondamental avec le christianisme n'est nullement, ni absolument une lutte contre ce qui est chrétien, pas plus qu'une critique de la théologie n'est du même coup une critique de la foi, que la théologie est censée devoir interpréter. Tant qu'on néglige ces différences essentielles, on ne quitte pas les bas-fonds des querelles entre *Weltanschauungen*.

Dans « Dieu est mort », le terme de Dieu, pensé selon l'essence, entend le monde suprasensible des idéaux qui renferment, par-dessus notre vie terrestre, le but de cette vie, la déterminant ainsi d'en haut et, en quelque sorte, du dehors. Or, si maintenant la foi authentique, telle qu'elle est fixée par l'Église, se meut au cours des âges, si surtout la doctrine de la foi, la Théologie, se voit, dans son rôle d'explication magistrale de l'étant dans son entier, de plus en plus limitée et mise au rencart, la structure fondamentale, conformément à laquelle une fin fixée en dernier lieu dans le suprasensible domine la vie terrestre et sensible, n'en est pas pour autant brisée.

A l'autorité disparue de Dieu et de l'enseignement de l'Église succède l'autorité de la conscience et de la raison. Contre celle-ci s'élève bientôt l'instinct social. L'évasion dans le suprasensible est remplacée par le progrès historique. Le but d'une félicité éternelle dans l'au-delà se change en celui du bonheur pour tous ici-bas. L'entretien du culte de la religion est abandonné en faveur de l'enthousiasme pour le développement d'une culture, ou pour l'expansion de la civilisation. L'acte créateur, autrefois le propre du Dieu biblique, devient la marque distinctive de l'activité humaine, dont les actions finissent par devenir celles des actionnaires.

Ce qui veut ainsi se pousser à la place du suprasensible, ce ne sont que des succédanés de l'explication du monde par l'église et la théologie chrétienne ; celle-ci avait gardé pour cadre l'*ordo*, l'étagement hiérarchisé de l'étant emprunté au monde du judaïsme hellénistique, dont la structure de base a été instituée par Platon au début de la métaphysique occidentale.

Le domaine de déploiement et d'avènement du nihilisme, c'est la Métaphysique elle-même – étant convenu que par Métaphysique nous n'entendons pas une doctrine ou une discipline particulière de la philosophie, mais la structure de base de l'étant dans son entier, dans la mesure où ce dernier est divisé en monde sensible et monde suprasensible, et où celui-ci détermine celui-là. La Métaphysique est le lieu historial dans lequel cela même devient destin, que les Idées, Dieu, l'Impératif Moral, le Progrès, le Bonheur pour tous, la Culture et la Civilisation perdent successivement leur pouvoir constructif pour tomber finalement dans la nihilité. Ce déclin essentiel du suprasensible, nous l'appelons sa décomposition (*Verwesung*). Ainsi l'incroyance en tant qu'apostasie du dogme chrétien n'est donc jamais le fondement ou l'essence du nihilisme, mais toujours sa conséquence ; car il se pourrait bien que le christianisme lui-même fût déjà une conséquence et une forme du nihilisme.

Nous voilà capables à présent de reconnaître la dernière aberration à laquelle on s'expose lors des tentatives de compréhension du nihilisme, surtout lors de celles qui se figurent le combattre. Parce qu'on n'arrive pas à expérimenter le nihilisme comme un mouvement historial qui dure depuis longtemps déjà, et dont le fond essentiel repose dans la Métaphysique elle-même, on succombe à la pernicieuse tentation de prendre des phénomènes qui ne sont rien d'autre que les conséquences du nihilisme pour le nihilisme lui-même, ou de présenter ses effets comme étant ses causes. L'accoutumance irréfléchie à une telle façon de voir nous a habitués depuis des décennies à considérer le règne de la technique et le soulèvement des masses comme les causes de la situation historique du siècle, et à analyser infatigablement la situation générale de l'époque sous cet angle-là. Mais toute analyse de l'homme et de sa situation au sein de

l'étant, si fine et omnisciente qu'elle soit, reste irréfléchie et ne produit qu'une apparence de méditation tant qu'elle se dispense de penser à la région de déploiement de l'essence de l'homme et de l'expérimenter dans la vérité de l'être.

Tant que nous prenons des épiphénomènes du nihilisme pour le nihilisme lui-même, la prise de position envers lui reste superficielle. Elle n'en est pas moins vaine pour avoir puisé, dans un mécontentement général, dans un désespoir à peine avoué, dans une indignation vertueuse ou dans la suffisante supériorité du croyant, un certain pathos anti-nihiliste.

Il est bon d'opposer à cela une méditation. Nous demanderons donc à Nietzsche lui-même ce qu'il comprend sous cette notion de nihilisme, sans pour l'instant chercher à savoir si cette compréhension atteint et peut atteindre l'essence du nihilisme.

Dans une note de l'année 1887, Nietzsche se pose la question (*Volonté de Puissance*, Aph. 2) : « Que signifie : Nihilisme ? » Il répond : « *Que les valeurs les plus haut placées se dévalorisent*¹. »

Cette réponse est soulignée et suivie d'une explication : « Il manque le but, la réponse au "Pourquoi ?" »

D'après cette note, Nietzsche conçoit le nihilisme comme un processus historique. Il interprète ce processus comme la dévalorisation des valeurs jusqu'alors suprêmes. Dieu, le Monde suprasensible comme monde véritablement étant et omnidéterminant, les Idéaux et les Idées, les Fins et les Causes qui orientent et supportent tous les étants et plus spécialement la vie humaine, tout cela représente ici les valeurs suprêmes. L'opinion courante comprend encore de nos jours ces valeurs suprêmes comme le Vrai, le Bien et le Beau : le Vrai, c'est-à-dire ce qui est réellement ; le Bien, c'est-à-dire ce qui partout importe ; le Beau, c'est-à-dire l'ordre et l'unité de l'étant dans son entier. Mais ces valeurs suprêmes se dévalorisent déjà, dans la mesure où l'on commence à entrevoir que le monde idéal n'est guère susceptible d'être jamais réalisé dans le monde réel et sensible. La validité des valeurs suprêmes devient incertaine. Une question vient à se poser : à quoi bon ces valeurs suprêmes si elles ne garantissent pas en même temps les voies et les moyens de réaliser les fins qu'elles renferment ?

Il n'y a plus qu'à prendre la définition nietzschéenne du nihilisme au pied de la lettre, à savoir comme dévalorisation des valeurs les plus élevées, pour en arriver à la conception courante de l'essence du nihilisme – et dont le fait d'être courante est précisément favorisé par l'appellation de « nihilisme » – suivant laquelle la dévalorisation des valeurs suprêmes, c'est manifestement la décadence générale. Cependant, pour Nietzsche, le nihilisme n'est nullement un pur phénomène de décadence : il est en même temps et surtout, en tant que processus fondamental de l'histoire occidentale, la loi même de cette histoire. Voilà pourquoi, dans ses considérations sur le nihilisme, Nietzsche s'attache moins à décrire historiquement le processus de dévalorisation des valeurs suprêmes pour finalement établir le bilan du déclin de l'Occident, qu'à penser le nihilisme comme la « logique interne » de l'histoire occidentale.

Ce faisant, Nietzsche reconnaît que malgré la dévalorisation des plus hautes valeurs pour le monde, ce monde lui-même continue, et que ce monde ainsi dépourvu de valeurs tend inévitablement à une nouvelle institution de valeurs. Après que les anciennes valeurs suprêmes sont devenues caduques, l'instauration de valeurs nouvelles se change, par rapport aux valeurs précédentes, en une « inversion de la valeur de toutes les valeurs » (*Umwertung aller Werte*). La négation des valeurs anciennes résulte de l'adhésion au nouveau système de valeurs. Et comme, d'après Nietzsche, cette adhésion exclut tout compromis et tout accommodement avec les valeurs jusqu'ici reconnues, un refus absolu est impliqué dans l'adhésion aux nouvelles valeurs. Pour assurer contre toute rechute le caractère absolu de l'adhésion nouvelle, c'est-à-dire pour fonder la nouvelle institution de valeurs en tant que mouvement contre les anciennes valeurs, Nietzsche lui donne également le nom de nihilisme : le nihilisme par lequel la dévalorisation s'achève en une nouvelle institution de valeurs désormais seule valable. Cette phase décisive du nihilisme, il l'appelle le nihilisme « achevé », c'est-à-dire classique. Nietzsche entend par nihilisme la dévalorisation des valeurs suprêmes jusqu'alors reconnues. Mais en même temps, il accepte le nihilisme et le professe

comme « inversion de la valeur de toutes les valeurs antérieures ». Ainsi le terme de nihilisme reste ambigu ; par rapport aux extrêmes, il est à double sens, dans la mesure où il désigne d'abord le processus de dévalorisation des anciennes valeurs, mais en même temps aussi le mouvement inconditionnel contre la dévalorisation. Est équivoque également – et dans le même sens – ce que Nietzsche cite comme la préfiguration du nihilisme : le pessimisme. Pour Schopenhauer, le pessimisme est la croyance selon laquelle, dans le pire des mondes, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue et approuvée. D'après cette doctrine, il faut refuser la vie, et cela signifie en même temps l'étant comme tel dans son entier. Pour Nietzsche, c'est là le « pessimisme de la faiblesse ». Celui-ci ne voit partout que le noir, ne trouve partout que des raisons d'échec, et prétend savoir que tout se produira dans le sens d'un échec universel. Le pessimisme de la force, au contraire, en tant que force, ne se fait pas d'illusions non plus, mais envisage le danger, sans vouloir le dissimuler ni le retoucher. Il devine ce qu'il y a de funeste à se résigner, à guetter toujours le retour de ce qui a été jusqu'ici. Il pénètre analytiquement les phénomènes et postule la prise de conscience des forces et des conditions qui sont nécessaires pour dominer malgré tout la situation historique.

Une méditation plus essentielle pourrait montrer comment, dans ce que Nietzsche appelle le « pessimisme de la force », s'achève l'insurrection de l'humanité moderne dans le règne absolu de la subjectivité au sein de la subjectivité de l'étant. Le pessimisme, dans ses deux formes, fait apparaître des extrêmes. Les extrêmes, en tant que tels, prennent le dessus. Ainsi se crée une situation où tout se résout inconditionnellement dans l'acuité d'une alternative. C'est le commencement d'une « situation intermédiaire », où il devient manifeste que, d'une part, la réalisation des valeurs jusqu'ici reconnues comme suprêmes ne s'accomplit pas. Le monde semble dépourvu de toute valeur. D'autre part, cette prise de conscience dirige l'intelligence vers la source d'une nouvelle instauration de valeurs, sans que pour cela le monde recouvre déjà sa valeur.

Il est vrai qu'en présence de l'ébranlement des valeurs jusqu'ici reconnues, on peut tenter autre chose. Si Dieu (au sens du Dieu chrétien) a quitté sa place dans le monde suprasensible, cette place, quoique vide, demeure. La région vacante du suprasensible et du monde idéal peut être maintenue. La place vide demande en quelque sorte à être occupée de nouveau, et à ce que soit remplacé par autre chose le Dieu qui en a disparu. De nouveaux idéaux sont érigés. Dans l'idée de Nietzsche (*Volonté de Puissance*, Aph. 1021, de l'année 1887), ceci est assumé par les doctrines du bonheur pour tous et par le socialisme, ainsi que par la musique wagnérienne, c'est-à-dire partout où le « christianisme dogmatique » « est à bout d'expédients ». C'est l'avènement du « nihilisme incomplet », au sujet duquel Nietzsche écrit (*Volonté de Puissance*, Aph. 28, 1887) : « Le nihilisme *incomplet*, ses formes : nous vivons au milieu d'elles. Les tentatives d'échapper au nihilisme *sans* inverser la valeur des valeurs jusqu'à présent de mise : produisent le contraire, rendent le problème plus aigu. »

Nous pouvons formuler plus explicitement et plus rigoureusement l'idée nietzschéenne du « nihilisme incomplet » en disant : sans doute le nihilisme incomplet remplace-t-il les valeurs anciennes par des valeurs nouvelles, mais il continue à les placer à l'arrière-plan, qu'on réserve en quelque sorte comme région idéale du suprasensible. Un nihilisme complet, par contre, doit supprimer le lieu même des valeurs, le suprasensible, en tant que région, et par conséquent poser les valeurs autrement, c'est-à-dire inverser leur valeur.

Il s'ensuit qu'un nihilisme complet, achevé et classique, exige bien une « inversion de la valeur de toutes les valeurs anciennes », et non un simple remplacement des anciennes valeurs par les nouvelles. L'inversion de la valeur, c'est le renversement de la façon même de valoriser. L'institution des valeurs a besoin d'un nouveau principe, c'est-à-dire d'un nouveau point de départ, qui soit en même temps son lieu de séjour. Elle a besoin d'un nouveau domaine. Ce principe ne saurait être désormais le monde suprasensible dont aucune vie n'émane plus. C'est pourquoi le nihilisme visant au renversement ainsi compris ira chercher ce qui renferme le plus de vie. Le nihilisme devient ainsi lui-même « l'idéal de la

vie la plus débordante » (*Volonté de Puissance*, Aph. 14, 1887). Cette nouvelle valeur suprême recèle une nouvelle appréciation de la vie, c'est-à-dire de ce en quoi réside l'essence déterminante de tout être vivant. C'est pourquoi il nous faut maintenant poser la question : Qu'est-ce que Nietzsche entend par vie ?

La comparaison des divers degrés et des diverses formes du nihilisme nous montre que, dans l'interprétation de Nietzsche, le nihilisme constitue partout une histoire dans laquelle il s'agit continuellement de valeurs, d'établissement de valeurs, de dévalorisation, de renversement, de nouvelle instauration de valeurs, et en fin de compte et surtout, de la position autrement valorisante du principe de toute institution de valeurs. Les Fins suprêmes, les Causes et Principes de l'étant, les Idéaux et le Suprasensible, Dieu et les dieux – tout cela est compris d'emblée comme valeur. Nous ne saisissons donc le concept nietzschéen du nihilisme d'une manière suffisamment complète que lorsque nous saurons ce que Nietzsche entend par valeur. Ce n'est qu'à partir de là que nous comprendrons le mot « Dieu est mort », tel qu'il est pensé. La précision suffisamment claire de ce que Nietzsche entend sous le mot de « valeur » nous livre la clef pour entendre sa métaphysique.

C'est seulement au XIX^e siècle que le parler « valeurs » devient courant, et la pensée en terme de « valeurs » usuelle. Mais, il a fallu la diffusion des ouvrages de Nietzsche pour populariser la valeur. On parle maintenant de valeurs vitales, culturelles, éternelles, de la hiérarchie des valeurs, de valeurs spirituelles (qu'on croit, par exemple, découvrir dans l'Antiquité classique). Par l'affairement érudit autour de la philosophie et par la réforme du néo-kantisme, on en vient à la philosophie des valeurs. On bâtit des systèmes de valeurs et, dans l'éthique, on recherche les « couches » et « stratifications » de valeurs. Dans la théologie chrétienne même, on définit Dieu, le *summum ens qua summum bonum*, comme valeur suprême. On considère la science comme libre de valorisation et on range les valorisations du côté des *Weltanschauungen*. La valeur, et tout ce qui tient d'elle, devient ainsi l'ersatz positiviste du métaphysique. A l'allure à laquelle on parle valeurs, correspond l'indétermination de ce concept. Cette indétermination, à son tour, correspond à l'obscurité avec laquelle la valeur a son origine essentielle dans l'être. Car, pour autant que la valeur, invoquée avec énergie sous toutes les formes que nous venons d'indiquer, n'est pas rien, il faut bien qu'elle ait son essence dans l'être.

Qu'entend Nietzsche par valeur ? En quoi réside le fond de l'essence de la valeur ? Pourquoi la métaphysique de Nietzsche est-elle la métaphysique des valeurs ?

Dans une annotation (1887/1888), Nietzsche dit ce qu'il entend par valeur (*Volonté de Puissance*, Aph. 715) : « Le point de vue de la “valeur” est le point de vue de *conditions de conservation et d'accroissement* portant sur des formations complexes à durée relative de vie à l'intérieur du devenir. »

L'essence de la valeur réside donc en ce qu'elle est point de vue. La valeur veut dire ce qui est envisagé. « Valeur », c'est le centre de perspective pour un regard qui a des visées sur quelque chose, ou bien, comme nous disons habituellement, qui compte sur quelque chose, et ce faisant est contraint de compter avec autre chose. Toute valeur entretient d'étroites relations avec un tantième, avec la quantité et le nombre. Les valeurs se rapportent donc (*Volonté de Puissance*, Aph. 710, année 1888) toujours à une « échelle de nombres et de mesures ». Reste à savoir sur quoi cette gamme d'accroissement et de diminution se fonde à son tour.

De la caractérisation de la valeur comme point de vue, il résulte ce fait essentiel pour la notion nietzschéenne de valeur : qu'en tant que point de vue, elle est toujours posée par un voir et pour celui-ci. Or, ce voir est de telle sorte qu'il voit dans la mesure où il a vu ; qu'il a vu dans la mesure où il s'est représenté, et a, ainsi, posé comme tel ce qu'il a envisagé. Ce n'est que par ce poser dans la représentation (*vorstellendes Setzen*) que le point de repère nécessaire pour viser et pour guider le voir de cette visée devient centre de perspective, c'est-à-dire ce qui importe pour le voir et pour l'agir guidé par cette vue. La valeur n'est donc pas d'abord quelque chose en soi, qu'on pourrait prendre ensuite, à l'occasion, comme point de vue.

La valeur est valeur dans la mesure où elle vaut. Elle vaut dans la mesure où elle est posée comme ce qui importe. Elle est ainsi posée par une visée, par un regard sur ce avec quoi il faut compter. Le centre de perspective, le regard, le rayon de visée, tout cela entend bien ici « vue » et « voir » en un sens déterminé par les Grecs ; mais ce sens rassemble en même temps toutes les interprétations de l'*idea*, au cours de sa métamorphose depuis l'*εἶδος* jusqu'à la *perceptio*. Voir, c'est ici la représentation qui, depuis Leibniz, est saisie le plus nettement dans le trait fondamental de l'*appetitus*. Tout étant est représentant, dans la mesure où à l'être de l'étant appartient le *nisus*, l'impulsion à entrer en scène qui ordonne à quelque chose de survenir (apparaître) et le détermine ainsi à advenir. L'essence ainsi impulsive de tout étant se fixe de cette manière et pose pour soi un centre de perspective. Celui-ci donne la perspective qu'il convient de suivre. Le centre de perspective est la valeur.

Selon Nietzsche, des « conditions de conservation et d'accroissement » sont posées avec les valeurs en tant que points de vue. Rien que par la façon dont cela est écrit en allemand (« *Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen* »), sans « et » entre *Erhaltung* et *Steigerung*, mais avec un trait d'union, Nietzsche veut préciser que les valeurs comme points de vue sont essentiellement – et par conséquent toujours – à la fois des conditions de la conservation et de l'accroissement. Dès que les valeurs sont posées, il faut aussitôt envisager les deux sortes de conditionnement, de façon qu'elles restent, de manière suivie, en rapport l'une avec l'autre. Pourquoi cela ? Manifestement parce que l'étant lui-même, dans son *nisus* représentant, est tel en son essence qu'il nécessite ces deux centres de perspective. De quoi les valeurs en tant que points de vue sont-elles les conditions, s'il leur faut conditionner à la fois la conservation et l'accroissement ?

Conservation et accroissement caractérisent les traits fondamentaux – appartenant en eux-mêmes les uns aux autres – de la vie. A l'essence de la vie appartient de vouloir croître, l'accroissement perpétuel. Toute conservation de la vie est déjà au service d'une croissance de vie. Toute vie qui se borne à la pure conservation est déjà déclin. S'assurer l'espace vital, par exemple, n'est jamais, pour ce qui est vivant, un but, mais un moyen d'accroissement de la vie. Inversement, la vie accrue augmente à son tour le besoin initial d'élargissement de l'espace. Mais aucun accroissement n'est possible s'il n'existe pas au préalable et n'est pas conservée ensuite une base, un fonds (*Bestand*) assuré et ainsi seulement capable d'accroissement. Le vivant est donc une association formée par la combinaison des deux traits fondamentaux : accroissement et conservation ; en d'autres termes, il est une « formation complexe de la vie ». En tant que points de vue, les valeurs guident la vision « en ce qui concerne les formations complexes ». Cette vision est chaque fois vision d'un regard issu de la vie et qui régit tout ce qui vit. Dans la mesure où elle pose les centres de perspective pour ce qui est vivant, la vie s'avère être en son essence institutrice de valeurs (cf. *Volonté de Puissance*, Aph. 556, année 1885-1886).

Les « formations complexes de la vie » dépendent des conditions de la conservation et de la stabilisation de leur fonds, de telle sorte d'ailleurs que ce fonds stable ne se maintient que pour devenir, lors de l'accroissement, instable. La durée de ces formations complexes de la vie repose sur la relation réciproque de l'accroissement et de la conservation. Elle est donc proportionnelle à ces conditions. Elle est une « durée relative » de ce qui est vivant, c'est-à-dire de la vie.

La valeur est, selon les paroles mêmes de Nietzsche, « point de vue de conditions de conservation et d'accroissement en ce qui concerne des formations complexes à durée relative de vie à l'intérieur du devenir ». Ce mot de « devenir », tout nu et indéterminé qu'il soit, ne signifie point ici, et de toute façon dans la langue conceptuelle de la métaphysique de Nietzsche, quelque écoulement général des choses, simple changement d'état, pas plus qu'une évolution ou quelque développement indéterminé. « Devenir » signifie la transition de quelque chose à une autre chose, ce mouvement et cette motilité que Leibniz appelle, dans la *Monadologie* (§ 11), les « changements naturels » et qui traversent en le régissant l'*ens qua ens*, c'est-à-dire l'*ens percipiens et appetens*. Ce qui déploie ainsi son règne, Nietzsche le pense comme le trait fondamental de tout ce qui est effectif, c'est-à-dire, en un sens plus large, de l'étant. Ce qui

détermine ainsi l'étant dans son essence (*essentia*), il le comprend comme « Volonté de Puissance ».

Si Nietzsche parachève sa caractérisation de l'essence de la valeur par le mot de « devenir », c'est que ce mot final indique la région fondamentale dans laquelle seulement, et de façon générale, les valeurs et l'institution des valeurs ont leur place. Le « devenir », c'est, pour Nietzsche, la « volonté de puissance ». La « volonté de puissance » est ainsi le trait fondamental de la « vie » – terme que Nietzsche emploie souvent aussi dans ce sens large qui l'a fait identifier, à l'intérieur de la Métaphysique, au mot de « devenir » (cf. Hegel). « Volonté de puissance », « devenir », « vie » et « être » au sens le plus large signifient, dans la langue de Nietzsche, le Même (*Volonté de Puissance*, Aph. 582, année 1885-1886, et Aph. 689, année 1888). A l'intérieur du devenir, la vie, c'est-à-dire le vivant, se concentre en diverses formes, à chaque fois durables, de la volonté de puissance. Par suite, ces concentrations sont des « centrales de domination ». C'est comme telles que Nietzsche comprend l'art, l'état, la religion, la science, la société. C'est pourquoi Nietzsche peut dire aussi (*Volonté de Puissance*, Aph. 715) : « “Valeur”, cela est essentiellement le point de vue pour le renforcement ou l'affaiblissement de ces centres de domination » (dans la perspective, précisément, de leur caractère de domination).

Dans la mesure où Nietzsche, dans la délimitation citée de la valeur, comprend celle-ci comme condition essentiellement perspective de la conservation et de l'accroissement de la vie, et dans la mesure où il voit la vie à son tour fondée sur le devenir comme volonté de puissance, la volonté de puissance se dévoile comme ce qui pose ces points de vue. C'est la volonté de puissance qui, en tant que *nisus* dans l'esse de l'ens, se livre à des estimations d'après des valeurs, à partir de son « principe intérieur » (Leibniz). La volonté de puissance est la « raison » (*Grund*) de la nécessité de l'institution des valeurs, et l'origine de la possibilité de l'estimation par des valeurs. C'est pourquoi Nietzsche dit (*Volonté de Puissance*, Aph. 14, année 1887) : « *Les valeurs et leur changement sont en rapport avec l'accroissement de puissance de celui qui pose les valeurs.* »

Les choses se précisent : les valeurs sont les conditions de la volonté de puissance, posées par la volonté de puissance elle-même. Seulement là où la volonté de puissance apparaît comme trait fondamental de tout ce qui est effectif, c'est-à-dire seulement là où elle devient vraie et, par conséquent, où elle est comprise comme l'effectivité de tout ce qui est effectif, seulement là se dévoile la source des valeurs et ce qui supporte et conduit toute estimation par valeurs. Le principe de toute institution de valeurs est désormais reconnu. L'institution des valeurs peut désormais être exécutée « principiellement », c'est-à-dire à partir de l'être en tant que fondement de l'étant.

C'est pourquoi la volonté de puissance, en tant que principe reconnu et donc voulu, devient en même temps le principe d'une nouvelle institution des valeurs. Celle-ci est nouvelle parce qu'elle s'accomplit pour la première fois, sciemment, à partir de la science de son principe. Elle est nouvelle parce qu'elle s'assure elle-même de son principe et qu'elle maintient cette assurance du même coup comme une valeur posée à partir de son principe. Mais en tant que principe de la nouvelle institution des valeurs, la volonté de puissance est, par rapport aux valeurs jusqu'à présent de mise, en même temps le principe de l'inversion de toutes les valeurs anciennes. Or, étant donné que les valeurs suprêmes jusqu'à présent de mise gouvernaient sur le sensible à partir des hauteurs du suprasensible, et que ce gouvernement, en sa structure, se trouve être la Métaphysique, l'institution du nouveau principe de l'inversion de toutes les valeurs s'accomplit avec le retournement (*Umkehrung*) de toute métaphysique. Nietzsche a pris ce retournement pour un dépassement de la Métaphysique. Seulement, tout retournement de ce genre n'aboutit qu'à se laisser envelopper, en s'aveuglant soi-même, dans les filets du Même devenu méconnaissable.

Cependant, dans la mesure où Nietzsche comprend le nihilisme comme faisant loi à l'intérieur de l'histoire de la dévalorisation des anciennes valeurs suprêmes, et dans la mesure où il interprète cette dévalorisation dans le sens d'une inversion de la valeur de toutes les valeurs, le nihilisme tire son origine, selon l'interprétation de Nietzsche, du règne et du délabrement des valeurs, donc de la possibilité

d'une institution des valeurs en général.

Quant à celle-ci, elle est fondée sur la volonté de puissance. C'est pourquoi la notion nietzschéenne du nihilisme aussi bien que le mot « Dieu est mort » ne se laissent penser à fond qu'à partir de l'essence de la volonté de puissance. Nous accomplissons ainsi le dernier pas dans l'élucidation de ce mot, si nous éclaircissons ce que Nietzsche pense dans cette locution par lui frappée : « La Volonté de Puissance ».

Ce nom de « Volonté de Puissance » passe pour aller tellement de soi, qu'on ne comprend pas comment quelqu'un peut encore se donner la peine d'éclaircir expressément cet assemblage de mots. Ce que signifie « volonté », chacun peut l'expérimenter dans sa vie intérieure. Vouloir, c'est tendre vers quelque chose. Ce que veut dire « puissance », tout le monde connaît cela de nos jours ; l'expérience quotidienne l'enseigne ; c'est l'exercice de la domination et de la force. La volonté « de » puissance, c'est donc tout bêtement l'appétit de pouvoir.

L'expression « volonté de puissance » présuppose, selon cette opinion, deux états de fait différents et mis en relation après coup : le vouloir d'un côté et le pouvoir de l'autre. Si finalement nous posons – ne nous contentant pas de la circonscrire, mais voulant du même coup expliquer la chose – si nous posons la question du fondement de la volonté de puissance, il ressort que cette volonté provient manifestement, puisqu'elle est aspiration vers ce qu'on ne possède pas encore, de la sensation d'un manque. Aspiration, exercice d'une domination, sensation de manque sont des modes de représentation et des états (facultés de l'âme) que nous saisissons par la connaissance psychologique. C'est pourquoi l'explication de la nature de la volonté de puissance est du ressort de la psychologie.

Ce qui vient d'être exposé sur la volonté de puissance et son aperception est clair comme le jour. Malheureusement, à tous égards, cela est simplement à côté de ce que Nietzsche pense sous « Volonté de Puissance », et de la manière dont il le pense. L'expression « volonté de puissance » nomme une parole fondamentale de la philosophie définitive de Nietzsche. C'est pourquoi on peut la qualifier de métaphysique de la volonté de puissance. Ce que veut dire volonté de puissance au sens nietzschéen du mot, nous ne le comprendrons jamais à l'aide de quelques idées populaires sur la « volonté » et sur la « puissance », mais uniquement en empruntant le chemin d'une méditation sur la pensée métaphysique, et cela signifie en même temps sur l'ensemble de l'Histoire de la Métaphysique occidentale.

Ainsi donc, la présente explication de l'essence de la volonté de puissance pense à partir de cet ensemble d'enchaînements. Mais elle doit également, tout en se tenant aux propres développements de Nietzsche, les saisir d'une manière plus claire que Nietzsche n'a pu immédiatement les exposer. Or, ne devient plus clair pour nous que ce qui est, auparavant, devenu plus signifiant. Signifiant est ce qui, en son essence, nous est devenu plus proche. Partout, aussi bien dans ce qui précède que dans ce qui suit, nous pensons à partir de l'essence de la Métaphysique, non pas à partir d'une de ses phases.

Dans la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, qui parut un an après *Le Gai Savoir*, en 1883, Nietzsche nomme pour la première fois la « Volonté de Puissance », dans le contexte à partir duquel il faut la comprendre : « Partout où je trouvais de la vie, là je trouvais de la volonté de puissance ; et même dans la volonté de celui qui sert, j'ai encore trouvé la volonté d'être maître. »

Vouloir, c'est vouloir être maître. La volonté ainsi comprise se trouve jusque dans la volonté de celui qui sert. Non point, il est vrai, en ce sens que le serviteur pourrait aspirer à sortir du rôle d'esclave pour devenir lui-même un maître. Au contraire, l'esclave en tant qu'esclave, le serviteur en tant que serviteur veut bien plutôt avoir quelque chose sous lui, quelque chose à quoi il commande dans son service et dont il se sert. Ainsi, il est, en tant qu'esclave, pourtant un maître. Être esclave, c'est également vouloir être maître.

La volonté n'est pas un désir ni quelque vide aspiration vers quelque chose : vouloir, c'est proprement ordonner (cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, I^{re} et II^e parties ; aussi, *Volonté de Puissance*, Aph. 688, année 1888). L'essence de l'ordonner réside en ce que celui qui ordonne est maître, en connaissance de cause, dans le choix qui dispose des possibilités de l'action efficace. Ce qui est ordonné dans l'ordre, c'est

précisément l'exécution de ce choix qui dispose. Dans l'ordre, celui qui ordonne obéit – avant même celui qui reçoit l'ordre – à ce choix de dispositions ou plutôt à cette faculté de disposer, s'obéissant ainsi à lui-même. De la sorte, celui qui ordonne est au-dessus de lui-même en ce qu'il s'ose lui-même. Ordonner, qu'il faut soigneusement distinguer de la pure et simple manie de commander aux autres, c'est se dépasser soi-même ; ordonner est donc plus difficile qu'obéir. Vouloir, c'est se recueillir dans la tâche ordonnée. Ce n'est qu'à celui qui ne sait pas s'obéir à lui-même qu'il faut donner des ordres. La volonté n'aspire pas à ce qu'elle veut comme à quelque chose qu'elle n'aurait pas encore. La volonté a déjà ce qu'elle veut. Car la volonté veut son vouloir. Son vouloir, c'est son voulu. La volonté se veut elle-même. Elle se surpasse elle-même. De la sorte, la volonté en tant que volonté se veut au-delà d'elle-même, et doit ainsi en même temps se porter au-dessus et en avant d'elle-même. C'est pourquoi Nietzsche peut dire (*Volonté de Puissance*, Aph. 675, année 1887-1888) : « *Vouloir* en général, c'est vouloir devenir *plus fort*, vouloir croître... » Devenir plus fort signifie ici « avoir plus de puissance », ce qui veut dire : n'avoir rien que de la puissance. Car être maître du niveau de puissance atteint, c'est là l'essence de la puissance. La puissance n'est et ne reste que lorsqu'elle continue d'être accroissement de puissance et qu'elle s'ordonne constamment « plus de puissance ». Une simple pause dans cet accroissement, un simple arrêt à un niveau de puissance atteint constitue déjà le début du déclin de la puissance. A la nature de la puissance appartient la surpuissance, c'est-à-dire le dépassement d'elle-même dans la puissance. Ce dépassement fait partie, et provient de la puissance elle-même, dans la mesure où elle est ordre, et, en tant qu'ordre, se donne plein pouvoir pour dépasser dans la puissance tout niveau de puissance atteint. Ainsi la puissance est constamment en chemin vers elle-même : mais non point comme le serait une « volonté » se trouvant quelque part, on ne sait où, « pour soi », et qui chercherait, au sens d'une aspiration, à accéder au pouvoir. D'ailleurs, la puissance se donne procuration non point seulement pour dépasser dans la puissance tout degré de puissance atteint, mais uniquement pour s'emparer d'elle-même dans l'inconditionnement de son essence. Selon cette détermination essentielle, la volonté est si peu une aspiration, que c'est au contraire l'aspiration qui n'est qu'une forme posthume ou embryonnaire du vouloir.

Dans la locution « volonté de puissance », le mot de puissance ne nomme que l'essence du mode sur lequel la volonté se veut elle-même dans la mesure où elle est l'ordonner d'un ordre. En tant que cet ordonner, la volonté s'unit à elle-même, c'est-à-dire à son voulu. C'est ce recueil dans l'union de soi-même qui constitue le pouvoir de la puissance. De la volonté « en soi », il y en a aussi peu que de la puissance « en soi ». C'est pourquoi volonté et puissance ne sont nullement accouplées l'une à l'autre après coup, mais : en tant que volonté de la volonté, la volonté est volonté de puissance, en ce sens qu'elle est procuration de la puissance. La puissance a son essence en ceci que, comme volonté régie par la volonté, elle assiste la volonté. La volonté de puissance est l'essence de la puissance. Elle démontre le caractère absolu de la volonté qui, comme volonté pure, se veut elle-même.

C'est pourquoi la volonté de puissance ne saurait être opposée à une « volonté d'autre chose », par exemple à une « volonté du néant » ; car même cette volonté-là est toujours volonté de la volonté, de sorte que Nietzsche peut dire (*Généalogie de la morale*, 3^e Dissertation, Aph. 1 de l'année 1887) : « plutôt veut-elle (la volonté) vouloir *le Rien* que *ne pas vouloir* –. »

Ce « vouloir le Rien » ne signifie point : vouloir la simple absence du réel, mais : vouloir précisément le réel, mais à chaque fois et partout comme nihilité, et à travers celle-ci seulement, vouloir l'anéantissement. Car en pareille volonté, la puissance s'assure toujours la possibilité d'ordonner et d'être maître.

L'essence de la volonté de puissance est, comme essence de la volonté, le trait fondamental de l'ensemble du réel. Nietzsche dit (*Volonté de Puissance*, Aph. 693 de l'année 1888) : la volonté de puissance « est l'essence la plus intime de l'être ». « L'être », cela veut dire ici, dans la langue de la Métaphysique : l'étant dans son entier. L'essence de la volonté de puissance et la volonté de puissance

elle-même comme caractère fondamental de l'étant ne se laissent donc point constater et arrêter par l'observation psychologique ; c'est tout au contraire la psychologie qui reçoit de la volonté de puissance son essence, c'est-à-dire la possibilité de poser et de connaître son objet. Ainsi, Nietzsche ne comprend pas psychologiquement la volonté de puissance, mais, au contraire, détermine de façon nouvelle la psychologie comme « morphologie et théorie du développement de la volonté de puissance » (*Par-delà le bien et le mal*, Aph. 23). La morphologie, c'est ici l'ontologie de l'ὄν dont la μορφή, modifiée avec le changement de l'εἶδος en *perceptio*, apparaît, dans l'*appetitus* de cette *perceptio*, comme la volonté de puissance. Que la Métaphysique, qui de tout temps pense, quant à son être, l'étant comme ὑποκείμενον, *sub-jectum*, devienne Psychologie (déterminée comme morphologie et théorie du développement de la volonté de puissance), cela témoigne, encore que comme phénomène dérivé, de cet avènement essentiel qui consiste en un changement de l'étantité de l'étant. L'οὐσία (étantité) du *subjectum* devient la subjectivité de la conscience de soi, laquelle découvre à présent son essence comme volonté de la volonté. La volonté, en tant que volonté de puissance, ne cesse de s'en remettre à plus de puissance. Pour que la volonté puisse, lors du dépassement dans la puissance, dépasser le niveau de puissance chaque fois atteint, ce niveau doit d'abord être atteint, assuré et maintenu. La confirmation (*Sicherung*) du degré de puissance chaque fois atteint est la condition nécessaire pour la surélévation de la puissance. Mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante pour que la volonté puisse se vouloir, c'est-à-dire pour qu'un vouloir être plus fort, pour qu'un accroissement de puissance *soit*. La volonté doit jeter son regard dans un champ de visée, c'est-à-dire ouvrir un pareil champ, pour qu'à partir de là des possibilités puissent seulement se montrer, qui à leur tour montrent la voie à un accroissement de puissance. La volonté doit ainsi poser la condition de son vouloir aller au-delà d'elle-même. La volonté de puissance doit poser à la fois les conditions de la conservation et celles de l'accroissement de la puissance. A la volonté appartient l'institution de ces conditions qui font intimement partie les unes des autres.

« Vouloir en général, c'est vouloir devenir *plus fort*, vouloir croître et, pour ce faire, vouloir aussi les *moyens* » (*Volonté de Puissance*, Aph. 675 de l'année 1887-1888).

Les moyens essentiels sont les conditions mêmes de la volonté de puissance que la volonté de puissance pose elle-même. Ces conditions, Nietzsche les appelle : valeurs. Il dit (XIII, Aph. 395, année 1884) : « Dans toute volonté, il y a *estimation* –. » Estimer veut dire : arrêter et fixer la valeur. La volonté de puissance estime, dans la mesure où elle arrête la condition de l'accroissement et fixe la condition de la conservation. En son essence, la volonté de puissance est la volonté qui pose les valeurs. Les valeurs sont les conditions de conservation et d'accroissement à l'intérieur de l'être de l'étant. Dès qu'elle apparaît expressément dans son essence pure, la volonté de puissance est elle-même le fondement et le domaine de l'instauration des valeurs. La volonté de puissance n'a pas son fondement dans la sensation d'un manque : elle est elle-même le fondement de la vie la plus riche. Vie signifie ici : la volonté de la volonté. « *Vivant* : cela signifie déjà "estimer". » (*loc. cit.*)

Dans la mesure où la volonté veut se dépasser elle-même en puissance, jamais elle ne trouve de repos, si riche que soit la vie. Car elle ne déploie puissance que dans le débordement de sa propre volonté. Ainsi revient-elle constamment à soi en tant que pareille. Le mode sur lequel est l'étant en son entier – dont l'*essentia* est la volonté de puissance – le mode sur lequel l'étant en son entier existe, son *existentia*, c'est l'« Éternel Retour du Pareil ». Les deux paroles fondamentales de la métaphysique de Nietzsche, « Volonté de Puissance » et « Éternel Retour du Pareil », déterminent l'étant en son être d'après les deux perspectives qui guident la Métaphysique depuis l'Antiquité, c'est-à-dire d'après l'*ens qua ens* au sens d'*essentia* et d'*existentia*.

Parce que la Métaphysique n'a ni médité l'origine, ni même posé la question de cette distinction entre *essentia* et *existentia*, le rapport décisif, qui reste à penser, entre « Volonté de Puissance » et « Éternel Retour du Pareil » ne se laisse pas encore exposer ici de façon immédiate.

Si la Métaphysique pense l'étant en son être comme volonté de puissance, elle pense nécessairement

l'étant comme instituteur de valeurs. Elle pose tout dans l'horizon des valeurs, de l'autorité des valeurs, de la dévalorisation et de l'inversion de la valeur. La Métaphysique des Temps Modernes commence, et déploie son essence en ceci qu'elle cherche l'absolument indubitable, le certain, la certitude. Il s'agit, selon le mot de Descartes, *firmum et mansurum quid stabilire*, « d'établir quelque chose de ferme et de consistant ». Comme ob-stance de l'objet, pareille consistance convient à l'essence, régnant depuis l'Antiquité, de l'étant en tant que présence constante qui partout déjà est située devant (*vorliegt*) (ὕποκειμενον, *subjectum*). Descartes, aussi bien qu'Aristote, pose la question de l'ὕποκειμενον. Dans la mesure où Descartes cherche ce *subjectum* dans la voie prétracée de la Métaphysique, il trouve, pensant la vérité comme certitude, l'*ego cogito* comme ce qui est présent constamment. Ainsi, l'*ego sum* devient *subjectum*, c'est-à-dire que le sujet devient être-conscient-de-soi. La subjectivité du sujet se détermine à partir de la certitude de cette conscience.

En posant la conservation, c'est-à-dire le fait d'assurer son état comme une valeur nécessaire, la volonté de puissance justifie du même coup la nécessité d'assurer tout étant, lequel en tant qu'essentiellement représentant est toujours aussi ce qui tient pour vrai. Or, la garantie de ce tenir pour vrai s'appelle certitude. Ainsi, selon le jugement de Nietzsche, la certitude ne se voit-elle fondée vraiment, en tant que principe de la Métaphysique moderne, que dans la volonté de puissance – étant bien sûr admis que la vérité soit une valeur nécessaire, et la certitude, la forme moderne de la vérité. Ceci, pour préciser dans quelle mesure s'accomplit dans la doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance comme « essence » de tout réel, l'achèvement de la Métaphysique moderne de la subjectivité.

C'est pourquoi Nietzsche peut dire : « la question des valeurs est *plus fondamentale* que la question de la certitude : cette dernière n'acquiert son sérieux qu'à condition que soit résolue la question de la valeur » (*Volonté de Puissance*, Aph. 588, année 1887-1888).

Une fois la volonté de puissance reconnue comme principe de l'institution des valeurs, la question de la valeur doit cependant avant tout méditer quelle est la valeur nécessaire découlant de ce principe, et quelle est la valeur conforme à ce principe. Dans la mesure où l'essence de la valeur se manifeste au fait d'être la condition, posée dans la volonté de puissance, de la conservation et de l'accroissement, la perspective pour une caractérisation de la structure de valeurs faisant loi est désormais ouverte.

