

ÉPIMÉTHÉE

Essais philosophiques

COLLECTION FONDÉE PAR JEAN HYPPOLITE

MARTIN HEIDEGGER

QU'APPELLE-T-ON
PENSER ?

TRADUIT DE L'ALLEMAND PAR
ALOYS BECKER ET GÉRARD GRANEL



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1973

*A ma fidèle compagne
pour son soixantième anniversaire*

M. H.

Le présent ouvrage est la traduction française de

WAS HEIßT DENKEN ?

© 1954, Max Niemeyer Verlag, Tübingen
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays

Dépôt légal. — 1^{re} édition : 2^e trimestre 1959

3^e édition : 4^e trimestre 1973

© 1959, Presses Universitaires de France, pour la traduction française

AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage contient, sans qu'on y ait apporté de changement, le texte des deux cours, d'une heure hebdomadaire chacun, qui ont été tenus sous le même titre à l'Université de Fribourg-en-Brisgau le semestre d'hiver 1951-1952 et le semestre d'été 1952.

Le texte de chacune de ces leçons d'une heure est marqué par un numérotage en chiffres romains.

Les intervalles d'une semaine, et parfois plus longs encore, qui séparaient ces heures de leçon ont rendu nécessaire une répétition, grâce à laquelle les auditeurs fussent toujours remis dans le courant de ce qu'ils avaient entendu à la leçon précédente. Ces reprises et transitions sont publiées en un ensemble séparé du cours lui-même. Elles peuvent être lues pour elles-mêmes selon leur propre enchaînement, ou comme la transition d'une heure de cours à l'autre.

M. H.

INTRODUCTION

I

Qu'appelle-t-on penser ? est, au moins par sa seconde partie, un ouvrage qui constitue lui-même une traduction. Les onze heures du semestre d'été 1952 sont en effet consacrées presque totalement à la traduction des huit premiers mots du fragment VI de Parménide. Et lorsque à la onzième heure nous apprenons qu'il s'agit « finalement de traduire ces mots en grec » (1), nous comprenons du même coup que le semestre d'hiver 1951-1952 n'était déjà rien d'autre que la « traduction » de trois mots de Nietzsche et que l'ouvrage constitue d'un bout à l'autre — mais en un sens fondamental qu'il faut ici tenter d'éclaircir — une traduction. Dans cet « apprentissage de la pensée » que le livre est en lui-même, il serait étrange que nous n'apprenions pas à penser quelque peu la traduction elle-même.

Traduire se dit en allemand « übersetzen ». Mais, que ce soit un mot ou l'autre, ils ne commencent à faire signe qu'à la condition que nous accentuions la particule : « Dieses aber Übersetzen ist nur möglich als Übersetzen » : « Mais cette Traduction n'est possible que comme Tra-duction (2). » Cette accentuation fait du mot un signe. Encore faut-il que nous puissions recevoir ce signe, c'est-à-dire qu'il nous faut être déjà dans « le domaine dont il provient » (3).

(1) *Was heisst Denken ?*, Niemeyer, 1954, p. 140. Toutes les références ici données, sont faites à cette édition. Les références au texte intitulé *Andenken* sont faites à l'édition Vit. KLOSTERMANN (1951) des *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*.

(2) *Was heisst Denken ?*, p. 140.

(3) *Was heisst Denken ?*, p. 91.

Quand nous verrons quel est ce domaine, nous verrons du même coup que la question de la Traduction n'est pas celle du passage d'une langue à une autre par-dessus des dissemblances diverses. « Über » dit bien (ce que dit « Trans ») un « passage de... à... par-dessus... ». Mais ce passage n'est aucun autre passage que le passage à l'Être de l'étant : « Dieses Übersetzen gelingt nur in einem Sprung und zwar im Sprung eines einzigen Blickes, der erblickt was die Worte ἐὼν ἑμμεναι, griechisch gehört, sagen » : « Cette Traduction ne réussit que par un saut, une sorte de saut où cela saute aux yeux en un instant — ce que les mots ἐὼν ἑμμεναι, écoutés de façon grecque, veulent dire (1). » C'est donc à partir de l'Être de l'étant que nous devons apprendre à penser la traduction, aussi bien que tout ce qu'il y a à penser. Mais avant de se demander ce que peut vouloir dire « penser la traduction à partir de l'Être de l'étant », il faut se demander ce que signifient les mots : « griechisch gehört ».

Car ces mots semblent encore indiquer une sorte de privilège — une préséance culturelle, une antériorité « historique », une perfection « esthétique » — qui serait accordé à la langue grecque. Pourtant ces mots : « griechisch gehört » ne renvoient manifestement pas à ce qu'aurait d'unique « la langue de miel » ; ils ne veulent pas dire qu'il faut écouter Parménide en grec comme il faut écouter Racine en français, parce que la beauté s'en dissipe dans une autre langue. Il faut au contraire précisément les traduire. Ces mots *grecs*, qu'il faut écouter « en grec », il faut les traduire en grec — « ins griechische zu übersetzen ». Que veut dire « grec » ? Que veut dire « traduire » ? Non seulement le sens de ces termes se brouille, puisque le mouvement de traduction n'est plus pensé comme le passage d'une langue à une autre, mais comme une sorte de passage (à quoi ?) à l'intérieur d'une même langue, et que celle-ci par conséquent n'est pas tout simplement grecque comme des cheveux bruns sont bruns, mais encore il semble

(1) *Was heisst Denken ?*, pp. 140-141.

que nous soyons renvoyés d'une exigence à l'autre. Dans l'univers du bon sens, nous serions dit tourner en rond. Car ces mots grecs qu'il faut traduire en grec, sans doute est-ce pour les entendre en grec, c'est-à-dire tout simplement pour les entendre dans ce qu'ils disent et qu'ils ne disent que dans *leur langue*. Mais, d'un autre côté, traduire n'est généralement possible qu'à la condition d'effectuer un passage à ce que ces mots disent précisément « griechisch gehört ». Il faut donc traduire pour entendre et entendre pour traduire. Rien n'indique lequel de ces deux processus doit se déclencher le premier, ni par quelle grâce.

Mais il n'y a pas deux processus. Traduire les mots ἐὼν ἑμμεναι en grec et les entendre en grec est la même chose, c'est les entendre à partir de ce qu'ils disent. Ce qu'ils disent, ils ne le disent en effet que dans *leur langue*, ou encore « en grec ». Mais ce qui se dévoile dans cette vérité n'est pas ce que l'on se représente habituellement. Quelle « langue » est celle qui est ici invoquée ? A quelle « Grèce » faut-il passer ?

II

Ἐὼν ἑμμεναι. « Vormalis durchstrahlte eine eigene Helle das Gesagte dieses Satzes... » « Autrefois une clarté singulière traversait de ses rayons le Dit de cette phrase... (1). »

Le texte intitulé *Andenken* dans les *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* est celui qui nous aidera le mieux à penser ce que signifie l'épithète dans les expressions-clés : « pensée grecque », « écouter de façon grecque », etc. C'est lui aussi qui nomme la « clarté singulière » dans laquelle se meut cette pensée. Enfin c'est de lui que nous apprenons à penser la traduction, en apprenant d'abord que toute pensée est une tra-duction — toute, c'est-à-dire aussi celle des Grecs et non seulement la nôtre.

(1) *Was heisst Denken ?*, p. 167.

« Nous n'apprenons rien avec plus de difficulté, écrit Hölderlin dans une lettre (1), que le libre usage de ce qui est national. Et, comme je crois, c'est précisément la clarté de l'exposition qui nous est naturelle, autant qu'aux Grecs le feu du ciel. Mais ce que chacun a qui lui est propre, il doit l'apprendre, aussi bien que ce qui lui est étranger. »

Ce qui est « le propre » et ce qui est « l'étranger » ne s'opposent pas dans une antithèse simple. « Le propre » d'abord est tel qu'il faut se l'approprier. Qu'est-ce qu'un tel « propre » dans lequel « l'esprit au commencement, dans sa propre maison, n'est pas à la maison » (2) ? « L'étranger » ensuite n'est pas quelque chose de simplement tout autre que le propre. L'étranger est la « Colonie » du propre, la richesse de la source qui ne commence que dans la mer (3). Lieu d'oubli, mais du « vaillant oubli », que « l'Esprit aime » (4), parce qu'il est l'espace possible du « souvenir » (Andenken) : c'est cela l'étranger, cet étranger qui fait en même temps souvenir de la Patrie » (5).

De même que le propre et l'étranger ne sont pas des « notions antithétiques », de même la Tra-duction de l'un à l'autre n'a rien à voir avec un simple passage.

Mais ce qui nous surprend le plus à la lecture d'*Andenken* est que ce mouvement de Tra-duction est double, tandis qu'il pouvait paraître dans le *Was heisst Denken ?* n'être que le simple passage à la rive grecque. Simple, c'est-à-dire trop simplement représenté comme une sorte d'Assomption, d'Odyssée ou d'Anabase de la « Métaphysique » dans l'« Ontologie ». Le fait que les Grecs eux-mêmes, eux les premiers, se tra-duisent, partent en mer pour fonder dans la « Clarté

(1) Citée par M. H., *Andenken*, p. 83.

(2) « Der Geist ist zum Beginn im eigenen Hause nicht zuhaus », *Andenken*, p. 87.

(3) « Kolonie liebt... der Geist » et le commentaire, *Andenken*, p. 88. « Es beginnt nemlich der Reichtum-Im Meere », et le commentaire, *Andenken*, p. 125.

(4) « ... und tapfer Vergessen liebt der Geist », *Andenken*, p. 88.

(5) « Das ist die Fremde, und zwar jene, die zugleich an die Heimat denken lässt », *Andenken*, p. 88.

de l'Exposition » la colonie que nous sommes, cela éclaire du même coup en quel sens *non immédiat* nous avons maintenant à nous tra-duire nous-mêmes vers la source, et surtout en quel sens ce mouvement peut encore être désigné comme le fait de « penser grec ».

Le propre des Grecs n'est en effet pas *tout simplement* le propre de la pensée. Le propre des Grecs est le « Feu du Ciel », dit le texte *Andenken*. Mais « le propre de la pensée », dit une phrase de la première partie du *Was heisst Denken ?*, est « d'être pleine de cette énigme, qu'elle est apportée elle-même dans sa propre lumière... ». La propre lumière de la pensée ou le feu du ciel, propre des Grecs, sont bien la même chose. La fin de cette phrase le montre : « C'est le propre de la pensée d'être pleine de cette énigme, qu'elle est apportée elle-même dans sa propre lumière, mais seulement à condition qu'elle soit une pensée et seulement aussi longtemps qu'elle en reste une (1). » Être et rester une pensée, c'est en effet prendre en garde l'ἔδν ἐμμεναι. Or précisément « autrefois une clarté singulière traversait de ces rayons le Dit de cette phrase... ». Cet « autrefois » est le temps de la pensée grecque. Pourquoi, dans ces conditions, n'identifions-nous pas le propre des Grecs avec le propre de la pensée, et « penser » avec « penser grec » ? Parce que s'ils sont « la même chose », ils ne sont pas « identiques ». En d'autres termes, parce que la phrase de la première partie ne dit pas que le propre de la pensée est tout simplement d'être apportée dans sa propre lumière, mais bien d'« être pleine de cette énigme, qu'elle est apportée dans sa propre lumière ». Parce qu'aussi la phrase de la seconde partie doit être citée en entier si l'on veut apercevoir ce qu'il y a de « singulier » dans la clarté du feu du ciel et pourquoi l'ἔδν ἐμμεναι est vu précisément (et en un sens *seulement*) par Parménide dans une « Durchstrahlung » : « Autrefois une clarté singulière traversait de ces rayons le Dit de cette phrase,

(1) *Was heisst Denken ?*, p. 10.

en sorte que ce qu'elle impliquait de question était noyé dans cette clarté. »

C'est donc précisément l'énigme, la « *Fragwürdigkeit* » de l'ἔδν ἔμμεναι qui « échappe » encore à ceux qui ont pourtant l'ἔδν ἔμμεναι pour maison, pour « propre ». En ce sens-là, la première pensée est la première aussi qui ne pense pas encore, la première qui devra se tra-duire à l'étranger.

Ce qui pousse la première pensée des Grecs à ce mouvement de tra-duction est qu'ils ne sont pas « à la maison » dans leur propre maison. « *Zuhause* » dit la même chose que « *heimisch-sein* ». Si l'on peut ne pas être « à la maison » dans sa propre maison, cela tient à la définition du « *heimisch-sein* ». Mais le « *heimisch-sein* » est défini à son tour à partir de la « *Heimat* ». La « *Heimat* » est l'ἔδν ἔμμεναι. Or, l'ἔδν ἔμμεναι est tel que nulle pensée — pas non plus par conséquent celle des Grecs — ne peut habiter tout simplement l'ἔδν ἔμμεναι lui-même comme sa patrie et se trouver *ainsi* « *heimisch* ».

« *Heimisch-sein* » en effet n'est pas défini comme la pure et simple habitation de la « *Heimat* », mais bien comme l'habitation de la « *Nähe zu ihr* » (1), de la Proximité de la Patrie. Il est vrai que cette proximité est bien la façon même dont l'ἔδν ἔμμεναι *vient* au *voeiv*. Il est donc vrai que dès qu'une pensée est une pensée sa patrie lui est ouverte : « L'esprit en tant qu'esprit est, aussi dans son commencement, déjà ouvert à l'Ouvert, sinon il ne serait pas l'esprit. C'est pourquoi, au commencement aussi, la volonté qui sait voit venir à elle sa patrie (2). » Mais cette patrie n'est pas un premier paradis pour la première pensée, pas plus qu'elle n'est une Terre promise à la nôtre fuyant l'Égypte « métaphysique » — car cette patrie n'est d'abord pas une *terre*. Ni la grande Tra-duction grecque de Parménide à Aristote n'a quitté un « royaume de l'ontologie », ni la Tra-duction que nous avons à faire pour apprendre la pensée ne consiste à « retourner au pays ».

(1) *Andenken*, p. 87.

(2) *Andenken*, p. 87.

L'ἔδν ἔμμεναι est certes la « *Heimat* ». Mais la « *Heimat* » est alors « *Ursprung* », un flot jaillissant, non une terre. « La patrie, au commencement aussi, vient à la pensée », c'est-à-dire l'ἔδν ἔμμεναι vient aussi à la première pensée des Grecs. Cet « aussi » marque pour notre représentation habituelle une restriction, qui ne peut que s'opposer à ce que nous avons pourtant cru devoir comprendre comme un privilège de la première pensée. Mais la représentation habituelle que nous nous faisons de la situation des « *Pré-socratiques* » est « *enfantine* », dit le livre. Ce que nous pensons comme restriction ou comme privilège de la pensée « *im Beginn* », nous le pensons dans une opposition stérile et nous ne sommes pas capable d'y reconnaître la même et unique situation de cette pensée, parce que nous oublions *comment* la Patrie vient alors à elle : « Mais elle vient, parce qu'elle est l'Origine, c'est-à-dire le Jaillissement, tout d'abord nécessairement de telle sorte, qu'elle se refuse. Car l'Origine se montre tout d'abord dans son Jaillissement. Mais ce qui est le plus près du Jaillissement, ce qu'il est d'abord, est ce qui en est jailli. L'Origine a laissé cela sortir d'elle-même, et de telle façon qu'elle ne se montre plus elle-même dans cette jaillissure. Car derrière son apparaître elle se cache, elle se retire. Le premier patrimoine (das nächste Heimische) n'est pas encore la proximité de la Patrie (die Nähe der Heimat) (1). »

Ce qui empêche ceux qui sont au commencement d'être dans la « *Nähe* » est qu'ils sont dans le « *nächste* ». Quelle est la façon dont l'ἔδν ἔμμεναι « se retire » pour eux ? « Il se retire parce qu'il est trop près » est une réponse qui nous laisserait elle-même trop près de la chose. Les Grecs, selon ce que dit encore la suite du texte, parce qu'ils sont dans « le premier patrimoine », pensent « saisir immédiatement la Patrie ». Mais celle-ci « se retire devant une telle volonté de saisir ». Ce que signifie ce « *telle* » est déterminé par la situation de la pensée grecque par rapport à la « *Duplicité de l'Être* ».

(1) *Andenken*, pp. 87-88.

III

Le matin de la pensée — das *frühere* Denken — est la pensée du premier matin, c'est-à-dire de ce moment du monde où le monde est dans la lumière, mais où il n'y a pas encore de soleil. Le buisson à l'aube ne reçoit l'aube de nulle part et il ne brille pourtant pas de lui-même ; mais il repose visible.

« A l'aube profonde du déploiement de son être, la pensée ne connaît pas le concept (1). » Mais elle connaît le buisson, la montagne, la mer, la précipitation elle-même des choses — visibles comme l'Enjambée de l'Être. Tout est un porche, tout ce qu'on voit passe sous un portique. Le bandeau qui pèse de nulle part sur la beauté du monde, la Διὶς qui surplombe les Dieux mais qui n'est point « là-bas », mais ici, ce qu'il faut, ce qui est d'usage *toujours* étant le jour des jours — c'est l'Être.

Cependant, la première pensée des Grecs est la première qui ne pense pas encore. Mais c'est à l'inverse de nous. Elle pense trop près. Il y a une sorte d'indifférenciation, ou plutôt d'écrasement gigantesque de l'Êtant contre l'Être, et comme une paralysie hiératique de la pensée. Elle est comme le Christ Grec, le Παντοκράτωρ dont un seul mouvement précipiterait le proche et le loin, immobile. Elle est en gloire. C'est pourquoi elle ne peut faire que le poème de la pensée. Que l'œuvre du penseur Parménide soit « le poème de Parménide », c'est en quoi se marque pour la première pensée grecque le fait qu'elle ne pensait « pas encore ». En quel sens « pas encore » ? En ce sens qu'il manquait à cette pensée, « apportée dans sa propre lumière », c'est-à-dire dans la « clarté singulière » de l'ἔδν ἔμμεναι, de penser ce qui est le plus singulier, c'est-à-dire le plus plein d'énigme, le plus digne de question dans cette lumière : son obscurité.

Que l'aube soit obscure, cela ne peut être compris qu'à la compa-

(1) *Was heisst Denken ?*, p. 128.

raison du jour. Un concert assourdissant d'oiseaux montre pourtant qu'il existe un pressentiment du jour et le caquetage des Sophistes annonce que la pensée calme se sent fragile. Ils utilisent alors comme une facilité le bonheur de l'usage, c'est-à-dire le pouvoir de dire lumineusement ce qui est. Mais une telle utilisation n'est que l'ombre de l'usage. Socrate leur apprend quel Soleil s'est déjà levé sur eux, qui crient encore la crainte du jour.

Désormais tout fait ombre, car c'est le jour. L'aube obscure est en effet sans ombre, et le jour éclatant couche la terre sous les ombres. C'est le commencement de *notre* histoire, histoire de la caverne du Soleil, boule d'énigme qui accapare la lumière. Mais ce n'est pas encore le moment de penser à nous ; c'est seulement le moment d'apprendre à penser la rive grecque.

Ce qui « manque » à la première pensée grecque, ou plus exactement l'Impensé de cette Pensée, est précisément qu'elle ignore cette obscurité qui ne s'allonge sur la terre qu'au fur et à mesure que dans le ciel se lève le soleil. Sans doute même faut-il dire autrement. « Ignore cette obscurité » ne saurait être absolu : il n'y aurait pas alors de pensée. Il est seulement vrai de dire que l'ébranlement même de la première pensée consiste à pressentir, et même à faire venir, à « appeler » ce lever du jour qui fait du monde une caverne. Χρῆ. Il est d'usage. La chose se révèle ainsi ; elle ne peut être prise en main qu'ainsi. Χρῆ. Il faut y prendre garde.

Le sens de cette prise en garde — νοεῖν — dépend seulement d'ἔδν ἔμμεναι. Or le sens d'ἔδν ἔμμεναι est sa Duplicité et sa Simplicité. Le bonheur matinal de Parménide et d'Héraclite est de se mouvoir dans la Simplicité de cette Duplicité *comme dans leur premier patrimoine*, c'est-à-dire de la voir et de la dire *simplement* comme Simplicité, et *d'autre part simplement* de la voir et de la dire comme Duplicité. Nulle part dans les textes de la pensée l'étant et l'Être, « Welt des werdens » et « Welt des Seins » pour rappeler une citation de Nietzsche, ne sont plus « différents »

ni plus « la même chose » que dans ceux qu'on appelle les « pré-socratiques ». Car ce qui pour Nietzsche est à réaliser comme « Annäherung », et même « extremste Annäherung », est pour la première pensée tout simplement « das Nächste » — ce qu'il y a de plus proche. Les textes pré-socratiques ne sont donc pas des textes « ontologiques », auxquels succéderaient à partir de Platon des textes « métaphysiques ». Ils sont à la fois les plus métaphysiques et les moins métaphysiques.

S'il y a en eux en effet une grâce de l'aube, il y a aussi ce qui prépare la lumière tranchée, l'ombre exacte de la « sophistique » du même et de l'autre, de la « sophistique » de l'un et du multiple (dans un dialogue qui ne s'intitule pas par hasard *Parménide*, et qui dans le Souvenir de l'Aube contient les Hypothèses du Jour).

« La séparation, la fais-tu ou ne la fais-tu pas ? » Le Χώρισμος par lequel Platon force l'Être à prendre au grand jour sa place d'Être, c'est-à-dire à fuir « ἔχει », le χώρισμος est déjà préparé par la simplicité même avec laquelle l'étant est visible dans l'Être (1). Car cette simplicité étant une pensée pense aussi la duplicité, bien qu'elle la pense simplement. Il en est comme de l'aube où tout repose visible, sans que rien ne reçoive ni ne donne de lumière ni d'ombre, mais une aube qui pourtant vient déjà d'un soleil qui n'est pas encore.

La première pensée se meut déjà dans l'obscurité énigmatique qui n'est pas encore pour elle l'ἔδν ἔμμεναι. Elle n'échappe pas à la Duplicité de l'ἔδν ἔμμεναι, moins peut-être même que la pensée qui pensera expressément cette Duplicité, parce qu'elle n'a pas à échapper à cette Duplicité dans la mesure où celle-ci ne s'est pas encore levée

(1) « Partout où la pensée des Grecs prend en garde l'Être pré-sent de l'étant pré-sent, les traits de l'Être pré-sent que nous avons énoncés trouvent un mot qui les exprime... c'est à partir de ces traits de l'Être pré-sent que les penseurs grecs pensent l'étant pré-sent. Mais jamais ils n'ont considéré ces traits eux-mêmes. Car l'Être pré-sent ne fut jamais pour eux ce qui eut mérité d'être mis en question en tant qu'Être pré-sent de l'étant pré-sent. » (*Was heisst Denken ?*, pp. 144-145.)

comme ce qui laisse échapper la Simplicité, ce qui tranche la χώρα de l'étant et la χώρα de l'Être. De même qu'à l'aube c'est à la lumière du jour encore à venir que l'on voit, de même sur la rive « grecque » l'étant lumineux, l'étant dans son Être, repose déjà dans la parole solaire de la Métaphysique future. Il en est d'autant plus ainsi que la première pensée « ignore » encore qu'en appelant ainsi la Métaphysique elle risque de s'y trouver « presque brûlée » (1). C'est dans la fraîcheur de l'aube qu'elle annonce et qu'elle salue le jour sec et clair. Aussi son langage est-il le plus « métaphysique » de tous ceux qui aient jamais été parlés, précisément parce que ce qu'elle dit dans ce langage n'est pas l'exposition métaphysique. Aussi également parle-t-elle d'autant plus clair (« les garçons à droite, les filles à gauche ») que ce qu'elle dit n'est pas « la clarté » — conceptuelle celle-ci — dans laquelle se posera plus tard la question de l'Être de l'étant comme question de l'Être et de l'étant. Dans le feu du ciel — c'est-à-dire à l'aube, dans la simplicité de l'embrasement de la terre — la première pensée parle d'autant plus le langage de la « clarté de l'exposition » qu'elle ne sent pas que la « clarté singulière » qu'elle dit dans ce langage est exposée en effet au danger de s'assombrir tout à fait, dévorée par le jour. Les peintres apprennent que le soleil leur dérobe la terre, qu'il l'exténue, qu'elle tremble du trop paraître et se retire inexplicablement derrière les colonnes de l'air. Sous la grande accusation catégoriale des traits de l'étant et des traits de l'Être Aristote verra de même s'effacer « pour toujours » l'ἔδν ἔμμεναι dans l'aporie τί τὸ ὄν. La grande re-source, c'est-à-dire le rassemblement originel de l'Être dans le paraître où il « sourd », où il jaillit (φύσις), est devenue le manque de ressource, le dénuement extrême, la question la plus « lointaine », car elle recule quand on avance — littéralement donc l'horizon de la pensée, et il en sera ainsi sans rémission jusqu'à Kant.

(1) *Andenken*, p. 90.

Mais Parménide parle sans crainte. Il parle du sein d'une *vue* de l'étant dans son Être, qui ne demande nullement pour lui un « saut du regard », car c'est le propre des Grecs. La douce lumière « d'ailleurs » dans laquelle baigne la terre est encore *νοκτίφαις* — lumière de nuit. L'aube est encore lumière de nuit ; elle tient encore à la nuit. L'aube est ce long moment tout le temps fragile, mais en lui-même semblable à lui-même et tel que rien ne se brise, que rien ne s'est encore levé ; ce moment qui tout à l'heure basculera lui-même, mais en qui tout est *étal* encore, et pour un long moment le même. L'aube est le moment du même. L'aube est cette lumière « nuiteuse », et non point vraiment « de nuit », car elle vient d'ailleurs. Ἀλλότριον φῶς. Ἀλλότριον ? Comment le moment « du même » est-il celui d'une lumière « d'ailleurs » ? Cet ailleurs est celui du jour. L'aube provient de son avenir, et c'est pourquoi elle y va — et de quelque façon pour y « disparaître ».

IV

Le sens de la Tra-duction grecque se comprend à partir de cette rive qu'elle quitte et que nous avons essayé de faire paraître. Sur cette rive et pour les « premiers Grecs », l'Être n'est pas digne de question comme Être *de* l'étant. L'ἔδν ἔμμεναι « se retire », en ce sens que sa dignité de faire question comme Duplicité de l'ἔδν ἔδν est « noyée » dans la « clarté singulière » de l'aube.

Dans la mesure où le mouvement même dans lequel une pensée s'approprie ce qui lui est propre est celui de sa Tra-duction à l'étranger, la « Wanderung » grecque de Parménide à Aristote consiste à découvrir la dignité de question de l'Être *de* l'étant. La pensée grecque meurt en effet sur le τί τό ὄν, devenu enfin la question αἰ ζητούμενον ἀτί ἀπορούμενον (1).

La question τί τό ὄν ; est « le titre même de la Métaphysique

(1) ARISTOTE, *Métaphysique*, X-XIV, cité par M. H. dans *Kant et le problème de la Métaphysique* et dans *Was heisst Denken ?*, p. 128.

occidentale en son entier » (1). La Métaphysique est la Colonie de la pensée grecque. Au début, elle paraît du reste tout à fait étrange, et l'on ne sait où la ranger selon le mode de rangement propre à la Mère-Patrie : Éthique, Logique et Physique. La Métaphysique est cet essaimage de la pensée qu'on intitule précisément l'Outre-physique, comme on dit l' « Outre-Mer ».

Là règne la « Clarté de l'Exposition ». La clarté de l'exposition consiste à ex-poser clairement l'Être et l'étant ; c'est-à-dire à les poser en dehors l'un de l'autre. Quand cette clarté se lève, elle absorbe la lumière singulière de l'aube. Mais de même que, *si l'on était dans l'aube*, le lever du jour est aussi bien ce qui précise et accomplit le monde de l'aube que ce qui en est tout à fait différent, ce qui nous le ivre aussi bien que ce qui nous le retire — de même *pour la pensée grecque* la clarté *étrangère* de l'exposition de l'Être et de l'étant est aussi bien l'appropriation de ce qu'elle a en propre. Car c'est dans l'ombre où le soleil de l'Être pris en lui-même a plongé le monde de l'étant réduit à lui-même, que la pensée grecque voit le mieux luire l'étant dans son Être, l'Être comme Être *de* l'étant.

Il n'y a cependant là aucune sorte de nécessité, ni le triomphe sommaire d'une quelconque « dialectique » de l'ombre et de la lumière ; car c'est précisément comme l'ombre absolue, comme une espèce de trou noir que l'Être de l'étant *luit* pour la Métaphysique. Aussi Aristote dit-il que c'est comme des *νοκτεπίδες* que nous nous comportons vis-à-vis de ce qui est le plus brillant. Ce qui nous *aveugle* n'est pas le soleil du Platon du Platonisme, et ce qui nous saute aux yeux que nous ne voyons pas n'est pas non plus qu'il fait sombre dans la forêt ontique. Ce qui nous *aveugle* est que *nous ne pensons pas encore*.

Nous commençons ainsi à voir ce que nous avons en propre, c'est-à-dire à nous l'approprier. Nous ne le voyons ainsi que de la

(1) *Was heisst Denken ?*, p. 174.

Colonie, d'où notre propre rive originelle nous est devenue étrange. Ce qui nous paraît étrange en elle est le bonheur — ce bonheur qui appartient en général aux *Arts* — avec lequel la pensée laisse ce qui est dans son Être, le laisse être posé-devant. En effet ce bonheur est étrange, où le paraître *tout simplement* ruisselle d'Être. C'est cela que nous admirons comme étant cela même que nous avons « oublié ». Mais cet oubli est « le vaillant oubli » (1). Car ce qu'il est véritablement important de comprendre est que, dans cette position, nous ne cessons point d'aimer la Colonie. Aucun désir ne nous prend de revenir « tout simplement » dans le « nächste Heimische ». Notre désir n'est que pour la « Nähe zur Heimat ». Or ce que nous avons appris en devenant étranger au « plus proche », c'est qu'il était lui-même étranger à la proximité, et de quelle façon.

V

Que signifie, dès lors, « penser grec » ? Que signifie la tra-duction que nous devons maintenant accomplir ?

Ce qui est clair est en tout cas ce qu'une telle Tra-duction ne peut pas signifier. Elle ne peut pas signifier un retour de la « Métaphysique » dans l'« Ontologie ». Premièrement parce que si l'on donne à « Ontologie » le sens absolu d'une pensée totalement conforme à son être, c'est-à-dire telle qu'elle « sauvegarde ce qui donne le plus à penser, inoubliable, dans sa dignité de question » alors « aucun de nous ne peut prétendre à accomplir, ne serait-ce que de très loin, une telle pensée, ni même à y préluder. Tout au plus peut-il s'agir d'une préparation à un prélude » (2). Deuxièmement parce que la pensée grecque comprend *à la fois* la « Métaphysique » et l'« Ontologie » dans le sens enfantin que nous donnons à ces mots lorsque nous comprenons le premier comme le pur et simple éloignement,

(1) *Andenken*, pp. 88-89, et le commentaire.

(2) *Was heisst Denken ?*, p. 159.

et le second comme la pure et simple proximité de l'Être de l'étant. Troisièmement parce qu'au sens que prennent le proche et le lointain dans le texte *Andenken*, et qui est leur vrai sens, la Colonie métaphysique, sous le titre *τί τὸ ὄν*, est ce qui nous *rapproche* de l'« Ontologie », si par là on entend comme il convient le dire d'une pensée qui laisse l'Être être posé dans sa *Fragwürdigkeit*, c'est-à-dire qui le laisse dans la *Zwiefalt* *Ἐὸν ἐόν*.

Il suit déjà de toutes ces remarques concernant la pensée de la pensée comme Tra-duction une certitude négative concernant la pensée de la traduction. Dans la mesure en effet où le texte qu'il s'agit de traduire est un texte qui pense, il est lui-même un moment de ce mouvement de Tra-duction à l'*ἐόν*, dont nous savons déjà qu'il n'est pas le retour de la « Métaphysique » dans le giron de l'« Ontologie ». Or, cela a des conséquences dans le langage. Ou plutôt cette question est déjà tout entière une question de langage. Car dire qu'il n'y a pas de « pensée ontologique » en tant que telle, c'est la même chose que de dire qu'il n'y a pas de « langage ontologique » en tant que tel. Le sentiment de fidélité auquel on croirait obéir en forgeant un tel langage est contredit lui-même par le sens que le *Was heisst Denken ?* aussi bien que le *Andenken* donnent précisément au mot « Andenken », c'est-à-dire à la pensée fidèle elle-même.

Il suit encore de là que l'on n'éprouve nulle part mieux qu'en traduisant un texte de Heidegger la vérité de cette phrase de la première partie du livre : « L'absence de limite du Même est pour la pensée la plus tranchante limitation (1). »

Il y a « absence de limite » en effet, en ce sens que rien ne sépare quelque chose qui serait « inauthentique » de quelque chose qui serait « originel », ni dans la langue allemande en tant que telle ni dans la « langue de Heidegger » — comme s'il y avait une « langue de Heidegger » à l'intérieur de la langue allemande, et comme si celle-ci

(1) *Was heisst Denken ?*, p. 20.

était déjà par elle-même plus pensante, ou même pensante par excellence. Pour cette dernière absurdité, elle ne mérite pas qu'on s'y attarde, si ce n'est pour faire remarquer en passant que la lettre citée de Hölderlin, attribuant aux Allemands la « Clarté de l'Exposition », renverse nombre de préjugés sur lesquels nous vivons depuis Rivarol. Car cela signifie qu'elle a tenu dans leur verre, notre clarté française. Encore cette remarque est-elle de trop dans la mesure où elle situe Hölderlin sur le plan culturel.

Mais la question d'une langue particulière aux textes heideggériens et qui correspondrait à une certaine situation de la pensée est bien celle qu'il faut aborder pour finir.

Remarquons pour mémoire qu'une langue ne *correspond* pas à une pensée, et par conséquent qu'elle ne l'aide ni ne la trahit, mais qu'elle est cette pensée même. Cela dit, il est certain que quelque chose « bouge » dans la parole heideggérienne. Par voie de conséquence, toute la Métaphysique de la Tradition, pour la première fois depuis Nietzsche et Kant, apparaît en enfilade, y compris Kant et Nietzsche. Par voie de conséquence aussi, ceux qu'il est convenu d'appeler les « Pré-socratiques » commencent à devenir accessibles. Cependant, l'unité de la pensée grecque dans la « Wanderung » qui la conduit, avec Aristote, dans la dignité de question de l'Être de l'étant, ou du moins au seuil de cette dignité, montre assez qu'il n'y a pas de langage « propre » à un commencement béni. « La grande pensée des penseurs grecs, Aristote *inclus*, pense sans concept » (1) est une phrase qui emporte à elle seule toutes nos représentations habituelles, selon lesquelles nous serions tentés de penser qu'il y a un langage qui est conceptuel et un autre qui ne l'est pas. C'est que nous prenons le langage au niveau de ce qui est parlé, et non dans l'Imparlé du Parlé « où résonne la voix muette de ce qui est dit » (2).

(1) *Was heisst Denken ?*, p. 128.

(2) *Was heisst Denken ?*, p. 89.

La tentation est certes inévitable de voir dans cette dernière distinction un retour à peine dissimulé de l'antique dualité de la pensée et de la langue, celle-ci servant de moyen d'expression de celle-là. Mais cette représentation traditionnelle est déjà refusée. Que recouvre donc la distance reconnue entre « das Gesprochene » et « das Gesagte » ? Elle recouvre, aussi bien pour Parménide que pour la Métaphysique occidentale, et aussi bien pour Heidegger encore que par conséquent aussi pour sa traduction, le fait que nous ne pensons pas encore, ou, ce qui est la même chose, le fait que nous ne parlons pas encore, au sens précis que le livre donne à ce « pas encore ». Si nous ne pensons pas encore, c'est que ce qui demande à être pensé « se retire ». Nous avons essayé de montrer qu'il se retire aussi bien pour la première pensée que pour nous-mêmes, bien que ce ne soit pas de façon identique. On pourrait montrer également que la clarté singulière qui traversait de ses rayons l'êdon *ἐμμεναι* de Parménide était encore là pour Platon et Aristote, malgré l'éloignement du *ôv*, relégué par le soleil au rang d'une question d'horizon.

Mais n'est-il pas aussi question d'une « seltsame Verdüsterung », d'un « étrange obscurcissement » à la suite duquel « cette clarté plus tard fait défaut » (1) ? Il reste donc à comprendre comment l'éloignement extrême de ce qui est plus proche que toute chose proche, c'est-à-dire de l'êdon devenu τὸ *ôv* (et même sous la forme τὶ τὸ *ôv*), comment cet éloignement est pour Platon et Aristote l'apparition de la *dignité de question* de l'Être de l'étant, tandis que ce même éloignement n'est plus pour nous qu'une *question*, c'est-à-dire de « fragwürdig », est devenu simplement « fraglich ». Poser cette question c'est pour nous, en notre temps qui donne à penser, demander : « Was heisst Denken ? » Nous voulions apparemment demander moins que cela ; nous ne voulions qu'atteindre une certaine pensée

(1) *Was heisst Denken ?*, p. 167.

de la Traduction. Mais la question « Qu'appelle-t-on penser ? » court devant toutes les autres.

Il suffit cependant, en un sens, que nous ayons aperçu que « dire ce qui est » n'est pas une affaire de langage constitué, encore moins de langage à constituer. De quelque façon que le livre « réponde » à la question qu'il ouvre, c'est-à-dire de quelque façon que la parole de Heidegger rejoigne ou retrouve « la rive grecque », nous savons pour ce qui concerne notre propos que nous sommes *libres* dans le langage. Libres, c'est-à-dire ni aidé ni empêché par ce qui est « parlé » d'entendre ce qui est « dit », pour le re-dire. Pourtant ce qui est dit n'est proposé et accessible que dans ce qui est parlé. La façon dont une parole craque sous ce qu'elle dit, sous ce qu'elle laisse dire, est ce qui en elle est véritablement parlant, et cela n'est pas à son tour une façon parlée. On voit par exemple dans Kant un parler presque toujours désertique « cacher et protéger » en lui le plus lointain et le plus fort jaillissement. A la lecture de la *Critique de la Raison pure* on entend — on peut entendre — ce qu'elle *dit* gronder comme un barrage. De près, ce sont des efforts dans les phrases (presque toujours obscurcissants *d'abord*) pour retarder ce qu'elles apportent. La violence de ces détours est la plus sublime tra-duction de la pensée, l'amour de la Colonie, qui est lui-même la Pudeur de la Patrie proche :

Mancher

Trägt Scheue, an die Quelle zu gehen (1).

La raison profonde de cette « absence de limite » de la parole qui pense est à chercher dans le fait que cette parole est elle-même toujours le « nächste Heimische », toujours privée du proche par l'immédiat. Aussi par amour du proche est-elle toujours en partance pour l'étrange clarté de l'exposition, non pour les orthodoxies d'un jargon qui lui soit « propre ». Laissons enfin le livre le dire :

(1) *Andenken*, p. 122.

« Mais il serait peut-être temps que la langue cesse d'être tenue en lisière par le parler habituel et qu'elle prenne sa tonalité fondamentale de son dire le plus haut, sans que pour autant le parler coutumier soit ravalé au rang d'une dégénérescence ou d'un avilissement. Dans un tel cas, il ne suffirait pas non plus de parler simplement d'un dire « élevé », puisque celui-ci, d'après cette expression même en tout cas, est encore et toujours apprécié d'en bas.

« Pourquoi cette référence à la langue ? Pour nous inculquer de nouveau que dans la langue, et avec la langue, nous sommes sur un terrain mouvant, ou mieux dans une mer houleuse (1). »

*Es beginnet aber der Reichtum
Im Meere.*

Gérard GRANEL.

(1) *Was heisst Denken ?*, p. 169.

PREMIÈRE PARTIE

COURS

DU SEMESTRE D'HIVER 1951-1952

I

Nous accédons à ce que l'on appelle penser si nous-mêmes pensons. Pour qu'une telle tentative réussisse nous devons être prêts à apprendre la pensée.

Aussitôt que nous nous engageons dans cet apprentissage, nous avons déjà avoué par là que nous ne sommes pas encore en pouvoir de penser.

Mais l'homme s'appelle pourtant celui qui peut penser, et à bon droit. Car il est l'animal raisonnable. La raison, la « ratio » se déploie dans la pensée. En tant qu'il est l'animal raisonnable, l'homme doit pouvoir penser, si seulement il le veut. Toutefois, l'homme veut peut-être penser et ne le peut pourtant pas. En fin de compte, il veut trop, dans cette volonté de penser, et c'est pourquoi il peut trop peu. L'homme peut penser, en ce sens qu'il en a la possibilité. Mais cette possibilité ne nous garantit encore pas que la chose est en notre pouvoir. Car cela seulement est en notre pouvoir, que nous désirons. Mais d'autre part nous désirons en vérité seulement Cela, qui de son côté nous désire nous-mêmes, c'est-à-dire nous dans notre être, en se

révélant à notre être comme ce qui nous tient dans notre être. Tenir veut dire proprement garder, faire paître sur le pâturage. Ce qui nous tient dans notre être ne nous tient cependant qu'aussi longtemps que de notre côté nous aussi re-tenons ce qui nous tient. Nous le re-tenons lorsque nous ne permettons pas qu'il sorte de la mémoire. La mémoire est le rassemblement de la pensée. Rassemblement sur quoi ? Sur ce qui nous tient dans la mesure où il est gardé dans notre pensée — gardé parce qu'il continue à être ce qu'il faut garder dans la pensée. Ce qui est gardé dans la pensée est ce qui fut doté d'une souvenance, et cela parce que nous le désirons. Ce n'est que lorsque nous désirons ce qui en soi exige d'être gardé dans la pensée que la pensée est en notre pouvoir.

Pour que la pensée soit en notre pouvoir, nous devons l'apprendre. Qu'est-ce qu'apprendre ? C'est faire que ce que nous faisons et ne faisons pas soit l'écho de la révélation chaque fois de l'essentiel. Nous apprenons la pensée en prêtant attention à ce qui exige d'être gardé dans la pensée.

Notre langue nomme par exemple ce qui appartient à l'essence de l'ami : l'aimable. De la même façon, nous nommerons maintenant ce qui en soi exige d'être gardé dans la pensée : le pensable (das Bedenkliche). Tout pensable *donne* à penser. Mais il ne fait jamais ce don qu'en tant que ce qui donne à penser *est* déjà de lui-même ce qui exige d'être gardé dans la pensée. Nous nommerons maintenant et dans la suite ce qui exige continûment (parce que dès son origine et avant toute autre chose) d'être gardé dans la pensée : « ce qui donne le plus à penser ». Qu'est-ce que « ce qui donne le plus à penser » ? Comment se montre-t-il dans notre temps qui donne à penser ?

Ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore ; toujours « pas encore », bien que l'état du monde devienne constamment ce qui donne davantage à penser. Cette évolution du monde paraît cependant exiger plutôt que l'homme agisse, et ce sans délai, au lieu de parler dans des conférences et des congrès, au lieu de se mouvoir dans la

simple représentation de ce qui devrait être et de la façon dont il faudrait le faire. Il y a donc manque d'agir et en aucune façon de pensée.

Et pourtant ! Il se pourrait que l'homme traditionnel ait déjà trop agi et trop peu pensé depuis des siècles. Mais comment quelqu'un peut-il aujourd'hui prétendre que nous ne pensons pas encore, alors que partout l'intérêt pour la philosophie est vif, qu'il se fait entendre toujours plus, que tout le monde veut savoir ce qu'il en est de la philosophie ? Les philosophes sont « les » penseurs. Ils s'appellent ainsi parce que c'est proprement dans la philosophie que se joue la pensée.

Personne ne voudra contester qu'il existe aujourd'hui un intérêt pour la philosophie. Mais reste-t-il encore quelque chose aujourd'hui à quoi l'homme ne s'intéresse pas — au sens où il comprend ce mot ?

Inter-esse veut dire : être parmi et entre les choses, se tenir au cœur d'une chose et demeurer auprès d'elle. Mais pour l'inter-esse moderne ne compte que ce qui est « intéressant ». La caractéristique de ce qui est « intéressant », c'est que cela peut dès l'instant suivant nous être déjà devenu indifférent et être remplacé par autre chose, qui nous concerne alors tout aussi peu que la précédente. Il est fréquent de nos jours que l'on croie particulièrement honorer quelque chose du fait qu'on le trouve intéressant. En vérité un tel jugement fait de ce qui est intéressant quelque chose d'indifférent, et bientôt d'ennuyeux.

Que l'on montre un intérêt pour la philosophie ne témoigne encore aucunement que l'on soit prêt à penser. Certes, on s'occupe en tout lieu sérieusement de la philosophie et de ses questions. Il y a un déploiement d'érudition digne d'éloge dans la recherche de son histoire. Ce sont là des tâches utiles et louables, à l'accomplissement desquelles seules les meilleures forces suffisent, surtout lorsqu'elles peignent à nos yeux de grandes pensées. Mais le fait même que, des années durant, nous nous mêlions de pénétrer les traités et les écrits

des grands penseurs ne garantit encore pas que nous pensions nous-mêmes, ni même que nous soyons prêts à apprendre la pensée. Au contraire, la fréquentation de la philosophie peut même nous donner l'illusion tenace que nous pensons, puisque, après tout, sans relâche nous « philosophons ».

Il reste qu'il est étrange, et apparemment arrogant, de prétendre que ce qui donne le plus à penser dans notre temps, ce soit que nous ne pensons pas encore. Nous avons donc à démontrer cette affirmation. Mais il convient encore mieux de commencer simplement par l'expliquer. Car il se pourrait, dans le cas où ce que cette affirmation veut dire deviendrait assez clair, que l'exigence d'une démonstration tombe aussitôt. Elle dit donc :

Ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore.

Comment il faut comprendre le terme « das Bedenkliche » a déjà été indiqué. C'est ce qui nous donne à penser. Prenons-y bien garde et laissons dès maintenant son poids à chaque mot. Il y a ce qui est tel, qu'il nous donne à penser lui-même, à partir de soi, comme de naissance. Il y a ce qui est tel, qu'il s'adresse à nous pour que nous gardions attention à lui, pour qu'en pensant nous nous tournions vers lui : pour que nous le pensions.

Ce qui nous donne à penser n'est par conséquent en aucune façon institué par nous ; il ne nous a pas attendu pour être établi, il ne se présente pas non plus grâce à nous seuls. Ce qui de soi-même nous donne le plus à penser, c'est, selon notre affirmation, que nous ne pensons pas encore. Ce qui signifie maintenant : nous ne sommes pas encore parvenus devant ni dans le domaine de ce qui désire de soi-même être gardé dans la pensée en un sens essentiel. Cela tient, dira-t-on, à ce que nous autres hommes ne nous tournons pas encore suffisamment vers ce qui désire être pensé. Que nous ne pensions pas encore, ce serait donc purement une lenteur, un retard dans la pensée, ou, tout au plus, un manquement du côté de l'homme. Dès

lors une telle négligence humaine pourrait, de façon humaine, trouver son remède dans des mesures appropriées. Que l'homme soit oublieux donnerait bien à penser, mais seulement pour un moment. Que nous ne pensions pas encore donnerait bien à penser, mais, comme état momentané et guérissable de l'homme moderne, ne pourrait jamais être nommé « ce qui donne le plus à penser » par excellence. C'est pourtant ainsi que nous le nommons, et nous voulons indiquer par là ce qui suit : que nous ne pensons pas encore ne tient aucunement à ce que l'homme ne se tourne pas encore suffisamment vers ce qui désire être gardé dans la pensée — qui le désire pour ainsi dire de naissance, et parce qu'il demeure dans son être ce qui demande à être pensé. Que nous ne pensions pas encore vient plutôt du fait que ce qui demande ainsi à être pensé se détourne lui-même de l'homme, et même s'est déjà détourné depuis longtemps de lui.

Aussitôt, nous voulons savoir quand cet événement s'est produit. Nous voulons même, avant cela, demander avec plus de curiosité encore comment il peut se faire, en fin de compte, que nous ayons le savoir d'un événement de ce genre ? Les questions de cette nature, où l'on est aux aguets, s'exaspéreront tout à fait quand nous aurons ajouté encore ceci : ce qui nous donne proprement à penser ne s'est pas détourné de l'homme à un moment quelconque, en un temps que l'on puisse dater historiquement ; c'est en effet depuis toujours que ce qui demande proprement à être pensé se tient ainsi détourné.

D'autre part, l'homme de notre histoire a toujours pensé de quelque façon ; il a même pensé le plus profond, qu'il a confié à la mémoire. En tant qu'il pense ainsi, il est resté et reste attaché à ce qui demande à être pensé. Cependant, l'homme n'a pas véritablement le pouvoir de penser, aussi longtemps que ce qui demande à être pensé se retire.

Mais si nous ne voulons pas nous en laisser conter — nous qui sommes dans cette salle — il va falloir que nous récusions tout ce qui a été dit jusqu'ici comme ne faisant qu'une seule chaîne de prétentions

vides. Nous ajouterons que ce qui a été avancé ainsi n'a rien à voir avec de la science.