La conservation du degré de puissance chaque fois atteint par la volonté consiste en ceci que la volonté s'entoure chaque fois d'un rayon de disponibilité où elle puisse à tout moment puiser en toute sûreté pour y assurer sa sécurité. Ce rayon délimite chaque fois le stock de présence immédiatement disponible (οὐσία, dans l'acception quotidienne de ce mot chez les Grecs). Or une telle « substance » ne devient une présence, c'est-à-dire ici quelque chose qui soit constamment disponible, que par une présentation qui la constitue en constance. Cette présentation a le caractère de la production représentante. Ce qui est ainsi constant est le permanent. Et Nietzsche, fidèle à l'essence de l'être se déployant dans l'Histoire de la Métaphysique (Être = présence perdurante) appelle cette constance l'« étant ». Souvent aussi, toujours fidèle à la façon de parler de la pensée métaphysique, il nomme le constant l'« être ». Dès le début de la pensée occidentale, l'étant est tenu pour le vrai et pour la vérité, sans que pour cela le sens d'étant et de vrai ne soit moins multiples fois modifié. Tout en renversant et transvaluant les valeurs de la Métaphysique Nietzsche ne rompt nullement avec elle, mais persiste dans la ligne de ses traditions lorsqu'il nomme tout uniment ce qui, dans la volonté de puissance, a été constitué pour sa conservation, « être » ou « étant » ou « vérité ». Conformément à cela, la vérité est une condition posée dans l'essence de la volonté de puissance, à savoir la condition de la conservation de puissance. En tant que cette condition, la vérité est une valeur. Comme la volonté ne peut vouloir qu'en disposant d'une constance, la vérité est la valeur nécessaire pour la volonté de puissance, à partir de l'essence de celle-ci. Le nom de vérité ne signifie à présent ni l'ouvert sans retrait de l'étant, ni la concordance d'une connaissance avec son objet, ni la certitude pointant sur une remise et une mise en sûreté de ce que la représentation met en avant. Vérité, c'est maintenant – et cela en une provenance historique à partir des

modes indiqués de son essence – l'assurance stabilisante d'un stock de présence qui constitue le champ à partir duquel la volonté de puissance se veut elle-même.

Eu égard à la con-firmation du degré de puissance chaque fois atteint, la vérité est la valeur nécessaire. Mais elle est insuffisante pour atteindre un degré de puissance ; car la constance du permanent, prise en elle-même, est impuissante à prodiguer ce dont la volonté a avant tout besoin pour pouvoir, en tant que volonté, se dépasser elle-même, c'est-à-dire pour pouvoir seulement entrer dans les possibilités de l'ordre. Celles-ci ne se donnent qu'à travers une prospective perspicace appartenant à l'essence de la volonté de puissance ; car, comme volonté de plus de puissance, elle est en elle-même axée perspectivement sur des possibilités. L'ouverture et la fourniture de ces possibilités, voilà la condition de l'essence de la volonté de puissance qui, en tant qu'elle la précède – au sens littéral du mot –, domine la condition nommée en premier. C'est pourquoi Nietzsche dit (*Volonté de Puissance*, Aph. 853, année 1887-1888) : « Mais la vérité n'est pas la mesure suprême des valeurs, encore moins la puissance suprême. »

La création de possibilités pour la volonté à partir desquelles la volonté de puissance se libère seulement vers elle-même, voilà pour Nietzsche l'essence de l'Art. Conformément à ce concept métaphysique, Nietzsche ne pense, sous cette rubrique, pas seulement, ni même en premier lieu, au domaine esthétique des artistes. L'art, c'est l'essence de tout vouloir qui ouvre et occupe des perspectives : « L'œuvre d'art, où elle apparaît *sans artiste*, par exemple en tant que Corps, en tant qu'Organisation (le corps des officiers prussiens, l'ordre jésuite). En quelle mesure l'artiste n'est qu'un degré préliminaire. Le monde comme œuvre d'art s'enfantant soi-même... » (*Volonté de Puissance*, Aph. 796, année 1885-1886).

L'essence de l'art comprise à partir de la volonté de puissance consiste en ce que l'art excite avant tout la volonté de puissance vers elle-même et l'éperonne à se dépasser elle-même. Parce que souvent Nietzsche nomme aussi « vie » la volonté de puissance en tant que réalité du réel – où résonne encore quelque chose de la ζωή et de la φύσις des premiers penseurs grecs –, il peut dire que l'art est « le grand stimulant de la vie » (*Volonté de Puissance*, Aph. 851, année 1888).

L'art est, posé dans l'essence de la volonté de puissance, condition de possibilité pour la volonté elle-même d'accéder à la puissance et de l'accroître. Parce qu'il peut ainsi conditionner, l'art est une valeur. En tant que valeur qui, dans la hiérarchie des conditionnements prévaut, et ainsi précède tout conditionnement, l'art est la valeur qui ouvre décisivement toute latitude d'ascension. L'art est la valeur suprême. Par rapport à la valeur « vérité », il est une valeur supérieure. L'une in cite l'autre, chacune selon son mode respectif. Les deux valeurs déterminent, dans leurs rapports de valeurs, l'essence unie de cette volonté de puissance qui, en elle-même, pose des valeurs. Or, la volonté de puissance est la réalité du réel, ou bien, ce mot pris en un sens plus large que celui où Nietzsche l'emploie habituellement, l'être de l'étant. S'il incombe à la Métaphysique de dire l'étant quant à son être et si, ce faisant, elle nomme, selon sa manière traditionnelle, le fondement de l'étant, alors la thèse fondamentale de la métaphysique de la volonté de puissance doit énoncer le fondement. Elle dit quelles valeurs sont essentiellement posées et en quelle hiérarchie elles sont posées à l'intérieur de l'essence institutrice de valeurs de la volonté de puissance en tant qu'« essence » (*Essenz*) de l'étant. Cette thèse est conçue en ces termes : « L'art a *plus de valeur* que la vérité » (*Volonté de Puissance*, Aph. 853, année 1887-1888).

La thèse fondamentale de la métaphysique de la volonté de puissance est un jugement de valeur.

A partir du jugement de valeur suprême, il se précise que l'institution de valeurs présente, en tant que telle, essentiellement deux faces. En elle sont posées – expressément ou non – d'abord une valeur nécessaire et ensuite une valeur suffisante, les deux à partir du rapport prédominant qu'il y a entre elles. Ces deux faces de l'institution des valeurs correspondent à son principe. Car ce à partir de quoi l'institution des valeurs en tant que telle est portée et conduite, c'est la volonté de puissance. A partir de l'unité de son essence, elle exige, tout en tendant vers elles, les conditions de l'accroissement et de la

conservation d'elle-même. La considération de l'essence de l'institution des valeurs, sous ses deux faces, amène proprement la pensée devant la question de l'unité essentielle de la volonté de puissance. Dans la mesure où elle est l'« essence » (*Essenz*) de l'étant comme tel, et que dire cela est le « vrai » de la métaphysique, nous posons la question, lorsque nous pensons l'unité essentielle de la volonté de puissance, de la vérité de ce vrai. Ce faisant, nous arrivons au point culminant de cette métaphysique et de toute Métaphysique. Mais que veut dire ici « point culminant » ? Nous expliquerons ce que nous avons en vue à partir de l'essence de la volonté de puissance, ce qui nous maintiendra dans les limites assignées à la présente méditation.

L'unité essentielle de la volonté de puissance ne peut rien être d'autre que cette volonté elle-même. Elle est le mode sur lequel la volonté de puissance se produit à elle-même en tant que volonté. Elle la place elle-même devant elle en sa propre épreuve de telle façon qu'en une telle épreuve, la volonté se représente en pureté et, de la sorte, sous sa figure suprême. Mais la représentation n'est ici nullement une présentation surajoutée et ultérieure, la présence qui est déterminée par elle étant au contraire le mode sur lequel, et en tant que tel, est la volonté de puissance.

Mais le mode sur lequel elle est, est en même temps la façon dont elle se place en l'ouvert sans retrait d'elle-même. Or, c'est en lui que consiste sa vérité. La question de l'unité essentielle de la volonté de puissance, c'est la question du genre de la vérité en laquelle elle est en tant qu'être de l'étant. Mais cette vérité est en même temps la vérité de l'étant comme tel ; or, la Métaphysique est précisément en tant que cette vérité de l'étant. La vérité mise en question maintenant n'est donc pas celle que la volonté de puissance pose elle-même comme condition nécessaire de l'étant en tant que tel, mais bien celle en laquelle cette volonté de puissance institutrice de conditions déploie son être comme telle. Cet Un où elle déploie son être, son unité essentielle, concerne proprement la volonté de puissance elle-même.

De quelle nature est maintenant cette vérité de l'être de l'étant ? Elle ne peut se déterminer qu'à partir de ce dont elle est vérité. Or, dans la mesure où, à l'intérieur de la Métaphysique moderne, l'être de l'étant s'est déterminé comme volonté et ainsi comme se-vouloir ; dans la mesure où se-vouloir c'est déjà, en lui-même, se-savoir soi-même, l'étant, l'ὑποκείμενον, le *subjectum* se déploie sur le mode du se-savoir soi-même. L'étant (*subjectum*) se présente à lui-même sur le mode du *ego cogito*. Cette présentation *sese sibi*², cette re-présentation (*Vor-stellung*) constitue l'être de l'étant *qua subjectum*. Le se-savoir soi-même devient ainsi le sujet par excellence. Dans le se-savoir soi-même se rassemble tout savoir, et son connaissable. C'est le rassemblement du savoir, comme le massif est le rassemblement des montagnes. En tant qu'un tel rassemblement, la subjectivité du sujet est *co-agitatio* (*cogitatio*), *conscientia*, conscience. Mais la *co-agitatio* est en soi déjà un *velle*, un vouloir. Ainsi, avec la subjectivité du sujet, apparaît en même temps, comme son essence, la volonté. En tant que Métaphysique de la subjectivité, la Métaphysique moderne pense l'être de l'étant dans le sens de la volonté.

Comme première définition essentielle de la subjectivité, il faut retenir que le sujet pensant (c'est-à-dire représentant) s'assure de lui-même, c'est-à-dire toujours aussi de son représenté comme tel. Conformément à une pareille assurance, la vérité de l'étant a, en tant que con-science de l'étant, le caractère de la sûreté (*certitudo*). Le se-savoir soi-même – qui est le lieu de la certitude en tant que telle – reste, de son côté, une variété de l'essence de la vérité jusqu'à présent de mise, à savoir de la justesse (*rectitudo*) de la représentation. Mais le juste ne consiste plus, maintenant, en l'adéquation à un étant impensé quant à sa présence. La justesse consiste maintenant à ajuster tout ce qui peut être représenté sur l'étalon directeur posé dans l'exigence de savoir de la *res cogitans* représentante, *sive mens*. Cette exigence concerne la sûreté qui réside en ce que tout représentable, ainsi que la représentation elle-même soient rabattus et rassemblés dans la clarté et distinction de l'*idea* mathématique. L'*ens* est ainsi l'*ens co-agitatum perceptionis*. Une représentation est maintenant juste si elle fait justice à l'exigence de sûreté. Étant de la sorte reconnue comme juste, elle est, en tant que bien ajustée et disponible, justifiée. La vérité de l'étant, au sens de la certitude de soi de la subjectivité, est dans son fond, en tant que sûreté (*certitudo*),

la justification de la représentation et de son représenté devant sa propre clarté. La justification (*justificatio*) est l'accomplissement de la *justitia* et, ainsi, la justice même. Chaque fois que le sujet est sujet, il s'assure par la certitude de son assurance. Il se justifie devant sa propre exigence de justice.

Au début des Temps Modernes s'éveille avec une nouvelle vigueur la question : comment, dans l'entier de l'étant, ce qui veut dire devant le fondement le plus étant de tout étant (Dieu), l'homme peut-il devenir et être certain de sa permanence, c'est-à-dire de son salut ? Cette question de la certitude du salut, c'est précisément celle de la justification, c'est-à-dire de la justice.

A l'intérieur de la Métaphysique moderne, c'est Leibniz qui pense le premier le *subjectum* comme *ens percipiens et appetens*. Avec la caractéristique de la *vis* dans l'*ens*, il pense pour la première fois clairement l'essence « volontative » de l'être de l'étant. Il pense aussi, conformément à l'époque moderne, la vérité de l'étant comme certitude. Dans ses 24 *Thèses* sur la *Métaphysique*, Leibniz dit (Thèse 20) : *justitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes*. Les *mentes*, c'est-à-dire les *res cogitantes*, sont, d'après la Thèse 22, les *primariae Mundi unitates*. La vérité comme certitude est con-firmation de la sûreté, est ordre (*ordo*) et constatation générale, c'est-à-dire per-fectio de tout (*perfectio*). Mettre en sûreté, assurer ce qui est en premier lieu et proprement étant, voilà la *justitia*.

Fondant critiquement la Métaphysique, Kant pense l'ultime con-firmation de la subjectivité transcendante comme la *quaestio juris* de la déduction transcendante. C'est la question de droit de la justifi-cation du sujet pensant (c'est-à-dire représentant), qui a arrêté et affermi lui-même son essence dans l'auto-justification de son « Je pense ».

Dans l'essence de la vérité comme certitude, celle-ci pensée comme vérité de la subjectité et celle-ci à son tour comme l'être de l'étant, se dissimule la justice, appréhendée à partir de la justification de la sûreté. Elle préside bien comme essence de la vérité de la subjectité ; sans cependant être pensée, à l'intérieur de la Métaphysique de la subjectité, comme vérité de l'étant. En revanche, la justice doit nécessairement apparaître, devant la pensée de la Métaphysique moderne, comme l'être de l'étant se sachant soi-même, dès que l'être de l'étant se manifeste comme volonté de puissance. Celle-ci se sait comme celle qui, de par son essence, pose des valeurs ; qui, en posant les valeurs comme conditions de sa propre permanence essentielle, se rend constamment justice à elle-même et est ainsi justice. C'est en celle-ci, et en tant que celle-ci, que l'essence propre de la volonté de puissance peut représenter, c'est-à-dire pour la pensée métaphysique moderne : être. De même que, dans la métaphysique de Nietzsche, l'idée de valeur est plus fondamentale que l'idée primordiale de la certitude chez Descartes, en ce que la certitude ne peut passer pour le juste que si elle « vaut » comme valeur suprême, de même, dans l'époque de l'accomplissement de la Métaphysique occidentale, chez Nietzsche, la certitude de soi axée sur elle-même de la subjectité s'avère comme la justification de la volonté de puissance, conformément à la justice qui préside dans l'être de l'étant.

Dans un écrit antérieur et d'ailleurs plus connu – la deuxième des *Considérations inactuelles* : « De l'utilité et des désavantages de l'histoire pour la vie » (1874) – Nietzsche mettait déjà la « justice » à la place de l'objectivité des sciences historiques (section 6). Mais, hors de ce passage, Nietzsche a gardé silence quant à la justice. Ce n'est que dans les années décisives de 1884-1885, où la « volonté de puissance », s'imposant à sa vue, accapare comme trait fondamental de l'étant, toute sa pensée, qu'il note deux idées sur la justice, sans les publier.

La première note (1884) a pour titre : « *Les chemins de la liberté*³. » Son texte : « *Justice* comme mode de la pensée constructive, éliminante, anéantissante – à partir des estimations de valeur ; *représentant suprême de la vie elle-même* » (XIII, Aph. 98).

La seconde note (1885) : « La *justice* comme fonction d'une puissance aux vastes perspectives, ayant dépassé le petit point de vue du bien et du mal, dont l'horizon de l'*avantage* est donc plus large – cette vue qui veut maintenir quelque chose qui soit *plus* que telle ou telle personne » (XIV, Aph. 158).

Une élucidation détaillée de ces pensées dépasserait le cadre de la méditation tentée ici. Qu'une

considération générale du domaine essentiel d'où ressortit la justice pensée par Nietzsche nous suffise. Pour, avant tout, nous préparer à une intelligence de la justice que Nietzsche a en vue, il est bon d'éliminer les idées et représentations de la justice provenant de la morale chrétienne, humaniste, des « lumières », bourgeoise ou socialiste. Car Nietzsche n'entend point, pour commencer, la justice comme une détermination de la région éthique et juridique. Il la pense au contraire à partir de l'être de l'étant en entier, c'est-à-dire à partir de la volonté de puissance. Ainsi donc, est « juste » ce qui se conforme au « droit » ; or, ce qui est « de droit » se détermine à partir de ce qui, en tant qu'étant, est étant, c'est-à-dire à partir de l'étantité de l'étant. C'est pourquoi Nietzsche peut dire (XIII, Aph. 462, année 1883) : « Droit = la volonté d'éterniser un rapport de puissance donné. La satisfaction causée par un tel rapport en sera la condition préalable. Tout ce qui est susceptible de vénération doit contribuer à faire apparaître le droit comme éternel. »

Parallèlement à cette note, nous en trouvons une autre de l'année suivante : « Le problème de la justice. En effet, l'élément premier et le plus puissant, c'est la volonté et la force de surpuissance. Ce n'est qu'ensuite que le dominateur constate de la "justice", c'est-à-dire mesure les choses à son échelle ; s'il est *très puissant* il peut aller fort loin dans la *permissivité* et dans la reconnaissance de l'individu qui *essaye ses forces* » (XIV, 181). La conception métaphysique de Nietzsche concernant la justice pourra, c'est tout à fait normal, déconcerter : elle n'en touche pas moins l'essence d'une justice qui, au début de l'accomplissement de l'époque moderne du monde, à l'intérieur de la lutte pour la domination du monde, est déjà historique, et, pour cette raison, détermine expressément ou non, ouvertement ou en secret, toutes les actions de l'homme.

La justice pensée par Nietzsche est la vérité de l'étant, sur le mode de la volonté de puissance. Mais Nietzsche, lui aussi, n'a ni pensé expressément la justice comme essence de la vérité de l'étant, ni, à partir de cette pensée, porté à la parole la Métaphysique de la subjectivité accomplie. Cependant, la justice est la vérité de l'étant déterminée par l'être même. En tant que cette vérité, elle est la Métaphysique elle-même en son accomplissement moderne. C'est dans la Métaphysique comme telle qu'est, en retrait, la raison pour laquelle Nietzsche peut éprouver métaphysiquement le nihilisme comme histoire de l'institution des valeurs, sans cependant jamais pouvoir penser l'essence du nihilisme.

Quelle figure secrète, prenant forme en tirant sa vérité de l'essence de la justice, était en attente pour la métaphysique de la volonté de puissance, nous ne le savons pas. Sa première thèse fondamentale est à peine énoncée, et pas même véritablement comme thèse. Certes, à l'intérieur de cette métaphysique, le caractère de thèse de cette thèse est-il *sui generis*. Certes, le jugement de valeur premier n'est-il point la « thèse première » d'un système déductif de thèses. Cependant, si nous entendons prudemment cette dénomination de « thèse fondamentale de la Métaphysique » en comprenant qu'elle nomme le fond essentiel de l'étant comme tel, c'est-à-dire celui-ci même en l'unité de son être, alors cette thèse reste d'une amplitude assez vaste et riche en replis pour pouvoir déterminer chaque fois selon le genre de la Métaphysique le mode de son dire du fondement.

Le jugement de valeur premier de la métaphysique de la volonté de puissance a encore été énoncé par Nietzsche sous une autre forme (*Volonté de Puissance*, Aph. 882, année 1888) : « Nous avons *l'art*, pour ne pas périr de la vérité. »

Il est vrai que cette thèse sur le rapport métaphysique essentiel, c'est-à-dire, ici, valoriel entre art et vérité ne doit point être comprise selon notre idée de tous les jours sur l'« art » et la « vérité ». Si nous nous laissons aller à cette mauvaise compréhension, tout devient banal, et, comble de malheur, nous perdons la possibilité de tenter une explication essentielle avec la position encore secrète de la Métaphysique moderne en son accomplissement, afin de libérer ainsi notre propre essence historique des brouillards et nuées émanant de l'historiographie et des *Weltanschauungen*.

Dans la seconde formulation de la thèse fondamentale de la métaphysique de la volonté de puissance, l'art et la vérité sont pensés en tant que premières figures de domination de la volonté de puissance dans

sa relation à l'homme. Comment, d'une façon générale, le rapport essentiel de la vérité de l'étant comme telle à l'essence de l'homme, serait à penser à l'intérieur de la Métaphysique, conformément à l'essence de celle-ci, voilà qui est encore voilé à notre pensée. Cette question est à peine amorcée comme telle, agitée qu'elle est par la prédominance de l'anthropologie philosophique, dans une confusion confinant au désastre. En tous les cas, il serait complètement erroné de vouloir prendre la formulation du jugement de valeur cité pour une preuve de ce que Nietzsche soit un philosophe existentiel. Cela, il ne l'a jamais été. En revanche, il a pensé métaphysiquement. Nous sommes loin d'être mûrs pour la rigueur d'une pensée du genre de celle qui va suivre, notée par Nietzsche au moment où il projetait son œuvre principale, *La Volonté de Puissance* :

« Autour du héros, tout devient tragédie ; autour du demi-dieu, tout devient drame satyrique ; et autour de Dieu, tout devient – comment ? peut-être “monde” ? » (*Par-delà le bien et le mal*, Aph. 150 [1886]).

Du moins est-il temps d'apprendre à reconnaître que la pensée de Nietzsche, bien que, quand on la prend historiquement pour l'étiqueter, elle montre nécessairement une physionomie tout à fait autre, n'est pas moins rigoureuse et pourvue de sens que celle d'Aristote, de cet Aristote qui a pensé dans le quatrième livre de sa *Métaphysique* le principe de contradiction comme la première vérité sur l'être de l'étant. Le rapprochement devenu usuel, mais pour cela nullement moins problématique, de Nietzsche et de Kierkegaard méconnaît, et cela à partir d'une méconnaissance de la nature de la pensée, que Nietzsche sauvegarde, en tant que penseur métaphysique, une proximité avec Aristote. De ce dernier, Kierkegaard reste essentiellement distant – tout en le nommant plus fréquemment que Nietzsche. Car Kierkegaard n'est pas un penseur, mais un auteur religieux ; et non point un auteur religieux parmi d'autres, mais le seul qui soit à la mesure du destin de son époque. En cela réside sa grandeur, à supposer que parler ainsi ne soit pas déjà un malentendu.

Dans la thèse fondamentale de la métaphysique de Nietzsche, est nommée, avec le rapport essentiel des valeurs art et vérité, l'unité essentielle de la volonté de puissance. A partir de cette unité essentielle de l'étant comme tel se détermine la nature métaphysique de la valeur. Elle est, posée, sous ses deux faces, dans la volonté de puissance et pour celle-ci, sa propre condition.

Parce que Nietzsche éprouve l'être de l'étant comme volonté de puissance, sa pensée doit aller à la rencontre des valeurs. C'est pourquoi il faut partout et avant tout poser la question de la valeur. Ce questionnement s'éprouve lui-même comme enquête historique.

Qu'en est-il des anciennes valeurs suprêmes ? Que signifie la dévalorisation de ces valeurs eu égard à l'inversion de valeur de toutes les valeurs ? Parce que la pensée par valeurs a son fondement dans la métaphysique de la volonté de puissance, l'interprétation nietzschéenne du Nihilisme en tant que processus de dévalorisation des valeurs suprêmes et d'inversion de toutes les valeurs est une interprétation métaphysique, et cela au sens de la métaphysique de la volonté de puissance. Or, dans la mesure où Nietzsche conçoit sa propre pensée, la « doctrine » de la volonté de puissance, comme « Principe de la nouvelle institution des valeurs », au sens d'un véritable accomplissement du nihilisme, il ne comprend plus le nihilisme de façon purement négative comme dévalorisation des valeurs suprêmes, mais du même coup positivement, à savoir comme dépassement du nihilisme ; car la réalité du réel à présent expressément éprouvée, la volonté de puissance, devient origine et mesure d'une nouvelle institution des valeurs. Les valeurs de cette nouvelle institution déterminent immédiatement les représentations humaines et stimulent en même temps toute action. L'être-homme se voit élevé dans une autre dimension de l'histoire.

Dans le passage cité (Aph. 125 du *Gai Savoir*), le Forcené se prononce sur cette action des hommes, par laquelle Dieu fut tué (c'est-à-dire dévalorisé le monde suprasensible), en ces termes : « Il n'y eut jamais acte plus grandiose – et ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause de cet acte, à une histoire plus élevée que ne le fut jamais aucune histoire ! »

Avec cette conscience de la mort de Dieu commence la conscience d'une inversion radicale de la

valeur des anciennes valeurs suprêmes. Avec cette conscience, l'homme lui-même passe dans une autre histoire, qui est plus haute parce qu'en elle le principe de toute institution de valeurs, la volonté de puissance, est expressément et proprement éprouvé et pris en charge *comme* réalité du réel, comme être de tout étant. La conscience de soi, où l'humanité moderne a son essence, accomplit ainsi sa dernière démarche. Elle se veut elle-même l'exécutrice de la volonté de puissance inconditionnée. La décadence des valeurs normatives est arrivée à son terme. Le nihilisme – à savoir le fait « que les valeurs suprêmes se dévalorisent » – est dépassé. L'humanité qui veut son propre être-homme comme volonté de puissance, et éprouve cet être-homme comme appartenant à la réalité déterminée dans sa totalité par la volonté de puissance, cette humanité est déterminée à son tour par une figure essentielle de l'homme qui dépasse et surpasse l'homme ancien.

Le nom pour cette figure essentielle de l'humanité qui surpasse l'ancien type, c'est « le Surhomme »⁴. Par là, Nietzsche n'entend point quelque spécimen isolé du genre humain, dans lequel les capacités et visées de l'homme habituellement connu auraient été agrandies et accrues jusqu'au gigantesque. « Le Surhomme » n'est pas non plus la race d'homme qui naîtrait par une application à la vie de la philosophie de Nietzsche. Le nom de « surhomme » nomme l'essence de l'humanité qui, en tant que moderne, commence à entrer dans l'accomplissement de l'essence de son époque. « Le surhomme », c'est l'homme qui *est* homme à partir de la réalité déterminée par la volonté de puissance et pour cette réalité.

L'homme dont l'essence est celle qui est voulue à partir de la volonté de puissance – voilà le surhomme. Le vouloir de cette essence ainsi consentante doit correspondre à la volonté de puissance en tant qu'être de l'étant. C'est pourquoi, en même temps que la pensée qui pense la volonté de puissance, surgit nécessairement la question : en quelle figure l'essence de l'homme qui veut à partir de l'être de l'étant doit-elle se fixer et se déployer pour pouvoir suffire à la volonté de puissance et prendre de la sorte en charge la maîtrise de l'étant ? A l'improviste, et surtout, au dépourvu, l'homme se voit placé, à partir de l'être de l'étant, devant la tâche de prendre en charge de régner sur la terre. L'homme ancien a-t-il suffisamment médité selon quel mode l'être de l'étant apparaît entre-temps ? L'homme ancien s'est-il assuré si son essence possède la force et la maturité suffisante pour correspondre à cet appel de l'être ? Ou bien l'homme ancien ne s'en tire-t-il qu'à l'aide d'expédients et de détours qui l'empêchent toujours à nouveau d'apprendre ce qui est ? L'homme ancien voudrait continuer d'être l'homme ancien ; en même temps il est déjà mu par la volonté de l'étant, dont l'être commence à se manifester comme Volonté de Puissance. Cependant l'homme ancien est loin d'être seulement préparé, en son essence, à l'être qui, depuis, traverse et régit l'étant. En l'être se déploie la nécessité, pour l'homme, d'aller au-delà, de surpasser l'homme ancien, non pas pour le plaisir ou l'arbitraire, mais uniquement de par l'être.

La pensée de Nietzsche qui pense le surhomme provient de ce penser qui pense ontologiquement l'étant en tant qu'étant et se conforme ainsi à la nature essentielle de la Métaphysique, sans cependant jamais pouvoir appréhender, à l'intérieur de la Métaphysique, cette nature. C'est pourquoi, pour Nietzsche aussi bien que pour toute Métaphysique avant Nietzsche, demeure secret dans quelle mesure l'essence de l'homme se détermine à partir de l'essence de l'être. C'est pourquoi, dans la Métaphysique de Nietzsche, reste nécessairement voilée la raison du lien essentiel entre la volonté de puissance et l'essence du surhomme. Et pourtant, dans tout voiler gouverne simultanément déjà un paraître. L'*existentia* qui appartient à l'*essentia* de l'étant, c'est-à-dire à la volonté de puissance, c'est l'éternel retour du pareil. L'être, pensé en celui-ci, contient le rapport à l'essence du surhomme. Mais ce rapport reste nécessairement impensé en sa nature ontologique. C'est pourquoi il reste obscur pour Nietzsche lui-même en quel rapport avec l'essence de la Métaphysique se trouve la pensée qui pense le surhomme dans la figure de Zarathoustra. C'est pourquoi ce qui donne son caractère d'œuvre à *Ainsi parlait Zarathoustra* reste en retrait. Lorsqu'une pensée future sera en état de rassembler en une même pensée ce « Livre pour Tous et pour Personne » et les *Recherches sur la Nature de la Liberté humaine* (1809) de Schelling, ce qui implique en même temps l'œuvre de Hegel *La Phénoménologie de l'Esprit* (1807), ce

qui implique en même temps la *Monadologie* (1714) de Leibniz ; qu'elle pensera ces œuvres non plus en restant sur le plan métaphysique, mais à partir de l'essence de la Métaphysique, alors seulement le droit et le devoir, ainsi que la base et l'horizon d'une explication avec ce livre seront fondés.

Il est facile, mais irresponsable, de s'indigner devant l'idée et la figure du surhomme – laquelle, il est vrai, s'est accommodé son propre malentendu – et de faire passer l'indignation pour une réfutation. Il est difficile, mais, pour la pensée future, inéluctable, d'accéder à la haute responsabilité à partir de laquelle Nietzsche a pensé l'essence d'une humanité qui, dans la destination historique de la volonté de puissance, se voit vouée à la charge de régner sur la terre. L'essence du surhomme n'est pas licence à un arbitraire déchaîné. Elle est le statut, fondé en l'être lui-même, d'une longue chaîne de dépassements de soi-même rendant l'homme mûr pour l'étant qui, en tant qu'étant, appartient à l'être, lequel fait apparaître, comme volonté de puissance, sa nature de volonté et, par cet apparaître, fait époque, à savoir l'ultime époque de la Métaphysique.

L'homme ancien s'appelle ainsi dans la métaphysique de Nietzsche, parce que, si son essence est bien déterminée par la volonté de puissance comme trait fondamental de l'étant, il n'a pas lui-même appris et pris en charge la volonté de puissance comme ce trait fondamental. En revanche, l'homme qui surpasse l'homme ancien reçoit et accueille en sa volonté propre la volonté de puissance comme trait fondamental de tout l'étant, et se veut ainsi lui-même au sens de la volonté de puissance. Tout étant *est* en tant qu'institué en cette volonté. Ce qui précédemment conditionnait et déterminait, sur le mode du but et de la mesure des choses, l'essence de l'homme, a perdu son pouvoir inconditionné et immédiat d'efficience, ce pouvoir partout infailliblement efficient. Le monde suprasensible des fins et des mesures n'éveille plus et ne supporte plus la vie. Ce monde est devenu lui-même sans vie : mort. Il y a, certes, de la foi chrétienne çà et là. Mais l'amour se déployant en pareil monde n'est pas le principe efficient et opérant de ce qui advient maintenant. Le fond suprasensible du monde suprasensible est, pris comme la réalité efficiente de tout le réel, devenu irréel. Voilà le sens métaphysique du mot pensé métaphysiquement : « Dieu est mort. »

Allons-nous persister à fermer les yeux devant la vérité de ce mot qu'il faut penser ainsi ? Si nous fermons les yeux, ce n'est pas cet étrange aveuglement qui fera perdre à ce mot sa vérité. Pour que Dieu soit un Dieu vivant, il ne suffit pas que nous maîtrisions toujours mieux le réel en nous dispensant de prendre au sérieux sa réalité et de nous en faire une question, en ne méditant pas si l'homme est assez parvenu à maturité, face à l'état où l'a entraîné le délaissement de l'être, pour soutenir ce destin à partir de lui-même au lieu de s'en remettre au faux-semblant de prendre toutes sortes de mesures.

La tentative d'appréhender sans illusion la vérité de ce mot sur la mort de Dieu est autre chose qu'une profession de foi de philosophie nietzschéenne. Si nous l'entendions ainsi, aucun service ne serait rendu à la pensée par un pareil assentiment. Le respect d'un penseur n'est rendu que par la pensée : ce qui exige de penser l'essentiel pensé dans sa pensée.

Si Dieu et les dieux sont morts, au sens de l'expérience métaphysique élucidée, et si la volonté de puissance est sciemment voulue en tant que principe de toute institution des conditions de l'étant, c'est-à-dire comme principe de l'institution des valeurs, alors le règne sur l'étant comme tel passe, sous la forme du règne sur la terre, aux mains d'un nouveau vouloir de l'homme, déterminé par la volonté de puissance. Aussi est-ce par ces mots que Nietzsche termine la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* – qui devait paraître un an après *Le Gai Savoir*, en 1883 : « *Morts sont tous les Dieux : à présent nous voulons que vive le surhomme !* »

En pensant grossièrement, on pourrait croire que ce mot dit que le gouvernement de l'étant passe de Dieu à l'homme, ou, encore plus grossièrement, que Nietzsche met l'homme à la place de Dieu. Ceux qui l'entendent ainsi pensent en vérité bien peu divinement de l'essence divine. Jamais l'homme ne peut se mettre à la place de Dieu, parce que l'essence de l'homme n'atteint jamais la région de l'essence de Dieu. Par contre, en comparaison avec cette impossibilité, quelque chose de bien moins rassurant peut arriver, et dont nous avons à peine commencé de méditer la nature. Cette place qui, en pensée

métaphysique, est propre à Dieu, est le lieu de l'efficace causale et de la conservation de l'étant en tant que créé. Ce lieu de Dieu peut rester vide. A sa place un lieu autre, c'est-à-dire qui lui correspond métaphysiquement, peut s'ouvrir, qui n'est ni identique avec la région essentielle de Dieu ni avec celle de l'homme ; avec ce lieu, l'homme entre en un rapport éminent. Ce n'est pas le surhomme qui prendra jamais la place de Dieu. La place à laquelle s'ouvre le vouloir du surhomme est une autre région d'un autre fondement de l'étant en son autre être. Cet autre être de l'étant est devenu entre-temps – et c'est ce qui caractérise le début de la Métaphysique moderne – la subjectivité.

Tout ce qui est, est maintenant ou bien le réel (c'est-à-dire l'effectif), en tant qu'objet, ou bien l'efficient en tant qu'objectivation dans laquelle se constitue l'objectivité de l'objet. L'objectivation représente l'objet en l'ajustant sur l'*ego cogito*. En un tel ajustement, l'*ego cogito* s'avère comme ce qui fait fond à son propre agissement (l'ajustement représentant), c'est-à-dire s'avère comme *subjectum*. Le sujet est *sujet* pour lui-même. L'essence de la conscience, c'est la conscience de soi. C'est pourquoi tout étant est soit objet du sujet, soit sujet du sujet. Partout l'être de l'étant réside en la position de soi devant soi (*Sich-vor-sich-selbst-stellen*), et ainsi en l'imposition de soi. L'homme s'est soulevé, à l'intérieur de la subjectivité de l'étant, en la subjectivité de son essence. L'homme entre en sub-version. Le monde devient objet. En pareille objectivation soulevante et subversive de tout étant, ce qui doit en premier lieu entrer dans la disposition de la représentation et de la production, la terre, devient alors le centre de toute position et de tout débat. La terre elle-même ne peut plus se montrer que comme objet d'un assaut permanent, installé dans le vouloir de l'homme en tant qu'objectivation inconditionnée. Partout la nature apparaît, parce que voulue à partir de l'essence de l'être, comme objet de la technique.

Des mêmes années 1881-1882, où se place l'apparition du passage « Le Forcené », provient cette note de Nietzsche : « Le temps viendra où la lutte pour le règne sur la Terre sera menée – et elle sera menée au nom de *doctrines philosophiques fondamentales* » (XII, 441).

Ceci ne veut pas dire que la lutte pour l'exploitation illimitée de la terre comme domaine des matières premières, et pour l'utilisation « réaliste » du « matériel humain » au service de la promotion inconditionnée de la volonté de puissance en son essence se réclamerait expressément d'une « philosophie ». Au contraire, il y a tout lieu de s'attendre à ce que la philosophie, en tant que discipline et en tant que forme de culture, disparaîtra ; car elle peut disparaître sous sa forme actuelle, parce que, dans la mesure où elle a été authentique, elle a déjà porté à la parole la réalité du réel, et, ainsi, conduit l'étant comme tel en l'Histoire de son être. Les « doctrines philosophiques fondamentales », cela ne veut pas dire des doctrines attribuables à des individus, mais la parole de la vérité de l'étant comme tel, laquelle vérité est la Métaphysique elle-même sous la forme de la Métaphysique de la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance.

La lutte pour le règne sur la terre est, en son essence historique, déjà la conséquence de ce que l'étant comme tel se manifeste sous la figure de la volonté de puissance, sans pourtant avoir été reconnu, encore moins compris comme telle volonté. De toute façon, les doctrines concomitantes de l'action et les idéologies de la représentation n'ont jamais dit ce qui est, et donc advient. Avec le début de la lutte pour le règne sur la terre, l'époque de la subjectivité est poussée vers son accomplissement. Il fait partie de cet accomplissement que l'étant qui est sur le mode de la volonté de puissance devienne certain, et donc aussi conscient de sa propre vérité en ce qui le concerne selon son mode et à tous les égards. Se rendre conscient des choses est ainsi un instrument nécessaire du vouloir qui veut à partir de la volonté de puissance. Ceci se fait, en ce qui concerne l'objectivation, sous la forme de la planification. Dans le domaine du soulèvement de l'homme, cela advient dans le se-vouloir, par l'incessante analyse de la situation historique. Pensée métaphysiquement, la situation n'est jamais rien que la station de l'action du sujet. Toute analyse de la situation a son fondement, qu'elle le sache ou non, dans la Métaphysique de la subjectivité.

Le « grand Midi » est le temps de la clarté la plus claire, à savoir de la conscience qui

inconditionnellement et à tous les égards est devenue conscience d'elle-même sous forme du savoir qui consiste à vouloir sciemment la volonté de puissance en tant qu'être de l'étant, et, en tant que pareil vouloir, à surmonter dans la subversion à l'égard de soi-même chaque phase nécessaire de l'objectivation du monde, assurant ainsi la subsistance constante de l'étant pour un vouloir aussi uniforme et régulier que possible. Dans le vouloir de cette volonté, la nécessité s'impose à l'homme de vouloir aussi, et en même temps, les conditions d'un tel vouloir. Ce qui veut dire : d'instituer des valeurs et d'estimer tout selon des valeurs. De la sorte, c'est la valeur qui détermine tout étant en son être. Voilà qui nous amène devant la question :

Qu'est-ce qui *est* à présent, en cet âge où le règne absolu de la volonté de puissance a manifestement commencé, et où cette évidence, et l'éclat propre à cette évidence devient lui-même une fonction de cette volonté ? Qu'est-ce qui est ? Notre question ne vise pas des faits, pour chacun desquels, dans la sphère de la volonté de puissance, des preuves se laisseraient à volonté produire ou réfuter.

Qu'est-ce qui est ? Ce n'est pas de tel ou tel étant que nous nous enquérons en avançant cette question, mais de l'être de l'étant. Et plutôt même : nous questionnons qu'en est-il de l'être lui-même ? Et ceci encore n'est pas une question posée dans l'à-peu-près, mais en ayant en vue la vérité de l'étant comme tel, advenue à la parole dans la figure de la métaphysique de la volonté de puissance. Qu'en est-il de l'être à l'époque du règne commençant de l'inconditionnée volonté de puissance ?

L'être est devenu valeur. S'assurer la permanence de l'effectif⁵ est une condition nécessaire, posée par la volonté de puissance elle-même, de l'assurance de soi-même. Cependant, est-il pour l'être plus haute estimation que celle où on l'érige proprement en valeur ? Mais, du seul fait que l'être est estimé comme valeur, il est déjà ravalé au rang d'une condition posée par la volonté de puissance elle-même. Sans aller si loin, dans la seule mesure où il est estimé et ainsi honoré, l'être lui-même a déjà été dépossédé de la dignité de son essence. Si l'être de l'étant est frappé au sceau de la valeur et si son essence est ainsi scellée, alors, à l'intérieur de cette Métaphysique, ce qui veut toujours dire à l'intérieur de la vérité de l'étant comme tel durant cette époque, tout chemin vers l'expérience de l'être même a disparu. Ce disant, nous présumons ce qui n'est peut-être pas à présumer, à savoir qu'il y ait jamais eu pareil accès à l'être même, et qu'une pensée en mémoire de l'être ait jamais pensé l'être comme être.

Oublieuse de l'être et de sa propre vérité, la pensée occidentale pense, dès son début, constamment l'étant en tant que tel. Depuis, elle n'a pensé l'être qu'en pareille vérité, de sorte qu'elle n'a porté ce nom à la parole que fort maladroitement et en une multivalence non démêlée, parce que non éprouvée. Cette pensée oublieuse de l'être même, tel est l'événement (*Ereignis*) simple et fondamental, et pour cela énigmatique et inéprouvé, de l'Histoire occidentale, qui entre-temps est sur le point de s'élargir en Histoire mondiale. Au bout du compte, l'être est tombé, dans la Métaphysique, au rang d'une valeur. Ceci nous est témoignage de ce que l'être en tant qu'être n'est pas reçu. Que nous dit cela ?

Qu'en est-il de l'être ? Il n'en est rien. Serait-ce là que s'annonce l'essence jusqu'ici voilée du nihilisme ? La pensée par valeurs serait alors le nihilisme pur et simple ? Mais Nietzsche ne comprend-il pas justement la métaphysique de la volonté de puissance comme le dépassement du nihilisme ? En effet, tant que le nihilisme n'est compris que comme dévaluation des suprêmes valeurs et la volonté de puissance comme principe de l'inversion de la valeur de toutes les valeurs à partir d'une nouvelle institution des valeurs suprêmes, la métaphysique de la volonté de puissance est un dépassement du nihilisme. Mais dans un pareil dépassement du nihilisme, la pensée en termes de valeurs est érigée en principe.

Or, si la valeur ne laisse pas l'être être l'être qu'il est en tant qu'être même, alors le prétendu dépassement du nihilisme n'est, au contraire, que le véritable accomplissement du nihilisme. Car maintenant, non seulement la Métaphysique ne pense pas l'être même, mais encore cette non-pensée de l'être se drape dans l'apparence d'une pensée qui – en estimant l'être comme valeur – penserait l'être de la façon la plus digne possible, de sorte que tout questionnement s'enquérant de l'être même deviendrait

définitivement superflu. Or, si par rapport à l'être même la pensée qui pense tout selon les valeurs est du nihilisme, alors l'expérience nietzschéenne du nihilisme – selon laquelle il est dévalorisation des valeurs suprêmes – est elle-même nihiliste. L'interprétation du monde suprasensible et de Dieu comme valeurs suprêmes n'est pas pensée à partir de l'être même. Le dernier coup frappé contre Dieu et contre le monde suprasensible consiste en ce que Dieu, l'étant des étants, est ravalé au rang de valeur suprême. Le coup le plus rude contre Dieu n'est pas que Dieu soit tenu pour inconnaissable, que l'existence de Dieu soit démontrée indémontrable, mais que le Dieu tenu pour réel soit érigé en valeur suprême. Car ce coup ne provient justement pas de « ceux qui étaient là et ne croyaient pas en Dieu », mais des croyants et de leurs théologiens, qui discourent du plus étant de tout étant sans jamais s'aviser de penser à l'être même – ce qui leur ferait comprendre qu'un tel penser et qu'un pareil discours sont, vus à partir de la Foi, le blasphème par excellence⁶, une fois mêlés à la théologie de la Foi.

Une faible lumière commence à se faire sur cette question que nous voulions déjà adresser à Nietzsche lorsque nous écoutions les paroles du Forcené : Comment est possible cette chose que des hommes soient capables de tuer Dieu ? Car manifestement c'est bien cela que pense Nietzsche. Dans tout le passage, en effet, seules deux phrases sont mises en relief. L'une dit : « *Nous l'avons tué* », à savoir : Dieu. L'autre dit : « *et pourtant ils l'ont accompli* », à savoir les hommes ont accompli l'acte du déicide, encore que jusqu'à ce jour ils n'en aient rien entendu.

Les deux phrases soulignées nous donnent l'explication pour le mot « Dieu est mort ». Ce mot ne signifie pas, comme s'il était l'énoncé d'une négation basse et haineuse : il n'y a pas de Dieu. Sa signification est pire Dieu est tué. C'est ainsi seulement qu'apparaît la pensée cruciale. En attendant, la compréhension devient plus difficile encore. Car le mot « Dieu est mort » serait plutôt plus facile à comprendre s'il signifiait que Dieu lui-même s'est éloigné spontanément de sa présence vivante. Mais que Dieu ait été tué par d'autres, et qui plus est par des hommes, voilà qui est impensable. Nietzsche lui-même s'étonne de cette pensée. C'est pourquoi, immédiatement après le mot décisif : « *Nous l'avons tué* – vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! », il fait suivre cette question du Forcené : « Mais comment avons-nous pu faire cela ? » Nietzsche explique cette question en la répétant, par périphrase, en trois images : « Comment avons-nous pu boire d'un trait la mer tout entière ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer tout l'horizon ? Que faisons-nous lorsque nous détachons cette terre de son soleil ? »

A la dernière question, nous pourrions répondre : ce que les hommes firent lorsqu'ils détachèrent la terre de son soleil, l'Histoire européenne des trois derniers siècles et demi est là pour nous le dire. Que s'est-il passé, dans le fond de cette Histoire, avec l'étant ? Nietzsche pense, lorsqu'il nomme le rapport entre soleil et terre, pas seulement à la révolution copernicienne dans la conception moderne de la nature. Le mot de soleil rappelle du même coup la comparaison de Platon : le soleil et la sphère de sa lumière sont l'horizon sous lequel apparaît l'étant quant à son aspect, quant à ses figures (idées). Le soleil forme et délimite l'horizon dans lequel l'étant se montre comme tel. L'« horizon », cela veut dire le monde suprasensible en tant que véritablement étant. C'est en même temps l'Entier qui embrasse et contient tout le reste, comme la mer. La terre comme séjour des hommes est détachée de son soleil. La sphère du suprasensible étant en soi n'est plus au-dessus de l'homme comme lumière normative. L'horizon entier est effacé. L'Entier de l'étant comme tel (la mer) a été bu par l'homme. Car l'homme s'est dressé dans l'égoïsme de l'*ego cogito*. Avec ce soulèvement, tout étant devient objet. L'étant est englouti, comme objectif, en l'immanence de la subjectivité. L'horizon ne rayonne plus à partir de lui-même. Il n'est plus que le point de vue posé dans les institutions de valeurs de la volonté de puissance.

Au fil conducteur des trois images (soleil, horizon, mer) – images qui, pour la pensée, sont probablement plus que des images – les trois questions expliquent ce qui est entendu dans l'événement du déicide. Cette mise à mort entend la suppression, par l'homme, du monde suprasensible étant en soi. Cette mise à mort nomme cet événement par lequel l'étant, s'il n'est pas délibérément anéanti, devient pourtant autre en son être. Mais par cet événement l'homme aussi, et l'homme surtout, devient autre. Il devient

celui qui met de côté l'étant au sens de l'étant en soi. Car le soulèvement de l'homme en la subjectivité transforme l'étant en objet. Or, l'objectif est ce qui est arrêté en l'ob-stance par la représentation. La suppression de l'étant en soi, le meurtre de Dieu, s'accomplit par la confirmation de l'effectif (*Bestandsicherung*), par quoi l'homme s'assure des effectifs matériels, corporels, psychiques et spirituels, et cela pour sa propre sûreté, laquelle veut la domination sur l'étant en tant qu'objectif possible, afin de correspondre à l'être de l'étant – à la volonté de puissance.

Con-firmer, en tant que procuration de sûreté, a son fondement dans l'institution des valeurs. La position des valeurs a liquidé tout étant en se l'assujettissant, elle l'a de la sorte, lui qui était, supprimé – tué. Ce dernier coup dans le meurtre de Dieu est porté par la Métaphysique qui, comme métaphysique de la volonté de puissance, consomme la pensée dans le sens de la pensée en termes de valeurs. Mais ce dernier coup, par lequel l'être est abattu au rang d'une simple valeur, Nietzsche ne le reconnaît plus comme ce qu'il est, pensé eu égard à l'être même. Cependant, Nietzsche ne dit-il pas lui-même : « Nous tous sommes ses assassins ! – vous et moi ! » Certes ; conformément à cela, il conçoit même la métaphysique de la volonté de puissance comme nihilisme. Seulement, pour Nietzsche, cela veut dire uniquement qu'elle accomplit, comme contre-courant, au sens de l'inversion de la valeur de toutes les valeurs, la « dévalorisation des plus hautes valeurs » qui l'a précédée, de la façon la plus aiguë, parce que de manière définitive.

Mais la nouvelle institution des valeurs à partir du principe de toute institution de valeur, Nietzsche ne peut plus la penser comme meurtre et nihilisme. Dans l'horizon de la volonté de puissance se voulant elle-même, c'est-à-dire dans la perspective de la valeur et de l'institution des valeurs, elle n'est plus une dévalorisation.

Mais qu'en est-il de l'institution des valeurs elle-même, si elle est pensée par rapport à l'étant comme tel, c'est-à-dire, du même coup, à partir de la considération de l'être ? Alors, la pensée par, et en valeurs est l'assassinat radical. Non seulement elle abat l'étant comme tel en son être en soi, mais encore elle met l'être complètement de côté. Celui-ci ne peut plus alors, là où on a encore besoin de lui, que valoir comme valeur. La pensée par valeurs de la métaphysique de la volonté de puissance est ainsi, en un sens extrême, meurtrière, parce qu'elle ne laisse point du tout advenir l'être en son éclosion (*Aufgang*), c'est-à-dire en la vivacité de son essence. La pensée qui pense par valeurs ne laisse d'emblée pas advenir l'être même en sa vérité.

Mais cet assassinat qui tue à la racine n'est-il le mode que de la seule métaphysique de la volonté de puissance ? Est-ce l'interprétation de l'être comme valeur qui, seule, ne laisse pas l'être lui-même être l'être qu'il est ? S'il en était ainsi, la Métaphysique antérieure à Nietzsche aurait dû appréhender et penser l'être même en sa vérité, ou du moins elle aurait dû s'en enquérir. *Or nulle part nous ne trouvons pareille épreuve de l'être même.* Nulle part nous ne rencontrons une pensée qui penserait la vérité de l'être même, pensant ainsi la vérité elle-même comme être. Même là où la pensée pré-platonicienne prépare, en tant que début initial de la pensée occidentale, le déploiement de la Métaphysique par Platon et Aristote, même là l'être n'est pas pensé. Le ἔστιν (ἐὸν) γὰρ εἶναι nomme bien l'être lui-même. Mais il ne pense justement pas la présence en tant que présence à partir de sa vérité. L'Histoire de l'être commence, et cela nécessairement, *avec l'oubli de l'être.* Il ne tient donc pas à la métaphysique de la volonté de puissance que l'être même reste impensé. Cet étrange défaut ne tient alors qu'à la Métaphysique en tant que Métaphysique. Mais qu'est-ce que la Métaphysique ? Savons-nous son essence ? Peut-elle savoir elle-même cette essence ? Si elle la comprend, elle la prend de façon métaphysique. Mais le concept métaphysique de la Métaphysique reste constamment en arrière de son essence. Ceci vaut également pour toute logique – à supposer qu'elle soit encore à même de penser ce qu'est le λόγος. Toute métaphysique de la Métaphysique et toute logique de la philosophie tentant de grimper, d'une façon ou d'une autre, par-dessus la Métaphysique tombent le plus sûrement au-dessous d'elle – sans éprouver où elle tombent elles-mêmes lors de cette chute.

En attendant, un trait au moins dans la nature du nihilisme s'est précisé. L'essence du nihilisme réside en l'Histoire conformément à laquelle, dans l'apparition même de l'étant comme tel et en entier, il n'en est rien de l'être lui-même et de sa vérité, et cela de telle sorte que la vérité de l'étant comme tel passe pour l'être, tandis que la vérité de l'être fait défaut. Nietzsche a bien éprouvé, à l'époque de la perfection commençante du nihilisme, quelques traits du nihilisme, qu'il a en même temps interprétés nihilistiquement, ensevelissant de la sorte définitivement leur essence. Mais Nietzsche n'a jamais reconnu l'essence du nihilisme, pas plus qu'aucune métaphysique avant lui.

Or, si l'essence du nihilisme réside en cette destination de l'Histoire, que dans l'apparition de l'étant comme tel et en entier, la vérité de l'être fasse défaut, et que conformément à cela, il n'en soit rien de l'être et de sa vérité, alors la Métaphysique en tant qu'Histoire de la vérité de l'étant comme tel est, en son essence, nihilisme. Si finalement la Métaphysique est le fond historial de l'Histoire mondiale déterminée occidentalement et européennement⁷, alors cette Histoire est nihiliste en un sens tout nouveau.

Pensé à partir du destin de l'être, le *nihil* du nihilisme signifie que l'être lui-même est tenu pour rien. L'être n'entre pas dans la lumière du déploiement de son règne. Lors même de l'apparition de l'étant comme tel, l'être lui-même fait défaut. La vérité de l'être échappe. Elle reste oubliée.

Ainsi donc, le nihilisme serait en son essence une Histoire se passant avec l'être lui-même. Il tiendrait alors à l'essence de l'être lui-même qu'il reste impensé, parce qu'il se dérobe. L'être lui-même se dérobe en sa vérité. Il s'abrite dans la vérité et s'héberge lui-même dans cet abri.

Entrevoyant l'abri s'hébergeant soi-même de l'essence propre, nous frôlons peut-être le secret même qu'est le déploiement de la vérité de l'être.

La Métaphysique elle-même n'aurait alors pas simplement omis la question de l'être non encore méditée. Encore moins serait-elle une erreur. La Métaphysique aurait, en tant qu'Histoire de la vérité de l'étant comme tel, pris site à partir du destin de l'être même. La Métaphysique serait, en son essence, le secret impensé, parce que retenu, de l'être lui-même. S'il en était autrement, la pensée qui s'efforce de s'en tenir à ce qu'il faut penser – à l'être, cesserait d'avancer toujours la question : Qu'est-ce que la Métaphysique ?

La Métaphysique est une époque de l'Histoire de l'être lui-même. Mais en son essence, la Métaphysique est nihilisme. L'essence de celui-ci ressortit de l'Histoire, figure du règne de l'être lui-même. Si tant est que le Rien, comme toujours, fait signe vers l'être, alors la détermination historique du nihilisme aurait plus de chances d'avoir au moins indiqué la région à l'intérieur de laquelle l'essence du nihilisme devient éprouvable, pour devenir quelque chose de pensé qui met en jeu notre mémoire (*Andenken*). Nous sommes surtout habitués à entendre, dans le nom de nihilisme, un accent déplaisant. Si cependant nous voulons bien méditer l'essence historique du nihilisme, une dissonance ne tarde pas à s'introduire dans cette audition. Le nom de nihilisme dit que, dans ce qu'il nomme, le *nihil* (rien) est essentiel. Nihilisme signifie : tout est nul à tous les égards. Tout, c'est l'étant en entier. Or, l'étant se tient sous la lumière de tous ses égards lorsqu'il est éprouvé comme étant. Nihilisme signifie alors qu'il n'en est rien de l'étant comme tel en son entier. Mais c'est à partir de l'être que l'étant est ce qu'il est, et comment il est. Étant admis que tout « est » tienne à l'être, l'essence du nihilisme consiste en ce que de l'être lui-même, il ne soit rien. L'être *lui-même*, c'est l'être en sa *vérité*, laquelle vérité appartient à l'être.

Si nous entendons dans ce nom de nihilisme cette autre sonorité qui nous rappelle l'essence de ce qu'il nomme, alors nous avons aussi une autre audition pour le mot de la pensée métaphysique qui, quant au nihilisme, en a éprouvé quelque chose, sans pourtant être à même de penser son essence. Peut-être méditerons-nous un jour, l'oreille emplie de l'autre son, l'époque de l'accomplissement commençant du nihilisme encore autrement que jusqu'ici. Peut-être reconnâitrons-nous alors que ni les perspectives politiques, ni les perspectives économiques, ni les perspectives sociologiques, techniques ou scientifiques, pas même les perspectives religieuses ou métaphysiques ne suffisent pour penser ce qui

advient en ce siècle du monde. Car ce que celui-ci donne à penser à la pensée, n'est pas quelque sens ultime et très caché, mais quelque chose de proche : à savoir le plus proche, que nous outrepassons constamment parce qu'il n'est précisément que le plus proche. Par un tel passer-outre, nous accomplissons constamment, sans y prêter attention, le meurtre de l'être de l'étant.

Mais pour y prêter attention, et pour apprendre à y prêter attention, il peut déjà nous suffire d'essayer de méditer ce que le Forcené dit de la mort de Dieu, et la façon dont il le dit. Peut-être ne faisons-nous plus à présent si facilement la sourde oreille devant ce qui est dit au début du passage expliqué, à savoir que le Forcené « criait sans cesse : Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! »

Dans quelle mesure cet homme est-il forcené ? Il est forcené, c'est-à-dire hors du sens. Car il est sorti du plan de l'homme ancien, de ce plan où l'on fait passer les idéaux du monde suprasensible devenus irréels pour réels, cependant que se réalise leur contraire. Cet homme fors-séné est passé au-delà de l'homme ancien. Ce faisant, il n'a pourtant fait qu'entrer complètement dans l'essence prédéterminée de l'homme ancien : être l'*animal rationale*. Cet homme de la sorte dé-placé n'a, pour cette raison, rien de commun avec le genre des voyous publics, avec « ceux qui ne croient pas en Dieu ». Car ceux-ci ne sont pas incroyants parce que Dieu en tant que Dieu leur est devenu incroyable, mais parce qu'eux-mêmes ont renoncé à toute possibilité de croyance dans la mesure où ils sont devenus incapables de chercher Dieu. Ils ne sont plus capables de chercher, parce qu'ils ne sont plus capables de penser. Les voyous publics ont aboli la pensée et mis à sa place le bavardage, ce bavardage qui flaire le nihilisme partout où il sent son bavardage en danger. Cet aveuglement de soi face au véritable nihilisme, cet aveuglement qui ne cesse jamais de prendre le dessus, tente ainsi de se disculper lui-même de son angoisse devant la pensée. Mais cette angoisse est l'angoisse de l'angoisse.

Au contraire, clairement dès les premières phrases, et encore plus clairement, pour celui qui sait prêter oreille, d'après les dernières phrases du passage, le Forcené est celui qui cherche Dieu en criant après Dieu. Peut-être un penseur a-t-il là réellement crié *de profundis* ? Et l'ouïe de notre penser ? N'entend-elle toujours pas le cri ? Elle ne l'entendra pas tant qu'elle n'aura pas commencé de penser. Et la pensée ne commence que lorsque nous avons éprouvé que la Raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'adversaire la plus opiniâtre de la pensée.

Pourquoi des poètes ?

« ... et pourquoi des poètes en temps de détresse ? » Cette question, c'est l'élégie de Hölderlin intitulée *Pain et Vin* qui la pose. Nous comprenons aujourd'hui à peine la question. Comment pourrions-nous comprendre la réponse que donne Hölderlin ?

« ... et pourquoi des poètes en temps de détresse ? » Le mot de « temps » signifie ici l'âge dont nous-mêmes faisons encore partie. Avec la venue et le sacrifice du Christ a commencé, pour l'expérience historique de Hölderlin, la fin du jour des dieux. C'est la tombée du soir. Depuis que les « trois alliés substantiels », Héraclès, Dionysos et le Christ ont quitté le monde, le soir de cet âge décline vers sa nuit. La nuit du monde étend ses ténèbres. Désormais, l'époque est déterminée par l'éloignement du dieu, par le « défaut de dieu ». Ce défaut de dieu, éprouvé par Hölderlin, ne nie cependant pas la persistance d'un rapport chrétien à Dieu chez les individus et dans les églises ; il ne juge pas ce rapport de façon déprédatrice. Le défaut de dieu signifie qu'aucun dieu ne rassemble plus, visiblement et clairement, les hommes et les choses sur soi, ordonnant ainsi, à partir d'un tel rassemblement, l'histoire du monde et le séjour humain en cette histoire. Mais encore pis s'annonce dans le défaut de dieu. Non seulement les dieux et le dieu se sont enfuis, mais la splendeur de la divinité s'est éteinte dans l'histoire du monde. Le temps de la nuit du monde est le temps de détresse, parce qu'il devient de plus en plus étroit. Il est même devenu si étroit, qu'il n'est même plus capable de retenir le défaut de dieu comme défaut.

Avec ce défaut, c'est le fond du monde, son fondement même, qui fait défaut. Abîme (*Abgrund*) signifie originellement le sol et le fond à quoi tend ce qui est suspendu au bord du précipice. Pourtant, dans ce qui suit, le *a* de abîme sera pensé comme l'absence totale du fondement. Le fondement est le sol pour un enracinement et une prestance. L'âge auquel le fond fait défaut est suspendu dans l'abîme. A supposer qu'à ce temps de détresse un revirement soit encore réservé, ce revirement ne pourra survenir que si le monde vire de fond en comble, et cela signifie maintenant tout uniment : s'il vire à partir de l'abîme. Dans l'âge de la nuit du monde, l'abîme du monde doit être éprouvé et enduré. Or, pour cela, il faut qu'il y ait certains qui atteignent à l'abîme.

Le tournant de cet âge n'advient pas par l'irruption soudaine d'un nouveau dieu, ou par la rentrée de l'ancien, surgissant de sa réserve. Vers où se tournerait-il lors de son retour, si auparavant un séjour ne lui était préparé par les hommes ? Et comment le séjour du dieu pourrait-il être à sa mesure si une splendeur de divinité n'avait pas commencé de briller auparavant en tout ce qui est ?

Les dieux qui « étaient autrefois » ne « retournent » qu'en « leur temps » ; à savoir, pour ce qui est des hommes, lorsque les choses auront tourné au bon endroit, de la bonne façon. C'est pourquoi Hölderlin dit, dans l'hymne inachevé *Mnémosyne*, qui naquit peu après l'élégie *Pain et Vin* (IV [Hellingrath] 225) :

... Ne sont capables

Les célestes de tout. Car ils atteignent

Plus tôt l'abîme, les mortels. Ainsi y a-t-il virage

Avec ceux-ci. Long est

Le temps, mais il se montre

Le vrai.

Long est le temps de détresse de la nuit du monde. Celle-ci doit d'abord, longuement, accéder à son propre milieu. Au milieu de cette nuit, la détresse du temps est la plus grande. Alors, l'époque indigente ne ressent même plus son indigence. Cette incapacité, par laquelle l'indigence même de la détresse tombe dans l'oubli, voilà bien la détresse elle-même de ce temps. Ce qui achève de rendre l'indigence opaque,

c'est qu'elle n'apparaît plus que comme besoin demandant à être satisfait. La nuit du monde reste néanmoins à penser comme un destin qui nous advient en deçà du pessimisme et de l'optimisme. Peut-être la nuit du monde va-t-elle maintenant vers sa mi-nuit. Peut-être cet âge va-t-il maintenant devenir pleinement temps de détresse. Mais peut-être pas, encore pas, toujours pas, malgré l'incommensurable nécessité, malgré toutes les souffrances, malgré la misère sans nom, malgré l'incessante carence de repos et de paix, malgré le désarroi croissant. Long est le temps parce que même la terreur, prise pour elle-même comme cause possible d'un virage, ne peut rien tant qu'il n'y a pas de revirement des mortels. Or, il n'y a de revirement des mortels que s'ils prennent site dans leur propre être. Celui-ci réside en ce qu'ils atteignent plus vite l'abîme que les célestes. Ils restent, si nous pensons leur essence propre, plus proches de l'absence (*Abwesen*), parce qu'ils sont concernés par la présence (*Anwesen*), comme est nommé depuis longtemps l'être. Mais, comme la présence du même coup se dissimule, elle est elle-même déjà absence. Ainsi, l'abîme garde et marque tout. Dans l'*Hymne des Titans* (IV, 210), Hölderlin nomme l'« abîme » : « Celui qui marque tout ». Le mortel auquel est imputé d'atteindre plus tôt et autrement que les autres à l'abîme, celui-là éprouve les marques que l'abîme dessine. Ces signes sont, pour le poète, les traces des dieux enfuis. Selon l'expérience de Hölderlin, c'est Dionysos, le dieu du vin, qui, au milieu de leur nuit, laisse aux mortels dépouillés de dieux une telle trace. Car le dieu du cep sauvegarde, en celui-ci et en son fruit, l'originale appartenance réciproque du ciel et de la terre, en tant que lieu fétal de l'union des dieux et des hommes. Ce n'est que dans la région d'un tel lieu, si tant est qu'il y en ait un, que peuvent rester des traces des dieux enfuis pour les hommes dépouillés de dieux.

... et pourquoi des poètes en temps de détresse ?

Hölderlin répond d'une voix blanche par la bouche de son ami, le poète Heinse, à qui la question était adressée :

*Mais ils sont, dis-tu, comme les prêtres consacrés au dieu du vin,
Qui, de pays en pays, passaient dans la nuit sacrée.*

Les poètes sont ceux des mortels qui, chantant gravement le dieu du vin, ressentent la trace des dieux enfuis, restent sur cette trace, et tracent ainsi aux mortels, leurs frères, le chemin du revirement. L'éther, cependant, en lequel seulement les dieux sont dieux, constitue leur divinité. L'élément de l'éther, ce en quoi la divinité elle-même déploie sa présence, est le sacré. L'élément de l'éther pour l'arrivée des dieux enfuis, le sacré, voilà la trace des dieux enfuis. Mais qui des mortels est capable de déceler une telle trace ? Il appartient aux traces d'être souvent inapparentes, et elle sont toujours le legs d'une assignation à peine pressentie. Être poète en temps de détresse, c'est alors : chantant, être attentif à la trace des dieux enfuis. Voilà pourquoi, au temps de la nuit du monde, le poète dit le sacré. Voilà pourquoi, dans la langue de Hölderlin, la nuit du monde est la « nuit sacrée ».

A l'essence du poète qui, en pareil âge, est vraiment poète, il appartient qu'à partir de l'essentielle misère de l'âge, état de poète et vocation poétique lui deviennent d'abord questions. C'est pourquoi les « poètes en temps de détresse » doivent expressément, en leur dict poétique, dire l'essence de la Poésie (*Dichtung*). Où cela advient, nous pouvons augurer un état de poésie qui sait s'accorder au destin de cet âge. A nous autres d'apprendre à écouter le dire de ces poètes – étant posé que, passant en elle, nous ne nous méprenions pas sur cette époque qui voile l'être durant qu'elle en est l'abri, en ne calculant le temps qu'à partir de l'étant, par démembrement de l'étant.

Plus la nuit du monde va vers sa mi-nuit, plus exclusivement règne l'indigence, de sorte que son essence se dérobe. Non seulement le sacré, en tant que trace de la divinité, se perd, mais encore les traces de cette trace perdue sont presque effacées. Plus les traces s'effacent, moins un mortel ayant

atteinte à l'abîme est-il encore capable d'être attentif à un signe et à une assignation. D'autant plus rigoureux est alors le mot selon lequel chacun va le plus loin, s'il va aussi loin qu'il peut aller sur le chemin qui lui est départi. La troisième strophe de la même élégie, celle qui questionne « et pourquoi des poètes en temps de détresse ? », énonce le statut sous lequel se trouvent ses poètes :

*Une chose reste ferme ; que ce soit midi ou que
Minuit approche, il subsiste toujours une mesure,
A tous commune, mais à chacun aussi échoit son propre.
Là vient et parvient chacun, où il en a pouvoir.*

Dans sa lettre à Boehlendorf du 2 décembre 1802, Hölderlin écrit : « et la lumière philosophique autour de ma fenêtre est maintenant ma joie ; puissé-je garder en mémoire comment je suis venu, jusqu'ici ! »

Le poète pense dans la direction du site qui se détermine à partir de cette éclaircie de l'être qui, sous la figure de l'accomplissement de la Métaphysique occidentale, est entrée en sa latitude propre. La poésie pensante de Hölderlin a contribué à la frappe de cette figure de la pensée poétique (*dichtendes Denken*). Son dict demeure, dans cette contrée, plus familièrement qu'aucune autre poésie de son temps. La contrée où est parvenu Hölderlin est une évidence de l'être qui appartient elle-même au destin de l'être ; c'est aussi à partir de ce destin qu'elle est réservée au poète.

Mais, peut-être, cette évidence de l'être à l'intérieur de la Métaphysique accomplie est-elle en même temps l'extrême oubli de l'être. Or quoi, si c'était cet oubli qui constituait l'essence en retrait de l'indigence de l'époque ? Alors, ce ne serait, certes, pas le moment pour une évasion d'esthète vers la poésie de Hölderlin. Ce ne serait pas le moment de faire de la figure du poète un mythe artificiel, et l'occasion d'abuser de son dict poétique pour en faire un filon à philosophie. Mais il demeure cette seule nécessité : d'éprouver par une pensée sobre et dégrisée ce qui, dans le dict de son poème, n'a pas été énoncé. Cela, c'est la voie de l'histoire de l'être. Si nous parvenons sur cette voie, alors elle fait entrer la pensée en dialogue historial avec le dire poétique. Ce dialogue passe inévitablement, auprès de la recherche littéraire historisante, pour un viol antiscientifique de ce qu'elle tient pour des faits. Auprès de la philosophie, on le taxe de donner dans l'exaltation pure pour esquiver la difficulté. Ce n'est pas ce qui empêche l'histoire de suivre sa voie.

Et nous, qui sommes d'aujourd'hui, est-ce qu'un poète d'aujourd'hui nous rencontre sur cette voie ? Rencontrons-nous ce poète qu'on traîne si souvent et si prestement dans la proximité de la pensée pour l'étouffer tout aussitôt sous une couche de philosophie irréfléchie ? Mais posons cette question plus précisément, avec la rigueur qui lui est appropriée.

R.-M. Rilke est-il un poète en temps de détresse ? Quel est le rapport de son dire poétique avec l'indigence de l'époque ? Jusqu'où descend-il dans l'abîme ? Jusqu'où le poète parvient-il, une fois posé qu'il va aussi loin qu'il le peut ?

Le poème authentique de Rilke se réduit, en un patient rassemblement, aux deux minces volumes des *Élégies de Duino* et des *Sonnets à Orphée*. Le long chemin vers ce poème est lui-même un chemin qui questionne poétiquement. Sur ce chemin, Rilke éprouve de manière plus précise l'indigence de l'époque. L'époque est indigente non seulement parce que Dieu est mort, mais encore parce que les mortels connaissent à peine leur être-mortel, et qu'ils en sont à peine capables. Les mortels ne sont toujours pas en la propriété de leur essence. La mort se dérobe dans l'énigmatique. Le secret de la douleur reste voilé. L'amour n'est pas appris. Mais les mortels sont. Ils sont, dans la mesure où il y a parole. Toujours plane un chant sur leur terre délaissée. La parole du chanteur retient encore la trace du sacré. Le chant des *Sonnets à Orphée* le dit (I^{re} partie, XIX) :

*Promptitude des métamorphoses du monde,
Comme formes de nuages,
Toute chose accomplie
Retourne au sein du Tout-ancien.*

*Au-dessus du changement et des cours.
Plus vaste et plus libre
Dure toujours ton prélude,
Dieu qui tiens la lyre.*

*Les souffrances ne sont pas reconnues,
L'amour n'est pas appris
Et ce qui dans la mort nous éloigne*

*N'est pas dévoilé.
Seul le chant sur la terre
Consacre et maintient¹.*

Entre-temps, la trace elle-même du sacré est devenue méconnaissable. La question de savoir si nous éprouvons toujours le sacré comme la trace de la divinité du divin, ou bien si nous ne rencontrons plus qu'une trace vers le sacré, reste indécise. Reste imprécis également ce que pourrait être cette trace de la trace. Et comment une telle trace pourrait se montrer, nous ne le savons guère.

L'époque est étroite, parce que l'essence de la douleur, de la mort et de l'amour ne lui est pas ouverte. Étroite est cette détresse elle-même, parce que se dérobe la région essentielle d'où douleur, mort et amour déploient leur appartenace. Il y a voilement dans la mesure où la région de leur appartenace est l'abîme de l'être. Mais il reste le chant qui nomme la terre. Qu'est-ce que le chant lui-même ? Comment un mortel en est-il capable ? A partir de quoi le chant chante-t-il ? Jusqu'où plonge-t-il dans l'abîme ?

Pour savoir si Rilke est poète en temps de détresse, pour mesurer jusqu'à quel point il l'est, et pour ainsi savoir le pourquoi des poètes, nous essayons de poser quelques jalons sur le sentier descendant vers l'abîme. Quelques mots fondamentaux de l'œuvre poétique indiscutable de Rilke nous seront de pareils jalons. Ces mots fondamentaux ne peuvent être compris qu'à partir de la région d'où ils ont été prononcés. Cette région, c'est la vérité de l'étant, telle qu'elle s'est déployée depuis l'accomplissement de la Métaphysique occidentale par Nietzsche. Rilke a éprouvé et assumé à sa manière l'ouverture de l'étant figurée par cet accomplissement. Nous tentons à présent de voir comment, pour Rilke, l'étant comme tel se montre en son entier. Pour faire entrer cette région dans le champ d'une vision, nous tournerons notre attention vers un poème qui naquit autour de l'accomplissement de la poésie rilkéenne et, chronologiquement, un peu après.

Nous ne sommes pas préparés pour une interprétation globale des *Élégies* et des *Sonnets* ; car la sphère à partir de laquelle ils parlent n'est pas encore suffisamment pensée – quant à sa constitution et son unité métaphysiques – à partir de l'essence même de la Métaphysique. Or, penser cette sphère reste difficile pour deux raisons : en premier lieu, parce que l'œuvre poétique de Rilke, en son orbite historique, reste, quant à son ordre et à sa place, derrière celle de Hölderlin ; ensuite, parce que nous connaissons à peine l'essence de la Métaphysique et que nous sommes novices dans le dire de l'être.

Pour une interprétation globale des *Élégies* et des *Sonnets* nous sommes non seulement non préparés, mais encore non qualifiés : et cela, parce que la région de déploiement d'un dialogue entre la poésie et la pensée ne peut être éclairée, atteinte et pensée qu'à une allure lente et patiente. Qui voudrait, de nos jours, prétendre séjourner familièrement aussi bien dans la nature véritable de la poésie que dans celle de

la pensée ? Et être en outre assez fort pour faire entrer l'essence intime des deux en l'extrême discorde, pour fonder ainsi la concorde de leur accord ?

Le poème que nous allons expliquer n'a pas été publié par Rilke lui-même. Nous le trouvons p. 118 du volume paru en 1934 sous le titre de *Gesammelte Gedichte*, et p. 90 du recueil *Späte Gedichte*, paru en 1935. Le poème est sans titre. Rilke l'a écrit en juin 1924. Dans une lettre écrite de Muzot, le 15 août 1924, à Clara Rilke, le poète dit : « Mais je n'ai pas été aussi en retard et aussi inerte dans toutes les directions, heureusement, car le baron Lucius a eu son *Malte* encore avant mon départ au mois de juin ; il y a longtemps que sa lettre est prête à t'être envoyée. Je te joins également les vers improvisés que je lui ai écrits dans le premier volume de la jolie édition en cuir. »

Les vers improvisés que mentionne ici Rilke, ce sont, d'après une note des éditeurs des lettres de Muzot (p. 404), le poème suivant :

*Comme la nature abandonne les êtres
au risque de leur obscur désir et n'en protège
aucun particulièrement dans les sillons et dans les branches,
de même nous aussi, au tréfonds de notre être*

*ne sommes pas plus chers ; il nous risque. Sauf que nous,
plus encore que la plante ou l'animal,
allons avec ce risque, le voulons, et parfois même
risquons plus (et point par intérêt)
que la vie elle-même, d'un souffle*

*plus... Ainsi avons-nous, hors abri,
une sûreté, là-bas où porte la gravité
des forces pures ; ce qui enfin nous sauve,
c'est d'être sans abri, et de l'avoir, cet être,
retourné dans l'ouvert, le voyant menacer,*

*pour, quelque part dans le plus vaste cercle,
là où le statut nous touche, lui dire oui.*

Rilke nomme ce poème « vers improvisés ». Mais cet imprévu nous ouvre une vue à partir de laquelle nous pourrions penser plus précisément l'œuvre poétique de Rilke. Qu'en vérité un dire poétique puisse être aussi l'œuvre d'une pensée, voilà ce qu'il nous reste encore à apprendre en ce moment historial. Aussi prenons-nous ce poème comme un exercice de méditation poétique.

La structure du poème est simple. Les articulations sont claires. Elles donnent quatre parties : vers 1-5 ; vers 5-10 ; vers 10-12 ; vers 12-16. Au début « Comme la nature... » correspond, dans les vers 4-5, le « de même nous aussi... ». A ce « nous » se réfère également le « Sauf » du vers 5. Le « Sauf » est restrictif, mais dans le sens d'une distinction. Celle-ci est nommée dans les vers 5-10. Les vers 10-12 indiquent la portée de cette distinction. C'est dans les vers 12-16 qu'est pensé en quoi cette distinction consiste proprement.

Par le « Comme... de même... » du début, l'être de l'homme devient thème du poème. La comparaison fait ressortir l'être de l'homme par rapport à celui des simples « êtres ». Ceux-ci sont les êtres vivants, la plante et l'animal. Le début de la *Huitième Élégie* nomme aussi, en une même comparaison, les êtres : « la créature ».

Une comparaison place les différents dans l'égal, pour rendre visible leur différence. Les différents,

plante et animal d'un côté, l'homme de l'autre, sont égaux dans la mesure où il conviennent dans le Même. Ce Même, c'est le rapport qu'ils ont, en tant qu'étants, à leur fond. Le fond des êtres, c'est la nature. Le fond de l'homme n'est pas seulement du même genre que le fond de la plante et de l'animal. Le fond est, ici et là, le même. Il est la nature en tant que « la pleine nature » (*Sonnets*, II^e partie, XIII).

Il faut ici penser la nature au sens large et essentiel où Leibniz pense le mot *Natura*, écrit avec majuscule. Il signifie l'être de l'étant. L'être se déploie comme *vis primitiva activa*. Telle est la magie² captivante qui, ramenant tout à elle, remet, ainsi ressaisi, chaque étant à lui-même. L'être de l'étant est le vouloir. Le vouloir est le maintien par lequel tout *ens* tient ensemble en se centrant sur lui-même. Ainsi, tout étant est, en tant qu'étant, dans la volonté. Il est de par la volonté à l'œuvre en lui. Par quoi nous voulons dire que l'étant n'est pas seulement et n'est pas en premier lieu comme voulu, mais qu'il est, pour autant qu'il est, lui-même sur le mode du vouloir. Ce n'est que par la volonté à l'œuvre en lui qu'il est, chaque fois et à sa manière propre, le voulant qui veut dans la volonté.

Ce que Rilke nomme la nature n'est pas appelé ainsi par opposition à l'histoire. Et surtout, cette nature n'est pas comprise comme domaine d'objectivation des sciences de la nature. La nature n'est pas non plus opposée à l'art. Elle est le fond pour l'histoire, l'art et la nature au sens restreint. Dans ce mot de nature, employé par Rilke, résonne encore, dans sa primeur, l'écho du mot φύσις, qu'on identifie aussi à la ζωή que nous avons coutume de rendre par « vie ». Cependant, l'essence de la vie telle qu'elle a été pensée au matin de la pensée occidentale n'est pas représentée biologiquement, mais comme la φύσις, c'est-à-dire comme épanouissement de ce qui s'épanouit (*das Aufgehende*). Dans le vers 9 du poème, « la nature » est également nommée « la vie ». La nature, la vie désignent ici l'être au sens de l'étant en son entier. Dans une note de l'année 1885-1886 (*Volonté de Puissance*, Aph. 582), Nietzsche écrit : « L'être – nous n'en avons point d'autre représentation que “vivre”. – Comment alors quelque chose de mort peut-il “être” ? »

Rilke appelle « tréfonds » (*Urgrund*) la nature, dans la mesure où elle est le fond de l'étant que nous sommes nous-même. Ceci annonce que l'homme plonge plus profondément que tout autre étant ses racines dans le fond de ce qui est. Depuis longtemps on a appelé le fond de l'étant : l'être. Le rapport de l'être qui fonde à l'étant fondé est le même, aussi bien pour l'homme que pour la plante et l'animal. Il consiste en ce que l'être laisse l'étant « à son risque ». L'être lâche et libère l'étant dans le risque. Cette libération qui lance l'étant en le lâchant à l'aventure, voilà ce qui constitue proprement le risque. L'être de l'étant est le rapport de cette lancée à l'étant. Tout étant est risqué. L'être est le risque lui-même par excellence. Il nous risque, nous, les hommes. Il risque les êtres vivants. L'étant est, dans la mesure où il demeure ce qui toujours est à nouveau risqué. Or l'étant demeure risqué en l'être, c'est-à-dire en un risque. C'est pourquoi l'étant est lui-même risquant, laissé au risque. L'étant est, pour autant qu'il marche avec le risque dans lequel il est lâché. L'être de l'étant est le risque. Celui-ci repose dans la volonté qui, depuis Leibniz, s'est de plus en plus précisément annoncée comme l'être de l'étant dévoilé en la Métaphysique. La volonté qu'il faut penser ici n'est pas la généralisation abstraite d'un vouloir psychologique. Au contraire, c'est bien plutôt le vouloir de l'homme, éprouvé métaphysiquement, qui n'est que la contrepartie volontaire de la volonté comme être de l'étant. Dans la mesure où il présente la nature comme risque, Rilke la pense métaphysiquement, à partir de l'essence de la volonté. Cette essence reste encore en retrait, que ce soit dans la volonté de puissance ou même dans la volonté comme risque. La volonté déploie son être comme volonté de la volonté.

Le poème ne dit rien directement sur le fond de l'étant, à savoir sur l'être comme risque par excellence. Mais si l'être en tant que risque se rapporte à ce qu'il lance en ce qu'il maintient sur sa lancée cela même qu'il risque, alors le poème nous dit médiatement quelque chose sur le risque, dans la mesure où il parle du risqué.

La nature risque les êtres et “n'en protège aucun particulièrement”. De même, nous autres hommes, en tant que risqués, nous ne sommes “pas plus chers” au risque qui nous a risqués. Ces deux vers nous

disent : qu'au risque appartient la lancée dans le péril. Risquer, c'est mettre en jeu. Héraclite pense l'être comme jour du monde (*Weltzeit*), et ce jour, il le pense comme jeu de l'enfant (fragment 52) : Αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ. « Jour du monde, c'est un enfant jouant au tric-trac ; d'un jeu d'enfant il est le règne. » Si le lancé restait hors de péril, il ne serait point risqué. Or, l'étant serait hors de péril s'il était protégé. Dans la protection, un « toit » s'avance au-devant de ce qu'il protège : ainsi, la protection empêche-t-elle le péril de prendre, de porter sur le menacé³. Le protégé est confié au protégeant ; notre ancienne langue, plus riche, dirait : « fiancé », c'est-à-dire : cher. Au contraire, le non-protégé n'est pas plus cher. La plante, l'animal et l'homme, dans la mesure où ils sont des étants, c'est-à-dire où ils sont risqués, conviennent en ceci qu'ils ne sont pas spécialement protégés. Mais comme pourtant ils se différencient en leur être, il va également y avoir une différence en ce qui concerne leur être sans protection.

Les non-protégés, s'ils sont bien risqués, ne sont pourtant pas abandonnés. S'ils l'étaient, ils seraient aussi peu risqués que s'ils étaient protégés. Uniquement livrés à l'anéantissement, ils ne seraient plus « en balance » (*in der Wage*). Le mot de *Wage* (de nos jours « balance ») signifiait encore au Moyen Age quelque chose comme « péril ». C'était la situation où quelque chose peut aller dans un sens ou dans l'autre. C'est pourquoi l'ustensile qui se meut de telle sorte qu'il penche d'un côté ou de l'autre, s'appelle *die Wage*, la balance. La balance joue, elle entre en jeu. Le mot de *Wage*, aussi bien au sens de péril qu'en tant que nom de l'ustensile, vient du verbe *wägen, wegen* : faire un *Weg*, un chemin, c'est-à-dire aller, être en mouvement. *Bewägen* signifie mettre en route, en mouvement : peser (*wiegen*). Ce qui pèse (*wiegt*) se nomme ainsi parce que son poids est capable de faire donner le jeu de la balance dans un sens ou dans l'autre. Ce qui pèse a du poids (*Gewicht*). Risquer (*wagen*) signifie : faire entrer dans le mouvement du jeu, mettre sur la balance, lâcher dans le péril. Par là, le risqué est bien sans abri ; mais, parce qu'il est sur la balance (*Wage*), il reste compris dans le risque (*Wagnis*). Ainsi porté par le risque, le risqué est foncièrement maintenu en la garde de celui-ci. En tant qu'étant, le risqué est de par la volonté à l'œuvre en lui ; compris dans la volonté, il est lui-même sur le mode de la volonté ; il se risque. De la sorte, le risqué est sans-souci, *sine cura, securum*, c'est-à-dire sûr. Ce n'est que dans la mesure même où le risqué se repose sûrement dans le risque qu'il peut suivre son risque, le suivre dans la non-protection de l'aventure. La non-protection du risqué non seulement n'exclut pas une sûreté, mais tout au contraire l'implique nécessairement. Le risqué va avec le risque.