Il serait bon que nous persévérions le plus longtemps possible dans une telle attitude de défense ; car c'est ainsi seulement que nous tenons à la distance nécessaire pour cet élan, grâce auquel il se peut que l'un ou l'autre réussisse le saut dans la pensée. Il est en effet vrai que ce qui a été dit jusqu'ici, ainsi que toute la discussion qui suit, n'a rien à voir avec de la science, précisément s'il faut que cette discussion puisse constituer une pensée. La raison de cet état de chose tient à ce que la science de son côté ne pense pas, et ne peut pas penser ; et même c'est là sa chance, je veux dire ce qui assure sa démarche propre et bien définie. La science ne pense pas. Voilà une phrase choquante. Laissons à cette phrase son caractère choquant, même si nous la complétons aussitôt par cette autre : que la science, cependant, a toujours quelque chose à voir — à sa manière particulière — avec la pensée. Ce rapport ne trouve sa forme authentique, et ne devient ensuite fructueux, que si le gouffre est devenu visible qui existe entre la pensée et les sciences, et même qui existe de telle façon qu'on ne peut y jeter de pont. Il n'y a pas ici de pont, il n'y a que le saut. C'est pourquoi toutes les passerelles de fortune, tous les ponts-aux-ânes qui, aujourd'hui précisément, voudraient permettre un courant d'échange commode entre la pensée et les sciences, sont entièrement mauvais. C'est pourquoi encore nous devons supporter maintenant, pour autant que nous venons des sciences, le caractère choquant et étrange de la pensée — à supposer que nous soyons prêts à apprendre la pensée. Apprendre veut dire : faire que ce que nous faisons et ne faisons pas soit l'écho de la révélation chaque fois de l'essentiel. Pour que nous puissions le faire, il faut que nous nous mettions en chemin. Sur la voie que nous choisissons lorsque nous apprenons la pensée, il faut avant tout ne pas nous méprendre dans notre hâte sur les questions qui nous pressent ; les questions dans lesquelles nous devons nous engager sont celles qui cherchent Cela,

qui ne peut être découvert par aucune découverte. Nous ne pouvons jamais apprendre, nous modernes surtout, que si du même mouvement nous désapprenons. Pour le cas qui nous occupe, nous ne pouvons apprendre la pensée que si nous désapprenons radicalement son essence traditionnelle. Mais il est pour cela nécessaire que nous fassions en même temps sa connaissance.

Nous disions : l'homme ne pense pas encore, et il ne pense pas, précisément parce que ce qui demande à être pensé se détourne de lui. Si l'homme ne pense pas, ce n'est aucunement pour la seule raison qu'il ne se tournerait pas suffisamment vers ce qui, de son côté, se tournerait toujours vers l'homme pour être pensé.

Ce qui demande à être pensé se détourne de l'homme. Il se retire devant lui. Comment cependant pouvons-nous avoir fût-ce la moindre connaissance de ce qui est tel, qu'il se retire depuis toujours ? Ou même le nommer ? Ce qui se retire refuse l'avènement. Mais se retirer n'est pas rien. Le retirement est événement. Ce qui se retire peut même toucher l'homme et le prendre dans sa requête plus essentiellement que toute chose présente qui le cerne et le concerne. L'atteinte par le réel, c'est là ce qui, croit-on volontiers, constitue la réalité du réel. Mais c'est aussi ce qui peut précisément fermer l'homme à ce qui le touche — le « touche » en un sens énigmatique, puisque cela lui échappe en se retirant devant lui. L'événement du retirement pourrait être le plus présent dans toute chose maintenant présente, et ainsi passer infiniment l'actualité de tout actuel.

Ce qui se retire devant nous nous tire précisément du même mouvement avec lui, que nous le remarquions tout de suite ou non, et même si nous ne le remarquons pas du tout. Lorsque nous époussons ce mouvement de retirement, nous sommes nous-mêmes — mais tout autrement que les oiseaux migrateurs — en mouvement vers ce qui nous attire en se retirant. Quand de la sorte nous sommes attirés dans le mouvement vers ce qui nous tire, alors notre être est déjà empreint de ce « en mouvement vers... ». Dans ce mouvement vers

ce qui se retire, nous indiquons nous-mêmes ce qui se retire. Nous sommes nous dans cette « indication » ; non pas postérieurement et non pas accessoirement, car au contraire ce « en mouvement vers... » est en soi une indication essentielle, et par là constante, de ce qui se retire. « En mouvement vers... » dit déjà : montrant ce qui se retire.

En tant que l'homme *est* dans ce mouvement vers..., il *montre*, comme étant celui qui se dirige ainsi, dans la direction de ce qui se retire. *Étant* celui qui montre dans cette direction, l'homme *est* le Montrant. L'homme en cela n'est cependant pas premièrement homme, et ensuite, encore, en dehors de cela ou accidentellement, un Montrant. Au contraire l'homme n'est homme qu'en tant qu'il est tiré vers ce qui se retire, qu'il est en mouvement vers lui, et qu'il montre ainsi dans la direction du retirement. Son être repose en ceci, qu'il est un tel Montrant. Ce qui, en soi, selon son être, est un Montrant, nous le nommons un « Monstre ». Dans le mouvement vers ce qui se retire, l'homme est un Monstre. Parce que ce Monstre, cependant, montre dans la direction de ce qui se re-tire, il n'annonce pas tant *ce qui se re-tire*, mais plutôt le retirement lui-même. Le Monstre demeure sans signification.

Hölderlin dit, dans une esquisse pour un hymne :

Nous sommes un Monstre, privé du sens

Le poète continue par les vers suivants :

Nous sommes hors douleur

Et nous avons perdu

Presque la langue à l'étranger

Les esquisses pour l'hymne portent, à côté de titres tels que *Le Serpent*, *Le Monstre*, *La Nymphé*, également celui de *Mnemosyne*. Nous pouvons traduire le terme grec par : Mémoire. Notre langue dit : « das Gedächtnis » (la mémoire), mais elle dit aussi : « die Erkenntnis » (la connaissance), « die Befugnis » (l'autorisation), et

de nouveau : « das Begräbnis » (l'enterrement), « das Geschehnis » (l'événement). Kant par exemple, dans son emploi du langage, dit tantôt : « die Erkenntnis », tantôt : « das Erkenntnis ». Nous pouvons, d'après cela, sans faire violence à la langue, traduire *Μνημοσύνη* d'une façon qui fasse écho au féminin grec : « die Gedächtnis ».

Hölderlin emploie en effet le mot grec *Μνημοσύνη* comme le nom d'une Titanide. Elle est, selon le Mythe, la fille de Ciel et de Terre. Mythe veut dire : la parole disante. Dire, c'est pour les Grecs rendre manifeste, faire apparaître, exactement faire apparaître le paraître et ce qui est dans le paraître, ce qui est dans son Épiphanie. *Μῦθος* c'est, dans son dire, ce qui est : c'est, dans le dévoilement de sa requête, ce qui paraît. *Μῦθος* est la requête qui touche tout l'être de l'homme à l'avance et radicalement, la requête qui nous fait penser à l'étant qui paraît, qui est. *Λόγος* dit la même chose. *Μῦθος* et *Λόγος* n'entrent aucunement, comme le tout-venant de l'histoire de la philosophie le croit, dans une opposition due à la philosophie elle-même ; et précisément les premiers penseurs parmi les Grecs (Parménide, fragment 8) emploient *Μῦθος* et *Λόγος* dans le même sens. *Μῦθος* et *Λόγος* ne s'écartent l'un de l'autre et ne s'opposent l'un à l'autre, que là où ni *Μῦθος* ni *Λόγος* ne peuvent garder leur être primitif. C'est ce qui est déjà accompli dans Platon. C'est un préjugé de l'histoire et de la philologie, hérité du rationalisme moderne sur la base du Platonisme, que de croire que le *Μῦθος* ait été détruit par le *Λόγος*. Le religieux n'est jamais détruit par la logique, mais toujours uniquement par le fait que le Dieu se retire.

Mnemosyne, la fille de Ciel et de Terre, devient, comme fiancée de Zeus, en neuf nuits la Mère des Muses. Jeu et Musique, Danse et Poésie appartiennent au sein de *Mnemosyne*, à la Mémoire. Il est manifeste que ce mot désigne autre chose que la seule faculté, déterminable par la psychologie, de retenir le passé dans la représentation. Mémoire pense à ce qui a été pensé. Mais, étant le nom de la Mère des Muses, « Mémoire » ne signifie pas une pensée

quelconque de n'importe quel pensable. Mémoire est le rassemblement de la pensée sur ce qui partout désirerait être déjà gardé dans la pensée. Mémoire est le rassemblement de la pensée fidèle. Elle protège auprès d'elle et elle enfouit en elle ce à quoi il faut chaque fois penser à l'avance en tout ce qui est et qui se révèle à nous comme l'étant, comme étant le rassemblement de l'être (als Wesendes, Gewesendes) (1). Mémoire, la Mère des Muses ! La pensée fidèle à ce qui demande à être pensé est le fond d'où sourd la poésie. La poésie ce sont donc les eaux, qui parfois coulent à rebours vers la source, vers la pensée comme pensée fidèle. Aussi longtemps cependant que nous croirons pouvoir attendre de la logique un éclaircissement sur ce qu'est la pensée, aussi longtemps nous ne pourrons nous mettre à penser la façon dont toute poésie repose dans la pensée fidèle. Tout ce qui tombe sous la poésie jaillit du « recueillement auprès... » qui est celui de la pensée fidèle.

Sous le titre : *Mnemosyne*, Hölderlin dit :

Nous sommes un Monstre, privé du sens

Qui nous ? Nous, les hommes d'aujourd'hui, les hommes de ce « jourd'hui » qui dure depuis longtemps déjà et pour encore longtemps, dans une « longueur de temps » dont aucune chronologie historique ne peut prendre la mesure. Dans le même hymne *Mnemosyne*, il est dit : « Long est / le Temps... » à savoir le temps dans lequel nous sommes un Monstre privé du sens. Cela ne donne-t-il pas assez à penser, que nous soyons un Monstre, et précisément un Monstre privé du sens ? Peut-être ce que le poète veut dire par ces mots, et par ceux qui suivent, appartient-il à ce en quoi s'annonce pour nous ce qui donne le plus à penser ? Peut-être appartient-il précisément à

(1) « Ich verstehe das Gewesene in dem Sinne : Wie das Gebirge die Versammlung der Berge ist, so ist das Gewesene die Versammlung des Wesens. Darum habe ich in *Sein und Zeit* das Wort « Gewesend » gebraucht. » (Précision donnée au deuxième séminaire sur Kant à Cerisy en 1955, par M. H.)

ce que notre affirmation sur notre temps essaye de penser comme ce qui donne le plus à penser ? Peut-être cette affirmation, si nous la situons suffisamment, apportera-t-elle quelque lumière à la parole du poète ? Peut-être aussi qu'à son tour la parole de Hölderlin, parce qu'elle est poétique, nous appelle d'une façon plus riche d'exigence, et par là d'une façon qui nous est un meilleur signe, sur le chemin d'une pensée qui veut suivre ce qui donne le plus à penser ? Malgré tout, le sens que peut avoir la référence à la parole de Hölderlin reste pour le moment obscur. De quel droit citons-nous un poète, et précisément celui-là, sur le chemin d'une tentative de pensée ? C'est ce qui reste problématique. Reste également dans l'ombre la question du terrain et des limites où il faut que demeure la référence au poétique.

II

Comment pourrions-nous jamais penser la relation souvent mentionnée de la pensée et de la poésie, aussi longtemps que nous ne savons pas ce que veut dire penser, et que, par suite, nous ne pourrions non plus penser ce qu'est la poésie ? Nous modernes n'avons sans doute pas le moindre soupçon de la façon dont les Grecs vivaient et pensaient leur haute poésie, dont ils vivaient et pensaient les œuvres de leur art — non pas : « les vivaient », mais « les laissaient se tenir » dans la présence de leur paraître.

La seule chose qui devrait dès maintenant sauter aux yeux, c'est que nous n'extrayons pas la parole de Hölderlin, comme une citation, du domaine du dire poétique, pour rafraîchir ainsi et orner le chemin aride de la pensée. Cela serait un avilissement de la parole poétique. Son dire repose dans sa propre vérité. Celle-ci s'appelle Beauté. La beauté est un destin de l'être de la vérité, où vérité signifie le dévoilement de ce qui se voile. Beau n'est pas ce qui plaît, mais ce qui tombe sous ce destin de la vérité qui se produit quand l'éternellement inapparaissant, et partant l'invisible, parvient dans le paraître

le plus paraissant. Nous sommes tenus de laisser la parole poétique dans *sa* vérité, dans la beauté. Cela n'exclut pas, mais inclut que nous pensions la parole poétique.

Lorsque nous recourons à la parole de Hölderlin en l'introduisant tout exprès dans le domaine de la pensée, nous devons assurément nous garder d'assimiler sans réflexion ce que Hölderlin dit poétiquement à ce que nous nous destinons à penser sous ce terme : « ce qui donne le plus à penser ». Le Dit qui est poésie et le Dit qui est pensée ne sont jamais *identiques*; mais ils sont parfois *le même*, savoir lorsque l'abîme entre poésie et pensée, nettement tranché, s'ouvre béant. Cela peut se produire quand la poésie est poésie sublime et quand la pensée est pensée profonde. Là-dessus également Hölderlin savait beaucoup de choses. Nous l'apprenons des deux strophes qui sont intitulées *Socrate et Alcibiade* :

*Socrate Sain et Sauf
Pourquoi rendre ce culte
Sans cesse à la jeunesse
De celui-ci ?
Ne sais-tu rien qui soit plus grand ?
Pourquoi complaire ton regard
Qui paraît voir les Dieux
En celui-ci ?*

(La seconde strophe donne la réponse) :

*Qui a pensé le plus profond aime le plus vivant
Et comprend la haute jeunesse
Qui a percé le monde à jour.
La fin des Sages penche
Souvent au-dessus du beau.*

Ce qui nous concerne, c'est le vers :

Qui a pensé le plus profond aime le plus vivant

Mais trop facilement nous échappent dans ce vers les mots proprement parlants, et qui pour cela sont les mots-supports, les « verbes ». Nous entendons le verbe lorsque nous accentuons le vers autrement, d'une façon qui n'est pas dans les habitudes de l'oreille habituelle :

Qui le plus profond a pensé aime le plus vivant

La proximité absolue des deux verbes « a pensé » et « aime » forme le centre de ce vers. Le désir repose dans la pensée. Étonnant rationalisme que celui qui fonde l'amour sur la pensée. Désastreuse pensée que celle qui est en train de devenir sentimentale. Mais de tout cela on ne peut trouver trace dans ce vers. Nous ne prenons la mesure de ce qu'il dit que si nous sommes capables de penser. C'est pourquoi nous demandons : « Qu'appelle-t-on penser ? »

Ce qu'on « appelle » par exemple : nager, nous ne pouvons jamais l'apprendre à travers un traité sur la nage. Ce qu'on appelle nager, seul le saut dans le torrent nous le dit. La question « Qu'appelle-t-on penser ? » ne trouve jamais sa réponse dans une détermination conceptuelle de la pensée, dans une définition, ni dans un développement laborieux de son contenu. Dans ce qui suit, nous ne pensons pas *sur* la pensée, nous demeurons en dehors de la pure réflexion qui fait de la pensée son objet. De grands penseurs, Kant d'abord, ensuite Hegel, ont reconnu l'infructuosité de cette réflexion. Ils ont donc dû essayer de se retirer réflexivement hors de cette réflexion. Où cela les a-t-il conduits ? A quoi sont-ils ainsi parvenus ? Cela nous donnera beaucoup à penser, lorsque, en temps voulu, notre chemin nous y conduira. La pensée sur la pensée se développe en Occident comme *logique*. Celle-ci a rassemblé des connaissances particulières sur une façon particulière de penser. C'est seulement tout récemment qu'on a fait fructifier scientifiquement ces connaissances de la logique, et ce dans une science particulière qui se nomme « logistique ». Elle est la plus spéciale de toutes les sciences spéciales.

La logistique passe actuellement en nombre d'endroits, avant tout dans les pays anglo-saxons, pour la seule forme possible de philosophie stricte, parce que ses résultats et ses méthodes sont d'un rapport sûr et immédiat pour la construction du monde technique. La logistique commence ainsi actuellement, en Amérique et ailleurs, à établir son emprise sur l'esprit, comme étant la véritable philosophie de l'avenir. Par le fait que la logistique s'accouple à sa manière propre avec la psychologie moderne et la psychanalyse, et avec la sociologie, le cartel de la philosophie montante est au complet. Cette invasion n'est pourtant d'aucune façon le fait des hommes. Ce sont plutôt ces disciplines qui participent au destin d'une puissance qui vient de loin, et pour laquelle peut-être les termes grecs *ποίησις* (poésie) et *τέχνη* (technique) restent les vocables convenables, à condition qu'ils désignent, pour nous qui pensons, Cela qui donne à penser.

III

Quand nous essayons d'apprendre ce qu'on appelle « penser », ne nous perdons-nous pas alors dans la réflexion qui pense sur la pensée ? Malgré tout, il tombe, chemin faisant, continuellement une lumière sur la pensée. Mais cette lumière n'est pas d'abord apportée par la lanterne de la réflexion. La lumière vient de la pensée même, et seulement d'elle. C'est le propre de la pensée d'être pleine de cette énigme, qu'elle est apportée elle-même dans sa propre lumière, mais seulement à condition qu'elle soit une pensée et seulement aussi longtemps qu'elle en reste une, et qu'elle se garde libre de l'obstination à raisonner sur la ratio.

La pensée pense quand elle répond à ce qui donne le plus à penser. Ce qui donne le plus à penser se montre, dans notre temps, en ceci : que nous ne pensons pas encore. Ce que cette phrase dit demeure d'abord une simple affirmation. Elle a l'aspect d'une prédication, dans laquelle maintenant nous entrons. Nous discuterons d'abord

deux choses : d'une part le ton qui est celui de cette affirmation ; d'autre part son caractère prédicatif.

Notre affirmation déclare : Ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore.

Passe pour quelque chose « qui donne à penser » par exemple ce qui, dans l'état d'un grand malade, éveille l'appréhension. Nous appelons ainsi ce qui est incertain, ce qui est sombre, ce qui est menaçant, ce qui est obscur, en somme ce qui nous est contraire. Si nous parlons de ce qui « donne à penser » nous songeons d'habitude aussitôt à quelque chose de « mauvais » et par là à quelque chose de négatif. Une prédication qui parle d'un temps qui « donne à penser », et encore de ce qui en lui « donne le plus à penser », est par là même d'avance accordée dans une tonalité négative. Elle a seulement en vue les traits de noirceur de l'époque, ses traits contrariaires. Elle s'en tient aux phénomènes qui ne valent rien et qui engendrent toute nullité, aux phénomènes nihilistes. Elle en cherche le noyau nécessairement dans un manque — d'après notre phrase dans le fait que la pensée nous manque.

On connaît assez ce ton dans le jugement de notre époque. On parlait, il y a une génération, du « déclin de l'Occident ». Aujourd'hui l'on parle de « la perte de l'équilibre ». Partout on poursuit et partout on voit se dessiner la déchéance, la destruction, l'anéantissement menaçant du monde. Il y a partout un certain genre de reportage romancé qui ne fouille que sur les pentes et dans les bas-fonds. C'est d'une certaine façon littérairement plus facile que de dire quelque chose d'essentiel et de vraiment pensé. D'une autre façon, ce genre de littérature commence déjà à se faire ennuyeux. On trouve que le monde n'est pas seulement en dislocation, mais qu'il roule au néant du non-sens. Nietzsche dit — qui voyait bien au delà de tout cela, des sommets où il se tenait dans les années quatre-vingts du siècle passé — Nietzsche dit sur ce sujet cette parole simple, parce que pensée : « Le désert croît... » Ce qui veut dire : La désolation

s'étend. Désolation est plus que destruction. Désolation est plus sinistre qu'anéantissement. La destruction abolit seulement ce qui a crû et qui a été édifié jusqu'ici. Mais la désolation barre l'avenir à la croissance et empêche toute édification. La désolation est plus sinistre que le simple anéantissement. Lui aussi abolit, et même encore le rien, tandis que la désolation cultive précisément et étend tout ce qui garotte et tout ce qui empêche. Le Sahara en Afrique n'est qu'une forme de désert. La désolation de la terre peut s'accompagner de l'atteinte du plus haut standing de vie de l'homme, et aussi bien de l'organisation d'un état de bonheur uniforme de tous les hommes. La désolation peut être la même chose dans les deux cas et tout hanter de la façon la plus sinistre, à savoir en se cachant. La désolation n'est pas un simple ensablement. La désolation est, à la cadence maxima, le bannissement de Mnemosyne. La parole : « Le désert croît... » vient d'un autre lieu que les jugements courants sur notre temps. « Le désert croît... », disait Nietzsche il y a près de soixante-dix ans ; et il ajoute : « Malheur à celui qui protège le désert ! »

Or il semble que l'affirmation : « ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore », fasse également partie du concert des voix qui estiment que l'Europe d'aujourd'hui est malade, et que l'époque actuelle est en train de descendre la pente.

Écoutons-la de plus près. Notre affirmation veut que ce qui donne le plus à penser soit que nous ne pensions pas encore. Elle ne dit ni que nous ne pensons plus, ni carrément que nous ne pensons pas du tout. Ce mot, qui est placé ici intentionnellement : « pas encore », indique que nous sommes, sans doute de loin, en route déjà vers la pensée ; non seulement en route vers la pensée comme vers un comportement qui va être exercé, mais en route *dans* la pensée, sur le chemin de la pensée.

Notre affirmation apporte par conséquent un trait de lumière dans cet assombrissement qui ne semble pas seulement peser de

lui-même sur le monde, comme venu de n'importe où, mais qui est une sorte de voile que les hommes se seraient acharnés à tirer. Notre affirmation nomme néanmoins le temps d'aujourd'hui « celui qui donne à penser ». Par cette expression nous entendons, sans aucun ton péjoratif, ce qui nous donne à penser, c'est-à-dire ce qui désirerait être pensé. « Ce qui donne à penser » ainsi compris ne doit en aucun cas être ce qui donne du souci, ou même du trouble. Car nous donne également à penser ce qui est source de joie, également ce qui est beau, également ce qui est plein de secret, également ce qui déborde de grâce. Peut-être ce que nous nommons là nous donne-t-il même plus à penser que tout le reste que nous avons l'habitude de qualifier ainsi, d'ailleurs le plus souvent sans y bien penser. Ce qui vient d'être nommé nous donne à penser pourvu que nous ne refusions pas le don en prenant le réjouissant, le beau, le plein de grâce, simplement pour quelque chose qu'il faille réserver au sentiment, à l'expérience vécue, et tenir à l'écart du courant d'air de la pensée. C'est seulement lorsque nous nous engageons dans ce qui est plein de secret et plein de grâce comme dans ce qui nous donne proprement à penser, qu'il nous est aussi donné de penser ce que nous avons à croire de la malignité du mal.

Il se pourrait par conséquent que ce qui donne le plus à penser fût quelque chose de haut, peut-être même le plus haut qui soit pour l'homme, si du moins l'homme demeure cet être qu'il *est* en tant qu'il pense, c'est-à-dire en tant qu'il est requis par le pensé, parce qu'en effet son essence repose dans la Mémoire. Il ne faut pas exclure non plus que ce qui donne le plus à penser, précisément s'il est le plus haut, demeure en même temps le plus dangereux. Ou bien croit-on qu'un homme endurerait l'être du vrai, l'être du beau, l'être de la grâce, pour ne nommer qu'eux, tout simplement sans le moindre danger ?

Si donc notre affirmation parle du temps qui donne à penser et de ce qu'il y a en lui qui donne le plus à penser, elle n'est aucunement

accordée au ton de la mélancolie et de la désespérance. Elle ne se laisse pas emporter aveuglément vers le pire. Elle n'est pas pessimiste. Cependant cette affirmation est tout aussi peu optimiste. Elle ne voudrait pas devoir en rabattre après une échappée sur le meilleur, pleine d'espérance, mais qui n'eut été que feinte. Que reste-t-il donc encore ? L'indécision entre les deux ? L'indifférence ? Encore moins cela. Car tout ce qui n'est pas décidé ne vit jamais que de cela entre quoi il n'est pas décidé. Même celui qui se croit dans son jugement au delà ou en deçà de « Pessimisme et Optimisme » demeure toujours orienté déjà vers « Optimisme et Pessimisme », et se tient seulement dans une espèce bâtarde de l'indifférence. Mais le Pessimisme et l'Optimisme, y compris l'indifférence et ses espèces bâtardes nourries par eux, tous deux proviennent d'un rapport particulier de l'homme à ce qu'on nomme l'histoire. Ce rapport se laisse difficilement saisir dans ce qu'il a de particulier, non parce qu'il se trouve à l'écart, mais parce qu'il est déjà habituel pour nous. Notre affirmation elle aussi provient manifestement d'un rapport à l'histoire et à la condition de l'homme. Quel est ce rapport ? Nous voici au deuxième point que nous devons respecter, concernant notre affirmation.

IV

Le premier point est que le ton de notre affirmation n'a rien de négatif, comme il pourrait facilement paraître si on l'écoute distraitement. Notre phrase ne jaillit pas du tout d'une prise de position dépréciative, de quelque sorte qu'elle soit. Le second point concerne la question du caractère prédicatif de cette affirmation. Le mode sur lequel celle-ci parle ne se laisse cependant suffisamment indiquer que si nous pouvons penser ce que l'affirmation veut proprement dire. Cette possibilité se présentera, dans le meilleur des cas, à la fin du cours — ou longtemps après. Il est même plus vraisemblable que ce meilleur des cas fasse encore défaut. C'est pourquoi nous devons dès

maintenant attirer l'attention sur la question que cette affirmation nous impose lorsque notre pensée s'attache au mode de son dire. Le mode cependant est compris autrement que comme façon ou manière, comme *modus*. Le mode est ici pensé comme mélodie, comme son et comme ton, qui ne concerne pas seulement la forme sonore du dire. Le mode du dire est le ton à partir duquel et sur lequel son Dit est accordé. Par là nous indiquons que les deux questions — celle qui vise le ton de notre affirmation et celle qui vise son caractère prédicatif — tiennent l'une à l'autre.

Que l'affirmation qui parle de notre temps qui donne à penser, et en lui de ce qui donne le plus à penser, soit un jugement sur l'époque actuelle, cela se laisse, à ce qu'il semble, à peine discuter. Qu'en est-il de tels jugements sur le présent ? Ils caractérisent l'époque, par exemple, comme une époque de déclin, une époque malade, une époque frappée par la perte de l'équilibre. Dans de tels jugements, ce qui est décisif ce n'est cependant pas qu'ils évaluent tout dans le sens négatif, c'est qu'en tout état de cause ils évaluent. Ils fixent la valeur, pour ainsi dire l'échelle des prix où l'époque se laisse ranger. On tient de telles évaluations pour indispensables, et même on les tient pour inévitables. Avant toute chose, elles prennent immédiatement l'apparence d'être de droit. C'est pourquoi le consentement du grand public leur échoit également tout de suite, au moins pour le laps de temps qui est départi à de tels jugements. Ce laps de temps devient maintenant de plus en plus court. Que l'on accorde aujourd'hui de nouveau son consentement à la phrase de Spengler sur le « Déclin de l'Occident », cela repose, entre autres motifs multiples et extérieurs, sur ce que la phrase de Spengler est une phrase qui fait suite, de façon seulement négative, mais de façon juste, à celle de Nietzsche : « le Désert croît ». Nous insistons sur le fait que cette parole est une parole pensée, c'est une parole vraie.

Mais les jugements qui surgissent ailleurs sur l'époque ne semblent pourtant pas être moins justifiés. Aussi le sont-ils dans la mesure où

ils sont justes, c'est-à-dire dans la mesure où ils s'ajustent aux faits, que l'on charrie massivement comme « documents », et qui peuvent être appuyés de citations habilement choisies dans les auteurs. Nous appelons « juste » une représentation qui s'ajuste à son objet. Nous identifions depuis longtemps cette justesse de la représentation avec la vérité, c'est-à-dire que l'on définit l'essence de la vérité d'après la justesse de la représentation. Si je dis : « Aujourd'hui c'est vendredi », cette proposition est juste, car elle règle la représentation sur la suite des jours de la semaine et atteint celui d'aujourd'hui. Juger est : la juste représentation. En portant jugement sur quelque chose, par exemple si nous disons « Cet arbre-là fleurit », notre représentation doit garder la direction de cet objet, l'arbre en fleur. Garder ainsi la direction est cependant entouré d'une possibilité permanente de manquer la direction, ou de la perdre. Par là, la représentation ne perd pas toute direction, mais par rapport à l'objet elle se dé-règle. Le jugement est, pour parler plus exactement, une représentation correcte, qui, pour cette raison, est peut-être aussi une représentation incorrecte. Afin que nous puissions voir maintenant quel caractère prédictif possède notre affirmation sur l'époque contemporaine, il nous faut montrer plus nettement ce qu'il en est du jugement, c'est-à-dire de la représentation correcte et incorrecte. Si notre pensée épouse véritablement ce dont il s'agit ici, nous sommes alors déjà au beau milieu de cette question : Qu'est-ce en fin de compte que la représentation ?

Représenter ? Qui de nous ne saurait ce que veut dire représenter ? Lorsque nous nous représentons quelque chose, par exemple en philologie un texte, en histoire de l'art une œuvre, en chimie un processus d'oxydation, alors nous avons chaque fois une représentation des objets en question. Et où avons-nous ces représentations ? Nous les avons dans la tête. Nous les avons dans la conscience. Nous les avons dans l'âme. Nous avons les représentations à l'intérieur de nous, les représentations des objets. Cependant, depuis

quelques siècles, la philosophie est intervenue pour mettre en question si les représentations qui sont en nous correspondent même, dans ce cas, à une réalité en dehors de nous ? Les uns disent oui, les autres disent non, d'autres de nouveau disent qu'on ne peut faire de séparation et qu'on devrait dire seulement que le monde, c'est-à-dire ici l'ensemble du réel, existe en tant qu'il est représenté par nous. « Le monde est ma représentation. » Dans cette phrase, Schopenhauer a ramassé la pensée de la philosophie moderne. Il faut citer ici Schopenhauer parce que son œuvre capitale, *Le Monde comme Volonté et Représentation*, depuis son apparition en 1818, a marqué de la façon la plus profonde tout ce qu'on a pensé durant tout le xix^e siècle et le xx^e, là même où cela n'apparaît pas immédiatement ni clairement, là même où sa phrase est combattue. Nous oublions trop facilement qu'un penseur agit plus essentiellement là où il est combattu que là où il est approuvé. Même Nietzsche a dû en passer par un débat avec Schopenhauer, où Nietzsche, malgré sa conception opposée de la volonté, observe le principe de Schopenhauer : « le monde est ma représentation ». Schopenhauer lui-même dit à propos de cette phrase, au début du 2^e volume, chapitre 1, de son œuvre capitale, ce qui suit :

« Le monde est ma représentation est, comme les axiomes d'Euclide, une proposition que tous ceux qui la comprennent doivent reconnaître comme vraie ; bien que cette proposition ne soit pas telle que chacun la comprenne dès qu'il l'entend. C'est — à côté du problème de la liberté morale — la caractéristique de la philosophie des modernes, d'avoir porté à la conscience cette proposition et d'avoir lié à elle le problème du rapport entre l'idée et le réel, c'est-à-dire entre le monde dans la tête et le monde hors de la tête. Car c'est seulement après s'être essayé des millénaires durant à philosopher dans l'objectif pur, que l'on a découvert que, sous la multiplicité qui fait que le monde est si énigmatique et donne tellement à penser, ce qu'il y a de plus proche et de primordial,

c'est que, pour immense et massif qu'il puisse être, son existence n'en tient pas moins à un seul petit fil; et celui-ci est la conscience répétée dans laquelle il a son lieu et sa stature. »

Devant la désunion de la philosophie sur ce qu'est la représentation dans son essence, il n'y a manifestement qu'une seule issue. On quitte le champ des spéculations philosophiques et l'on se contente de rechercher consciencieusement et scientifiquement ce qu'il en est en général des représentations qui se rencontrent chez les êtres vivants, avant tout chez l'homme et les animaux. Ce sont de telles recherches, entre autres, que s'occupe la psychologie. Elle est aujourd'hui une science bien établie et déjà bien étendue, dont la portée augmente d'année en année. Nous laissons cependant ici de côté les résultats des recherches de la psychologie sur ce qu'elle appelle « représentation », non parce que ces résultats seraient incorrects, ou même sans importance — mais ce sont des résultats scientifiques. En tant que propositions scientifiques, ils se meuvent en effet déjà dans un domaine qui, aussi bien pour la psychologie, doit demeurer de cet autre côté dont nous avons parlé plus haut. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner si, à l'intérieur de la psychologie, aucune lumière ne se fait sur le « lieu » où sont rangées les représentations. Car l'organisme vivant, la conscience, l'âme, l'inconscient, et toutes les profondeurs et tous les paliers en quoi se subdivise le domaine de la psychologie, tout demeure là plein de question. Cependant, les résultats scientifiques sont exacts. Si maintenant, pour notre question sur ce qu'est la représentation, nous ne nous en tenons cependant pas à la science, cela ne tient pas à l'outrecuidance d'un savoir-mieux, mais à la prudence d'un non-savoir.

Nous nous tenons à l'extérieur de la science. Nous nous tenons en revanche devant, par exemple, un arbre en fleur — et l'arbre se tient devant nous. Il se présente à nous. L'arbre et nous, nous nous présentons l'un à l'autre quand l'arbre se tient là, et que nous nous tenons en face de lui. Placés dans un rapport de l'un à l'autre, de l'un

devant l'autre, nous *sommes*, l'arbre et nous. Dans cette présentation, il ne s'agit donc pas de « représentations » qui voltigent dans notre tête. Arrêtons-nous ici un moment, comme si nous prenions haleine avant ou après un saut. Nous *sommes* déjà en effet *après* le saut hors du domaine habituel des sciences, et même, comme nous le montrons, de la philosophie. Et où avons-nous sauté ? Peut-être dans un abîme ? Non. Plutôt sur un sol ? Sur *un* sol ? Non. Mais sur *le* sol, sur lequel nous vivons et mourrons — à supposer que nous ne nous fassions aucune illusion. C'est une chose étrange, ou même une chose sinistre, que de devoir d'abord sauter pour atteindre le sol même sur lequel nous nous trouvons. Lorsque quelque chose d'aussi étrange que ce saut devient nécessaire, alors c'est qu'il doit s'être passé quelque chose qui donne à penser. Au jugement de la science, cela demeure cependant la chose la plus négligeable du monde, que chacun de nous se soit trouvé déjà au moins une fois en face d'un arbre en fleur : Quelle importance ? Nous nous mettons en face d'un arbre, devant lui, et l'arbre se présente à nous. Qui est-ce ici qui fait proprement la présentation, l'arbre, ou nous ? Ou les deux ? Ou aucun des deux ? Nous nous mettons tels que nous sommes, non pas seulement avec la tête ou avec la conscience, en face de l'arbre en fleur, et l'arbre se présente à nous comme celui qu'il est. Ou même — est-ce que l'arbre ne serait pas plus avenant que nous ? L'arbre ne s'est-il pas présenté à nous avant, pour que nous puissions nous porter au-devant de lui et nous mettre en face ?

Qu'advient-il ici, que l'arbre se présente à nous et que nous nous mettons en face de lui ? Où « joue » cette présentation, lorsque nous nous tenons en face d'un arbre en fleur, devant lui ? Est-ce dans notre tête ? Soit. Il se déroule maintes choses dans notre cerveau lorsque nous sommes dans une prairie et que nous avons un arbre en fleur qui se tient devant nous dans son éclat et son parfum — que nous le percevons. On peut même aujourd'hui rendre saisissables à l'oreille les processus qui jouent dans la tête comme courants cérébraux,

par des méthodes et des appareils appropriés de transformation et d'amplification, et retracer leur développement par des courbes. On le peut. Soit ! Qu'est-ce que l'homme aujourd'hui ne peut pas ? Il peut même, avec ce pouvoir, rendre sporadiquement service. Et il rend service partout avec les meilleures intentions. On peut... Personne d'entre nous ne pressent encore sans doute ce dont l'homme dans un avenir prochain sera capable scientifiquement. Mais qu'est-ce que vous faites, dans vos circuits cérébraux enregistrables, de l'arbre en fleur ? Qu'est-ce que vous faites de la prairie ? Qu'est-ce que vous faites de l'homme ? Non pas du cerveau, mais de l'homme, que demain peut-être nous aurons perdu et qui depuis l'origine était en route vers nous ? Qu'est-ce que vous faites de la présentation où l'arbre se présente et l'homme se met dans le face-à-face avec l'arbre ?

Sans doute, dans ce que j'ai désigné tout à l'heure comme présentation, là aussi se produit de diverse manière ce que l'on décrit comme la sphère de la conscience et que l'on regarde comme le psychique. Mais est-ce que l'arbre se tient « dans la conscience », ou bien est-ce qu'il se tient dans la prairie ? Est-ce que la prairie se situe comme expérience vécue dans l'âme, ou bien comme étendue sur la terre ? La terre est-elle dans notre tête, ou bien sommes-nous debout sur la terre ?

On voudra objecter : Pourquoi donc de telles questions sur un fait que tout homme avoue d'emblée, comme de raison, puisqu'il est clair comme le jour pour tout le monde que nous sommes sur la terre, et, d'après l'exemple choisi, en face d'un arbre. Procédons pourtant sans trop de hâte à cet aveu, ne prenons pas trop à la légère ce « clair comme le jour ». Car à notre insu nous abandonnons tout dès que les sciences — physique, physiologie et psychologie, y compris la philosophie scientifique — nous expliquent, avec tout l'arsenal de leurs citations et de leurs preuves, que finalement ce n'est cependant pas un arbre que nous percevons, mais en réalité un vide parsemé ici et là de décharges électriques qui se croisent avec une

grande rapidité. Il ne suffit pas que — seulement pour les moments qui ne sont pas, pour ainsi dire, ceux du contrôle scientifique — nous avouions que nous nous trouvons bien entendu en face d'un arbre en fleur, pour assurer l'instant d'après sur le même ton d'évidence que cette opinion-là est seulement l'opinion naïve, parce qu'elle dénote une conception pré-scientifique des objets. Avec cette belle assurance, nous avons en effet accordé quelque chose dont nous remarquons à peine la portée, savoir, que ce sont à proprement parler les sciences en question qui décident ce qui, dans l'arbre en fleur, devrait passer pour réalité et ce qui ne le devrait pas. D'où est-ce que les sciences — de l'essence desquelles l'origine demeure forcément obscure — tirent compétence pour porter de tels jugements ? D'où les sciences tirent-elles le droit de déterminer le lieu de l'homme et de se poser comme critère d'une telle détermination ? Mais cela se fait déjà lorsque, même tacitement, nous admettons que notre position dans le face-à-face avec l'arbre n'est rien d'autre qu'une relation, prise comme pré-scientifique, à ce que nous appelons là encore un « arbre ». En vérité nous sommes, de nos jours, plus enclins à laisser tomber l'arbre en fleur, au profit des connaissances prétendues supérieures de la physique et de la physiologie.

Lorsque nous pensons à ce que c'est qu'un arbre qui se présente à nous, de sorte que nous pouvons nous placer dans le face-à-face avec lui, alors il s'agit enfin de ne pas laisser tomber cet arbre, mais tout d'abord de le laisser être debout, là où il est debout. Pour quelle raison disons-nous « enfin » ? Parce que la pensée jusqu'ici ne l'a encore jamais laissé être debout là où il l'est.

Mais la recherche scientifique de l'histoire de la pensée occidentale nous apprend pourtant qu'Aristote, si on le juge d'après sa théorie du connaître, fut un réaliste. C'est un homme qui affirme la réalité du monde extérieur et la possibilité de le connaître. Dans le fait, Aristote n'est jamais tombé dans la pensée de nier l'existence du monde extérieur. Platon non plus n'y est jamais tombé, et tout aussi

peu Héraclite et Parménide. Ces penseurs ne sont cependant non plus jamais allés affirmer ou prouver expressément la présence du monde extérieur.

V

Qu'appelle-t-on penser ? Gardons-nous de l'avidité aveugle qui voudrait arracher une réponse à cette question, sous la forme d'une formule. Demeurons près de la question. Soyons attentifs à la façon dont elle demande : Qu'appelle-t-on penser ?

« Attends ! Je vais t'apprendre ce qu'on appelle obéir », crie la mère à son petit garçon qui ne veut pas rentrer. Est-ce que la mère promet à son fils une définition de l'obéissance ? Non. Mais peut-être lui donne-t-elle une leçon ? Pas non plus, si c'est une véritable mère. Elle lui apporte l'obéissance, ou mieux encore et inversement, elle portera son fils dans l'obéissance, ce qui aura d'autant plus de retentissement qu'elle grondera moins et réussira d'autant plus simplement qu'elle l'y portera plus promptement, c'est-à-dire non d'une façon qui lui permette de prendre son temps, mais d'une façon telle, qu'il ne puisse plus se passer de la volonté d'obéir. Pourquoi plus ? Parce qu'il est devenu obéissant à ce à quoi son être obéit. C'est pourquoi apprendre ne se laisse accomplir à travers aucune remontrance. Et pourtant il faut bien parfois que le maître élève la voix. Il doit même crier et crier, même lorsqu'il s'agit de faire apprendre une chose si silencieuse que la pensée. Nietzsche, qui était l'un des hommes les plus silencieux et les plus craintifs, avait le savoir de cette nécessité. Il endura la souffrance de devoir crier. Dans une décennie où le public ne connaissait encore rien des guerres mondiales, où la foi dans le progrès devenait presque la religion des peuples et des États civilisés, Nietzsche a crié au-dehors ceci : « Le Désert croît. » Dans ce cri, il a interrogé les autres, et s'est interrogé avant tout lui-même : « Doit-on leur détruire les oreilles pour qu'ils apprennent à entendre avec les yeux ? Doit-on gronder comme un

tambour et comme un prédicateur de carême ? » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, 5). Mais énigme sur énigme : ce qui était autrefois un cri, « le Désert croît », menace de devenir bavardage. Ce qu'il y a de menaçant dans un tel renversement relève de ce qui nous donne à penser. Ce qu'il y a ici de menaçant consiste en ceci, que ce qui a été le plus pensé risque actuellement, et plus encore dans l'avenir, de se retrouver un beau matin comme simple manière de dire et de se répandre sous cette forme comme un fantôme de pensée. Cette façon de parler s'emploie à donner d'innombrables descriptions de l'état actuel du monde. Celles-ci décrivent ce qui selon son essence est indescriptible. Car cela désirerait seulement être gardé dans la pensée, qui est une sorte d'appel et qui par conséquent doit parfois devenir un cri. Dans les écrits, les cris s'étouffent facilement, et complètement lorsque l'écrire se promène dans le décrire, lorsqu'il vise à occuper l'esprit, à lui fournir toujours en quantité suffisante de la matière. Dans ce qui est fixé par écrit disparaît ce qui est pensé, si l'écrire n'est pas capable de demeurer — même encore dans l'écrit — une marche de la pensée, un chemin. A l'époque où cette parole : « le désert croît », tomba, Nietzsche écrit dans son carnet (G. W. XIV, p. 229, aph. 464 de l'année 1885) : « Un homme pour qui presque tous les livres sont devenus superficiels, qui n'a gardé encore — et cela pour un petit nombre d'hommes du passé — que la croyance qu'ils avaient suffisamment de profondeur pour ne pas écrire ce qu'ils savaient. » Mais Nietzsche devait crier. Et il ne lui restait aucune autre façon de le faire, sinon d'écrire. Ce cri écrit de sa pensée est le livre que Nietzsche intitula *Ainsi parlait Zarathoustra*. Les trois premières parties ont été écrites et ont paru entre 1883 et 1884. La quatrième partie fut écrite en 1884-1885, mais imprimée seulement pour un petit cercle d'amis. Cette œuvre de Nietzsche pense l'unique pensée de ce penseur : la pensée de l'éternel retour du même. Chaque penseur pense seulement une unique pensée. Cela aussi distingue essentiellement la pensée des sciences. Le chercheur a toujours besoin de

nouvelles découvertes et de nouvelles idées, ou bien la science tombe dans la stagnation et la fausseté. Le penseur a besoin seulement d'une unique pensée. Et la difficulté pour le penseur est de retenir cette unique, cette seule pensée, comme ce qui est pour lui la seule chose qu'il faille penser ; c'est de penser cet Unique et ce Même, et de parler de ce Même de façon convenable. Or, nous ne parlons du Même d'une façon décente que si nous disons toujours le Même du Même, et ce de telle sorte que nous soyons nous-mêmes pris dans la requête du Même. C'est pourquoi l'absence de limites du Même est pour la pensée la plus tranchante limitation. Nietzsche le penseur indique cette décence cachée de la pensée par le sous-titre dont il a voulu accompagner son œuvre *Ainsi parlait Zarathoustra*, et qui déclare : « Un livre pour tous et pour aucun. » « Pour tous », cela ne veut pas dire pour chacun en tant que premier venu. « Pour tous » veut dire : pour chaque homme en tant qu'homme, pour chacun pris en soi-même en tant que dans son être il devient à soi-même mémorable. Et « pour aucun », cela signifie pour aucun de ces hommes qu'on rencontre partout, qui s'enivrent purement et simplement à des passages et des phrases de ce livre, et qui titubent à l'aveuglette de-ci de-là dans son langage, au lieu de se mettre sur le chemin de sa pensée et, avant tout, de devenir ainsi à eux-mêmes problématiques. « *Ainsi parlait Zarathoustra* — un livre pour tous et pour aucun. » De quelle étrange façon devait se confirmer ce sous-titre de l'œuvre, dans les soixante-dix années qui ont suivi sa parution, mais confirmation dans une inversion exacte du sens ! Cela devint un livre pour n'importe qui, et personne qui pense ne se montre, qui soit de plain-pied avec les pensées fondamentales de ce livre et avec son obscurité. Dans ce livre, à sa quatrième partie et dernière, Nietzsche écrit cette parole : « Le désert croît. » Il a, dans cette parole, tout mis de ce qu'il savait. Car cette parole est le titre d'un lied que Nietzsche composait quand il était « au plus loin de la nuageuse, humide et mélancolique Vieille-Europe ». Cette parole en son entier déclare :

« Le désert croît. Malheur à celui qui protège le désert ! » A qui s'adresse ce « Malheur ! » ? Nietzsche a-t-il ici pensé à lui-même ? Et s'il avait su que ce serait justement sa pensée qui viendrait apporter une désolation, au centre de laquelle d'abord, puis çà et là, s'ouvriraient des oasis et jailliraient des sources ? Et s'il avait su qu'il devait devenir un passage précaire qui montre vers l'avant et vers l'arrière, et qui pour cette raison est ambigu pour tout le monde, jusque dans sa nature même et son sens de passage ? Tout, si l'on réfléchit, parle pour que telle soit la nature de ce passage, comme Nietzsche lui-même le savait et comme il l'a souvent exprimé, en paroles par conséquent énigmatiques. C'est pourquoi également un dialogue de pensée avec lui se situe dans des dimensions qui deviennent toujours autres. C'est pourquoi enfin, confrontées à sa pensée, toutes étiquettes et toutes appellations sont, en un sens particulier, autant d'impossibilités. Ce qui ne signifie absolument pas que la pensée de Nietzsche soit un jeu d'images et de signes qu'on puisse à toute heure considérer comme réversibles. Le pensé de sa pensée est aussi un dans sa signification qu'aucun autre ; mais cette unicité de signification joue dans plusieurs espaces, espaces qui s'ordonnent les uns aux autres. Il y a à cela une raison, c'est que dans la pensée de Nietzsche tous les motifs de la pensée occidentale, mais tous transmués, se rassemblent par destin. Cette transmutation est aussi ce qui fait qu'il est impossible à l'histoire de dénombrer ces thèmes et de leur imputer ceci ou cela dans la pensée de Nietzsche. A la pensée de Nietzsche, qui est un passage, ne peut donc répondre qu'un dialogue qui, par son cheminement particulier, prépare un passage. Dans ce second passage cependant la pensée de Nietzsche dans son ensemble doit s'inscrire encore sur l'une des rives, loin de laquelle, sur l'autre rive, ce passage suit son mouvement. Ce n'est pas le lieu de discuter cet autre passage, autre par son ampleur et par sa nature. Cette remarque doit simplement signifier que ce passage qui se déploie avec plus d'ampleur et qui est d'une autre nature doit, certes, quitter la rive, mais en cela

ne doit justement pas passer-outre, au sens où passer-outre signifie négliger. Ce passage est l'appropriation de la pensée de Nietzsche, de toute la pensée de l'Occident, dans sa vérité propre. Cette vérité cependant ne se trouve aucunement à ciel ouvert. En ce qui concerne Nietzsche, bornons-nous à rendre visible l'unique essentiel qui a brillé devant sa pensée, tandis qu'elle allait en pompe son chemin. A partir de là nous pouvons alors saisir de quelle démarche de sa pensée procède la parole : « Le désert croît. Malheur à celui qui protège le désert ! »

Or donc, pour que nous puissions seulement rencontrer la pensée de Nietzsche, il nous faut d'abord la trouver. Ce n'est que lorsque nous aurons réussi à la trouver que nous aurons le droit de chercher à perdre de nouveau ce que cette pensée a pensé. Ceci — la perdre — est plus difficile que cela : la trouver. Car perdre quelque chose ne signifie pas dans un tel cas la « laisser simplement tomber », la laisser derrière soi et l'abandonner. « Perdre » veut dire ici se libérer véritablement de ce que la pensée de Nietzsche pensait. Mais cela ne se produit que d'une façon, c'est-à-dire que si nous mettons en liberté de nous-mêmes, et comme un monument pour notre mémoire, ce que Nietzsche a pensé, si nous lui ouvrons l'espace libre de sa propre richesse essentielle et que par là nous le laissons dans le lieu auquel par lui-même il appartient. Nietzsche avait le savoir de ces rapports entre découvrir, trouver et perdre, un savoir qui devait devenir toujours plus clair durant toute la marche qu'il fit sur son chemin. Car c'est ainsi seulement qu'il faut comprendre qu'à la fin de son chemin il ait pu exprimer ces rapports avec une effrayante clarté. Ce qu'il avait encore à dire de ce point de vue tient sur l'un des billets qu'il dépêchait à ses amis dans les jours qui entourent ce 4 janvier 1889, où il s'écroula dans la rue et sombra dans la folie. On appelle ces billets « billets de la folie ». Selon le mode de représentation médico-scientifique, cette désignation est exacte. Pour la pensée, elle demeure cependant insuffisante. L'un de ces billets est adressé au

Danois Georg Brandès qui, l'année 1888 à Copenhague, a tenu les premiers cours publics sur Nietzsche.