L'être, qui tient tout étant en balance, attire ainsi constamment l'étant à soi et sur soi, sur soi comme centre (*die Mitte*). Comme risque, l'être retient tout étant, en tant que risqué, en cette relation. Mais, en même temps, le centre de la relation attirante se retire de tout étant. Ainsi, le centre abandonne l'étant au risque, comme quoi il est risqué. En cet abandon qui rassemble est en retrait l'essence métaphysique de la volonté, pensée à partir de l'être. Le centre de l'étant attirant et médiatisant tout, le risque est la puissance qui donne au risqué un poids, c'est-à-dire une gravité (*Schwere*). Le risque est la force de gravité (*Schwerkraft*). Un poème tardif en parle, poème intitulé *Gravitude* (*Späte Gedichle*, p. 156) :

GRAVITUDE

*Centre, comme de tout
tu te retires, de l'essor de l'envol
encore, tu te reprends, centre, toi le plus fort*

*Debout : comme un breuvage la soif,
la gravitude le traverse.*

*Pourtant, du dormeur tombe,
comme d'un nuage pesant,*

La gravitude ici nommée est, à la différence de la gravitation physique dont on entend parler tous les jours, le milieu, le centre de l'étant en entier. C'est pourquoi Rilke l'appelle « le milieu inouï » (*Sonnets*, II^e partie, XXVIII). Elle est le fond qui, en tant qu'inter-médiaire, rattache les choses l'une à l'autre et les rassemble dans le jeu du risque. Le milieu inouï est « l'éternel partenaire » dans le jeu historial de l'être. Le même poème, qui dit l'être comme risque, nomme (vers 11 et 12) la relation médiatisante : « gravité des forces pures ». La gravité pure, le centre inouï de tout risque, l'éternelle appartenance dans le jeu de l'être, c'est le risque.

Jetant et libérant le risqué, le risque le maintient du même coup en balance. Le risque lâche et libère le risqué, et cela de telle sorte que le lancé n'est lâché qu'attiré vers le centre. Le risqué est investi de cette attirance vers le centre. Chaque fois, dans cette attirance, le risque recueille le risqué. Recueillir quelque chose, se le procurer de quelque part, se le faire venir, nous appelons cela : le percevoir (*es beziehen*). Voilà le sens premier de *Bezug* : la perception. Ainsi nous parlons de la perception des marchandises, du traitement, du courant. L'attirance qui, comme risque, investit d'un trait tout étant, le concerne et ainsi le maintient au sein d'un tel tirage à soi, voilà l'essence de la perception. Ce mot de *Bezug* (« perception ») est un terme fondamental de l'œuvre poétique de Rilke, et cela, dans des tournures comme « la perception pure », « l'entière », « la réelle », « la plus claire », « l'autre perception » (c'est-à-dire la même à un autre égard).

On n'entend le mot rilkéen de *Bezug* qu'à demi, c'est-à-dire, en pareil cas, pas du tout, si l'on ne conçoit le *Bezug* qu'à partir du mot *Beziehung*, et ce dernier au sens de relation. On ajoute à la mésinterprétation si l'on présente cette relation comme un se rapporter du moi humain à l'objet. Cette signification, à savoir « se rapporter à », est, du point de vue de l'histoire de la langue, de date assez récente. Si le mot de Rilke *der Bezug* connaît aussi cette signification, il ne la vise pas en premier lieu, mais seulement sur le fond de la première. Ainsi, l'expression *der ganze Bezug* (l'entière perception) est impensable si l'on ne se représente *Bezug* que comme relation. La gravitude des forces pures, le milieu inouï, la perception pure, l'entière perception, la pleine nature, la vie, le risque sont le Même.

Tous ces noms nomment l'étant comme tel en son entier. La Métaphysique, en son parler usuel, appelle cela également : « l'être ». D'après le poème, la nature est à penser comme risque. Le mot de risque nomme ici simultanément le fond risquant et le risqué en son entier. Une telle ambiguïté n'est pas fortuite ; il ne suffit pas de la remarquer. En elle parle en toute clarté le langage de la Métaphysique.

En tant que tel ou tel étant, tout risqué est chevillé au tout de l'étant et repose dans le fond de l'entier. L'étant étant chaque fois de telle ou telle manière, *est* chaque fois selon l'attraction qui le maintient dans l'attirance de l'entière perception. Le genre de l'attraction à l'intérieur de la perception constitue le mode du rapport au centre en tant que pure gravité. C'est pourquoi la nature parvient à une présentation générale quand il est dit comment le risqué est chaque fois perçu dans l'attirance vers le centre. Ainsi, il est, chaque fois, en plein milieu de l'étant.

L'entière perception, à laquelle tout étant, en tant que risqué, est abandonné, Rilke l'appelle volontiers « l'ouvert » (*das Offene*). Ce mot est un autre mot fondamental de son œuvre. Dans le langage de Rilke, « ouvert » signifie ce qui ne barre pas. Il ne barre pas parce qu'il ne borne pas. Il ne borne pas parce qu'en lui-même il est libre de toute borne. L'ouvert est le grand entier de tout ce qui est libre de bornes. Il laisse entrer les êtres risqués dans le passage de la perception pure, de sorte que, multiplement l'un vers l'autre, et sans rencontrer de barrière, ils continuent de passer. Ainsi passant et repassant, ils s'épanouissent et se confondent dans le sans-borne, dans l'in-fini. Ils ne se diluent pas dans la nullité d'un néant, mais s'acquittent de la totalité de l'ouvert.

Ce que Rilke nomme ainsi n'est nullement défini par l'ouverture (*die Offenheit*) au sens de l'ouvert sans retrait de l'étant, qui le fait être comme étant. Si l'on essayait d'interpréter l'ouvert entendu par

Rilke au sens de l'ouvert sans retrait et de ce qui s'y ouvre, alors il faudrait dire : ce que Rilke a éprouvé comme l'ouvert, cela c'est précisément le clos, le non-éclairci, ce qui continue de passer dans l'illimité de sorte qu'il ne saurait faire rencontre avec quelque chose d'inhabituel, ni même avec quoi que ce soit. Car où quelque chose rencontre, il y a barrière. Où il y a ainsi limite, le limité est refoulé sur lui-même et ainsi ré-verti sur lui-même. La limitation dévie, déforme, barre le rapport à l'ouvert, et fait de ce rapport un rapport ré-fléchi. La limitation au sein de l'illimité est fournie par la représentation humaine. L'en-face des objets ne laisse pas l'homme être immédiatement dans l'ouvert. De certaine manière, il exclut l'homme du monde et le place devant le monde, « monde » signifiant ici l'étant dans son entier. Le mondial (*das Weltische*) au contraire, c'est l'ouvert lui-même, la totalité du non-objectif (*Ungegenständliche*). Mais le nom d'« ouvert », lui aussi, de même que le nom de « risque », est ambigu, comme tout nom métaphysique. Il signifie aussi bien la totalité des perceptions ouvertes de la perception pure, que l'ouverture, au sens du dégagement déployant partout cette perception.

L'ouvert laisse entrer. Mais cette entrée ne signifie pas : accorder introduction et accès au clos, comme si quelque chose en retrait devait se déclorer pour pouvoir apparaître comme hors du retrait. Faire entrer signifie : ramener et ajointer dans la totalité non éclaircie des traits de la perception pure. En tant que manière d'être spécifique de l'ouvert, l'entrée a le caractère d'une implication sur le mode de la gravité des forces pures. Moins l'entrée dans la perception pure est refusée au risqué, plus il appartient au grand tout de l'ouvert. C'est pourquoi Rilke nomme les êtres qui sont immédiatement risqués en ce genre de grandeur, et, ainsi, s'y bercent : les « choses de grande habitude » (*die gross gewohnten Dinge – Späte Gedichte*, p. 22). Or l'homme n'en fait pas partie. Le poème qui chante ce rapport différent des êtres et de l'homme à l'ouvert, c'est la *Huitième Élégie* de Duino. La divergence réside dans les différents degrés de conscience. Depuis Leibniz, la différenciation de l'étant à cet égard est courante dans la Métaphysique moderne.

Ce que Rilke pense dans ce mot d'« ouvert », nous le trouvons dans une lettre qu'il écrit dans la dernière année de sa vie à un lecteur russe qui lui avait posé des questions sur la huitième élégie (Lettre du 25-2-1926 : cf. M. Betz : *Rilke en France, Mémoires – Lettres – Documents*. 1938. p. 289). Rilke y écrit : « Vous devez concevoir l'idée de l'ouvert, que j'ai essayé de proposer dans cette élégie, *de telle sorte* que le degré de conscience de l'animal place celui-ci dans le monde sans qu'il ait besoin, comme nous, de constamment se le poser en vis-à-vis ; l'animal est *dans* le monde ; nous autres, nous nous tenons *devant lui*, du fait de la singulière tournure et élévation qu'a prise notre conscience. » Et Rilke poursuit : « Avec l'“ouvert” donc, je n'entends pas le ciel, l'air et l'espace, car *ceux-là* aussi sont, pour le contemplateur et le censeur, “objet” et, par conséquent “opaques⁴” et fermés. L'animal, la fleur, il faut l'admettre, *sont* tout cela sans s'en rendre compte, et ont ainsi devant eux et au-dessus d'eux cette liberté d'une ouverture indescriptible, liberté qui n'a, peut-être, ses équivalents (d'ailleurs momentanés) que dans les premiers instants de l'amour, lorsqu'un être humain découvre dans l'autre sa propre immensité, et dans l'exaltation vers Dieu. »

La plante et l'animal sont insérés dans l'ouvert. Ils sont « *dans* le monde ». Ce « dans » signifie : non éclaircis, impliqués dans le réseau de la perception pure. Le rapport à l'ouvert – si tant est qu'on puisse encore parler ici d'un rapport « à » – n'est que l'inconscient insèrment, au niveau de pures tendances et poussées, dans les mailles du tout de l'étant. Avec l'intensification et l'élévation de la conscience (*Bewusstsein*), dont l'essence est, pour la Métaphysique moderne, la représentation, l'instance et l'obstacle des objets vont croissant. Plus la conscience est élevée, plus l'être conscient est exclu du monde. C'est pourquoi, dans la langue de la lettre citée, l'homme est « devant le monde ». Il n'est pas inséré dans l'ouvert. L'homme se tient en face du monde. Il n'habite pas immédiatement dans le courant et dans le souffle de l'entière perception. Le passage cité facilite particulièrement la compréhension de l'ouvert parce que Rilke y nie expressément qu'on puisse penser l'ouvert au sens de l'ouvert du ciel et de l'espace. La pensée de l'ouvert, au sens de l'éclaircie essentiellement plus originelle de l'être, est encore

plus radicalement étrangère à la poésie de Rilke, qui reste dans le cône d'ombre d'une métaphysique nietzschéenne un peu tempérée.

Ce qui appartient immédiatement à l'ouvert est absorbé par celui-ci dans le trait de l'attirance du centre. C'est pourquoi, de tous les risqués, celui-là appartient en premier à l'ouvert, qui de sa propre nature y est absorbé, de sorte qu'en pareil engourdissement, il ne tende jamais à ce qui pourrait lui faire face. Ce qui déploie ainsi son être est sous un « obscur désir ».

*Comme la nature abandonne les êtres
au risque de leur obscur désir...*

Obscur s'entend ici au sens de diffus : qui ne sort pas du courant de la continuation illimitée, qui n'est point inquiété par l'incessante mise en rapport de tout à tout – par quoi s'active la représentation consciente. Obscur signifie ici ce que veut dire, dans le domaine de l'ouïe, un bruit sourd ; c'est ce qui repose en une profondeur et a nature de support. Aussi « obscur » n'a-t-il point le sens négatif d'obtus ou de lourd. L'obscur désir n'est pas pensé par Rilke comme quelque chose de bas ou de moindre. Il témoigne de l'appartenance des choses de grande habitude à l'entier de la perception pure. C'est pourquoi Rilke peut dire, dans un poème tardif : « que, pour nous, l'être des fleurs soit grand » (*Späte Gedichte*, p. 89 ; cf. *Sonnets*, II^e partie, XIV). Tout comme la lettre citée pense l'homme et les êtres eu égard à leurs différents rapports de conscience à l'ouvert, ainsi, le poème nomme les « êtres » et « nous » (les hommes) eu égard à leur différente attitude devant le risque :

*... Sauf que nous
plus encore que la plante ou l'animal
allons avec ce risque...*

Que l'homme aille encore plus que la plante ou l'animal avec le risque, cela pourrait signifier, à première vue, que l'homme est engagé avec encore moins d'entraves que ces autres êtres dans l'ouvert. Le « plus » devrait même avoir ce sens, si le « avec » n'était pas souligné. La mise en italique de « avec » ne veut pas dire que l'homme va plus librement avec le risque ; au contraire, cela signifie : pour l'homme, aller avec le risque est expressément représentable, et en tant que proposé, c'est son propos. Le risque et son risqué, la nature, l'étant en son entier, le monde, sont pour l'homme « placés en dehors », hors du voile protecteur enveloppant la perception libre de bornes. Mais où donc l'ainsi placé est-il placé – et par quoi ? Par la re-présentation humaine, la nature est amenée à comparaître devant l'homme. L'homme place devant lui le monde comme l'objectif en son entier, et il se place devant le monde. L'homme dispose le monde sur lui, et il se produit pour lui-même la nature. Cette production, il nous faut la penser dans toute l'ampleur et multiplicité de son déploiement. L'homme commande la nature, là où elle ne suffit pas à sa représentation. L'homme produit de nouvelles choses là où elles lui font défaut. L'homme renverse les choses là où elles le dérangent. L'homme les dissimule et les déplace là où elles le détournent de ses desseins. L'homme expose les choses là où il les évalue pour l'achat et la consommation. L'homme expose là où il exhibe ses propres performances et recrute pour son industrie. Par ces multiples productions, le monde est arrêté et amené à une ob-stance. L'ouvert devient objet ; ainsi il est dé-tourné sur l'homme. En face du monde comme objet, l'homme se publie soi-même et s'établit comme celui qui, de plein propos, impose toutes ces propositions.

Faire venir quelque chose devant soi de telle sorte que l'ainsi proposé détermine à tous les égards, en tant que préalablement représenté, tous les modes de la production, voilà un trait fondamental du comportement que nous connaissons sous le nom de volonté. La volonté dont il s'agit ici est cette production, ou pro-position (*Her-stellen*), au sens de l'imposition délibérée de l'objectivation. La plante

et l'animal ne veulent pas dans la mesure où adonnés à une vie béate, ils ne font jamais venir devant eux l'ouvert comme objet. Ils ne peuvent pas aller avec le risque en tant que représenté. Parce qu'ils sont insérés dans l'ouvert, la perception pure ne leur devient jamais cet autre qu'eux-mêmes qui en vient à s'objectiver. L'homme, en revanche, va « avec » le risque parce qu'il est, au sens indiqué, l'être qui veut :

*... Sauf que nous,
plus encore que la plante ou l'animal,
allons avec ce risque, le voulons...*

Le vouloir ici nommé consiste à s'imposer soi-même à travers tout et contre tout, avec un propos qui a déjà posé le monde comme l'ensemble des objets susceptibles d'être produits. C'est ce vouloir qui détermine l'être de l'homme moderne, sans qu'il ait d'abord une idée de sa portée, sans même qu'il puisse savoir, dès aujourd'hui, à partir de quelle volonté (*Wille*) – en tant qu'être de l'étant – ce vouloir (*Wollen*) veut. En pareil vouloir, l'homme moderne se révèle comme celui qui, dans tous les rapports avec ce qui est – et par conséquent aussi avec lui-même – s'est levé comme le préposé à l'imposition générale, et a établi ce soulèvement en domination inconditionnée. La totalité du stock constitué par les objets, mode selon lequel maintenant le monde apparaît, est remise et com-mandée à l'impôt de la proposition productrice – et ainsi soumise au commandement de celle-ci. Le vouloir comprend en lui le commandement ; car l'imposition de soi-même en un propos est un mode en lequel la situation du produire se com-mande avec l'objectivité du monde en une unité inconditionnée et donc complète. C'est là, dans l'auto-commandement, que s'annonce le caractère impératif, c'est-à-dire, ici, proprement impérial de la volonté. Avec ce caractère vient au jour, dans le cours de la Métaphysique moderne, l'essence longtemps en retrait de la volonté qui s'y déployait depuis plus longtemps encore – volonté qui apparaît comme être de l'étant.

Conformément à cela, le vouloir humain, à son tour, ne peut être auto-imposition que s'il force tout, *a priori*, avant même de le dominer, à entrer dans sa sphère. Pour ce vouloir, tout devient, de prime abord, et donc par la suite irrésistiblement – matériel de la production s'imposant à travers et contre tout. La terre et son atmosphère deviennent matières premières. L'homme lui-même devient matériel humain que l'on attelle aux buts proposés. L'installation inconditionnée de l'imposition intégrale de la production délibérée du monde à la disposition du commandement humain, voilà un processus qui perce à partir de l'essence encore en retrait de la technique. Ce n'est qu'à l'époque moderne que cette essence commence à se déployer comme destin de la vérité de l'étant en entier ; jusqu'alors, les manifestations et tentatives sporadiques de la technique ne sortaient pas de la vaste sphère de la culture et de la civilisation.

La science moderne et l'état totalitaire constituent, en tant que conséquences nécessaires du déploiement essentiel de la technique, en même temps sa suite. Il en est de même pour les formes et les moyens mis en œuvre pour l'organisation de l'opinion publique mondiale et des représentations quotidiennes des hommes. Non seulement, dans l'élevage et l'exploitation, la vie est objectivée par une technique, mais l'attaque de la physique nucléaire sur les phénomènes de la vie comme telle est en plein développement. Au fond, c'est l'essence vivante elle-même qui est censée se livrer à la production technique. Que l'on croie trouver aujourd'hui tout sérieusement, dans les résultats et dans la situation de la physique atomique, des possibilités de prouver la liberté humaine et d'ériger une nouvelle doctrine des valeurs, n'est qu'un exemple de plus de la domination de la représentation technique dont le déploiement s'est pour tant déjà depuis longtemps soustrait au domaine des idées et opinions personnelles. La puissance essentielle de la technique se montre même là où l'on essaye encore, pour ainsi dire sur des terrains secondaires, de « maîtriser » la technique, à l'aide de positions de valeur périmées ; dans ces efforts, on ne laisse pas d'utiliser des moyens techniques – lesquels, d'ailleurs, sont tout autre chose que

des formes extérieures. Car, de toute façon, l'utilisation de machineries et la fabrication de machines ne sont point encore la technique elle-même, mais seulement un instrument qui lui correspond, en vue de l'établissement de son essence dans l'objectivité de ses matières premières. Bien plus, le fait même que l'homme devienne sujet et le monde objet, n'est qu'une conséquence de l'essence de la technique en train de s'installer, et non inversement.

Dans la mesure où l'ouvert est éprouvé par Rilke comme le non-objectif de la pleine nature, le monde de l'homme qui veut, par contre, doit se distinguer, pour lui, et de manière correspondante, comme étant l'objectif. Inversement, un regard au-dehors, sur l'entièreté vierge de l'étant est susceptible d'entrevoir, à partir de l'invasion du progrès technique, de quel côté pourrait peut-être venir un dépassement du technique porteur d'une tout autre originalité.

Les productions informes de la technique viennent s'intercaler devant l'ouvert de la pure perception. Les choses qui, jadis, grandissaient dans le calme, ont tôt fait de disparaître. A travers l'objectivation, elles ne peuvent plus montrer ce qu'elles ont de propre. Dans une lettre du 13 novembre 1925, Rilke écrit :

« Pour nos grands-parents encore, une “maison”, une “fontaine”, une tour familière, voire même leur propre habit, leur manteau, étaient infiniment plus – infiniment plus rassurants ; presque chaque chose était un réservoir dans lequel ils trouvaient quelque chose de l'homme, dans lequel ils amassaient de l'humain. A présent, d'Amérique, proviennent et s'accumulent des choses vides et indifférentes, des pseudo-choses, des *trompe-l'œil de la vie*... Une maison, au sens américain, une pomme américaine ou un raisin de là-bas n'ont *rien* de commun avec la maison, le fruit, la grappe dans lesquels l'espoir et la méditation de nos ancêtres avaient passé... » (*Lettres de Muzot*, p. 335 sq.)

Pourtant cette marée américaine n'est rien d'autre que le contre-coup, concentré sur lui-même du déploiement essentiel de la volonté européenne moderne sur une Europe pour laquelle, dans l'accomplissement de la Métaphysique par Nietzsche, sont déjà au moins pensés à l'avance quelques côtés par lesquels est vraiment digne d'être mis en question un monde où l'être commence à régner en tant que volonté de volonté. Ce n'est pas d'abord l'« américain » qui nous menace, nous autres, ceux d'aujourd'hui : c'est l'essence inéprouvée de la technique qui menaçait déjà nos pères et les choses de leur entourage. L'important dans la méditation rilkéenne ne réside pas dans son essai pour sauver les choses de nos ancêtres. Il nous faut, prenant plus les devants, reconnaître ce qu'est cela qui, dans la choséité des choses, devient problématique. Aussi bien Rilke écrit-il déjà plus tôt, de Duino, le 1^{er} mars 1912 : « Le monde se rétrécit ; car, de leur côté aussi, les choses font de même, en cela qu'elles déplacent de plus en plus leur existence dans la vibration de l'argent, y développant un genre de spiritualité qui dépasse dès maintenant leur réalité tangible. A l'époque dont je m'occupe (Rilke pense au XIV^e siècle), l'argent était encore de l'or, du métal, une belle chose, la plus maniable, la plus intelligible de toutes » (*Lettres* 1907-1914, p. 213 sq.). Encore dix ans plus tôt, il publie dans le *Livre du pèlerinage* (1901), le second du *Livre d'heures*, ces vers de voyant (*Œuvres complètes*, t. II, p. 254) :

*Les rois de ce monde sont vieux
et n'auront pas d'héritiers.
Les fils se meurent encore enfants,
et leurs pâles filles donnèrent
les couronnes malades à la force.
La plèbe les morcelle en monnaie,
l'opportun seigneur du monde
dans le feu les allonge en machines
qui servent en grondant sa volonté ;
mais le bonheur n'est pas avec elles.*

*Le métal languit. Et il veut
quitter les monnaies, les rouages
qui lui enseignent une petite vie.
Et des fabriques et des caisses
il rentrera dans les nervures
des montagnes entr'ouvertes
qui se referment derrière lui.*

A la place de ce que la teneur en monde, jadis sauvegardée, des choses recelait en dons, se pousse de plus en plus rapidement, de plus en plus brutalement et de plus en plus complètement l'objectivité de la domination technique sur la terre. Non seulement elle pose tout étant comme susceptible d'être produit dans le processus de la production, mais encore elle délivre les produits de la production par l'intermédiaire du marché (*Markt*). L'humanité de l'homme et la chose des choses se diluent, à l'intérieur du propos délibéré d'une production, dans la valeur mercuriale d'un marché qui non seulement embrasse, comme marché mondial, la terre entière, mais qui, en tant que volonté de volonté, tient marché dans l'essence même de l'être et fait ainsi venir tout étant au tribunal d'un calcul général dont le règne est plus tenace là même où les nombres ne paraissent pas en propre.

Le poème de Rilke pense l'homme comme l'être qui est risqué en un vouloir, lequel, sans déjà l'éprouver, est voulu dans la volonté de volonté. Ainsi voulant, l'homme peut « aller avec le risque » de telle sorte qu'il se prépose lui-même à tout ce qu'il fait en tant que celui qui s'impose. Ainsi, l'homme est plus risquant que la plante ou l'animal. Conformément à quoi, il est aussi situé autrement que ceux-là dans le péril.

Parmi les êtres (plante et animal), aucun n'est spécialement abrité, encore qu'ils soient insérés dans l'ouvert, et ainsi assurés. L'homme, par contre, en tant que celui qui se veut, n'est non seulement pas spécialement abrité par la totalité de l'étant, mais il est hors de tout abri (vers 13). En tant que celui qui représente et produit, il se retrouve devant l'ouvert barré. Par là, il est exposé, aussi bien que ce qui l'entoure, au péril croissant de devenir un pur et simple matériel ; il est exposé au péril de devenir pure et simple fonction d'objectivation. Le propos de l'auto-imposition déploie ainsi lui-même la région du péril qui fait risquer à l'homme la perte de ce qui lui est propre dans la production absolue. La menace qui s'en prend à l'essence de l'homme croît à partir de cette essence même. Or celle-ci réside dans le rapport de l'être à lui (*Dieses beruht im Bezug des Seins zu ihm*). Par son se-vouloir-soi-même, l'homme est, en un sens essentiel, menacé, c'est-à-dire : en besoin d'abri, tout en restant, tout aussi essentiellement, sans abri.

Cet « être sans abri » (vers 13) qui est nôtre, est différent du « ne pas être spécialement abrité » des plantes et des animaux, dans la même mesure où leur « obscur désir » est différent du se-vouloir de l'homme. Cette différence est infinie, car il n'y a pas de transition entre l'obscur désir et l'objectivation dans l'auto-imposition. Mais celui-ci place l'homme « hors de tout abri » ; bien plus, l'imposition de l'objectivation du monde anéantit toujours plus décisivement la possibilité même d'un abri. En érigeant techniquement le monde en objet, l'homme s'obstrue délibérément et complètement la voie vers l'ouvert qui lui est, de toute façon d'ailleurs, déjà barrée. Qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non, l'homme de l'auto-imposition qui s'impose est le fonctionnaire de la technique. Non seulement il est en dehors de l'ouvert devant celui-ci, mais à travers l'objectivation du monde il se détourne tout spécialement de la « pure perception ». L'homme se sépare de la pure perception. L'homme de l'ère technique se tient en pareille séparation contre l'ouvert. Car cette séparation n'est pas une séparation de..., mais une séparation contre...

La technique est l'installation sans réserve, posée dans l'auto-imposition de l'homme, de l'être sans-abri intégral, sur le fond de l'aversion qui règne en toute objectivation contre cette pure perception qui

tire à elle, en tant que centre inouï de l'étant, toutes les forces pures. La production technique est l'organisation de la séparation. Le mot de séparation (*Abschied*), dans la signification ici esquissée, est un autre mot fondamental de la poésie de Rilke.

Ce n'est pas la bombe atomique, dont on discourt tant, qui est mortelle, en tant que machine toute spéciale de mort. Ce qui depuis longtemps déjà menace l'homme de mort, et non pas d'une mort quelconque, mais de celle de son essence humaine, c'est l'inconditionnel du pur vouloir, au sens de l'auto-imposition délibérée en tout et contre tout. Ce qui menace l'homme en son être, c'est cette opinion qui veut se faire accroire à elle-même, et selon laquelle il suffit de délier, de transformer, d'accumuler et de diriger pacifiquement les énergies naturelles pour que l'homme rende la condition humaine supportable pour tous et, d'une manière générale, « heureuse ». Mais la paix de ce « pacifiquement » n'est rien d'autre que la fièvre non troublée de la frénésie de l'auto-imposition orientée uniquement sur elle-même. Ce qui menace l'homme en son être, c'est cette opinion selon laquelle la réalisation de la production absolue pourrait être risquée sans péril, à condition de conserver, à côté de cela, leur valeur à d'autres intérêts, par exemple ceux d'une croyance religieuse. Comme si pour ce rapport insigne, en lequel l'homme se trouve, de par le mode technique du vouloir, placé face à l'ensemble de l'étant – comme si pour ce rapport il pouvait y avoir encore, dans quelque compartiment annexe, une espèce de séjour séparé qui puisse offrir plus que d'éphémères échappatoires dans l'illusion – dont ferait partie, entre autres, la fuite vers les dieux de la Grèce antique. Ce qui menace l'homme en son être, c'est l'opinion selon laquelle la production technique mettra le monde en ordre, alors que c'est précisément cette manière de « mettre en ordre » qui nivelle, dans l'uniformité de la production, tout *ordo*, c'est-à-dire tout rang, détruisant ainsi par avance le domaine de possible provenance d'un rang et d'une connaissance à partir de l'être.

Ce n'est pas d'abord le caractère totalitaire du vouloir qui constitue le péril, mais c'est le vouloir lui-même, sous la forme de l'auto-imposition, à l'intérieur d'un monde qui n'est lui-même admis que comme volonté. Le vouloir voulu à partir de cette volonté s'est déjà résolu au commandement inconditionné. Cette résolution le livre à l'organisation totale. Mais avant tout, c'est la technique elle-même qui empêche toute épreuve de son essence. Car pendant qu'elle se déploie au fond, elle développe dans le domaine des sciences une forme de savoir auquel reste refusé d'accéder jamais à la sphère essentielle du technique, et à plus forte raison de repenser sa provenance essentielle.

L'essence de la technique ne vient que lentement au jour. Et ce jour est la nuit du monde, revue et corrigée en jour technique. Ce jour est le jour le plus court. Avec lui, menace un hiver sans fin. Maintenant se refuse à l'homme plus que l'abri : l'intégrité de l'étant en son entier reste dans les ténèbres. Le sauf (*das Heile*) se dérobe. Le monde devient sans salut (*heil-los*). Par là, non seulement le sacré (*das Heilige*), en tant que trace vers la divinité, reste en retrait, mais encore la trace du sacré, le sauf, paraît effacée. A moins qu'il n'y ait encore quelques mortels capables de voir l'absence de salut *en tant qu'*absence de salut, dans toute sa menace. Il faudrait alors qu'ils arrivent à voir quel genre de péril est en train de concerner l'homme. Car ce péril consiste en la menace qui concerne l'essence de l'homme en son rapport avec l'être même, non en quelque danger contingent. Un tel péril est *le* péril. Il est en retrait dans l'abîme pour tout étant. Mais pour voir le péril et le montrer, il doit exister de ces mortels qui atteignent plus vite à l'abîme.

*Mais où est le péril, là
Croît aussi ce qui sauve.*
(Hölderlin, IV, 190.)

Peut-être que toute autre salvation, qui ne vient pas de là où est *le* péril, est encore désastre (*Unheil*). Toute salvation par le moyen d'un expédient, fût-il le mieux intentionné, ne reste pour l'homme menacé en

son essence, à la longue de la destinée, qu'une apparence inconsistante. Le salut doit venir du côté où se dessine un tournant qui fasse virer jusqu'en leur essence les mortels. Y a-t-il des mortels qui atteignent plus tôt à l'abîme de l'indigence et de sa détresse ? Ces plus mortels des mortels seraient les plus risqués. Ils risqueraient encore plus que l'être humain qui s'impose soi-même, lui qui déjà risque plus que la plante ou l'animal.

Rilke dit, aux vers 5 sqq :

*... Sauf que nous,
plus encore que la plante ou l'animal
allons avec ce risque, le voulons...*

Et il poursuit dans le même vers :

*... parfois même
risquons plus (et non par intérêt),
que la vie elle-même, d'un souffle
plus...*

L'homme n'est pas seulement, en son essence, plus risquant que la plante et l'animal. Il lui arrive par moments d'être encore plus risquant que ne l'est la vie elle-même. La vie, cela signifie ici : l'étant en son être : la Nature. L'homme est, de temps en temps, plus risquant que le risque, plus étant que l'être de l'étant. Mais l'être est le fond de l'étant (*das Sein ist der Grund des Seienden*). Qui risque plus que le fond, s'aventure jusqu'où tout fondement fait défaut, dans le sans-fond (*Abgrund*). Or, si l'homme est le risqué qui va avec le risque en le voulant, les hommes qui parfois risquent encore plus doivent avoir encore plus de vouloir. Mais peut-il y avoir une augmentation de ce vouloir au-dessus de l'inconditionnel de l'auto-imposition délibérée ? Non. Alors ceux qui sont parfois plus risquants ne peuvent être « plus voulants » que dans la mesure où leur vouloir est, en son essence, autre. Vouloir et vouloir – ce ne serait donc pas la même chose. Ceux qui veulent plus à partir de l'essence du vouloir, ceux-là restent plus conformes à la volonté, en tant qu'être de l'étant. Ils répondent « plus tôt » à l'être qui se manifeste comme volonté. Ils sont plus voulants en ce qu'ils sont plus consentants. Qui sont les plus consentants qui risquent plus ? A ce qu'il semble, le poème ne répond pas expressément à cette question.

Toutefois, les vers 8-11 disent quelque chose sur ceux qui risquent plus – mais seulement sous forme de négation, et de manière vague. Les plus risquants ne se risquent pas « par intérêt », pour leur propre personne. Ils ne cherchent ni à acquérir un avantage, ni à s'abandonner à leur amour-propre. Ils ne peuvent pas non plus, bien qu'ils risquent plus, se réclamer de prouesses retentissantes. Car ils ne risquent que peu de chose en plus : ils sont « ... d'un souffle plus risquants... ». Leur « plus » de risque est aussi humble qu'un souffle, fugitif et imperceptible. Une telle allusion ne nous laisse pas savoir qui sont les plus risquants.

Au contraire, les vers 10-12 nous disent ce qu'apporte ce risque qui s'aventure au-delà de l'être de l'étant :

*... Ainsi avons-nous, hors d'abri,
une sûreté, là où porte la gravité
des forces pures ;*

Comme tous les êtres, nous ne sommes « étants » qu'en tant que risqués dans, et par le risque de l'être. Or, comme nous, les êtres voulants, nous allons, en tant que tels, avec le risque, nous sommes plus risqués et, ainsi, plus abandonnés au péril. Dans la mesure où l'homme s'arrête à l'auto-imposition délibérée et

s'établit, par l'objectivation inconditionnée, dans la séparation contre l'ouvert, il cultive son propre être sans abri.

En revanche, le risque plus risquant nous crée une sûreté. Il est vrai que cela ne se fait pas en ce qu'il nous créerait des bastions autour du sans-abri ; car, ainsi, il n'y aurait que mise en place d'une protection là où manque la protection. Cela requerrait précisément une nouvelle production. Or, celle-ci n'est possible qu'à travers l'objectivation, et cette dernière nous coupe de l'ouvert. Le risque plus risqué ne produit pas d'abri. Mais il nous crée une sûreté. Sûr, *securus, sine cura* signifie : sans souci. Le souci a ici le caractère de l'auto-imposition délibérée sur les voies et avec les moyens de la production inconditionnée. Sans souci, nous ne le sommes que si nous n'érigeons pas notre être exclusivement dans la sphère de la production et de la commande, de l'utile et du protégeable. Nous ne sommes sûrs que là où nous ne comptons ni avec le défaut d'abri, ni sur un abri érigé dans, et par le vouloir. Il n'y a de sûreté qu'en dehors de l'aversion objectivante de l'ouvert, « en dehors de tout abri », en dehors de la séparation contre la pure perception. Celle-ci est le centre inouï de toute attraction qui tire chaque chose dans le sans-barrière, le percevant ainsi pour le centre. Ce centre, c'est le « là-bas » (*dort*) où porte la gravité des forces pures. La sûreté est le repos protégé dans le réseau de la pure perception.

Le risque plus risquant, plus voulant que toute auto-imposition à travers tout, parce qu'il est plus consentant, ce risque nous « crée » une sûreté dans l'ouvert. « Créer » (*schaffen*) signifie puiser à la source (*schöpfen*). Puiser à la source, c'est recevoir ce qui sourd et rapporter l'ainsi reçu. Le risque plus risquant de la volonté consentante ne façonne rien. Il reçoit et fait don de ce qu'il a reçu. Il apporte en déployant le reçu en sa plénitude. Le risque plus risquant accompli, mais ne produit pas. Seul un tel risque, devenant plus risquant encore en cela qu'il est consentement, peut, recevant, accomplir.

Les vers 12-16 définissent en quoi consiste le risque plus risquant, celui qui se risque au-dehors de tout abri et nous conduit là en une sûreté. Celui-ci ne supprime nullement l'être sans abri qui est posé avec l'auto-imposition délibérée. Pour autant que l'être de l'homme se perd dans l'objectivation de l'étant, il reste sans abri au milieu de l'étant. Ainsi non abrité, l'homme demeure justement, sur le mode de la privation, concerné par la dimension de l'abri et, ainsi, à l'intérieur d'un abri. Au contraire, la sûreté est en dehors de toute relation, de toute référence à quelque chose comme un abri ; elle est « en dehors de tout abri ».

En conséquence, il semble qu'il faille, pour la sûreté et pour son acquisition, un risque qui abandonne toute référence à un abri ou à une absence d'abri. Mais justement, cela n'est qu'une apparence. En vérité, lorsque nous pensons à partir de la clôture de la perception entière, nous finissons par apprendre ce qui finalement – c'est-à-dire dès le début – nous décharge du souci qu'apporte l'auto-imposition dans l'absence d'abri (vers 12 sq.) :

... ce qui enfin nous sauve,
c'est d'être sans abri...

Comment l'être sans abri pourrait-il nous sauvegarder, si c'est l'ouvert seul qui accorde un asile, cependant que l'être sans abri consiste en une constante séparation contre l'ouvert ? L'être sans abri ne peut donner asile que si l'aversion contre l'ouvert est elle-même renversée, de sorte qu'il se tourne vers l'ouvert – et dans celui-ci. Ainsi, l'être sans abri est, en tant que renversé, ce qui donne asile. Donner asile signifie ici, d'une part, que le renversement de la séparation accomplit la sauvegarde, et d'autre part que d'une certaine manière l'être sans abri lui-même accorde une sûreté. Ce qui donne asile,

c'est d'être sans abri et de l'avoir, cet être,
retourné dans l'ouvert, le voyant menacer.

Le « et » conduit à l'explication, qui nous dit de quelle manière cette étrange chose est possible, que notre être sans abri nous fasse don d'une sûreté en dehors de tout abri. L'être sans abri, il est vrai, ne donne pas asile en ceci que nous le « retournons » chaque fois que nous le sentons menacer. L'être sans abri ne donne asile que dans la mesure où nous l'avons déjà retourné. Rilke dit : « de l'avoir, cet être, retourné dans l'ouvert ». Dans l'avoir-retourné, il y a un mode insigne de version. Dans l'avoir-retourné, l'être sans abri est d'emblée tourné, en tant que tout, en son essence. La précellence d'une telle version réside en ce que nous avons vu l'être sans abri comme ce qui menace. Seul, un tel avoir-vu est à même de voir le péril. Il voit que l'être sans abri, comme tel, menace notre essence de lui faire perdre sa co-appartenance à l'ouvert. C'est en cet avoir-vu que doit résider l'avoir-retourné. Retourné, l'être sans abri est alors « dans l'ouvert ». Ayant vu le péril comme péril essentiel, nous devons avoir accompli le renversement de l'aversion contre l'ouvert. Ceci implique : l'ouvert lui-même a dû se tourner vers nous d'une manière qui nous permette de tourner vers lui l'être sans abri,

*pour, quelque part dans le plus vaste cercle,
là-où le statut nous touche, lui dire oui.*

Qu'est-ce que ce plus vaste cercle ? Il faut croire que Rilke pense à l'ouvert, et cela selon un égard particulier. Le plus vaste cercle entoure tout ce qui est. Ce cercle entoure et unit tout l'étant, de manière qu'en cet unir unissant, il soit l'être de l'étant. Mais que signifie « étant » ? Le poète nomme l'étant en entier en disant « la nature », « la vie », « l'ouvert », « l'entière perception ». Et même, suivant l'habitude du langage de la Métaphysique, il appelle cette complète intégrité de l'étant : « l'être ». Mais de quelle essence est cet être, cela nous ne l'apprenons pas. Cependant, n'en est-il pas dit quelque chose quand Rilke nomme l'être le risque qui ose tout ? Certes. Aussi avons-nous essayé de repenser l'ainsi nommé dans l'essence moderne de l'être de l'étant, dans la volonté de volonté. Seulement, parler du plus vaste cercle ne nous dit rien de précis, si nous tentons maintenant de le penser comme le tout de l'étant, et l'entour du pourtour comme l'être de l'étant.

Mais en tant que pensants, nous n'oublions pas qu'originellement déjà, l'être de l'étant a été pensé selon la prise en vue de l'encerclement (*das Umkreisen*). Cette sphéricité de l'être est cependant pensée trop négligemment et toujours superficiellement, si nous n'avons d'abord questionné et éprouvé comment l'être de l'étant déploie originellement son essence. L'έόν, l'étant, des έόντα, de l'étant en entier, se nomme l'Έν, l'un unissant. Mais qu'est-ce que cet unir à l'entour, en tant que trait fondamental de l'être ? Que veut dire être ? έόν, étant, signifie : présent, et présent dans le sans retrait. Mais dans la présence est en retrait une instauration de l'ouvert sans retrait qui laisse se déployer le présent comme tel. Mais véritablement présente, seule l'est la présence elle-même, qui est partout comme le Même en son propre milieu, et, en tant que tel, est la sphère. La sphéricité ne repose pas en une circonvolution qui, après coup, entourerait, mais en ce milieu qu'est la décloison, milieu qui, éclaircissant, donne asile à un présent. La sphéricité de l'unir unissant, et ce dernier lui-même, ont ce caractère de s'ouvrir en clairière ; au cœur de cette clairière du présent peut advenir comme présent. C'est pourquoi Parménide nomme (fragment VIII, 42) l'έόν, la présence du présent : εὔκυκλος σφαίρη. Cette sphère bien arrondie est à penser comme l'être de l'étant, au sens de l'unité unissante de la décloison éclaircissante. Cette caractéristique d'ainsi partout unir nous permet de la dénommer l'orbe d'où émane l'éclaircie, qui en tant qu'il déclôt, précisément n'enferme pas en une clôture, mais libère, lui-même éclaircissant, dans la présence. Cette sphère de l'être et sa sphéricité, nous ne devons jamais nous les représenter objectivement. Comment alors ? Non objectivement ? Non ; cela ne serait qu'une simple façon de parler non rigoureuse. La sphéricité est à penser à partir de l'essence originaire de l'être au sens de la présence qui se déclôt.

Est-ce bien cette sphéricité de l'être qu'a en vue la parole rilkéenne du plus vaste cercle ? Non seulement nous n'avons, pour savoir cela, aucun point de repère, mais encore la caractérisation de l'être

de l'étant comme risque (volonté) semble aller tout à fait contre une telle hypothèse. Cependant Rilke parle lui-même, un jour, de la « sphère de l'être », et ceci dans un contexte qui concerne immédiatement l'interprétation du plus vaste cercle. Dans une lettre du 6 janvier 1923, Rilke écrit (cf. *Inselalmanach*, 1938, p. 109) : « comme la lune, la vie aussi a certainement une face qu'elle nous détourne constamment, face qui n'est *pas* son contraire, mais son complément, complément pour la perfection, pour la complétude, pour la réelle et sauve plénitude de la sphère de l'être. » Encore que nous ne devions point forcer l'image du corps céleste qui se présente ici objectivement, il est pourtant clair que Rilke ne pense pas la sphéricité à partir de l'être, au sens de la présence unissant en une éclaircie, mais à partir de l'étant, au sens du comput total de toutes ses faces. La « sphère de l'être » dont il est ici question, c'est-à-dire la sphère de l'étant en son entier, c'est l'ouvert, en tant que bloc des forces qui se fondent, nulle borne ne barrant leur courant, les unes dans les autres et qui, ainsi, agissent les unes par rapport autres. Le cercle le plus vaste est l'intégrité de l'entière perception de l'attraction. A ce plus vaste cercle correspond, comme centre le plus fort, « l'inouï milieu » de la gravité pure.

Tourner l'être sans abri dans l'ouvert, cela veut dire : « dire oui » à l'ensemble de l'étant à l'intérieur du pourtour le plus vaste. Un tel « dire oui » n'est possible que là où le compte de la totalité du pourtour est, à tous les égards, non seulement complet, mais égal ; pour cela, il faut qu'il soit déjà pro-posé comme tel ; conformément à quoi, il faut qu'il soit un *positum*. A ce *positum* ne peut jamais correspondre qu'une position, et non une négation. Les côtés de la vie qui nous sont détournés, dans la mesure même où ils sont, doivent être pris positivement. Dans la lettre déjà citée du 13 novembre 1925, il est dit : « La mort est la *face de la vie* qui est détournée de nous, qui n'est pas éclairée par nous. » (*Lettres de Muzot*, p. 332). La mort et le royaume des morts appartiennent, en tant qu'autre face, à l'entier de l'étant. Ce royaume est « l'autre perception », c'est-à-dire l'autre face de l'entière perception de l'ouvert. Dans le cercle le plus vaste de la sphère de l'étant, il y a donc des régions et des lieux qui paraissent bien, en tant que détournés de nous, être quelque chose de négatif, mais ne le sont pourtant point si nous repensons tout sous l'horizon du cercle le plus vaste de l'étant.

Vu à partir de l'ouvert, l'être sans abri semble être lui aussi quelque chose de négatif, en tant qu'il est séparation contre la pure perception. L'auto-imposition séparative de l'objectivation veut partout la constance des objets produits et n'admet que celle-ci au rang d'étant et de positif. L'auto-imposition de l'objectivation technique est la constante négation de la mort. Par cette négation, la mort devient elle-même quelque chose de négatif ; elle devient le nul et le non-constant par excellence. Cependant, si nous tournons l'être sans abri dans l'ouvert, nous le tournons vers le cercle le plus vaste de l'étant, à l'intérieur duquel nous ne pouvons qu'acquiescer à l'être sans abri. « Se tourner vers l'ouvert », c'est renoncer à lire négativement ce qui est. Mais qu'est-ce qui est plus étant, c'est-à-dire, d'après la pensée des Temps Modernes, plus certain que la mort ? La lettre du 6 janvier 1923 dit qu'il s'agit « de lire le mot de "mort" *sans* négation ».

Si nous tournons l'être sans abri comme tel vers l'ouvert, alors nous le tournons en son essence, c'est-à-dire qu'en tant qu'aversion contre la pure perception, nous l'inversons en orientation vers le plus vaste cercle. Il ne nous reste plus qu'à acquiescer à l'ainsi retourné. Mais acquiescer, ici, ne signifie pas retourner un « non » en un « oui », mais reconnaître le positif comme ce qui est déjà présent. Pour cela, il faut que nous laissions, à l'intérieur du cercle le plus vaste, l'être sans abri appartenir à la région « où le statut nous touche ». Rilke ne dit pas : un statut. Il ne veut pas non plus dire une règle. Il pense à ce qui « nous touche ». Qui sommes-nous ? Nous sommes ceux qui veulent, ceux qui, sur le mode de l'auto-imposition délibérée, érigent le monde en objet. Si nous sommes touchés à partir du plus vaste pourtour, alors nous le sommes en notre essence. Toucher signifie : mettre en mouvement. Notre essence est mise en mouvement. Dans ce toucher, notre vouloir est é-mu de telle sorte qu'alors seulement l'essence du vouloir vient au jour et se met en branle. Alors seulement, le vouloir devient un vouloir consentant.

Mais qu'est-ce qui vient nous toucher immédiatement, à partir du plus vaste cercle ? Qu'est cela qui,

dans le vouloir ordinaire de l'objectivation du monde, nous est barré et dérobé par nous-mêmes ? C'est l'autre perception : la mort. C'est elle qui touche les mortels en leur essence, les met sur le chemin de l'autre côté de la vie et les place ainsi dans le tout de la pure perception. La mort rassemble ainsi dans l'ensemble du déjà posé, dans le *positum* de l'entière perception. En tant que tel rassemblement du poser, la mort est le statut (*Als diese Versammlung des Setzens ist er [der Tod] das Ge-setz*). Là où ce statut nous touche, nous arrivons au point, à l'intérieur du plus vaste cercle, où nous pouvons laisser entrer positivement l'être sans abri retourné dans l'entier de l'étant. L'être sans abri ainsi retourné nous sauvegarde enfin, hors de tout abri, dans l'ouvert. Comment, cependant, ce retournement est-il possible ? De quelle manière le renversement de l'aversion séparative contre l'ouvert peut-il se produire ? Uniquement de telle manière, semble-t-il, que le renversement lui-même nous tourne d'abord face au plus vaste cercle, et nous fasse, nous-mêmes en notre essence, entrer en lui. La région de sûreté doit d'abord nous être montrée, elle doit d'abord nous être accessible comme latitude possible d'un retournement. Mais ce qui nous donne une sûreté, et, avec celle-ci, la dimension même de la sûreté, c'est ce risque qui parfois risque plus que la vie elle-même.

Mais ce risque plus risquant ne s'affaire pas çà et là autour de notre être sans abri. Il n'essaie pas de modifier telle ou telle face de l'objectivation du monde. Il retourne bien plutôt l'être sans abri en tant que tel. Le risque plus risquant fait proprement accéder l'être sans abri à la région qui lui est propre.

Quelle est l'essence de l'être sans abri, s'il consiste en l'objectivation qui, elle-même, réside dans l'auto-imposition délibérée ? Le côté objectif du monde devient *con-stant* (*ständig*) dans la production représentante. Cette représentation présente. Mais ce présent est présent dans une représentation qui a le caractère du calcul. Cette représentation ne connaît rien de figuratif. L'intuition possible de l'aspect des choses, l'image qu'elles offrent à la connaissance sensible immédiate fait défaut. La production calculante de la technique est un « faire sans image » (*Neuvième Élégie*). Devant l'image visible des choses, l'auto-imposition délibérée et ses projets placent la proposition du schéma, qui n'est qu'une fiction calculée. Quand le monde se fond dans l'objectivité des fictions calculées, il est institué dans l'insensible et l'invisible. La constance de l'objectivité doit sa présence à une assignation dont l'activité appartient à la *res cogitans*, c'est-à-dire à la conscience. La sphère de l'objectivité des objets reste à l'intérieur de la conscience. L'invisible de l'objectif ressortit à l'intériorité de l'immanence de la conscience.

Or, si l'être sans abri est l'aversion contre l'ouvert, l'aversion consistant à son tour en l'objectivation, qui, elle-même ressortit à la sphère invisible et intérieure de la conscience et de ses calculs, alors la sphère essentielle de l'être sans abri est l'invisibilité et l'intériorité de la conscience.

Mais, dans la mesure où le renversement de l'être sans abri dans l'ouvert concerne d'emblée l'essence de l'être sans abri, le retournement de celui-ci est un retournement de la conscience, et cela, à l'intérieur de la sphère de la conscience. La sphère de l'invisibilité et de l'intériorité détermine l'essence de l'être sans abri ; elle détermine également le caractère du renversement de ce dernier dans le plus vaste cercle. Ainsi donc, ce vers quoi l'essentiellement intérieur et invisible doit se tourner pour trouver son être propre ne peut être que le plus invisible de l'invisible et le plus intérieur de l'intérieur. Dans la Métaphysique moderne, la sphère de l'intériorité invisible se détermine comme la région de présence des objets calculés. Cette sphère, Descartes la caractérise comme conscience de l'*ego cogito*.

Presque en même temps que Descartes, Pascal découvre, antithèse de la logique de la raison calculante, la logique du cœur. L'intérieur et l'invisible de la dimension du cœur est non seulement plus intérieur que l'intériorité de la représentation calculante – et, pour cela, plus invisible – mais il porte en même temps plus loin que la région des simples objets productibles. Ce n'est que dans l'intimité invisible du cœur que l'homme est enclin à aimer : les aïeux, les morts, l'enfance, ceux qui vont venir. Voilà qui appartient au plus vaste cercle, qui se montre maintenant comme la sphère de présence de l'entière et sauve perception. Cette présence, il est vrai, tout comme celle de la conscience habituelle – celle de la

production calculante – est une présence immanente. Mais l'intérieur de cette conscience inusuelle demeure un espace intime à l'intérieur duquel, pour nous, toute chose a dépassé le numérique du calcul, et peut ainsi, libre de limitations, s'épancher dans le tout sans entraves de l'ouvert. Un tel superflu surnuméraire naît, quant à sa présence, dans l'intériorité et l'invisibilité du cœur. La dernière parole de la *Neuvième Élégie* – celle qui chante l'appartenance des hommes à l'ouvert – est : « Dans le cœur me naît une existence surnuméraire. »

Le pourtour le plus vaste de l'étant devient présent dans l'espace intime du cœur. L'entier du monde, en toutes ses perceptions, accède ici à une présence également essentielle. Dans le langage de la Métaphysique, Rilke nomme cette présence « existence ». L'entière présence du monde, c'est, au sens le plus large, l'« existence mondiale ». Ceci est un autre nom pour l'ouvert, autre à partir de cet autre nommer qui, maintenant, pense l'ouvert dans la mesure où l'aversion représentante et produisante contre l'ouvert s'est retournée vers l'espace intime du cœur, en partant de l'immanence de la conscience calculante. Aussi, l'espace intérieur du cœur pour l'existence mondiale s'appelle-t-il encore l'« espace intérieur du monde ». « Mondial » signifie l'entier de l'étant.

Dans une lettre de Muzot, datée du 11 août 1924, Rilke écrit : « Aussi étendu que puisse être l'extérieur, il ne souffre pas de comparaison – malgré toutes ses distances sidérales – avec la dimension de profondeur de notre intérieur qui n'a même pas besoin de l'ampleur de l'univers pour être en soi quasi interminable. Si donc les morts, si donc ceux qui viendront ont besoin d'un séjour, quel abri leur serait plus agréable et plus offert que cet espace imaginaire ? J'ai de plus en plus l'idée que notre conscience habituelle habite le sommet d'une pyramide dont la base s'étendrait en nous (et en quelque sorte en dessous de nous) tellement en largeur que plus nous nous voyons capables de nous y établir, plus nous semblons compris complètement dans les données de l'existence terrestre indépendantes de l'espace et du temps, dans les données de l'existence mondiale, au sens le plus large. »

Contrairement à cela, le côté objectif du monde est calculé dans la représentation, laquelle a affaire à l'espace et au temps en tant que quanta du calcul, et ne peut pas plus savoir l'essence du temps que savoir l'essence de l'espace. Rilke non plus ne médite pas la « spatialité » de l'espace intérieur du monde ; il ne se demande pas si l'espace intérieur du monde, puisqu'il accorde un séjour à la présence mondiale, n'a pas, avec cette présence, ses racines dans une temporalité dont le temps essentiel formerait avec l'espace essentiel l'unité originelle d'une aire où se déploie le temps, c'est-à-dire l'unité de l'être lui-même.

Cependant, à l'intérieur de la sphéricité propre à la Métaphysique moderne, c'est-à-dire à l'intérieur de la sphère de la subjectivité en tant que sphère de la présence intérieure et invisible, Rilke essaie de comprendre l'être sans abri, donné avec l'essence moderne de l'homme – celle de l'auto-imposition envers et contre tout – de comprendre cet être sans abri de telle sorte que celui-ci lui-même nous sauve, dans la mesure où, retourné, il nous donne asile dans le plus intérieur et dans le plus invisible du vaste espace intérieur du monde. En tant que tel, l'être sans abri sauvegarde. Car il donne à son essence, en tant qu'intériorité et invisibilité, le signe pour une réversion de l'aversion contre l'ouvert. Ce retournement porte sur l'intériorité de l'intérieur. Voilà pourquoi le retournement de la conscience est une intériorisation de l'immanence des objets de la représentation, une recordation (*Er-innerung*), sous l'horizon de présence à l'intérieur de l'espace du cœur.

Tant que l'essence de l'homme ne se confond qu'avec l'auto-imposition délibérée, ce n'est pas seulement l'homme qui reste sans abri, mais aussi les choses, dans la mesure où elles sont devenues objets. A la vérité, c'est là aussi une transformation des choses vers l'intériorité et l'invisibilité. Mais cette transformation remplace la caducité des choses par les schémas fictifs des objets calculés. Ceux-ci sont fabriqués pour l'usage. Plus ils sont usés rapidement, plus il faut les remplacer encore plus vite et plus facilement. Ce qui, dans la présence des choses en objets, est présent, n'est donc pas leur instance dans un monde auquel elles appartiennent. La constance des choses fabriquées, en tant que purs objets pour l'utilisation, est le remplacement, l'*Ersatz*.

De même qu'à notre être sans abri appartient, à l'intérieur de l'ère de domination de l'objectivité, cette défaillance des choses familières, de même la sûreté de notre essence exige un sauvetage des choses hors de leur pure objectivité. Ce sauvetage consiste en ceci que les choses puissent reposer, à l'intérieur du plus vaste pourtour de l'entière perception, en elles-mêmes, c'est-à-dire, sans limitation, les unes dans les autres. Peut-être même le renversement de notre être sans abri vers l'existence mondiale, sous l'horizon de l'espace intérieur du monde, doit-il commencer par un renversement de la caducité – et par conséquent du caractère provisoire – des choses-objets, qui leur ferait quitter l'intérieur et l'invisible de la conscience productrice, pour l'intimité de l'espace du cœur où elle seraient laissées à leur croissance invisible. La lettre du 13 novembre 1925 dit (*Lettre de Muzot*, p. 335) :

« ... notre tâche est de nous empreindre si profondément, si douloureusement et si passionnément de cette terre provisoire et fragile, que son essence ressuscite invisiblement en nous. *Nous sommes les abeilles de l'invisible. Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible*⁵. »

La recordation retourne l'essence qui, en nous, ne veut que sur le mode de l'auto-imposition envers et contre tout – et, avec elle, ses objets – vers l'invisible intime à l'espace du cœur. Ici, tout est (ré-)version intérieure : non seulement tout reste tourné vers le véritable « dedans » de la conscience, mais encore, à l'intérieur de ce « dedans », tout se déverse pour nous, sans aucune borne, l'un dans l'autre. La version intérieure de l'espace intime du monde nous illimité l'ouvert. Ce que nous retenons ainsi intérieurement, c'est cela seul que nous savons par cœur. Dans cette intériorité nous sommes libres, car nous sommes en dehors du rapport entretenu avec les objets ob-jetés autour de nous, et qui ne nous abritent qu'apparemment. Dans l'intériorité de l'espace intime du monde, il y a, en dehors de tout abri, une sûreté.

Mais, telle est la question qui se pose implicitement : comment cette recordation de ce qui est déjà, de manière immanente, objectif dans la conscience, peut-elle avoir lieu dans l'intimité du cœur. Elle concerne l'intérieur et l'invisible. Car, aussi bien ce qui est recordé que ce vers quoi il est recordé est de telle nature. La recordation est la réversion de la séparation en accès au plus vaste cercle de l'ouvert. Qui, des mortels, est capable de cette remémoration provoquant le retournement ?

Le poème nous dit bien qu'une sûreté de notre être nous est apportée par cela que des hommes sont parfois plus risquants que ne l'est la vie elle-même, plus risquants d'un souffle.

Mais que risquent ces mortels qui risquent plus ? Le poème, semble-t-il, tait la réponse. C'est pourquoi nous essayons, en pensant, d'aller à la rencontre du poème ; à notre aide nous appelons d'autres poèmes.

Voici notre question : qu'est-ce qui pourrait être risqué encore, qui serait plus risquant que né l'est la vie elle-même, c'est-à-dire le risque lui-même, c'est-à-dire plus risquant que l'être de l'étant ? Dans tous les cas et à tous les égards, le risqué doit être de telle nature qu'il concerne tout étant dans la mesure même où il est un étant. Or, de telle nature est l'être, à savoir de telle manière qu'il n'est pas un genre spécial entre autres, mais la guise de l'étant comme tel.

Par quoi donc, si l'être est le genre unique et singulier de l'étant, l'être peut-il être surpassé ? Uniquement par lui-même, uniquement par son propre, et cela de telle sorte qu'il entre expressément en son propre. L'être serait alors l'unique qui, tout simplement, se surpasse (le *transcendens* par excellence). Mais cette transcendance ne va pas au-delà en montant vers quelque chose d'autre, mais reflue en elle-même et dans sa propre vérité. L'être mesure lui-même toute l'étendue de ce reflux et en est lui-même la dimension.

Pensant cela, nous éprouvons, dans l'être même, qu'il y a en lui, faisant partie intégrante de lui, un « plus », et ainsi la possibilité que même là où l'être est pensé comme risque, un plus risquant que ne l'est l'être lui-même puisse déployer son amplitude, dans la mesure où nous avons l'habitude de nous représenter l'être à partir de l'étant. L'être mesure, en tant que lui-même, son enceinte, qui est enceinte

(τέμνειν, *tempus*) par cela qu'il se déploie dans la parole. La parole est l'enceinte (*templum*), c'est-à-dire la demeure de l'être. L'essence de la langue ne s'épuise pas dans la signification ; elle ne se borne pas à la sémantique et au sigle. Parce que la langue est la demeure de l'être, nous n'accédons à l'étant qu'en passant constamment par cette demeure. Quand nous allons à la fontaine, quand nous traversons la forêt, nous traversons toujours déjà le nom « fontaine », le nom « forêt », même si nous n'énonçons pas ces mots, même si nous ne pensons pas à la langue. Pensant à partir du temple de l'être, nous pouvons présumer ce que risquent ceux qui parfois risquent plus que l'être de l'étant. Ils risquent l'enceinte de l'être. Ils risquent la langue. Tout étant, les hommes qui s'imposent aussi bien que ceux qui risquent, tous les êtres sont, chacun selon leur guise, en tant qu'étants, dans l'enceinte de la langue. C'est pourquoi le retournement hors de la région des objets et de leur représentation vers le plus intime de l'espace du cœur n'est accomplissable, s'il l'est, *que dans cette enceinte*.

Pour la poésie de Rilke, l'être de l'étant est déterminé métaphysiquement comme présence mondiale, laquelle reste toujours relative à la représentation dans la conscience, que celle-ci ait le caractère de l'immanence de la représentation calculante, ou celui du renversement intérieur vers l'ouvert, accessible par le cœur.

La sphère entière de la présence est présente dans le dire. L'objectif dans la production consiste en l'énoncé des thèses calculantes et des théorèmes de la raison progressant de thèse en thèse. La région de l'être sans abri s'imposant à travers et contre tout est dominée par la raison. Non seulement celle-ci a érigé pour son dire, pour le λόγος comme énonciation expliquante, un système spécial de régies, mais la logique de la raison est elle-même l'organisation du règne de l'auto-imposition délibérée, à l'intérieur de l'objectif. Dans le renversement de la représentation objective, au contraire, c'est la logique du cœur qui correspond au dire de la recordation. Dans les deux régions, qui sont déterminées métaphysiquement toutes les deux, c'est la logique qui déploie son règne, parce que la recordation doit créer une sûreté à partir de l'être sans abri lui-même, hors de tout abri. Or une telle sauvegarde concerne l'homme en tant qu'être qui a la parole. Il l'a, à l'intérieur de l'être frappé métaphysiquement, de telle sorte qu'il prend la parole d'emblée et uniquement comme un avoir, et ainsi comme une possibilité de prise utilisée dans sa représentation et son comportement. C'est pourquoi le λόγος, le dire comme *Organon*, a besoin d'organisation par la logique. Ce n'est qu'à l'intérieur de la Métaphysique qu'il existe une Logique.

Or si, lors de la création d'une sûreté, l'homme est touché par le statut de l'entier espace intérieur du monde, il est lui-même é-mu en son essence, à savoir en cela qu'il est déjà le disant, même en tant que celui qui se veut. Mais dans la mesure où la création d'une sûreté provient de ceux qui risquent davantage, ceux-ci doivent donc s'exposer au risque de la parole. Ceux qui risquent davantage risquent le dire. Cependant, si l'horizon délimitant ce risque, la langue, appartient à l'être en cette manière unique qu'au-dessus et en dehors de celui-ci rien d'autre ne puisse être, vers où, alors, ce que les disants ont à dire devra-t-il être dit ? Leur dire concerne ce renversement recordant de la conscience, qui retourne notre être sans abri dans l'invisible de l'espace intérieur du monde. Leur dire parle, parce qu'il concerne le renversement, non seulement à partir des deux régions, mais à partir de l'unité des deux, dans la mesure où cette unité s'est déjà accomplie comme leur unification sauvegardante. C'est pourquoi, là où l'entier de l'étant est pensé comme l'ouvert de la pure perception, le renversement recordant doit être un dire qui dit ce qu'il a à dire à un être qui est déjà sûr au milieu de l'entier de l'étant, parce qu'il a déjà accompli la transformation du visible représentable en invisible pressenti par le cœur. Cet être est reçu dans la pure perception par l'une et l'autre face de la sphère de l'être. Cet être, pour lequel il n'y a presque plus de limites et de différences entre les différentes perceptions, c'est l'être qui gouverne et fait apparaître le centre inouï du plus vaste cercle. Dans les *Élégies de Duino*, cet être, c'est l'Ange. Ce nom est, à nouveau, un nom fondamental de la poésie de Rilke. Il est comme « l'ouvert », « la perception », « la séparation », « la nature », un nom fondamental parce que ce qui est dit en lui pense l'entier de l'étant à partir de l'être. Dans la lettre du 13 novembre 1925 (*op. cit.*, p. 337), Rilke écrit :

« L'Ange des *Élégies* est la créature en laquelle la transformation du visible en invisible, dont nous nous acquittons avec effort, est déjà accomplie. L'Ange des *Élégies* est l'être qui se porte garant pour reconnaître dans l'invisible un rang plus élevé de réalité. »

Jusqu'à quel point, à l'intérieur de l'accomplissement de la Métaphysique moderne, le rapport à un tel être fait partie de l'être de l'étant ; jusqu'à quel point aussi l'essence de l'Ange rilkéen, en respectant toutes les différences de contenu, est *métaphysiquement le Même* que la figure nietzschéenne de Zarathoustra, voilà qui ne peut être montré qu'à partir d'une explication plus originaire de l'essence de la subjectivité.

Le poème pense l'être de l'étant, la nature, en tant que risque. Tout étant est risqué dans un risque. Comme risqué, il est en balance. Cette balance est le mode sur lequel l'être pèse respectivement chaque étant, c'est-à-dire le maintient dans le mouvement du risque. Chaque risqué demeure en péril. Les régions de l'étant peuvent être distinguées selon leur genre de rapport au risque. Dans la perspective du risque doit donc aussi pouvoir se préciser l'essence de l'Ange, étant admis que, dans tout le domaine des étants, il est l'étant de plus haut rang.

Dans « le risque de leur obscur désir », la plante et l'animal sont, libres de soucis, tenus en l'ouvert. Leur corporalité (*Leiblichkeit*) physique ne les trouble pas. Les êtres vivants entrent en l'ouvert, bercés par leurs instincts. Ils sont menacés par le péril, eux aussi, mais non en leur essence. La plante et l'animal sont sur la balance de telle sorte que celle-ci s'équilibre toujours de nouveau dans la quiétude d'une sûreté. Le risque en lequel sont risqués plante et animal n'atteint pas encore la région de l'inquiétude essentielle et pour cela constante. Le risque en lequel est risqué l'Ange reste lui aussi en dehors de l'inquiétude ; non pas parce qu'il n'appartient pas encore, mais parce qu'il n'appartient plus à la sphère de l'inquiétude. En effet, conformément à l'essence incorporelle de l'Ange, la possibilité du trouble par le sensible visible y a été transformée en invisible. L'Ange déploie son essence à partir de la quiétude apaisée de l'unité équilibrée des deux régions, à l'intérieur de l'espace intime du monde.

L'homme, en revanche, est risqué dans l'être sans abri en tant que celui qui s'impose délibérément à travers et contre tout. La balance du péril reste, aux mains de l'homme ainsi risqué, essentiellement inapaisée. L'homme qui se veut compte partout avec les choses et avec les hommes comme avec l'objectif. L'ainsi compté devient marchandise. Tout est constamment transformé en ordonnances autres et nouvelles. La séparation contre la pure perception s'établit dans l'inapaisement de la balance constamment évaluante. La séparation poursuit, dans l'objectivation du monde, et contre sa propre intention, l'in-constant. Risqué de la sorte dans l'être sans abri, l'homme se meut dans l'ambiance des affaires et des « changes ». L'homme s'imposant vit des enjeux de son vouloir. Il vit essentiellement en un risque de son essence, risqué à l'intérieur de la vibration de l'argent et du valoir des valeurs. En tant que perpétuel changeur et médiateur, l'homme est « le marchand ». Il pèse et évalue constamment, et pourtant il ne connaît pas le poids propre des choses. Il ne sait pas non plus ce qui, en lui, a vraiment du poids, et par conséquent prédomine. C'est ce que dit Rilke dans un de ses poèmes tardifs (*Späte Gedichte*, p. 21) :

*Ah ! qui sait donc ce qui, en lui, l'emporte.
Clémence ? Terreur ? Regards, voix, livres ?*

Or, en même temps, l'homme peut, en dehors de tout abri, puiser « une sûreté », en ce qu'il tourne l'être sans abri comme tel vers l'ouvert, l'incorporant à l'espace invisible du cœur. Si cela se produit, le dénuement de l'être sans abri passe alors du côté où, dans l'unité équilibrée de l'espace intérieur du monde, entre en scène la créature qui fait resplendir le mode sur lequel cette unité unit, représentant ainsi l'être. Alors, la balance du péril passe du domaine de la volonté calculante aux mains de l'Ange. De l'époque tardive de la poésie rilkéenne ont été conservés quatre vers qui représentent sans doute le début d'une esquisse pour un plus grand poème. Il n'est pas besoin de commenter ces vers. Les voici (*Œuvres*

*Lorsque des mains du marchand
La balance passe
à l'Ange qui dans les cieux
la calme et l'apaise par l'équilibre de l'espace...*

Cet espace équilibrant, c'est l'espace intime du monde, dans la mesure où il fait place à l'entier mondial de l'ouvert. Ainsi, il accorde à l'une et l'autre perception l'apparition de leur unité unissante. Celle-ci entoure, comme sphère intacte de l'être, toutes les forces pures de l'étant, en ce qu'elle accorde tous les êtres sur le rayon de sa circonférence, les libérant infiniment de toute borne. Tout ceci accède à une présence lorsque la balance passe de l'autre côté. Quand passe-t-elle de l'autre côté ? Qui fait passer la balance du marchand à l'Ange ? Si une telle transition doit se produire, elle advient dans l'horizon de la balance. L'élément de la balance est le risque, l'être de l'étant. Nous avons pensé expressément la langue comme horizon de l'être.

La vie ordinaire de l'homme actuel, c'est l'habituelle auto-imposition sur le marché sans abri des changeurs. Le passage de la balance à l'Ange est, par contre, l'inhabituel. Il est même inhabituel en ce sens non seulement qu'il constitue l'exception à l'intérieur de la règle, mais encore qu'il porte l'homme, quant à son essence, à l'extérieur du domaine que règle la présence ou l'absence d'abri. C'est pourquoi le passage advient « parfois ». Ceci ne signifie nullement : de temps à autre, ou à volonté ; « parfois » signifie : rarement et au bon moment, en un cas chaque fois unique et d'une manière unique. Le passage de la balance des mains du marchand à celles de l'Ange, c'est-à-dire le renversement de la séparation, se produit en tant que recodation en l'espace intime du monde, lorsque existent des mortels qui « parfois risquent plus... d'un souffle plus... »

Parce que ceux-là risquent l'être lui-même, et pour cela se risquent en l'enceinte même de l'être, la langue, ils sont les disants. Mais l'homme n'est-il pas déjà celui qui, par nature, a la parole, et s'expose ainsi constamment à son risque ? Certes. Alors, celui qui, sur le mode ordinaire, exerce son vouloir, risque lui aussi, même dans le calcul de la production, le dire. En effet. Dans ce cas, ceux qui risquent plus ne peuvent pas simplement être ceux qui disent. Le dire de ceux qui risquent plus doit expressément risquer la diction (*die Sage*). Ceux qui risquent plus ne sont vraiment ceux qu'ils sont que s'ils sont ceux qui disent plus.

Lorsque, dans notre rapport habituel à l'étant – rapport de représentation et de production – nous nous comportons en même temps en énonciateurs, alors un tel mode de dire n'est pas ce qui est voulu. L'énonciation n'est que voie et moyen. A la différence de l'énonciation, il y a un dire qui s'ouvre expressément à la diction comme telle, sans pour cela raisonner sur la langue, ce qui en ferait aussi un objet. L'entrée à une diction caractérise un dire qui suit la trace de ce qui est à dire, uniquement pour le dire. Nous pouvons penser que ce qui est à dire, c'est ce qui, par sa nature, appartient à l'enceinte de la langue. Cela, c'est, métaphysiquement parlant, l'étant en entier. La totalité de l'étant, c'est l'intégrité de la pure perception, le fait que l'ouvert soit sauf, dans la mesure où il se fait espace de l'homme. Or, c'est ce qui se produit dans l'espace intime du monde. Ce dernier touche l'homme lorsqu'il se tourne, dans le renversement de la remémoration, vers l'espace du cœur. Ceux qui risquent plus font se transformer la perte de l'être sans abri en salvation de l'existence mondiale. C'est celle-ci qui est à dire. Dans le dire, elle se tourne vers les hommes. Ceux qui risquent plus sont ceux qui disent plus par leur chant. Leur chant se dérobe à toute imposition délibérée de soi-même. Il n'est pas un vouloir au sens d'une exigence. Leur chant ne sollicite pas quelque chose qui serait à produire. En pareil chant, l'espace intime du monde s'établit lui-même en sa spaciosité. Le chant de ces chanteurs n'ambitionne rien ; il n'est pas une profession.

Le dire plus disant de ceux qui risquent plus, c'est le chant (*der Gesang*). Or,

Chant est existence

dit le troisième sonnet de la première partie des *Sonnets à Orphée*. Existence est employé ici dans le sens traditionnel de présence ; il est employé dans le sens d'« être ». Chanter, dire expressément l'existence mondiale, dire à partir de la salvation de l'entière et pure perception, et ne dire que cela, signifie : appartenir à l'enceinte de l'étant lui-même. Cette enceinte est, en tant que séjour de la langue, l'être lui-même. Chanter le chant signifie : être présent dans le présent lui-même – exister.

Cependant le dire plus disant n'a lieu, lui aussi, que parfois, parce que seuls ceux qui risquent plus en sont capables. Car il est difficile. La difficulté réside en cet accomplissement de l'existence. Le difficile ne réside pas seulement dans la difficulté de créer l'œuvre de la parole, mais aussi dans la difficulté de passer de l'œuvre de la vision encore exigeante des choses, de l'œuvre de l'œil à l'« œuvre du cœur ». Difficile est le chant, en cela que chanter ne doit plus être ambition, mais existence. Pour le dieu Orphée, qui séjourne in-finitement en l'ouvert, chanter est chose facile ; mais non pour l'homme. C'est pourquoi la dernière strophe du sonnet cité questionne :

Quand donc sommes-nous ?

L'accent porte sur « sommes », non sur « nous ». Que nous appartenions à l'étant et, à cet égard, soyons présents, ne fait pas question. Ce qui, en revanche, fait question, c'est de savoir quand nous sommes de telle sorte que notre être soit chant, et un chant dont le son ne retentisse pas n'importe où, mais soit vraiment un chanter dont la résonance ne s'accroche pas à quelque chose qui ait été finalement encore atteint, mais s'est déjà brisée en sa sonorité afin que seul le chanté se déploie. Les hommes disent ainsi plus lorsqu'ils risquent plus que l'étant lui-même. Ces plus risquants sont, d'après le poème, « d'un souffle » plus risquants. Le sonnet cité se termine ainsi :

Chanter en vérité est un autre souffle.

Un souffle pour rien. Haleine en dieu. Un vent.

Herder écrit dans ses *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité* : « Un souffle de notre bouche devient le tableau du monde, la frappe de nos pensées et de nos sentiments en l'âme de l'autre. D'une haleine en mouvement dépend tout ce que les humains ont jamais pensé, voulu, fait, et feront encore sur terre d'humain ; car nous tous, nous serions encore en train de parcourir les forêts si ce souffle divin ne nous avait entourés de son feu et ne planait comme un son magique sur nos lèvres » (*Œuvres complètes*, Suphan XIII, p. 140 sq.).

Le souffle dont ceux qui risquent plus sont plus risquants ne veut pas dire seulement, ni en premier lieu, la mesure à peine perceptible, parce que fugitive, d'une différence, mais signifie immédiatement le verbe et l'essence de la langue. Ceux qui risquent plus, d'un souffle, s'exposent au risque de la langue. Ils sont les disants qui disent plus. Car ce souffle dont ils sont plus risquants n'est pas le dire en général ; ce souffle est un autre souffle, un autre dire que le dire ordinaire des hommes. L'autre souffle ne brigue plus tel ou tel objet, il est un souffle pour rien. Le dire du chanteur dit l'entier intact de l'existence mondiale, laquelle s'établit invisiblement en la spaciosité de l'espace intime du cœur. Le chant ne recherche même pas ce qu'il y a à dire. Le chant est l'appartenance à l'entier de la pure perception. Chanter, c'est depuis le centre inouï de la pleine nature, être emporté au passage du vent. Le chant est lui-même : « un vent ».

Ainsi le poème dit bien, poétiquement il est vrai, mais sans équivoque, qui sont ceux qui risquent plus que la vie elle-même. Ce sont ceux qui sont « d'un souffle plus risquants ». Ce n'est pas pour rien que, dans le texte du poème, les mots « d'un souffle plus » sont suivis par trois points. Ils disent la suspension.

Ceux qui risquent plus sont les poètes, et qui plus est, ceux dont le chant tourne notre être sans abri face à l'ouvert. Ces poètes chantent parce qu'ils retournent la séparation contre l'ouvert, et sa détresse, dans le salut de l'entier, parce que, dans la détresse, ils recordent la salvation. La réversion recordante a même déjà dépassé la séparation contre l'ouvert. Elle est « au-devant de toute séparation » et surmonte, dans l'espace intime du monde habité par le cœur, tout l'objectif des objets. La recordation renversante est ainsi le risque qui se risque à partir de l'essence de l'homme en tant qu'il a la parole et est celui qui dit.

Mais l'homme moderne est appelé : celui qui veut. Ceux qui risquent plus sont ceux qui veulent le plus dans la mesure où ils veulent d'une autre manière que l'auto-imposition délibérée de l'objectivation du monde. Leur vouloir ne veut rien de tel. Et même, si vouloir c'est uniquement s'imposer soi-même envers et contre tout, ils ne veulent rien du tout. Ils ne veulent rien du tout en ce sens, parce qu'ils sont plus consentants. A quoi ? Précisément à la volonté qui, en tant que le risque lui-même, accepte et reçoit toutes les forces pures en tant qu'entière perception pure de l'ouvert. Le vouloir de ceux qui risquent plus est le consentement de ceux qui disent plus. Ceux-là sont résolus, et non plus réticents à la volonté, figure de l'être voulant l'étant. L'essence consentante de ceux qui risquent davantage dit, parlant davantage (selon les mots de la *Neuvième Élégie*) :

*Terre, n'est-ce pas ce que tu veux : invisible
en nous renaître ? – N'est-ce pas ton rêve
d'être une fois invisible ? Terre ! invisible !
Quoi d'autre, sinon métamorphose, est ta mission indifférable ?
Terre que je chéris, je veux.*

En l'invisible de l'espace intime du monde dont l'Ange apparaît comme l'unité mondiale, l'intégrité de l'étant mondial devient visible. C'est seulement dans le cercle plus vaste du sauf que peut apparaître le sacré. Parce qu'ils éprouvent la perte en tant que telle, les poètes du genre de ces plus risquants sont en chemin vers la trace du sacré. Leur chant au-dessus de la terre sauve ; leur chant consacre l'intact de la sphère de l'être.

La détresse en tant que détresse nous montre la trace du salut. Le salut é-voque le sacré. Le sacré relie le divin. Le divin avoisine le dieu.

Ceux qui risquent plus éprouvent, dans l'absence de salut, l'être sans abri. Ils apportent aux mortels la trace des dieux enfuis dans l'opacité de la nuit du monde. Ceux qui risquent plus sont, en tant qu'ils chantent le sauf, « poètes en temps de détresse ».

Le signe distinctif de ces poètes consiste en ceci que l'essence de la poésie devient, pour eux, digne d'être mise en question. Car, poétiquement, ils sont sur la trace de ce qui, pour eux est à dire. Sur la trace du sauf, Rilke accède à la question poétique : quand y a-t-il chant qui, essentiellement, chante ? Cette question ne s'est pas posée au début de son chemin poétique, mais lorsque le dire de Rilke est parvenu vraiment à la vocation poétique de la poésie qui correspond au nouvel âge du monde. Cet âge n'est ni déchéance, ni déclin. En tant que destiné, il repose en l'être et saisit l'homme en son assignation.

Hölderlin est le devancier des poètes en temps de détresse. C'est pourquoi aussi aucun poète de cet âge ne saurait le surpasser. Le devancier, pourtant, ne s'en va pas en un avenir, mais, au contraire, en vient, de sorte que seul dans l'advenue de sa parole, l'avenir est présent. Plus cette advenue arrive purement, plus fulgurante en est la demeure. Plus secrètement l'avenir s'épargne dans cette pré-diction, plus pure est l'arrivée de l'advenue. C'est pourquoi il serait erroné de penser que le temps de Hölderlin ne sera venu que lorsque tout le monde entendra son Poème. Ce temps ne viendra jamais en pareille contrefaçon. Car sa propre indigence met à la disposition de l'âge des forces avec lesquelles, en parfaite inconscience de ses agissements, il fait obstacle à ce que la poésie de Hölderlin devienne jamais

actuelle.

Le devancier est aussi peu dépassé que dépassable ; car son dire demeure comme ce qui n'a cessé d'être. La futurition de l'advenue se recueille et se reprend dans le destin. Ce qui ainsi ne tombe jamais dans la succession du passer, a surmonté d'emblée toute caducité. Ce qui n'est que passé est déjà, avant même d'être passé, sans histoire. Ce qui n'a cessé d'être (*das Gewesene*), au contraire, est l'historial. Dans la prétendue éternité ne se cache qu'un périssable gardé en conserve, mis au rancart dans le vide d'un maintenant sans durée.

Si Rilke est « poète en temps de détresse », alors seule sa poésie répond à la question : pourquoi il est poète, vers quoi son chant est en route, quelle est son appartenance dans le destin de la nuit du monde. C'est ce destin qui décide de ce qui, à l'intérieur de cette œuvre, demeure historial.

Elle passe pour la plus ancienne parole de la pensée occidentale. Anaximandre aurait vécu entre la fin du VII^e et le milieu du VI^e siècle, dans l'île de Samos.

D'après le texte communément admis, cette parole est ainsi énoncée :

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

« D'où les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer en perdition, selon la nécessité ; car elles doivent expier et être jugées pour leur injustice, selon l'ordre du temps. »

C'est ainsi que la traduit le jeune Nietzsche, dans le manuscrit, terminé en 1873, d'un ouvrage intitulé : *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Le livre ne fut publié que trente ans plus tard, en 1903, après la mort de Nietzsche. Il est basé sur un cours que Nietzsche a prononcé plusieurs fois à Bâle, vers 1870, sous le titre : *Les Philosophes préplatoniciens, avec interprétation de fragments choisis*.

Dans la même année 1903, alors que l'ouvrage de Nietzsche sur les philosophes préplatoniciens était publié pour la première fois, paraissaient les *Fragments des Présocratiques* édités par Hermann Diels selon les méthodes de la philologie classique contemporaine, le texte étant établi critiquement et pourvu d'une traduction. L'œuvre est dédiée à Wilhelm Dilthey. Diels traduit la parole d'Anaximandre par le texte suivant :

« Or, de là où les choses s'engendrent, vers là aussi elles doivent périr selon la nécessité ; car elles s'administrent les unes aux autres châtiment et expiation pour leur impudence, selon le temps fixé. »

Les traductions de Nietzsche et de Diels sont, quant à leur impulsion et dessein, de provenance différente. Pourtant, elles se distinguent à peine l'une de l'autre. En plus d'un point, la traduction de Diels est plus littérale. Mais tant qu'une traduction n'est que littérale, elle n'a pas encore besoin d'être fidèle. Elle n'est fidèle que lorsque ses mots sont des paroles qui parlent à partir du langage de la chose en cause (*Sache*).

Plus importante que la concordance générale des deux traductions est la conception de la pensée d'Anaximandre qui leur fait fond. Nietzsche compte Anaximandre parmi les préplatoniciens, Diels parmi les présocratiques. Les deux dénominations disent la même chose. L'interprétation et l'appréciation des premiers penseurs se réfère à la philosophie de Platon et d'Aristote prise, cela va sans dire, comme étalon. Ceux-ci passent pour les deux philosophes qui constituent et donnent la norme pour toute philosophie, qu'elle se situe avant ou après eux. Cette façon de voir, renforcée par la théologie chrétienne, s'est finalement solidifiée en une conviction générale qui n'a pas été ébranlée jusqu'à nos jours. Même lorsque la recherche historique et philologique s'occupe de manière plus poussée des philosophes antérieurs à Platon et Aristote, ce sont toujours les idées et concepts platoniciens et aristotéliens modifiés et modernisés qui fournissent le fil conducteur de l'interprétation. Ceci est encore le cas là où, par analogie avec l'archéologie et l'histoire de la littérature, on tente de saisir l'élément « archaïque » dans la pensée initiale. On continue de s'en tenir aux idées classiques et classicisantes. On parle de logique archaïque sans penser le moins du monde qu'il n'y a de logique que depuis les écoles de Platon et d'Aristote.

Faire purement et simplement abstraction des idées ultérieures n'aboutit à rien si nous n'essayons pas d'abord de voir d'un peu plus près ce qu'il en est de la chose qui, dans une traduction, doit être traduite, c'est-à-dire transportée d'une langue à une autre. Or la chose ici en cause, c'est l'affaire de la pensée (*die Sache des Denkens*). Sans donc négliger aucunement la langue mise au point par la philologie, il

nous faut, lors de la traduction, penser d'abord en direction de la chose ici pensée. C'est pourquoi lorsque nous tentons de traduire la parole de ce penseur initial, seuls les penseurs peuvent nous venir en aide. Il est vrai que si nous nous mettons en quête d'une telle aide, nous cherchons en vain.

Si le jeune Nietzsche arrive bien, à sa manière, à entrer en rapport vivant avec la personnalité des philosophes préplatoniciens, les interprétations qu'il donne de leurs textes n'en sont pas moins conventionnelles, sinon superficielles. Le seul penseur de l'Occident qui, dans la pensée, a été touché par l'histoire de la pensée, c'est Hegel. Or, précisément, il ne dit rien de la parole d'Anaximandre. Par ailleurs, Hegel partage aussi la conviction régnante à propos du caractère classique de la philosophie platonicienne et aristotélicienne. Et même, il est à la source de l'opinion selon laquelle les penseurs primitifs sont des philosophes préplatoniciens et présocratiques, puisqu'il les comprend comme pré-aristotéliciens.

Dans ses cours sur l'histoire de la philosophie grecque, Hegel dit, en parlant des sources servant à la connaissance de l'époque la plus ancienne de la philosophie : « Aristote est la source la plus riche. Il a étudié expressément et à fond les philosophes anciens et en a parlé, surtout au début de sa *Métaphysique* (mais ailleurs aussi), selon l'ordre historique. Il est aussi philosophe qu'érudit ; nous pouvons avoir confiance en lui. Pour la philosophie grecque, il n'y a rien de mieux à faire que connaître le premier livre de sa *Métaphysique* » (*Œuvres complètes*, XIII, p. 189).