Posté de Turin 4-1-89.

A MON AMI GEORG !

Après que tu m'as eu découvert, ce n'était pas un exploit de me trouver : la difficulté est maintenant celle de me perdre...

LE CRUCIFIÉ.

Nietzsche savait-il que quelque chose d'inoubliable était venu par lui dans les mots ? Quelque chose d'inoubliable pour la pensée ? Quelque chose d'inoubliable pour la pensée sur quoi la pensée doit toujours faire à nouveau retour, plus elle devient pensante ? Il le savait. Car la phrase décisive, à laquelle nous conduisent les deux points, n'est plus adressée seulement au destinataire du billet. Cette phrase exprime par excellence un rapport lourd de destin : « La difficulté est maintenant celle de me perdre. » Maintenant, et pour tous, et pour l'avenir. C'est pourquoi nous lisons la phrase, et même tout le contenu du fragment, comme si cela nous était adressé. Bien que nous puissions, au moins dans les grandes lignes, dominer du regard les soixante-trois années qui se sont écoulées depuis lors, nous devons pourtant reconnaître que pour nous aussi la difficulté demeure d'abord de trouver Nietzsche, alors même qu'il est découvert, c'est-à-dire alors même qu'il est bien connu qu'il s'est produit une pensée de ce penseur. Nous courons même, à cause de ce « bien connu », un risque plus grand de ne pas trouver Nietzsche, parce que nous croyons être débarrassé d'avoir à la chercher. Ne nous laissons pas prendre à cette opinion illusoire que la pensée de Nietzsche serait trouvée, du fait que la littérature concernant Nietzsche est en crue depuis un demi-siècle. Il paraît que Nietzsche avait aussi prévu cela ; car ce n'est pas en vain qu'il fait dire à son Zarathoustra : « Ils parlent tous de moi, mais personne n'a de pensée pour moi. » Il n'y

a de pensée-pour que là où il y a une pensée. Comment pourrions-nous avoir une pensée pour la pensée de Nietzsche alors que nous ne pensons pas encore ? La pensée de Nietzsche cependant ne contient pas seulement les vues outrancières d'un homme exceptionnel. Dans cette pensée trouve son langage ce qui est, exactement ce qui est encore à être. Car les « Temps modernes » ne sont aucunement révolus. Ils avancent au contraire à peine dans leur commencement, et leur accomplissement sera sans doute long. Et la pensée de Nietzsche ? Qu'elle ne soit pas encore trouvée fait partie de ce qui donne à penser. Que nous ne soyons préparés en rien à oublier véritablement ce que nous aurions trouvé, au lieu de passer-outre simplement et de le contourner, cela fait partie de ce qui donne le plus à penser. Cette façon de « contourner » s'accomplit souvent sous une forme candide, c'est-à-dire qu'elle étale une présentation d'ensemble de la philosophie de Nietzsche. Comme s'il y avait une présentation qui ne soit déjà une interprétation jusque dans les recoins les plus intimes. Comme s'il pouvait y avoir une interprétation qui éviterait d'être une prise de position, ou même, à travers le mode d'approche, d'être déjà un refus et une réfutation implicite ? Mais un penseur ne se laisse jamais vaincre par le fait qu'on le réfute et qu'on entasse autour de lui une littérature de réfutation. Le pensé d'un penseur ne se laisse surmonter que lorsque l'impensé dans son pensé est re-situé dans sa vérité initiale. Par là cependant le dialogue de pensée avec le penseur n'est pas rendu plus facile, mais bien au contraire il ne fait d'abord qu'atteindre l'acuité croissante d'une dispute. En attendant, on continue bonnement à réfuter Nietzsche. Dans cette besogne, on en est arrivé bientôt à prêter à ce penseur — comme nous le montrerons tout à l'heure — exactement le contraire de ce qu'il pensait proprement, et dans quoi sa pensée finalement se consumait.

VI

Nietzsche voit, dans le domaine de la pensée essentielle, plus clairement qu'aucun autre avant lui la nécessité d'un passage, et du même coup le danger que l'homme traditionnel ne s'installe avec toujours plus d'obstination à la simple surface et sur la seule façade de son essence traditionnelle, et qu'il n'accorde valeur qu'à ces surfaces aplaties comme à l'unique espace de son séjour sur la terre. Ce danger est d'autant plus grand qu'il menace dans un moment historique que Nietzsche fut le premier à reconnaître nettement et qu'il fut jusqu'ici le seul à penser métaphysiquement jusqu'au bout et dans toute sa portée. C'est le moment où l'homme s'apprête à s'emparer intégralement de la domination de la terre.

Nietzsche est le premier qui pose cette question : l'homme est-il, en tant qu'homme, dans son essence traditionnelle, préparé à cette prise de domination ? S'il ne l'est pas, que doit-il advenir de l'homme traditionnel pour qu'il puisse « soumettre » la terre et accomplir ainsi la parole de l'Ancien Testament ? Nietzsche, dans l'horizon de sa pensée, nomme l'homme traditionnel « le dernier homme ». Ce nom ne signifie pas qu'avec l'homme qui le porte s'achève en général l'être de l'homme. Le dernier homme est bien plutôt celui qui n'est plus capable de regarder au delà de lui-même, et tout d'abord de se transcender lui-même en ce qui concerne son devoir, ni de le prendre en charge comme il faut. L'homme traditionnel n'en est pas capable parce qu'il n'est pas encore entré lui-même dans la plénitude de son être propre. Nietzsche explique : Cet être de l'homme n'est pas encore du tout déterminé, c'est-à-dire qu'il n'est ni trouvé ni fixé. C'est pourquoi Nietzsche dit : « L'homme est la bête non encore déterminée. » La phrase sonne étrangement. Pourtant, elle énonce simplement ce que depuis toujours la pensée occidentale pensait de l'homme. L'homme est l'animal rationnel, la bête raisonnable. Par la raison l'homme se hausse au-dessus de la bête, mais de sorte qu'il doit

toujours continuer à regarder la bête de haut, à la mettre au-dessous de lui, à en finir avec elle. Si nous nommons ce qui est animal : « sensible », et que nous prenions la raison comme le non-sensible et le supra-sensible, alors l'homme, l'animal rationnelle, apparaît comme le sensible supra-sensible. Si nous nommons le sensible, selon la tradition, le « physique », alors la raison, le supra-sensible, se montre comme ce qui va au-dessus et au delà du physique. « Au-dessus et au delà » se dit en grec *μετά*. *Μετά τὰ φυσικά* — au-dessus et au delà du physique, du sensible; le supra-sensible, dans son « au delà et au-dessus » du physique, est le métaphysique. L'homme, en tant qu'il est représenté comme l'animal rationnelle, est le physique dans le dépassement du physique. Bref, dans l'essence de l'homme comme animal rationnelle se ramasse l'au-delà du physique vers le non-physique et le supra-physique : L'homme est ainsi le Méta-physique même. Mais puisque pour Nietzsche ni le physique, le sensible de l'homme, le corps; ni le non-sensible, la raison, ne sont encore représentés suffisamment dans leur essence, l'homme demeure, dans la définition qu'on en a donnée jusqu'ici, l'animal non-encore présenté, et par là non encore déterminé. L'anthropologie moderne qui, de pair avec la psychanalyse, exploite assidûment les écrits de Nietzsche, s'est foncièrement méprise sur cette phrase, dont elle a complètement méconnu la portée. L'homme est l'animal non encore déterminé; l'animal rationnelle n'est pas encore mis dans la plénitude de son être. Mais pour que l'être de l'homme traditionnel puisse tout d'abord être déterminé, il faut que l'homme traditionnel soit mis au-dessus de lui-même. L'homme traditionnel est le dernier homme en ce sens qu'il n'est pas capable — et cela veut dire : qu'il ne veut pas — s'assujettir lui-même à lui-même, ni mépriser ce qu'il y a de méprisable dans la « façon » dont il a été jusqu'ici. C'est pourquoi il faut, pour l'homme traditionnel, que soit recherché le passage au delà de soi-même, que soit trouvé le pont vers cet être qui, devenu celui de l'homme traditionnel, lui permette d'être le vainqueur de ce qu'il y a

de « traditionnel », de ce qu'il y a de « dernier » en lui. Nietzsche incarne pour commencer dans la figure de Zarathoustra cette façon d'être, aperçue par lui, de l'homme qui se surpasse. Nietzsche choisit pour cet homme qui se sur-passe, qui ainsi se met au-dessus de soi et ainsi se détermine enfin, un nom qui prête beaucoup trop au malentendu. Nietzsche nomme l'homme qui sur-passe l'homme traditionnel : « le Surhomme ». Par ce terme, Nietzsche n'entend précisément pas un homme traditionnel dont le calibre serait supérieur. Il ne s'agit pas non plus d'une espèce d'homme qui jette l'humain aux orties et pousse l'arbitraire jusqu'à en faire sa loi, ni qui prenne pour règle une frénésie titanique. Le sur-homme est celui qui conduit l'essence de l'homme traditionnel dans sa vérité, et qui se charge de celle-ci. L'homme traditionnel ainsi déterminé dans son être doit par là même être mis en état d'être à l'avenir le maître de la terre, c'est-à-dire de gouverner dans un sens élevé les possibilités de puissance qui proviennent de l'essence de la transformation technique de la terre et de l'agir humain, et qui incombent à l'homme futur. La forme d'être de cet homme, du sur-homme droitement compris, n'est pas le produit d'une fantaisie effrénée, dégénérée et qui se précipite dans le vide. On ne trouvera pas davantage cette forme sur le chemin d'une analyse historique de l'époque moderne — mais : la forme d'être du sur-homme fut révélée à la pensée métaphysique de Nietzsche parce que sa pensée était capable de prendre, pure, sa place dans le destin passé de la pensée occidentale. Dans la pensée de Nietzsche trouve déjà une parole ce qui est, mais qui demeure encore inaccessible à la représentation courante. Nous pouvons donc présumer que le sur-homme ici et là, et à vrai dire encore invisible au grand public, existe déjà. Mais nous ne devons jamais chercher la forme d'être du sur-homme dans ces personnages qui, comme hauts-fonctionnaires d'une volonté de puissance superficielle et mal comprise, sont poussés aux postes les plus élevés de son organisation multiforme. Le surhomme n'est pas

non plus un sorcier qui doit mener l'humanité vers une félicité paradisiaque sur la terre.

« Le désert croît. Malheur à celui qui protège le désert ! » Qui est celui à qui ce cri de « Malheur ! » s'adresse ? C'est le surhomme. Car celui qui va « au delà » doit être celui qui décline; le chemin du surhomme commence avec son déclin. Par un tel commencement son chemin se trouve déjà décidé. Il faut de nouveau faire cette remarque : Puisque la phrase sur ce qui donne le plus à penser dans notre temps (que nous ne pensons pas encore) est liée à la parole de Nietzsche sur le désert croissant, puisque dans cette parole c'est bien le surhomme qui est visé, nous devons essayer d'élucider l'être du surhomme aussi loin que notre chemin le demandera.

Nous tenons maintenant à l'écart les confusions, les fausses résonances dont s'accompagne le terme de surhomme dans le jugement commun. Au lieu de cela, prêtons attention à trois aspects simples du terme « surhomme », qui s'imposent comme d'eux-mêmes si l'on pense tout uniment le mot : 1) Aller au delà (surpasser); 2) D'où part le passage ?; 3) Vers où le passage se produit-il ?

Le surhomme va au delà de l'homme tel qu'il a été jusqu'ici, du dernier homme par conséquent. L'homme, s'il ne s'arrête pas à la façon d'être de l'homme traditionnel, est un passage. Il est un pont. Il est « une corde tendue entre la bête et le sur-homme ». Celui-ci est, strictement pensé, la figure de l'homme vers laquelle va celui qui va au delà. Zarathoustra n'est pas encore le surhomme même, mais seulement le premier qui aille au delà, qui aille vers lui — le surhomme naissant. Nous bornons ici la réflexion, pour diverses raisons, à cette préfiguration du surhomme. Mais d'abord il importe de prêter attention à ce passage. Ce qui ensuite demeure à considérer de plus près, c'est le deuxième point, à savoir : d'où part celui qui va au delà, c'est-à-dire ce qu'il en est de l'homme traditionnel, du dernier homme. En troisième lieu, nous avons à considérer « vers où » va celui qui va au delà, c'est-à-dire quelle stature cet homme ira prendre finalement.

Le premier point, le passage, ne deviendra clair pour nous que si nous considérons le deuxième et le troisième, le « à partir d'où » et le « vers où » de l'homme qui va au delà et qui, dans ce passage, devient autre.

L'homme au delà duquel il va et qu'il laisse derrière lui, c'est l'homme traditionnel. Nietzsche le caractérise, quand il veut rappeler ce qui a été jusqu'ici sa détermination essentielle, comme l'animal non encore déterminé. Ce qui implique : Homo est animal rationale. Animal ne signifie pas simplement « être vivant ». La plante aussi est un tel « être vivant ». Mais nous ne pouvons pas dire que l'homme soit une « végétation raisonnable ». Animal signifie la Bête; animaliter veut dire (par exemple chez saint Augustin également) « bestialement ». L'homme est la bête raisonnable. La raison est la saisie de ce qui est, ce qui veut toujours dire en même temps : de ce qui peut et de ce qui doit être. Le saisir englobe, et englobe par degrés : subir; recevoir; entre-prendre; pénétrer, lequel veut dire « parler complètement ». En latin « parler complètement » se dit *reor*, c'est-à-dire le grec *ῥέω* (rhétorique), la faculté d'entre-prendre et de pénétrer quelque chose. *Reri* est la *Ratio*. L'animal rationale est la bête qui vit tout en saisissant, des différentes façons que nous avons dites. Le saisir régnant dans la raison précise des fins, érige des règles, dispose des moyens, règle tout sur les modalités de l'action. Le saisir de la raison se déploie dans ces diverses « dispositions » qui sont partout et avant tout une pré-sentation. Ainsi pourrait-on dire également : Homo est animal rationale, l'homme est la bête qui pré-sente. La simple bête, un chien par exemple, ne pré-sente jamais une chose. Il ne peut jamais, devant *soi*, pré-senter quelque chose. Pour cela le chien, la bête, devrait *se* saisir. Il ne peut pas dire « je ». D'une façon générale, il ne peut pas « dire ». L'homme au contraire est, selon la doctrine de la métaphysique, la bête qui pré-sente, à qui le pouvoir-dire appartient en propre. Sur cette détermination de l'être de l'homme, qui n'a pourtant jamais été pensée jusqu'au bout ni plus originelle-

ment, se construit alors la doctrine de l'homme comme personne, qui dans la suite se laisse exposer théologiquement. *Persona* signifie le masque du Théâtre, à travers lequel son dire sonne. En tant que l'homme comme saisissant saisit ce qui est, il peut être pensé comme la *persona*, le masque de l'Être.

Nietzsche caractérise comme le dernier homme cet homme traditionnel qui a fixé pour ainsi dire en lui l'essence traditionnelle de l'homme. C'est pourquoi justement le dernier homme reste le plus éloigné de la possibilité de se sur-passer et ainsi d'être sous-mis à soi-même. C'est pourquoi encore, dans la façon d'être du dernier homme, la raison, la pré-sentation doit succomber d'une manière qui lui soit propre et se décomposer pour ainsi dire en elle-même. Ainsi la représentation ne s'attache-t-elle plus qu'à des choses qui se trouvent lui avoir été adressées, mais qui sont par là même obturées; à des choses adjacentes. C'est l'exploitation que les hommes en ont fait selon la fantaisie de leur présentation qui a servi de règle à leur obturation, et c'est pour des raisons de compréhensibilité générale et de commodité que celle-ci fut convenue. Tout ce qui est ne parvient à l'apparaître que dans la mesure où il a été obturé par ce qui nous l'adresse comme un objet ou un état, c'est-à-dire par cette représentation tacitement convenue, dans la mesure par conséquent où il a été admis. Le dernier homme, la façon d'être définitive de l'homme traditionnel, se fige elle-même et fige en général tout ce qui est par sa manière particulière de représenter.

Mais écoutons maintenant ce que Nietzsche fait dire à son Zarathoustra du dernier homme. Citons seulement un court passage, tiré de la préface d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (1883, n° 5). Zarathoustra prononce son discours préliminaire sur le marché de la ville, qui fut le premier lieu qu'il rencontra lorsqu'il fut descendu de la montagne. La ville « était située près des forêts ». Un peuple nombreux s'y était rassemblé parce qu'on leur avait promis le spectacle d'un funambule — par conséquent d'un homme qui va au delà.

Un matin, Zarathoustra avait interrompu son séjour de dix ans dans la montagne pour descendre chez les hommes. Nietzsche écrit :

« Et un matin il se leva, c'était l'aurore; il se mit devant le soleil et lui parla ainsi : O grand astre ! Que serait ton bonheur si tu n'avais pas ceux auxquels tu donnes la lumière ? Dix années durant tu es monté ici, jusqu'à ma caverne. Tu te serais lassé de ta lumière et de ce chemin, sans moi, mon aigle et mon serpent. »

Dans ces paroles, qui remontent historiquement jusqu'au centre de la métaphysique de Platon et qui touchent ainsi le noyau de la pensée occidentale, se trouve cachée la clef du livre de Nietzsche *Ainsi parlait Zarathoustra*. Zarathoustra descendit tout seul de la montagne. Mais lorsqu'il atteignit la forêt, il rencontra un vieil ermite « qui avait quitté sa cabane sainte ». Lorsque Zarathoustra, après le dialogue avec le vieillard, fut de nouveau seul, il parla à son cœur : « Devait-ce être possible ? Ce saint vieillard dans sa forêt n'a pas encore appris que Dieu est mort ! » (n° 2). Quand il fut sur le marché de la ville, il essaya d'enseigner immédiatement au peuple le surhomme, comme étant « le sens de la terre ». Mais le peuple ne faisait que rire de Zarathoustra, qui dut reconnaître que l'heure n'était pas encore venue de parler sans préambule des choses les plus hautes, de celles qui sont à venir, et qu'il ne possédait pas encore non plus la bonne façon de le faire. Il dut reconnaître qu'il convient de parler seulement médiatement, et d'abord même seulement du contraire.

« Je vais donc leur parler du plus méprisable : or cela, c'est le dernier homme. » De ces paroles sur le dernier homme, de ces préliminaires aux véritables paroles de Zarathoustra, écoutons simplement quelques phrases, afin de voir en quoi consiste la façon d'être de l'être humain à partir duquel le passage doit se produire.

« Et ainsi parla Zarathoustra au peuple : Malheur ! Le temps vient où l'homme ne lance plus la flèche de son désir au delà de l'homme, et la corde de son arc a désappris de siffler. Malheur ! Le

temps vient où l'homme n'accouche plus d'aucune étoile. Malheur ! Le temps vient de l'homme le plus méprisable, qui n'est plus capable de se mépriser soi-même.

« Voyez : Je vous montre *le dernier homme*. Qu'est-ce qu'amour ? Qu'est-ce que création ? Qu'est-ce que désir ? Qu'est-ce qu'étoile ? Ainsi interroge le dernier homme — et il cligne de l'œil.

« La terre est alors devenue plus petite, et sur elle saute le dernier homme qui rapetisse tout. Son espèce est indestructible comme la puce ; le dernier homme vit le plus longtemps.

« Nous avons inventé le bonheur, disent les derniers hommes — et ils clignent de l'œil. »

VII

Écoutons bien ici : « Le dernier homme vit le plus longtemps. » Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'à l'aube, où nous sommes maintenant, du règne du dernier homme, nous ne marchons précisément pas vers une fin ni vers un temps de la fin ; que plutôt le dernier homme aura un étrange pouvoir de durer. Sur quoi ce pouvoir peut-il se fonder ? Sur quoi d'autre que sur sa façon d'être, qui détermine en même temps toute chose d'après la façon dont elle *est* et dont chacune vaut en tant qu'étant ?

Cette façon d'être repose pour l'animal rationnelle dans la manière dont il fige tout ce qui est pour en faire ses objets et ses propres états, dont il les met devant lui et dont il se règle lui-même sur ce qu'il a ainsi posé comme par rapport à des circonstances complètes. Et quelle est maintenant cette façon de présenter dans laquelle se meut le dernier homme ? Nietzsche le dit bien clairement, mais il ne conduit pas davantage ce qu'il dit dans le sens de la question que nous, maintenant, nous posons. Quelle est la façon de présenter dans laquelle les derniers hommes séjournent ? Les derniers hommes clignent de l'œil. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cligner de l'œil se rattache à « scintiller », à « briller », à « paraître ». Cligner de l'œil,

c'est-à-dire : jeter, adresser un paraître, une apparence sur laquelle on s'entend comme sur quelque chose de valable, et cela d'une entente réciproque qui n'est même pas expressément formulée et consiste à ne pas suivre jusqu'au bout tout ce qu'on s'adresse ainsi. Cligner de l'œil c'est s'adresser par convention, et finalement sans qu'une convention soit encore nécessaire, en toute chose cette surface, cette façade des « états objectifs » comme ce qui seul vaut et ce qui seul compte, d'après quoi l'homme fait tout marcher et évalue tout.

VIII

Le sur-homme est celui qui va au delà, qui quitte l'homme tel qu'il a été jusqu'ici — mais qui le quitte pour où ? L'homme tel qu'il a été jusqu'ici est le dernier homme. Mais si l'espèce d'être vivant « homme » se distingue des autres vivants de la terre — plantes et animaux — par la rationnelle, par la *ratio* ; si d'autre part saisir et calculer c'est au fond présenter, alors la façon d'être particulière du dernier homme doit reposer dans une façon particulière qu'il a de présenter. Nietzsche la nomme « cligner de l'œil », sans la mettre expressément en rapport avec l'essence de la représentation, sans continuer à interroger la représentation dans son domaine essentiel et avant tout dans son origine essentielle. Pourtant, nous devons laisser tout son poids, d'après le contexte dans lequel il se trouve, au terme employé par Nietzsche pour cette présentation : cligner de l'œil. Nous ne devons pas identifier « cligner de l'œil » avec simplement « faire un clin d'œil » pris dans un sens purement extérieur et insignifiant, par lequel on fait entendre dans certaines circonstances qu'au fond l'on ne prend plus au sérieux ce que l'on a dit, ce que l'on a projeté, et généralement ce qui se produit. Car « faire un clin d'œil » ainsi ne peut se généraliser que parce que toute la présentation a déjà en soi le caractère d'un clignement de l'œil. La représentation adresse et présente, en toute chose, seulement le scintillant, le

luisant de l'apparence, qui n'est que surfac et façade. C'est seulement ce qui est ainsi pré-senté, et chaque fois apprêté ainsi, qui a cours. Cette sorte de présentation ne naît pas du clignement de l'œil, mais au contraire : le clignement de l'œil ne vient qu'à la suite de la présentation qui règne déjà primitivement. Quelle présentation est-ce là ? C'est là *cette* pré-sentation qui constitue le fondement métaphysique de l'époque du monde que l'on appelle l'époque moderne et qui ne va pas maintenant vers sa fin, car elle ne fait précisément que commencer, en ce sens que l'Être qui règne en elle ne se déploie que maintenant dans la totalité de l'étant qu'elle avait prévue. Le fondement métaphysique de l'époque moderne ne se laisse pas exposer en peu de phrases. Je renvoie là-dessus à une conférence que j'ai tenue, de cette chaire, en 1938, et qui est publiée dans les *Holzwege*, pp. 69-104, sous le titre : « Die Zeit des Welt-bildes ».

« Nous avons inventé le bonheur, disent les derniers hommes, et ils clignent de l'œil. »

Avec le secours de notre sociologie, de notre psychologie, et de notre psychothérapie — et de quelques autres moyens encore — nous allons de tous côtés nous occuper à mettre bientôt tous les hommes de la même façon dans le même état du même bonheur, et d'assurer l'égalité du bien-être de tous. Mais, en dépit de cette invention du bonheur, les hommes sont poussés d'une guerre mondiale dans l'autre. On cligne de l'œil aux peuples : « La paix est la suppression de la guerre. Pourtant la paix, qui supprime la guerre, ne saurait être assurée que par une guerre. » Mais contre cette paix-de-guerre va de nouveau s'ouvrir une offensive-de-paix, dont les attaques se laissent à peine qualifier de pacifiques. La guerre : ce qui assure la paix. Mais la paix : ce qui supprime la guerre. Comment la paix doit-elle être assurée par ce qu'elle supprime ? Il y a là quelque chose de disjoint dans le fond des fondements, ou peut-être quelque chose qui n'a jamais été joint. Mais, en attendant, guerre et paix demeurent comme deux bouts de bois que les sauvages frottent sans

cesse l'un contre l'autre pour faire du feu ; en attendant le dernier homme doit se mouvoir dans une présentation à cause de laquelle, sur toute chose, on ne fait et ne peut faire que cligner de l'œil, suivant un destin sinistre qui empêche l'homme moderne de regarder au-dessus de lui et au-dessus de la façon de présenter qui est la sienne. C'est pourquoi il est contraint de chercher dans la façon de présenter qui est la sienne, dans le clignement de l'œil, la forme des mesures qui doivent instaurer un ordre du monde. Congrès et conférences, commissions et sous-commissions sont-ils autre chose que l'organisation « clignante de l'œil » que se donne une convention « clignante de l'œil », faite de méfiance et d'arrière-pensées ? Toute décision intérieure à cette présentation obéit à son essence en tournant court. En même temps, l'homme ne peut pourtant s'installer dans une absence de décisions, dans un semblant de repos et de sécurité. Mais le fondement de ce déchirement de l'homme demeure voilé dans l'ombre d'un sinistre destin mondial. Ce voilement lui-même est couvert encore par la prépondérance de la vie publique, de sorte que la déchirure du déchirement n'atteint pas encore l'homme dans son être, malgré la souffrance indicible, malgré la détresse dont un trop grand nombre souffre. La douleur qui s'élève de la déchirure de ce qui est n'atteint pas encore l'homme dans son être. Comment était-ce donc dit dans la première heure de ce cours ? « Nous sommes hors douleur... »

Serait-il possible, d'après tout ce que nous avons dit, que cette présentation qui cligne de l'œil ne tienne pas elle-même intrinsèquement à un simple arbitraire, ni même à une simple négligence du côté de l'homme ? Serait-il possible que dans cette présentation règne un rapport particulier à ce qui est, qui passe par-dessus la tête de l'homme ? Serait-il possible que ce rapport soit d'une sorte qui empêche l'homme de laisser être l'Être dans son être ?

Serait-il possible que cette présentation mette certes devant soi chaque fois ce qui est, l'étant, mais en cela cependant se refuse au

fond à tout ce qui est et à la façon dont cela est ? Serait-il possible que cette présentation pourchasse dans le fond ce qu'elle se donne pour le rabaisser et le décomposer ? Quelle est la façon de penser qui présente tout de telle sorte qu'elle ne fait au fond que tout pourchasser ? Quel est l'esprit de cette présentation ? Quelle sorte de pensée est-ce que celle dont la réflexion poursuit toute chose de telle façon ? De quelle nature est cette réflexion-poursuite de l'homme traditionnel ?

Nietzsche donne à notre question sur cette présentation une réponse qui, d'avance, décide entièrement du clignement de l'œil du dernier homme. Elle se trouve dans l'avant-avant-dernier paragraphe de la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (1883). Ce paragraphe est intitulé : « De la délivrance. » Il y est dit :

« *L'esprit de vengeance* : Mes amis, c'était la meilleure pensée de l'homme jusqu'ici, et là où il y avait souffrance, là il devait y avoir toujours punition. »

Vengeance, venger, « wreken », « urgere », veut dire : heurter, pousser, poursuivre, pourchasser. Toute pensée de l'homme tel qu'il a été jusqu'ici, sa présentation, est déterminée par la vengeance, par le « pourchasser ». Mais lorsque Nietzsche veut quitter et dépasser l'homme traditionnel et sa présentation vers un autre homme plus élevé, quel est alors le pont qui conduit sur le chemin d'un tel dépassement ? A quoi Nietzsche pense-t-il lorsqu'il cherche le pont pour parvenir, en quittant le dernier homme, à atteindre le surhomme ? Quelle est la chose que ce penseur pensait proprement et uniquement, qu'il pensait même s'il ne l'exprimait pas en toute occasion, ni chaque fois de la même façon ? Nietzsche donne la réponse à notre question dans la même deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, au passage « sur les Tarentules ». Il y fait dire à Zarathoustra :

« Car le fait que l'homme soit délivré de la vengeance, c'est pour moi le pont vers la plus haute espérance et un arc-en-ciel après de longs orages. »

IX

La pensée de Nietzsche est consacrée à la délivrance de l'esprit de vengeance. Sa pensée est consacrée à un esprit qui, comme liberté à l'égard de la vengeance, passe avant toute simple fraternisation, mais aussi avant toute volonté de punir purement et simplement, avant tout zèle pour la paix comme avant toute organisation de la guerre, avant l'esprit qui veut fonder et assurer la *pax* — la paix — par des pactes. L'espace de cette liberté à l'égard de la vengeance se situe aussi bien avant tout pacifisme qu'avant toute politique de violence ; il se situe avant toute faiblesse et tout laisser-aller, avant la lâcheté devant le sacrifice, aussi bien qu'avant l'aveuglement de l'action à tout prix. C'est dans l'espace de cette liberté à l'égard de la vengeance que Nietzsche voit l'être du sur-homme. C'est vers cet espace que va celui qui va au delà, le sur-homme. « César avec l'âme du Christ. »

C'est à l'esprit de liberté à l'égard de la vengeance que Nietzsche consacre son prétendu esprit libertin. Pour peu que nous prêtions, même vaguement, attention à ce trait fondamental de sa pensée, l'image qu'on s'est formée jusqu'ici de Nietzsche, et qui a déjà pénétré la croyance commune, doit se détruire d'elle-même.

Nous essayons de caractériser le chemin de celui qui va au delà, et du même coup de caractériser le passage du dernier homme au sur-homme. Notre question cherche le pont qui va de l'un à l'autre. Ce pont est, d'après la propre parole de Nietzsche, la délivrance de la vengeance.

Or, comme nous en avons déjà fait la remarque, on pourrait croire que la question de la vengeance et de la délivrance à son égard est une question particulière de la morale et de l'éducation morale, et que d'autre part l'analyse de l'esprit vindicatif comme trait fondamental de l'homme et de sa pensée tels qu'ils ont été jusqu'à présent est un devoir de la psychologie. Dans le fait, les développements de

Nietzsche, d'après le texte et même les titres, se meuvent dans les domaines de représentation traditionnels de la morale et de la psychologie. Mais dans la substance, Nietzsche pense toujours ce qui tombe sous les rubriques « Morale » et « Psychologie » à partir de la Métaphysique, c'est-à-dire en regardant vers cette question : comment l'Être de l'étant dans sa totalité se définit-il, et comment concerne-t-il l'homme ? Morale et Psychologie sont fondées dans le métaphysique. Pour la sauvegarde de l'être de l'homme, la Psychologie prise en elle-même, non plus que la Psychothérapie, ne peuvent rien. La morale, en tant que pure doctrine et pure exigence, ne peut rien si l'homme auparavant n'a pas atteint une autre relation fondamentale à l'Être, si l'homme de son propre fonds — autant que cela dépend de lui — ne s'élève pas avant tout jusqu'à tenir son être ouvert aux relations à l'Être qui le constituent ; et peu importe que l'Être s'adresse à lui expressément ou qu'il laisse encore l'homme hors parole, parce que « hors douleur ». Mais, du simple fait que nous portions jusqu'au bout notre condition d'être « hors douleur et hors parole », nous sommes déjà ouverts dans notre être à la requête de l'Être. Toutefois même cette ouverture à l'Être, qui peut préparer la pensée, ne peut rien par elle-même pour le salut de l'homme. Pour celui-ci l'ouverture propre de la relation à l'Être est bien une condition nécessaire, mais non suffisante. Cependant, c'est précisément lorsque la pensée fait son métier, qui est de déchirer le nuage qui recouvre l'étant en tant que tel, qu'elle doit se préoccuper d'empêcher que cette déchirure ne soit recouverte. C'est ce que Hegel a exprimé une fois, bien que d'un point de vue et dans une dimension purement métaphysiques, de cette façon : « Un bas raccommodé plutôt qu'un bas déchiré ; mais non pour la conscience de soi. » Le bon sens humain, tourné vers l'utile, se trouve du côté du bas « raccommodé ». Le souci, au contraire, du domaine dans lequel l'étant se montre — c'est, pour la philosophie moderne, la subjectivité — se trouve du côté du déchirement, c'est-à-dire de la cons-

science. Ce qui est ainsi déchiré est, par sa déchirure, ouvert à l'invasion de l'absolu. Ce qui, pour la pensée, signifie : Le déchirement garde ouvert le chemin vers le métaphysique.

Dans l'immense domaine de la Métaphysique, nous devons mettre au premier plan la pensée de Nietzsche sur la vengeance et la délivrance de la vengeance, et même la situer au centre de ce domaine. Une indication sur ce sujet doit ici nécessairement demeurer sommaire et dans un rapport étroit à la parole sur le désert qui croît.

Cette indication nous fait entrer pas après pas, c'est-à-dire à chaque phrase, sur un terrain difficile, qui cependant ne s'étend pas à l'écart, dans les espaces raréfiés des concepts morts, ni dans les dérèglements de l'abstraction. Ce terrain s'étend dans un pays sur le sol duquel s'accomplissent tous les mouvements de notre époque moderne. Que l'on ne voie pas ce sol, et encore bien moins le pays, ou pour mieux dire qu'on ne veuille pas les voir, ce n'est pas une preuve qu'ils ne sont pas.

Pour reconnaître que et en quoi Nietzsche pense d'emblée métaphysiquement la vengeance et la délivrance de la vengeance (métaphysiquement, c'est-à-dire à partir de l'Être qui définit tout étant), nous devons essayer de voir sous quelles espèces l'Être de l'étant paraît dans l'Epochè des Temps modernes. Les espèces de l'Être ainsi entendues trouvent une formulation de style classique dans un petit nombre de phrases que Schelling a fixées en 1809 dans ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les objets qui s'y rattachent*. Les trois phrases suivantes sont expressément détachées dans le texte de ce qui précède par un tiret, et par conséquent ressortent particulièrement dans leur signification fondamentale. Ces phrases disent : « Il n'y a, dans la dernière et la plus haute instance, absolument aucun Être que Vouloir. Vouloir est l'Être originel, et à celui-là seul — (à savoir, le Vouloir), conviennent tous les prédicats de celui-ci même (à savoir, de l'Être originel) : profondeur insondable, éternité, indépendance à l'égard du temps, le oui à

soi-même. Toute la philosophie ne tend qu'à trouver cette formulation suprême » (WW Abt. 1 Bd. 7 350, fin).

C'est dans le vouloir que Schelling trouve les prédicats que, de tout temps, la pensée métaphysique attribue à l'Être, dans leur forme ultime, dans leur forme la plus élevée, et par conséquent parfaite.

La volonté de ce vouloir n'est pourtant pas comprise comme pouvoir de l'âme humaine, mais le mot vouloir désigne ici l'Être de l'étant dans sa totalité. Tout étant, et l'étant dans sa totalité, a le pouvoir de son être dans la volonté et par la volonté. Cela sonne pour nous étrangement; et cela restera étrange aussi longtemps que nous demeureront étrangères les pensées essentielles et simples de la Métaphysique occidentale, c'est-à-dire aussi longtemps que nous ne penserons pas ces pensées, mais que nous nous bornerons à en donner le compte rendu. On peut par exemple établir historiquement avec la plus grande exactitude les thèses de Leibniz sur l'Être de l'étant, et malgré cela ne pas avoir la moindre idée de ce qu'il pensait quand il déterminait l'Être de l'étant à partir de la monade et celle-ci comme unité de *perceptio* et *appetitus*, comme unité de la représentation et de l'appétition. Ce que Leibniz pense ici s'exprime chez Kant et Fichte par la Raison comme Volonté, et c'est ce que poursuit la pensée de Hegel et de Schelling, chacun selon ses voies. C'est la même chose que désigne et que vise Schopenhauer quand il pense le monde comme volonté et représentation; c'est la même chose que pense Nietzsche quand il détermine l'Être originel de l'étant comme volonté de puissance. Le fait qu'à travers tous l'Être de l'étant apparaisse ici comme volonté ne repose pas sur des opinions que quelques philosophes se forment de l'Être. Ce que cet apparaître de l'Être comme volonté signifie, c'est ce qu'on ne peut déceler par aucune érudition. Cela ne se laisse découvrir que par les questions d'une pensée, et ce n'est que si on le pense dans ce qui le rend digne de question que cela se laisse évaluer, c'est-à-dire conserver comme

pensé dans la Mémoire. L'Être de l'étant apparaît pour la Métaphysique moderne comme volonté. Mais en tant que l'homme, d'après son essence de bête pensante, est orienté sur le mode de la représentation vers l'étant dans son Être, et ainsi vers l'Être lui-même; en tant qu'il est par conséquent déterminé à partir de l'Être, l'être-homme doit également — selon ce rapport de l'Être (c'est-à-dire maintenant de la volonté) à l'être de l'homme — apparaître avec force comme un vouloir. Comment Nietzsche maintenant pense-t-il l'essence de la vengeance quand il la pense métaphysiquement ? Nous éclairerons cette question par la question suivante : De quelle essence est la vengeance si, en tant que poursuite, elle détermine toute présentation ? La pré-sentation s'adresse ce qui est. Elle établit et fixe ce qui doit avoir valeur d'étant. Cette détermination de ce qui est se tient en quelque sorte sous la domination d'une présentation qui pourchasse toute chose pour l'ériger à sa façon, et la tenir en cet état.

Depuis toujours ce qui est présent passe pour ce qui est. Mais qu'en est-il de la pré-sentation de ce qui en quelque sorte n'est plus et qui pourtant est encore ? Qu'en est-il de la présentation de ce qui était ? A ce « il était » se heurtent la pré-sentation et son vouloir. En face de ce qui « était » le vouloir ne peut plus rien changer. En face de tout « il était » le vouloir n'a plus rien à attendre. Ce « il était » s'oppose au vouloir de la volonté dont il s'agit ici. Il devient la pierre d'achoppement pour tout vouloir. C'est cette pierre que la volonté ne peut plus rouler. Ainsi le « il était » devient l'affliction et le grincement de dents de tout vouloir qui, en tant que tel, veut toujours aller de l'avant, et qui précisément n'y arrive pas vis-à-vis de ce qui, en tant que passé, reste fixe, reste en arrière. Ce « il était » est ainsi pour tout vouloir ce qui lui est contraire. C'est pourquoi se lève dans la volonté elle-même, à l'égard de ce qui lui est contraire, le re-sentiment, re-sentiment contre le « il était ». Mais par ce re-sentiment ce qui est contraire au vouloir se niche dans le vouloir même. Le vouloir supporte péniblement ce qu'il y a en lui-même qui lui est contraire,

il en souffre, c'est-à-dire que la volonté souffre d'elle-même. Le vouloir s'apparaît à lui-même comme cette souffrance du « il était », comme la souffrance du passé. Cependant le passé descend du passer. En tant que la volonté souffre du passer, en tant que cette souffrance cependant est justement elle-même, à savoir la volonté, celle-ci demeure dans son vouloir livré au passer. La volonté veut ainsi le passer même; elle veut du même coup le passer de sa souffrance, et en même temps le passer d'elle-même. Le re-sentiment contre tout « il était » apparaît comme la volonté du passer, qui veut que tout ait cette valeur, d'être passager. Le re-sentiment qui se lève dans la volonté est ainsi la volonté contre tout ce qui passe, c'est-à-dire qui naît, qui reçoit de cette naissance un état et qui a consistance. La volonté est ainsi une présentation qui au fond pourchasse tout ce qui va, tout ce qui se tient et tout ce qui vient, pour rabaisser son état et finalement le décomposer. Ce re-sentiment dans la volonté même est d'après Nietzsche l'essence de la vengeance :

« Cela, oui, cela seul est la *vengeance* même : le ressentiment de la volonté contre le temps et son « il était ». » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, 2^e partie, De la délivrance.)

Mais la vengeance ne se nomme jamais elle-même de son propre nom, et moins que jamais lorsque précisément elle se venge. La vengeance s'appelle « châtiment ». Elle donne ainsi à sa nature, faite d'hostilité, l'apparence du droit. Elle couvre sa nature haineuse en affectant de sanctionner.

« Châtiment : c'est en effet ainsi que la vengeance se nomme elle-même. Sous un titre mensonger elle se donne l'illusion d'une bonne conscience. » (*Ibid.*)

Ce n'est pas le lieu de discuter dans quelle mesure, derrière ces paroles de Nietzsche sur vengeance et châtiment, vengeance et souffrance, vengeance et délivrance à l'égard de la vengeance, se cache une controverse directe avec Schopenhauer, et indirecte avec toutes les attitudes de négation du monde. Il faut diriger ailleurs nos

regards, vers un point d'où nous puissions saisir toute la portée de l'idée de vengeance, et ainsi reconnaître en quel lieu Nietzsche recherche proprement la délivrance de la vengeance. Par là même les limites à l'intérieur desquelles Nietzsche pense la vengeance deviendront visibles. Ce n'est qu'ainsi que le domaine de sa pensée s'éclairera dans son ensemble. De la sorte nous ne pourrions manquer de voir dans quelle mesure c'est bien l'Être de l'étant dans sa totalité qui est visé par Nietzsche lorsqu'il parle de la vengeance. Nous ne pourrions manquer de voir que Nietzsche ne vise absolument rien d'autre que l'Être de l'étant lorsqu'il vise l'esprit de vengeance et la délivrance de la vengeance. S'il en est ainsi, la question de Nietzsche sur la vengeance, pourvu que nous la pensions bien, nous conduit alors à la position fondamentale de sa pensée, c'est-à-dire au cœur de sa métaphysique. Y sommes-nous parvenus, nous nous trouvons alors dans le domaine d'où fut lancée la parole : « Le désert croît. » Mais si l'esprit de vengeance détermine toute pensée traditionnelle, si d'autre part celle-ci est par essence pré-sentation, cela doit ouvrir une vaste vue sur l'essence de la présentation. La vue devient libre sur l'élément dans lequel se meut la pensée traditionnelle, y compris la pensée de Nietzsche.

Pour voir jusqu'à quelle hauteur la pensée de Nietzsche sur la vengeance porte la Métaphysique, ou, pour mieux dire, est portée par elle, il faut faire attention à la façon dont il envisage l'essence de la vengeance et dont il la détermine. Nietzsche dit : « Cela, oui, cela est la *vengeance* elle-même : le ressentiment de la volonté contre le temps et son « il était ». »

Qu'une caractérisation de la vengeance aboutisse à faire ressortir ce qu'il y a en elle de résistant, de rebelle, et par conséquent ce qui est re-sentiment, c'est ce que le sujet même semble exiger. Mais Nietzsche pense plus loin. Il ne dit pas simplement « la vengeance est un ressentiment », comme si nous voulions caractériser la haine comme quelque chose qui résiste et qui rabaisse. Nietzsche dit : la vengeance

est un ressentiment de la volonté. Cependant, notre attention s'est déjà portée sur le fait que « volonté », dans le langage de la Métaphysique moderne, ne désigne pas seulement le vouloir humain, mais que volonté et vouloir sont un nom pour l'Être de l'étant dans sa totalité. La caractérisation nietzschéenne de la vengeance comme un ressentiment de la volonté la met en rapport avec l'Être de l'étant. Qu'il en soit ainsi, c'est ce qui devient parfaitement clair si nous prêtons attention à ce à quoi proprement le ressentiment de la volonté « en veut » : la vengeance est « le ressentiment de la volonté contre le temps et son « il était » ».

À la première, à la deuxième et encore à la troisième lecture d'une telle détermination de l'essence de la vengeance, on tiendra la relation de la vengeance au temps pour surprenante, pour incompréhensible, et finalement pour arbitraire. Il faut même qu'il en soit ainsi, aussi longtemps qu'on perdra de vue, d'abord, la dimension qui est ici celle du terme « volonté », et ensuite ce que signifie ici le terme « temps ». Or Nietzsche donne lui-même la réponse à la question sur la façon dont il pense l'essence du temps. Nietzsche dit : « La vengeance est le ressentiment de la volonté contre le temps et son « il était ». » Nous avons le devoir de penser jusqu'au bout cette phrase de Nietzsche avec la même conscience que si nous avions devant nous une phrase d'Aristote. Et nous avons en vérité — pour la partie qui concerne la détermination de l'essence du temps — une phrase d'Aristote devant nous. Certes Nietzsche ne s'en est pas avisé lorsqu'il a formulé sa phrase. Notre remarque ne veut pas dire non plus que Nietzsche soit dépendant d'Aristote. Un penseur ne dépend pas d'un penseur, mais il s'attache, s'il pense, à ce qui donne à penser, à l'Être. Et ce n'est que dans la mesure où il s'attache à l'Être qu'il peut être ouvert à l'influence de ce qu'ont déjà pensé les penseurs. C'est pourquoi se laisser influencer demeure le privilège exclusif des plus grands penseurs. Les petits au contraire souffrent seulement de leur originalité avortée, et c'est pourquoi ils se ferment à l'influence dont

l'origine est lointaine. Nietzsche dit : « La vengeance est le ressentiment de la volonté contre le temps. » Ce qui ne veut pas dire : contre quelque chose de temporel, ni non plus contre un caractère particulier du temps, mais qui veut dire absolument : contre le temps. Viennent pourtant aussitôt les mots : « et son « il était » », qui signifient bien : « et contre le « il était » propre au temps ». Et l'on fera remarquer que le « il était » n'appartient pas seul au temps, mais aussi le « il sera » et aussi le « il est maintenant ». Certes, au temps appartient non seulement le passé, mais aussi le futur et le présent. Ainsi Nietzsche, quand il insiste séparément sur le « il était » comprend bien le temps d'un point de vue particulier et ne vise aucunement le temps comme tel. Mais qu'en est-il du temps ? Ce n'est quand même pas un paquet dans lequel on a simplement fourré ensemble le passé, le futur et le présent. Le temps n'est pas un enclos dans lequel le « jamais plus », le « pas encore » et le « maintenant » sont enfermés. Qu'en est-il « du » temps ? Il en est ainsi : le temps va. Et il va en tant qu'il s'en va. Le temps qui va est certes une venue, mais une venue qui va, en tant qu'elle s'en va. Ce qui du temps vient ne vient jamais pour rester, mais pour aller. Ce qui du temps vient est déjà marqué du signe du « passer-devant » et du « s'en aller ». C'est pourquoi le temporel vaut finalement comme ce qui est passager ; c'est pourquoi encore le « il était » ne désigne pas simplement une partie du temps à côté des deux autres. Car au contraire la dot propre que le temps nous fait, ce qu'il nous lègue, c'est le passé, le « il était ». Le temps ne nous donne que ce qu'il a. Et il n'a que ce qu'il est lui-même. Donc, lorsque Nietzsche dit : « La vengeance est le ressentiment de la volonté contre le temps et son « il était » », il ne détache pas alors du temps, avec ce « il était », une partie isolée, mais, caractérisant le temps, il regarde à ce qui le fait ressortir dans la totalité de son essence de temps. Cela, c'est le « passer ». Le « et » dans la phrase de Nietzsche ne représente pas la simple adjonction de quelque chose de particulier ; ce « et » signifie autant que « c'est-à-dire »... La vengeance est le ressentiment de la

volonté contre le temps, et c'est-à-dire contre le « passer » et contre son « passé ». La caractérisation du temps comme passer, comme é-coulement du successif, comme approche et éloignement de tout maintenant, passant du « pas encore maintenant » au « plus jamais maintenant », et par conséquent la caractérisation du temporel comme passager — tout cela imprègne à la fois la représentation du temps qui a cours dans la Métaphysique occidentale tout entière.