Ce que Hegel recommande ici à ses auditeurs dans les premières décennies du XIX^e siècle, cela Théophraste, le disciple et premier successeur à la direction du Péripatos, l'avait déjà pris à son compte au temps même d'Aristote. Théophraste est mort vers 286 avant Jésus-Christ. Il avait composé un ouvrage, les Φυσικῶν δόξαι (*Opinions de ceux dont le dire est concerné par les φύσει ὄντα*). Aristote les nomme aussi φυσιολόγοι. Sont entendus par là les penseurs de la pensée naissante, qui traitent des choses de la nature. Φύσις veut dire : ciel et terre, plantes et animaux, ainsi qu'en une certaine mesure l'homme. Ce mot embrasse une région particulière de l'étant, qui se délimite, de manière générale, chez Platon aussi bien que chez Aristote, par rapport à ἦθος et λόγος. Φύσις n'a plus l'ample signification du tout de l'étant. Le mode de l'étant, au sens des φύσει ὄντα est délimité par Aristote, au début des considérations thématiques de la *Physique*, c'est-à-dire de l'ontologie des φύσει ὄντα, par rapport aux τέχνη ὄντα. Les premiers, c'est ce qui, en son épanouissement, se produit soi-même ; les seconds, c'est ce qui est produit par la représentation et la fabrication de l'homme.

Si Hegel dit d'Aristote qu'il est aussi philosophe qu'érudit, cela signifie qu'Aristote voit historiquement les premiers penseurs sous l'horizon et à l'échelle de sa *Physique*. Pour nous, cela signifie que Hegel comprend de son côté les philosophes préplatoniciens et présocratiques comme des pré-aristotéliciens. Par la suite, une double opinion s'est affermie en une idée générale sur la philosophie d'avant Aristote et Platon : 1^o Les penseurs des premiers temps, lorsqu'ils posaient la question des premières origines de l'étant, ont pris d'abord et le plus souvent la nature pour objet de leur représentation. 2^o Leurs énoncés sur cet objet restent dans l'à-peu-près et dans l'insuffisance, quand on les compare à ce qui s'est déployé entre-temps comme connaissance de la nature dans l'école platonicienne et aristotélicienne, chez les stoïciens et les écoles médicales.

Les Φυσικῶν δόξαι de Théophraste devinrent la source principale des manuels d'histoire de la philosophie à l'époque hellénistique. C'est à partir de ces manuels, qui du même coup, déterminèrent de façon définitive l'exégèse des manuscrits encore conservés des premiers penseurs, que s'est formée ultérieurement la tradition doxographique de la philosophie. Non seulement le contenu, mais encore le style de cette tradition ont marqué de façon définitive, jusqu'à Hegel et au-delà, le caractère du rapport des penseurs ultérieurs à l'histoire de la pensée.

Vers 530 après Jésus-Christ, le néoplatonicien Simplicius écrivit un volumineux commentaire de la *Physique* d'Aristote. Dans ce commentaire, Simplicius a introduit le texte de la parole d'Anaximandre, le conservant ainsi à l'Occident. Il l'avait prise dans les Φυσικῶν δόξαι de Théophraste. Depuis le temps

où Anaximandre a dit cette parole – nous ne savons ni où, ni comment, ni à qui elle a été dite – jusqu’au moment où Simplicius l’inscrivit dans son commentaire, plus d’un millénaire s’était écoulé. Entre ce moment-là et notre temps, un millénaire et demi est à nouveau passé.

La parole d’Anaximandre peut-elle encore, à travers la distance chronologique de deux millénaires et demi, nous dire quelque chose ? En vertu de quelle autorité nous parle-t-elle ? Uniquement parce qu’elle est la plus ancienne ? L’antique et l’ancienneté antiquaire ne sont, en eux-mêmes, d’aucun poids. En outre, si la parole est, parmi celles qui nous ont été transmises, la plus ancienne, nous ne savons pas si elle est aussi la plus initiale de la pensée occidentale. Cependant, nous pouvons supposer cela, à condition que tout d’abord nous pensions l’être propre de l’Occident à partir de ce dont cette première parole parle.

Mais de quel pouvoir l’initial est-il investi pour prétendre nous parler, à nous, nous qui sommes, selon toute vraisemblance, les plus tardifs des fruits tardifs de la philosophie. Sommes-nous les rejetons d’une histoire qui, à l’heure présente, s’achemine rapidement vers sa fin ? Fin qui laisse finir toutes choses dans la désolation d’un ordre de plus en plus uniforme ? Ou bien la distance historico-chronologique de la parole tairait-elle une proximité historique de son indivulgué (*Ungesprochene*), indivulgué s’adressant à un avènement futur ?

Serions-nous à la veille de la plus énorme transformation du site terrestre tout entier, ainsi que du temps de l’espace historial où il est suspendu ? Serions-nous à la veille d’une nuit pour un nouveau matin ? Serions-nous sur le point d’entrer dans la terre historique de ce crépuscule de la terre ? Le pays du couchant ne serait-il que sur le point d’advenir ? Cette Hespérie deviendra-t-elle, par-dessus Orient et Occident, à travers l’eupéen, le lieu de l’histoire future plus initialement destinée ? Et nous, ceux d’aujourd’hui, sommes-nous déjà hespériens dans ce sens qui n’éclôt que par notre passage dans la nuit du monde ? Que nous importent toutes les philosophies de l’histoire seulement historisantes, puisqu’elles ne font que briller avec leurs synoptiques rassemblés scientifiquement, puisqu’elles expliquent l’histoire sans jamais penser les fondements de leurs principes d’explication à partir de l’histoire en son déploiement, et celle-ci à partir de l’être lui-même ? Sommes-nous les tardifs que nous sommes ? Mais sommes-nous du même coup ceux qui précèdent l’aurore d’un tout autre âge du monde, qui a laissé loin derrière lui toutes nos représentations historisantes de l’histoire ?

Nietzsche – dont la philosophie, par trop grossièrement comprise, suscite chez Spengler l’idée de déclin de l’Occident, au sens de déclin du monde historique occidental – Nietzsche écrit dans *Le Voyageur et son ombre*, paru en 1880 (Aph. 125) : « Un état sublime de l’humanité est possible, là où l’Europe des peuples n’est plus qu’un oubli obscur, mais où l’Europe vit encore en une trentaine de livres très vieux, jamais vieillis. »

Toute historisation calcule l’à-venir à partir des images du passé que lui définit le présent. L’historisation (*Historie*) est ainsi la constante destruction de l’avenir et du rapport historial à l’avant de ce qui est destiné. L’historisme, aujourd’hui, non seulement n’est pas dépassé, mais ne fait qu’entrer dans la phase de son extension et de sa consolidation. L’organisation technique de l’opinion mondiale par la radio et par la presse, qui est déjà à sa remorque, est la forme propre et véritable de la domination de l’historisme.

Cependant, l’aurore d’un âge, est-ce que nous pouvons la présenter et nous la représenter autrement que par le moyen de l’historisation ? Peut-être l’historisation est-elle encore pour nous le moyen inévitable de nous rendre présent l’historial. Mais cela ne signifie aucunement que l’historisation prise en elle-même puisse jamais constituer une appartenence suffisante à l’historial, à l’intérieur de l’histoire.

L’antiquité qui détermine la parole d’Anaximandre appartient au tout premier matin de l’Hespérie¹. Or quoi, et si l’initial était toujours en avant de tout ce qui touche à son terme, si, même, la prime aurore dépassait, et de loin, l’ultime déclin ? Alors, le jadis de l’aurore du destiné adviendrait en tant que futur pour l’adieu (ἔσχατον), c’est-à-dire pour le dis-cès (*Abschied*) du destin de l’être jusqu’alors voilé. L’être de l’étant se recueille (λέγεσθαι, λόγος) en l’adieu de son destin. L’essence de l’être jusqu’ici de

mise sombre en sa vérité encore voilée. L'histoire de l'être se recueille en pareil dis-cès. Le recueil en ce dis-cès comme rassemblement (λόγος) de l'extrême (ἔσχατον) de son essence jusqu'alors de mise est l'eschatologie de l'être. L'être même, en tant que destinal², est en lui-même eschatologique.

Dans l'expression eschatologie de l'être, nous ne comprenons pas le mot d'eschatologie comme titre d'une discipline théologique ou philosophique. Nous pensons l'eschatologie de l'être au sens correspondant à celui dans lequel il faut penser, pour répondre à l'histoire de l'être, la Phénoménologie de l'Esprit. Celle-ci constitue une phase dans l'eschatologie de l'être, dans la mesure où, en tant que subjectivité absolue de la volonté inconditionnée de volonté, l'être se rassemble en l'adieu de son essence jusqu'alors de mise, essence marquée par la frappe de la Métaphysique.

Si nous pensons à partir de l'eschatologie de l'être, il nous faut un jour attendre le jadis de l'aurore dans le futur de l'à-venir, et apprendre dès maintenant à méditer le jadis à partir de là.

Si nous sommes capables d'écouter historiquement la parole d'Anaximandre, alors elle ne nous parle plus comme une simple opinion venant d'un passé chronologiquement très lointain. Elle ne peut plus, non plus, nous induire dans la vaine erreur qui consiste à vouloir extraire scientifiquement, c'est-à-dire ici par un calcul philologico-psychologique, ce qui était autrefois effectivement présent dans l'esprit de l'homme répondant au nom d'Anaximandre de Milet, en tant qu'aspect général de sa représentation du monde. Mais, si nous voulons entendre comme il faut ce que dit cette parole, qu'est-ce qui nous retiendra et nous liera lorsque nous tenterons de la traduire ? Comment atteindre à ce que dit la parole de telle sorte que cela garde de l'arbitraire la traduction ?

Nous sommes liés à la langue de cette parole, nous sommes liés à notre langue maternelle, nous sommes, pour les deux, liés essentiellement à la langue et à l'expérience de son essence. Ce lien porte plus loin et est plus rigoureux, mais aussi moins apparent que la mesure fournie par tous les faits historiques et philologiques, lesquels ne tiennent leur réalité de fait que par leur inféodation à ce lien. Tant que nous n'appréhendons pas ce lien, toute traduction de la parole apparaît comme pur et simple arbitraire. Mais même lorsque ce que dit la parole nous lie, non seulement la traduction, mais encore le lien lui-même ne perdent pas l'apparence de la violence – tout comme si ce qui est à entendre et à dire ici était nécessairement sujet à violence.

La parole de la pensée ne se laisse traduire que dans le dialogue de la pensée avec son parlé (*sein Gesprochenes*). Or, la pensée est poème (*Dichten*), et pas seulement au sens de la poésie et du chant. La pensée de l'être est l'ordre originel du dire poétique. En elle seulement, avant tout, la langue advient à la parole, c'est-à-dire à son essence. La pensée dit la dictée de la vérité de l'être. La pensée est le *dictare* originel. La pensée est le poème originel, qui précède toute poésie, et aussi tout poétique de l'art dans la mesure où celui-ci se fait œuvre dans la sphère de la langue. Tout poème, en ce sens plus large aussi bien qu'au sens plus restreint de la poésie, est, de par son fond, pensée. L'essence poématique de la pensée sauvegarde le règne de la vérité de l'être. Parce qu'elle dict en tant qu'elle est pensante, la traduction qui voudrait se faire dire la parole la plus ancienne de la pensée apparaît nécessairement comme sollicitée.

Nous essayons de traduire la parole d'Anaximandre. Cela demande que nous fassions venir ce qui est dit en grec dans notre langue allemande. Pour ce faire, il est nécessaire que notre pensée elle-même se traduise, avant toute traduction, devant ce qui est dit en grec. Cette traversée pensante vers ce qui, dans la parole, advient à sa langue, est un saut par-dessus un fossé. Le fossé ne consiste pas seulement dans la distance historico-chronologique de deux mille cinq cents ans. Le fossé est plus large et plus profond. S'il est si difficile à sauter, c'est avant tout parce que nous sommes tout près de son bord. Nous en sommes si près que nous ne pouvons pas prendre assez d'élan pour bondir et atteindre la longueur du saut ; c'est pourquoi nous sautons facilement trop court, à supposer même que le défaut d'une base suffisamment ferme permette le bond.

Qu'est-ce qui, dans la parole, est porté à la parole ? La question est encore équivoque et demande une précision. Elle peut s'enquérir de ce sur quoi la parole dit quelque chose. Elle peut aussi viser ce qui est

dit, et lui seul.

Une traduction plus littérale de la parole donne ceci :

« Or, à partir de quoi la génération est aux choses, aussi bien la perdition vers celui-ci s'engendre selon le nécessaire ; car elles se donnent justice et pénitence les unes les autres pour l'injustice, d'après l'ordre du temps. »

Selon l'intelligence habituelle, cette phrase parle de la naissance et du déclin des choses. Elle caractérise le genre de ce processus. Naissance et déclin retournent là d'où ils sont venus. Les choses se développent, et de nouveau se désagrègent. Elles montrent à cette occasion une sorte d'alternance dans une économie uniforme de la nature. L'échangé des processus de formation et de décomposition, il est vrai, n'est constaté qu'approximativement, comme un trait général du devenir de la nature. En conséquence, la variabilité de toutes choses n'est pas encore représentée de façon exacte dans son genre de mouvement, selon ses rapports de grandeur précis. *A fortiori*, il manque la formule correspondante d'une loi de mouvement. Le jugement du progrès ultérieur est assez indulgent pour ne point critiquer cette science naturelle débutante. On trouve même normal qu'une théorie de la nature ne faisant que commencer décrive les processus des choses en analogie avec des événements courants de la vie humaine. C'est pourquoi la phrase d'Anaximandre parle de justice et d'injustice dans les choses, de châtiment et de pénitence, d'expiation et de paiement. Des notions morales et juridiques sont mêlées à l'image de la nature. Aussi, Théophraste note-t-il déjà, critiquant Anaximandre, que, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, que ce qu'il discute, il le dit en des noms plutôt poétiques. Théophraste entend par là les mots δίκη, τίσις, ἀδικία, διδόναι δίκην...

Avant tout, il s'agit de bien élucider de quoi la parole parle. Ce n'est qu'ensuite que nous pourrions évaluer ce qu'elle dit sur ce dont elle parle.

Grammaticalement, la parole consiste en deux propositions. La première commence ainsi : ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι... Il est question des ὄντα ; τὰ ὄντα signifie, traduit littéralement : l'étant. Le pluriel du neutre nomme τὰ πολλά, la multitude, au sens de la multiplicité de l'étant. Cependant τὰ ὄντα ne signifie pas une multiplicité quelconque ou illimitée, mais τὰ πάντα, le tout de l'étant. C'est pourquoi τὰ ὄντα signifie l'étant multiple en son entier. La deuxième proposition commence par : διδόναι γὰρ αὐτά... Le αὐτά reprend le τοῖς οὖσι de la première proposition.

La parole parle de l'étant multiple en son entier. Mais, de l'étant ne font pas seulement partie les choses. *A fortiori* les choses ne sont pas que les choses de la nature. Les hommes aussi, ainsi que les choses produites par l'homme, et les effets et circonstances résultant de l'effet de l'activité humaine, tout cela fait partie de l'étant. Les choses démoniques et divines appartiennent, elles aussi, à l'étant. Tout ceci est aussi, et même a plus d'être que les simples choses. Le postulat aristotélico-théophrastique selon lequel τὰ ὄντα seraient les φύσει ὄντα, les choses de la nature proprement dites, est absolument sans fondement. Il ne doit plus être pris en considération pour la traduction. Même la traduction de τὰ ὄντα par « les choses » ne concerne pas la chose qui est mise en cause dans la parole.

Si nous laissons tomber le postulat selon lequel il s'agit, dans cette parole, d'énoncés sur les choses de la nature, toute base se dérobe pour l'assertion qui voudrait encore soutenir que sont ici interprétés juridiquement et moralement des objets qui, en toute rigueur, devraient être représentés d'après les schèmes des sciences physiques. Le postulat étant écarté que la parole viserait une connaissance scientifique d'un secteur délimité – la « nature » –, l'hypothèse selon laquelle le domaine des mœurs et du droit aurait été pensé, à cette époque, à partir de représentations émanant de disciplines particulières (éthique, jurisprudence), cette hypothèse devient également sujette à caution. Nier de telles délimitations ne revient aucunement à soutenir que l'âge de la première aurore n'a connu ni droit ni mœurs. Mais si notre façon de voir habituelle, par disciplines particulières (physique, éthique, philosophie du droit, biologie, psychologie), n'a pas place ici, alors, là où les délimitations des sciences spéciales font défaut, il n'y a pas non plus possibilité de transgresser une limite, ou de transposer, de manière injustifiée, des

idées propres à un domaine dans un autre domaine. Là où les délimitations de disciplines n'apparaissent pas, ne règne pas nécessairement l'illimité, l'indéterminé et le flou. En revanche, la structure propre, maintenue loin hors de toute incorporation dans une discipline, de la chose qu'envisage purement la pensée, peut fort bien y laisser entendre sa parole.

Les mots de δίκη, ἀδικία, τίσις, n'ont pas une signification qui se cantonne dans l'étroitesse d'une spécialité, mais une signification pleine d'ampleur. « Ample » ne signifie pas ici : élargi, aplani, dilué, mais : à vaste et longue portée, hébergeant en pensée un futur antérieur. Voilà la raison, unique et précise pour laquelle ces mots sont propres à faire advenir à la parole l'entier multiple, dans le déploiement de son unité unie. Pour que cela ait lieu, il est vrai que l'entier uni du multiple doit avoir été entendu, avec ses traits propres, dans la pureté de son être lui-même, par l'écoute de la pensée.

Cette manière de laisser l'étant, en sa multiplicité, se porter de façon unie à la hauteur d'un regard se laissant capter par l'essentiel, cela est tout ce qu'on voudra, sauf un genre particulier de représentation rudimentaire et anthropomorphique.

Avant toute traduction, pour que nous arrivions seulement à la rive de ce qui advient à la parole dans la parole d'Anaximandre, nous devons sciemment laisser tomber toutes les opinions préconçues et leur ineptie : d'abord qu'il s'agit d'une philosophie de la nature sur laquelle viennent se greffer, de manière non objective, des considérations morales et juridiques ; ensuite, que des représentations nettement délimitées et tirées de domaines séparés (Nature, Morale, Droit) entrent en jeu ; et finalement, qu'il s'agit d'un échantillon d'« expérience primitive », qui interprète le monde de manière acritique et anthropomorphique et est ainsi contrainte de recourir à des expressions poétiques.

Cependant, aboutir à laisser tomber les postulats reconnus ineptes ne suffit pas, tant que nous négligeons de nous rendre nous-mêmes ouverts pour ce qui, dans la parole, vient à la parole. Ce n'est qu'à partir d'une telle audition qu'un dialogue avec la première pensée grecque peut s'établir. A un dialogue, il appartient que son parler parle du Même, et cela à partir d'une même appartenance au Même. D'après ses propres termes, la parole parle des ὄντα. Elle énonce ce qu'il en est et comment il en est des ὄντα. Il y est parlé de l'étant, dans la mesure où est énoncé l'être de l'étant. L'être advient à la parole en tant qu'être de l'étant.

Au sommet de l'accomplissement de la philosophie occidentale se prononce le mot : « *imprimer* au devenir le caractère de l'être – voilà la *suprême volonté de puissance* ». C'est ce qu'écrit Nietzsche dans une note intitulée : « *Récapitulation*. » D'après l'allure de l'écriture et du manuscrit, il nous faut la placer dans l'année 1885, époque à laquelle Nietzsche, après le *Zarathoustra*, projetait son ouvrage principal, sa métaphysique systématique. L'« être » que Nietzsche pense ici, c'est le « retour éternel du pareil ». Cet éternel retour est le mode de l'ad-firmation (*Beständigkeit*) en laquelle la volonté de puissance se veut elle-même et assure sa propre présence comme être du devenir. Dans l'extrême accomplissement de la Métaphysique, l'être de l'étant advient à la parole.

La parole initiale de la pensée naissante et la parole tardive de la pensée arrivant à son terme portent à la parole le Même, sans qu'elles disent pareil. Mais là où il peut être parlé du Même à partir du non-pareil, la condition fondamentale pour un dialogue pensant du crépuscule avec l'aurore est remplie comme d'elle-même.

Ou bien, cela ne serait-il qu'une apparence ? Se cacherait-il, derrière cette apparence, tout l'abîme qu'il y a entre la langue de notre pensée et la langue de la philosophie grecque ? Mais par là même que τὰ ὄντα signifie « l'étant » et que εἶναι ne nomme rien d'autre que « l'être », nous avons déjà franchi l'abîme et nous nous retrouvons, à travers toute différence des âges, avec les premiers penseurs dans la région du Même. Cela, la traduction de τὰ ὄντα et de εἶναι par « l'étant » et par « être » nous l'assure. Ou bien nous faut-il d'abord, pour démontrer la justesse inébranlable de cette traduction présenter minutieusement un ensemble de textes philosophiques grecs ? Toute interprétation de la philosophie grecque repose déjà sur cette traduction. N'importe quel dictionnaire nous informe très largement sur le fait que εἶναι, ἔστιν, ὄν

signifient « être », « est », « étant », et τὰ ὄντα « l'étant ».

Il en est en effet ainsi. Aussi n'avons-nous point l'intention d'en douter. Nous ne demandons pas si la traduction de ὄν par « étant » et de εἶναι par « être » est correcte. Nous posons seulement la question : est-ce qu'en traduisant ainsi correctement, on ne pense pas déjà de manière incorrecte ? Nous posons seulement la question : dans cette plus familière de toutes les traductions, y a-t-il encore la moindre pensée ?

Examinons. Examinons-nous et examinons les autres. C'est alors qu'apparaît ceci : lors de cette traduction correcte, tout reste dissipé en significations flottantes et imprécises. Alors apparaît ceci : l'à-peu-près hâtif de la traduction courante non seulement ne passe pas pour un défaut, mais ne gêne pas du tout la recherche et la représentation. On s'évertue peut-être à tirer au clair ce que les Grecs ont bien pu se figurer dans des mots comme θεός, ψυχή, ζωή, τύχη, χάρις, λόγος, φύσις et ἰδέα, τέχνη et ἐνέργεια. Mais, nous ne nous rendons jamais compte que de tels efforts ne peuvent que tomber dans le vide du non-dimensionnel, aussi longtemps que la dimension de toutes les dimensions, le ὄν et le εἶναι, ne s'est pas suffisamment éclaircie en son déploiement grec. Mais à peine nommons-nous l'εἶναι comme dimension que déjà le dimensionnel est représenté au sens du général et de l'enveloppant, selon la manière de l'interprétation logique du γένος et du κοινόν. Concevoir (*concipere*, saisir-ensemble), à la manière du concept de la représentation, passe *a priori* pour la seule manière d'appréhender l'être, même là où l'on se réfugie dans la dialectique des concepts, ou dans le non-conceptuel des signes magiques. On oublie totalement que l'hégémonie du concept, et l'interprétation de la pensée comme concevoir, reposent par avance, et uniquement, sur l'essence impensée, parce que non éprouvée, de ὄν et εἶναι.

Dans la plupart des cas, nous prêtons sans hésiter aux mots ὄν et εἶναι l'ensemble d'impensé qui s'est accumulé dans les mots correspondants de notre langue maternelle : étant et être. Plus exactement, nous ne prêtons même pas de signification à ces mots grecs. Nous les acceptons immédiatement à partir de l'à-peu-près intelligible que l'intelligibilité habituelle de notre propre langue leur a déjà prêté. Nous ne prêtons aucun sens aux mots grecs, sinon celui que leur accorde l'insouciance nonchalante d'une opinion fugitive. Ceci peut, au besoin, suffire lorsque, par exemple, nous lisons εἶναι et ἔστιν dans les ouvrages d'histoire de Thucydide, ou bien ἦν et ἔσται chez Sophocle.

Qu'en est-il en revanche, lorsque τὰ ὄντα, ὄν et εἶναι se manifestent dans la parole comme les mots fondamentaux de la pensée, et ceci non pas d'une pensée quelconque, mais de toute la pensée occidentale ? L'examen de cet usage de la langue dans la traduction révèle alors la situation suivante :

Nous ne savons pas, de manière claire et fondée, ce que nous pensons nous-mêmes lorsque nous faisons usage des mots « étant » et « être » dans notre propre langue ;

nous ne savons pas, de manière claire et fondée, si ce que nous voulons dire, lorsque nous employons ces mots, recouvre ce que les Grecs appelaient par les noms de ὄν et d'εἶναι. Nous ne savons même pas, de manière claire et fondée, ce que disent, lorsqu'ils sont pensés par des Grecs, les noms ὄν et εἶναι ;

dans ces conditions, il est impossible de procéder à un examen pour savoir si notre pensée répond à celle des Grecs, et dans quelle mesure.

Ces simples rapports sont constamment embrouillés et impensés. En eux, et comme planant au-dessus d'eux, un bavardage sans fin sur l'être s'est éperdument étalé. C'est ce bavardage qui, de pair avec la justesse formelle de la traduction de ὄν et εἶναι par « étant » et « être », continue constamment de nous tromper à propos de cette situation confuse. Mais, dans cette confusion, nous ne sommes pas seuls à errer, nous autres, les modernes. Tous les modes de présentation et de représentation transmis par la philosophie grecque y sont pris depuis deux millénaires. Cette confusion ne provient ni d'une négligence de la philologie, ni d'une insuffisance de la recherche historique. Elle provient de l'abîme de la relation en laquelle l'être a situé en propre (*ereignet*) l'essence de l'homme occidental. C'est pourquoi cette confusion ne se laisse pas supprimer simplement par le fait qu'à l'aide de quelque définition, nous fournissions aux mots ὄν et εἶναι, « étant » et « être », une signification plus précise. Bien au contraire, la

tentative qui s'efforce sans relâche de prêter attention à cette confusion, et, par là, d'amener à cesser de sévir son hégémonie partout répandue, cette tentative pourrait bien donner lieu un jour à l'amorce d'une autre destination de l'être. Rien que la préparation d'une telle amorce serait déjà une nécessité suffisante pour mettre en route, au milieu du confusionnisme régnant, un dialogue avec la pensée initiale.

Si nous nous acharnons tellement à penser la pensée des Grecs comme les Grecs ont pu la penser, ce n'est pas pour donner du monde grec, en tant qu'humanité passée, une image historique en quelques points plus exacte. Nous ne cherchons l'élément proprement grec ni pour l'amour des Grecs, ni pour l'amélioration de la science ; nous ne le cherchons pas même afin de clarifier les conditions du dialogue, mais uniquement en vue de ce qui, dans un tel dialogue, aimerait venir à la parole, pour le cas où il y vienne de lui-même. Cela, c'est ce Même qui en des guises diverses concerne les Grecs et nous concerne historiquement. C'est cela, qui porte l'aurore de la pensée à son destin occidental. C'est conformément à ce destin que les Grecs deviennent seulement les Grecs, au sens historial.

Grec, cela ne signifie pas, dans notre façon de parler, une propriété ethnique (*völkisch*), nationale, culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et en appelle à une futurition de l'homme qui, en tant qu'historiale, a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pourtant jamais en être coupée.

Le grec, le chrétien, le moderne, le planétaire et l'hespéral, nous les pensons à partir d'un trait fondamental de l'être, que celui-ci, en tant qu'Ἀλήθεια, dérobe dans la Ἀλήθεια plutôt qu'il ne le dévoile. Or, ce retrait de son essence et de sa provenance est le trait par lequel l'être lui-même s'éclaircit initialement, et cela de telle sorte que la pensée ne le suit justement *pas*. L'étant lui-même n'entre pas dans cette clarté de l'être. L'ouvert sans retrait de l'étant, l'éclat qui lui est accordé, obscurcit la clarté de l'être.

L'être se retire ce pendant qu'il se déclôt dans l'étant.

C'est ainsi que, tout en éclairant l'étant, l'être le livre à l'erroire (*die Irre*). L'étant est amené à lui-même (*ereignet*) dans l'erroire où, en égarant, il rôde à l'entour de l'être, installant par là le règne de l'erreur (*Irrtum*). Là est l'espace où se déploie l'histoire. En lui, l'errance de ce qui est historiquement essentiel passe à côté de ce qui lui est semblable. Voilà pourquoi tout avènement historial est nécessairement mal interprété. A travers cette mésinterprétation, le destin est en attente de ce que devient sa semence. Il place ceux que cela concerne devant la possibilité de convenir ou de ne pas convenir au destin. C'est destin contre destin qu'il y a mise à l'épreuve. Au retrait de l'éclaircie de l'être correspondent les méprises de l'homme.

Sans l'erroire, il n'y aurait pas rapport de destin à destin, il n'y aurait pas histoire. Les écarts chronologiques et les séries causales appartiennent, il est vrai, à l'historisation, mais ne sont pas l'histoire. Lorsque nous sommes historiquement, nous ne sommes ni à une grande, ni à une petite distance du grec. Par rapport à lui, nous sommes dans l'erroire.

L'être se retire ce pendant tandis qu'il se déclôt dans l'étant.

Ainsi, l'être retient sa vérité. Cette retenue est la guise première de sa décloison. Le signe premier de la retenue est l'Ἀ-λήθεια. En ce qu'elle comporte l'ouvert sans retrait de l'étant, elle commence seulement à instituer le retrait de l'être. Le secret de ce retrait, à son tour, a trait à la retenue d'un suspens.

Nous pouvons nommer ἐποχή de l'être cette retenue éclaircissante de la vérité de son essence. Ce mot, emprunté au vocabulaire stoïcien, ne nomme pas ici, comme chez Husserl, le procédé méthodique de l'arrêt des actes thétiques de la conscience au sein de l'objectivation. L'époque de l'être appartient à l'être lui-même. Elle est pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'être.

De l'époque de l'être provient le déploiement en époques de sa destination, en laquelle consiste la véritable histoire mondiale. Chaque fois que l'être se contient en son destin, il se produit (*ereignet sich*)

soudain et imprévisiblement un monde. Toute époque de l'histoire mondiale est une époque de l'erroire. Le déploiement en époque de l'être appartient au caractère secrètement temporel de l'être et caractérise ainsi l'essence du "temps" pensé à l'intérieur de l'être. Ce que l'on se représente d'ordinaire sous le nom de temps n'est que le vide d'une pure apparence de temps recueillie sur l'étant compris comme objet.

Le caractère ekstatique du *Da-sein* est, pour nous, la première épreuve de la correspondance à l'être se déployant en époque. Le déploiement en époque de l'être institue (*ereignet*) l'essence ekstatique du *Da-sein*. L'ek-sistence de l'homme endure l'ekstatische, sauvegardant ainsi l'époque de l'être, à l'essence duquel appartient le « là », et par conséquent le *Da-sein*.

Dans ce que nous nommons le « grec », il y a, pensé en époque, le début de l'époque de l'être. Ce début – qu'il faut lui-même penser en époque – est le matin de la destination dans l'être à partir de l'être.

Peu important les représentations que nous pouvons nous faire du passé ; mais très importante est la façon dont nous gardons mémoire du destinal. Cela peut-il jamais se produire sans un penser ? Or, si cela se produit, alors nous laissons tomber les prétentions de nos croyances bornées, et nous nous ouvrons à l'assignation de l'historial. Parle-t-elle dans la parole initiale d'Anaximandre ?

Nous ne sommes pas sûrs que son assignation saisisse notre essence. La question reste de savoir si le regard de l'être, c'est-à-dire l'éclair (Héraclite, fragment 64), frappe dans notre rapport (*Bezug*) à la vérité de l'être, ou si, seules, les faibles fulgurations d'un orage depuis longtemps retiré apportent leur pâle reflet de clarté à notre connaissance de ce qui fut.

La parole nous parle-t-elle des ὄντα en leur être ? Entendons-nous son parlé, l'εἶναι de l'étant ? Un rai de lumière se fraie-t-il encore, à travers le désarroi de l'erroire, et à partir de ce que disent en grec ὄντα et εἶναι, un chemin jusqu'à nous ? C'est seulement dans la clarté d'un tel rai de lumière que nous pourrions encore nous traduire devant l'autrement parlé de la parole d'Anaximandre, pour ensuite, dans un dialogue de la pensée, la traduire dans notre propre langue. Peut-être la confusion dont est pénétré l'emploi des mots ὄντα et εἶναι, étant et être, vient-elle moins de ce que la langue ne peut pas tout dire de façon suffisante, que plutôt, entre autres raisons, de ce que nous-mêmes ne pensons pas la chose de façon suffisamment précise. Lessing dit quelque part : « La langue peut exprimer tout ce que nous pensons clairement. » Ainsi donc, il tient à nous d'attendre l'occasion propice qui nous permette de penser clairement la chose que la parole fait advenir à la parole.

Nous sommes enclins à saisir l'occasion que nous offre la parole d'Anaximandre. Dans ce cas cependant, l'attention toute spéciale requise par le chemin de la traduction risque de faire défaut chez nous.

Car, premièrement, il faut, avant l'interprétation de la parole, et non pas à l'aide de la parole interprétée, nous traduire devant ce à partir de quoi le parlé de la parole advient à la parole, il faut nous traduire devant τὰ ὄντα. Ce mot nomme ce dont la parole parle, et non pas premièrement ce qu'elle énonce. Ce dont elle parle est déjà, avant son énoncé, le parlé de la langue grecque dans son usage quotidien, qu'il soit populaire ou relevé. C'est pourquoi, l'occasion qui nous fera nous traduire devant cet usage, il nous faut avant tout la chercher en dehors de la parole d'Anaximandre, afin d'apprendre auprès d'elle ce que veut dire τὰ ὄντα pensé en grec. Secondement, il nous faut rester d'abord en dehors de la parole pour cette autre raison que nous n'avons point encore délimité les termes de la parole. Cette délimitation se règle en dernier lieu – c'est-à-dire, du point de vue de la chose en cause, en premier lieu – sur le savoir qui sait ce qui, à la différence des idées qui dominent au crépuscule, a été pensé et était pensable à l'aube de la pensée, lors de l'énoncé de ce qui advient à la parole.

Le texte proposé et traduit est, selon l'usage, collationné à partir du commentaire de Simplicius sur la *Physique*, comme étant la parole d'Anaximandre. Seulement, le commentaire ne le cite pas de façon assez univoque pour qu'on puisse fixer avec une sûreté absolue où la parole commence et où elle s'arrête. Aujourd'hui encore, d'éminents connaisseurs de la langue grecque acceptent le texte de la parole tel qu'il a été présenté au début de nos considérations.

Mais déjà le méritoire et marquant connaisseur de la philosophie grecque, John Burnet, auquel nous devons l'édition oxonienne de Platon, a exprimé dans son livre *L'aurore de la philosophie grecque*, des réserves quant au fait de commencer la citation de la parole d'Anaximandre dans Simplicius comme cela est devenu l'habitude. A ce propos, Burnet écrivait, contre Diels (cf. 2^e éd., 1908. Trad. allem., 1913, p. 43, note 4) : « Diels... fait commencer la citation effective avec les mots ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις... L'usage grec d'entremêler les citations avec le texte s'y opposerait plutôt. Il est rare qu'un écrivain grec commence une citation littérale immédiatement. En outre, il est plus sûr de ne pas attribuer à Anaximandre les expressions γένεσις et φθορά au sens qu'elles ont, comme termes techniques, chez Platon. »

A cause de ces réserves, Burnet ne fait commencer le texte d'Anaximandre que par κατὰ τὸ χρεών. Ce que Burnet dit en général de la citation chez les Grecs parle en effet en faveur de l'élimination de ce qui précède. En revanche, son scrupule concernant l'usage terminologique des mots γένεσις et φθορά ne peut être maintenu sous cette forme. Que γένεσις et φθορά soient chez Platon et Aristote des mots conceptuels bien arrêtés, et qu'ils deviennent, par la suite, des mots scolastiques, cela est exact. Mais γένεσις et φθορά sont aussi de vieux mots, qu'Homère déjà connaît. Il n'est pas démontré qu'Anaximandre devait nécessairement les employer comme mots conceptuels. Au contraire, il n'aurait même pas pu en user ainsi pour la bonne raison que le langage des concepts lui est nécessairement étranger. Ce langage, en effet, n'est possible que sur le fond de l'interprétation de l'être comme ἰδέα, interprétation qui rend par la suite ce langage inévitable.

C'est par sa structure et sa tonalité que toute la phrase placée avant κατὰ τὸ χρεών est, dans son ensemble, bien plus aristotélicienne qu'archaïque. Le même son tardif se trahit également dans le κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, à la fin du texte généralement admis. Celui qui se décide à barrer le texte mis en doute par Burnet ne peut plus maintenir le morceau final ordinairement reçu. De la sorte, il ne resterait, comme texte original d'Anaximandre, que ceci :

...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

« ...selon la nécessité ; car ils se paient les uns aux autres châiment et expiation pour leur injustice. »

Ce sont d'ailleurs exactement les mots à propos desquels Théophraste note qu'Anaximandre parle plutôt de manière poétique. Depuis qu'il y a quelques années, j'ai repensé encore une fois toute la question – déjà traitée à plusieurs reprises dans mes cours – je suis enclin à n'admettre, comme immédiatement authentique, que ce texte-là, à la condition toutefois que ce qui précède ne soit pas simplement éliminé, mais, au contraire, retenu et remémoré, en vertu de la rigueur et de la force de diction de sa pensée, comme témoignage médiate de la pensée d'Anaximandre. Ceci exige que nous tâchions d'entendre les mots de γένεσις et de φθορά comme ils sont pensés en grec, que ce soit en tant que mots préconceptuels, ou en tant que concepts platonico-aristotéliciens.

Ainsi, γένεσις ne signifie nullement un développement génétique, dans le sens d'une évolution représentée en sa manière moderne ; φθορά, à son tour, ne signifie pas les contre-phénomènes de l'évolution, tels que : régression, rabougrissement et atrophie. Γένεσις et φθορά sont bien plutôt à penser à partir de la φύσις, et à l'intérieur de celle-ci, comme guises de l'épanouissement-anéantissement s'éclaircissant (*das sich lichtende Auf- und Untergehen*). Nous pouvons bien traduire γένεσις par devenir (*Ent-stehen*) ; mais alors il faut penser ce devenir comme le dé-partir qui laisse partir hors du retrait tout ce qui devient et le laisse s'avancer dans le sans retrait. Nous pouvons bien traduire φθορά par dépérissement : mais alors il faut penser ce dépérir comme l'aller qui se départit à nouveau du sans retrait et pér-it en retrait.

Il est possible qu'Anaximandre ait parlé de γένεσις et de φθορά. Il est douteux qu'il l'ait fait sous la forme de la proposition transmise, encore que des structures verbales aussi paradoxales que γένεσις ἔστιν

(telle serait, alors, ma leçon) et φθορὰ γίνεται : « le de-venir *est* », et « le dépérir devient » révèlent de nouveau une langue ancienne. La γένεσις est l'avancée et l'arrivée dans le sans retrait. La φθορά signifie : en tant qu'ainsi arrivé là, sortir du sans retrait et partir dans le retrait. L'avancée en... et le départ vers... *déploient leur être* à l'intérieur de l'ouvert sans retrait entre ce qui reste en retrait et ce qui est hors du retrait. Ils concernent l'arriver et le partir de l'arrivé.

Anaximandre doit avoir parlé de ce qui est nommé dans γένεσις et φθορά. Si, ce faisant, il a nommé expressément τὰ ὄντα, cela nous pouvons le laisser en suspens ; en tout cas, il n'y a pas de preuve contraire. Le αὐτὰ dans la deuxième phrase, vu l'ampleur de l'horizon sous lequel il s'énonce, et du fait que cette deuxième phrase se reporte à κατὰ τὸ χρέων, ne peut rien nommer d'autre que, entendu préconceptionnellement par la pensée naissante, l'entier de l'étant : τὰ πολλὰ, τὰ πάντα « l'étant ». C'est ainsi que nous continuons de dire pour τὰ ὄντα, sans avoir clarifié ce que ὄν et εἶναι nomment lorsqu'ils sont pensés par les Grecs. Toutefois, entretemps, nous avons réussi à ouvrir un champ plus large qui nous permettra de tenter cette clarification.

Nous sommes partis du texte de la parole tel qu'il est habituellement reçu. L'acceptant provisoirement, nous avons éliminé les postulats courants qui déterminent son interprétation. Ce faisant, nous avons, à partir de ce qui est advenu à la parole, c'est-à-dire à partir de γένεσις et de φθορά, recueilli une indication. La parole parle de ce qui, s'avancant, arrive dans le sans retrait et, arrivé là, s'en va disparaissant.

Cependant, ce qui a, de la sorte, son essence en arrivée et départ, nous voudrions plutôt l'appeler le devenant et le périssant, c'est-à-dire le périssable, et non pas l'étant ; car depuis longtemps nous sommes habitués à opposer l'être au devenir, tout comme si le devenir était un néant, et ne faisait pas partie, lui aussi, de l'être, de cet être que depuis longtemps on ne conçoit que comme pure et simple persistance. Si cependant le devenir *est*, alors nous devons penser l'être si essentiellement qu'il ne comprenne pas seulement le devenir au niveau d'une opinion conceptuelle vide, mais que ce soit l'être qui, ontologiquement et essentiellement, supporte et donne sa frappe au devenir (γένεσις-φθορά).

C'est pourquoi nous ne discutons pas maintenant la question de savoir si nous nous représentons le devenant comme le périssable, et de quel droit ; nous nous demandons quelle essence d'être les Grecs pensent, lorsque, dans la sphère des ὄντα, ils éprouvent l'avancée et le départ comme trait fondamental de l'avent.

Qu'est-ce qui vient à leur langue, lorsque les Grecs disent τὰ ὄντα ? Où pouvons-nous trouver, en dehors de la parole d'Anaximandre, un fil conducteur qui nous fasse passer vers cela ? Comme le mot en question (et ses dérivés, ἔστιν, ἦν, ἔσται, εἶναι) parle partout au travers de la langue grecque, et ceci avant même qu'une pensée ne choisisse ce mot comme parole fondamentale, il faudrait saisir une occasion qui, matériellement, temporellement et dimensionnellement, se présente en dehors de la philosophie et précède, à tous les égards, le dire de la pensée.

Cette occasion, nous la trouvons chez Homère. Par lui, nous sommes en possession d'un passage qui est plus qu'un simple « passage », où le mot ne se rencontrerait qu'au point de vue lexicographique. C'est, au contraire, un passage qui porte poétiquement à la parole ce que ὄντα nomme. Vu que toute λέξις du lexicographique présuppose le pensé du λεγόμενον, nous renonçons à accumuler les citations, qui dans ces cas ne prouvent souvent rien, si ce n'est qu'aucune d'elles n'a été pensée à fond. A l'aide de cette méthode si volontiers appliquée, on s'attend que, du rapprochement d'un passage obscur avec un autre passage obscur, jaillisse tout d'un coup une clarté.

Le passage que nous nous proposons d'éclaircir se trouve au début du premier livre de *l'Iliade*, vers 68-72. Il nous donne l'occasion de nous traduire devant ce que les Grecs appellent du nom de ὄντα, pour peu que nous voulions bien prendre le poète comme passeur pour nous déposer sur la rive de la chose dite et nous y devancer.