X

Mais cette représentation depuis longtemps courante du temps comme passer, du temporel comme passager, où prend-elle son origine ? Est-ce que cette caractérisation du temps est tombée du ciel comme quelque chose d'absolu ? Est-ce qu'elle va de soi pour la seule raison qu'elle est, depuis fort longtemps, courante ? Comment donc cette représentation du temps a-t-elle pris cours, comment est-elle entrée dans le circuit de la pensée occidentale ?

Il est temps, il est vraiment temps pour notre pensée, qu'elle s'attache enfin à cette essence du temps, à sa provenance aussi, afin de parvenir en un point où il devient visible que dans toute Métaphysique quelque chose de l'essence de cette Métaphysique, à savoir son propre *fond*, demeure impensé. C'est cela qui *fonde* pour nous l'obligation de dire que nous ne pensons pas encore véritablement aussi longtemps que nous ne pensons que métaphysiquement. Si la Métaphysique pose la question de l'essence du temps, elle la posera sans doute — et il le faut bien — de la façon qui en général convient à sa manière de poser les questions. La Métaphysique demande τί τὸ ὄν (Aristote) : Qu'est-ce que l'étant ? Partant de l'étant, elle pose la question de l'Être de l'étant. Qu'est-ce qui est étant dans l'étant ? En quoi consiste dans l'étant l'Être de celui-ci ? Sous le rapport du temps cela veut dire : Qu'est-ce qui dans le temps est proprement étant ? Une telle façon de poser les questions implique que le temps est représenté comme quelque chose qui finalement

d'une certaine façon *est*, comme quelque chose d'étant ; ainsi est-il interrogé sur son Être. Aristote a développé cette position de la question dans sa Métaphysique Δ, X-XIV, d'une façon classique. La réponse qu'Aristote donne à la question posée par lui de l'essence du temps détermine encore la représentation du temps chez Nietzsche. C'est sur la représentation aristotélicienne fondamentale du temps, déjà tracée dans la pensée grecque, que se fondent toutes les conceptions ultérieures du temps. Cela n'exclut pas, mais inclut que chez les divers penseurs, par exemple chez Plotin, chez saint Augustin, chez Leibniz, Kant, Hegel, Schelling, différentes lignes d'interprétation d'un même « état de chose » se fassent valoir. Quel est l'« état » de la « chose » temps ? Qu'est-ce qui dans le temps est étant ? Dès que la pensée métaphysique pose la question, c'est déjà une chose décidée pour elle que ce qu'elle entend par « étant » et que le sens dans lequel elle pense le mot « Être ». Étant signifie pré-sent (an-wesend). L'étant est d'autant plus étant qu'il est plus pré-sent. Il devient plus pré-sent chaque fois qu'il demeure plus demeurant, chaque fois que sa demeure est plus durable. Qu'est-ce qui dans le temps est pré-sent et par là même « présent » (gegenwärtig) ? Ce qui dans le temps est présent c'est chaque fois seulement le maintenant (vūv, *nunc*). Le futur *est* le « pas encore maintenant ». Le passé *est* le « plus jamais maintenant ». Le futur est ce qui est encore ab-sent, le passé est ce qui est déjà ab-sent. « Étant » : « pré-sent » — pour le temps cela n'est jamais que la crête étroite du maintenant toujours fugitif, qui sort du « pas encore maintenant », s'approche, et s'en va vers le « jamais plus maintenant ». Le fait que l'on compte aujourd'hui, par exemple dans le sport, par dixièmes de secondes, et même dans la physique moderne par milliardièmes de secondes, ne veut pas dire que nous saisissons par là le temps avec plus d'acuité et qu'ainsi nous y gagnions le temps. Ce calcul est au contraire le plus sûr moyen de perdre ce qui fait proprement le temps, c'est-à-dire d'*avoir* toujours moins le temps. Disons, pour être plus précis dans notre pensée, que ce n'est

pas cette façon de compter avec le temps qui a causé la perte croissante du temps. C'est au contraire au moment où l'homme est brusquement entré dans l'in-quiétude de n'avoir plus le temps, qu'elle a commencé. Ce moment est le commencement des temps modernes.

Qu'est-ce qui dans le temps est étant, pré-sent ? Ce qui est chaque fois le « maintenant ». Mais le « maintenant » qui est chaque fois maintenant est pré-sent en tant qu'il passe. Ce qui est futur et ce qui est passé sont des *non-pré-sents*, tels que l'on n'ait plus jamais le droit de dire simplement d'eux qu'ils sont pré-sents. Ce qui est futur et ce qui est passé sont, d'après Aristote, un $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \tau\iota$, et ne sont donc pas un $\omicron\upsilon\kappa\ \delta\upsilon$, ne sont donc en aucun cas un non-être complet ; cependant ils sont bien tels qu'ils manquent de l'être-pré-sent. Saint Augustin par exemple dit exactement la même chose dans un commentaire du psaume 38, où l'on trouve ceci :

Nihil de praeterito revocatur, quod futurum est transiturum exspectatur. (Rien de ce qui est passé n'est rappelé, ce qui est futur est attendu comme ce qui va passer.) Et plus bas, dans le même passage, ce qui est dit du temps est presque mot pour mot de l'Aristote : et est et non est (*Op.*, éd. Migne IV, 419 a). L'essence du temps est ici représentée à partir de l'Être, et, ce qu'il faut bien observer, à partir d'une interprétation tout à fait particulière de l'Être, c'est-à-dire de l'Être en tant que Présence. Cette interprétation de l'Être nous est devenue depuis longtemps évidente, parce qu'elle est depuis longtemps devenue courante.

Puisque Être, pour toute métaphysique depuis le début de la pensée occidentale, veut dire : Présence, il faut que l'Être, s'il doit être pensé dans l'instance la plus haute, soit pensé comme le pur être-pré-sent, c'est-à-dire comme la Présence pré-sente, comme le présent qui demeure, comme le maintenant constamment debout. La pensée médiévale dit *Nunc Stans*. Mais cela est l'interprétation de l'essence de l'éternité.

Réfléchissons maintenant au commentaire que Schelling ajoute à

la phrase : « Vouloir être l'Être originel. » Il y est dit que les prédicats de l'Être originel sont, entre autres, « éternité, indépendance à l'égard du temps ».

Si dans toute Métaphysique l'Être est pensé comme éternité et indépendance à l'égard du temps, cela ne veut rien dire d'autre, sinon que l'étant est dans son Être indépendant du temps — du temps représenté au sens du passer. Le passager ne peut pas être le fondement de l'éternel. A l'étant véritablement étant dans son Être appartient l'indépendance à l'égard du temps au sens du passer. Mais qu'en est-il de la détermination de l'Être lui-même — détermination à laquelle on ne pense alors tout simplement plus — comme Présence, et même comme Présence pré-sente ? Qu'en est-il de l'Être comme Pré-sence, à partir duquel pourtant le temps comme passer, et même l'éternité comme maintenant présent, sont représentés ? Ce qui règne dans cette détermination de l'Être, n'est-ce pas la considération de la Présence, du présent, par conséquent du temps — et encore, d'une essence du temps que cependant nous ne pouvons jamais même pressentir avec l'aide du concept traditionnel de temps, par conséquent que nous pouvons encore moins penser ? Qu'en est-il donc d'Être et Temps ? L'un et l'autre ne doit-il pas, l'Être aussi bien que le Temps, et surtout celui-ci — tous les deux ne doivent-ils pas devenir dans leur rapport objet de question ; tout d'abord objet de question, et finalement source de question ? Alors ne devient-il pas visible que dans le noyau le plus intime de ce qui détermine et conduit toute la Métaphysique occidentale, dans l'être de l'Être, quelque chose de ce qui fait cet être est demeuré impensé ? A travers la question « Être et Temps », ce qui est visé c'est l'Impensé de toute Métaphysique. C'est sur cet Impensé que la Métaphysique repose. L'Impensé en elle n'est par conséquent pas un manque de la Métaphysique. Encore moins la Métaphysique se laisse-t-elle expliquer comme fausse, ni même refuser comme un faux passage, un faux chemin, sous prétexte qu'elle repose sur cet Impensé.

La vengeance est pour Nietzsche le ressentiment de la volonté contre le Temps. Ce qui veut dire maintenant : la vengeance est le ressentiment de la volonté contre le passer et son passé, contre le temps et son « il était ». Le ressentiment ne va pas contre le pur et simple passer, mais contre le passer en tant qu'il ne laisse plus être le passé que comme passé, qu'il le laisse ainsi se pétrifier dans la rigidité du définitif. Le ressentiment de la vengeance va contre le temps, en tant que celui-ci réduit tout au « il était », et qu'il laisse ainsi s'en aller le « aller ». Le ressentiment de la vengeance ne va pas contre le pur et simple « aller » du temps, mais contre le fait qu'il laisse s'en aller le « aller » dans le passé — contre le « il était ». A cet « il était », le ressentiment de la vengeance demeure enchaîné; de même d'ailleurs que dans toute haine se cache la dépendance la plus insondable à l'égard de ce dont elle voudrait au fond constamment se rendre indépendante, ce qu'elle ne peut pourtant jamais faire et qu'elle peut toujours d'autant moins qu'elle hait davantage.

Mais qu'est-ce alors que la délivrance à l'égard de la vengeance, si la vengeance enchaîne l'homme à un passé solidifié ? La délivrance, c'est se délier de ce qui est odieux au ressentiment de la vengeance. La délivrance à l'égard de la vengeance n'est pas l'affranchissement à l'égard de la volonté en général. Dans ce cas, la délivrance en tant qu'abolition du vouloir conduirait, puisque la volonté est l'Être, dans le vide du Néant. La délivrance à l'égard de la vengeance est pour la volonté l'affranchissement à l'égard de ce qui lui est contraire, en sorte qu'elle puisse précisément devenir volonté.

A quelle condition cet « il était », qui demeure pour la volonté cela même qui lui est contraire, sera-t-il écarté ? Ce ne sera pas lorsqu'il n'y aura plus du tout de passer. Le Temps, pour les hommes, ne se laisse pas écarter. Mais il est bien vrai que ce qui est contraire à la volonté s'évanouit si le passé ne se pétrifie pas dans le pur et simple « il était », s'il ne se dresse pas, immuable comme un regard de pierre, face au vouloir. Ce qui lui est contraire disparaît lorsque le passer

n'est pas un pur et simple « laisser s'en aller », par lequel ce qui est passé sombre dans le pur « il était ». La volonté deviendra libre à l'égard de ce qui la contrarie ainsi lorsqu'elle sera devenue libre en tant que volonté, c'est-à-dire libre pour le « aller » que comporte le « s'en aller », mais pour un « aller » tel qu'il ne lui échappe plus, tel au contraire qu'il revienne, ramenant ce qui était allé. La volonté devient libre à l'égard du ressentiment contre le temps, contre son pur « en allé », si elle désire sans cesse l'aller et le venir de toute chose, si elle désire sans cesse cet aller et ce revenir de toute chose. La volonté deviendra libre à l'égard de la contrariété du « il était », si elle veut le constant retour de tout « il était ». La volonté est délivrée du ressentiment si elle désire le constant retour du même. Ainsi la volonté désire l'éternité de ce qu'elle a voulu. La volonté veut l'éternité d'elle-même. La volonté est l'Être originel. Le plus haut produit de l'Être originel, c'est l'éternité. L'Être originel de l'étant est la volonté comme vouloir éternellement revenant de l'éternel retour du même. L'éternel retour du même est le plus haut triomphe de la Métaphysique de la volonté qui désire éternellement son vouloir même. La délivrance à l'égard de la vengeance est le passage du ressentiment de la volonté contre le temps et son « il était » à la volonté qui éternellement désire le retour du même et qui, dans ce vouloir, se désire elle-même comme fondement d'elle-même. La délivrance à l'égard de la vengeance est le passage à l'Être originel de tout étant.

Il faut introduire ici une remarque, mais qui ne saurait être autre chose qu'une remarque. Comme volonté de l'éternel retour du même, la volonté peut re-vouloir. Car elle ne rencontre ici jamais ce qui serait « en allé » définitivement et qu'elle ne pourrait plus vouloir. La volonté de l'éternel retour du même affranchit le vouloir de la possibilité de se heurter à ce qui lui est contraire. Car ce que veut dès l'abord la volonté de l'éternel retour du même, et tout ce qu'elle veut, c'est le « Re- », c'est-à-dire le rebroussement et le retour. La doctrine de la Foi chrétienne connaît une autre façon dont le « il était » peut

être re-voulu, c'est le repentir. Mais ce repentir ne porte aussi loin qu'il doit porter, n'atteint à la délivrance à l'égard du « il était », que si, comme repentir, il demeure lié essentiellement à la rémission des péchés et donc parce qu'il se rapporte avant tout et dans son principe au péché. Mais le péché est quelque chose d'essentiellement autre qu'une faute morale. Il n'y a de péché que dans le domaine de la Foi. Le péché est l'infidélité, c'est se lever contre Dieu comme Rédempteur. Si le repentir uni à la rémission des péchés, et seulement lorsqu'il lui est uni, peut re-vouloir ce qui est passé, ce re-vouloir du repentir demeure également représenté à partir de la pensée, il demeure déterminé métaphysiquement et n'est possible qu'ainsi, c'est-à-dire grâce à son rapport à la volonté éternelle du Dieu qui libère. Or, le fait que Nietzsche ne suive pas la voie chrétienne du repentir va de pair avec son interprétation du christianisme et de la chrétienté. Celle-ci à son tour se fonde dans sa conception de la vengeance et de l'importance qu'elle revêt pour toute représentation. Or, l'interprétation de la vengeance selon Nietzsche se fonde sur ceci, que tout est pensé à partir du rapport à l'Être comme volonté.

La délivrance à l'égard de la vengeance est le pont sur lequel va celui qui va au delà. Où va celui qui va au delà ? Il va vers ce qui ne laisse plus aucun espace pour la vengeance, en tant que ressentiment à l'égard de ce qui « s'en va » purement et simplement. Celui qui va au delà va vers la volonté qui veut l'éternel retour du même, vers la volonté qui comme telle est l'Être originel de tout étant.

Le sur-homme sur-passe l'homme traditionnel en entrant dans un rapport à l'Être qui, en tant que volonté de l'éternel retour du même, se veut lui-même éternellement et rien d'autre. Le sur-homme va vers l'éternel retour du même, et il y va pour la raison que c'est de là que vient son être. Nietzsche incarne l'être du sur-homme dans la figure de Zarathoustra. Qui est Zarathoustra ? Il est celui qui enseigne l'éternel retour du même. La métaphysique de l'Être de l'étant au sens de l'éternel retour du même est le fondement du livre

Ainsi parlait Zarathoustra. Déjà, en l'année 1883, dans les premières esquisses de la quatrième partie et de la conclusion de l'œuvre, Nietzsche le disait clairement (XII, 397, 399, 401) : « Zarathoustra prêche la doctrine du retour. » « Zarathoustra tire du bonheur du sur-homme ce secret, que tout revient. »

Zarathoustra enseigne la doctrine du sur-homme parce qu'il est celui qui enseigne l'éternel retour du même. Zarathoustra enseigne les deux doctrines « à la fois » (XII, 401), parce qu'elles appartiennent l'une à l'autre dans leur essence. Pourquoi appartiennent-elles l'une à l'autre ? Non parce que ces doctrines sont telle et telle, mais parce que dans les deux doctrines est pensé à la fois ce qui s'appartient primitivement l'un à l'autre et qui par conséquent est pensé inévitablement l'un dans l'autre : l'Être de l'étant et son rapport à l'être de l'homme.

Mais cela — c'est-à-dire le rapport de l'Être à l'être de l'homme comme relation de cet être à l'Être — cela n'est pas encore pensé du point de vue de son essence et de l'origine de son essence. C'est bien pourquoi nous ne pouvons pas encore nommer non plus tout cela suffisamment, ni convenablement. Mais parce que la relation de l'Être et de l'être de l'homme porte tout, en tant qu'elle porte à l'accomplissement l'apparaître de l'Être aussi bien que l'être de l'homme, pour cette raison cette relation doit déjà accéder au langage dès le début de la Métaphysique occidentale. Elle a trouvé son nom dans les phrases capitales qu'énoncent Parménide et Héraclite. Ce qu'ils disent ne se trouve pas seulement au début : c'est le début de la pensée occidentale elle-même, début que nous nous représentons encore d'une façon toujours beaucoup trop naïve, d'une façon trop peu initiatique, d'une façon purement historique.

C'est dans le rapport de l'Être à l'être de l'homme que notre pensée doit replacer la doctrine de Nietzsche sur l'éternel retour du même et sur le sur-homme, pour être capable de considérer ces deux doctrines à partir du fond qui leur est commun et qui reste à sonder.

Ce n'est qu'à partir de là que nous mesurerons tout ce que signifie le fait que l'interprétation nietzschéenne de l'essence de la vengeance soit métaphysique. L'essence de la vengeance comme volonté et comme ressentiment contre le passer est pensée à partir de la volonté comme Être originel, à partir de la volonté qui se veut éternellement elle-même comme étant l'éternel retour du même. Cette pensée porte et détermine le mouvement intime d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Son mouvement, son style, sont ceux d'une hésitation et d'un atermolement sans cesse croissants. Ce style n'est pas un instrument littéraire; il n'est rien de moins que le rapport du penseur à l'Être de l'étant, à ce qui doit venir au langage. Nietzsche pensait déjà la pensée de l'éternel retour du même lorsqu'il écrivait son livre paru en 1882 : *Le gai savoir*. C'est dans l'avant-dernier passage, n° 341 : « Le plus grand poids », que cette pensée est formulée pour la première fois; le dernier morceau, *Incipit tragoedia*, contient déjà le commencement de la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* parue l'année suivante. Ce n'est cependant que dans la troisième partie de ce livre que la pensée dominante est formulée, ce qui ne signifie pas que Nietzsche n'avait pas encore pensé cette pensée lorsqu'il rédigea les première et deuxième parties. La pensée de l'éternel retour du même est énoncée tout au début de la troisième partie, au deuxième paragraphe, qui est intitulé à juste titre : « Du visage et de l'énigme ». Mais la partie précédente, la deuxième, avait pris fin sur le paragraphe : « l'heure la plus calme », où il est dit : « Alors il me fut parlé de nouveau sans qu'il y eût de voix : Qu'importe toi-même, Zarathoustra ! Dis ta parole, et brise-toi. »

La pensée de l'éternel retour du même est la pensée la plus grave de Nietzsche en un double sens : c'est elle qui donne le plus de peine à penser, et c'est elle qui a le plus de poids. Elle est la plus lourde à supporter. C'est pourquoi, à supposer même que de tous les points de vue nous nous gardions de commettre la moindre légèreté envers cette pensée la plus grave de Nietzsche, nous poserons encore,

nous poserons précisément cette question : Est-ce que la pensée de l'éternel retour du même, est-ce que ce retour lui-même apporte la délivrance à l'égard de la vengeance ?

Il existe une note qui, d'après le manuscrit, remonte à l'année 1885, au plus tard début 1886, et qui porte le titre souligné de *Récapitulation*. Cette récapitulation de la Métaphysique de Nietzsche se trouve dans *La Volonté de Puissance* au n° 617. Il y est dit :

« Que tout revient, c'est la plus extrême approche d'un monde du devenir à celui de l'Être : Sommet de la méditation. »

Mais ce sommet ne se dresse pas, avec des contours clairs et distincts, dans la lumière d'un Éther transparent. Ce sommet demeure voilé dans des nuages lourds, lourds non seulement pour nous, mais aussi pour la propre pensée de Nietzsche. Les raisons ne s'en trouvent pas dans une impuissance de Nietzsche, bien que quelque chose l'ait égaré curieusement dans les différentes tentatives qu'il a faites de démontrer l'éternel retour du même comme l'Être de tout devenir. La chose même qui est désignée sous le titre de « L'éternel retour du même » est voilée dans une obscurité devant quoi même Nietzsche devait reculer de frayeur. Dans les plus anciennes esquisses du *Ainsi parlait Zarathoustra* (IV^e Partie) se trouve une remarque, qui en vérité contient le mot-clef qui permet de déterminer la nature des écrits publiés par Nietzsche lui-même après le Zarathoustra. Il y est dit :

« Nous avons créé la plus grave pensée, créons maintenant l'être à qui elle soit légère et heureuse. Célébrer l'avenir, non le passé; faire ce poème : le Mythe de l'avenir, vivre dans l'espérance ! Instants de béatitude ! Et puis tirer de nouveau le rideau pour consolider les pensées, se tourner vers les buts les plus proches » (XII, 400).

La pensée de l'éternel retour du même demeure voilée, et ce n'est pas seulement par un rideau. Mais l'obscurité de cette ultime pensée de la Métaphysique occidentale ne doit pas nous entraîner à l'éviter par des faux-fuyants. Ces faux-fuyants ne sont finalement que

deux : ou bien l'on dit que cette pensée de Nietzsche sur l'éternel retour du même est une sorte de mystique et ne tient pas devant la pensée ; ou bien l'on dit : Cette pensée est déjà très ancienne et aboutit à une conception cyclique du monde qu'on peut déceler entre autres dans les fragments d'Héraclite. Cette deuxième explication, comme toute explication du même genre, ne veut absolument rien dire. Car de quoi cela peut-il servir que l'on détermine qu'une pensée se trouve « déjà » chez Leibniz, ou même « déjà » chez Platon, quand ce qui est pensé par Leibniz ou Platon on l'a laissé dans la même obscurité que la pensée que l'on croit avoir éclairée par de telles références ?

Cependant, en ce qui concerne le premier faux-fuyant, d'après lequel la pensée de Nietzsche sur l'éternel retour du même serait une mystique fantastique, le temps qui vient — si l'essence de la technique moderne, c'est-à-dire le retour du même dans une rotation continue, se dévoile — le temps qui vient aura bien appris à l'homme cette leçon, que les pensées essentielles des penseurs ne perdent rien de leur vérité parce qu'on néglige de les penser. Dans la pensée sur l'éternel retour du même Nietzsche pense la même chose que ce que Schelling dit, que toute philosophie aspire à trouver la plus haute expression de l'Être originel en tant que volonté. Une chose cependant reste pour chaque penseur à penser. Dans la tentative nietzschéenne de penser l'Être de l'étant, ce qui devient clair pour nous autres modernes, clair d'une façon presque obsédante, c'est que toute pensée, c'est-à-dire le rapport à l'Être, demeure difficile. Aristote caractérise ce fardeau de la façon suivante : (premier chapitre du 2^e livre de la *Métaphysique*) : ὥσπερ γάρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων) 997 b, 9-11). « Car, de la même façon que les yeux des oiseaux de nuit se comportent en face de la lumière brillante du jour, de la même façon se comporte le saisir qui est propre à notre être en face de ce qui, à partir de

soi-même — d'après son être présent — est le plus brillant de tout » (à savoir l'être pré-sent lui-même de tout pré-sent). L'Être de l'étant est le plus brillant, et pourtant nous ne le voyons habituellement pas du tout, ou alors...

Alors, ce n'est qu'avec peine.

REPRISES ET TRANSITIONS

De la première heure à la seconde

Le chemin de ce cours est celui d'une tentative pour apprendre la pensée. Le chemin est long. Nous n'oserons que quelques pas. Ils conduiront, si les choses vont bien, dans les premiers contreforts de la pensée. Mais ils conduiront en des lieux que nous devons traverser pour parvenir au point où le seul secours, c'est de sauter. Seul un saut nous porte jusqu'à l'endroit de la pensée. C'est pourquoi, déjà au début du chemin, nous apprenons à faire quelques exercices de saut, sans tout de suite le remarquer et sans qu'il soit besoin que nous le remarquions.

A la différence d'une progression continue, dans laquelle nous passons insensiblement d'une chose à l'autre et où tout demeure semblable à soi-même, le saut abrupt nous porte là où tout est autre, de sorte que tout nous déconcerte. L'abrupt, le raide, c'est une pente qui monte ou descend soudainement. C'est ce qui forme la paroi de l'abîme. Même si, dans un tel saut, nous ne tombons pas, ce qui en revanche nous fait tomber dans l'étonnement, c'est l'endroit où le saut nous a fait parvenir. Il est donc tout à fait dans l'ordre que, dès le début de notre chemin, s'annonce ce qui est étonnant. Mais il serait fâcheux que ce qui vous déconcerte ne le fasse que parce que vous n'écoutez pas encore assez bien. En ce cas, c'est précisément ce qu'il y a de déconcertant dans la chose même qui vous échapperait tout à fait. La chose de la pensée n'est jamais autre qu'étonnante. Elle est d'autant plus étonnante que nous nous y offrons plus libres de préjugés. Pour cela, il faut être disposé à écouter. Nous franchirons alors les haies de l'opinion commune et parviendrons sur un terrain

plus libre. Pour donner un appui à cette disposition de la volonté, introduisons ici quelques remarques, qui vaudront en même temps pour toutes les heures suivantes.

Le danger de se méprendre sur la pensée, surtout s'il est directement question des sciences, demeure particulièrement grand dans l'Université. Où, en effet, exige-t-on que nous nous romptions la tête plus âprement que dans les établissements consacrés au travail scientifique, soit de recherche, soit d'enseignement ? Que l'Art et la Science — bien que dans les discours solennels on les invoque toujours ensemble — soient entièrement différents l'un de l'autre, chacun l'avoue sans réserve. Qu'en revanche la pensée soit distinguée des sciences et séparée d'elles, on prend cela aussitôt pour un abaissement de la science. On craint même que la pensée n'ouvre les hostilités contre les sciences, qu'elle ne trouble le sérieux du travail scientifique et n'en gâche le plaisir.

A supposer même que de telles craintes fussent légitimes, ce qui n'est aucunement le cas, ce serait encore un manque de tact, et un manque de goût en même temps dans un lieu qui est consacré à la formation scientifique, que de se dresser contre la science. Le tact à lui seul devrait ici interdire toute polémique. Mais quelque chose de plus parle dans le même sens ; c'est que toute espèce de polémique compromet par avance la tenue de la pensée. Le rôle de contradicteur n'est pas le rôle de la pensée. Car la pensée ne pense que lorsqu'elle s'attache à ce qui parle *pour* une chose. Toute parole de défense n'a jamais ici que le sens d'une protection de cette chose. Dans la mesure où, sur notre chemin, les sciences doivent venir en question, nous ne parlerons pas contre les sciences, mais pour elles, à savoir pour élucider leur essence. Il y a là déjà la conviction que les sciences sont quelque chose de positivement essentiel. Mais leur essence est d'autre sorte qu'on ne veut le croire aujourd'hui encore dans nos Universités. Tout se passe comme si l'on reculait encore devant l'idée de prendre au sérieux cet état de chose inquiétant qui veut que les sciences, de

nos jours, appartiennent au domaine de *l'essence* de la technique moderne, et n'appartiennent qu'à lui. Je dis, bien entendu, au domaine de *l'essence* de la technique, non pas simplement à la technique. Un brouillard entoure encore l'essence de la science moderne. Mais ce brouillard n'est pas l'œuvre d'un certain nombre de chercheurs et de savants; il ne se lève pas à l'intérieur de la science. Il n'est en aucune façon l'œuvre de l'homme. Il se lève de la région de ce qui donne le plus à penser, c'est-à-dire « que nous ne pensons pas encore ». Nous, c'est nous tous, y compris celui qui parle ici, et même lui tout le premier.

C'est pourquoi nous tentons ici d'apprendre la pensée. Nous allons ici ensemble un chemin, et ne faisons pas de sermons. Apprendre veut dire : faire que ce que nous faisons et ne faisons pas soit l'écho de la révélation chaque fois de l'essentiel. C'est chaque fois d'après la nature de cet essentiel, c'est d'après le domaine d'où nous vient sa révélation, que la réponse qui s'y accorde — et partant la nature de l'apprentissage — se distingue.

Un apprenti menuisier par exemple, quelqu'un qui apprend à faire des coffres et choses semblables, ne s'exerce pas seulement dans cet apprentissage à manier avec habileté les outils. Il ne se familiarise pas non plus seulement avec les formes usuelles des choses qu'il a à construire. Il s'efforce, quand il est un vrai menuisier, de s'accorder avant tout aux diverses façons du bois, aux formes y dormant, au bois lui-même tel qu'il pénètre la demeure des hommes et, dans la plénitude cachée de son être, s'y dresse. Ce rapport au bois est même ce qui fait tout le métier, qui sans lui resterait enlisé dans le vide de son activité. Ce à quoi l'on s'occuperait alors n'est plus déterminé que par le seul profit. Tout travail de la main, tout agir de l'homme est exposé toujours à ce danger. La poésie en est aussi peu exempte que la pensée.

Mais qu'un apprenti menuisier parvienne, dans son apprentissage, à s'accorder au bois et aux choses boiseuses ou qu'il n'y parvienne pas,

cela dépend manifestement de la présence de quelqu'un qui lui enseigne chose pareille.

Enseigner est, en effet, encore plus difficile qu'apprendre. On le sait bien, mais on y réfléchit rarement. Pourquoi enseigner est-il plus difficile qu'apprendre ? Ce n'est pas que celui qui enseigne doit posséder une plus grande somme de connaissances et les avoir toujours disponibles. Enseigner est plus difficile qu'apprendre, parce qu'enseigner veut dire « faire apprendre ». Celui qui véritablement enseigne ne fait même rien apprendre d'autre qu'apprendre. C'est pourquoi aussi son action éveille souvent l'impression qu'auprès de lui on n'apprend, à proprement parler, rien. C'est que l'on entend alors inconsidérément par « apprendre » la seule acquisition de connaissances utilisables. Celui qui enseigne ne dépasse les apprentis qu'en ceci, qu'il doit apprendre encore beaucoup plus qu'eux, puisqu'il doit apprendre à « faire apprendre ». Celui qui enseigne doit être capable d'être plus docile que l'apprenti. Celui qui enseigne est beaucoup moins sûr de son affaire que ceux qui apprennent de la leur. C'est pourquoi dans la relation de celui qui enseigne à ceux qui apprennent, quand c'est une relation vraie, l'autorité du « multiscient » ni l'influence autoritaire de celui qui a une charge n'entrent jamais en jeu. C'est pourquoi encore cela demeure une grande chose d'être un enseigneur — et c'est tout autre chose que d'être un professeur célèbre. Si aujourd'hui — où rien n'est mesuré que sur ce qui est bas et d'après ce qui est bas, par exemple sur le profit — personne ne désire plus devenir enseigneur, cela tient sans doute à ce que cette grande « chose » implique et à sa grandeur même. Sans doute aussi cette aversion est-elle liée à ce qui donne le plus à penser. Nous devons bien garder sous les yeux la véritable relation entre celui qui enseigne et l'apprenti, si nous voulons que dans la marche de ce cours s'éveille un apprentissage.

Nous tentons ici d'apprendre la pensée. Penser est peut-être simplement du même ordre que travailler à un coffre. C'est en tout cas

un travail de la main. La main est une chose à part. La main, comme on se la représente habituellement, fait partie de notre organisme corporel. Mais l'être de la main ne se laisse jamais déterminer comme un organe corporel de préhension, ni éclairer à partir de là. Le singe, par exemple, possède des organes de préhension, mais il ne possède pas de main. La main est séparée de tous les organes de préhension — les pattes, les ongles et les griffes — infiniment, c'est-à-dire par l'abîme de son être. Seul un être qui parle, c'est-à-dire pense, peut avoir une main et accomplir dans un maniement le travail de la main.

Mais l'œuvre de la main est plus riche que nous ne le pensons habituellement. La main ne fait pas que saisir et attraper, ne fait pas que serrer et pousser. La main offre et reçoit, et non seulement des choses, car elle-même elle s'offre et se reçoit dans l'autre. La main garde, la main porte. La main trace des signes, elle montre, probablement parce que l'homme est un monstre. Les mains se joignent quand ce geste doit conduire l'homme à la grande simplicité. Tout cela, c'est la main, c'est le travail propre de la main. En celui-ci repose tout ce que nous connaissons pour être un travail artisanal, et à quoi nous nous arrêtons habituellement. Mais les gestes de la main transparaissent partout dans le langage, et cela avec la plus grande pureté lorsque l'homme parle en se taisant. Cependant, ce n'est qu'autant que l'homme parle qu'il pense et non l'inverse, comme la Métaphysique le croit encore. Chaque mouvement de la main dans chacune de ses œuvres est porté par l'élément de la pensée, il se comporte dans cet élément. Toute œuvre de la main repose dans la pensée. C'est pourquoi la pensée elle-même est pour l'homme le plus simple, et partant le plus difficile travail de la main, lorsque vient l'heure où il doit être expressément accompli.

Nous devons apprendre la pensée parce que la faculté de penser, et même le don pour la pensée, ne garantissent encore pas que nous sommes en pouvoir de penser. Car cela exige que nous désirions auparavant ce qui se révèle à la pensée et la secourt. Or cela c'est ce

qui, à partir de soi-même, donne à penser. Ce qui nous fait ce don, le don de ce qu'il y a proprement à penser, nous le nommons : « ce qui donne le plus à penser ». A la question, « qu'est-ce donc que cela : ce qui donne le plus à penser ? », nous répondons par cette affirmation : « Ce qui donne le plus à penser, dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore. » Cela ne tient jamais cependant simplement ni primitivement au fait que nous, les hommes, ne nous tournons pas suffisamment vers ce qui donne proprement à penser, mais cela tient au fait que ce qui donne le plus à penser se détourne de nous, et même s'est détourné dès longtemps de l'homme.

Ce qui se retire d'une telle façon retient et déploie l'incomparable proximité qui lui est propre. Lorsque nous sommes rattachés à ce qui se retire, alors nous sommes en mouvement vers ce qui se retire, vers les approches pleines d'énigmes, et donc changeantes, de son appel. Quand un homme est expressément dans ce mouvement, alors il pense, dût-il être encore très éloigné de ce qui se retire, dût le retirement demeurer aussi voilé que jamais. Socrate, sa vie durant, et jusque dans sa mort, n'a rien fait d'autre que de se tenir et de se maintenir dans le vent de ce mouvement. C'est pourquoi il est le plus pur penseur de l'Occident, c'est pourquoi aussi il n'a rien écrit. Car qui commence à écrire au sortir de la pensée doit infailliblement ressembler à ces hommes qui se réfugient à l'abri du vent lorsqu'il souffle trop fort. Cela demeure le secret d'une histoire encore cachée, que les penseurs de l'Occident depuis Socrate, soit dit sans préjudice de leur grandeur, aient dû être tous de tels « réfugiés ». La Pensée entra dans la Littérature. Celle-ci a décidé le destin de la science occidentale qui, en passant par la *doctrina* du Moyen Âge, est devenue la *scientia* des Temps modernes. Sous cette forme, toutes les sciences sont sorties, d'une double façon, de la philosophie. Les sciences sortent de la philosophie en ce sens qu'elles doivent quitter celle-ci. Celles qui se sont échappées ainsi ne peuvent plus jamais refaire

d'elles-mêmes, comme sciences, le saut dans leur enclos primitif. Elles demeurent maintenant prisonnières d'un domaine d'être où seule la Pensée est capable de les retrouver, à condition qu'elle puisse faire ce qui est d'elle.

Quand l'homme est en mouvement vers ce qui se retire, il montre vers ce qui se retire. Dans ce mouvement, nous sommes un « Monstre ». Mais ce que nous montrons ainsi est tel, qu'il n'est pas traduit — pas encore traduit — dans la langue que nous parlons, et qu'il demeure sans signification. Nous sommes un Monstre privé du sens.

Hölderlin dit, dans l'esquisse d'un hymne intitulé *Mnémosyne* :

*Nous sommes un monstre privé du sens
Nous sommes hors douleur
Et nous avons perdu
Presque la langue à l'étranger.*

Ainsi entendons-nous, en route vers la pensée, une parole de la poésie. Pourquoi et de quel droit, sur quel terrain et dans quelles limites notre tentative de penser s'engage-t-elle dans un dialogue avec la poésie, et précisément avec un poème de ce poète-ci, c'est une question inévitable que nous ne pourrions discuter comme telle que si nous-même allons déjà le chemin de la pensée.

De la deuxième heure à la troisième

La remarque ajoutée dans l'heure précédente concernait trois points : la relation de la pensée à la science, le rapport entre enseigner et apprendre, la pensée comme œuvre de la main.

Renonçons à reprendre cette triple remarque et, au lieu de cela, essayons d'éclaircir quelques questions et quelques doutes dont elle fut, de différents côtés, l'objet.

Quand nous recherchons l'essence de la science actuelle dans

l'essence de la technique moderne, la science est alors déjà située par là même comme quelque chose de « mémorable » au plus haut sens du mot. La signification de la science est en cela placée plus haut qu'elle ne l'est dans les conceptions traditionnelles, qui ne voient dans la science qu'une simple manifestation de la culture humaine.

Car l'essence de la technique n'est rien d'humain. L'essence de la technique n'est, avant tout, rien de technique. L'essence de la technique a son lieu dans ce qui dès longtemps et avant toute autre chose donne à penser. C'est pourquoi il conviendrait pour le moment de moins parler de la technique et de moins en écrire, mais de méditer davantage son essence, afin de trouver d'abord un chemin qui y conduise. L'essence de la technique pénètre et domine notre existence d'une façon que nous pressentons encore à peine. Aussi dans l'heure précédente nous sommes-nous tus sur la technique, précisément en un passage qui aurait presque exigé qu'on s'étendit pourtant davantage sur le monde technique. Or, il apparaît que c'était trop vous demander, au début de notre chemin, que d'espérer obtenir dans cet auditorium votre audience. Nous avons appelé la pensée le travail-de-la-main par excellence. La pensée guide et porte chaque comportement de la main. Porter veut dire littéralement (se) « comporter ».

Il était question du métier de menuisier. On peut objecter qu'aujourd'hui chaque menuisier de village travaille déjà sur des machines. On peut faire remarquer qu'à côté des échoppes des artisans s'élèvent aujourd'hui — et déjà depuis un certain temps — les gigantesques ateliers de l'industrie. Ici le travailleur, de jour et de nuit, huit ou dix heures de rang, manœuvre le même levier ; la travailleuse, de la même façon, manœuvre le même bouton. Cette remarque est correcte. Mais, dans ce cas et sous cette forme, elle n'est pas encore pensée. Cette remarque tombe dans le vide parce qu'elle n'a écouté qu'à moitié ce que disait notre développement sur le travail de la main. Nous avions choisi le métier de menuisier comme exemple, et ce faisant nous supposons que personne n'irait croire que le choix de cet

exemple traduisait l'attente d'un changement dans l'état de notre planète, qui la ramenât dans un délai prévisible, ou même jamais, à l'idylle villageoise. Le métier de menuisier fut proposé comme exemple à notre réflexion parce que l'usage courant du terme « métier » se limite à un agir humain du genre que nous avons dit. Mais, déjà dans ce métier, comme je l'ai pourtant expressément remarqué, ce n'est pas la simple manipulation des outils qui porte l'ensemble, mais le rapport au bois. Mais où se trouve, dans les manœuvres qu'effectue le travailleur industriel, le rapport à quelque chose comme les formes dormantes du bois ? C'est à cette question que vous deviez être poussés, non certes pour vous y arrêter : car, tant que nous ne posons la question que de cette façon, nous la posons toujours d'après le « métier » dans l'usage ancien de la chose et du mot.

Qu'en est-il de cette histoire de levier ? Qu'en est-il du bouton que manœuvre le travailleur ? Des leviers et des boutons, il y en a aussi depuis longtemps sur l'établi d'une vieille échoppe. Mais les leviers et les boutons que manœuvre le travailleur industriel relèvent d'une machine. Et de quoi relève une machine, du genre d'une machine à produire de l'énergie ? La technique moderne ne repose ni sur, ni dans le fait que des moteurs électriques, des turbines, et autres machines du même genre, sont en service, car tout ce qui est de ce type n'a pu s'installer qu'autant que l'essence de la technique moderne avait établi déjà sa domination. Ce n'est pas parce que notre époque est celle de la machine qu'elle est une époque technique, c'est bien plutôt parce qu'elle est technique qu'elle est l'époque de la machine. Aussi longtemps toutefois que l'essence de la technique ne nous touchera pas — et ce, parce que nous ne l'aurons pas pensée — aussi longtemps nous ne pourrions savoir ce qu'est la machine. Nous ne pourrions pas dire avec quoi la main du travailleur industriel entre en rapport, nous ne pourrions dire ce que c'est. Nous ne pourrions pas démêler à quelle espèce de travail-de-la-main appartiennent ces

manipulations. Mais, pour pouvoir seulement poser de telles questions, il faut avoir déjà saisi dans un regard le sens habituel du « métier » à partir de ses relations fondamentales. Ni le travailleur industriel, ni l'ingénieur, ni même les propriétaires d'usines et moins qu'eux tous l'État, ne sont capables de savoir où l'homme d'aujourd'hui en définitive « séjourne » lorsqu'il se tient dans un rapport, quel qu'il soit, à la machine et aux éléments de la machine. Aucun de nous ne sait encore quel travail-de-la-main doit accomplir l'homme moderne dans le monde technique, et qu'il doit accomplir même lorsqu'il n'est pas un travailleur au sens d'un travailleur à la machine. Ni Hegel, ni Marx ne pouvaient encore savoir cela, ni ne pouvaient le mettre en question, parce que leur pensée elle aussi devait encore se mouvoir dans l'ombre de l'essence de la technique, ce pourquoi ils n'ont jamais atteint non plus les libres espaces où ils auraient pu penser suffisamment cette essence. Si importantes que puissent être les questions économique-sociales, politiques, morales et même religieuses qui sont traitées, touchant l'œuvre de la main dans la technique, aucune d'elles ne conduit nulle part au cœur de la chose. Celle-ci se cache dans l'essence encore impensée de la façon dont *est* en définitive tout ce qui s'élève dans le domaine où règne l'essence de la technique. Que tout cela pourtant soit demeuré jusqu'ici impensé tient en fait avant tout à ce que la volonté d'agir, c'est-à-dire de faire et de réaliser, a écrasé la pensée.

Quelques-uns se souviennent peut-être de la phrase de la première heure : « L'homme tel qu'il a été jusqu'ici a trop agi et trop peu pensé. » L'absence de la pensée-n'a pourtant ni seulement, ni d'abord son fondement dans le fait que l'homme a trop peu cultivé la pensée, mais dans le fait que ce qui est à penser, ce qui proprement donne à penser, se retire déjà depuis longtemps. C'est parce que c'est l'heure de ce retirement que demeure caché ce qu'atteint le travail-de-la-main dans les manipulations techniques. Ce retirement est ce qui proprement donne à penser, il est ce qui donne le plus à penser.

Peut-être sommes-nous maintenant davantage sensibles au fait que ce qui nous donne ainsi le plus à penser, en qui se tient cachée également l'essence de la technique moderne, s'adresse sans cesse et partout à nous, qu'il nous est plus proche même que celle de nos manettes que nous avons l'habitude de trouver le plus près de la main — et au fait que malgré tout il se retire. De là provient notre détresse, de là s'ensuit la nécessité de commencer par écouter l'appel de ce qui donne le plus à penser. Mais, pour pouvoir saisir ce qui nous donne à penser, nous devons pour notre part nous mettre à apprendre la pensée.

Que dans cet apprentissage, mais jamais grâce à lui, nous parvenions à entrer en rapport avec ce qui donne le plus à penser, c'est ce dont on dispose moins que partout ailleurs dans le métier de la pensée.

Ce que dans le cas présent nous pouvons faire, ou ce qu'en tout cas nous pouvons apprendre, c'est à bien écouter. Apprendre à écouter est aussi l'affaire commune de celui qui enseigne et de celui qui apprend. C'est pourquoi personne n'encourt de reproche, qui n'est pas encore capable d'écouter. Mais en retour vous devez concéder à une tentative d'enseignement qu'elle se trompe, et que là où elle ne devrait pas se tromper il faille de diverses manières qu'elle renonce à développer chaque fois tout ce qu'il y aurait à dire.

Or vous vous faciliterez essentiellement la tâche de bien écouter si avec le temps vous vous déshabituez d'une habitude qu'il faut désigner sous le nom de « pensée à voie unique ». La domination de cette sorte de représentation se laisse à peine aujourd'hui embrasser du regard. L'expression « à voie unique » est choisie à dessein. La voie rappelle les rails, et ceux-ci la technique. Nous prendrions la chose trop à la légère si nous voulions croire que la domination de la pensée à voie unique a son origine dans la facilité humaine. La pensée à voie unique qui se propage de plus en plus et sous diverses formes est un de ces aspects de la domination de l'essence de la technique, imprévus et discrets, dont nous avons parlé. Cette essence en effet

veut l'unicité absolue de signification, et c'est parce qu'elle la veut qu'elle en a besoin.

Dans l'heure précédente, il a été dit que Socrate est le plus pur penseur de l'Occident, que les suivants avaient dû se mettre à l'abri du vent. On réplique avec effarement par cette question : que deviennent Platon, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Leibniz, Kant, Nietzsche ? A-t-on le droit de minimiser ainsi ces penseurs par rapport à Socrate ? Mais on n'a bien entendu les paroles : « Tous les penseurs de l'Occident après Socrate, *sans préjudice de leur grandeur*, etc. » Il pourrait bien se faire qu'un penseur demeure parmi les plus purs sans faire partie des plus grands. Ce cas nous donnerait alors beaucoup à penser. Aussi était-ce pour cela que la phrase sur Socrate était introduite par ces mots : « Cela reste le secret d'une histoire encore cachée que tous les penseurs après Socrate, sans préjudice de leur grandeur, etc. »

On entend quelques bribes au sujet de Socrate, le plus pur penseur... on manque le reste, et on continue dans le petit train à voie unique de l'à-peu-près jusqu'à s'effarer du dogmatisme borné d'une telle proposition. Il en va de même avec la fin du dernier cours. Il y était dit que notre chemin demeure en dehors de la pure réflexion sur la pensée. Comment quelqu'un qui depuis deux heures déjà ne parle de rien d'autre que de la pensée peut-il prétendre quelque chose de pareil ? Mais peut-être que faire réflexion sur la pensée et penser la pensée à la trace ne reviennent pas, sans plus, au même. Ce que veut dire « réflexion », cela *donne* à penser.