Pour ce qui va suivre, une remarque préalable, ayant trait à l'histoire de la langue, nous semble

requis. Elle n'a pas la prétention de situer le problème linguistique qui se pose ici ; *a fortiori* elle ne se targue pas d'y apporter une solution. Chez Platon et Aristote, les mots ὄν et ὄντα se trouvent comme termes conceptuels. Les locutions ultérieures « ontique » et « ontologique » ont été formées d'après eux. Cependant, du point de vue de l'histoire de la langue, ὄν et ὄντα sont, d'après ce qu'on peut présumer, les formes en quelque sorte émoussées des mots originels ἐόν et ἐόντα. Aussi bien n'est-ce que dans ces mots qu'il y a encore une résonance de ce dont nous énonçons l'ἔστιν et l'εἶναι. Le ε dans ἐόν et ἐόντα est le ε du thème ἐσ dans ἔστιν, *est, esse* et « *est* ». Par contre, ὄν et ὄντα apparaissent comme les désinences participiales athématiques, comme si elles devaient nommer pour soi et expressément ce que nous avons à penser dans cette forme interprétée ultérieurement par les grammairiens comme μετοχή, participe : c'est-à-dire participation aussi bien à la signification verbale qu'à la signification nominale du mot.

Ainsi, ὄν dit « étant », au sens de : *être* un étant ; mais ὄν nomme aussi en même temps un *étant*, qui est. Dans la dualité de la signification participiale de ὄν est en retrait la différence entre « étant » et « un étant ». Ce qui, ainsi présenté, a tout d'abord l'air d'une argutie grammaticale, cela est en vérité l'énigme de l'être. Le participe ὄν est le nom pour ce qui apparaît, dans la Métaphysique, comme la transcendance, qu'elle soit transcendantale ou transcendante.

La langue archaïque, et donc aussi Parménide et Héraclite, emploie toujours ἐόν et ἐόντα.

Mais ἐόν, « étant », n'est pas seulement le singulier du participe ἐόντα, « l'étant » ; ἐόν nomme le singulier par excellence, qui, en sa singularité, est uniquement l'un unique qui unit avant toute numération. Avec un peu d'exagération, mais sans pour cela être moins près de la vérité, nous pourrions affirmer : le destin de l'Hespérie dépend de la traduction du mot ἐόν, étant admis que la *traduction* consiste en notre *traduction* devant la vérité de ce qui, dans l'ἐόν, est advenu à la parole.

Que nous dit Homère de ce mot ? Nous connaissons la situation des Achéens devant Troie au début de *l'Iliade*. Depuis neuf jours la peste, envoyée par Apollon, sévit dans le camp des Grecs. A l'assemblée des guerriers, Achille exhorte le devin Calchas à expliquer la colère du dieu :

..... τοῖσι δ'ἀνέστη
Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὃχ' ἄριστος
ὃς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα
καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω
ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων

Voss traduit :

..... *De nouveau se leva*
Calchas le Thestoride, le plus sage des augures,
qui connaissait ce qui est, ce qui sera et ce qui fut auparavant,
qui avait aussi conduit devant Troie les navires achéens
de par la divination que lui conféra Phébus Apollon.

Avant qu'Homère fasse parler Calchas, il le caractérise comme le devin. Celui qui fait partie des devins est un homme ὃς ἤδη... « qui connaissait » : ἤδη est le plus-que-parfait du parfait οἶδεν, il a vu. Ce n'est que lorsque quelqu'un a vu, qu'il voit vraiment. Voir, c'est avoir-vu. L'aperçu est arrivé et reste pour lui en vis-à-vis. Le devin a toujours déjà vu. Ayant vu d'avance, il voit à l'avance, il pré-voit. Il voit le futur à partir du parfait. Lorsque le poète parle du voir comme de l'avoir-vu du voyant, il lui faut dire ceci, que le voyant voyait, au plus-que-parfait » ἤδη, il avait vu. De quoi la vision du devin s'est-elle d'avance avisée ? Apparemment uniquement de ce qui, dans la clarté traversant sa vision, déploie sa présence. Le vu d'une telle vision ne peut être que le présent dans le sans retrait. Or qu'est-ce qui est

présent ? Le poète nomme une triple chose : τὰ τ'έόντα, aussi bien l'étant, τὰ τ'εσσόμενα, que l'étant-devenant, πρό τ'έόντα, et l'autrefois étant.

Ce que nous recueillons en premier de la parole poétique, c'est que τὰ έόντα est distingué de τὰ εσσόμενα et le πρό έόντα. D'après cela, τὰ έόντα nomme l'étant au sens du présent (*das Gegenwärtige*). Nous, les tard-venus, quand nous parlons de « présent », nous voulons désigner par là soit ce qui est maintenant (*das Jetzige*), et nous représentons cela comme quelque chose qui serait « dans » le temps, le maintenant passant pour une phase dans l'écoulement du temps ; ou bien nous mettons le « présent » en rapport avec l'obstance des objets (*das Gegenständige*). Celle-ci est rapportée, en tant que l'objectif, à un sujet représentant. Mais, si maintenant nous utilisons le « présent » pour déterminer plus précisément les έόντα, nous sommes tenus de comprendre le « présent » à partir de l'essence des έόντα, et non l'inverse. Car έόντα, c'est aussi le passé et le futur. Les deux sont un mode particulier du présent (*das Anwesende*), à savoir du présent non présent (*das ungegenwärtig Anwesende*). Le présentement présent, les Grecs ont coutume de l'appeler aussi, en précisant, τὰ παρέοντα ; παρά signifie « auprès », à savoir : arrivé auprès dans l'ouvert sans retrait. Le *gegen* (contre) dans *gegenwärtig*, ne signifie pas le contrechamp à un sujet, mais la contrée de l'ouvert sans retrait vers laquelle et au sein de laquelle les παρέοντα viennent séjourner. Par conséquent, *gegenwärtig* (« présent ») signifie, en tant que caractère des έόντα, quelque chose comme : arrivé au séjour, au sein de la contrée de l'ouvert sans retrait. Ainsi l'έόντα énoncé en premier, ce qui le souligne particulièrement et le distingue expressément de προέοντα et de εσσόμενα, cet έόντα nomme pour les Grecs le *présent* (*das Anwesende*) en tant qu'il est arrivé, au sens expliqué, à séjourner au sein de la contrée de l'ouvert sans retrait. Une telle arrivée est la véritable advenue, est la *présence* du véritable présent (*das Anwesen des eigentlich Anwesenden*). Le passé et le futur sont aussi des *présents*, mais en dehors de la contrée de l'ouvert sans retrait. Le présent non présent est l'*absent*. En tant que tel, il reste essentiellement relatif au présentement présent, soit qu'il s'apprête à éclore dans cette contrée, soit qu'il s'en aille. L'*absent* aussi est *présent* et, *en tant qu'absent* s'absentant hors de la contrée, il est *présent* dans l'ouvert sans retrait. Le passé et le futur aussi sont έόντα. Par conséquent, έόν signifie : *présent* entrant dans l'ouvert sans retrait (*anwesend in die Unverborgenheit*).

Il résulte de cet éclaircissement de έόντα que, même à l'intérieur de l'expérience grecque, le présent reste ambigu, et cela nécessairement. Tantôt έόντα signifie le présentement présent (*das gegenwärtig Anwesende*) ; tantôt, il signifie tout ce qui est *présence*, le présentement présent et ce qui est d'une manière non présente. Le *présent* au sens large, nous ne devons jamais le représenter, selon l'habitude conceptuelle de notre opinion, comme le concept général du *présent*, à la différence d'un *présent* spécial, le présentement présent ; car en réalité, c'est justement le présentement présent et l'ouvert sans retrait qui règne en lui, qui traversent et régissent la manière d'être de l'*absent* – présent non présent.

Le voyant se tient en vis-à-vis du *présent*, en son ouvert sans retrait, lequel a éclairci, en même temps, le retrait de l'*absent* en tant que tel. Le voyant voit, dans la mesure où il a vu toutes choses comme *présentes* ; καὶ, et c'est pourquoi seulement, νήεσθ' ἡγήσασθ', il était capable de conduire les navires achéens jusque devant Troie. Il en est capable de par la μαντοσύνη que lui a accordée le dieu. Le voyant, ὁ μάντις, est le μαινόμενος, le frénétique. Or, en quoi consiste l'essence de la frénésie ? Le frénétique est hors de lui. Il est parti. Nous demandons : parti où ? et parti d'où ? Réponse : parti de la simple affluence de l'actualité immédiate, de ce qui n'est *présent* que présentement ; et parti vers l'*absent* et par là, du même coup, vers le *présent* présent, dans la mesure où celui-ci n'est toujours que l'arrivée d'un partant. Le voyant est parti hors de lui-même, en l'amplitude unie de la *présence* de ce qui, en toutes guises, est *présent*. C'est pourquoi, à partir de l'« être-parti » en cette amplitude, il peut en même temps revenir au présent imminent, en l'occurrence, le ravage de la peste. La frénésie de la transe voyante ne consiste pas en ce que le frénétique se démène, roulant les yeux et se tordant les membres. La frénésie de celui qui voit peut s'accompagner du calme non spectaculaire d'un recueillement du corps.

Pour le devin, tout *présent* et *absent* est rassemblé et sauvegardé en *une seule présence*. Notre ancien

mot *wâr* (skr. *-vara-*, français « gare »³) signifie la garde. Nous le trouvons encore dans *wahrnehmen* (percevoir, c'est-à-dire : prendre garde à...), dans *gewahren* (s'aviser de...) et dans *verwahren* (garantir, sauvegarder). Cette garde est à penser comme hébergement (*Bergen*) éclaircissant et rassemblant. La *présence* garde le *présent*, qu'il soit présent ou non présent, dans l'ouvert sans retrait. À partir de la garde du *présent*, le voyant pré-dit. Disant cette garde (*diese Wahr sagend*), il est le devin (*der Wahr-sager*).

Nous pensons ici la garde au sens du rassemblement éclaircissant et hébergeant, sous la figure duquel s'annonce un trait fondamental et jusqu'ici voilé de la *présence*, c'est-à-dire de l'être. Un jour nous apprendrons à penser notre mot usé de *Wahrheit* (vérité) à partir de la *wahr* (garde), et nous apprendrons que *Wahrheit*, vérité, est la *Wahrnis*, la sauvegarde de l'être, et que l'être, en tant que *présence* en fait partie. À la sauvegarde, qui est garde de l'être, correspond le berger, lequel a si peu à voir avec une pastorale idyllique ou une mystique de la nature, qu'il ne peut devenir berger de l'être que dans la mesure où il reste le lieutenant du néant⁴. Les deux sont le même. L'homme n'est capable des deux qu'à l'intérieur de l'être résolument ouvert (*Ent-schlossenheit*) du *Da-sein*.

Le voyant est celui qui a déjà vu le tout du *présent* dans la *présence* ; en latin : *vidit* ; en allemand : *er steht im Wissen* (il se tient dans le savoir). Avoir-vu est l'essence du savoir. Dans l'avoir-vu est toujours déjà entré en jeu autre chose que l'accomplissement d'un processus optique. Dans l'avoir-vu, notre rapport à ce qui est *présent* est toujours déjà revenu de toute espèce de perception sensible ou non sensible. À partir de là, l'avoir-vu a trait à la *présence* s'éclaircissant. Le voir ne se détermine pas à partir de l'œil mais à partir de l'éclaircie de l'être. L'instance en elle constitue la structure de tous les sens humains. L'essence du voir en tant qu'avoir-vu, c'est le savoir. Celui-ci retient la vision. Il se souvient de la *présence*. Le savoir est la mémoire de l'être. C'est pourquoi Μνημοσύνη est la mère des Muses. Savoir n'est pas science au sens moderne. Savoir est sauvegarde pensante de la garde de l'être.

Vers où la parole d'Homère nous a-t-elle tra-duits ? Vers les εὐντα. Les Grecs reçoivent l'étant comme le *présent* (présent ou non présent), *présent* dans l'ouvert sans retrait. Le mot qui traduit εὐν, « étant », paraît maintenant moins émoussé ; « être », en tant que traduction de εἶναι, et ce mot grec lui-même, ne sont plus ces espèces de pseudonymes fugitifs pour des représentations vagues et quelconques de quelque chose de général et d'indéterminé.

En même temps, il se révèle que l'être en tant que *présence* du *présent* est déjà en lui-même la vérité, à la condition que nous pensions l'essence de la vérité comme rassemblement éclaircissant et hébergeant ; à la condition aussi que nous nous maintenions libres du préjugé ultérieur de la Métaphysique – préjugé allant aujourd'hui de soi – selon lequel la vérité serait une qualité de l'étant ou de l'être, alors que l'être, ce mot énoncé à présent comme mot pensé, l'εἶναι en tant que *présence*, est secrètement une qualité de la vérité, non certes de la vérité comme caractéristique de la connaissance, qu'elle soit humaine ou divine, et non certes une qualité au sens d'un simple attribut. De plus, il s'est précisé que τὰ εὐντα nomme de façon ambiguë aussi bien le *présent* présent que le *présent* non présent, lequel, entendu à partir du premier, est l'*absent*. Mais le *présent* présent ne se trouve pas, comme simple tronçon, entre les deux faces de l'*absent*. Si le *présent* se situe d'emblée dans la vision, tout se déploie ensemble ; l'un comporte l'autre, l'un laisse partir l'autre. Ce qui est *présent* présentement en l'ouvert sans retrait séjourne en lui comme en l'ouverte contrée. Ce dont le séjour entre, présentement, dans la contrée, pro-vient en elle à partir du retrait et arrive dans l'ouvert. Mais, séjournant et advenant, le *présent* n'est que dans la mesure où, déjà, il s'en va de l'ouvert sans retrait et passe outre vers le retrait. Le *présent* présent séjourne à chaque fois pour un temps. Il séjourne en arrivée et départ. La Journée (*das Weilen*) est le passage de venue à allée. Le *présent* est ce qui, à chaque fois, séjourne pour un temps (*das Je-weilige*). Séjournant transitivement, il séjourne encore dans la provenance et séjourne déjà s'en allant. Le *présent* séjournant présentement se déploie à partir de l'*absence*. C'est ce qu'il faut dire précisément du *présent* véritable, que la représentation ordinaire voudrait disjoindre de toute *absence*.

Τὰ εὐντα nomme la multiplicité unie de ce qui séjourne à chaque fois pour un temps. Tout ce qui, de la

sorte, est présent en surgissant dans l'ouvert sans retrait, se déploie selon sa guise propre au-devant de tout autre.

Dans le passage de l'*Iliade*, nous apprenons finalement ceci : τὰ ἐόντα, l'étant, ainsi nommé, ne signifie pas du tout les choses de la nature. Par ἐόντα, le poète nomme, dans le cas précis, la situation des Achéens devant Troie, la colère du dieu, le ravage de la peste, le feu des bûchers, le désarroi des princes et bien d'autres choses encore. Τὰ ἐόντα n'est pas, dans la langue d'Homère, le mot pour un concept philosophique, mais bien un mot pensé et qui a été dicté sous la dictée d'une pensée. Il ne désigne pas seulement des choses de la nature ; il ne désigne surtout pas des objets ne faisant que se trouver en face d'une représentation humaine. L'homme aussi fait partie des ἐόντα : il est le présent qui, entendant et éclaircissant, recueille le présent comme tel, et le laisse se déployer dans l'ouvert sans retrait. Lorsque, dans la caractérisation poétique de Calchas, le présent est pensé par rapport au voir du voyant, cela signifie, pour une pensée grecque, que le voyant est, en tant que celui qui a vu, un présent qui appartient en un sens insigne au tout du présent. Il n'est pas un instant question que le présent soit, comme objectif, dans la dépendance de la subjectivité du devin.

Τὰ ἐόντα, ce qui est, présentement ou non présentement, présent, voilà le nom inapparent de ce qui, dans la parole d'Anaximandre, advient tout particulièrement à la parole. Ce mot nomme ce qui, en tant qu'encore indivulgué, indivulgué dans la pensée, est adressé à toute pensée. Ce mot nomme ce qui, dorénavant, divulgué ou non, saisit en son assignation toute pensée occidentale.

Cependant, ἐόν (présent) et εἶναι (être présent), ce n'est que quelques décennies après Anaximandre, chez Parménide, qu'ils deviennent les paroles fondamentales divulguées de la pensée occidentale. En vérité, ceci ne s'est pas fait en ce que Parménide, comme l'opinion erronée, quoique courante, ne cesse de l'enseigner, aurait interprété « logiquement » l'étant, à partir de la proposition nominale et de sa copule. A l'intérieur de la pensée grecque, Aristote lui-même n'est jamais allé jusque-là, même pas lorsqu'il pense l'être de l'étant à partir de la κατηγορία. Aristote appréhende l'étant comme ce qui se trouve déjà là pour l'énonciation (*das für das Aussagen schon Vorliegende*), c'est-à-dire comme le présent séjournant à chaque fois pour un temps dans l'ouvert sans retrait. Aristote n'avait pas du tout besoin d'interpréter l'ὑποκείμενον, la substance, à partir du sujet de la proposition nominale, pour la bonne raison que l'essence de la substance, c'est-à-dire, en grec, de l'οὐσία, était déjà manifeste au sens de la παρουσία. Aristote n'a pas non plus pensé la présence du présent à partir de l'objectivité de l'objet de la proposition ; il l'a pensée comme ἐνέργεια, laquelle, en vérité, reste séparée par un abîme de l'*actualitas* de l'*actus purus* de la scolastique médiévale.

Le ἔστιν de Parménide n'entend pas le « est » comme copule de la proposition ; il nomme l'ἐόν, l'être-présent du présent. Le ἔστιν correspond ainsi à la pure assignation venue de l'être, avant toute différenciation en une οὐσία première et seconde, en *existentia* et *essentia*. Mais l'ἐόν est pensé ici à partir de l'ouvert sans retrait en sa plénitude elle-même en retrait et jamais mise en relief, l'ouvert des ἐόντα, tel qu'il était familier au tout premier monde grec – sans pourtant que les Grecs aient été capables, ni que la tâche leur fût dévolue de penser comme telle cette plénitude d'éclosion.

C'est à partir de l'épreuve pensante de l'ἐόν des ἐόντα, énoncé libre de tout concept, que sont dits les mots fondamentaux de la pensée initiale : Φύσις et Λόγος, Μοῖρα et Ἔρις, Ἀλήθεια et Ἔν. C'est à partir de l'Ἔν seulement, qui est à replacer dans la sphère des mots fondamentaux, que l'ἐόν et l'εἶναι deviennent les mots fondamentaux divulgués pour le présent. Ce n'est qu'à partir de la destination de l'être comme Ἔν, qu'après des bouleversements essentiels, l'ère moderne parvient à l'époque de la Monadologie de la substance, laquelle s'accomplit dans la Phénoménologie de l'esprit.

Ce n'est pas Parménide qui a interprété logiquement l'être ; c'est au contraire la logique, née de la Métaphysique et en même temps la dominant, qui a conduit à ce que la richesse essentielle de l'être, en réserve dans les premiers mots fondamentaux, demeurât enfouie. Ainsi seulement, l'être a pu accéder au rang fatal de concept le plus vide et le plus général.

Mais, depuis le matin de la pensée, « être » nomme la *présence* du *présent* au sens du rassemblement éclaircissant et hébergeant, figure sous laquelle le Λόγος a été pensé et nommé. Le Λόγος (λέγειν, recueillir, rassembler) est éprouvé à partir de l'Ἀλήθεια, le retrait pour la décloison. En l'advenance discordante de celle-ci est en retrait l'essence pensée de Ἐρίς et de Μοῖρα, noms qui nomment du même coup la Φύσις.

C'est à l'intérieur de la langue de ces noms fondamentaux, pensés à partir de l'épreuve de la *présence*, que parlent les mots de la parole d'Anaximandre : δίκη, τίσις, ἀδικία.

L'assignation de l'être qui parle en ces mots détermine la philosophie dans son déploiement essentiel. La philosophie ne s'est pas développée à partir du mythe. Elle ne naît que de la pensée et dans la pensée. Mais la pensée est pensée de l'être. La pensée ne naît pas. Elle est – pour autant que l'être déploie son règne. En revanche, la retombée (*Verfall*) de la pensée en sciences et croyance est le malin destin de l'être.

Dans le matin de son destin, l'étant, τὰ ἔοντα, advient à la parole. Et la phrase d'Anaximandre, qu'est-ce donc qu'elle porte au parlé à partir de la plénitude retenue de ce qui advient ainsi ? D'après le texte que nous présumons authentique, la parole d'Anaximandre s'énonce :

... κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

Traduction courante :

« ... selon la nécessité ; car ils se paient les uns aux autres châtement et expiation pour leur injustice. »

La parole consiste toujours en deux phrases ; de la première, nous ne possédons que les derniers mots. Nous commençons avec l'éclaircissement de la seconde.

Le αὐτά a trait à ce qui a été énoncé dans la phrase précédente. Il ne peut être question que de τὰ ὄντα, le *présent* en entier, *présent* présentement et non présentement, s'avancant dans l'ouvert sans retrait. Qu'il soit expressément nommé à l'aide du mot ἔοντα ou non, cela nous pouvons le laisser en suspens, vu l'incertitude du texte. Le αὐτά nomme tout ce qui est *présent*, tout ce qui se déploie dans la guise de ce qui séjourne, à chaque fois, pour un temps : dieux et hommes, temples et villes, mer et terre, aigle et serpent, arbre et herbe, vent et lumière, pierre et sable, jour et nuit. Le *présent* appartient à l'Un de la *présence*, en ce que chaque *présent* est *présent* à l'autre en son séjour, séjournant avec l'autre. Cette multitude (πολλά) n'est pas un alignement d'objets séparés, derrière lesquels se tiendrait autre chose qui les comprendrait en leur ensemble. C'est au contraire au sein de la *présence* comme telle que s'ordonne le règne de la convergence des séjours, à partir d'un foyer secrètement rassemblant. C'est pourquoi, découvrant dans la *présence* ce déploiement qui rassemble, unit et déclôt, Héraclite nomme Λόγος l'Ἔν (l'être de l'étant).

Mais comment Anaximandre appréhende-t-il auparavant le tout du *présent*, qui, séjournant à chaque fois en une convergence, est arrivé dans l'ouvert sans retrait ? De quoi ce qui est *présent* est-il sillonné partout en son fond ? Le dernier mot de la parole le dit. C'est donc par lui que nous commencerons la traduction. Il nomme le trait fondamental du *présent* : ἡ ἀδικία. On traduit littéralement par « l'injustice ». Mais cette traduction littérale est-elle fidèle ? Ce qui veut dire : le mot traducteur fait-il attention à ce qui, dans la parole, advient à la parole ? L'αὐτά, le tout du *présent* qui séjourne à chaque fois dans l'ouvert sans retrait, l'avons-nous bien en vue ?

Dans quelle mesure le *présent*, en son séjour transitoire, se trouve-t-il dans l'injustice ? Qu'est-ce qui, chez le *présent*, est injuste ? N'est-ce donc pas le juste du *présent* que, séjournant à chaque fois pour un temps, il séjourne, accomplissant ainsi sa *présence* ?

Le mot ἀ-δικία nous dit d'abord que la δίκη fait défaut. On a coutume de traduire δίκη par « droit ». Dans les traductions de la parole d'Anaximandre, on traduit même par « châtement ». Si nous écartons nos représentations juridiques et morales, si nous nous en tenons à ce qui advient à la parole, alors ἀδικία dit

que là où elle règne, quelque chose ne va pas comme cela devrait. Ce qui signifie : quelque chose est hors de ses gonds, disjoint (*aus den Fugen*). Cependant, de quoi est-il question ? Du présent, en son séjour transitoire. Mais alors, où donc, dans l'étant présent, y a-t-il des jointures ? Où y a-t-il là un seul joint ? Comment le présent peut-il être sans joint, ἄδικον, c'est-à-dire disjoint ?

La parole dit sans équivoque que le présent est dans l'ἄδικία, c'est-à-dire hors du jointement. Cela ne saurait pourtant signifier qu'il n'est plus présent. Mais cela ne signifie pas non plus seulement que le présent est occasionnellement hors du jointement, par rapport, peut-être, à quelqu'une de ses qualités. La parole dit : le présent est, en tant que le présent qu'il est, hors du joint. Un jointement appartient donc à la présence comme telle, ainsi que la possibilité d'être hors de ce jointement. Le présent est ce qui, à chaque fois, séjourne pour un temps. Le séjour se déploie comme l'arrivée transitaire vers le départ. Le séjour se déploie entre apparition et déclin. Entre cette double absence se déploie la présence de tout ce qui séjourne. Dans cet entre-deux, ce qui, à chaque fois, séjourne pour un temps est ajointé. Cet entre-deux est le jointement conformément auquel le séjournant est à chaque fois ajointé à partir de la provenance et au-devant du déclin. La présence du séjournant s'avance tout à la fois dans l'en-deçà de la provenance et dans l'au-delà du déclin. La présence est en-jointe dans les deux directions de l'absence. En pareil ajointement se déploie la présence. Le présent part de l'apparition et périt dans le déclin, simultanément et dans la mesure où il séjourne. Séjour règne en ajointement.

Mais alors, ce qui séjourne à chaque fois pour un temps est bien dans l'ajointement de sa présence, et nullement – comme nous pouvons dire maintenant – dans la disjointure, dans l'ἄδικία. Pourtant, la parole dit bien cela. Elle parle à partir d'une épreuve essentielle selon laquelle l'ἄδικία est le trait fondamental des ἑόντα.

En tant que séjournant, ce qui séjourne à chaque fois pour un temps se déploie dans l'ajointement qui ordonne la présence dans la double jointure de l'absence. Or, comme présent, ce qui séjourne transitoirement peut précisément – et lui seul le peut – en même temps s'attarder en son séjour. L'advenu peut même persister dans son séjour, uniquement pour rester par là plus présent, dans le sens d'une permanence. Le transitoirement séjournant ne veut pas démordre de sa présence. Ainsi il s'expatrie de son séjour transitaire. Il s'étale dans l'obstination de l'insistance. Il ne se tourne plus vers les autres présents. Il s'obstine, comme si c'était là séjourner, sur la permanence du persister.

Se déployant dans l'ajointement du séjour, le présent en sort et se trouve, en tant que celui qui, à chaque fois, séjourne pour un temps, dans la disjointure. Tout ce qui séjourne transitoirement est dans la disjointure. A la présence du présent, à l'ἑόν des ἑόντα appartient l'ἄδικία. Alors, se tenir dans la disjointure serait l'essence de tout ce qui est présent. Ainsi, dans cette parole du matin de la pensée, ferait apparition l'élément pessimiste, pour ne pas dire nihiliste de l'épreuve grecque de l'être.

Mais la parole d'Anaximandre dit-elle vraiment que l'essence du présent consiste dans la disjointure ? Elle le dit et ne le dit pas. S'il est vrai que la parole nomme la disjointure comme trait fondamental du présent, elle ne le fait que pour dire :

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην... τῆς ἀδικίας.

« Ils doivent expier », traduit Nietzsche ; « ils paient châtement », traduit Diels, « pour leur injustice ». Mais il n'est nulle part question de dette et de paiement, aussi peu que de châtement et d'expiation, ni de culpabilité de quoi que ce soit, laquelle, pour le comble, devrait être vengée, selon une idée chère à ceux pour lesquels seul le vengé (*das Gerächte*) est le juste (*das Gerechte*).

Cependant, à partir de la nature pensée du présent séjournant transitoirement, « l'injustice des choses » si inconsciemment énoncée s'est clarifiée en disjointure dans le séjour. La disjointure consiste en ceci que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, cherche à se raidir sur le séjour, au sens de la pure persistance dans la durée. Pensé à partir de l'ajointement du séjour, le séjour qui ne veut pas démordre de

son jour est l'insurrection dans la pure et simple durée. Au sein même de la *présence*, ordonnant chaque *présent* sous le jour de la contrée de l'ouvert sans retrait, se soulève la persistance. Par cette insubordination du séjour, le séjournant transitoire insiste sur sa persistance. Le *présent* se déploie alors sans, et contre l'ajointement du séjour. La parole d'Anaximandre ne dit pas que le *présent* transitoire se perd dans la disjointure. La parole dit que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, au regard de la disjointure διδόναι δίκην, donne ajointement.

Que veut dire ici donner ? Comment ce qui séjourne transitoirement, se déployant dans la disjointure, doit-il donner ajointement ? Peut-il donner ce qu'il n'a pas ? Et s'il donne, n'abandonne-t-il pas précisément l'ajointement ? Où et comment les transitoirement *présents* donnent-ils ajointement ? Commençons par poser les questions de façon plus précise, c'est-à-dire en les prenant à partir de la chose en cause.

Comment le *présent* comme tel doit-il donner l'ajointement de sa *présence* ? Le donner dont il s'agit ici ne peut se situer que dans la guise de la *présence*. Donner n'est pas seulement se dessaisir. Le don qui accorde est plus originel. Un tel don laisse en propre à l'autre ce qui lui revient comme sien. Ce qui revient au *présent*, c'est l'ajointement de son séjour, qui l'ordonne en provenance et déclin. En l'ajointement, ce qui séjourne pour un temps maintient son séjour. De la sorte, il ne tend pas vers la disjointure de l'insistance. L'ajointement revient au transitoire qui, à son tour, a sa place dans l'ajointement. L'ajointement est l'accord.

Δίκη, pensé à partir de l'être en tant que *présence*, est l'accord joignant et accordant. Ἀδικία, la disjointure, est le discord. Il ne nous reste plus qu'à penser ces mots majuscules – à partir de leur pleine force de diction – avec toute la grandeur requise.

Le *présent* en son séjour transitoire est présent dans la mesure où il séjourne, et, séjournant, devient et périt, s'acquittant ainsi de l'ajointement du passage entre provenance et déclin. S'acquitter à chaque fois transitoirement de cette transition est la bonne constance du *présent*. Elle ne consiste justement pas dans la simple persistance. Ainsi, elle ne devient pas la proie de la disjointure. Elle assume le discord en le surmontant. Séjournant en son séjour, ce qui séjourne transitoirement laisse en propre à son essence – la *présence* – l'accord. Le διδόναι nomme ce laisser-en-propre.

La *présence* de chaque *présent* transitoire ne consiste pas dans l'ἀδικία prise en elle-même, dans le discord, mais bien dans le διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας, en cela que le *présent*, chaque fois, laisse avoir lieu l'accord. Le *présentement présent* n'est pas glissé isolément entre les deux bords du non *présentement présent*. Le *présentement présent* est *présentement* dans la mesure où il se laisse appartenir au non-présent :

διδόναι... αὐτὰ δίκην... τῆς ἀδικίας

ils laissent avoir lieu, eux-mêmes, accord (en l'assomption)⁵ du discord. L'épreuve de l'étant en son être, qui vient ici à la parole, n'est ni pessimiste, ni nihiliste ; elle n'est pas non plus optimiste. Elle demeure tragique. Ceci est un mot bien prétentieux. Mais, apparemment, nous sommes sur la trace du tragique, non pas quand nous l'expliquons psychologiquement ou esthétiquement, mais en essayant de penser d'abord sa guise essentielle : l'être de l'étant, en pensant le διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας.

Le *présent* séjournant chaque fois pour un temps, τὰ ἔοντα, se déploie en *présence* en ce qu'il fait appartenir un accord accordant. A qui appartient l'accord de l'ajointement, et quelle est sa demeure ? Quand donc les *présents* chaque fois séjournant donnent-ils accord, et de quelle manière ? Sur ce point, la parole d'Anaximandre ne dit rien directement, du moins au point où nous sommes parvenus de notre méditation. Si, au contraire, nous faisons attention à ce qui n'est pas encore traduit, elle semble dire sans équivoque à qui, ou à quoi s'adresse le διδόναι :

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις

Les *présents* transitoires laissent appartenir accord ἀλλήλοις, les uns aux autres. Voilà comme on lit habituellement le texte. On rapporte ἀλλήλοις à δίκην et τίσιν – si même on se donne la peine de se poser explicitement la question, comme Diels ; Nietzsche la laisse purement et simplement de côté pour sa traduction. Il me semble pourtant que rapporter directement ἀλλήλοις à διδόναι δίκην n'est ni nécessité par la langue, ni sur tout justifié par ce qui est en cause. C'est pourquoi il faut d'abord nous demander, à partir de ce qui est en cause, si nous avons le droit de faire relever ἀλλήλοις aussi directement de δίκην, et s'il ne se rapporte pas plutôt uniquement au τίσιν qui le précède immédiatement. La décision de cette question dépend, entre autres, de la façon dont nous traduirons le καὶ qui se trouve entre δίκην et τίσιν. Mais cela se détermine à son tour par ce que le τίσις veut dire ici.

On a coutume de traduire τίσις par expiation. Ainsi on en vient vite à interpréter le διδόναι dans le sens de « payer ». Les *présents* chaque fois transitoires « paient expiation », ils expient en guise de châtement (δίκη). Voilà bien notre tribunal au complet, d'autant plus que l'injustice n'est pas absente ; il est vrai que personne, au juste, ne sait en quoi elle doit consister.

Τίσις peut bien signifier expiation ; mais non nécessairement, car « expiation » ne désigne pas la signification essentielle et originelle de ce mot. Τίσις, c'est l'estime. Estimer quelque chose signifie : le respecter, et ainsi satisfaire en son être à ce qui est estimé. La suite essentielle de l'estimation, du donner satisfaction, c'est, dans le bien, le bienfait ; dans le mal, c'est le châtement. Cependant, la seule explication du mot ne nous mène pas à la chose qui est en cause dans la parole d'Anaximandre, si, comme nous le faisons pour ἀδικία et δίκη, nous ne pensons pas à partir de ce qui est ici en cause.

Selon la parole, αὐτά (τὰ ἑόντα), les êtres chaque fois *présents* en un séjour transitoire, sont dans le discord. En ce qu'ils séjournent, ils persévèrent dans leur séjour. Ils persistent. Car, lors de leur transition de provenance à déclin, ils traversent, s'y attardant, leur journée. Ils persistent : ils se retiennent. Dans la mesure où ceux qui séjournent transitoirement persistent en leur séjour, ils suivent, du même coup, persistant, leur penchant à persévérer en cette persistance, et même à y insister. Ils s'obstinent sur la constance du durer, et ne se tournent pas vers la δίκη, vers l'accord du séjour.

Mais, ce faisant, chaque séjournant se distend déjà contre chaque autre. Aucun ne respecte le déploiement du séjour de l'autre. Ceux qui séjournent chaque fois pour un temps sont sans égard les uns pour les autres – chacun, chaque fois, à partir de cette rage de persister qui règne dans la présence du séjour elle-même, et est suscitée par elle. C'est pourquoi ceux qui séjournent transitoirement ne se dissolvent pas dans l'absence d'égard. C'est l'absence d'égard qui les pousse dans la persistance, de sorte qu'ils continuent à être *présents* en tant que *présents*. Le *présent* en son entier ne se démembre pas en éléments désassortis sans égard ; il ne se disperse pas en inconsistance. Tout au contraire, ainsi l'énonce la parole à présent :

διδόναι... τίσιν ἀλλήλοις

eux, ceux qui séjournent transitoirement, laissent en propre l'un à l'autre : l'égard l'un pour l'autre. La traduction de ce τίσις par « égard » toucherait déjà davantage le sens essentiel du respect et de l'estimation. Elle serait déjà davantage pensée à partir de ce qui est en cause, à savoir la *présence* de ceux qui séjournent transitoirement. Mais le mot d'« égard » nomme pour nous trop directement l'être humain, alors que τίσις est dit, sous forme neutre, parce que plus essentielle, de tout *présent* : αὐτά (τὰ ἑόντα). Il manque à notre mot d'« égard » non seulement l'ampleur nécessaire, mais encore tout le poids requis pour parler comme traduction de ce τίσις, en correspondance avec la δίκη – l'accord.

Mais il y a dans la langue allemande un vieux mot que nous, les modernes, n'employons plus – cela est significatif – que sous sa forme négative, et, de plus, péjorative (de même que le mot *Unfug* – traduit ici

par « discord »).

Le mot de *ruchlos*, nous ne l'employons plus, en effet, que dans la signification de « réprouvé » et d'« ignominieux » : sans *Ruch*. Et nous, les Allemands, nous ne savons même plus ce que signifie *Ruch*. Le mot moyen-haut-allemand *ruoche* nomme le soin, le souci, la sollicitude. La sollicitude fait attention à ce que quelque chose demeure en son être. Cette attention est, pensée à partir des séjournants transitoires quant à leur présence, la τίσις, le *Ruch*, le dain (contraire de dédain), la déférence. La mot de *geruhen* (daigner) appartient à *Ruch* (et non à *Ruhe*, la tranquillité) ; daigner signifie : l'estimant, l'admettant, avoir déférence pour la nature propre d'une chose. Ce que nous disions du mot « égard » – à savoir qu'il se rapporte à l'être humain – vaut également pour le mot *ruoche*. Mais, dans ce cas, en le reprenant dans une ampleur essentielle, nous profitons de ce que ce mot a disparu ; et ce mot faisant pendant à la δίκη comme accord, nous parlons de déférence pour τίσις.

Dans la mesure où les séjournants transitoires ne se dispersent pas complètement dans l'obstination du raidissement vers la simple persistance insistante afin de s'évincer les uns les autres, dans une même rage, du présentement présent, ils laissent place à l'accord, διδόναι δίκην.

Dans la mesure où ceux qui séjournent pour un temps laissent avoir lieu l'accord, ils se sont déjà accordés par là même, dans leur relation réciproque, respectivement l'un à l'autre, déférence : διδόναι... καὶ τίσιν ἀλλήλοις. C'est seulement si nous avons d'abord pensé τὰ ἔοντα comme le présent, et celui-ci comme l'entier du séjournant transitoire, que notre pensée accorde à ἀλλήλοις ce qu'il nomme dans la parole, à savoir ; à chaque fois un séjournant en sa présence au-devant de l'autre séjournant, au sein de la contrée de l'ouvert sans retrait. Tant que nous ne pensons pas τὰ ἔοντα, ἀλλήλοις reste le nom d'une relation réciproque indéterminée à l'intérieur d'une multiplicité vague. Plus nous pensons rigoureusement dans ἀλλήλοις la multiplicité de ce qui séjourne transitoirement, plus se clarifie le rapport nécessaire de ἀλλήλοις à τίσις. Plus ce rapport ressort nettement, plus nous reconnaissons clairement que le διδόναι... τίσιν ἀλλήλοις, le « avoir déférence de l'un pour l'autre » est la guise selon laquelle ceux qui séjournent pour un temps, en tant que présents, séjournent, c'est-à-dire διδόναι δίκην, laissent avoir lieu accord. Le καὶ entre δίκην et τίσιν n'est pas un « et » de simple conjonction. Il fait signe vers une succession essentielle. Quand les présents laissent avoir lieu l'accord, cela se fait en ce que, en tant que séjournants transitoires, ils ont déférence les uns pour les autres. L'assomption du discord se produit proprement par l'accord de la déférence. Ce qui veut dire : dans l'ἀδικία il y a, comme suite essentielle du discord, le dédain, l'absence de déférence.

διδόναι... αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

ils laissent, ... eux, avoir lieu accord donc aussi déférence de l'un pour l'autre (en l'assomption) du discord.

Ce laisser avoir lieu est double, le καί nous le dit. Car le déploiement des ἔοντα est déterminé doublement. Ceux qui séjournent transitoirement déploient leur présence à partir de l'ajointement entre provenance et déclin. Ils se déploient en présence dans l'entre-deux d'une double absence. Les séjournants transitoires se déploient en présence dans le « à chaque fois » de leur séjour. Ils déploient leur présence en tant que présentement présents. Eu égard à leur séjour, ils ont déférence, chaque fois un séjournant pour l'autre. Mais à qui les présents laissent-ils en propre l'accord de l'ajointement ?

A cette question, la deuxième phrase de la parole d'Anaximandre (deuxième phrase maintenant éclaircie) ne répond pas. Mais elle nous fait signe, car il reste un mot que nous avons passé sous silence : διδόναι γὰρ αὐτά... ils laissent, quant à eux, avoir lieu... Le γὰρ, car, quant à, introduit une motivation.

Dans tous les cas, la deuxième phrase explique en quoi ce qui a été dit dans la phrase précédente est ainsi qu'il a été dit.

Que dit la deuxième phrase, désormais traduite ? Elle dit des *έόντα*, de l'étant-présent, qu'en tant que séjournant transitoirement il est lâché dans le discord sans déférence, et comment, en tant qu'ainsi *présent*, il assume le discord en ce qu'il laisse avoir lieu accord et déférence de l'un pour l'autre. Ce laisser avoir lieu est la guise en laquelle le séjournant transitoire séjourne, et ainsi déploie *présence* comme *présent*. La deuxième phrase de la parole d'Anaximandre nomme le *présent* dans la guise de sa *présence*. La parole parle du *présent* et parle de sa *présence*. Elle place la *présence* dans la clarté du pensé. La deuxième phrase donne l'éclaircissement pour la *présence* du *présent*.

C'est pourquoi la première phrase doit nommer la *présence* elle-même, et cela dans la mesure où celle-ci détermine le *présent* comme tel ; car alors seulement, et en cette mesure seulement, la deuxième phrase – par sa référence, à travers le γὰρ, à la première – peut inversement éclaircir la *présence* à partir du *présent*. Par rapport au *présent*, la *présence* est toujours cela selon la mesure de quoi se déploie le *présent*. La première phrase nomme la *présence*, conformément à laquelle... De cette première phrase ne restent que les trois premiers mots :

... κατὰ τὸ χρεών·

On traduit : « selon la nécessité ». Nous laisserons tout d'abord τὸ χρεών de côté. Mais même ainsi, nous pouvons déjà, à partir de la deuxième phrase éclaircie, et à partir de sa référence à la première, penser deux choses à propos de τὸ χρεών. Premièrement, il nomme la *présence* du *présent* ; deuxièmement, dans le χρεών, si celui-ci pense la *présence* du *présent*, le rapport de la *présence* au *présent* est pensé d'une manière ou d'une autre, ce rapport de l'être à l'étant ne pouvant provenir que de l'être, et ne reposer que dans le déploiement de l'être.

Un κατὰ précède le τὸ χρεών. Κατὰ signifie : du haut... vers le bas, vers ici en surmontant les obstacles. Le κατὰ nous renvoie à quelque chose d'où, comme du haut, un inférieur descend et se déploie au-dessous de lui en son sillage. Ce en référence de quoi le κατὰ est dit, cela possède en soi une déclivité au long de laquelle, d'autres choses, en ceci ou en cela, déclinent.

Selon la déclivité et le sillage de quoi le *présent* en tant que *présent* peut-il se déployer, sinon selon la déclivité et le sillage de la *présence* ? Le *présent* à chaque fois séjournant séjourne κατὰ τὸ χρεών. De quelque manière que nous aurons à penser τὸ χρεών, ce mot est le premier nom de l'έόν pensé des έόντα ; τὸ χρεών est le nom le plus ancien en lequel la pensée amène au langage l'être de l'étant.

Les *présents* chaque fois séjournant déploient leur *présence* dans la mesure où ils assument le discord sans déférence, l'ἀδικία, qui, en tant que magie essentielle (*Mögen*), règne dans le séjour lui-même. La *présence* du *présent* est une telle assomption Celle-ci s'accomplit en ce que ceux qui séjournent transitoirement laissent avoir lieu accord et ainsi, les uns aux autres, déférence. La réponse à la question : à qui appartient l'accord ? cette réponse est donnée. L'accord appartient à cela, tout au long duquel *présence*, c'est-à-dire assomption (*Verwindung*), se déploie. L'accord est κατὰ τὸ χρεών. Ainsi s'éclaire, encore que de très loin, l'essence du χρεών. Si, en tant que l'essence de la *présence*, il se rapporte essentiellement au *présent*, alors pareil rapport doit impliquer que c'est τὸ χρεών qui dispose l'accord, et par là également la déférence. Le χρεών dispose qu'au long de lui-même le *présent* laisse avoir lieu accord et déférence. Le χρεών laisse parvenir au *présent* une telle disposition, et lui destine ainsi la guise de son advenance en tant que séjour de ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps.

Le *présent* se déploie en *présence* dans la mesure où il assume le « dis- » dans discord, le ἀ- de ἀδικία. Cet ἀπό dans ἀδικία répond au κατὰ du χρεών. Le γὰρ dans la deuxième phrase est l'arc tendu de l'un à l'autre.

Jusqu'ici, nous avons essayé de ne penser que ce que τὸ χρεών nomme d'après la deuxième phrase se

référant à lui, sans questionner le mot lui-même. Que signifie τὸ χρεών ? Le premier mot du texte, nous l'expliquons en dernier, parce qu'il est le premier d'après l'affaire en cause. Quelle est cette affaire ? Réponse : la *présence* du *présent*. Mais la chose de l'être, c'est d'être l'être *de* l'étant.

La forme linguistique de ce génitif à multivalence énigmatique nomme une genèse, une provenance du *présent* à partir de la *présence*. Mais avec le déploiement des deux, l'essence de cette provenance demeure secrète. Non seulement l'essence de cette provenance, mais encore le simple rapport entre *présence* et *présent* demeure impensé. Dès l'aube, il semble que la *présence* et l'étant-présent soient, chacun de son côté, séparément quelque chose. Imperceptiblement, la *présence* devient elle-même un *présent*. Représentée à partir du *présent*, elle devient ce qui est *présent* par-dessus tout, et ainsi l'étant-présent suprême. Lorsque la *présence* est nommée, il y a déjà représentation de *présent*. Au fond, la *présence* en tant que telle n'est pas distinguée de l'étant-présent. Elle ne passe que pour le plus général et le plus élevé des *présents*, donc pour un *présent*. L'essence de la *présence*, et ainsi la différence de la *présence* au *présent* est oubliée. *L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant*.

Mais, l'oubli de la différence n'est nullement l'effet d'une négligence de la pensée. L'oubli de l'être fait partie de l'essence même de l'être, par lui voilée. L'oubli appartient si essentiellement à la destination de l'être, que l'aube de cette destination commence précisément en tant que dévoilement du *présent* en sa *présence*. Cela veut dire : L'histoire de l'être commence par l'oubli de l'être en cela que l'être retient son essence, la différence avec l'étant. La différence fait défaut. Elle reste oubliée. Ce n'est que le différencié – le *présent* et la *présence* – qui se découvre, mais non pas *en tant que* différencié. Bien au contraire, l'effacement de la différence jusqu'à sa trace première se produit par cela que la *présence* apparaît à son tour comme un étant-présent et trouve son origine dans un *présent* suprême.

L'oubli de la différence, avec lequel commence l'histoire de l'être, pour en lui aller jusqu'au bout, n'est cependant pas un défaut, mais l'événement le plus riche et le plus vaste, celui dans lequel l'histoire hespériale du monde advient et se décide. C'est l'avènement (*Ereignis*) de la Métaphysique. Ce qui maintenant *est*, se trouve sous l'éclipse du destin de l'oubli de l'être qui précède par avance tout ce qui peut advenir dans cette époque.

La différence de l'être et de l'étant ne peut cependant être éprouvée comme différence que si elle s'est, dès le début, dévoilée dans la *présence* du *présent*, imprimant une trace qui reste sauvegardée dans la langue à laquelle l'être est advenu. Pensant ainsi, nous pouvons présumer que cette différence s'est éclaircie – sans pourtant jamais avoir été nommée comme telle – plutôt dans la première parole de l'être que dans les paroles ultérieures. C'est pourquoi « éclaircie de la différence » ne saurait non plus signifier que la différence apparaît en tant que différence. En revanche, le rapport au *présent* peut très bien se manifester dans la *présence* comme telle, et cela de telle sorte que la *présence* advienne à la parole *en tant que ce rapport*.

Le premier mot de l'être, τὸ χρεών, nomme une telle chose. Mais, en vérité, nous nous tromperions fort si nous voulions croire qu'il nous serait possible d'atteindre la différence et de saisir son essence seulement en étymologisant suffisamment et en analysant la signification du mot χρεών. Ce n'est que lorsque nous aurons historiquement éprouvé, comme ce qui reste à penser, l'impensé de l'oubli de l'être, et que cette longue épreuve, nous l'aurons pensée dans sa plus grande ampleur à partir de la destination de l'être, ce n'est qu'à ce moment que le premier mot dira, peut-être, quelque chose à la pensée tardive tournée vers lui.

On a coutume de traduire χρεών par « nécessité ». On entend par là une contrainte, l'inévitable « il faut ». Or nous faisons fausse route si nous nous en tenons seulement à cette signification dérivée. Dans χρεών, il y a χράω, χράομαι. A travers ces mots parle ἡ χεῖρ, la main ; χράω veut dire : je manie, je porte la main à quelque chose, l'aborde, lui donne un « coup de main », lui « donne la main ». Χράω signifie en même temps : remettre (en mains propres) et donc délivrer, remettre à une appartenance. Or, une telle remise est ainsi faite, qu'elle maintient l'abandon, et, avec lui, ce qui est transmis.

Il n'est donc originellement nulle part question, dans le participe *χρεών*, de contrainte et de nécessité. Le mot ne signifie pas non plus, en son sens premier et général, une approbation ou une mise en ordre.

Si, de plus, nous faisons attention à ce que, pour nous, le mot est à penser à partir de la parole d'Anaximandre, alors, il ne peut nommer que ce qui se déploie dans la *présence du présent*, c'est-à-dire ce rapport si obscurément annoncé dans le génitif. *Τὸ χρεών* est alors la remise du *présent*, laquelle remise délivre la *présence* au *présent* et ainsi maintient précisément le *présent* comme tel, c'est-à-dire le sauvegarde dans la *présence*.

Le rapport au *présent*, déployant son ordre dans l'essence même de la *présence*, est unique. Il reste par excellence incomparable à tout autre rapport. Il appartient à l'unicité de l'être même. La langue devrait donc, pour nommer ce qui se déploie dans l'être, trouver un seul mot, le mot unique. C'est là que nous mesurons combien risqué est tout mot de la pensée qui s'adresse à l'être. Pourtant ce qui est risqué ici n'est pas quelque chose d'impossible ; car l'être parle partout et toujours au travers de toute langue. La difficulté n'est pas tellement de trouver, dans la pensée, le mot de l'être, mais plutôt de bien maintenir le mot trouvé dans la retenue d'une pensée véritable.

Anaximandre dit : *τὸ χρεών*. Nous risquons une traduction qui sonne étrangement et prête d'abord à malentendu : *τὸ χρεών – der Brauch*⁶.

En traduisant ainsi, nous accordons au mot grec une signification qui n'est ni étrangère au mot lui-même, ni contraire à la chose nommée par ce mot dans la parole d'Anaximandre. Pourtant, la traduction émet ainsi une prétention. Elle ne peut d'ailleurs rien perdre de ce caractère, car toute traduction, dans le champ de la pensée, ne peut qu'émettre des prétentions.

En quelle mesure *τὸ χρεών* est-il *der Brauch* ? Notre traduction paraîtra moins étrange lorsque nous aurons pensé plus précisément ce mot de la langue allemande. Habituellement, nous comprenons *brauchen* au sens d'utiliser et d'avoir besoin, à l'intérieur de l'usage d'une utilisation. Ce dont nous avons ainsi toujours besoin dans l'exercice de l'utilisation devient ainsi l'usuel. L'utilisé est en usage. Nous ne penserons point ici *der Brauch*, en tant que traduction de *τὸ χρεών*, dans ces acceptions dérivées et courantes. Nous nous tiendrons plutôt à sa signification fondamentale : *brauchen*, c'est *bruchen*, en latin *frui*, qui a donné en allemand, à partir de *fructum*, *Frucht* et *fruchten*. Nous le traduisons librement par « jouir de » ; or, « jouir » signifie : se réjouir d'une chose, être en sa jouissance et, ainsi, l'avoir en usage. Ce n'est que dans un sens dérivé que « jouir » signifie le pur et simple goûter, le savourer. C'est bien cette signification fondamentale de *brauchen* comme *frui* qui est atteinte lorsque saint Augustin écrit : *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis ?* (*De Moribus Eccl.*, lib. I, c. 3 ; cf. *De Doctrina Christiana*, lib. I, c. 2-4). Dans *frui*, il y a : *praesto habere* ; *praesto*, *praesitum*, c'est en grec : *ὑποκείμενον*, ce qui se trouve déjà là dans le sans retrait, l'οὐσία, le *présent* séjournant transitoirement. *Brauchen* signifie alors : laisser se déployer en *présence* quelque chose de *présent* en tant que *présent* ; *frui*, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch* veulent dire : délivrer quelque chose à son déploiement propre et le maintenir, en tant qu'ainsi *présent*, en ce maintien sauvegardant.

Dans cette traduction de *τὸ χρεών*, le maintien (*der Brauch*) est pensé comme ce qui, en l'être même, se déploie. La jouissance, *frui*, *bruchen*, ne se rapporte plus, à présent, à une attitude jouissante de l'homme, donc dans la relation à un étant, fût-ce l'étant suprême (*fruitio Dei* en tant que *béatitude hominis*) ; la jouissance nomme à présent la guise selon laquelle l'être lui-même se déploie comme rapport au *présent*, rapport qui concerne et maintient le *présent* en tant que *présent* : *τὸ χρεών*.

Le maintien délivre le *présent* à sa *présence*, c'est-à-dire à son séjour. Le maintien confère au *présent* le partage de son séjour. Le séjour chaque fois accordé du séjournant repose dans l'ajointement qui dispose transitairement le *présent* entre la double absence (provenance et déclin). L'ajointement du séjour confine et délimite le *présent* en tant que tel. Le *présent* chaque fois séjournant, τὰ ἐόντα, se déploie en une limite (πέρας).

En tant que dispensation du partage de l'ajointement, le maintien est ordonnance de la disposition :

injonction de l'accord et, avec celui-ci, de la déférence. Le maintien délivre accord et déférence de telle sorte qu'il retient d'emblée ce qu'il a délivré en un rassemblement sur soi, l'abritant ainsi en tant que *présent* dans la *présence*.

Or, le maintien qui – disposant l'accord – confine le *présent*, ce maintien délivre limite et est ainsi, en tant que τὸ χρεών, du même coup τὸ ἄπειρον, cela qui est sans limite en tant qu'il se déploie pour disposer la limite du séjour de chaque *présent* séjournant pour un temps.

D'après la tradition relatée par Simplicius dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote, Anaximandre est censé avoir dit que le *présent* a la provenance de son déploiement en cela qui se déploie sans limite : ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Ce qui se déploie sans limite n'est pas ordonné selon accord et déférence, n'est pas un *présent*, mais bien : τὸ χρεών.

Disposant accord et déférence, le maintien libère le *présent* en son séjour et le laisse libre chaque fois pour son séjour. Mais par là même, le *présent* se voit également commis au constant péril de se durcir dans l'insistance, à partir de sa durée séjournante. Ainsi le maintien demeure du même coup en lui-même désaisissement de la *présence* dans le discord. Le maintien ajointe le dis-.

C'est pourquoi le *présent* séjournant transitoirement ne peut se déployer en *présence* que s'il fait appartenir accord, et donc aussi déférence : au maintien. Le *présent* se déploie en *présence* κατὰ τὸ χρεών, tout au long du maintien. Celui-ci est le rassemblement ordonnant et sauvegardant du *présent* en sa *présence* chaque fois séjournante.

La traduction de τὸ χρεών par « le maintien » ne provient pas de cogitations étymologico-lexicales. Le choix du mot « maintien » provient d'une préalable traduction de la pensée qui tente de penser la différence dans le déploiement de l'être, au-devant du début historial de l'oubli de l'être. Le mot « le maintien » est dicté à la pensée dans l'épreuve de l'oubli de l'être. Ce qui reste proprement à penser dans le mot « le maintien », de cela τὸ χρεών nomme probablement une trace, trace qui disparaît aussitôt dans l'histoire de l'être se déployant historialement comme Métaphysique occidentale.

Pensant le *présent* en sa *présence*, la parole d'Anaximandre éclaire ce que nomme τὸ χρεών. Le χρεών pensé dans cette parole est la première et la plus haute lecture pensante de ce que les Grecs éprouvent, sous le nom de Μοῖρα, comme partition du partage. A la Μοῖρα sont soumis les dieux et les hommes. Τὸ χρεών, le maintien, est la délivrance qui remet le *présent* chaque fois en un séjour dans l'ouvert sans retrait.

Τὸ χρεών abrite en lui le déploiement encore enfoui de la convocation éclaircissante et sauvegardante. Le maintien est la convocation : ὁ Λόγος. A partir de l'essence ainsi pensée du Λόγος se détermine l'essence de l'être comme Un unissant : Ἔν. C'est ce même Ἔν que pense Parménide. Il pense expressément l'unité de cet unissant comme Μοῖρα (fragment VIII, 37). La Μοῖρα pensée à partir de l'épreuve essentielle de l'être correspond au Λόγος d'Héraclite. L'essence de Μοῖρα et Λόγος est déjà pensée à l'avance dans le Χρεών d'Anaximandre.

S'enquérir des dépendances et influences entre penseurs, voilà bien mésentendre la pensée. Tout penseur est dépendant, à savoir de l'adresse de l'être. L'ampleur de cette dépendance décide de sa liberté par rapport aux influences dévoyantes. Plus cette dépendance est ample, plus la liberté de la pensée est puissante, mais aussi plus grand est le péril, pour elle, de passer à côté de ce qui a été pensé jadis, et de penser pourtant – peut-être n'y a-t-il pas d'autre possibilité – le Même.

Nous autres, les tard venus, nous devons bien, il est vrai, d'abord penser, en une remémoration, la parole d'Anaximandre, avant de pouvoir méditer la pensée de Parménide et d'Héraclite. Ainsi, le non-sens selon lequel la philosophie du premier serait une doctrine de l'être, et celle du second une doctrine du devenir, perd toute assise.

Cependant, pour pouvoir penser la parole d'Anaximandre, il est nécessaire d'accomplir tout d'abord, mais aussi toujours de nouveau, ce simple pas par lequel nous nous traduisons devant ce que dit le mot, partout indivulgué, de εἶναι, εἶναι. Il dit : *présence* se déployant au-dedans de l'ouvert sans retrait.

Plus secrètement encore y est en retrait : *présence elle-même comporte venue au jour d'ouvert sans retrait*. L'ouvert sans retrait lui-même est *présence*. Tous deux sont le Même, mais non le pareil.

Le *présent* est ce qui se déploie, présentement ou non présentement, dans l'ouvert sans retrait. Avec l'Ἀλήθεια appartenant au déploiement de l'être, la Ἀλήθεια demeure complètement impensée, et par conséquent aussi le « présentement » et le « non-présentement », c'est-à-dire l'horizon de la contrée ouverte au sein de laquelle tout *présent* advient, et au sein de laquelle le déploiement convergeant de *présence* de ceux qui séjournent transitoirement s'ouvre et se délimite.

Parce que l'étant est le *présent* dans la guise du transitoirement séjournant, il peut, parvenu dans l'ouvert sans retrait, apparaître séjournant en elle. L'apparaître est une suite essentielle de la *présence* ; il est de sa nature. Seul ce qui apparaît – pensé toujours dans la perspective de sa *présence* – montre un visage et un aspect. Seule une pensée qui pense d'emblée l'être au sens du déploiement de *présence* dans l'ouvert sans retrait peut penser la *présence* du *présent* comme ἰδέα. Mais le *présent* séjournant transitoirement séjourne en même temps en tant qu'amené et manifesté dans l'ouvert sans retrait. Il est ainsi amené dans la mesure où, en épanouissement à partir de lui-même, il se produit lui-même. Il est aussi ainsi conduit dans la mesure où il est pro-duit par l'homme. A ces deux égards, ce qui est ainsi parvenu dans l'ouvert sans retrait est d'une certaine manière un ἔργον, c'est-à-dire, en grec : un produit (*ein Hervor-Gebrachtes*). La *présence* du *présent* peut ainsi, eu égard à son caractère d'ἔργον pensé dans la lumière de la *présentété*, être éprouvé comme ce qui se déploie dans l'état d'être produit. Celui-ci est alors la *présence* du *présent*. L'être de l'étant est l'ἐνέργεια.

L'ἐνέργεια, pensée par Aristote comme trait fondamental de la *présence*, de l'εἶν ; l'ἰδέα, pensée par Platon comme trait fondamental de la *présence* ; le Λόγος, pensé par Héraclite comme trait fondamental de la *présence* ; la Μοῖρα, pensée par Parménide comme trait fondamental de la *présence* ; le Χρεών, pensé par Anaximandre comme ce qui se déploie dans la *présence*, nomment le Même. Dans la richesse en retrait du Même est pensée, par chacun des penseurs en sa guise propre, l'Unité de l'Un unissant, le Ἔν.

Cependant, il se prépare bientôt une époque de l'être en laquelle l'ἐνέργεια est traduite par *actualitas*. La parole grecque est ensevelie et n'apparaît plus, jusqu'à nos jours, que sous la forme romaine. L'*actualitas* devient ensuite la réalité (*Wirklichkeit*). La réalité devient l'objectivité. Mais même cette dernière a encore besoin, pour rester elle-même – l'objectivité – du caractère de la *présence*. Elle est la *présence* (*Präsenz*) dans la représentation du représenter. Le tournant décisif dans le destin de l'être comme ἐνέργεια, c'est la transition vers l'*actualitas*.

Une simple traduction y serait pour quelque chose ? Mais peut-être apprenons-nous à méditer ce qui peut advenir (*sich ereignen*) avec une traduction. La véritable rencontre historique des langues historiques est un événement silencieux (*ein stilles Ereignis*). Or, c'est en lui que parle le destin de l'être. En quelle langue l'Hespérie, pays du soir, se traduit-elle ?

Essayons maintenant de traduire la parole d'Anaximandre :

...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

« ... tout au long du maintien ; ils laissent quant à eux avoir lieu accord donc aussi déférence de l'un pour l'autre (en l'assomption) du discord ».

Nous ne pouvons pas prouver scientifiquement cette traduction ; nous ne devons pas, en vertu de quelque autorité, simplement lui faire foi. La portée de la preuve scientifique est trop courte. Et il n'y a pas de place, dans la pensée, pour une croyance. La traduction ne peut être que repensée dans la pensée de la parole. Or la pensée est le Poème de la vérité de l'être dans le dialogue historique des pensants.

C'est pourquoi la parole ne nous dira jamais rien, tant qu'on se bornera à l'expliquer à coup d'histoire et de philologie. Chose étrange, la parole ne nous parle que lorsque nous déposons le parler prétentieux

de notre habituelle représentation, en méditant le désarroi du destin présent du monde.

L'homme est sur le point de se jeter sur la terre tout entière et sur son atmosphère, d'usurper et de s'attacher, sous forme de « forces », le règne secret de la nature, et de soumettre le cours de l'histoire à la planification et à l'ordonnance d'un gouvernement planétaire. Ce même « homme révolté » est hors d'état de dire en toute simplicité ce qui *est*, de dire *ce que* cela *est*, qu'une chose *soit*.

L'entier de l'étant est devenu l'unique objet d'une unique volonté de conquête. La simplicité de l'être est ensevelie en un seul et unique oubli.

Quel mortel se sentirait de force pour penser à fond l'abîme de ce désarroi ? On peut bien essayer, devant cet abîme, de fermer les yeux. On peut ériger trompe-l'œil après trompe-l'œil, l'un derrière l'autre. L'abîme est toujours là.

Les théories de la nature, les doctrines de l'histoire ne délient pas le désarroi. Elles embrouillent tout irrémédiablement, car elles se nourrissent de la confusion qui plane sur la différence entre être et étant.

Est-il un salut ? Seulement si le péril *est*. Le péril *est* lorsque l'être même va à l'ultime et retourne l'oubli qui provient de lui-même.

Or quoi, si l'être, en son déploiement, *maintient* l'essence de l'homme ? Si l'essence de l'homme repose dans le penser de la vérité de l'être ?

Alors la pensée doit prendre dictée à la ruche de l'être. Elle fait entrer l'aube du pensé dans la proximité de son énigme.

L'ORIGINE DE L'ŒUVRE D'ART

1. *Partout et toujours, chez Heidegger, le mot d'essence doit être pensé, pour être compris, non comme une « essence » platonicienne, figée, immuable, planant au-dessus des « formes », ou représentant la capsule définitive de l'« en-soi » sartrien. Essence (Wesen) doit être pensé à partir d'« être », lequel est, avant tout, verbe. L'essence est ainsi le mode propre de déploiement de l'être d'un étant.*
Dans essentia, le -sentia est le signe d'une substantification ultérieure qui a figé le mouvement, c'est-à-dire la futurition propre de l'être des étants. Il faudra donc toujours lire, dans cette traduction, l'esse que recèle toute essence.
2. *Jeu de mot allemand : übersetzen = traduire ; übersetzen = faire passer d'une rive à l'autre (déplacement de l'accent tonique).*
3. *Il se trouve que « produire », qui vient de producere, a la même racine que zeugen (procréer) – alternance indo-européenne deuk-duk – lequel est le factitif de ziehen (tirer) – ziehen correspond exactement à ducere. Ainsi donc : erzeugen, produire = faire que quelque chose soit tiré à l'être pour quelque chose (ductus pro).*
4. *Die Verlässlichkeit, c'est le rapport qui s'institue entre l'homme et l'étant, quand l'homme peut être sûr de l'étant. La langue familière dit, dans ce cas : « on peut lui faire confiance », « il ne nous "lâchera" pas », « on peut s'appuyer sur lui ». La traduction de Verlässlichkeit par solidité veut faire ressortir la stabilité d'un rapport où l'étant est aussi ferme dans sa présence et aussi assuré à chaque instant que le sol lui-même.*
5. *Instituer = zum stehen bringen, c'est-à-dire faire stare quelque chose, le situer en une con-stance (stituer est le factitif causatif de stare).*
6. *Sie stehen uns entgegen pourrait se traduire par « elles s'ob-présentent ». Car elles ne sont plus véritablement présentes ; elles ne se présentent plus que ob, devant nous, dans un espace quelconque.*
7. *Instance = Dastehen. Instance est toujours in-stance dans le clair de l'être, au milieu des choses, de façon qu'elle soit en même temps et vraiment une instance qui ordonne tout autour d'elle et à partir d'elle.*
8. *La partie de phrase entre crochets est une addition du traducteur.*
9. *Au sens premier de l'activité affairée, de l'exploitation industrielle.*
10. *Voir la note 11.*
11. *Schöpfen, « créer », signifie d'abord puiser, tirer hors de... C'est ce deuxième sens que Heidegger veut souligner dans une parenthèse non traduite : « (das Wasser holen aus der Quelle) », « (aller puiser l'eau à la source) ». Le mot que nous avons traduit systématiquement par « création » est Schaffen. Il faut noter ici que, dans l'usage souabe, Schaffen dit avant tout « travailler ». Il sera bon de garder cette nuance en mémoire, pour ne pas infléchir le sens de la « création artistique » qui est d'abord travail de création.*
12. *Anfang.* Pour la compréhension de ce mot essentiel, rien ne convient mieux que citer les paroles mêmes de Heidegger, à Aix-en-Provence, le 21 mars 1958, lors d'un séminaire qui se tint au lendemain de la conférence « Hegel et les Grecs ».

Expliquant la signification du mot *Anfang*, il invitait les auditeurs à y « comprendre très littéralement

ce qui... nous prend et ne cesse de nous reprendre, ce qui, ainsi, nous saisit en une trame... ». Poursuivant, il ajoutait : « Ce mot signifie moins *annoncer par avance quelque chose de futur*, que *convoquer, provoquer à répondre et à correspondre*. »

En ce sens, *Anfang* est l'initial, non pas au sens de l'antériorité chronologique, mais au sens de la détermination historique.

13. Ici, au sens commun du mot, non pas au sens de la catégorie esthétique, comme lorsqu'on parle des « primitifs de la peinture ». Ceux-ci, en général, inaugurent précisément une origine, un commencement.

POSTFACE (1960)

1. Voir : *Hegel et les Grecs*, in *Questions II*, Gallimard 1968, pp. 41 sqq.

L'ÉPOQUE DES « CONCEPTIONS DU MONDE »

1. Die Zeit des Weltbildes. Le mot de Weltbild, qui doit être soigneusement distingué de Weltanschauung, est très courant en allemand. Il désigne l'idée, l'image, la conception générale qu'on peut se faire du monde. Pour essayer de rendre ce sens habituel, nous avons traduit le singulier du titre allemand par un pluriel. Mais, comme nous le voyons plus loin, Heidegger soumet le mot de Weltbild à une analyse qui lui fait perdre son insignifiante banalité. Il faut ici avouer l'impuissance de la traduction à éveiller l'attention du lecteur par la singularité de l'expression.

2. « Le Même, en vérité, est à la fois penser et être. » (trad. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, p. 59).

3. Ce mot de « publicité » n'est pas à prendre au sens de réclame ; il désigne l'état, l'être de tout ce qui est public, au sens où Balzac écrit : « Le mystère est le refuge de tous ceux que la publicité met au grand jour. »

4. La Subjectivité ici nommée est à penser, bien entendu, comme la vérité de l'étant, c'est-à-dire comme le mode et la guise de l'étant des Temps Modernes, et non pas comme une attitude humaine opposable à une autre attitude humaine, par exemple l'« objectivité » – laquelle se déploie elle aussi à l'intérieur de l'horizon de vérité ouvert par la Subjectivité. C'est bien pourquoi Hegel peut dire, dans la préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, que tout relève de ce qu'il faut concevoir et comprendre le Vrai non plus comme Substance, mais comme Sujet. Sa *Phénoménologie* n'est rien d'autre que la présentation du déploiement de la subjectivité de ce Sujet, à travers ses Moments respectifs.

Pour éviter l'équivoque inhérente au terme de Subjectivité, Heidegger a forgé, et emploie parfois celui de « Subjectité », qui, pour être insolite, permet l'audition que Heidegger veut faire entendre : projection (-jectité) de la con-scientia « à la base » de toutes choses (sub-), comme fondement de l'étant en son être, et de la pensée.

HEGEL ET SON CONCEPT DE L'EXPÉRIENCE

1. C'est-à-dire qu'il n'est lié à aucune condition extérieure à lui-même, par exemple à la présence ou à l'absence immédiate de l'étant, comme chez les Grecs, ou au rayon de présence ou d'absence institué par la création et la volonté divine, comme chez les Scolastiques ; le savoir moderne est un savoir inconditionné, parce qu'il fait abstraction de toute condition extérieure à la position de sa certitude, et qu'il ne se liera jamais à aucune condition extérieure, dans le cours de son déploiement.

2. Qu'il faudrait presque écrire *sçavoir*, pour montrer ad oculos que le savoir des Temps Modernes est d'une nature toute spéciale ; d'une autre nature, par exemple, que le savoir du Moyen Age ou que celui de l'Antiquité. Le savoir moderne est avant tout science – de scire, et non plus de sapere – au sens très précis qu'a ce terme de nos jours : à savoir que c'est un savoir qui, avant tout, requiert une certitude absolue qui fixe le mode même de son progrès. C'est ce que les « *sçavants* » des XVI^e et XVII^e siècles ont dû plus ou moins ressentir, lorsqu'ils se mirent ingénument à former savoir sur scire, démontrant bien, par là, qu'ils entendaient autre chose par « *sçavoir* », qu'ils entendaient science positive, et non plus « *goûter* » la saveur propre des choses (sapere) : la Sagesse.
3. Au sens où l'on « *délivre* » un permis à quelqu'un.
4. En allemand, wissen ; même racine que videre et οἶδα.
5. C'est le mot de Leibniz, dans les Nouveaux Essais. (N.d.T.)
6. C'est-à-dire dans la mesure où l'En-tendant s'est tendu vers l'étant en tant que tel.
7. -per- est le même radical qui se retrouve dans l'allemand fahr-en (v.h.a. fuorran : conduire) et l'anglais fare. Il signifie le mouvement de traverser, de percer. Ce per- 'se trouve dans πείρω, πόρος, ἐμπειρία, et expérience.

LE MOT DE NIETZSCHE « DIEU EST MORT »

1. Ici, une remarque s'impose à un traducteur : Nietzsche dit : die obersten Werte, et non pas die höchsten Werte, comme tout le monde dit aujourd'hui, et qui est tout simplement horrible. Les deux se traduisent, en langue romane, par *suprême*. C'est que oberst, superlatif tiré de oben, « *en haut* », nomme la hauteur ontique, c'est-à-dire ce qui se trouve tout simplement plus haut, parce qu'il est plus haut placé, a été placé plus haut. Tandis que hoch, adjectif originel, nomme la hauteur selon l'être, c'est-à-dire ce qui est haut par lui-même, sans y avoir été placé. Ainsi, on voit déjà, au seul emploi (nietzschéen) des mots, que toute valeur est essentiellement placée, c'est-à-dire posée par l'homme se comprenant comme sujet souverain. État de fait qui est constamment et ouvertement nié par l'inconscience et le faux-monnayage christo-libéral d'aujourd'hui – après que le parler valeur a été surtout un apanage du fascisme – qui proclame tout joyeusement que les valeurs existent « *en soi* ». Cette inconscience se traduit fort conséquemment dans le langage qu'elle emploie en parlant constamment de höchste Werte, comme les médiévaux parlaient du summum ens. Comme si les valeurs étaient suspendues de toute éternité au ciel de leur anhistorialité !
2. Cette présentation sese sibi (dieses Sich-präsentieren) : cette traduction rend explicite la double orientation du réflexif, à l'aide du latin qui fait ressortir que toute réflexion se représente à soi-même.
3. « Die Wege der Freiheit ».
4. « Ich liebe die Untergehenden, denn sie sind die Hinübergehenden. » « J'aime les périssants, car ils sont les pér-issants » (les per-ientes, ceux qui vont au-delà de ce qui est passé).
Ainsi, nous voilà loin de toute idée de « *surhomme* », de Superman, chère aussi bien aux cinéastes américains qu'aux nazis totalitaires, ainsi que, comme contrepoids et repoussoir, à leurs vertueux adversaires chrétiens, communistes et humanitaires.
5. A comprendre simultanément en deux sens : 1^e ce qui est effectivement ; 2^e effectif, au sens de stock (Bestand).
6. Parler du « *plus étant de tout étant* » implique un secret et inavoué « *penser à l'être* ». Al l'intérieur de la Foi chrétienne, une telle attitude est blasphématoire, parce que, malgré qu'elle en ait, elle ne fait

pas foi à sa foi, mais lorgne sans cesse vers une ouverture de l'étant, sur un horizon de résolution autre que celui de la Révélation, laquelle est le contenu même et l'horizon de résolution propre à la Foi. Or, que veut dire « révélation » ? Le dévoilement de ce qui, par nature et essentiellement, est et reste abscons ; en l'occurrence, le Dieu chrétien, qui est pour cela le Dieu de la Révélation. L'être de l'étant, au contraire, est, en tant que présence du présent, toujours déjà dévoilé, il est le dévoilement même de l'étant comme tel, dévoilement par excellence.

A l'intérieur de la Révélation, au contraire, la question de l'être ou du non-être ne saurait, et par définition, se poser. Si elle s'y glisse quand même, la Foi par elle se trouve faussée et n'est plus qu'un simple tenir-pour-vrai, une représentation à laquelle on s'accroche d'autant plus qu'une mise en question de cette représentation, soit par la Foi, soit par la pensée est, et pour cause, interdite. Mais la foi en une telle Foi est mauvaise.

« Deus est suum esse » : une telle phrase est à cheval sur la philosophie et la théologie, sur la pensée de l'être et la Foi en la Révélation. Elle les empêche et les étouffe toutes les deux, et ne signifie, prise à la lettre, strictement rien.

Cette insistance sur l'« être » de Dieu nous semble assez remarquable : il faut croire qu'on a besoin de l'être de Dieu pour justifier sa propre existence. Voilà qu'apparaît de nouveau la « justice », indice le plus sûr de la Volonté de Puissance. Ainsi, l'« être » est devenu la valeur de cette justice (comme summum bonum), et « Dieu », le nom de cette valeur. Nous avons tout lieu de croire qu'il faut voir ici l'origine même du sens de ce mot de la Réforme protestante : « justification » et « justice » sola fide (toute autre « justification », y compris et surtout celle de la philosophie – et il y a philosophie là où il est parlé d'« être » – étant une « œuvre ») et non ex cogitatione Dei. Il s'agit donc, dès le thomisme, d'autre chose. Car cette justification de l'existence propre n'est rien d'autre que la justification de l'étant en entier, nécessaire dans le temps de l'oubli de l'être. Mais qu'est-ce qu'une foi chrétienne qui justifie l'étant ?

7. Occident, chez Heidegger, désigne le lieu historial, l'advenance propre de toute historialité se mouvant dans l'ordre institué par, et depuis l'avènement de la pensée grecque, ou mieux, de la parole grecque, qui a fait advenir pour la première fois, et d'une manière restée unique, à la parole – et par la parole – l'être de l'étant, c'est-à-dire l'éclosion de l'étant, et a rendu ainsi possibles dans sa succession, la Science et la Technique modernes jusqu'à la Physique nucléaire. On peut ainsi – et mieux encore – l'appeler l'Hespérial, par opposition, non seulement à l'« Orient », mais à tout le reste, c'est-à-dire à tout ce qui ne baigne pas dans cet horizon d'éclosion de l'étant, horizon ouvert et décrit pour la première fois par la parole grecque.

Européen ne désigne que l'« essentialité » déracinée et déliée de l'Hespérial, dont la caractérisation essentielle est l'uniformité (de pensée, d'action, d'attitude, voire de sentir et de ressentir) et l'état de suspension quant à l'advenance ou à la non-advenance de quoi que ce soit – en somme l'organisation générale de la désespérance, répandue uniformément et sans espoir (c'est-à-dire sans attente) par-dessus tout le globe sans distinction. L'« Européen » n'est qu'un rejeton sans avenir et – dans cette mesure – sans importance, de l'Hespérial. La planète entière est aujourd'hui européenne. L'Hespérial – qui est notre propre, et maintenant, en un certain sens peut-être, celui de toute l'humanité – est encore à rejoindre.

POURQUOI DES POÈTES ?

1. Pour la traduction de ce sonnet, nous avons eu recours partiellement à la traduction qu'en propose J.-F. Angelloz (Rilke, Élégies de Duino, Sonnets à Orphée, présentés et traduits par J.-F. Angelloz, Aubier, Paris).

2. Nous nous risquons ici à traduire, comme le fait Schelling (par ex. Exposé de l'empirisme philosophique), Mögen par Magie (cf. Schelling, Œuvres Métaphysiques, trad. Martineau et Courtine, Gallimard 1980, p. 283).
3. Suivent ici sept lignes où Heidegger rappelle et illustre d'expressions idiomatiques le sens premier de schützen (protéger).
4. En français dans le texte.
5. A partir de « Nous butinons... », en français dans le texte. (N.d.T.)

LA PAROLE D'ANAXIMANDRE

1. C'est ainsi que nous traduisons – nous souvenant de Virgile et de Hölderlin – le mot Abend-Land, que Heidegger forme à partir d'Abendland (« l'occident »). En orthographiant ainsi, Heidegger veut faire ressortir, dans occident, le pays de l'interminable couchant qui est, dira la Conférence sur Trakl, le chemin même de l'aube comme futur antérieur.
2. Ce mot nouveau, qu'il faut entendre dans sa consonance avec « historial », rassemble les significations de geschicklich. Destinal dit la relation au Destin (das Geschick) dans l'unité radicale de ce Destin à ce qu'il destine (en tant que destinataire) et à ce qui est ainsi visé dans la destination.
3. Parenthèse du traducteur.
4. A penser rigoureusement comme le Lieu-tenant, celui qui, en tenant la place ouverte pour le Néant, laquelle place n'est rien d'autre que la place de son propre Dasein, devient le Berger de l'être.
5. Traduit im Verwinden. Verwinden s'oppose à Ueberwinden : surmonter. Dans überwinden, il y a l'idée de surmonter en montant par-dessus quelque chose, tout en se servant de cette chose comme d'une échelle ; une fois qu'on est parvenu au but (c'est-à-dire « au-dessus ») cette échelle restant échelle ne peut plus servir à rien ; elle est délaissée et reste seule, à son niveau, complètement dépassée. Verwinden, au contraire, signifie un mouvement d'assimilation réciproque. S'il s'agit d'ascension, ce qui sert à monter s'incorpore dans ce qui monte, l'aidant dans ce mouvement, et ce qui monte incorpore peu à peu, et de plus en plus, ce qui lui est indispensable pour monter.
La traduction par assumer est donc approximative. Il serait bon que le lecteur, lisant « assumer », garde en mémoire les déterminations de Verwinden qui viennent d'être données.
6. C'est ici, semble-t-il, que cesse complètement le pouvoir de traduction. Der Brauch est d'un emploi très courant en allemand, et la force avec laquelle Heidegger lui fait dire sa signification originelle n'a rien, à la rigueur, qui puisse paraître forcé au lecteur allemand. En français, malheureusement, nous sommes contraints, recourant à un pis-aller, de solliciter fortement le sens du mot Maintien. Toutefois, nous laissons très souvent le mot allemand lui-même. Ce mot est très précisément expliqué dans ce qui suit.

REMARQUES

L'ORIGINE DE L'ŒUVRE D'ART (*Der Ursprung des Kunstwerkes*). La première version constitue le contenu d'une conférence faite le 13 novembre 1935 pour la *Kunstwissenschaftliche Gesellschaft* de Fribourg-en-Brisgau et renouvelée en janvier 1936 à Zurich, sur une invitation des étudiants de l'Université. La présente version contient trois conférences faites pour le *Freie Deutsche Hochstift* à Francfort-sur-le-Main, les 17 et 24 novembre, ainsi que le 4 décembre 1936. La post-face a été écrite en partie plus tard.

Le *Supplément*, écrit en 1956, a été ajouté pour l'édition séparée de ce texte, en 1960, chez l'éditeur Reclam. Le texte ici imprimé a été légèrement remanié par endroits, et mieux articulé, en tenant compte de l'édition Reclam.

L'ÉPOQUE DES « CONCEPTIONS DU MONDE » (*Die Zeit des Weltbildes*). Cette conférence a été prononcée le 9 juin 1938 sous le titre : *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik* (*Le Fondement de la conception moderne du monde par la métaphysique*), comme dernière conférence d'une série organisée par la *Kunstwissenschaftliche, Naturforschende und Medizinische Gesellschaft* de Fribourg-en-Brisgau, et qui avait pour sujet général les fondements de la conception moderne du monde. Les addenda, écrits en même temps, n'ont pas été prononcés avec la conférence.

HEGEL ET SON CONCEPT DE L'EXPÉRIENCE (*Hegels Begriff der Erfahrung*). Le contenu de ce texte a été discuté sous une forme plus didactique en une série de séminaires portant sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel et la *Métaphysique* d'Aristote (L. IV et X), pendant l'année d'étude 1942-1943, en même temps qu'il a été exposé en deux fois devant un cercle plus restreint. Le texte reproduit ici est celui de l'édition critique – désormais déterminante – de la *Phénoménologie de l'Esprit*, par Johannes Hoffmeister, parue en 1937 dans la *Philosophische Bibliothek* de Meiner.

LE MOT DE NIETZSCHE « DIEU EST MORT » (*Nietzsches Wort « Gott ist tot »*). Les parties principales en ont été exposées à plusieurs reprises au cours de l'année 1943, en cercle restreint. Le contenu repose sur mes *Cours sur Nietzsche*, faits à l'Université de Fribourg-en-Brisgau pendant cinq semestres durant les années 1936-1940. Ces cours se sont donné pour tâche de comprendre la pensée nietzschéenne comme accomplissement de la Métaphysique occidentale à partir de l'Histoire de l'être.

POURQUOI DES POÈTES ? (*Wozu Dichter ?*). Ce discours fut prononcé en privé à la mémoire du vingtième anniversaire de la mort de R.M. Rilke (mort le 29 décembre 1926). Pour la question des textes, comparer l'analyse d'Ernst Zinn, dans *Euphorion*, N.F., vol. 37 (1937), p. 125 sqq.

LA PAROLE D'ANAXIMANDRE (*Der Spruch des Anaximander*). Le texte est tiré d'un essai écrit en 1946. – Pour la critique des textes, cf. Fr. Dirlmeier : *Der Satz des Anaximander v. Milet*. *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F., vol. 87 (1938), p. 376-382. Je suis d'accord pour la délimitation du texte, mais non pour la motivation donnée.

Les textes de ce recueil ont été, depuis leur rédaction, plusieurs fois revus, et par endroits précisés. Le niveau de méditation propre à chacun d'eux, ainsi que leur structure, sont demeurés intacts ; le sont donc aussi les alternances de langage.

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

TRAITÉ DES CATÉGORIES ET DE LA SIGNIFICATION CHEZ DUNS SCOT.
ÊTRE ET TEMPS.
LES PROBLÈMES FONDAMENTAUX DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE.
INTERPRÉTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA « CRITIQUE DE LA RAISON PURE » DE KANT.
DE L'ESSENCE DE LA LIBERTÉ HUMAINE. Introduction à la philosophie.
KANT ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE (Tel, n° 61).
LA « PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT » DE HEGEL.
INTRODUCTION À LA MÉTAPHYSIQUE (Tel, n° 49)
QU'EST-CE QU'UNE CHOSE ? (Tel, n° 139).
SCHELLING. Le Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine.
NIETZSCHE, I et II.
CONCEPTS FONDAMENTAUX.
CHEMINS QUI NE MÈNENT NULLE PART (Tel, n° 100).
APPROCHE DE HÖLDERLIN.
QUESTIONS, I et II (Tel, n° 156).
QUESTIONS, III et IV (Tel, n° 172).
ESSAIS ET CONFÉRENCES (Tel, n° 52).
QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ?
LE PRINCIPE DE RAISON (Tel, n° 79).
ACHEMINEMENT VERS LA PAROLE (Tel, n° 55).
HÉRACLITE. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967 (*en collaboration avec Eugen Fink*).
LES HYMNES DE HÖLDERLIN : « LA GERMANIE » ET « LE RHIN ».
ARISTOTE, MÉTAPHYSIQUE Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force.
LES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE LA MÉTAPHYSIQUE. Monde-finitude-solitude.

Aux Éditions Montaigne

LETTRE SUR L'HUMANISME (édition bilingue).

Aux Presses Universitaires de France

QU'APPELLE-T-ON PENSER ?