De la troisième à la quatrième heure

De la digression sur la science, sur l'apprentissage, sur le travail-de-la-main, nous sommes revenus au déroulement de ce cours. La transition nous a été fournie par une remarque sur la pensée à voie unique. Celle-ci est quelque chose d'autre que la simple pensée

bornée; elle a une portée plus grande et une origine plus reculée. Lorsque nous parlons ici de la pensée bornée et de la pensée à voie unique, le mot « penser » équivaut à « croire ». Quelqu'un dit par exemple : « Je pense que cette nuit il va neiger. » Qui parle ainsi ne pense pas, il croit simplement. Mais on ne doit certes pas prendre cette croyance pour peu de chose. Nos faits et gestes quotidiens se meuvent dans cette croyance, et il le faut bien. Même les sciences en sont là. En quoi cette croyance est-elle bornée ? N'appartient-il pas aux plus hauts principes de la science d'aborder l'étude de ses objets du plus grand nombre de côtés possible, voire de tous les côtés ? Où y a-t-il encore ici quelque chose de borné ? Là précisément où se situe le domaine de sa recherche. La science historique étudie par exemple une époque en long et en large, sous tous les aspects possibles, et ne recherche jamais ce qu'est l'histoire. C'est là ce qu'elle ne peut aucunement rechercher scientifiquement. Un homme ne trouvera jamais sur le chemin de l'histoire ce que c'est que l'histoire, pas plus qu'un mathématicien sur le chemin mathématique, c'est-à-dire par sa science, c'est-à-dire enfin dans les formules mathématiques, ne pourra jamais montrer ce que la mathématique *est*. L'essence de leur domaine — l'histoire, l'art, la poésie, la langue, la nature, l'homme, Dieu — demeure inaccessible aux sciences. Mais en même temps les sciences sont toujours tombées dans le vide lorsqu'elles ne sont pas restées à l'intérieur de ces domaines. L'essence des domaines en question est l'affaire de la pensée. En tant que les sciences comme sciences n'y ont pas d'accès, il faut qu'il soit dit qu'elles ne pensent pas. Lorsqu'on s'exprime ainsi, il semble d'abord qu'on veuille donner à entendre que la pensée se flatte d'une supériorité sur les sciences. Cette prétention, où qu'elle dût se trouver, serait injustifiée. Car c'est précisément parce que la pensée se meut là où elle *pourrait* penser l'essence de l'histoire, de l'art, de la langue, de la nature, mais où elle n'en a pas encore *le pouvoir*, que la pensée sait toujours essentiellement moins de

choses que les sciences. Celles-ci tirent à bon droit leur nom de ce qu'elles savent infiniment plus que la pensée. Et cependant il y a en toute science un autre côté auquel, en tant que science, elle ne peut jamais atteindre. C'est celui de l'essence de son domaine et de l'origine de cette essence, celui aussi de l'essence et de l'origine de l'essence de la méthode qu'elle cultive — et d'autres choses encore. Les sciences restent nécessairement d'un côté. Elles sont en ce sens bornées, mais de telle sorte que l'autre côté pourtant apparaît toujours avec elles. Le côté borné des sciences contient sa propre multiplicité de côtés. Or, cette pluralité de côtés peut se développer à tel point que le côté borné sur lequel elle se fonde ne soit absolument plus aperçu. Mais là où l'homme ne voit absolument plus un côté comme n'étant qu'un côté, il a également perdu l'autre de vue. La différence entre les deux côtés, ce qui se trouve entre eux, est pour ainsi dire comblée. Tout est nivelé au même niveau. On a sur toute chose et sur chacune une croyance qui s'est formée d'après une même façon de croire. Chaque journal, chaque magazine illustré, chaque programme de radiodiffusion, offre tout aujourd'hui de la même façon à l'uniformité de la croyance. Les objets des sciences et la chose de la pensée sont traités avec la même uniformité. Nous serions pourtant victimes d'une erreur funeste si nous allions croire que cette référence à de tels phénomènes servît seulement de caractéristique ou même de critique de l'époque actuelle. Nous risquerions de nous tromper nous-mêmes d'une façon funeste si nous allions croire qu'une dépréciation hautaine suffit pour échapper à la discrète puissance de la croyance uniforme et bornée. Il convient en revanche de voir ce qu'il y a d'effrayant qui ne fait ici que se préparer. La croyance bornée qui nulle part ne fait plus attention à l'essence de la chose s'est donné un air d'universalité, et celle-ci a revêtu les apparences d'un naturel inoffensif. Mais cette croyance universelle qui traite tout d'une façon uniforme et uniformément dénuée de scrupule n'est encore que l'annonce de ce qui se passe véritablement. Car ce

n'est qu'au niveau de la croyance bornée et uniforme que s'introduit la pensée à voie unique. Par là tout est réduit à une unicité de signification dans les concepts et les désignations, dont la précision non seulement répond à celle de la méthode technique, mais partage la même origine essentielle. Il faut d'abord garder sous les yeux le fait que la pensée à voie unique ne s'identifie pas à la croyance bornée, mais qu'elle se construit sur elle et du même coup la transforme. Un signe caractéristique, à première vue tout à fait extérieur, de la puissance grandissante de la pensée à voie unique, c'est — on le remarque partout — l'accroissement du nombre de ces désignations qui consistent à abréger des mots ou à accoler des initiales. Sans doute aucun de ceux qui sont ici présents n'a-t-il encore jamais considéré sérieusement ce qui est déjà accompli lorsqu'au lieu de dire « Faculté », vous dites simplement « Fac ». « Fac », c'est comme « Ciné ». Il est vrai que le cinématographe demeure différent des hautes écoles scientifiques. Cependant la désignation « Fac » n'est ni fortuite ni inoffensive. Peut-être même est-il dans l'ordre que vous entriez et sortiez de la « Fac » et que vous empruntiez vos livres à la « B.U. ». La question demeure seulement de savoir *quel ordre* s'annonce dans la contagion de cette façon de parler ? Peut-être est-ce un ordre dans lequel nous sommes entraînés et auquel nous sommes abandonnés par Cela qui se retire devant nous ?

Nous le nommons : ce qui donne le plus à penser. Il doit, d'après notre affirmation, se montrer en ceci, que nous ne pensons pas encore. Cette affirmation semble avoir été accordée dans une tonalité négative et pessimiste. Mais « bedenklich » veut dire ici : « ce qui donne à penser ». Ce qui donne le plus à penser est non seulement tel en ce sens qu'il fait travailler le plus notre réflexion, mais c'est ce qui, de soi-même, tient en réserve les plus grandes richesses du « Mémoire ». Notre affirmation dit que nous ne pensons pas encore. Dans ce « pas encore », il y a une référence particulière à quelque chose qui vient, dont nous ne savons absolument pas s'il va venir à nous.

Ce « pas encore » est d'une nature unique, qui interdit de l'assimiler aux autres. Nous pouvons par exemple à minuit dire que le soleil n'est pas encore levé. Nous pouvons aussi le dire à l'aube. Le « pas encore » est ici distinct dans les deux cas. Mais on objectera : dans cet exemple, ce n'est que d'après l'espace du temps, d'après les heures qui s'écoulent entre minuit et l'aube ; mais la venue du soleil est quotidiennement certaine. En quel sens certaine ? Est-ce donc en un sens scientifique ? Pour la science, il n'y a plus, depuis Copernic, de lever du soleil ni de coucher du soleil. Scientifiquement, il est clairement établi que de semblables choses sont des erreurs des sens. Selon les conjectures de l'opinion courante, le « pas encore » garde, du point de vue du soleil levant, sa vérité aussi bien à minuit qu'à l'aube. Mais cette vérité ne se laisse jamais fonder scientifiquement, et ce pour cette raison que la quotidienne attente matinale du soleil a un caractère qui ne laisse pas de place pour les démonstrations scientifiques. Le lever du soleil n'est jamais attendu sur un fond de compréhension scientifique. On objectera que les hommes sont habitués à la régularité de ces phénomènes. Comme si l'habituel se comprenait de soi-même ! Comme s'il pouvait y avoir un « habituel » sans un « habiter » ! Comme si nous avions jamais considéré ce que c'est qu'habiter ! S'il en va déjà si étrangement pour nous de la venue et du départ du soleil, combien doit-ce être alors plein de secrets là où ce qui est à penser se retire devant l'homme et, dans ce retirement, du même coup arrive ?

C'est pour cela donc, et seulement pour cela, que nous disons que le fait que nous ne pensons pas encore est ce qui nous donne le plus à penser. Ce qui veut dire : nous sommes déjà — et cela en tant qu'en général nous *sommes* — en rapport avec ce qui donne à penser. Mais même en tant qu'êtres pensants nous ne sommes pourtant pas encore auprès de ce qui donne le plus à penser. Nous ne savons pas de nous-mêmes si nous y parviendrons. Notre affirmation par conséquent n'est pas non plus optimiste. Elle se tient tout aussi peu dans l'indé-

cision entre pessimisme et optimiste; car pour cela elle devrait compter avec les deux, et ainsi participer au fond à leur façon d'évaluer. La tonalité dans laquelle notre affirmation est accordée ne se laisse pas, par conséquent, déterminer sans plus d'après la nature de la prédication habituelle. C'est pourquoi il est à propos de considérer notre affirmation non seulement selon sa tonalité, mais selon son caractère prédicatif.

De la quatrième à la cinquième heure

Nous sommes parvenus à cette question : « Qu'est-ce que cela, en fin de compte : la représentation ? » Nous ne retracerons point pour le moment les pas qui nous y ont conduit. En revanche, il faut rappeler toujours à nouveau le chemin que nous tentons de faire : Nous le caractérisons par cette question : « Qu'appelle-t-on penser ? » En suivant le chemin de la question « Qu'appelle-t-on penser ? », nous parvenons à la question : « Qu'est-ce que cela : la représentation ? »

Le soupçon s'éveille, que la pensée et la représentation puissent bien être la même chose. L'espoir d'une possibilité s'ouvre, à savoir que l'être traditionnel de la pensée soit formé à l'image de la représentation, et comme une forme de représentation. Ainsi en est-il en vérité. Mais la façon dont se produit cette formation de l'être traditionnel de la pensée demeure malgré tout obscure. La provenance de cet événement demeure obscure. En fin de compte, ce que tout cela signifie pour nous et notre tentative d'apprendre la pensée, demeure obscur. Certes, nous comprenons (et prenons cela pour la chose la plus claire du monde), lorsque quelqu'un dit : « Je pense la chose de telle et telle façon », et entend par là : « Je me représente la chose de telle et telle façon. » D'où il ressort à l'évidence que la pensée est une représentation. Cependant, tout ce qui est en jeu dans ce que cette dernière phrase exprime demeure profondément

dans l'ombre. Tout cela nous est au fond encore inaccessible. Ne nous faisons pas d'illusions : l'être de la pensée, l'origine de l'être de la pensée, les possibilités de l'être de la pensée enfermées dans cette origine, tout cela nous est étranger, et du même coup ce qui nous donne à penser avant toute autre chose et sans cesse. Voilà qui ne peut du reste nous étonner, si notre affirmation demeure vraie, que ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser, est que nous ne pensons pas encore. Mais cette affirmation dit en même temps que nous sommes, en pensant, en chemin vers l'essence de la pensée. Nous sommes en chemin(s), et par de tels chemins nous venons d'une pensée dont l'être semble résider dans la représentation et semble s'y épuiser. Notre propre façon de pensée vit encore sur l'être de la pensée tel qu'il a été jusqu'ici, c'est-à-dire sur la représentation. Mais nous ne pensons pas encore en ce sens que nous n'avons pas encore atteint l'essence qui est propre à la pensée et qui nous est encore réservée. Nous ne sommes pas encore dans le propre de la pensée. Mais il se pourrait que l'être propre de la pensée se montre précisément là où il s'est retiré, si seulement nous prêtions attention à ce retirement, si seulement nous ne nous raidissons pas — marionnettes de la logique — dans l'idée que nous savons depuis très longtemps ce que c'est que la pensée. L'être propre de la pensée pourrait se montrer à nous si nous demeurions en chemin(s). Nous sommes en chemin(s). Qu'est-ce que cela veut dire ? Nous sommes encore parmi les chemins, *inter vias*, entre différents chemins. Il n'est pas encore décidé du seul chemin inévitable, et qui comme tel serait peut-être le chemin. Ainsi en chemin, nous devons faire attention avec un soin particulier au point du chemin que parcourent nos pas. Depuis la première heure déjà c'est à cela que nous faisons attention. Mais il semble qu'on n'ait pas encore pris au sérieux cette intention dans toute sa portée. Pour caractériser le point du chemin de notre pensée, nous avons introduit une parole du dernier penseur de l'Occident. Nietzsche dit : « Le désert croît. » Cette parole a été

expressément distinguée d'autres propositions sur l'époque actuelle, non seulement à cause de son contenu particulier, mais avant tout en considération de la façon dont elle parle. Car elle parle comme le veut le chemin que suit la pensée de Nietzsche. Or ce chemin vient de loin, et témoigne à chacun de ses détours d'une telle origine. Nietzsche, aussi peu que n'importe quel autre penseur, n'a ni fait ni choisi son chemin. Il est destiné à son chemin. La parole « le désert croît » devient donc un mot-chemin. Ce qui signifie que le dire de ce mot n'éclaire pas seulement une portion de chemin et ses alentours. Le dire trace et fraye lui-même le chemin. Ce mot ne sera jamais une simple proposition sur l'époque présente, qu'on pourrait extraire facilement des exposés de Nietzsche. Encore moins est-il l'expression des expériences intimes de Nietzsche. Pour être plus complet, disons que ce mot est bien aussi une telle expression; il l'est en effet lorsque nous nous représentons la langue, comme cela se fait habituellement, dans son essence la plus extérieure, c'est-à-dire lorsque nous pensons qu'elle presse l'intérieur à l'extérieur, et qu'ainsi elle est expression. Cependant, même si nous ne prenons pas si grossièrement le mot de Nietzsche : « le désert croît », un flot de représentations nous assaille encore au seul nom de Nietzsche; or nous n'avons pas dans ces représentations — et aujourd'hui moins que jamais — la garantie qu'elles fassent apparaître ce que ce penseur pensait proprement.

Mais puisque ce mot-là : « Le désert croît », est mis particulièrement en lumière dans la suite, et puisque le nom de Nietzsche d'autre part risque de servir d'étiquette à l'ignorance et au contresens, enfin puisque la référence que ce cours a faite à ce mot conduisait à maints préjugés aberrants, nous anticiperons déjà quelque chose de ce qui doit suivre. Cependant, pour éviter de troubler la marche de ce cours, contentons-nous d'une remarque.

De la cinquième à la sixième heure

Suivant le chemin de notre question : « Qu'appelle-t-on penser ? », nous sommes parvenus à la question : « Qu'est-ce que cela, en fin de compte, la pré-sentation ? ». La représentation ne nous est encore que très vaguement apparue comme ce qui pourrait constituer le trait fondamental de la pensée traditionnelle, celui qui domine partout. Notre propre chemin vient de cette pensée. C'est pourquoi il est nécessairement tenu à perpétuer le dialogue avec la pensée traditionnelle. Mais, dans la mesure où notre chemin est expressément attentif à la pensée et a pour fin de l'apprendre, il faut que ce dialogue discute l'être de la pensée traditionnelle. Or, le fait que la pensée s'est reconnue déjà elle-même comme une forme de représentation ne garantit nullement que *l'essence* de la pré-sentation ait été par là même suffisamment pensée ni seulement qu'elle ait pu l'être. C'est pourquoi il faut bien que dans ce dialogue avec l'essence de la pensée traditionnelle *l'essence* de la pré-sentation, avant tout, trouve son langage. Et lorsque nous, de notre côté, parlerons ce langage, alors nous apprendrons non seulement à connaître la pensée dans le destin de son être, mais nous apprendrons ainsi la pensée même.

La figure de la pensée traditionnelle la plus proche dans le temps, et pour cela la plus émouvante dans ce débat, est Nietzsche. Car sa pensée dit dans le langage traditionnel ce qui *est*. Or les fameux « faits », les circonstances, les tendances de l'époque, demeurent seulement la façade de ce qui est. Mais la langue de Nietzsche aussi parle comme une façade, tant que nous l'entendons exclusivement dans la langue de la pensée traditionnelle, au lieu d'écouter ce qui n'a pas de langage dans cette langue. Aussi, dès le début de notre chemin, avons-nous dirigé notre oreille vers une parole de Nietzsche qui donne à entendre quelque chose qui n'a pas de langage : « Le désert croît. Malheur à celui qui protège le désert ! »

Il a fallu cependant venir au secours de notre faculté d'entendre.

Ce qui nous portera secours sera ce qui nous indiquera et nous fera voir plus clairement le chemin vers lequel tend la pensée de Nietzsche. Nietzsche voit parfaitement que quelque chose dans l'histoire de l'homme occidental touche à sa fin, à savoir ce qui jusqu'ici, et depuis longtemps, est l'Inaccompli. Nietzsche voit la nécessité de faire passer cet Inaccompli à l'accomplissement. Mais cet accomplissement ne consiste pas à procurer une pièce qui aurait manqué jusqu'ici, il ne complète pas par rapiècement, il complète en atteignant *l'ensemble* seulement dans son ensemble, et en transformant ainsi le traditionnel à partir de l'ensemble.

Or, pour avoir sous les yeux ne serait-ce qu'un peu de ces situations porteuses de destin, nous devons nous arracher à cette erreur de croire que la pensée de Nietzsche se laisse penser lorsqu'on la travaille historiquement. Ce comportement erroné se nourrit de l'opinion où l'on est que la pensée de Nietzsche peut être mise au rancart comme une chose passée et réfutée. L'on n'a aucune idée de la difficulté de perdre véritablement cette pensée, à supposer qu'on l'ait trouvée.

Mais tout indique qu'on ne l'a même pas encore trouvée. C'est pourquoi nous devons d'abord la chercher. C'est aussi pourquoi notre indication sur la direction que prend le chemin de Nietzsche est elle-même encore une indication qui reste une recherche.

De la sixième heure à la septième

Nous tâchons de regarder quelle est la direction que prend le chemin de pensée de Nietzsche. Car c'est de ce chemin que vient la parole : « Le désert croît. Malheur à celui qui protège le désert ! », parole qui doit à son tour être commentée par cette phrase : « Ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser, c'est que nous ne pensons pas encore. » Le désert, la croissance du désert : quelle tournure étrangement contradictoire ! Et le fait que nous

protégions le désert se rattacherait alors au fait que nous ne pensions pas encore, il se rattacherait à la forme de pensée qui domine depuis longtemps, c'est-à-dire à la domination de la représentation. La phrase sur ce qui donne le plus à penser dans notre temps répondrait alors à la parole de Nietzsche. Cette phrase rejoindrait la parole de Nietzsche sur la voie d'un destin qui est en passe de devenir, à ce que l'on voit, le destin de la terre dans son ensemble et jusque dans ses moindres recoins. Ce destin ébranlera toute la pensée de l'homme à la fois, et dans des dimensions auprès desquelles ce que les hommes d'aujourd'hui prennent pour une agonie limitée à un secteur — les sursauts de la Littérature — fera figure de simple détail. Nous ne devons toutefois pas mettre sur le même plan « ébranlement », « renversement » et « effondrement ». Il se peut bien que l'ébranlement de ce qui est soit tel, que de lui naissent les assises d'un repos qui n'a jamais été jusqu'ici, et qu'elles naissent parce que le repos habitait le Cœur de cet ébranlement.

Donc, nulle pensée ne se crée l'élément où elle se meut. Mais toute pensée s'évertue comme d'elle-même à demeurer dans l'élément qui lui est assigné. Dans quel élément se meut la pensée de Nietzsche ? Il nous faut y voir plus clair avant de risquer les prochains pas auxquels notre chemin va nous obliger. Il faut voir que tout ce que Nietzsche à l'avant-scène est contraint de contester et de combattre, il le dépasse au fond, qu'il ne parle que pour mieux pouvoir se taire. Nietzsche est le premier à poser la question pensante, c'est-à-dire ici la question qui se situe dans le domaine métaphysique et nous y retient, à laquelle nous donnons la tournure suivante : L'homme actuel est-il préparé, dans son essence métaphysique, à prendre en charge la domination sur la totalité de la terre ? L'homme actuel a-t-il déjà considéré l'essence des conditions auxquelles se trouve soumis en dernière instance un tel gouvernement de la terre ? La nature de cet homme est-elle propre à administrer les puissances, et à employer les moyens, que libère le déploiement de l'essence de la technique

moderne et qui exigent de lui des décisions jusqu'ici inhabituelles ? Nietzsche donne une réponse négative à ces questions. L'homme actuel n'est pas préparé à donner forme à un tel gouvernement de la Terre, ni à le prendre en charge. Ce n'est pas seulement par-ci par-là que l'homme moderne boite, c'est toute sa nature qui boite d'une étrange façon derrière ce qui est depuis très longtemps. Ce qui est proprement, l'Être, qui détermine par avance tout étant, ne se laisse pourtant jamais épuiser dans la constatation des faits ni dans l'appel aux circonstances particulières. Le bon sens de l'homme, que l'on « cite » souvent avec empressement dans de telles tentatives, n'est pas si bon ni si naturel qu'il veut généralement le faire croire. Il n'est pas surtout si absolu qu'il apparaît, il est plutôt le plat produit de cette forme de représentation dont le mûrissement est dû finalement au siècle des lumières. Le bon sens humain reste taillé sur le patron d'une certaine conception de ce qui est, de ce qui doit être et de ce qui a le droit d'être. La puissance de cet étrange « sens » s'étend jusqu'à notre époque, mais elle est devenue trop courte. Les organisations dans le domaine social, le réarmement dans le domaine moral, la poudre aux yeux des activités culturelles, tout cela ne parvient plus jusqu'à ce qui est. Tant de soins demeurent, en dépit de toute bonne volonté, en dépit d'efforts incessants, de simples expédients, ravaudage au jour le jour. Pourquoi ? Parce que la représentation de buts, de fins et de moyens, d'effets et de causes, parce que cette représentation, d'où proviennent tous ces soins-là, est d'avance incapable de faire ouvertement face à ce qui est.

Le danger est que l'homme actuel n'ait des pensées trop courtes sur les décisions à venir, dont la forme nous échappe totalement dans sa particularité historique, et qu'il les cherche pour cette raison où elles ne seront jamais prises.

Qu'est-ce que la deuxième guerre mondiale a décidé en fin de compte, pour ne parler ni des atroces conséquences qu'elle a eues dans notre patrie, ni surtout de la déchirure qui traverse son cœur ?

Cette guerre mondiale n'a rien décidé, si nous prenons ici le mot de décision en ce sens large et élevé qui concerne singulièrement le destin de l'homme sur cette terre. Seul ce qui est resté sans décision apparaît un peu plus distinctement. Mais le danger encore une fois monte là aussi, de voir dans ce flottement cristalliser une décision qui concernera le gouvernement de toute la terre, et que cette décision à prendre ne soit encore une fois comprimée dans des catégories politico-sociales et morales toujours trop courtes de portée comme de souffle. Car elle serait ainsi déviée brutalement d'une éventuelle et suffisante prise de conscience.

Déjà le monde de représentations dans lequel se mouvait l'Europe entre 1920 et 1930 n'était plus à la mesure de ce qui montait des profondeurs. Que va devenir une Europe qui veut construire sa communauté avec les accessoires de la décade qui a suivi la première guerre mondiale ? Un plaisir pour les puissances de l'Est et pour la force énorme de leurs peuples. Nietzsche, dans un ouvrage composé l'été de 1888, *Le Crépuscule des Idoles*, ou *Comment l'on philosophe au marteau*, écrit, sous le titre « critique de la modernité », ce qui suit :

« Nos institutions ne valent plus rien, on est unanime là-dessus. Mais cela ne tient pas à elles, cela tient à nous. Après que nous avons perdu tous les instincts dont se nourrissaient les institutions, ce sont les institutions mêmes qui nous coulent des mains, parce que nous ne valons plus rien pour elles. Le démocratisme a été de tous temps la forme décadente de la force d'organisation : J'ai déjà caractérisé dans *Humain, trop humain* (I, 349; 1878) la démocratie moderne, y compris ses médiocrités (telles que l'Empire allemand), comme étant la forme déchue de l'État. Pour qu'il y ait des institutions, il faut qu'il y ait une sorte de volonté, d'instinct, d'impératif, anti-libéral jusqu'à la méchanceté, une volonté de Tradition, d'autorité, de responsabilité étendue sur des siècles, de *solidarité* dans la chaîne des générations vers le futur et vers le passé *in infinitum*. Si cette volonté-là existe, il se forme « quelque chose » — comme l'*Imperium Romanum*,

ou comme la Russie, la *seule* puissance qui ait aujourd'hui la durée dans les veines, qui puisse attendre, qui puisse encore promettre « quelque chose » — la Russie, le contre-concept du particularisme minable et de la nervosité de l'Europe, laquelle est entrée dans un état critique avec la fondation de l'Empire allemand. L'Occident tout entier n'a plus ces instincts dont se nourrissent les institutions, dont se nourrit un avenir. Rien peut-être ne prend autant à rebrousse-poil son « esprit moderne ». On vit pour aujourd'hui, on vit très rapidement, on vit en pleine irresponsabilité — et c'est ce qu'on nomme « liberté ». Ce qui des institutions *fait* des institutions est méprisé, haï, rejeté; on se croit menacé d'un nouvel esclavage au seul mot d'autorité (W.W. VIII, S 150 f.).

Pour prévenir ici les fausses interprétations du bon sens, nous remarquerons que ce que Nietzsche entend ici par Russie ne recouvre pas le système économico-politique de la République des Soviets. Ce à quoi Nietzsche tient, c'est à dépasser les particularismes nationaux, dont il avait à l'époque déjà dénoncé la précarité; c'est à créer un espace libre pour les décisions majeures et pour la réflexion qu'elles demandent. Nietzsche voit la raison du retard de l'homme sur ce qui est, dans le fait que l'essence traditionnelle de l'homme n'a même pas encore été déployée ni définie. Selon la vieille leçon de la Métaphysique, l'homme est l'animal rationnelle, la bête raisonnable. Cette conception qui était déjà celle des Romains ne répond plus à l'essence de ce que les Grecs entendaient par l'expression : ζῶον λόγον ἔχον. D'après cette expression, l'homme est ce « Présent surgissant qui est capable de faire apparaître le présent ». Pour le mode de représentation qui fut par la suite celui de l'Occident, l'homme devient un ensemble étrangement composé d'animalité et de rationalité. Mais pour Nietzsche ni l'être de l'animalité ni l'être de la Raison, ni l'unité d'être conforme à l'une et à l'autre, ne sont encore définis, c'est-à-dire ne sont encore réglés ni assurés. C'est pourquoi les deux domaines, l'être de l'animalité et l'être de la ratio-

nalité, sont séparés par un gouffre, de part et d'autre duquel ils s'opposent. Par ce divorce, l'homme est empêché d'être uni dans son être, et par là d'être libre pour ce qu'on a coutume d'appeler le réel. C'est pourquoi ce qui appartient avant tout au chemin de pensée de Nietzsche, c'est de franchir l'homme traditionnel, encore inétabli dans son être, c'est-à-dire de parvenir à établir complètement la plénitude de son être traditionnel. Le chemin de pensée de Nietzsche ne voudrait au fond rien renverser, il voudrait seulement reprendre quelque chose. Nietzsche caractérise le chemin du passage au delà de l'homme traditionnel par l'expression souvent mal interprétée et mal employée de « Surhomme ». Pour insister de nouveau : le Surhomme au sens de Nietzsche n'est pas un agrandissement de l'homme traditionnel. Le Surhomme ne pousse pas purement et simplement les impulsions et les activités traditionnelles de l'espèce d'homme traditionnelle jusqu'à la démesure et à la perte de toute mesure. Disons que le Surhomme ne se distingue pas quantitativement, mais qualitativement de l'homme traditionnel. Pour le Surhomme la perte de la mesure, le progrès incessant, en tant que catégorie purement quantitative, est précisément une question qui tombe. Le sur-homme est plus pauvre, plus simple, plus tendre, plus dur, plus calme, plus généreux, plus lent dans ses décisions et plus économe de sa langue. Le sur-homme n'apparaît pas en grand nombre, ni n'importe comment — mais seulement lorsque la hiérarchie a été respectée. Par la hiérarchie, dans une signification essentielle et non pas au simple sens d'une réglementation quelconque qui classifie les données existantes, Nietzsche entend la Mesure qui fait que les hommes ne sont pas pareils, que tous n'ont pas les mêmes dons ni les mêmes droits pour toute chose, et que tout le monde ne peut pas s'ériger dans sa jugeotte banale en juge de toute chose. Nietzsche écrit, dans une note pour son *Zarathoustra* qu'il n'a pas publiée lui-même, ceci : « La hiérarchie accomplie dans un système de gouvernement de la terre : à la fin les seigneurs de la terre, une

nouvelle caste dominante. Jaillissant d'eux ici et là un Dieu très épicurien, le Sur-homme, le transfigurateur de l'existence : *César avec l'âme du Christ.* »

Nous ne devons pas glisser trop rapidement sur ce mot. D'autant moins qu'il rappelle d'autres paroles encore plus profondément et plus secrètement dites, qui se trouvent dans les derniers hymnes de Hölderlin, où le Christ, qui « est encore d'une autre nature », est nommé le frère d'Héraklès et de Dyonisos, de sorte que s'annonce là un rassemblement informulé jusqu'ici de l'ensemble du Destin occidental. C'est grâce à ce rassemblement seul que l'Occident, le Pays du Soir, peut affronter les décisions à venir — peut-être pour devenir, d'une façon tout autre, le Pays d'un Matin.

Le Sur-homme est une transformation, et par là un rejet de l'homme traditionnel. Aussi est-ce pour cette raison que les personnages publics dont les mouvements occupent l'avant-scène de l'histoire actuelle sont éloignés de l'essence du sur-homme autant qu'il est possible.

Sur le chemin de ce cours nous ne pouvons en quelques traits qu'ébaucher un peu l'essence du Sur-homme. Encore n'est-ce que par souci d'écarter les malentendus les plus grossiers, les fausses attitudes envers la pensée de Nietzsche, et de montrer de quel point de vue il est possible, pour nos premiers pas, de nous préparer un débat avec cette pensée. Pour une interprétation de la figure du Zarathoustra de Nietzsche, et plus encore pour un débat avec les leçons fondamentales de la Métaphysique nietzschéenne, tâches qui foncièrement n'en font qu'une, presque tout fait défaut à la pensée contemporaine — s'il est permis de parler ici de pensée. Aussi est-ce la raison pour laquelle la première assimilation des écrits de Nietzsche, qui est aussi celle qui risque de demeurer décisive, rencontre, si elle n'est pas préparée, des difficultés presque insurmontables. Ainsi est-on enclin trop souvent, et surtout à la lecture d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, à saisir et à juger ce qu'on a lu à la mesure des repré-

sentations incritiquées que l'on apporte soi-même. Ce danger est encore grand maintenant, et l'est particulièrement pour nous, parce que les écrits de Nietzsche et leur parution nous sont chronologiquement très proches, et surtout parce que leur langue a fini par étdeterminer notre parler actuel plus profondément que nous ne savons. Mais, plus un penseur est chronologiquement proche de nous, et presque contemporain, d'autant plus long est le chemin vers ce qu'il a pensé; d'autant moins aussi avons-nous le droit d'éviter ce long chemin. Nous devons d'abord apprendre à lire un livre tel que le *Ainsi parlait Zarathoustra* de la même façon rigoureuse qu'un traité d'Aristote; non pas d'une façon identique, bien entendu, mais de la même façon. Car il n'y a aucun schéma général d'explication qui soit mécaniquement applicable aux écrits des penseurs — même pas à un seul et même écrit d'un même penseur. On peut ainsi interpréter un dialogue de Platon, par exemple le « Phèdre », le dialogue sur le Beau, tout différemment selon les points de vue, selon la portée, selon la problématique. Cette richesse de signification n'est pas une objection à la rigueur du contenu de pensée. Car tout ce qui est véritablement pensé par une pensée essentielle demeure, et ce pour des raisons essentielles, multiple de sens. Cette multiplicité de sens n'est jamais le résidu d'une unicité qu'une logique toute formelle n'aurait pas encore atteinte et qui, quoique non encore atteinte, serait en elle-même un but auquel tendre. La multiplicité de sens est plutôt l'élément où la pensée doit se mouvoir pour être rigoureuse. Pour prendre une image : les profondeurs et les étendues de l'eau, ses courants et ses calmes, ses couches froides et chaudes, sont pour le poisson l'élément de sa mobilité multiple. Qu'on prive le poisson de la plénitude de son élément, qu'on le traîne sur le sable sec, il ne lui reste qu'à se débattre, qu'à se convulser, qu'à finir. C'est pourquoi il nous faut aller trouver la pensée et son frai, toujours dans l'élément de sa multiplicité de signification, faute de quoi tout nous demeure fermé. Si donc, ce qui arrive trop souvent et trop facilement, on

s'empare d'un dialogue de Platon, si l'on fouille et juge son contenu d'après la façon dont le bon sens humain se représente les choses, alors on en arrive aux opinions les plus curieuses, et finalement à ce jugement, que Platon était un grand brouillon; car on constate (et cette constatation est même correcte) qu'aucun des dialogues de Platon n'arrive à un résultat d'une évidence maniable, telle que le bon sens humain puisse, comme on dit, « en faire quelque chose ». Comme si le bon sens humain, refuge de ceux qui sont par nature jaloux de la pensée, comme si ce « bon » sens, c'est-à-dire qui n'a de disposition pour aucune problématique, avait déjà fait quelque chose de quoi que ce soit, comme s'il avait déjà considéré quoi que ce soit radicalement !

Ce n'est pas seulement pour la postérité, ni pour les conceptions inconstantes qu'elle engendre qu'un dialogue de Platon est inépuisable (unauschöpflich), c'est par lui-même et d'après son essence. Or, c'est là toujours le signe d'une création (des Schöpferischen), et pourtant seuls ceux qui ont pouvoir de respect, seuls ceux-là vers eux la voient se pencher.

Si nous étendons cette pensée à Nietzsche, nous pouvons nous douter que la façon dont le dernier homme se représente les choses est la moins propre à penser librement ce que Nietzsche pense sous le terme de Surhomme.

Le Surhomme est d'abord celui qui va au delà. Aussi, pour que quelque chose de son être se révèle, le mieux est-il d'envisager brièvement cet « aller au delà » sous les deux aspects qui sont les siens.

D'où vient, où va cet « aller au delà » ?

Le Surhomme va au delà de l'homme traditionnel, et par conséquent il part de lui. De quelle nature est cet homme que celui qui va au delà laisse derrière lui ? Nietzsche caractérise l'homme traditionnel comme le dernier homme. « Le dernier » est la figure de l'homme qui précède immédiatement l'apparition du Surhomme. C'est pourquoi ce n'est qu'à partir de la figure du Surhomme que le

dernier homme se révèle comme celui qu'il est. Nous ne le trouverons cependant jamais, ce Surhomme, tant que nous le chercherons sur les marchés d'une opinion publique préfabriquée et dans les Bourses où se trafique la culture — tous lieux où c'est encore et uniquement le dernier homme qui sert la machinerie. Le Surhomme ne paraît jamais dans les cortèges bruyants des prétendus Puissants, ni dans les rencontres arrangées des hommes d'État. L'apparition du Surhomme demeure également inaccessible aux télégrammes et aux câbles des reporters, qui offrent, c'est-à-dire qui « présentent » les événements au public avant même qu'ils se soient produits. Ces façons, toujours plus raffinées dans leur mécanisme, de « présenter » et d'arranger ce qu'on présente dissimulent ce qui proprement *est*. Cette façon de dissimuler ne se produit pas incidemment, elle tient au principe même d'une forme de représentation dont la domination est générale. Cette forme de représentation dissimulante a toujours le bon sens humain de son côté. C'est ce fameux « homme de la rue » qu'on peut invoquer selon les besoins et dont on dispose aujourd'hui dans tous les domaines, y compris celui des activités littéraires. Face à cette forme dissimulante de représentation, la pensée demeure dans une situation critique, ce que Nietzsche a reconnu clairement. D'une part, si la représentation et la croyance habituelles veulent s'ériger en cours de Justice de la Pensée, il faut hurler contre elles pour que les hommes se réveillent. D'autre part, la pensée est toujours incapable de dire en hurlant ce qu'elle a pensé. C'est pourquoi, à côté du mot de Nietzsche sur les cris et les roulements de tambour que nous avons cité plus haut, il faut que nous mettions aussi celui qui dit que « les paroles les plus calmes sont celles qui amènent l'orage. Les pensées qui viennent à pas de colombe dirigent le monde » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, 2^e partie, « L'heure la plus calme »).

Ainsi donc, Nietzsche n'a jamais publié — nous l'oublions trop facilement — ce qu'il a véritablement pensé après le Zarathoustra. Les écrits postérieurs sont tous des écrits polémiques; ce sont des

cris. Ce qu'il a véritablement pensé ne fut connu que par la publication, largement insuffisante, d'extraits de son œuvre posthume. Par toutes ces indications, il doit être devenu clair qu'on ne peut lire Nietzsche au hasard; que tout écrit a son caractère particulier et ses limites; que surtout l'œuvre capital de sa pensée, contenu dans les écrits posthumes, pose des exigences qui ne sont pas à notre taille. C'est pourquoi il serait convenable que vous ajourniez provisoirement la lecture de Nietzsche et que vous étudiez d'abord pendant dix ou quinze ans Aristote.

Comment Nietzsche caractérise-t-il l'homme que dépasse celui qui va au delà? Zarathoustra dit dans son prologue: « Voyez, je vous montre le dernier homme! »

De la septième à la huitième heure

Il est également difficile de trouver ce que Nietzsche a véritablement pensé *et* de le perdre. Cette difficulté ne se laisse pas surmonter en quelques heures de cours. Mais il est possible de l'indiquer. Il le faut même — ne serait-ce que parce que nous ne sommes guère familiarisés aujourd'hui avec ce qu'exige l'accès à la pensée d'un penseur, surtout s'il est chronologiquement aussi proche de nous que l'est Nietzsche. Mais les réflexions qui suivent concernent d'une façon générale le chemin qui mène à la tradition de la pensée. Le meilleur et au fond le seul moyen d'obtenir un renseignement sur ce chemin, c'est de le faire. Mais il y faut presque une vie entière. Ce que les penseurs ont pensé est déposé dans des écrits. Les livres sont des livres. La seule particularité que l'on accorde aux livres philosophiques c'est peut-être qu'ils sont difficiles à lire. Mais il y a livre et livre, surtout lorsqu'il s'agit de lire un livre « pour tous et pour aucun » — et c'est en effet de quoi il s'agit. Car il demeure indispensable de trouver d'abord Nietzsche pour le pouvoir perdre, dans le sens que nous avons défini plus haut. Pourquoi? Parce que dans la pensée

de Nietzsche accède au langage ce qui est maintenant, mais à un langage qui est celui de la tradition bimillénaire de la Métaphysique occidentale, un langage que nous parlons tous, que l'Europe parle, mais vingt fois transposé, mais verni, aplati, usé et sans arrière-fond. Notre langue d'aujourd'hui est encore celle que parlent Platon et Aristote. Notre mode de représentation aussi est encore celui dans lequel pensent Héraclite et Parménide. Seule la référence à la conscience historique moderne voudrait nous faire croire que ce sont des personnages qui appartiennent au Musée de l'Histoire de l'Esprit et dont on peut, si besoin est, et avec l'aide de l'érudition, faire de nouveau une « exposition ». Parce que nous savons à peine en quoi repose l'essence de la langue, nous croyons naturellement que notre motocyclette, par exemple, qui se trouve dehors dans le parking de l'Université, est plus réelle qu'une pensée de Platon sur l'*idea* ou d'Aristote sur l'*energeia*, pensées qui pourtant s'adressent à nous et nous requièrent dans chaque concept de la science actuelle — et non là seulement — sans que nous prêtions véritablement attention à une relation que l'on prend à peine en considération. On continue toujours à croire que la tradition est passée et qu'elle n'est plus qu'un objet de la conscience historique. On continue toujours à croire qu'elle est ce que nous avons proprement derrière nous, quand elle vient au contraire vers nous parce que nous sommes exposés à elle et qu'elle est notre destin. L'aspect purement historique de la tradition et du cours de l'histoire appartient à ces illusions lourdes de conséquences dans lesquelles il faut que nous demeurions pris aussi longtemps que nous ne pensons pas encore véritablement. Cette illusion sur l'histoire nous empêche d'entendre la langue des penseurs. Nous entendons mal parce que nous prenons cette langue seulement comme expression — expression dans laquelle les philosophes proposeraient leurs vues. Mais la langue des penseurs dit ce qui est. L'entendre n'est en aucun cas chose facile. Il y faut une condition, à laquelle nous ne satisfaisons que rarement comme il convient,

c'est de la reconnaître. Cette reconnaissance repose sur le fait que nous laissons venir à nous ce que chaque penseur a pensé comme quelque chose qui est toujours unique, qui ne revient jamais, que l'on n'épuise pas, et ce de telle sorte que l'Impensé dans leur pensée nous déconcerte. L'Im-pensé, dans une pensée, n'est pas un manque qui appartienne au pensé. L'Im-pensé n'est chaque fois tel qu'en tant qu'il est Im-pensé. Plus une pensée est originelle, plus riche devient son Im-pensé. L'Impensé est le don le plus haut que puisse faire une pensée. Mais pour les évidences du bon sens humain, l'Impensé d'une pensée demeure tout simplement l'incompréhensible. Toutefois, l'incompréhensible ne devient jamais pour le bon sens humain l'occasion de douter de ses possibilités de compréhension, et même de devenir conscient de ses limites. L'incompréhensible demeure toujours pour la compréhension habituelle ce qui est simplement choquant; elle y voit aussitôt la preuve que l'on exige d'elle, qui de naissance a déjà tout compris, quelque chose qui n'est pas vrai et qui feint seulement de l'être. Ce dont le bon sens humain est le moins capable, c'est de reconnaître. Car cela exige que nous soyons toujours prêts à laisser renverser nos propres tentatives par ce qui n'est pas pensé dans la pensée des penseurs. Quelqu'un qui savait fort bien ces choses, Kant, parle pour de tels cas d'Umkippen (verser en se retournant). Mais seul peut verser celui qui est debout et qui, debout, avance, et qui, avançant, reste sur le chemin. Ce chemin conduit de lui-même au dialogue avec les penseurs. Mais il n'est pas pour cela nécessaire que ceux-ci soient représentés historiquement. Si par exemple on voulait soumettre Kant au barème de l'histoire de la philosophie, il faudrait noter comme « tout à fait insuffisante » la façon dont il se représente historiquement Platon et Aristote. Kant cependant, et Kant seul, a transformé la doctrine platonicienne des Idées d'une façon créatrice. Une seule chose est nécessaire pour dialoguer avec les Penseurs, c'est que la clarté soit faite sur la façon dont nous les rencontrons. Il n'y a ici dans le fond

que deux possibilités : d'abord, aller à la rencontre, ensuite, aller contre. Si nous voulons aller à la rencontre de la pensée d'un penseur, nous devons agrandir encore ce qu'il y a de grand en elle. Alors nous parvenons dans l'Impensé de sa pensée. Si nous voulons aller seulement contre la pensée d'un penseur, il faut que par cette volonté nous ayons déjà rapetissé ce qu'il y a de grand en elle. Alors nous ne faisons que transposer sa pensée dans la supériorité évidente de notre savoir. Affirmer au passage que Kant a été malgré tout un penseur très remarquable ne change rien à l'affaire. Ces sortes de louanges qui viennent d'en bas sont toujours des outrages. Nous pourrions laisser à elles-mêmes les machinations du bon sens humain, si son acharnement ne revenait toujours s'insinuer en nous-mêmes et jusque dans les efforts que nous faisons pour renoncer à l'évidence en tant que mesure de la pensée. Nous pourrions passer outre à l'obstination du bon sens humain si, dans le cas précis de Nietzsche, elle ne s'hypertrophiait singulièrement. On s'imagine là-dessus généralement que ce que Nietzsche nous donne à penser se comprend de soi-même, malgré plusieurs exagérations et d'obscures allusions, même dans le livre *Ainsi parlait Zarathoustra*, même pour ce qui regarde sa doctrine du Sur-homme. Mais ce n'est là que pure apparence. Car la doctrine du Sur-homme, qui selon son essence ne peut être une anthropologie, appartient, comme toute doctrine métaphysique de l'homme, à la doctrine fondamentale de la Métaphysique, celle de l'Être de l'étant. On pourrait donc nous demander pourquoi nous n'exposons pas immédiatement la doctrine nietzschéenne du Surhomme du point de vue de sa doctrine métaphysique fondamentale sur l'Être. Nous ne le faisons pas, pour deux raisons : la première, que Nietzsche lui-même expose sa doctrine métaphysique fondamentale, sa doctrine de l'Être de l'étant, à travers celle du Surhomme, suivant en cela la direction univoque de la métaphysique moderne tout entière. La seconde, que nous sommes à peine capables aujourd'hui, malgré tout notre intérêt pour la métaphysique et

l'Ontologie, de seulement poser la *question* de l'Être de l'étant avec justesse, c'est-à-dire de telle façon que cette question mette notre être en question, le rende ainsi incertain dans son rapport à l'Être, et par conséquent ouvert à lui.

A partir de là nous pouvons donner réponse à une question qui fut posée à notre cours de nombreuses fois. Le fait que l'indication que nous avons risquée sur le chemin de pensée de Nietzsche ait fait choix de sa doctrine du Surhomme, ce fait ne vise nullement à une tentative de détourner le sens de la Métaphysique de Nietzsche en la réduisant à une doctrine de l'« être-homme », à une « anthropologie existentielle », comme si Nietzsche n'avait posé que la question de l'homme, pour s'engager ensuite de temps en temps et accessoirement dans la question de l'Être de l'étant. Inversement, une exposition de la doctrine nietzschéenne sur l'Être de l'étant ne pourrait jamais se proposer de traiter sa doctrine du Surhomme comme quelque chose d'accessoire, ni même de l'écarter comme étant une position que Nietzsche aurait abandonnée. Disons schématiquement :

- que toute doctrine philosophique, c'est-à-dire pensante, de l'être de l'homme est *en soi déjà* doctrine de l'Être de l'étant;
- que toute doctrine de l'Être est *en soi déjà* doctrine de l'être de l'homme.

Mais on n'obtient jamais l'une par simple renversement de l'autre. Pourquoi en est-il ainsi ? Sur quoi repose en fin de compte cette relation de l'être humain et de l'Être de l'étant — cette question est bien la seule devant laquelle il faut qu'on fasse comparaître la pensée traditionnelle et c'est une question qui même encore pour Nietzsche demeure étrangère. Mais cette question ouvre un abîme de difficultés, ne serait-ce que pour cette raison que nous la bouleversons déjà de fond en comble par une problématique pourtant

apparemment correcte. Nous posons la question du rapport entre l'être humain et l'Être de l'étant. Mais, aussitôt que je dis, pensant ce que je dis, « être humain », j'ai déjà dit par là le rapport à l'Être. De la même façon, aussitôt que je dis, pensant ce que je dis, « Être de l'étant », le rapport à l'être humain est par là déjà nommé. Dans chacun des deux termes du rapport entre être humain et Être se trouve déjà le rapport même. Pour parler selon la vérité de la chose, il n'y a ni termes de la relation, ni cette relation prise en elle-même. C'est pourquoi la relation dont il s'agit ici entre être humain et Être de l'étant ne tolère d'aucune manière une manœuvre dialectique qui jouerait un des termes contre l'autre. Cette tenue de la chose, qui non seulement fait échouer ici toute dialectique, mais qui ne laisse même aucune place à un échec de cet ordre, voilà bien ce qui choque le plus, ce qui déconcerte les habitudes de représentation actuelles et les acrobaties de leur subtilité vaine.

Pas *un* chemin de la pensée, pas même celui de la Métaphysique, ne part de l'être humain et de là ne s'élève à l'Être, ou inversement ne part de l'Être pour revenir ensuite à l'homme. Bien plutôt tout chemin de la pensée *va* toujours déjà à l'intérieur de la relation totale de l'Être et de l'être humain — sinon ce n'est pas une pensée. C'est déjà ce qu'énoncent les plus anciennes propositions de la pensée occidentale, que nous allons écouter encore. C'est pourquoi le chemin de Nietzsche, dès son début, est également tracé de cette façon. Au lieu de longs exposés, la lecture de la dernière et de la première phrase du *curriculum vitae* que Nietzsche a recopié, lorsque, âgé de 19 ans, il était élève de première à Schulpforta, nous montrera cela brièvement et sans ambiguïté. Schulpforta, près de Naumburg-sur-la-Saale, était une des écoles les plus célèbres et les plus fécondes des siècles passés. La copie du *curriculum vitae* en question fut retrouvée en 1935 dans un coffre qui traînait par terre, aux « Archives de Nietzsche » à Weimar. En 1936, il fut publié comme manuscrit sous forme de brochure, et donné en modèle à la jeunesse. Cette brochure

est depuis longtemps épuisée et tombée en oubli. La première phrase dans laquelle il expose sa vie passée déclare :

« Je suis né, en tant que plante, près du cimetière, près du champ de Dieu; en tant qu'homme, dans un presbytère. »

La dernière phrase déclare :

« Et c'est ainsi qu'en grandissant l'homme se déprend de tout ce qui l'enserrait auparavant; il est inutile qu'il rompe les entraves, elles tombent sans qu'il s'y attende quand un Dieu le commande. Où est l'anneau qui encore l'encercle à la fin? Est-ce le Monde? Est-ce Dieu? »

Même le Nietzsche qui, après plusieurs renversements (umkip-pungen), écrivit la dernière année de son œuvre ce livre effrayant qu'est l'*Antechrist*, même ce Nietzsche-là n'a jamais cessé, pour qui sait et pour qui veut le lire, de poser la même question. Cependant, pour entendre comme il questionne, pour approcher son chemin de pensée, le pouvoir de reconnaître est nécessaire. Reconnaître ne signifie pas déjà un assentiment, mais il est bien la condition de toute contestation. Le chemin de Nietzsche se place sous le signe du Surhomme.

De la huitième à la neuvième heure

Nous posons la question « qu'appelle-t-on penser? », mais nous parlons de Nietzsche. Cette remarque est exacte et pourtant fausse. Car nous passons ainsi à côté de ce qui est dit. Ce dont on parle et ce qui est dit ne sont donc pas identiques. La représentation correcte de ce dont on parle ne garantit pas encore que nous nous soyons déjà engagé dans ce qui est dit. Ce qui est dit, c'est ce que Nietzsche pense. Comme penseur, il pense ce qui est, il pense dans quelle mesure cela est et comment cela est. Il pense ce qui est, l'étant dans son Être. La pensée des penseurs serait donc le rapport à l'Être de l'étant. Si donc nous allons dans le sens de ce que le penseur Nietzsche pense, alors nous nous mouvons dans ce rapport à l'Être. Nous pensons. Disons

plus prudemment : nous tentons de nous engager dans ce rapport à l'Être, nous tentons d'apprendre la pensée.

Nous sommes en train de parler de Nietzsche, mais nous posons la question « qu'appelle-t-on penser? ». Pourtant nous ne nous occupons, il est vrai, que de ce que Nietzsche dit du Surhomme. Et, en cela même, nous ne posons la question de l'être du Surhomme que dans la mesure où celui-ci est celui qui passe au delà. Nous sommes attentifs au passage. De ce point de vue, nous posons la question du point de départ et du but de celui qui passe au delà. Et nous posons par là la question du pont qui permet le passage. Mais nous ne posons absolument pas la question de l'Être de l'étant. De plus, en posant la question du pont qui permet le passage, nous sommes tombés sur un sujet particulier, sur un sujet à part. Quel est en effet pour Nietzsche le pont qui mène au plus haut espoir, c'est-à-dire à la forme d'être de l'homme qui outrepassa l'homme traditionnel? Ce pont est pour Nietzsche « la délivrance à l'égard de la vengeance ». Car Nietzsche caractérise par l'esprit de vengeance l'homme traditionnel et pour tout dire le « dernier » homme.

La question de surmonter la vindicte est apparemment une question particulière et qui concerne l'agir moral de l'homme, la moralité de son comportement et de son caractère. La discussion sur la vindicte et sur la façon dont on la maîtrise fait partie de l'Éthique et de la Morale. Comment est-il donc possible que nous nous mouvions dans ce que Nietzsche a proprement pensé, c'est-à-dire dans le rapport à ce qui est, alors que nous nous occupons de cette question particulière de la vengeance et de la façon dont on la maîtrise? Si importante que soit cette question, elle demeure cependant fort éloignée de la question de ce qui est. La question de la vengeance n'est quand même pas la question de l'Être. Il faut voir. Apprenons à penser.

De la neuvième à la dixième heure

« Que l'homme soit délivré de la vengeance, cela est en effet pour moi le pont qui conduit à l'espoir le plus haut... »

Aussi longtemps que la tentative de franchir le pont avec Nietzsche sera ce que nous renoncerons à oser, nous resterons incapables de décider si cet espoir suprême auquel Nietzsche pense, nous laisse encore espérer quelque chose, ou s'il ne protège pas en lui précisément la véritable désolation. Or, cette traversée du pont n'est point un « pas » de la pensée de Nietzsche parmi beaucoup d'autres. La traversée du pont est le véritable — ce qui veut toujours dire ici l'unique — « pas » que fasse toute la pensée, dans laquelle se déploie la métaphysique de Nietzsche. L'heure d'aujourd'hui, où nous interrompons ce cours, doit servir à accomplir avec Nietzsche cet unique « pas » de la pensée. Le pont est la délivrance à l'égard de la vengeance. Par ce pont, on quitte la vengeance. Nous demandons pour où ? Pour un lieu où il n'y a plus de place pour la vengeance. Ce lieu ne peut être n'importe lequel, et ne l'est du reste pas. Car la traversée du pont nous mène au sommet de la Métaphysique de Nietzsche.

La délivrance à l'égard de la vengeance reste d'avance dans la tonalité de la vengeance, dont l'essence la détermine. Pour Nietzsche, elle demeure le trait fondamental de toute réflexion traditionnelle. Ce qui veut dire : la vengeance imprègne la façon dont se comporte en général l'homme traditionnel à l'égard de l'étant. Nietzsche pense l'essence de la vengeance à partir de cette relation. En tant que l'homme a un comportement à l'égard de l'étant, il se représente déjà chaque étant dans son Être. Du point de vue de l'étant, la représentation de l'étant outrepassa toujours l'étant. Représentons-nous par exemple la Cathédrale : dans cette présentation ce ne sont pas simplement l'église, le monument, qui sont présentés, mais quelque chose de pré-sent, c'est-à-dire dans son être pré-sent. L'être pré-sent de quelque chose de pré-sent n'est pas représenté pourtant après

coup et *en plus*, mais *avant*. Il se tient avant toute autre chose devant nous, et si nous ne le voyons pas, c'est seulement parce que nous nous tenons dedans. C'est ce qui, au sens propre, nous pré-vient. La représentation d'un étant est toujours, du point de vue de celui-ci, déjà au delà de l'étant — *μετά*. D'avoir vu, c'est-à-dire d'avoir pensé ce *μετά*, c'est le sens simple et par conséquent inépuisable de la pensée grecque tout entière. La représentation de l'étant est en soi métaphysique. Si Nietzsche pense la vengeance comme trait fondamental de la représentation traditionnelle, il la pense métaphysiquement, c'est-à-dire ni seulement psychologique ni seulement morale.

L'Être de l'étant apparaît dans la métaphysique moderne comme la volonté. « Vouloir est l'Être originel », dit Schelling. « Éternité et indépendance à l'égard du temps » font partie des prédicats établis depuis toujours de l'Être originel. D'après quoi seule la volonté qui est indépendante du temps et éternelle est l'Être originel. Cela ne concerne pas seulement la caractérisation extérieure selon laquelle la volonté se trouve sans cesse indépendante du temps. Volonté éternelle ne signifie pas purement et simplement une volonté qui dure éternellement. Cela veut dire : la volonté n'est l'Être originel que lorsque en tant que *volonté* elle est éternelle. Elle l'est lorsque en tant que volonté elle veut éternellement l'éternité du vouloir. La volonté éternelle, en ce sens, ne s'attache plus au temporel dans son vouloir ni dans ses objets. Elle est indépendante du temps. C'est pourquoi elle ne peut plus se heurter au temps.

La vengeance, dit Nietzsche, est le ressentiment de la volonté. Ce qui tient tête dans la vengeance, ce qu'il y a en elle de ressentiment ne se réalise pourtant pas seulement par un vouloir, mais cela demeure avant tout et toujours lié à la volonté, c'est-à-dire métaphysiquement parlant, à l'étant dans son Être. Qu'il en soit ainsi, c'est ce qui devient manifeste lorsque nous considérons *contre quoi* se dirige le vouloir de la vengeance en tant que ressentiment. Nietzsche dit : « La vengeance est le ressentiment de la volonté contre le temps et

son « il était ». » Que signifie ici « le temps » ? Il résulte de la réflexion plus approfondie que nous avons faite dans l'heure précédente, que lorsque Nietzsche, délimitant l'essence de la vengeance, vient à parler du temps, il présente sous le titre de « temps » ce qui fait du temporel un temporel. Qu'est-ce que le temporel ? Nous le connaissons tous sans qu'il y faille grande réflexion. Cela nous est rappelé sans ambiguïté lorsque nous entendons dire qu'un homme « a quitté ce monde temporel ». Le temporel est le passager. Mais le temps est le « passer » de ce passager. Ce « passer » est plus exactement représenté comme écoulement d'un « maintenant » successif, hors du « pas encore maintenant » vers le « plus jamais maintenant ». Le temps laisse passer le passager, et ce de telle façon qu'il passe lui-même, ce qui ne peut se produire que s'il persiste à travers tout le passer. Le temps persiste en passant. Il est en n'étant continuellement pas. Cette représentation du temps caractérise le concept *du* temps qui donne à l'ensemble de la Métaphysique occidentale sa mesure.

DEUXIÈME PARTIE

COURS DU SEMESTRE D'ÉTÉ 1952

I

« Qu'appelle-t-on penser ? », voilà qui sonne comme une question résolue et qui se présente comme une question univoque. Mais déjà la moindre réflexion fait apparaître sa multiplicité de sens. De là vient que nous commençons de chanceler rien qu'en la posant. La multiplicité de sens de la question déjoue toute tentative de mettre le cap droit sur la réponse, et sans autre préparation.

Il faut donc mettre au clair les multiples sens de la question. Derrière les multiples sens de la question : « Qu'appelle-t-on penser ? » se cachent plusieurs chemins par lesquels engager le débat. En anticipant sur la marche de ce cours on peut faire apparaître quatre modes selon lesquels poser la question.

« Qu'appelle-t-on penser ? » veut dire d'une part et premièrement : Que signifie le mot « penser » ? Qu'est-ce qui est désigné sous le terme « penser » ?

« Qu'appelle-t-on penser ? » signifie d'autre part et deuxièmement : Comment ce qui est ici désigné — la pensée — est-il conçu et défini dans la doctrine traditionnelle de la pensée ? En quoi voit-on, depuis

deux millénaires et demi, le trait fondamental de la pensée ? Pourquoi la doctrine traditionnelle de la pensée se range-t-elle sous l'étiquette étrange de « Logique » ?

« Qu'appelle-t-on penser ? » veut dire ensuite et troisièmement : Quelles conditions doivent être réunies pour que nous soyons capables de penser de façon adéquate ? Que nous est-il demandé pour que chaque fois nous accomplissions bien la pensée ?

« Qu'appelle-t-on penser ? » veut dire enfin et quatrièmement : Qu'est-ce qui nous appelle, qui nous commande pour ainsi dire de penser ? Qu'est-ce qui nous appelle à la pensée ?

Nous pouvons ouvrir la question selon ces quatre modes et la rapprocher d'une réponse par des débats qui leur correspondent. Les quatre modes énumérés ne sont pas juxtaposés l'un à l'autre extérieurement. Ensemble, ils s'entre-appartiennent. C'est pourquoi ce qu'il y a d'inquiétant dans la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est moins dans la multiplicité que dans l'unité de sens qu'indiquent ces quatre modes. Il convient de considérer si, parmi ces quatre modes, un seul est juste — les autres se révélant alors comme secondaires et caducs — ou bien si tous les quatre sont également nécessaires parce qu'ils sont unis entre eux. Mais comment sont-ils unis, et de quelle union ? Est-ce que l'unité vient s'ajouter en cinquième à la multiplicité des quatre modes, à la façon d'un toit ? Ou bien l'un quelconque des quatre modes d'ouverture de la question a-t-il la préséance ? Cette préséance entraîne-t-elle une hiérarchie dans l'entre-appartenance des questions ? Dans cette hiérarchie apparaît-il une articulation selon laquelle les quatre modes se joindraient, tout en obéissant à l'un d'entre eux, lequel donnerait la mesure ?

Les quatre modes énumérés selon lesquels peut s'ouvrir la question « Qu'appelle-t-on penser ? » ne se tiennent pas, chacun sur sa réserve et dans son étrangeté, l'un à côté de l'autre. Leur mutuelle appartenance provient d'une union, elle-même articulée à partir de

l'un de ces quatre modes. Mais ce n'est qu'en procédant avec lenteur que nous pourrions apercevoir comment il en est ainsi. C'est pourquoi cette tentative doit débiter par une proposition qui, jusqu'à nouvel ordre, demeurera comme une affirmation, et qui consiste à dire : c'est le sens de la question « Qu'appelle-t-on penser ? » tel que nous l'avons noté en quatrième lieu qui nous indique comment il va falloir ouvrir la question selon le mode qui donne la mesure. « Qu'appelle-t-on penser ? » — cela pose à proprement parler la question de ce qui nous commande de venir à la pensée, de ce qui nous appelle à penser. Il est vrai que la tournure : « Was heisst uns Denken ? » pourrait aussi avoir le simple sens de : « Que signifie pour nous le terme penser ? » Mais la question « Was heisst uns Denken ? », posée dans son vrai sens, ne s'entend pas ainsi. Le « nous » (uns) n'est pas ici au datif, mais à l'accusatif. Qu'est Cela, qui nous renvoie à la pensée et nous en fait faire l'apprentissage ?

Apparemment, la question cherche donc ce qui chaque fois donne l'impulsion pour que nous pensions quand l'occasion s'en présente, et ce à l'égard d'un objet chaque fois déterminé. Mais il n'en est rien. Ce renvoi, de la part de ce qui nous renvoie à la pensée, ne signifie en aucune façon ici la seule impulsion occasionnelle nécessaire à l'accomplissement d'une pensée.

Ce qui nous renvoie à la pensée nous dirige d'une façon telle, qu'à partir de cette « directive » nous avons la pensée en notre pouvoir, et à partir d'elle seule. Grâce à quoi nous sommes pensants, et, pensants, nous sommes. Il est vrai que la question « Qu'appelle-t-on penser ? » dans le sens de « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » s'éloigne de l'opinion habituelle. Nous avons d'autant moins le droit de négliger de le voir, que la question « Qu'appelle-t-on penser ? » se présente, au premier abord, de façon inoffensive. La question rend le son — enregistré par nous tel quel — d'une pure et simple demande de renseignements plus précis sur ce qu'en définitive on évoque quand on parle d'une chose telle que la pensée. Dans ce cas la pensée

apparaît comme un sujet dont on peut traiter, de même qu'on fait pour beaucoup d'autres. La pensée devient ainsi l'objet d'une recherche. Celle-ci étudie un processus qui se rencontre chez l'homme. L'homme participe particulièrement à ce processus de la pensée, dans la mesure où c'est lui qui réalise la pensée. Toutefois, le fait que l'homme est « naturellement » le réalisateur de la pensée ne doit pas retenir plus longtemps la recherche de la pensée même. C'est un fait, et il va de soi. Il peut demeurer en dehors de la réflexion sur la pensée comme quelque chose de négligeable. Il faut même qu'il en soit ainsi. Car les lois que suit la pensée sont malgré tout valables indépendamment de l'homme qui chaque fois accomplit les actes de la pensée.

En revanche, si nous ouvrons la question « Qu'appelle-t-on penser ? » sous l'angle de ce qui initialement nous renvoie à penser, alors nous la posons relativement à quelque chose qui nous touche nous-mêmes, parce que son appel nous cherche dans notre être. Dans la question « Qu'appelle-t-on penser ? », c'est à nous-mêmes immédiatement que s'adresse l'appel. C'est nous-mêmes qui sommes impliqués dans le texte, c'est-à-dire dans la texture de cette question. La question « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » nous a déjà introduit nous-mêmes dans ce qui est en question. Dans la question nous sommes, au sens strict du mot, mis en (la) question nous-mêmes. La question « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » entre en nous comme l'éclair, immédiatement. Ainsi ouverte, la question « Qu'appelle-t-on penser ? » ne fait pas que s'embarrasser d'un objet, à la manière d'un problème de science.

Cependant on peut aussitôt faire, sur cette autre rédaction (qui ne nous est pas habituelle) de la question « Qu'appelle-t-on penser ? », l'objection suivante : Le nouveau sens de la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est dû au fait que nous substituons maintenant arbitrairement et comme par coup de force, au sens que tout le monde accorde d'emblée à la question — qu'on l'entende ou qu'on la lise — une tout autre signification. Le procédé dont on a usé pour en

arriver là est facile à démasquer. De toute évidence, il est fondé sur un simple jeu de mots. La victime de ce piètre jeu est le mot sur lequel, en tant que verbe, s'articule la phrase interrogative « Qu'appelle-t-on penser ? ». Nous jouons avec le verbe « appeler ».

On demande par exemple : « Comment s'appelle le village qui est situé sur cette colline ? », et l'on veut savoir comment le village est nommé. De la même façon on demande d'un enfant : « Comment faut-il l'appeler ? » Cela veut dire : Quel nom doit-il prendre ? « Heissen » signifie par conséquent : « être nommé » et en même temps « nommer ». « Qu'appelle-t-on penser ? » veut dire : comment faut-il se représenter le processus auquel on donne le nom de « pensée » ? C'est ainsi qu'on entend la question quand on la conçoit sans détour et sans artifice.

Si au contraire nous entendons la phrase dans le sens d'une question sur Cela qui nous renvoie à penser, nous nous trouvons aussitôt acculés à une signification du mot « appeler » qui nous paraît étrange, ou du moins qui ne nous est plus familière. On nous demande maintenant d'employer le mot « appeler » dans le sens — par paraphrase — de : sommer, exiger, donner la directive de..., renvoyer à... Nous « appelons » quelqu'un qui se trouve sur notre chemin à s'écarter, à nous faire place. Mais dans « appeler », il n'y a pas nécessairement l'exigence, ni surtout le commandement, il y a plutôt le désir qui s'écarte et s'étend vers une chose là-bas, là où nous la faisons — ou plutôt la laissons — parvenir, nous appelant, elle appelée.

Appeler veut dire, dans le sens large : mettre en route et sur le chemin, ce qui peut se faire sans qu'il y paraisse parce que cela peut se faire avec douceur. Et en effet c'est ainsi que cela se fait le mieux. Dans le Nouveau Testament (Math. VIII, 18), il est écrit : *Videns autem Jesus turbas multas circum se, jussit ire trans fretum*. Luther traduit : « Et Jésus, voyant beaucoup de peuple autour de lui, les appela à passer sur l'autre bord du lac. » « Appeler » correspond ici

au mot latin *Jubere* dans le texte de la Vulgate. A proprement parler, *Jubere* signifie : désirer que quelque chose soit fait. Jésus appela à passer sur l'autre rive; il ne donna pas d'ordre, il ne fit pas de commandement. Ce que « appeler » veut dire dans ce passage apparaît encore plus clairement si nous nous référons à la rédaction plus ancienne du texte grec de l'Évangile. Il y est dit : Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχλον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν. Le verbe grec κελεύειν signifie au sens propre : mettre sur le chemin. Le mot grec κέλευθος signifie : chemin. Que dans le sens ancien du mot « appeler » prédomine moins une exigence qu'une invitation à parvenir, et par conséquent qu'il suggère le moment de l'aide et de la prévenance, on peut en voir la preuve dans le fait que le même mot équivalait en sanscrit à « inviter ».

Ainsi le sens du mot « appeler » dégagé tout à l'heure par paraphrase n'est pas tellement inhabituel même pour nous. Pourtant, c'est un sens qui demeure pour nous inhabité lorsque nous rencontrons la question « Qu'appelle-t-on penser ? ». Lorsque nous entendons cette question, le sens du mot « appeler » pour : donner une « directive », exprimer un désir, laisser parvenir, mettre sur le chemin, mettre en route, procurer « de quoi aller » — ce sens ne nous vient pas d'emblée à l'esprit. Une telle signification ne nous est pas assez familière pour que ce soit elle que nous entendions la première, ni même principalement. Nous n'habitons pas, ou à peine, ce dire du mot « appeler ». C'est pourquoi il demeure hors de notre habitude. Au lieu du sens qui est hors d'habitude nous suivons le sens habituel du verbe « appeler ». C'est à l'intérieur de celui-ci que nous promenons le plus souvent, sans chercher plus loin. « (S')appeler », cela signifie bel et bien « être nommé de telle et telle façon ». Le mot, pris dans ce sens, est pour nous courant. Pourquoi préférons-nous, même inconsciemment, le sens habituel de ce mot ? Probablement parce que le sens du mot « appeler » qui est hors d'habitude, et apparemment contraire à l'habitude, est son sens propre : celui qui est à l'origine

du mot et qui, pour cette raison, demeure son unique sens, en tant que tous les autres sens ont pour patrie son domaine originel.

« Appeler » veut dire, en bref, commander — à condition que ce mot aussi soit entendu dans son sens originel. Car au fond, commander ne veut pas dire donner un commandement ou un ordre, mais : recommander, confier, remettre à la protection de..., protéger. « Appeler », c'est faire un appel qui est une recommandation, c'est faire parvenir en renvoyant à... Une promesse (Verheissung) signifie : une parole qui appelle et qui assure, de telle façon que ce qui est dit dans ce cas soit un engagement, soit une « parole ». « Appeler » signifie qu'en lançant un tel appel on permet l'accès dans l'advenir et dans l'être-présent; « appeler », c'est adresser la parole à cette fin, la parole secourable.

Donc, quand nous entendons la question « Qu'appelle-t-on penser ? » dans le sens de : « Qu'est-ce qui nous adresse la parole à telle fin que nous pensions ? », alors nous demandons quel est Cela, qui recommande la pensée à notre être et ainsi permet à notre être même l'accès à la pensée, afin de l'y protéger.

Sans aucun doute, en posant ainsi la question, nous employons le mot « appeler » dans la signification qui est plutôt hors de l'habitude. Toutefois, si cette signification est hors de l'habitude, ce n'est pas parce que le parler de notre langue ne s'y est jamais encore implanté, mais parce que nous ne sommes plus implantés dans ce dire du mot, parce que nous ne l'habitons plus à proprement parler.

Quand nous demandons : « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? », nous retournons à la signification du mot « appeler » qui, à l'origine, était habitée.

Un tel retour est-il arbitraire ? Est-ce un jeu ? Ni l'un ni l'autre. Si l'on se permet ici de parler de jeu — alors ce n'est pas nous qui jouons avec les mots, mais l'être de la langue qui joue avec nous, non seulement dans le cas présent et non seulement aujourd'hui, mais constamment et depuis très longtemps. Car la langue joue de

telle façon avec notre parler qu'elle a tendance à l'abandonner à la surface de la signification des mots. Il en est comme si l'homme avait peine à habiter à proprement parler le langage. Il en est comme si cet « habiter » succombait le plus facilement au danger de l'habituel.

Le langage proprement habité, avec ses paroles qui sont proprement celles de l'habitude, est remplacé par les termes habituels. Cette façon de parler habituelle devient la seule courante. On la rencontre partout et on la tient du même coup, parce qu'elle est commune à tout le monde, pour la seule à constituer la norme. Alors ce qui sort de l'habituel pour habiter le parler propre de la langue, celui qui fut d'habitude autrefois, passe aussitôt pour un outrage à la norme. Cela est stigmatisé comme arbitraire, comme jonglerie. Aussi bien tout cela est-il dans l'ordre, du moment que l'on voit dans l'habituel la seule norme légitime et que l'on n'est plus capable de mesurer l'habituel dans son être-habituel. Cette ivresse de l'habituel, que l'on a placée sous le patronage du prétendu bon sens naturel de l'homme, n'est pas accidentelle et nous n'avons pas le droit de la mésestimer. Cette ivresse fait partie du jeu sublime et dangereux auquel l'être du langage nous expose. Est-ce jongler avec les mots que d'être attentif au jeu du langage et, ce faisant, d'entendre le dire propre du langage à travers son parler ? Si nous réussissons ainsi à entendre, il peut se faire, pourvu que nous restions circonspects, que nous parvenions avec plus d'authenticité à ce qui, dans chaque dire et dans chaque question, accède au langage.

Nous prêtons attention au sens propre du mot « appeler » et nous posons par conséquent la question « Qu'appelle-t-on penser ? » de la façon suivante : « Qu'est-ce que cela qui nous dirige dans la pensée, qui nous appelle à penser ? ». Il n'en reste pas moins que le mot « (s')appeler » a aussi une autre signification, qui s'entend d'habitude comme « nommer », « être nommé ». Le sens courant du terme « (s')appeler » ne se laisse pas purement et simplement écarter au profit du sens rare, quand bien même celui-ci demeure le sens propre

du terme. Procéder de la sorte serait un viol manifeste de la langue. De plus la signification courante à l'heure actuelle ne se situe pas, sans lien ni parenté, à côté de la signification propre. Au contraire celle-là, c'est-à-dire la signification courante, se fonde et s'appuie sur celle-ci, c'est-à-dire la signification initiale, celle qui donne la mesure. Car que veut dire le mot « nommer » ?

Quand on dénomme une chose, on l'équipe d'un nom. Mais qu'en est-il de cet équipement ? On ne peut aller jusqu'à dire que la chose porte son nom comme une housse. D'un autre côté, nul ne peut mettre en doute que le nom est coordonné à la chose comme à un objet. Dans une telle représentation, nous faisons également du nom un objet. Nous figurons la relation entre le nom et la chose comme la coordination d'un objet à un objet. La coordination, à son tour, a le caractère d'un objet qu'on peut se représenter, qu'on peut traiter et désigner selon ses diverses modalités. La relation entre la chose nommée et son nom se présente constamment comme une coordination. Se pose seulement la question de savoir si dans cette coordination, correctement représentée, de la chose et du nom, nous prêtons jamais attention à ce qui fait le caractère propre du nom, et, d'une façon générale, si nous sommes capables d'y prêter attention ?

Nommer quelque chose, c'est : l'appeler par son nom. Dans un sens plus originel encore, c'est : l'appeler à venir à la parole. Ce qui est appelé ainsi se tient alors dans l'appel de la parole, dans sa renommée. Il apparaît comme ce qui est présent et, en tant que tel, il est protégé, recommandé, mandé par la parole d'appel. Ainsi mandé et appelé à une présence, il appelle lui-même à son tour. Il est nommé, il possède le nom. En nommant, nous mandons à advenir l'étant-présent. Où ? Cela reste à penser. Quoi qu'il en soit, toute nomination et tout être-dénommé ne sont un « (s')appeler », au sens courant du mot, que parce que la nomination elle-même, en son être, réside dans l'appel pris au sens propre du mot, l'appel à venir, l'appel qui recommande.

« Qu'appelle-t-on penser ? » Au début de ce cours nous avons mentionné quatre modes selon lesquels on peut ouvrir la question. Nous disions que le mode, cité en quatrième lieu, est le premier — premier en ce sens qu'il se tient au rang le plus élevé; car c'est lui qui donne la mesure. Si nous entendons la question « Qu'appelle-t-on penser ? » comme une recherche de ce qui fait appel à nous, donc nous appelle à cette fin que nous pensions, alors, dans ce cas, nous avons saisi le mot « appeler » dans sa signification propre. Mais il est vrai aussi que cela nous amène maintenant à poser la question comme elle désire proprement être posée. Il est probable qu'à partir de là nous arriverons, presque comme par une pente, aux trois autres modes selon lesquels la question peut se poser. C'est pourquoi il faut sans attendre déployer la question un peu plus largement. Elle se formule ainsi : « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » « Qu'est-ce qui fait appel à nous à cette fin que nous pensions et qu'ainsi, en pensant, nous soyons ceux que nous sommes ? »

Ce qui nous appelle ainsi à penser n'en est peut-être capable qu'en tant que ce qui appelle a lui-même besoin, à partir de soi-même, de la pensée. Ce qui nous appelle à penser et qui ainsi recommande notre être à la pensée — donc l'abrite dans la pensée — a besoin de la pensée en tant que ce qui nous appelle désire lui-même, selon son être, être gardé dans la pensée. Ce qui nous appelle à penser réclame de lui-même à être servi, soigné, gardé dans son être propre par la pensée. Ce qui nous appelle à penser nous donne à penser.

Nous nommons ce qui est tel qu'il nous donne à penser « ce qui donne à penser ». Mais « ce qui donne à penser » non pas seulement occasionnellement, et chaque fois sous un aspect restreint; ce qui plutôt donne par origine à penser, donc depuis toujours et à jamais, cela est « ce qui donne à penser » par excellence. Nous le nommons « ce qui donne le plus à penser » : Ce que celui-ci donne à penser, le don qu'il nous offre n'est rien de moins que lui-même, lui qui nous appelle à la pensée.

La question « Qu'appelle-t-on penser ? » demande ce qui désire être pensé et qui le désire d'une façon si excellente qu'il ne se contente pas de nous donner quelque chose, ni même de se donner lui-même à penser, mais qu'il nous fait le premier don de la pensée, qu'il nous la confie comme la détermination de notre être et, de la sorte, nous rend tout premièrement propres à penser.

II

« Ce qui donne le plus à penser » donne à penser dans ce sens originel, qu'il nous abandonne à la pensée. Ce don qu'il nous fait, ce cadeau est véritablement la dot que recèle notre être.

Quand nous demandons « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? », nous avons en vue à la fois ce qui nous fait ce cadeau, le don de cette dot, et aussi bien nous-mêmes, dont l'être consiste en ce que nous sommes doués de cette dot. Ce n'est qu'en tant que nous *sommes* doués de ce qui donne le plus à penser, dotés de ce qui désire depuis toujours et à jamais être gardé dans la pensée, que nous sommes capables de la pensée.

Nous en sommes capables, c'est-à-dire nous l'accomplissons chaque fois de façon adéquate, à condition que nous la désirions, ce qui veut toujours dire : que nous nous laissions engager dans son être. Il se pourrait que nous désirions trop peu ou trop rarement nous laisser ainsi engager. La raison n'en est aucunement que tous tant que nous sommes nous cherchons nos aises, que nous sommes occupés de quelque autre façon et ne sommes pas enclins à penser, mais que se laisser engager dans la pensée demeure en soi quelque chose de rare et réservé au petit nombre.

Cela suffira pour le moment comme explication du mode cité en quatrième lieu, selon lequel la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est posée de la façon qui en donne la mesure. A la vérité, cette explication traitait déjà, et constamment, de la pensée. Déjà elle nous

a fait comprendre, de façon approximative, le mot « pensée », ne serait-ce que dans le sens vague de ce que nous entendons par « pensée » : quelque chose qui se fait par un acte de l'esprit humain. On parle d'actes de volonté, mais aussi d'actes de pensée.

C'est précisément lorsque nous demandons « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » que nous réfléchissons non pas seulement à la provenance de l'appel, mais encore, et aussi résolument, à *ce qui* nous est par là mandé : la Pensée. Il se produit donc qu'avec ce qui est mandé ce n'est pas seulement quelque chose qui nous est confié, ce n'est pas seulement un appel qui nous est adressé, car dans cet appel ce « quelque chose » est déjà nommé. Aux termes de la question, dans le texte de laquelle nous sommes compris, le mot « pensée » n'est pas qu'une simple sonorité. Nous nous sommes tous déjà figuré quelque chose sous le mot « pensée », si approximatif que cela soit. Il est vrai que nous serions tous fortement embarrassés d'avoir à dire d'emblée et sans ambiguïté ce qui est nommé par le verbe « penser ». Mais heureusement nous ne sommes pas mis dans l'obligation de le dire ; nous sommes seulement tenus de nous laisser engager dans la question. Si nous le faisons, alors, et du même coup, nous demandons : « Qu'est-ce qui est nommé par le mot pensée ? » A partir de la quatrième question, de celle qui donne la mesure, nous nous mouvons aussitôt, du même coup, dans celle que nous avons citée en premier lieu.

Qu'est-ce qui est nommé par le mot « pensée » ? Nous entendons les mots « (la) pensée », « pensé » et « (une) pensée ». Nous leur conférons, comme on dit, une signification. Ce qui nous vient alors à l'esprit est tout d'abord quelque chose de fugitif et de nébuleux. La plupart du temps, cela peut suffire. Le besoin de la langue habituelle est ainsi satisfait, dans le cadre de la compréhension pratique. Celle-ci ne veut pas perdre de temps à s'arrêter sur la signification de tous les mots. Les mots sont au contraire gaspillés sans cesse et, dans ce

gaspillage, usés. Il y a là un avantage bizarre : Au moyen d'une langue usagée, tous peuvent parler de tout.

Mais qu'advient-il lorsque nous demandons expressément ce qui est nommé dans le mot — ici, dans le mot « pensée » ? Nous prêtons alors attention au mot en tant que mot. C'est ce que nous avons fait tout à l'heure pour le mot « appeler ». Ce faisant, nous encourons le risque auquel notre être est exposé dans le jeu du langage. Nous ne pouvons pas éluder ce risque à partir du moment où nous nous apercevons que la pensée et la poésie, chacune de sa façon particulière — et elles ne sont pas interchangeables — *sont* le dire essentiel, et que nous apercevons comment elles le sont.

Selon la représentation habituelle, l'une et l'autre n'ont besoin de la langue que comme élément pour elles et comme moyen d'expression, de même que la sculpture, la peinture et la musique se meuvent et s'expriment dans l'élément de la pierre, du bois, de la couleur, du son. Mais il est probable que la pierre, le bois, la couleur et le son révèlent aussi une autre essence à l'intérieur de l'Art dès que nous parvenons à nous libérer d'une vue esthétique de l'Art, c'est-à-dire que nous cessons de le voir sous l'angle de l'expression et de l'impression — l'œuvre comme expression et l'impression comme expérience vécue.

La langue n'est pas seulement zone d'expression, ni seulement moyen d'expression, ni même seulement les deux ensemble. Poésie et Pensée ne se bornent jamais à utiliser la langue, à demander son secours pour se déclarer, mais Pensée et Poésie sont, en soi, le parler initial, essentiel et par conséquent du même coup le parler ultime que parle la langue à travers l'homme.

Parler la langue est tout à fait différent de : utiliser une langue. Le parler habituel ne fait qu'utiliser la langue. Son caractère d'être habituel consiste précisément en un tel rapport à l'égard de la langue. Or, étant donné que la pensée, ou, d'une façon différente, la poésie n'utilise pas des termes (Wörter), mais qu'elle dit les paroles (die Worte),

nous sommes, dès que nous prenons le chemin de la pensée, aussitôt tenus de prêter spécialement attention au dire de la parole.

Tout d'abord les paroles ont facilement l'air de termes. Les termes, de leur côté, quand ils sont prononcés, ont d'abord l'air de vocables. Ceux-ci à leur tour sont d'abord une sonorité. Cette sonorité est perçue par les sens. Le sensoriel passe pour donnée immédiate. Au son du mot se rattache sa signification. Cette seconde partie du mot n'est pas perceptible par les sens. Le non-sensible dans les mots, c'est leur sens, leur signification. C'est pourquoi on parle d'actes constitutifs du sens, qui équipent d'un sens le son du mot. Les mots sont alors ou bien pleins de sens, ou bien plus ou moins remplis de signification. Les mots sont comme des seaux ou des fûts, d'où on peut puiser un sens.

Dans un dictionnaire élaboré selon la méthode scientifique, ces « réservoirs » de sens sont rangés alphabétiquement et chacun à tour de rôle est enregistré et défini en fonction de ces deux éléments : forme-son et contenu-sens. Quand nous prêtons une attention particulière au dire du mot, nous nous en remettons au dictionnaire. Du moins semble-t-il bien tout d'abord en être ainsi. Ce « tout d'abord » détermine même d'avance et entièrement la manière courante de se représenter l'attention que l'on porte à un mot. C'est ainsi qu'on en arrive à juger, sur la base de cette représentation, de la méthode d'une pensée qui prête attention aux mots. On juge de la méthode soit en l'agréant, soit en la repoussant, mais toujours avec des réserves. Quel que soit le verdict, il s'agit toujours de jugements « en l'air », tant que ce qui leur sert de fondement n'a pas été éclairci. Car ils se fondent sur ce « tout d'abord », selon lequel les termes ne se montrent que comme termes — ce qui veut dire en réalité qu'ils apparaissent comme des fûts et des seaux — et se montrent tels non pas seulement de façon provisoire, mais aussi de façon absolue. Qu'en est-il de ce fameux « tout d'abord » ?

Ce que nous rencontrons « tout d'abord », ce n'est pas le Proche, mais toujours l'habituel. L'habituel possède en propre cet effrayant pouvoir, de nous déshabituer d'habiter dans l'essentiel — et souvent de façon si décisive qu'il ne nous laisse plus jamais parvenir à y habiter.

Lorsque nous entendons, immédiatement, quelque chose immédiatement dit, nous n'entendons alors « tout d'abord » ni les paroles comme des termes, ni non plus les termes comme de simples sonorités. Pour entendre la pure sonorité d'un simple phonème, il faut auparavant que nous nous soyons désaisis de toute compréhension et de toute incompréhension de ce qui est prononcé. Nous ne devons plus regarder à tout cela, il faut nous en abstraire, pour retirer seulement de ce qui est prononcé la pure sonorité phonétique et afin de recevoir ce qui a été ainsi retiré pour soi-même, acoustiquement, dans notre oreille. La sonorité, qui dans le champ de conception de ce prétendu « tout d'abord » passe pour donnée immédiate, est une fiction abstraite, et lorsqu'on écoute ce qui est prononcé elle n'est jamais saisie pour elle-même, ni jamais saisie « tout d'abord ».

Le vocable prétendu purement sensible, en tant qu'on le représente comme simple sonorité, c'est l'Abstrait. La pure sonorité phonétique n'est jamais la donnée immédiate du vocable. La sonorité n'est jamais obtenue que par une médiation, que par cet acte d'abstraction presque contre nature. Là même où ce que nous entendons est parlé dans une langue qui nous est totalement étrangère, ce ne sont jamais de purs phonèmes que nous entendons, en tant que sonorités simplement données sensoriellement, mais bien des paroles incompréhensibles. Or, entre la parole incompréhensible et l'abstraction de la simple sonorité acoustiquement saisie, il y a l'abîme d'une différence d'être.

Mais ce ne sont jamais non plus de simples termes qui nous sont « tout d'abord » donnés, lorsque nous entendons ce qui est parlé. En l'entendant, nous nous tenons dans l'espace de jeu de ce qui est

parlé, où résonne la voix muette de ce qui est dit. C'est du sein de cet espace, dont l'être est par nous à peine entrevu et encore bien moins pensé, que s'ouvrent les paroles qui sont parlantes dans ce qui est parlé, et qui ne ressortent expressément pas.

Les paroles ne sont pas des termes, et en tant que tels semblables à des seaux et à des tonneaux, d'où nous puiserions un contenu existant. Les paroles sont des sources que le dire creuse davantage, des sources qu'il faut toujours de nouveau trouver, de nouveau creuser, qui s'encombrent facilement, mais qui de temps en temps jaillissent aussi à l'improviste. Sans un retour continuels aux sources, les seaux et les tonneaux demeurent vides, ou leur contenu demeure épuisé.

Faire attention au dire des paroles, c'est essentiellement autre chose qu'il n'y paraît « tout d'abord », c'est-à-dire tout autre chose que de s'occuper simplement des termes. Voilà pourquoi faire attention au dire des paroles est particulièrement difficile à nous autres modernes, parce que nous ne nous séparons qu'avec peine de ce fameux « tout d'abord » de l'habituel, et que si nous avons réussi une fois à nous en séparer, nous y retombons trop facilement.

C'est ainsi que même cette digression sur la parole et les termes ne pourra pas nous empêcher de prendre d'abord la question « Qu'appelle-t-on penser ? » de l'extérieur, dans le sens de : Qu'est-ce qui est dénommé par le terme « pensée » ? La tentative de faire attention au dire du verbe « penser » prendra pour nous l'apparence d'une analyse creuse, où l'on aurait prélevé tel et tel mot, et dont la signification n'est liée à aucun domaine objectif palpable. Que cette apparence obstinée ne veuille pas céder, cela a des raisons dont il faut tenir compte, puisqu'elles sont d'une nature essentielle en ce sens qu'elles concernent tout éclaircissement et toute discussion sur la langue.

Si nous demandons ce que le mot « pensée » désigne, il faut alors évidemment remonter à l'histoire du mot « pensée ». Pour parvenir

dans l'espace de jeu de ce qui vient au langage dans ce mot, espace du sein duquel parlent les mots « penser » et « pensée », nous devons nous engager dans l'histoire de la langue. Celle-ci devient accessible par les recherches historiques sur la langue.

C'est pourtant le souci du dire des paroles qui doit être le pas décisif, celui qui nous oriente dans la voie de cette pensée qui est connue sous le nom de « philosophie ». Mais la philosophie se laisse-t-elle fonder sur l'explication des mots, c'est-à-dire sur des connaissances historiques ? Cela paraît encore plus impossible que la tentative de démontrer la proposition « deux fois deux font quatre » par une enquête, qui établirait que les hommes, dans la mesure des observations, prétendent toujours que deux fois deux font quatre.

La philosophie ne se laisse fonder ni sur l'histoire, c'est-à-dire la science de l'histoire, ni d'une façon générale sur aucune science. Car toute science repose sur des présupposés qu'on ne peut jamais fonder par les sciences, mais qu'on peut en revanche fort bien déceler philosophiquement. Toutes les sciences ont leur fondement dans la philosophie, mais non pas inversement.

Cette réflexion implique que la philosophie ne puisse jamais se procurer de prétendus fondements dans les explications de sens terminologiques. Ces explications s'en tiennent à l'histoire de la langue. Elles procèdent historiquement. Les connaissances de l'histoire, comme toute connaissance de faits, ne sont certaines que sous condition, non pas absolument. Elles sont toutes assujetties à cette restriction, que leurs énoncés ne sont valables que dans la mesure où il n'y aura pas de faits nouveaux, dont la connaissance exigerait la refonte des énoncés précédents. Mais la philosophie est une connaissance supra-historique qui, depuis Descartes, réclame pour ses propositions une certitude absolue.

Dans cette dernière réflexion, que l'on voit faire souvent, et qui est d'apparence fort plausible, s'entremêlent différents cours et

différents niveaux des pensées. Nous pouvons dans ce cours nous épargner de démêler cet emmêlement, parce qu'il rencontre en chemin et qu'il rend visible, ne serait-ce que médiatement, la relation de la philosophie et des sciences.

III

Dans notre tentative de faire attention au dire des mots, nous laissons ouverte la question du rapport avec la philologie. Les résultats qu'elle révèle peuvent nous être chaque fois une occasion de recevoir un signe. Cela ne veut pourtant point dire du tout que les résultats de la philologie, pris en eux-mêmes comme jugements d'une science, devraient former le soubassement de notre chemin. Ce que la philologie énonce doit d'abord lui être donné historiquement, et cela dans l'espace préscientifique de l'histoire de la langue. C'est là, et là seulement où « de l'histoire » (*Geschichte*) est déjà donné, que son donné peut devenir un objet de l'histoire (*Historie*), dans laquelle le donné demeure toujours de lui-même ce qu'il est. C'est de là que nous tirons les signes.

Pour apercevoir un signe, il nous faut déjà une pré-compréhension du domaine dont il provient. Recevoir un signe, c'est difficile et c'est rare; d'autant plus rare que nous avons plus de connaissances, et d'autant plus difficile que nous nous bornons davantage à ne vouloir que des connaissances. Mais il y a aussi des présages de signes. Nos allusions à ce qu'ils indiquent sont plus faciles et plus parlantes, parce que nous pouvons jusqu'à un certain point préparer nous-mêmes leur cheminement.

Qu'est-ce qui est désigné sous ces paroles : (la) pensée, le pensé, (une) pensée? Quel espace de jeu pour ce qui accède en elles au langage indiquent-elles? Le pensé (*Gedachtes*), où est-il, où demeure-t-il? Il y faut la Mémoire (*Gedächtniss*). Au pensé et à ses pensées — au « *Gedanc* » — appartient la reconnaissance (*Dank*). Mais

peut-être que ces résonances du mot « pensée » dans « Mémoire » et « Reconnaissance » relèvent d'une fabulation tout extérieure et artificielle? Ce n'est pas encore de cette façon que ce qui est désigné sous le mot « pensée » apparaît si peu que ce soit.

La pensée est-elle une reconnaissance? Mais que veut dire ici « reconnaissance »? Ou bien la reconnaissance repose-t-elle dans la pensée? Mais que veut dire ici « pensée »? La mémoire n'est-elle qu'un réservoir pour ce qu'a pensé la pensée, ou bien la pensée repose-t-elle elle-même dans la mémoire? Quel est le rapport entre reconnaissance et mémoire? En posant ces questions nous nous mouvons dans l'espace de jeu de ce qui accède au langage dans le verbe « penser » et qui affleure en lui. Mais nous laissons ouvertes toutes les relations entre les mots que nous avons évoqués — la pensée, le pensé, une pensée, la reconnaissance, la mémoire — et nous nous informons maintenant auprès de l'histoire des mots. Celle-ci nous donne une indication, bien que la présentation historique de cette histoire soit encore imparfaite, et doive le rester probablement toujours. L'indication qu'elle nous donne est que, dans ce qui est formulé par les mots que nous avons évoqués, celui qui donne la mesure et qui est originellement parlant, c'est le « *Gedanc* ». Mais « *Gedanc* » ne signifie pas ce qui, au bout du compte, en est resté et qui constitue le sens courant, dans l'usage actuel, du mot « *Gedanke* » (une pensée). Une pensée veut dire d'habitude : une idée, une représentation, une opinion, une idée soudaine. Le mot initial « *Gedanc* » veut dire autant que : garder un souvenir recueilli en qui tout se recueille. Le « *Gedanc* » équivaut à peu près à « âme » (*Gemüt*), « muot » — le cœur. Penser, dans le sens du mot initialement parlant, celui du « *Gedanc* », est presque encore plus originel que cette pensée du cœur que Pascal, en des siècles postérieurs, et déjà comme contrecoup de la pensée mathématique, cherche à reconquérir.

La pensée, comprise dans le sens de « représentations » logiques et rationnelles, se révèle, par rapport au « *Gedanc* » initial, comme un

rétrécissement et un appauvrissement du mot tels qu'on peut à peine en imaginer de plus grands. A ce dépérissement du mot, la Philosophie d'école a contribué pour sa part, d'où on peut voir qu'en effet les définitions conceptuelles des mots sont techniquement et scientifiquement nécessaires, mais qu'elles ne sont pas capables par elles-mêmes, comme on le croit, de protéger, voire d'accroître la fécondité de la langue.

Mais le mot « Gedanc » ne signifie pas seulement ce que nous désignons par « âme » (Gemüt) et par « cœur », et que nous mesurons à peine dans son être. Dans le « Gedanc » reposent et ont leur être aussi bien la mémoire que la reconnaissance. Initialement « mémoire » ne signifie pas du tout « faculté de souvenir ». Le mot désigne l'âme entière au sens d'un rassemblement intérieur constant auprès de ce qui s'adresse essentiellement à tout le sentiment. Mémoire est dans son origine l'équivalent du recueillement auprès... (An-dacht) : demeurer sans cesse comme ramassé auprès de... et cela non seulement auprès du passé, mais de la même façon du présent, et auprès de ce qui peut venir. Ce qui est passé, ce qui est présent (das Gegenwärtige) et ce qui est venant, apparaissent dans l'unité d'une pré-sence (Anwesen), qui a pourtant chaque fois sa nature propre.

En tant que la Mémoire, comme assemblément de l'âme, comme recueillement auprès..., ne se désiste pas de cela sur quoi elle est assemblée, le trait qui domine dans la Mémoire n'est pas seulement une essentielle pensée fidèle, mais du même coup c'est aussi un « retenir » qui ne se dé-siste ni ne lâche prise. C'est alors que l'âme, du sein de la Mémoire et à l'intérieur de celle-ci, répand le trésor des images, c'est-à-dire des vues dont elle est elle-même regardée. Ce n'est que d'ici que s'élève, intérieurement à l'être de la Mémoire comprise dans un sens large et profond, ce « tenir ferme » opposé au « glissement » que les Latins désignent par *memoria tenere*. Tenir ferme par la *memoria* se rattache aussi bien au passé qu'au présent et qu'à

l'avenir. C'est avant tout le passé qui donne de la peine à tenir ferme parce qu'il s'en est allé, et que d'une certaine manière il n'offre plus aucune prise. C'est pourquoi le sens de « retenir » est dans la suite réservé au passé, qui par la Mémoire est exhumé toujours de nouveau. Mais, en tant que cet aspect restreint *ne fait pas* originellement la seule essence de la Mémoire, on a dû, pour exprimer particulièrement l'action de retenir le passé et la ré-pétition du passé, forger le mot de re-mémoration.

Dans le mot « Gedanc » initial règne l'être originel de la Mémoire : le rassemblement dans la croyance constante de tout ce que l'âme laisse être pré-sent. « Croyance » (meinen) est entendue ici dans la signification de « Minne » : la tendresse qui porte le plus profond de l'âme vers ce qui est, laquelle n'est pas concertée, et n'a donc pas non plus besoin d'être accomplie.

Comme Mémoire ainsi comprise le « Gedanc » est du même coup déjà ce que désigne le mot « reconnaissance » (Dank). Par la reconnaissance, l'âme commémore ce qu'elle a et ce qu'elle est. Dans cette commémoration, et par conséquent en tant que Mémoire, l'âme dans sa pensée se tourne vers Cela qui est son partage. Elle se pense comme obéissante, non pas au sens de la simple sujétion, mais obéissante par son audience recueillie. La reconnaissance originelle est de devoir reconnaissance de soi-même. Celle-ci est la première et la seule d'où provient ce que nous appelons esprit de compensation et de rétribution, au mauvais comme au bon sens du terme. Mais, pratiquée pour elle-même, la reconnaissance comme compensation et rétribution risque de rester embourbée dans des limites purement conventionnelles — telles que « ne pas être en reste » — si ce n'est même dans celles du commerce.

Notre tentative de renvoyer au dire des mots « Denken », « Gedanke », « Gedächtniss », « Dank », devrait au moins approximativement indiquer l'espace de jeu de ce qui s'y trouve formulé ; car c'est de ce qui n'est point formulé dans la parole que ces mots

tirent initialement leur pouvoir de parler. Ils mettent en lumière des relations réelles dont nous ne pénétrons pas encore l'unité essentielle. Mais il reste quelque chose qui est avant tout obscur, et que nous pouvons réduire à la question suivante : Est-ce que la caractérisation du « Gedanc », de Mémoire et de Reconnaissance, et cela non seulement dans les mots, mais dans le fait, découle de la pensée ? Ou bien, au contraire, est-ce la pensée qui reçoit son être de ce que nous appelions tout à l'heure le « Gedanc », comme Mémoire et comme Reconnaissance ?

Peut-être cette question est-elle en fin de compte imparfaitement posée, de sorte que sur cette voie nous ne parviendrons pas à l'essentiel. Il n'y a qu'une chose qui soit claire jusqu'ici, c'est que ce que les mots Gedanc, Mémoire, Reconnaissance désignent, est incomparablement plus riche dans son contenu d'essence que la signification courante que ces termes ont conservée pour nous dans l'usage habituel. Nous pourrions nous contenter de cette remarque. Or, si nous allons plus loin, ce n'est pas seulement maintenant que nous commençons à le faire. En effet, le souci du dire de ces mots nous a préparé d'avance à recevoir de ce qui y est formulé une indication qui nous rapproche de la chose même qui dans cette formulation accède au langage.

Nous nous servons de l'indication qui nous est donnée par les mots « Pensée », « Gedanc », « Mémoire », « Reconnaissance », tels qu'ils ont tout à l'heure été entendus, et nous essayons de débattre librement de ce que veut dire le terme si pleinement parlant de « pensée ». Ce débat sera plus libre, non en ce sens qu'il serait moins bien noué, mais parce que le regard aura la vue libre sur les relations essentielles que nous avons évoquées, et qu'il y gagnera la possibilité de se nouer étroitement à la chose même. Le souci plus attentif de ce qui est exprimé dans le mot « pensée » nous conduit sans intermédiaire de la première question à la quatrième, à celle qui donne la mesure.

Dans le « Gedanc » comme Mémoire originelle règne déjà cette commémoration qui offre sa pensée à ce qui offre à penser : la Reconnaissance. Quand nous sommes reconnaissants, nous le sommes de quelque chose. Nous en sommes reconnaissants lorsque nous remercions celui à qui nous en devons le remerciement. Ce dont nous devons remerciement, cela nous ne le tenons pas de nous. Il nous est donné. Nous recevons de nombreux dons, et de diverse sorte. Mais le don le plus haut qui nous soit fait, celui qui demeure véritablement, restera notre être, dont nous sommes dotés de telle sorte que c'est seulement par ce don que nous sommes qui nous sommes. C'est pourquoi nous devons, avant toute chose, remerciement continu pour cette dot.

Or ce qui nous est donné, au sens d'une telle dot, c'est la Pensée. En tant que pensée, elle est remise aux mains de ce qui donne à penser. Ce qui donne de soi-même et toujours à penser, c'est « ce qui donne le plus à penser ». En lui repose la dot véritable de notre être, dont nous devons remerciement.

Mais comment pourrions-nous mieux approprier notre remerciement pour cette dot — d'avoir à penser ce qui donne le plus à penser — qu'en gardant dans la pensée ce qui donne le plus à penser ? Ainsi la plus haute reconnaissance serait donc probablement la pensée ? Et la plus profonde ingratitude, le divertissement ? Ainsi donc la véritable reconnaissance ne consiste jamais dans le fait que nous arrivons le cadeau à la main, et rendons cadeau pour cadeau. La pure reconnaissance est bien plutôt le fait que simplement nous pensons, à savoir, que nous pensons ce qu'il y a proprement et uniquement à penser.

Toute reconnaissance appartient de bout en bout au domaine d'être de la pensée. Mais celle-ci offre sa pensée fidèle, la pensée de ce qui offre à penser, à Cela qui, en soi et de soi, désire être pensé et qui par conséquent exige originellement cette pensée fidèle. Pour autant que nous pensons ce qui donne le plus à penser, nous sommes

proprement reconnaissants. Pour autant que notre être s'assemble dans la pensée de ce qui donne le plus à penser, nous habitons dans ce qui rassemble toute pensée fidèle.

Nous nommons le rassemblement de la pensée fidèle auprès de ce qui offre à penser : la Mémoire.

Nous n'entendons plus désormais ce mot dans le sens traditionnel. Nous suivons l'indication de l'ancien mot. Nous ne le prenons nullement de façon seulement historique. Nous faisons attention à ce qui est nommé en lui et à ce que cette dénomination laisse hors de langage, en même temps que nous avons égard à tout ce qui a été dit jusqu'ici sur la Pensée comme reconnaissance et pensée fidèle.

IV

Mémoire signifie initialement l'âme (Gemüt) et le recueillement auprès... Mais ces termes parlent ici dans un sens aussi large et aussi essentiel que possible. « Ame » ne signifie pas — pour parler le langage moderne — seulement le côté affectif de la conscience humaine, mais ce qui fait tout l'être de l'être humain. Cela s'exprime en latin par la différence que fait *Animus* avec *Anima*.

Anima, dans une telle distinction, signifie la détermination fondamentale de tout être vivant, entre autres aussi celle de l'homme. On peut représenter l'homme comme être vivant. Il y a longtemps qu'on le représente ainsi. On place ensuite l'homme ainsi représenté dans la série des plantes et des bêtes, bien qu'on suppose dans cette série une évolution, ou qu'on différencie d'autre manière les espèces vivantes. Lors même qu'on a privilégié l'homme en tant qu'être vivant raisonnable, il continue toujours à apparaître de telle sorte que son caractère d'« être vivant » reste prédominant, même si le biologique, au sens de l'animal et du végétatif, reste subordonné à la caractéristique de l'homme d'être une raison et une personne, caractéristique qui détermine sa vie consciente. Toute anthropologie

reste guidée par la représentation de l'homme comme être vivant.

L'anthropologie, qu'elle soit philosophique ou scientifique, *ne* part précisément *pas*, dans sa détermination de l'homme, de l'être de l'homme.

Pour penser l'homme comme être *humain* et non comme être vivant, il nous faut avant tout faire attention à ceci, que l'homme est cet être qui est en tant qu'il montre vers ce qui est — et qu'ainsi l'étant comme tel apparaît. Mais ce qui est ne s'épuise pas dans la facticité de ce qui est chaque fois réel. A ce qui est, c'est-à-dire qui demeure déterminé à partir de l'Être, appartient également — si même cela n'y prédomine pas — ce qui peut être, qui doit être, qui *est* « ayant été » (« gewesen-ist »). L'homme est cet être qui est pour autant qu'il montre vers l'Être, et qui par conséquent ne peut lui-même être que pour autant que son rapport à l'étant est de toute façon déjà.

D'une certaine manière on ne pouvait jamais perdre tout à fait de vue ce qui trace ainsi l'être de l'homme. Nous allons voir bientôt dans quel endroit de l'homme et de quelle façon la philosophie a rangé ce trait. Mais il y a une différence capitale à prendre *aussi* en considération ce trait de l'être vivant homme, ou bien à faire du rapport à ce qui est, *comme* trait fondamental de l'être-humain de l'homme, la proposition initiale, celle qui donne le tracé. Ce n'est le cas ni là où l'on représente le fondement de la détermination de l'être humain comme *Anima*, ni là où la représente comme *Animus*. Certes *Animus* signifie ces sentiments et ces aspirations de l'être humain qui demeurent de toute façon « disposés par... » ce qui est, c'est-à-dire « accordés à... » ce qui est. Le mot latin *Animus* se laisse aussi traduire par notre allemand « Seele » (Ame). Ame dans ce cas ne signifie pas le principe de la vie, mais la présence de l'esprit, l'esprit de l'esprit, l'étincelle de l'âme de Maître Eckehart. L'âme ainsi entendue est évoquée dans le poème de Mörike : *Songez-y, mon âme...* Parmi les poètes actuels, G. Trakl emploie volontiers le mot âme en

un sens élevé. La troisième strophe du poème *L'orage* commence ainsi :

*O douleur, ô flamboyant regard
De l'âme grande...*

Ce que signifie le mot latin *Animus* est exprimé plus pleinement par les mots primitifs de Mémoire et « Gedanc ». Mais c'est ici également le point de notre chemin d'où nous prenons notre élan pour un bond encore plus essentiel, qui nous conduit dans le domaine où l'être de la Mémoire se montre à nous plus primitivement, non seulement en parole, mais encore en effet. Nous ne prétendons aucunement que l'être de la Mémoire, tel qu'il faut maintenant le penser, soit désigné dans le mot primitif « Gedanc ». Nous prenons la signification initiale du mot ancien comme un signe. L'indication que nous en tirons reste une prudente tentative de rendre visible sur quoi se fonde l'être de la Mémoire. Cette tentative trouve un point d'appui dans ce qui apparaît au commencement de la pensée occidentale, et qui depuis n'a jamais tout à fait disparu de l'horizon de cette pensée.

Où nous conduit ce que nous avons montré constituer l'être de la Mémoire ? D'abord — dans l'aura de ce que le mot initial de « Mémoire » désigne — il semble encore que la Mémoire, au sens d'*Animus* et de Cœur, soit une dotation qui appartienne exclusivement à l'être humain. C'est pourquoi on la tient pour quelque chose d'humain, dans le sens restreint. C'est bien cela aussi ; mais ni uniquement cela, ni en premier lieu.

Nous avons déterminé la Mémoire comme le rassemblement de la Pensée fidèle. Par le seul fait de penser cette détermination, nous n'en sommes déjà plus à nous tenir simplement auprès d'elle et devant elle. Nous suivons les indications qu'elle nous donne. Le rassemblement de la pensée fidèle ne se fonde pas sur une faculté de l'homme, comme par exemple sur la faculté de se souvenir et de

retenir. Toute pensée qui est fidèle à ce qui est mémorable habite déjà elle-même ce rassemblement, grâce auquel est protégée d'avance, et cachée, toute chose qui reste à penser.

Ce qui protège et qui cache a son être dans le fait de garder (*be-wahren*), de prendre en sa garde (*verwahren*), proprement dans ce qui est gardant. Le sens originel de la garde, de ce qui en elle est gardant, c'est la garde du pâtre, la garde pastorale.

La Mémoire, dans le sens de l'humaine pensée fidèle, a sa demeure dans ce qui prend en sa garde tout ce qui donne à penser. Nous appelons cela : la sauvegarde. Celle-ci cache et protège ce qui nous donne à penser. Seule la sauve-garde libère et *donne* ce qui doit être gardé dans la pensée, ce qui donne le plus à penser. Toutefois, la sauvegarde n'est pas quelque chose à côté et en dehors de ce qui donne le plus à penser. Elle est cela même, elle est sa manière — la manière à partir de laquelle et selon laquelle il donne, c'est-à-dire se donne, lui qui en tout temps donne lui-même à penser. La Mémoire, comme humaine pensée fidèle à ce qu'il y a à penser, repose dans la sauvegarde de ce qui donne le plus à penser. C'est le fondement de l'être de la Mémoire.

Notre représentation s'arrête trop tôt et trop exclusivement à ce qui est d'abord donné lorsqu'elle tâche à expliquer la mémoire comme une simple faculté de retenir. La mémoire ne fait pas simplement partie de la faculté de penser où elle a lieu, car toute pensée, comme aussi chaque apparition de ce qui doit être pensé, ne trouvent l'ouverture dans laquelle elles arrivent et se rencontrent l'une l'autre que là où se produit la sauvegarde de ce qui donne le plus à penser. L'homme n'est que l'habitant de la sauvegarde de ce qui lui donne à penser. L'homme ne crée pas cette sauvegarde.

Seul ce qui sauvegarde est capable d'exercer une garde — à savoir, la garde de ce qui donne à penser. Ce qui sauvegarde « garde » pour autant qu'il cache et en même temps abrite contre le danger. De quel danger la sauvegarde de ce qui donne à penser garde-t-elle ?

Du danger d'oubli. Mais ce qui sauvegarde n'est pas *obligé* de garder de cette manière. Il peut tolérer l'oubli de ce qui donne le plus à penser. Par quel fait cela nous est-il attesté ? Par ce fait, que ce qui donne le plus à penser, ce qui toujours et à jamais donne à penser, demeure primitivement ce qui a été retiré dans l'oubli.

La question se pose alors de savoir comment nous pouvons finalement avoir de lui la moindre connaissance. Mais une question plus pressante encore est de savoir sur quoi repose l'être du passé et l'être de l'oubli. Nous sommes enclins, parce que nous y sommes habitués, à voir seulement dans l'oubli le fait de ne pas retenir, et à ne voir en celui-ci qu'un manque. Si ce qui donne le plus à penser reste dans l'oubli, il ne vient pas au jour. Il lui arrive un dommage. C'est du moins ce qu'il semble.

En fait, l'histoire de la pensée occidentale ne commence pas par ceci, qu'elle pense ce qui donne le plus à penser, mais par ceci, qu'elle le laisse dans l'oubli. La pensée occidentale commence donc par une négligence, sinon même par une défaillance. Il semble en être ainsi, aussi longtemps que nous ne voyons rien dans l'oubli qu'un manque, donc rien que de négatif. De plus nous ne saurions nous trouver ici sur le bon chemin, si nous passions sur une distinction essentielle. Le commencement de la pensée occidentale n'est pas identique à son origine. Mais il est bien cette enveloppe qui cache l'origine, et qui même est en cela indispensable. Dans ces conditions, l'oubli apparaît sous une autre lumière. L'origine se cache sous le commencement.

Mais tout ce que jusqu'ici nous n'avons pu évoquer que d'une façon préliminaire sur l'être de la Mémoire et son rapport à la sauvegarde de ce qui donne le plus à penser, sur cette sauvegarde elle-même et sur l'oubli, sur le commencement et l'origine — tout cela rend un son étrange pour nous, parce que nous ne sommes qu'à peine parvenus au voisinage des choses à partir desquelles ce qui a été dit *parle*. Mais nous n'avons plus que quelques pas à faire sur le chemin de notre question pour nous apercevoir que, dans ce que nous avons

dit, des choses parviennent au langage dont l'accès ne nous reste difficile qu'en raison de leur simplicité. Dans le fond, nous n'avons pas besoin ici d'un accès particulier, car ce qu'il y a à penser s'est approché de nous malgré tout de quelque manière. Mais l'accès demeure masqué à nos yeux par des préjugés auxquels nous sommes depuis fort longtemps habitués, et qui ne sont si obstinés que parce qu'ils ont leur propre vérité.

Nous avons essayé d'éclaircir la question « Qu'appelle-t-on penser ? » du point de vue du premier mode que nous avons noté. Que signifie le mot « pensée » ? Ce qui fait maintenant qu'il *parle*, c'est le contexte entier de son être, que désignent les mots « Gedanc », « pensée fidèle », « reconnaissance », « Mémoire ». Mais les choses ici désignées ne nous parlent pas encore immédiatement. Elles demeurent dans ce qui n'est pas parlé, et qui est presque oublié. Les éclaircissements que nous avons donnés sur la première question ne cessent de se présenter à nous comme si simplement un trésor du langage, ancien mais oublié, nous était rappelé grâce à eux. Est-ce ainsi que nous pourrions jamais re-évoquer le dire du mot ? Aucunement. Pourquoi tâchons-nous donc de renvoyer ainsi au dire du mot, alors que nous devons avouer qu'on ne peut artificiellement remettre en circulation les trésors de la langue, dans l'intention d'en faire un usage rajeuni n'importe comment ?

Si tel était notre espoir et tel notre but, nous devrions prendre aussi le langage pour un simple instrument, qu'on peut tourner tantôt d'un sens, tantôt de l'autre. Mais le langage n'est pas un outil. D'une façon générale le langage n'est pas ceci et cela, c'est-à-dire n'est pas quelque chose d'autre et de plus que lui-même. Le langage est langage. La particularité des phrases de cette sorte consiste en ce qu'elles ne disent rien, et qu'en même temps elles nouent de la façon la plus décisive la pensée à son objet. Le fait que rien ne limite le mésusage éventuel de telles phrases correspond à l'illimité auquel elles renvoient la mission de la pensée.

Nous l'avouons : ce qui s'est exprimé dans les mots « pensée », « Gedanc », reste pour nous sans langage. Lorsque nous entendons parler de « pensée », non seulement nous ne pensons pas à ce que le mot veut dire, mais ce que nous nous représentons par là est quelque chose de tout à fait différent. Ce que ce mot de « pensée » signifie, cela ne se détermine pas par ce qui a ou n'a pas de langage en lui. Ce qui s'appelle de ce nom : « pensée », cela se détermine par un autre appel. C'est pourquoi il convient de poser de nouveau la question « Qu'appelle-t-on penser ? », et cette fois en ce sens : « Qu'est-ce que l'on entend depuis les anciens temps par « pensée » ? »

Que faut-il entendre par là, c'est ce que la Logique nous enseigne. Qu'est-ce que cela, la Logique ? Comment parvient-elle à décréter ce qu'il faut entendre par « pensée » ? Cet appel qui nous appelle à penser, est-ce la Logique même ? Ou bien la Logique est-elle, de son côté, soumise à l'appel ? Qu'est-ce que cela, qui nous appelle à penser ?

La première question : que signifie le mot « pensée » ? nous a renvoyés à la deuxième : qu'est-ce que l'on entend depuis les anciens temps par « pensée » ? Mais nous ne pouvons faire de la deuxième question une question qu'à l'intérieur de la quatrième, car c'est celle qui donne la mesure. C'est dans son sillage que nous nous mouvons lorsque nous tentons maintenant de poser la deuxième. Celle-ci demande : « Qu'est-ce que l'on entend d'après la doctrine traditionnelle de la pensée par « pensée » ? Pourquoi cette doctrine porte-t-elle le titre de « Logique » ? »

De telles questions nous font pénétrer dans le domaine du connu, si ce n'est même du plus connu. Pour la pensée, le connu restera toujours la véritable zone de danger : car le connu répand l'apparence de l'innocent et du facile. Celle-ci nous fait glisser par-dessus ce qui est proprement digne d'être mis en question.

Mais on s'irrite de ce que j'en reviens toujours à proposer la question de la Logique depuis l'indication donnée dans la Leçon inaugurale de 1929 : « Qu'est-ce que la Métaphysique ? » Ceux qui

aujourd'hui assistent à ce cours ne peuvent savoir, il est vrai, que depuis le cours « Logique », tenu dans l'été de 1934, sous ce titre de « Logique », se cache la transformation de la Logique en question de l'être du langage, laquelle question est autre chose que de la philosophie linguistique.

Ainsi donc les choses dont nous allons débattre dans les cours suivants ne peuvent jamais être recommandées avec trop d'insistance ni trop souvent à notre méditation. Qu'il faille nous engager dans cette méditation, où chacun pour sa part fraye son chemin, ou qu'il faille passer par-dessus comme chose prétendument réglée, cela relève d'une décision que peu sont capables de regarder en face.

Le terme de « Logique » est l'abréviation du titre complet, qui, en grec, est *ἐπιστήμη λογική*, la compréhension qui atteint le *λόγος*. Logos est le substantif du verbe *λέγειν*. La Logique entend le *λέγειν* dans le sens de *λέγειν τι κατά τινος* — dire quelque chose sur quelque chose. Ce sur quoi le dire s'étend, cela même est dans ce cas ce qui s'étend dessous. Ce qui s'étend dessous s'appelle en grec *ὑποκείμενον*, en latin *subjectum*.

Ce sur quoi le *λέγειν* dit quelque chose est le sujet du dire ; ce qui est dit sur lui est le prédicat. Le *λόγος*, comme *λέγειν τι κατά τινος* est « prédire quelque chose de quelque chose ». Ce quelque chose dont on prédit se trouve, pour chaque dire, de quelque manière là-devant. Il le touche de près. Il fait partie de ce qui nous touche de près au sens le plus vaste.

La Logique comme doctrine du *λόγος* prend la pensée comme le fait de prédire quelque chose de quelque chose. Le trait fondamental de la pensée est, d'après la Logique, ce dire-là. Pour qu'un tel dire soit d'abord possible, il faut que ce dont on prédit quelque chose, le sujet, et d'autre part ce qui est prédit, le prédicat, soient compatibles dans le dire. Ce qui est incompatible ne peut, dans la prédication, être uni par la parole : par exemple le triangle et le rire. La phrase « le triangle rit » ne se laisse pas dire. Dire, si — comme simple énon-

ciation d'une suite de mots. C'est ce que nous venons de faire. Mais la phrase ne se laisse pas proprement dire, c'est-à-dire à partir de son propre dit. Ce qui est désigné par « triangle » et par « rire » introduit quelque contrariété dans la relation de l'un à l'autre. Les mots parlent bien, mais ils se contredisent. Ils rendent ainsi la prédication impossible. La prédication pour être possible doit éviter à l'avance la contradiction. C'est pourquoi la règle d'éviter la contradiction a la valeur d'un principe pour la prédication. C'est seulement parce que la pensée est déterminée comme un λόγος, comme un parler, que la question de la contradiction peut jouer ce rôle de règle de la pensée.

On sait tout cela depuis déjà longtemps, peut-être depuis trop longtemps, si bien que nous ne laissons plus surgir aucune pensée concernant la détermination de la pensée comme λόγος. Certes, au cours de l'histoire européen-occidentale de la pensée, on a trouvé que cette pensée, qui s'était implantée dans le λόγος et s'était imprégnée de la Logique, ne porte pas partout et n'est pas suffisante à tout point de vue. On trouva des objets et des domaines d'objets qui, pour devenir représentables, exigent un autre procédé de pensée. Mais pour autant que la pensée se réalise originellement comme λόγος, l'altération du procédé de pensée ne peut consister qu'en une mutation du λόγος. Le λέγειν du λόγος se déploie donc en un διαλέγεσθαι.

La Logique devient Dialectique. Pour celle-ci, un λόγος dans la forme courante de la prédication n'est jamais univoque. Prenons comme exemple la phrase : « Dieu est l'Absolu. » L'équivocité possible s'annonce dans les différentes accentuations que permet une prédication de cette nature : DIEU est l'Absolu, ou : Dieu est L'ABSOLU. La première phrase veut dire : à Dieu seul est attribué le caractère d'être l'absolu. La deuxième phrase veut dire : ce n'est qu'à partir de l'absoluité de l'absolu que Dieu a son être en tant que Dieu. La phrase : Dieu est l'absolu, révèle une pluralité de sens. Cette

phrase est pourtant, d'après son apparence, une prédication simple, un λόγος au sens que nous avons précisé.

Ce n'est pas encore le moment de débattre si l'équivocité de ce λόγος se trouve dans le logique ou si le logique du λόγος, et donc celui-ci même, se fondent quelque part ailleurs. En tout cas, des prédications telles que celle que nous venons de citer : « Dieu est l'absolu », ne se tiennent pas de façon rigide en elles-mêmes lorsqu'en les prononçant nous les pensons, c'est-à-dire lorsque nous parcourons leur dit. Leur λόγος ne dit ce qu'il doit dire que s'il par-court son propre λέγειν en lui-même et pour lui-même ; « par » signifie διά ; le « pour lui-même et en lui-même » s'exprime dans la forme du moyen, dans λέγεσθαι. En tant que διαλέγεσθαι, le λέγειν, la prédication se promène dans son propre domaine de long en large, elle le parcourt et ainsi elle l'explore. La pensée est maintenant dialectique.

On voit facilement que toute dialectique est logique dans son essence, même si elle se développe comme dialectique de la conscience ou comme dialectique réaliste et finalement comme matérialisme dialectique. Car ces formes, elles non plus, ne cesseront jamais d'être une dialectique des objets, c'est-à-dire toujours des objets de conscience et par conséquent de la conscience de soi, ou une ébauche de celle-ci. Dans la dialectique également, la pensée se détermine à partir de la prédication, à partir du λόγος. Mais là où la pensée rencontre ce qui ne se laisse plus saisir logiquement, cet insaisissable du point de vue logique continue pourtant toujours à être pris dans l'horizon du logique, et cela comme l'alogique, le non-plus-logique, ou comme le méta-logique, le supra-logique.

V

La question : « Qu'appelle-t-on penser ? » posée d'après le mode que nous avons noté en deuxième lieu révèle la pensée comme déterminée à partir du λόγος. Le trait fondamental de la pensée se fixe dans la prédication.

Si la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est posée d'après le mode que nous avons noté en premier lieu, alors le mot « pensée » nous renvoie au domaine d'être de « Mémoire », « Recueillement », « Reconnaissance ». La pensée se montre à partir d'une provenance de son être différente dans les deux questions. On est tenté d'expliquer cette différence, sans autre forme de procès, par une divergence linguistique dans la dénomination. Chez les Grecs, le terme, pour la forme fondamentale de la Pensée (la prédication), c'est : λόγος. Chez nous, le terme pour ce qui d'ailleurs se cache aussi dans le λόγος — eh bien, c'est « Denken ». Du point de vue de l'histoire de la langue, ce terme se rattache à « pensé », « Mémoire », « Reconnaissance ». Mais cette explication n'explique encore rien — à supposer qu'une explication quelle qu'elle soit puisse porter ici des fruits. La question décisive reste pourtant celle-ci : d'où vient que pour la pensée grecque — et par là pour la pensée occidentale, en particulier pour la pensée européenne, et donc même encore pour nous aujourd'hui — ce soit à partir de ce qu'en grec on appelle λέγειν et λόγος que le caractère de son être soit déterminé ? C'est seulement parce qu'une fois l'appel à la pensée s'est produit comme λόγος qu'aujourd'hui la Logistique prend les dimensions d'une forme d'organisation planétaire de toute représentation.

D'où vient que la détermination de l'être de la Pensée ne se produit pas à partir de ce qui accède au langage dans l'espace de jeu des mots « Gedanc », « Mémoire », « Reconnaissance », d'autant plus que ce que ces mots désignent n'était pas étranger, dans son être profond, aux Grecs eux-mêmes ? Les différences de provenance que nous avons indiquées pour l'être de la pensée ne tiennent donc aucunement à la divergence des désignations phonétiques. Ce qui est décisif pour ce qui fait encore à nos yeux le trait fondamental de la pensée, c'est-à-dire le λέγειν du λόγος, la prédication, le jugement, c'est plutôt, c'est uniquement cet appel par lequel la pensée a été

appelée à la forme d'être qui lui est depuis longtemps habituelle, et continue d'y être appelée.

Dès que nous posons la deuxième question, celle de savoir ce qu'on entend par « pensée » d'après la doctrine traditionnelle, il semble d'abord que nous voulions seulement nous renseigner sur le point d'histoire suivant : quelle est la conception de l'être de la Pensée qui est devenue prépondérante, et qui est encore en vigueur ? Si pourtant nous posons la deuxième question en tant que deuxième, c'est-à-dire dans l'ensemble du contexte où s'unissent les quatre modes énumérés, alors nous la posons inévitablement dans le sens du quatrième de ces modes, celui qui donne la mesure. Elle s'énonce alors ainsi : « Quel est l'appel qui nous a conduit à la Pensée au sens du λόγος prédicatif, et nous y conduit encore ? »

Cette question n'est plus une question d'histoire, mais elle est bien une question historique. Mais « historique » non plus en ce sens qu'elle présente un événement comme déroulement, au cours duquel maintes choses se sont produites, entre autres celle-ci, que la Pensée sur le mode du λόγος est celle qui a pris valeur et qui est devenue l'habitude. La question : « Quel est l'appel qui a conduit le mode de la Pensée au λέγειν du λόγος ? » est une question historique, peut-être même LA question historique — « historique » (Geschichtlich) toutefois au sens de « ce qui est lourd de Destin » (Geschickhaft).

Elle demande ce qui destine notre être au mode de pensée qui se mesure sur le λόγος, ce qui l'y renvoie pour son instruction, ce qui lui donne là son emploi et trace ainsi d'avance les limites diverses à l'intérieur desquelles il lui est possible de se déployer. Par exemple la détermination de l'être de la pensée n'est pas *identique* chez Platon et chez Leibniz, mais c'est *la même*. Elles s'entre-appartiennent, appartenant toutes deux à *un* trait fondamental de l'être de la pensée, sur lequel elles s'appuient et qui se manifeste de différentes façons.

Ce qui est lourd de Destin dans cette destination à une telle Pensée, et donc cette destination elle-même, n'entreront pourtant

jamais dans notre horizon tant que nous nous représenterons d'avance l'Histoire comme un pur événement, et celui-ci comme un déroulement de connexions causales. Il ne suffit pas non plus de faire deux parts dans les événements ainsi conçus, celle où les connexions causales se laissent pénétrer et comprendre, et celle où il reste de l'incompréhensible et de l'impénétrable, celle qu'on a l'habitude de nommer « Destin ». L'appel, en tant que destination, est si peu quelque chose d'incompréhensible et d'étranger à la Pensée, qu'il demeure bien plutôt ce qu'il y a proprement à penser, et qui comme tel attend une pensée qui lui corresponde.

Si nous voulons être à la hauteur de cette question : « Qu'est-ce qui, selon la doctrine traditionnelle, s'appelle Pensée ? », il ne nous reste qu'à nous engager dans une véritable mise en question de la question. Ce qui implique que nous devions nous situer expressément, comme dans un Destin, dans cet appel qui nous appelle à penser d'après le mode du λόγος. Aussi longtemps que nous ne ferons pas de nous-mêmes le premier pas, c'est-à-dire aussi longtemps que nous ne nous ouvrirons pas nous-mêmes à cet appel; et que nous ne nous mettrons pas, posant ainsi la question, en chemin vers lui — aussi longtemps nous resterons aveugles au Destin de notre être. Avec des aveugles, nul ne peut discuter des couleurs. Mais il y a pire que la cécité : c'est l'aveuglement, qui croit qu'il voit — et qu'il voit de la seule façon possible — quand c'est pourtant cette croyance où il est qui lui bouche toute vue.

Mais ce Destin de notre être occidental, historique par destin, se montre en ceci que notre séjour au Monde repose dans la Pensée, même là où ce séjour se détermine par la Foi chrétienne qui ne se laisse fonder sur aucune pensée, dont elle n'a d'ailleurs pas besoin en tant qu'elle est une Foi.

Mais le fait que nous voyions à peine le Destin de notre être, que par conséquent nous ne portions pas attention à cet appel qui nous a conduit à la Pensée mesurée sur le λόγος, ce fait possède encore une

autre origine. Dans la domination de celle-ci, nous ne sommes pour rien. Mais nous ne sommes pas pour autant dispensés de reconnaître que notre compréhension, nos explications, notre savoir et notre connaître — bref que notre Pensée reste encore, en face du Destin de son être propre, totalement dépourvue de Destin. Plus notre pensée élargit sa compréhension d'elle-même à l'aide des seules comparaisons de l'histoire, plus elle se comprend *en ce sens-là* historiquement, plus sûrement elle se raidit dans l'absence de Destin et moins elle atteint à la simplicité d'une relation lourde de Destin avec cet appel qui a conduit notre Pensée au λόγος comme à son trait fondamental.

La rage continûment grandissante que met notre époque à se donner une représentation historico-universelle de l'Histoire en tant qu'événement, l'égare. Cette rage s'excite et se nourrit de la facilité et de la rapidité avec laquelle elle dispose des sources et des moyens de documentation. Il semble que ce soit exagéré, mais c'est la vérité : L'Image-Mère, dont procède sans le dire le style prédigéré qui est aujourd'hui celui du touche-à-tout historico-universel, c'est le Magazine illustré. L'histoire universelle, qui travaille avec les moyens les plus étendus, s' imagine qu'à travers un exposé comparatif des cultures les plus diverses, de la Chine ancienne jusqu'aux Aztèques, elle va parvenir à rejoindre l'Histoire du Monde. Mais cette Histoire du Monde ne dit pas un Destin de Monde, elle n'est qu'un objet construit par le mode de représentation historico-universel, c'est-à-dire l'événement, qu'il faut représenter sous toutes ses faces, de toutes les réussites et de tous les échecs humains dont on peut d'une manière ou d'une autre s'informer.

L'Histoire du Monde est cependant ce Destin, qu'un Monde nous requiert. Cette requête du Destin d'un Monde, c'est ce que nous n'entendons jamais quand nous promenons dans l'histoire mondiale, c'est-à-dire ici toujours dans l'historico-universel, mais seulement quand nous prêtons attention au simple appel du Destin de notre

être, afin de le penser. La toute première tentative de prêter une telle attention, c'est la question : « Qu'est-ce qui nous appelle à penser » ? — je dis bien : la question.

Mais ne devons-nous pas, alors même que nous cherchons quel est l'appel qui conduit à penser selon la mesure du λόγος, revenir à l'aurore de la Pensée occidentale pour mesurer quel appel a conduit cette Pensée dans ses commencements ? Cette question elle aussi paraît être un simple point d'histoire et, de plus, elle paraît extrêmement audacieuse. Car nous ne savons que peu de choses de la première pensée des Grecs, encore est-ce par fragments, et ces fragments, nous les avons dans une interprétation contestable. Ce que nous possédons des œuvres des premiers penseurs les plus importants tient en entier dans un cahier de trente pages imprimées. Qu'est-ce que cela, comparé à la longue série des volumes épais où les œuvres des penseurs plus tardifs nous mettent à l'épreuve ?

Il semble se préciser de plus en plus, comme une apparence inévitable, que la tentative de poser la question « Qu'appelle-t-on penser ? » selon le second mode mentionné n'aboutisse également qu'à des considérations d'histoire sur le commencement de la philosophie occidentale. Nous laissons cette apparence à elle-même, non par indifférence à son égard, mais parce que la façon dont elle se laisse le moins bien écarter, c'est de parler d'elle, au lieu de nous mettre sur le chemin de la question. Quel est l'appel qui mande notre pensée occidentale au commencement qui lui est propre, et qui puise encore dans ce commencement pour indiquer son chemin à la pensée de notre temps ? Mais en ce début lourd de destin de la Pensée occidentale, les penseurs n'ont pas posé la question de l'appel de la façon dont nous tentons maintenant de la poser. La caractéristique de ce commencement consiste plutôt en ce que les penseurs ont reçu la requête de cet appel en y répondant par leur pensée. Mais ne fallait-il pas, tel étant leur destin, que se fût levé également pour eux l'appel même qui mettait ainsi leur pensée sur le chemin ? C'est déjà ce

qu'on peut soupçonner, puisqu'une pensée ne peut être mise sur son chemin qu'à la condition que Cela qui donne à penser la secoure, en se révélant à elle comme ce qu'il y a à penser. Or, en se révélant ainsi, ce qui appelle vient à apparaître comme tel, bien qu'il ne vienne pas en plein paraître, ni non plus toujours sous son nom. Cependant, avant de suivre de nos questions cet appel auquel est tout entière soumise la pensée occidentale, européenne et moderne, essayons d'écouter une parole première, qui nous montre comment la première pensée trouvait à répondre à un appel auquel elle ne donnait pourtant pas de nom, et qu'elle ne pensait pas comme tel. Peut-être la méditation de ce seul témoignage suffira-t-il déjà pour répondre à la question sur l'appel initial d'une façon convenable, c'est-à-dire avec réserve.

La doctrine de la pensée s'appelle Logique parce que la pensée se déploie dans le λέγειν du λόγος. Qu'il fut un temps où cela n'était pas, qu'un appel fut ainsi « nécessaire » pour mener la pensée sur le chemin du λόγος dans le λέγειν, nous sommes à peine capables d'achever cette pensée. Un fragment de Parménide, qui porte le numéro VI, commence par ces mots :

Χρὴ τὸ λέγειντε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι.

On traduit habituellement cette parole ainsi : « Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est. »

VI

On aurait tendance à croire que cette proposition est assez évidemment un lieu commun. Que doit-on dire, que doit-on penser d'autre de l'étant, sinon qu'il est ? Non seulement cette proposition s'entend de soi-même, mais elle demeure aussi tout à fait vide. Elle ne dit proprement rien. Ce qu'elle dit, on le sait déjà. L'étant est — cela sonne comme : l'éclair éclaire. Naturellement, l'éclair éclaire. Que

peut-il donc faire d'autre ? Faut-il qu'un penseur du rang de Parménide ait dit une insignifiance de cette nature ? Faut-il, pour comble, qu'il l'ait dite comme ce qu'il est même nécessaire de dire et de penser ?

Admettons un instant que Parménide ait dit cette phrase : « L'étant est », et qu'il l'ait comprise dans le sens indiqué. Cette phrase est-elle donc si vide, si légère à répéter qu'elle pourrait sembler l'être ? Elle n'est pas vide au point qu'elle ne fasse que dire deux fois la même chose dans la même absence de pensée. Car elle se révèle, même considérée sommairement, comme à double sens. Elle peut vouloir dire : l'étant est, c'est-à-dire : que l'étant ne soit pas, cela n'est pas. La réalité de l'étant est alors exprimée. Mais la phrase peut également vouloir dire : le « il est », l'Être, fait le trait fondamental de l'étant. Le « quid » de l'étant, son essence, est désignée par le « est ». Ou bien peut-être la phrase dit-elle les deux choses à la fois : le fait *que* l'étant est, et *ce qu'il* est, son essence. Cependant, Parménide ne parle ni du « fait » de l'étant ni de son essence.

Afin de ne point prendre cette phrase à la légère, éclairons-la à titre d'expérience par un exemple. Une telle façon de faire reste d'ailleurs, dans le cas présent, extrêmement précaire. Dans le jardin il y a un arbre. Nous disons de lui : l'arbre est d'une belle taille. C'est un pommier. Il est peu riche de fruits cette année. Les oiseaux chanteurs aiment le visiter. L'arboriculteur pourrait encore en dire d'autres. Le savant botaniste qui se représente l'arbre comme un végétal peut établir quantité de choses sur l'arbre. Finalement, un homme étrange arrive par là-dessus, et dit : « l'arbre est. Que l'arbre ne soit pas, cela n'est pas ».

Qu'est-ce, maintenant, qu'il est le plus facile de dire et de penser ? Tout ce que, des côtés les plus différents, on sait dire sur l'arbre, ou bien la phrase : « l'arbre est » ? Si nous disons cette phrase et qu'il y ait dans ce dire un λέγειν, une pensée, non un pur bavardage fugitif — alors, je le demande à nouveau : qu'est-ce qui se laisse le plus

facilement établir à propos de l'arbre ? Sa belle taille, et tout ce qu'on peut en outre y percevoir, ou bien ceci, qu'il est ?

Arrêtons-nous seulement un instant et disons la phrase : « l'arbre est » à partir de son dit ; alors nous avons dit de l'arbre : « est ». C'est à *nous* maintenant, d'une façon certes maladroite, mais pourtant décisive, que s'adresse la question : Qu'en est-il de ce « est » grâce auquel il n'est pas que l'arbre ne soit pas ? Où ce que désigne le « est » se cache-t-il, auprès de l'arbre, ou bien dans l'arbre, ou bien derrière l'arbre ? Certes, nous disons ce « est » cent fois le jour ; même si nous ne le prononçons pas, notre comportement à l'égard de tout ce qui est continue à passer par cet auxiliaire. Mais le fait que nous prenions tellement à la légère ce « est » peut-il déjà être une preuve que ce mot n'a aucun poids ? Qui pourrait s'enhardir à carrément nier, sans plus, que ce verbe auxiliaire finisse même par désigner ce qui reste de plus lourd et de plus difficile à dire ?

Rayons pour un instant le « est » et la phrase « l'arbre est ». Supposons qu'elle ne soit pas encore dite. Essayons donc maintenant de dire : l'arbre est d'une belle taille, l'arbre est un pommier, l'arbre est peu riche de fruits. Sans ce « est » dans la phrase « l'arbre est », ces prédications, y comprise la science botanique tout entière, tomberaient dans le vide. Ce n'est pas tout. Chaque comportement humain envers quelque chose, tout séjour humain au milieu de tel et tel domaine de l'étant, disparaîtrait irrésistiblement dans le vide si le « est » ne *parlait* pas. L'être humain ne pourrait même pas disparaître dans le vide, car il faudrait pour cela qu'il eût déjà été dans le « là ».

Notons-le encore une fois : le fait que nous prenions le « est » trop à la légère ne prouve aucunement que lui-même et ce qui est désigné par lui ne recèle pas une « gravité » que nous ne sommes qu'à peine capable de mesurer. Mais le fait que nous puissions prendre tellement à la légère ce « est » manifeste combien menaçant reste pour nous le continuél danger d'une erreur.

Cette erreur est d'autant plus trompeuse qu'elle paraît tout à fait inexistante.

Ce serait pourtant de la précipitation que de dévaloriser l'apparence d'inexistence d'un tel danger, comme si c'était quelque manque pernicieux. Peut-être est-ce dans cette apparence, et dans cette apparente indifférence du « est », que celui-ci apporte comme son ombre, que repose la seule possibilité pour les mortels de parvenir à la vérité.

La phrase « l'étant est » est infiniment éloignée du vide d'un lieu commun. Elle contient plutôt la plénitude du secret de toute pensée, et cela dans un premier signe du dire.

Mais la question reste encore ouverte de savoir si la parole de Parménide ne veut que nous faire remarquer que l'étant est. C'est ce que nous avons supposé d'abord, sur la foi de la traduction courante. Mais toute traduction est déjà une interprétation. Toute interprétation doit à l'avance avoir pénétré ce qui est dit et les choses qui, ainsi dites, accèdent au langage. Cette pénétration ne sera probablement pas si facile, dans notre cas, que le serait l'entrée dans un jardin, où nous irions parler d'un arbre. Ce qui rend la pénétration de ce qui est dit dans la phrase « l'étant est » extraordinairement difficile et pénible, c'est que nous sommes déjà dedans.

Mais avant de pénétrer la parole en question, que nous avons trouvée chez Parménide, il faut nous rendre compte que cette parole n'a pas été le moins du monde prononcée par Parménide comme l'expression d'une exigence qu'il eût posée *lui*. Cette parole est bien plutôt adressée à Parménide lui-même. Car viennent aussitôt les mots : τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. Ceci, à savoir ce χρὴ τὸ λέγειν et le reste, je t'appelle à le prendre à cœur. Je. Qui est ce « Je » ? En tout cas un être qui appelle, en tout cas un appel qui s'adresse à celui qui pense, et même qui lui parle de chemins. Il le met sur trois chemins : l'un, qu'avant tout autre la pensée doit suivre ; l'autre, auquel elle doit en même temps faire attention ; le troisième, qui

demeure impraticable pour la pensée. Cet appel conduit la pensée à un carrefour, devant ce qui est un chemin, ce qui n'est pas un chemin, et ce qui est un faux chemin. Mais le cheminement de la Pensée est de telle nature qu'on ne dépasse jamais ce carrefour par une décision prise une fois pour toutes en s'engageant dans un chemin, et qu'on ne peut jamais laisser derrière soi un chemin comme parcouru une fois pour toutes. Ce carrefour nous accompagne en chemin et à tout instant. Où conduit cet étrange trivium ? Où donc, sinon à ce qui mérite toujours question ?

Des mots de Parménide il ressort qu'il se tient sous un appel, qu'il re-dit une parole secourable, afin de lui répondre. Mais nous préférons prêter directement attention à la re-dite, et rechercher en elle et à travers elle ce qui est dit dans la parole secourable, plutôt que d'essayer de prouver de l'extérieur, longuement et au fond vainement, que ce qui parle ici est quelque chose comme un appel.

Écoutons la parole du penseur :

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδὼν ἔμμεναι.

Mais comment pouvons-nous écouter sans traduire et traduire sans interpréter ? Même s'il s'agissait ici de la parole d'un penseur exprimée en notre langue maternelle, il lui faudrait une interprétation. Nous prêtons attention à cette parole, alors que nous sommes sur le chemin de la question : « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? », entendue au sens du λόγος dont la Logique exprime les lois et l'essence. Mais ne forçons-nous pas ainsi d'avance la parole de Parménide à entrer dans une vue particulière, déterminée par l'unique perspective qu'ouvre le chemin de notre question ? C'est en effet le cas. Mais ce n'est pas un manquement, qu'il faudrait absolument que nous avouions. Ici se présente, tout au plus, la difficulté avec laquelle toute interprétation doit se battre.

En revanche, il devient nécessaire de dénoncer à cette occasion une erreur, dans laquelle on retombe toujours trop facilement. On

croit en effet qu'on se rapprocherait objectivement et sans présupposés de cette parole si l'on en prenait connaissance sans en avoir quelque idée, ou même sans y réfléchir. On l'ajouterait ainsi à la connaissance que l'on croit bonnement posséder sur de tels sujets. Mais cette façon de prendre connaissance sans idées ni questions, et qui apparemment n'est grevée d'aucune opinion préconçue, c'est dans le cas présent l'interprétation la plus pleine de présupposés et la plus prévenue que l'on puisse imaginer. Elle repose sur le préjugé obstinément répandu qu'on peut lier un dialogue avec un penseur, tandis qu'on lui parle du sein d'une absence de pensée. Mais l'on doit moins chercher l'absence de pensée là où un profane propose ses questions, que plutôt là où, puisant dans l'ensemble de la littérature philosophique mondiale, on cite pêle-mêle tout ce qui s'apparente à une question et qui apparemment la concerne.

Or donc, de quelle façon allons-nous traduire cette parole ? Ici ne reste ouvert qu'un seul chemin. Nous essayerons, sans tenir compte de la philosophie postérieure ni de l'interprétation qu'elle a donnée de ce penseur, d'écouter cette parole, pour ainsi dire, dans la fraîcheur des mots. Cependant, il faut que dans cette entreprise nous soyons conduits par une certaine familiarité avec tout ce qui nous est rapporté par la tradition sur les paroles de Parménide. Ce point de vue restera, dans la discussion suivante, à l'arrière-plan. Nous ne perdrons pourtant pas de vue la traduction courante, mais c'est à seule fin d'en distinguer celle qui est ici tentée et non parce que nous imaginerions qu'en cela nous poursuivons déjà une discussion avec l'interprétation traditionnelle de Parménide. Une telle discussion ne pourrait se contenter de comparer les unes aux autres les différentes interprétations d'après leurs résultats. Car la question principale serait négligée. Elle consisterait à entrer de façon critique dans les présupposés inexprimés de l'interprétation traditionnelle de Parménide, ce qui n'est pas possible dans le contexte présent. Toute discussion entre interprétations différentes d'une œuvre, et non seulement

d'une œuvre philosophique, est en vérité une réflexion réciproque sur les présuppositions directrices de chacune, et la mise en question de celles-ci est un devoir, dont curieusement on ne s'occupe jamais que de façon marginale et qu'on recouvre d'un amoncellement de platitudes.

En faisant cette remarque, nous montrons du même coup une fois de plus que, précisément, la tentative de traduction proposée ici n'est elle aussi possible que sur le chemin où nous nous sommes déjà engagés par le fait de poser la question « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? ». Ainsi non seulement les présuppositions de notre interprétation sont avouées, mais elles sont exposées à la contestation. Or, on heurte de front le sens de toute interprétation quand on se persuade qu'il y aurait une interprétation qui ne serait pas celle d'un point de vue, c'est-à-dire qui pourrait être absolument valable. D'absolument valable il n'y a, dans le meilleur des cas, que la sphère de représentations à l'intérieur de laquelle on situe par avance le texte à interpréter. La validité de cette sphère de représentations que l'on pose d'abord ne peut être un absolu que si son absoluité repose sur une inconditionnalité, et que celle-ci soit celle d'une foi.

L'inconditionnalité de la foi et la problématicité de la pensée sont deux domaines dont un abîme fait la différence.

Toute interprétation est un dialogue avec l'œuvre et la parole. Tout dialogue cependant échoue et devient infructueux dès qu'il se borne aux termes immédiats et qu'il s'y durcit. Or c'est grâce au dialogue au contraire que ceux qui parlent devraient pouvoir se relayer pour entrer dans LE lieu du séjour, et se transporter dans ce lieu d'où proviennent chacune de leurs paroles. Cette façon d'entrer dans... est l'âme du dialogue. Elle conduit ceux qui parlent dans ce qui est au delà des paroles. Le terme de « conversation » désigne certes le face-à-face de ceux qui parlent. Toute conversation est une sorte de dialogue. Mais le véritable dialogue n'est jamais conversation. Celle-ci consiste en ce qu'on glisse en longeant toujours les paroles,

et que précisément on ne s'engage pas dans l'au-delà des paroles. La plupart des interprétations de textes — et non seulement de textes philosophiques — restent dans la sphère de la conversation, et souvent d'une conversation variée et instructive. Ce qui du reste suffit dans bien des cas.

Dans notre cas cela ne suffit pas. Car nous questionnons. Nous questionnons pour savoir quel est l'appel inexprimé qui renvoie au commencement de la pensée occidentale, sur les traces de laquelle nous pensons encore nous aussi, nous modernes, même si dans l'intervalle l'Occidental a sombré dans l'Européen :

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι.

« Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est. »

VII

Le passage devient plus clair si nous introduisons de nous-mêmes trois doubles points, grâce auxquels le texte recevra une articulation plus précise. Du même coup nous adoptons une écriture sur quatre lignes :

Χρὴ :
τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' :
ἐὼν :
ἔμμεναι.

En partant de la traduction habituelle, que nous rendons maintenant plus conforme au texte grec, la parole de Parménide devient ceci :

« Nécessaire : ainsi le dire, également la pensée : l'étant : être. »

Une telle écriture ne rend aucunement le passage plus clair quant à son contenu. Aussi n'avons-nous plus besoin ici de remonter encore à des éclaircissements. Car tout être doué d'entendement comprend ce qui est ici prononcé. Ce que peut-être on ne comprend

pas, c'est simplement qu'une telle parole puisse se rencontrer chez un penseur. Et nous nous surprenons déjà à glisser par-dessus cet incompréhensible.

Mais si nous apercevions ici l'occasion de nous émerveiller de ce qu'une parole apparemment si évidente, prononcée avec une telle accentuation, se trouve chez un penseur ? Si nous nous en étonnions, et si grâce à cet étonnement nous apprenions que là, peut-être, quelque chose qui mérite question pourrait être en jeu ?

C'est seulement pour nous éclairer, pour nous aider à gagner la région de ce qui mérite ainsi question, que nous venons de faire ressortir l'articulation de cette parole. Les doubles points intercalés indiquent d'abord de l'extérieur la façon dont les mots de la phrase sont ordonnés l'un à l'autre. Ordre et disposition s'appellent en grec τάξις. Dans la phrase les mots se suivent l'un l'autre sans liaison. Ils sont alignés l'un à côté de l'autre. « A côté » (plus exactement « auprès ») s'appelle en grec παρά. L'ordre des mots de la phrase est parataxique, et non tel que le présente la traduction habituelle : « Il est nécessaire *de* dire *que*... » Par le « de » et le « que », les mots sont expressément liés. Ce lien les met ensemble dans un ordre. « Ensemble » se dit en grec : σύν. On parle de « synthèse ». La traduction habituelle de la phrase met les mots ensemble dans un ordre en intercalant les conjonctions. Au regard de l'ordre des mots, elle est syntaxique.

La syntaxe est la doctrine de la phrase, au sens le plus large du mot. C'est à partir de la syntaxe qu'on représente l'architecture de la langue. Lorsque se rencontrent des langues dans lesquelles le syntaxique fait défaut, on comprend le plus souvent leur structure comme une déviation du syntaxique, ou comme ce qui ne s'est pas élevé au niveau du syntaxique. Ainsi trouve-t-on principalement le parataxique dans les langues des peuples primitifs. Le parler parataxique apparaît aussi dans des langues de structure syntaxique, par exemple chez les enfants. La chose s'arrange bien, puisque les

enfants passent aussi pour primitifs. Un enfant dit, par exemple, d'un chien qui passe à côté de lui en sautant : « Ouah-Ouah, méchant, mordre. » *Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι* sonne aussi de cette façon.

Qu'une phrase des premiers temps de la pensée parle par parataxe, cela s'accorde même à merveille avec l'image courante que l'on se fait de ces penseurs, auxquels Parménide appartient également. Il est compté au nombre des pré-socratiques, ou pré-platoniciens, ce qui n'est aucunement une simple caractérisation chronologique, mais bien une dépréciation. Car Platon passe pour le plus grand penseur, non seulement des Grecs, mais de l'Occident. Pourquoi ? Ce n'est pas que ce qu'il a pensé, mesuré sur le devoir de la pensée, se soit jamais révélé comme ce qu'il y a de plus grand. Je ne saurais dire comment un penseur eût jamais pu réaliser chose pareille. Je ne saurais dire non plus d'après quel étalon il pourrait être un jour possible d'évaluer une pensée comme « la plus grande ». Comme une grande pensée, oui, peut-être. Mais il est probable que la pensée traditionnelle ne s'est elle-même pas donné la peine de se demander en quoi la pensée de Platon avait sa grandeur propre, une fois posé que la grandeur d'une pensée repose pour chacune d'elle dans la plénitude de ce qui en elle mérite question.

Platon passe pour le plus grand penseur de l'Occident parce que le Platonisme, c'est-à-dire ce que par la suite on a tiré de la pensée de Platon et, du même coup, ce qu'on en a reçu, enfin ce qu'on l'a fait devenir, a incontestablement exercé l'influence la plus puissante sur la pensée occidentale. Est-il pourtant acquis, sans plus, que la grandeur d'une pensée se puisse mesurer à la durée et à l'étendue de son action, et s'évaluer d'après l'ampleur de l'assentiment qu'elle a conquis ? Si finalement l'action et l'influence doivent servir de mesure, que serait alors Platon, y compris Socrate, sans Parménide ?

Platon lui-même a gardé le souvenir de son origine bien plus essentiellement que le Platonisme qui lui a fait suite, comme d'ailleurs

les maîtres ont un savoir plus ineffaçable, et donc plus profond, de leur origine, que celui que les élèves pourront jamais reconstituer.

Mais le Platonisme est pris aujourd'hui encore de sueur froide lorsqu'on exige de lui qu'il remonte en deçà de la philosophie de Platon interprétée par lui, et qu'il a fait passer pour la seule qui soit contraignante. S'il fait cette remontée, il n'y a qu'une façon pour lui de la faire, c'est de dire que la pensée antérieure n'est pas aussi avancée que celle de Platon. Quand on représente Parménide comme pré-socratique, c'est encore plus aberrant que si on voulait représenter Kant comme pré-hégélien.

Mais le procédé inverse, auquel le fait d'accentuer la référence à des penseurs du genre de Parménide entraîne facilement, ne serait pas moins erroné. Il consiste à croire que les penseurs du début, en tant qu'ils sont chronologiquement les premiers, sont du même coup et par excellence les plus grands, raison pour laquelle il conviendrait de ne philosopher qu'en pré-socratique et de dénoncer le reste comme malentendu et décadence. Des conceptions aussi enfantines sont aujourd'hui effectivement en circulation. Nous ne les mentionnons que par égard pour le chemin que nous tentons de parcourir. Chemin faisant nous sommes parvenus à ce point, de repenser et de questionner le questionnement d'un penseur à partir de sa propre pensée, et seulement à partir d'elle. Une telle tâche diffère en tous points de l'exigence souvent formulée d'avoir à comprendre un penseur par lui-même, ce qui est impossible parce que nul penseur, de même que nul poète, ne se comprend lui-même. Comment donc un autre pourrait-il s'aviser de comprendre un penseur ? Ou même de le comprendre encore mieux que lui-même ?

Vouloir comprendre un penseur par lui-même signifie autre chose que tenter d'entrer par notre questionnement dans celui d'un penseur, dans ce que ses pensées ont qui mérite question. Le premier reste impossible ; le second est rare, et le plus difficile. Cette difficulté, nous ne devons l'oublier à aucun moment du chemin que nous allons

poursuivre dans les heures suivantes. L'expression « tentative de pensée » n'est pas une façon de parler qui se voudrait modeste. Cette expression implique l'exigence qu'on suive ici un chemin de *questionnement*, qui élise ce qui est digne de question comme le seul séjour de la pensée.

Faisons pourtant encore une remarque, qui porte sur la promptitude du public actuel. Il se peut très bien qu'on répète bientôt, demain peut-être, le slogan : « Tout dépend de ce qui est digne de question. » En le proclamant, on se donne l'air d'appartenir à ceux qui questionnent. Aujourd'hui tout ce que l'on dit, ou bien s'événite aussitôt, ou bien reste pris dans une sophistique contre laquelle l'individu ne peut rien.

Χρή το λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι

Nous prononçons et entendons la phrase de façon parataxique, mais toujours dans la traduction habituelle : « Nécessaire : ainsi le dire, la pensée également : l'étant : être. »

Or, nous ne prenons en aucune façon le parataxique comme du non-encore syntaxique. Nous ne jugeons pas non plus qu'il soit primitif. Nous le tenons à l'écart d'une comparaison avec la parole de l'enfant et des peuples primitifs. Nous laissons également ouverte la question de savoir si, lorsqu'un enfant qui regarde la Lune dit simplement : « Lune », ou bien adresse à l'objet de son regard une parole qu'il a inventée lui-même, si, alors, pour un instant ne règne pas un dire plus originel que dans la phrase la plus finement polie d'un littérateur. Doit-on pour autant faire de la langue et de l'art de l'enfant le principe d'un nouveau parler et d'un nouvel art ? Non. De tels projets proviennent de réflexions abstraites et correspondent avec la plus grande exactitude aux manipulations de l'ère technique, qui sont quelque chose d'autre que *l'essence* de la technique.

Lorsque nous caractérisons l'ordre des mots de la phrase comme parataxique, au sens le plus large, là aussi ce n'est que faute de mieux.

Car la phrase *parle* là où il n'y a pas de mots, dans l'intervalle qu'ils laissent et que les doubles points désignent.

Le langage de Parménide est le langage d'une pensée. C'est cette pensée même. Aussi est-ce pourquoi il parle autrement que les poèmes d'Homère, qui sont encore plus anciens.

Nous suivrons maintenant la phrase de Parménide mot pour mot, sans pourtant croire qu'il s'agisse d'une pure suite de mots.

Χρή appartient au verbe *χράω*, *χρησθαι*. Il y a là-dedans le mot ἡ χεῖρ — la main. *Χράω*, *χράομαι* veut dire : je manie, et ainsi je retiens pour moi dans la main, j'emploie, j'use. C'est à partir de cet usage pratiqué par les humains que nous essayons d'indiquer l'essence de l'usage. Ce n'est aucunement l'homme qui l'a inventé et réalisé le premier. User ne signifie pas non plus pure et simple utilisation, usure et exploitation. L'utilisation n'est qu'une variante, un bâtarde de l'usage. Si par exemple nous manions un objet, la main doit s'adapter à cet objet. Dans l'usage, il y a une réponse qui s'adapte. L'usage véritable ne rapetisse pas ce dont il use. Au contraire, l'usage a sa détermination en ceci, qu'il laisse ce dont il use dans son être. Mais ce « laisser » n'est pas du tout le synonyme de l'insouciance nonchalante, voire de la négligence. Au contraire, seul le véritable usage met ce dont il use dans son être, et l'y garde. C'est l'usage pensé de cette façon qui lui-même requiert qu'une chose soit mise dans son être, et qui en usant d'elle ne cesse de l'y mettre. User, c'est mettre quelque chose dans son être, c'est le garder dans son être.

Le véritable usage n'est ni une pure utilisation, ni non plus seulement un besoin. Ce qui est purement et simplement nécessaire, c'est de la détresse d'un besoin que provient son utilisation. L'utilisation et le besoin n'atteignent jamais au véritable usage. Celui-ci est rarement manifeste, et n'est pas du tout l'affaire des mortels. Dans le meilleur des cas, les mortels sont éclairés par la lumière de l'usage. C'est pourquoi l'être de l'usage ne se laisse jamais non plus expliquer suffisamment par une simple distinction d'avec l'utili-

sation et le besoin. Nous parlons d'us et de coutumes, de rites. Déjà l'usage dont il est question ici ne s'est jamais fait lui-même. Il vient quant à lui quelque part ailleurs, et il est probablement l'usage au sens propre du mot.

Or, si le mot qui revêt la forme $\chi\rho\eta$ est prononcé au début d'une parole qui pense, et *a fortiori* de celle dont il s'agit, alors nous pouvons supposer sans tomber dans l'arbitraire que l'usage dont il est ici question est pris dans un sens élevé, sinon même dans le plus élevé. C'est pourquoi nous traduisons par « il est d'usage » (es brauchet). Cette traduction nous force à penser quelque chose qui non seulement est inhabituel pour notre mode de représentation, mais qui même doit d'abord rester impensé.

« Il est d'usage ». Cela sonne comme « il pleut », « il y a un éclair », « il vente », « il se fait tard ». On appelle de telles phrases, dans la grammaire et dans la logique, des phrases impersonnelles, ou encore sans sujet. D'après quoi $\chi\rho\eta$ serait une phrase qui manquerait de sujet. Le latin *pluit* — il pleut — est dans le même cas. Le pleuvoir ne se rattache à aucune personne. La phrase est de ce fait impersonnelle. Ou bien est-ce la pluie qui pleut, comme l'éclair éclaire ? Ou bien est-ce que cette prédication ne convient pas non plus ? Nous tombons dans l'obscur,

Avec ce titre : « phrases impersonnelles, sans sujet », on n'établit rien que de négatif, encore n'est-ce peut-être même pas d'une façon suffisante. Car dans les phrases allemandes de ce genre, il y a le « es » (il). Cependant, on ne devrait jamais parler du « es » tant qu'on n'a pas pour cela rendu visible le domaine d'être que ce mot chaque fois évoque. « Es », comme on l'explique, signifie l'impersonnel. « Es » veut dire ce qui n'est ni masculin ni féminin. « Es » veut dire ce qui n'est ni l'un ni l'autre — le neutre. Certes. Mais où donc a-t-on pris que le personnel et que la différence des genres suffise pour penser le « es » convenablement par opposition à eux, c'est-à-dire à l'aide d'une distinction négative ? Le penser convenablement

veut dire : le maintenir dans ce qui mérite question. Le fait qu'un tel dire : il vente, il tonne, il fleurit, il dégèle, il fait jour, etc., vienne avec une insistance et une fréquence particulière du domaine du temps (Wetter), cela donne à penser. Nous devons dans ce cas comprendre le temps au sens large et essentiel du mot, qui concerne l'aspect du ciel, comme dans « Witterung » (état du temps) et « Gewitter » (orage). Que l'on n'aille pas prétendre que la grammaire et la logique aient éclairci l'essence de ces phrases étranges suffisamment, ce qui veut dire en même temps avec la retenue nécessaire. Ce n'est du reste pas leur affaire.

« Il est d'usage. » Qui, ou qu'est-ce que ce « il » ? C'est la question que l'on pose, que l'on pose trop tôt et trop sommairement. Car nous tenons pour acquis — de nouveau sans fondement et sans réflexion — que ce « il » puisse et doive être mis en question soit par un « qu'est-ce donc que ce « il » ? », soit par un « qui est-ce donc que ce « il » ? ». Il est vrai que « il est d'usage » ne désigne pas, comme « il tonne », un phénomène céleste. La tournure « il est d'usage », comme traduction du $\chi\rho\eta$ de la phrase grecque, se rapproche plutôt du « il y a » (es gibt). Cette tournure fréquemment employée, nous nous en sommes servis lorsque nous tâchions de caractériser ce qu'il y a qui avant toute autre chose donne à penser : « ce qui donne le plus à penser ». Il nous donne à penser. (Pour le « es gibt », voir *Sein und Zeit*, § 43 fin, et § 44 ; en outre *Sur l'Humanisme*, pp. 22 sqq.)

« Il y a » (il donne) désigne manifestement exactement le contraire de « il est d'usage » (il est (de) besoin, il faut). Car ce qui est ainsi (de) besoin doit et désirerait avoir, et ne peut précisément pas donner. Mais qui fait encore de telles objections a donc déjà oublié ce que recèle l'usage dans son sens le plus haut : mettre quelque chose dans son être et l'y garder. Et cela ne serait pas donner ?

Et si ce que le « il y a » (il donne) veut dire ne commençait à se laisser déterminer de plus près qu'à travers une pensée suffisante du « il est d'usage » ? Si ce n'était qu'à travers une mise en question

suffisante de l'us et de l'usage que le « il » dans « il est d'usage » voulait venir au jour ?

C'est pourquoi nous renvoyons une fois de plus au sens élevé de l'usage, qui est ici exprimé. Son dire ne devient plus clair que dans l'ensemble de la phrase qui parle dans le sens du $\chi\rho\eta$. Cependant, une réflexion plus libre sur le « il est d'usage » peut nous rapprocher de la question.

« Il est d'usage » signifie quelque chose de plus essentiel que « il est nécessaire ». Car, dans la parole de Parménide, il ne s'agit ni d'un besoin, au sens habituel, ni d'une grossière nécessité, ni non plus d'un devoir au sens d'une contrainte aveugle. De telles significations peuvent faire partie des consonances de l'expression « il est d'usage » (il est (de) besoin, il faut). Mais même en ce cas il faut chaque fois se demander quelle est l'origine de cette consonance, et si peut-être ne s'annoncerait pas un sens plus profond de l'expression. C'est le cas chez Hölderlin. Citons deux passages de son poème. Nous ne croyons aucunement, en donnant les indications suivantes, que Hölderlin dise la même chose que le $\chi\rho\eta$, comme si la phrase de Parménide se laissait interpréter par le seul fait de lui donner pour accompagnement des vers tirés des poèmes de Hölderlin.

Dans la dernière strophe de son hymne *L'Ister*, Hölderlin dit :

*Mais il faut des fentes à la Roche
Des sillons à la Terre.
Où serait l'hospitalité sinon ?
Le Séjour ?*

Il n'y a pas d'hospitalité là où manque la possibilité d'offrir un repas, d'offrir à boire et à manger. Ici il n'y a pas de séjour pour les mortels, au sens de la « demeure ». L'eau de la roche, le grain du champ, font pour tous les mortels partie de l'hospitalité et du séjour.

*Mais il faut des fentes à la Roche
Des sillons à la Terre*

Les fentes sont d'une pointe, et elles éclatent la roche. Elles frayent aux eaux la voie. Faire une fente se dit en grec $\kappa\epsilon\nu\tau\epsilon\iota\nu$. Κέντρον est la pointe. C'est de la pointe que les Centaures tirent leur être. Donner de la pointe et frayer la voie relèvent du « vivifiant ». Telle est aussi la vision de Hölderlin, ce qui est clairement attesté par l'une de ses traductions les plus mystérieuses des fragments de Pindare (*Hell.* V, 2, 272) : « Le concept de Centaure est bien celui de l'esprit d'un fleuve, en tant qu'il trace avec violence des voies et des limites sur la Terre, qui se dresse originellement vierge de tout sentier. C'est pourquoi c'est son image que l'on trouve comme image de la Nature, là où le rivage est riche de roches et de grottes... »

« Mais il faut des fentes à la Roche des sillons à la Terre... » Notre oreille serait trop peu attentive, et trop courte notre pensée, si nous voulions donner à ce « il faut » le simple sens de « il est besoin... ». Car la Roche n'a pas besoin, en tant que roche, de fentes, pas plus que la Terre de sillons. Mais ce qui fait l'essence de l'hospitalier comme de la « demeure », c'est que les sources de l'eau et le fruit du champ lui appartiennent. « Il faut » veut dire ici : il y a une appartenance essentielle entre roche et fente, entre sillon et Terre, à l'intérieur du domaine d'être qui s'ouvre avec l'habitation de la Terre. La « Demeure » des mortels a son lieu propre. Le lieu de ce lieu ne commence pourtant pas à se déterminer par les endroits où la Terre n'a pas de sentiers. Il trouve ailleurs son vrai cadastre et son ouverture. Ce n'est que de là que la « Demeure » des mortels reçoit sa mesure.

VIII

Nous trouvons l'autre passage tiré de Hölderlin dans l'hymne *Les Titans* :

*Puisqu'il faut que sous la Mesure
De la violence même
Le Pur sache l'usage
Pour avoir de soi connaissance.*

« Sous la Mesure » signifie pour Hölderlin : sous le Ciel. Or, selon le poème plus tardif qui commence par : « Dans l'azur délicieux fleurit... », l'aspect du ciel est ce en quoi se cache le Dieu inconnu. Sous la Mesure, c'est-à-dire sous le Ciel regardé de cette façon, se trouve le lieu où les Mortels habitent la Terre. Sur la Terre même, il n'y a aucune Mesure. Ce n'est pas de la Terre que l'on peut tirer la Mesure, d'autant moins que la Terre ne peut jamais être habitable pour elle-même.

*Puisqu'il faut que sous la Mesure
De la violence même
Le Pur sache l'usage...*

La violence ne s'ajoute pas à ce qui est pur comme quelque chose de plus. Ce qui est pur n'a pas besoin de la violence. Mais en revanche, que ce qui est pur se manifeste à soi-même comme le pur, et partant comme l'Autre de la violence, qu'à ce moment seulement il soit en tant que lui-même, cela exige bien la violence. « Sous la Mesure », c'est-à-dire sur la Terre sous le Ciel, le pur même ne peut être en tant que pur que dans la mesure où il fait entrer la violence jusqu'à lui, dans la proximité de son être, et qu'il la garde là. Ce qui ne veut pas dire qu'il dise « oui » à la violence. Et pourtant celle-ci existe de plein droit, c'est-à-dire du droit de son être, qui se trouve respecté dans l'usage qu'il est ainsi fait d'elle.

Tout cela reste difficile à penser et ne se laisse pas prendre dans une simple dialectique du oui et du non. Aussi tout cela demeure-t-il constamment guetté par de fausses compréhensions possibles. Il ne s'agit en effet ni d'une justification sommaire de la violence prise en elle-même, ni de faire apparaître tout simplement la violence dans le rôle de ce qui doit être abattu afin que le pur, pris en lui-même, soit. Car « sous la Mesure » il n'y a ni Souveraineté de la Pureté, ni Tyrannie de la Violence séparée de son Autre, qui « est d'usage » pour elle.

De nouveau cet « il est d'usage » désigne le « laisser entrer dans

l'être », à partir de quoi l'habitation sur cette Terre est gardée aux Mortels et leur est « réservée », c'est-à-dire est à l'abri. Un sens encore plus profond de l'usage se cache dans la huitième strophe de l'hymne de Hölderlin : *Le Rhin*. Nous ne sommes pas préparés à le suivre de notre pensée.

Quand nous traduisons le $\chi\rho\eta$ de la parole de Parménide par « il est d'usage », nous sommes alors fidèles à une signification du $\chi\rho\eta$ qui est sensible dans le mot de base : $\chi\rho\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha\iota$. $\chi\rho\acute{\alpha}\omicron\mu\alpha\iota$ — c'est un certain tour de main, dans lequel on s'est toujours tourné vers ce qui est manié de manière à respecter son être, et par là de façon que le maniement le fasse apparaître.

Cependant, la haute signification du $\chi\rho\eta$, du « il est d'usage » qui parle dans cette parole, ne peut être que pressentie par la pensée. Le « il est d'usage », tel qu'il faut le penser dans la parole de Parménide, et qu'il n'a commenté nulle part, cache un sens encore plus profond essentiellement, et plus large, que celui qu'il prend dans la langue de Hölderlin. Celle-ci, peut-être ne serons-nous capables de l'entendre vraiment que lorsque nous aurons pris la mesure du « il est d'usage » qui commence à parler dans la parole de Parménide. Ce qui use fait entrer ce dont il use dans le propre de son être, et l'y garde. Ce « faire entrer et garder » caractérise l'usage dont il est question, mais n'épuise en aucune façon son être. L'usage qu'il faut penser de cette façon n'est plus et ne sera jamais plus l'affaire de l'agir et des réalisations de l'homme. Mais, à l'inverse, ce sont les faits et gestes des Mortels qui relèvent du domaine de requête du $\chi\rho\eta$. L'usage recommande ce dont il use à son être propre. Dans cet usage se cache une recommandation, un mandement (heissen). Dans le $\chi\rho\eta$ de la parole de Parménide est nommé un Appel (Geheiss), alors même qu'il n'est pas thématiquement pensé, et moins encore développé. Cet acte de nommer, au sens primitif et propre du mot, dit ce qui est hors parole et le dit de telle sorte qu'il demeure hors parole.

« Il est d'usage : ainsi le dire, la pensée également... »

Selon le dictionnaire, les verbes λέγειν et νοεῖν sont ici correctement traduits. Il indique en effet que λέγειν signifie « dire », et νοεῖν « penser ». Mais qu'appelle-t-on « dire » ? Qu'appelle-t-on « penser » ? Le dictionnaire, qui connote λέγειν et dire, νοεῖν et penser, fait comme si ce que signifient dire et penser était la chose la plus claire du monde. D'une certaine façon, c'est en effet le cas.

Mais ce cas habituel n'est pas le cas de la parole de Parménide. Non plus celui d'une traduction devant qui se pose comme problème un dialogue de pensée avec le texte.

Nous n'apercevons même pas avec quelle grossièreté brutale la traduction habituelle — et précisément parce qu'elle est correcte du point de vue lexicographique — est cause que nous mettons tout sens dessus dessous, que nous compilons tout en désordre. L'idée ne nous vient même pas qu'en fin de compte, c'est-à-dire ici plus exactement au début de la pensée occidentale, la parole de Parménide nous révèle pour la première fois ce que penser veut dire. C'est pourquoi nous passons à côté de la question si nous employons dans la traduction le mot « penser ». Car en cela nous supposons que le texte grec parle déjà de la pensée comme d'une chose claire et distincte, tandis qu'il nous conduit seulement vers l'être de la pensée. Nous ne devons traduire par « penser » ni λέγειν pris en soi-même, ni νοεῖν pris en soi-même.

Pourtant, nous avons entendu dire bien souvent que la Logique, en tant que doctrine du λόγος et de son λέγειν, était la doctrine de la pensée. Dans le λέγειν pris en soi-même est donc déjà incluse la « pensée ». Certes. Cela vaut même pour le νοεῖν, et de la même façon. Car ce mot aussi est employé par Platon et Aristote pour caractériser la Pensée. Penser est à la fois δια-λέγεσθαι et δῖα-νοεῖσθαι. Les deux, λέγειν et νοεῖν, se montrent comme les traits les plus accusés de la pensée. Mais où ? Mais quand ? Ce n'est pourtant qu'à l'époque de l'apogée de la pensée grecque, dans Platon et Aristote. Or nous, nous remontons dans notre question jusqu'à

l'appel dont l'impulsion a donné son être au λέγειν et au νοεῖν — être qui dans la suite se restreint à un seul de ses modes, en sorte que c'est dès lors la Logique, en tant qu'essence de la pensée, qui en gouvernera les décrets.

... τὸ λέγειν τε νοεῖν τε : « ainsi le λέγειν, (le) νοεῖν également... », c'est-à-dire les deux, dans leur appartenance mutuelle, constituent l'origine à partir de laquelle l'être de la pensée pour la toute première fois se dessine dans l'un de ses traits fondamentaux.

Que la traduction courante traîne avec elle quelque chose d'embarrassant, et même d'impossible, c'est ce que devrait faire apparaître déjà une observation presque extérieure. Pour suivre cette observation, il faut avoir fait cependant une supposition, à savoir que Parménide est un penseur qui choisit ses mots consciemment, dans un tel texte surtout. Mais, pour voir la difficulté dont il s'agit, il faut maintenant revenir à la traduction courante :

« Nécessaire : le dire, et pareillement la pensée, que l'étant est. »

Ceci, que l'étant est, doit être dit et pensé. Nous avons appuyé sur ce qu'il y a d'important, et d'étonnant dans la phrase : « l'étant est ». Mais nous demandons s'il est jamais possible, généralement parlant, de dire d'abord une telle phrase, et de ne la penser qu'après coup ? Ne faut-il pas, à l'inverse, que nous ayons pensé la phrase, ne serait-ce que d'une façon vague, pour ensuite la dire — étant entendu que λέγειν est à cent lieues de signifier un bavardage vide de pensée ? Cette phrase, c'est manifeste, ne peut demander que l'on ne fasse d'abord que formuler le fait que l'étant est, pour réfléchir à la chose ultérieurement.

Mais comment est-il malgré tout possible que la phrase nomme le λέγειν *avant* le νοεῖν, alors que les deux verbes ne sont pas simplement exigés par un « il est nécessaire » indéterminé, mais constituent précisément les choses que le « il est d'usage » fait entrer dans leur être, et qu'il y garde ? Nous ne pouvons franchir l'obstacle que dresse devant nous la traduction courante qu'à la condition de ne pas

traduire λέγειν, et νοεῖν dans un vide de pensée, c'est-à-dire de ne traduire ni λέγειν par « dire », ni νοεῖν par « penser ». Λέγειν signifie pourtant incontestablement « dire », « rapporter », « raconter ». Certes. Mais nous répliquons par cette question : que signifie donc, à tout prendre, le mot « dire » ? Nous n'avons pas le droit de revenir sur le fait que λέγειν signifie « dire ». Mais c'est également un fait que λέγειν compris comme dire ne signifie pas le parler, au sens d'une activité des organes de la parole, tels que sont la bouche et la langue, l'enclos des dents, le larynx, le souffle et ainsi de suite. Car enfin, qu'on dise donc d'abord ce que signifie « dire ». Qu'on se demande enfin pourquoi et de quelle façon les Grecs désignent le dire par le verbe λέγειν. Λέγειν en effet ne signifie d'aucune façon « parler ». La signification de λέγειν n'est pas nécessairement reliée à la langue et à ses vicissitudes. Le verbe λέγειν est le même mot que le latin *legere* et que notre mot allemand « legen » (poser). Mais si quelqu'un dépose (vorlegt) une demande, on n'entend pas par là qu'il a véhiculé son papier sur la table, mais qu'il formule une demande. Lorsque quelqu'un raconte ce qui s'est passé, alors c'est un exposé (darlegen). Lorsque nous méditons pour nous-mêmes une chose, alors nous posons notre pensée sur elle (überlegen). Déposer, exposer, poser sa pensée sur... toutes ces acceptions de « poser » sont comprises dans le mot grec λέγειν. Ce mot ne signifie jamais pour les Grecs l'équivalent de « dire », comme si cette signification sortait toute casquée du Néant. C'est l'inverse : les Grecs comprennent le « dire » à partir de « déposer », « exposer », « poser sa pensée sur », et *c'est pourquoi* ils nomment ce « poser » λέγειν.

C'est de la même façon également que se détermine la signification du mot λόγος. Parménide nous dit lui-même en un autre passage, avec toute la netteté souhaitable, ce que le mot λόγος veut dire. Dans le fragment 7, le Penseur est retenu loin de ce qui n'est pas un chemin de pensée, en même temps qu'un avertissement lui interdit le second des chemins possibles, c'est-à-dire celui que prennent habi-

tuellement les mortels et qui n'aboutit cependant jamais de lui-même à ce qu'il y a à penser. L'avertissement qui lui interdit le chemin habituel des mortels ne signifie aucunement le rejet de ce chemin. Cet avertissement à l'égard de... est une certaine façon de préserver de... Dans l'avertissement s'exprime un appel qui veut qu'on ait égard et qu'on donne attention à quelque chose. Dans le texte suivant, le penseur est averti de ne pas prendre le chemin habituel des mortels, c'est-à-dire de ne pas tenir pour le chemin de la pensée cette croyance habituelle qui a déjà son jugement prêt sur toute chose, comme si ce qui a cours partout, et l'habitude qu'on en a prise, devaient être déjà le vrai :

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχῆεσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δέ λογῶν...

« Ne te laisse par forcer par l'habitude rebattue à suivre ce chemin (à savoir), à promener un œil sans regard, une oreille et une langue bruisantes. Mais critique posément. »

Ici le λόγος est strictement distingué de toutes les curiosités du regard, des quêtes du « on dit » et du bavardage, où nulle pensée ne cherche à se poser. Γλῶσσα, la langue, la simple parlote, se trouve immédiatement et presque durement placée à côté du λόγος (la pensée qui se pose), ce qui rend l'opposition extrême. Il y a là l'exigence d'un λέγειν du λόγος, et par là seulement d'un κρῖναι, au lieu d'un bavardage disert sur toute chose. Κρῖναι — c'est-à-dire : faire ressortir une chose par rapport à une autre, la mettre au premier plan ou la reculer à l'arrière-plan. Dans une telle Krisis repose l'essence du critique.

Mais nous posons de nouveau la question : que signifie λέγειν ? C'est dans un esprit très éloigné de la jonglerie étymologique que nous faisons les remarques suivantes : il est vrai que λέγειν signifie « dire » ; mais le dire est pour les Grecs essentiellement un « poser ».

Quelle bizarrerie que de faire du dire un poser ! Quelle étrange exigence que de représenter le dire de la langue comme un poser ! Voulons-nous, par de telles remarques, ébranler dans leurs fondements toute la science et toute la philosophie du langage, et montrer que sous leur masque elles ne sont qu'une apparence ? En effet. Mais qu'est-ce que le poser lui-même ? Avec cette question, l'éclaircissement de l'être du λέγειν comme « poser » ne fait que commencer. Cet éclaircissement ne peut être ici donné dans le détail (cf. *Logos, ein Beitrag zur Festschrift für Hans Jantzen*, 1952, édité chez Kurt Bauch).

Quand nous posons et déposons quelque chose là-devant, nous en faisons par là même ce qui est posé. Il est alors ce qui est posé devant nous. Mais une chose peut bien être posée devant nous sans que nous soyons intervenus pour la poser. Devant nous sont posées : la Mer, la Montagne. Être posé se dit en grec κεῖσθαι. Ce qui est posé devant est l'ὑποκείμενον, en latin *subjectum*. La mer, le village, ou une maison et autres choses de ce genre, cela est posé devant nous. Ce n'est qu'une mince partie de ce qui est ainsi posé devant nous que l'homme a mis dans une telle position — encore est-ce toujours à l'aide de ce qui était déjà posé devant lui. Les pierres de taille d'une maison remontent à un rocher qui avait sa taille naturelle.

Ce qui est en ce sens posé, les Grecs pourtant ne le pensent nullement par opposition à ce qui est debout. Ce n'est pas seulement l'arbre abattu, mais aussi et précisément l'arbre debout qui est quelque chose de « posé », comme est la Mer. Le mot grec θέσις ne signifie donc pas en premier lieu l'acte de situer, mais ce qui est situé, ce qui a pris son assise, qui s'est établi, et qui en tant que tel est posé-devant. Θέσις est la position dans laquelle quelque chose est posé.

Si par exemple Platon, à la fin du VI^e livre de la *République*, parle d'ὑποθέσεις pour caractériser le procédé de la Mathématique, θέσις dans ce cas ne signifie ni Hypothèse au sens moderne, ni « pures suppositions ». L'ὑποθέσις est plutôt la position de base, la position de la base, ce qui pour la Mathématique est déjà posé

devant elle : le pair et l'impair, les figures, les angles. Cette proposition comme ce qui est déjà posé-devant — les ὑποθέσεις — est caractérisé en 510 d comme ὡς φανερά : ce qui est déjà évident pour tout le monde, ce à quoi on s'en tient.

Ce qui est déjà posé-devant n'est cependant nullement ce qui dans un « ensuite » apparaîtrait comme « posé derrière » au sens de ce qui se serait éloigné. Ce qui est posé-devant est ce qu'il y a de plus proche auprès de toute chose. Il est la prévenance de l'ad-venu. Pourtant nous ne le voyons habituellement pas dans sa présence.

Mais Platon voit dans ce fameux passage ce que tout penseur doit chaque fois voir de nouveau, sans quoi il ne serait pas un penseur : que tout ce qui est posé-devant est ambigu. C'est, comme nous allons le voir, dans la parole de Parménide que pour la première fois et d'une façon décisive cette ambiguïté vient au jour.

Là même où la signification du grec θέσις se rapproche de ce que nous appelons « instituer » et « établir », là encore pour les Grecs ce qui est institué signifie toujours ce qui est venu se poser-devant, et qui ainsi est posé-devant. Ce qui est établi est ce qu'on a laissé libre de trouver sa tenue, non pas ce qui serait le résultat d'une action de notre part, et qui dépendrait ainsi de nous. Suivant l'emploi ultérieur des termes « Thesis », « Antithesis », « Synthesis », en particulier chez Kant et dans l'Idéalisme allemand, nous entendons par le mot « Thesis » aussitôt et uniquement l'activité spontanée et le mouvement du sujet représentant. De là vient la difficulté que nous avons à saisir le dire du mot grec dans sa pureté, suivant lequel la « Thesis » reste liée à « être posé » et « être posé-devant ».

L'essentiel dans ce qui est ainsi posé, ce n'est pas l'opposition à ce qui se tient « debout », mais dans l'un et l'autre — ce qui est posé et ce qui se tient debout — ce qui règne comme l'essentiel c'est que, s'approchant de son propre mouvement, il paraisse. Ainsi nous parlons aujourd'hui encore en librairie d'un « vient de paraître ». Le livre a paru, c'est-à-dire qu'il est posé en vitrine, il est là ; en tant que

présent il peut maintenant nous toucher. La maison d'édition, qui édite le livre, l'ap-porte.

Poser, λέγειν, concerne ce qui est posé. Poser c'est « laisser être posé-devant ». Quand nous disons quelque chose de quelque chose, nous le laissons être posé-devant, ce qui veut dire en même temps : nous le laissons paraître, comme tel et tel. Mener quelque chose au paraître et le laisser être posé-devant, voilà l'être du λέγειν et du λόγος pour la pensée grecque.

L'être du dire ne se détermine pas à partir des mots en tant que symboles vocaux. L'être de la langue s'éclaire par le rapport de ce qui est posé-devant au « laisser être posé-devant ». Mais cet être de la langue reste voilé aux yeux des Grecs. Ils n'ont jamais proprement mis en relief cet être de la langue, ni même ne l'ont mis en question. Cependant, leur dire se meut dans cet être.

Ce dont il est ici question est d'un tel poids et d'une telle portée, que cela reste dans le simple. C'est pourquoi on le perd sans cesse de vue, avec une constance à peine imaginable. Le savoir encyclopédique actuel manque de toute compréhension pour mesurer le poids des indications qui sont données ici. Quand nous traduisons dans la parole de Parménide τὸ λέγειν par « le dire », c'est exact du point de vue lexicographique, mais ça ne veut rien dire. Au contraire. Cette traduction nous laisse empêtrés dans une exigence impossible, qu'il faudrait que nous imputions à Parménide, à savoir que le dire est d'abord nécessaire, et qu'ensuite la pensée devrait suivre.

Si maintenant nous traduisons le τὸ λέγειν au sens qui ressort des éclaircissements précédents, alors χρῆ : τὸ λέγειν signifie : « Il est d'usage : le poser, laisser être posé... »

Ce n'est que maintenant que la vue devient libre sur la suite. Mais même maintenant, et encore moins maintenant, nous n'avons le droit de traduire le mot qui suit : νοεῖν, par « penser », ce que la traduction courante fait dans le même vide pensée que lorsqu'elle traduit λέγειν par « dire ».

Si nous traduisons νοεῖν par « saisir », nous nous conduisons plus prudemment que si nous disions tout de go : « penser » et que nous sous-entendions du même coup que ce qui est dit se comprend de soi-même. Mais, par le simple fait de remplacer maintenant dans la traduction de νοεῖν le mot « penser » par le mot « saisir », nous n'avons rien gagné non plus, tant que nous ne serons pas entrés dans la chose même que νοεῖν désigne. Il faut avant tout éviter de tenir tout de suite la traduction par « saisir » pour la traduction pleinement adéquate, et particulièrement si nous comprenons « saisir » dans le sens qu'il a, par exemple, dans cette phrase : « Nous saisissons un bruit. »

Ici « saisir » a le même sens que « recevoir ». Le νοεῖν ainsi traduit, pour emprunter une distinction à Kant, prend la signification de « saisir » au sens d'une réceptivité, qui se trouve distinguée de la spontanéité avec laquelle nous nous comportons de nous-mêmes de telle et telle façon à l'égard de ce que nous avons saisi. Or, c'est précisément une telle acceptation passive que νοεῖν ne signifie pas. C'est pourquoi j'insistais dans mes cours d'il y a quelques années sur le fait que dans νοεῖν comme saisir se dessine déjà l'acte d'entre-prendre quelque chose.

Dans le νοεῖν ce qui est saisi nous concerne de telle façon qu'au sens propre nous l'entre-prenons, que nous allons en faire quelque chose. Mais où prenons-nous ce qui est à saisir ? Comment l'entre-prenons-nous ? Nous le prenons en garde. Ce qui est pris en garde est cependant ce que nous laissons être comme il est. Cette prise-en-garde ne touche pas à ce qui est pris ainsi. Prendre garde, c'est tenir en la garde.

Νοεῖν, c'est la prise en garde de quelque chose. Le substantif de νοεῖν, c'est-à-dire νόος, νοῦς, signifie originellement presque exactement ce que nous avons éclairci plus haut comme étant la signification fondamentale du « Gedanc », recueillement, mémoire. Nous ne pouvons traduire les formules, courantes en grec, ἐν νόῳ

ἔχειν, et χαῖρε νόω par : retenir dans la raison, et par : il se réjouissait dans sa raison, mais par : χαῖρε νόω — il se réjouissait dans son cœur; ἐν νῷ ἔχειν — garder dans la pensée fidèle.

IX

Nous traduisons λέγειν par : laisser être posé-devant; nous traduisons d'autre part νοεῖν par : prendre en garde. Cette traduction est non seulement plus conforme à la chose, mais en même temps plus claire. Distinguons et retenons — en quatre points — l'essentiel :

1) Cette traduction montre clairement pour quelle raison et de quelle façon le λέγειν précède le νοεῖν, et par conséquent est nommé le premier. Le « laisser être posé-devant » doit déjà nous apporter quelque chose, qui ensuite, comme étant posé-devant, puisse être pris en garde. Mais de plus le λέγειν ne précède pas le νοεῖν pour la seule raison qu'il faut le réaliser d'abord, afin que le νοεῖν trouve quelque chose qu'il puisse prendre en garde. C'est plutôt que le λέγειν a déjà dépassé le νοεῖν, en tant qu'il assemble et garde comme rassemblé ce que le νοεῖν prend en garde; car λέγειν en tant que « poser » signifie également *legere*, c'est-à-dire « lire » (cueillir). Par là on entend d'habitude le simple fait de saisir et de parcourir une écriture, un écrit. Or, cela se fait de cette façon, que nous rassemblons les lettres. Sans un tel rassemblement, c'est-à-dire sans la récolte (die Lese) au sens de moisson et vendange, nous ne serions jamais capables de lire (lesen) un seul mot, même par une observation rigoureuse des caractères.

2) λέγειν et νοεῖν ne sont par conséquent pas coordonnés comme dans une simple série, d'abord λέγειν, puis νοεῖν. Au contraire, l'un se subordonne à l'autre. Le λέγειν — laisser être posé-devant — se déploie de lui-même en νοεῖν. Le « laisser être posé-devant » dont il est ici question est tout ce qu'on veut sauf cette indifférence négligente qui consiste à laisser les choses telles quelles. Si par exemple

nous laissons la Mer être posée devant nous, dans la position qui est la sienne, alors nous sommes, dans le λέγειν, déjà en train de tenir en garde ce qui est posé-devant. Nous l'avons déjà pris en garde. Le λέγειν est déjà, de façon inexprimée, disposé au νοεῖν.

A son tour, le νοεῖν reste toujours un λέγειν. Quand nous prenons en garde ce qui est posé-devant, nous gardons le respect de son « être posé-devant ». Dans ce respect, nous nous assemblons autour de ce qui est posé-devant, et nous rassemblons ce qui est pris en garde. Où le rassemblons-nous ? Où — sinon en lui-même, de sorte qu'il paraisse de la même façon que celle qu'il a d'être de lui-même posé-devant ?

La parole de Parménide parle donc une langue extrêmement minutieuse. Elle ne relie pas seulement le λέγειν au νοεῖν par un simple καί, mais elle dit : τὸ λέγειν τε νοεῖν τε. Ce τε-τε a une signification réciproque et veut dire : λέγειν et νοεῖν, laisser être posé-devant et prendre en garde se prêtent l'un à l'autre, s'insèrent l'un dans l'autre, et ce dans la réciprocité. Le rapport entre λέγειν et νοεῖν ne consiste pas à ajouter des choses et des comportements par ailleurs étrangers l'un à l'autre. Ce rapport est une articulation, exactement une articulation de choses qui d'elles-mêmes sont tournées chacune vers l'autre, c'est-à-dire ont la même tournure, sont de même famille. D'après quoi nous traduisons τὸ λέγειν τε νοεῖν τε par : « ainsi le laisser être posé-devant (ainsi, c'est-à-dire : ainsi que l'autre), le prendre en garde aussi (aussi, c'est-à-dire : aussi bien que l'autre).

3) Grâce à une telle traduction non seulement la signification des deux termes λέγειν et νοεῖν ressort plus conforme aux choses mêmes, mais de plus ce n'est qu'à partir de là que l'ensemble du fragment peut faire entendre ce qu'il dit. Ce fragment ne présuppose pas ce que penser veut dire; il nous instruit simplement pour la première fois des fondements de ce qui dans la suite se déterminera comme « penser ». Ce n'est que par l'articulation de λέγειν et νοεῖν que s'annonce ce que penser veut dire. Ce n'est qu'ici que se prépare la

possibilité de tracer la définition de la pensée qui aboutit à la détermination de son concept par la Logique. Le λέγειν aussi bien que le νοεῖν, tous les deux dans leur articulation, accomplissent ce qui plus tard et pour une brève époque sera nommé expressément : ἀλθεύειν — dévoiler l'invoilé et le garder dévoilé.

L'essence enveloppée de λέγειν et de νοεῖν repose en ceci, qu'ils répondent à l'invoilé et à son être-invoilé. C'est à partir d'ici que nous pressentons dans quelle mesure le χρῆ auquel est subordonnée l'articulation de λέγειν et νοεῖν est exprimé par l'Ἀλήθεια. Pour mieux voir la chose, il nous faudrait la traduction de toute l'introduction du *Poème didactique* de Parménide, ainsi qu'on a pris l'habitude de l'appeler. Contentons-nous de faire encore une réflexion. Par elle, nous serons quand même conduits à ce qui est nommé, et qui, sans être débattu expressément, transparaît dans Cela que la fin de notre cours indique.

L'articulation de λέγειν et de νοεῖν est d'une telle nature qu'elle ne repose pas en elle-même. Le laisser être posé-devant et le prendre en garde renvoient en eux-mêmes à ce qui les concerne, et qui par là les détermine enfin pleinement. C'est pourquoi l'être de la pensée ne se laisse déterminer suffisamment ni par le λέγειν pris en lui-même, ni par le νοεῖν pris en lui-même, ni même encore par le fait de prendre tous les deux dans leur articulation.

Ces chemins seront en fait parcourus par la suite. La pensée deviendra le λέγειν du λόγος au sens de la prédication. La pensée deviendra en même temps le νοεῖν au sens de « saisir par la raison ». Ces deux déterminations de la pensée se couplent et décident, ainsi couplées, de ce qui désormais dans la tradition occidentale européenne s'appelle « pensée ».

La conjonction de λέγειν et de νοεῖν comme prédication et raison se dépose dans ce que les Romains appellent *Ratio*. La pensée apparaît comme le rationnel. *Ratio* provient du verbe *reor*. *Reor* veut dire : prendre une chose pour telle et telle; cela veut dire en même

temps : exposer quelque chose comme tel et tel — λέγειν. La *Ratio* devient la Raison. C'est la Logique qui en traite. L'œuvre capitale de Kant, la *Critique de la Raison pure*, développe la critique de la Raison pure sous la forme d'une Logique et d'une Dialectique.

Cependant disparaît dans la *Ratio* l'être originel de λέγειν et νοεῖν. Avec l'avènement et l'hégémonie de la *Ratio*, tout se renverse. Car alors la Philosophie médiévale et moderne explique l'essence grecque de λέγειν et de νοεῖν, de λόγος et de νοῦς, à partir de son concept de la *Ratio*. Mais cette explication n'éclaire plus rien, elle obscurcit. L'*Aufklärung* assombrit l'origine de l'être de la pensée. Elle barre tous les chemins qui mènent à la pensée des Grecs absolument. Ce qui ne veut pas dire que la philosophie post-hellénique soit fausse, ni qu'elle soit une fausse piste; mais ce qui veut dire, tout au plus, que la Philosophie malgré toute la Logique et la Dialectique n'est pas arrivée à entrer dans la question : « Qu'appelle-t-on penser ? » De cette question cachée la Philosophie s'éloigne le plus, lorsque lui est suggérée cette idée, que la Pensée doit commencer avec le doute.

4) Si nous pénétrons avec plus d'exactitude que nous ne l'avons encore fait ce que λέγειν et νοεῖν, dans notre traduction, veulent dire; si nous cherchons dans l'articulation des deux la première apparition des traits fondamentaux de la pensée — alors nous nous garderons de prendre aussitôt ce qui est dit dans le fragment pour une définition rigide de la pensée. Et si nous restons de la sorte circonspects, ce que nous trouverons alors est étrange. Cette étrangeté ne doit pas le moins du monde être atténuée.

Le νοεῖν, le prendre en garde, se détermine par le λέγειν. Ce qui a deux sens :

Premièrement : le νοεῖν se déploie à partir du λέγειν. Saisir, ce n'est pas empoigner, c'est laisser advenir ce qui est posé-devant.

D'autre part, le νοεῖν est retenu dans le λέγειν. La garde dans laquelle le νοεῖν prend toute chose relève du rassemblement dans lequel ce qui est posé-devant est protégé comme tel.

L'articulation de λέγειν et νοεῖν est le trait fondamental de la pensée, qui est ici prise d'un mouvement vers son être. « Penser » ce n'est par conséquent pas « prendre »; ce n'est ni une mainmise sur ce qui est posé-devant, ni un coup de main contre lui. Ce qui est posé-devant ne tombe pas, dans le λέγειν et le νοεῖν, sous la prise d'un « travail ». La pensée n'est pas une « saisie » conceptuelle. Dans l'aube profonde du déploiement de son être, la pensée ne connaît pas le concept. Cela ne tient aucunement à ce que la pensée à ce moment n'est pas encore développée. La pensée qui se déploie n'est pas encore enfermée dans les frontières qui la « finissent », en dressant des barrières devant le déploiement de son être. Mais la limitation qui viendra plus tard ne passera pourtant pas alors pour une perte, un manque. Au contraire, cette limitation passera pour le seul gain que l'on puisse attendre de la pensée, lorsqu'elle accomplira son travail comme travail conceptuel.

Cependant, l'ensemble de la grande pensée des penseurs grecs, Aristote inclus, pense sans concepts. Pense-t-elle pour autant sans exactitude et sans précision ? Non — au contraire : elle pense droitement les choses. Ce qui veut dire du même coup que cette pensée reste sur son chemin. C'est le chemin qui conduit à ce qui est digne de question. Ce que l'étant est dans son être, cela reste également pour Aristote une question jamais close. A la fin du livre sur *Kant et le problème de la Métaphysique*, nous renvoyons à une phrase, très longtemps oubliée, des Textes d'Aristote sur la Métaphysique, qui dit :

Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον τί τὸ ὄν...

« Et c'est ainsi que de tout temps, ainsi que maintenant également et à jamais, reste recherché, et tel par conséquent qu'il n'offre aucun biais, (ceci) : qu'est-ce que l'étant ? »

Citer de nouveau aujourd'hui cette phrase d'Aristote ne sert de rien, si l'on ne voit pas du même coup qu'elle exige une marche incessante sur le chemin de ce qui mérite question. Tenir bon dans

un tel questionnement, voilà ce qui sépare par un abîme le penseur qu'est Aristote de tout Aristotélisme, lequel, comme tous les épigones, dénature ce qui est digne de question pour en faire une réponse acquise. Ou bien, si cette dénaturation n'est pas possible, ce qui est digne de question se transforme en un simple « douteux ». Celui-ci se dénonce alors comme l'incertain, le fragile, le brisable, qui menace de se disloquer. Aussi a-t-il besoin d'une assurance qui combine tout dans une sécurité qu'on puisse envelopper du regard. Cette combinaison rassurante, c'est le Système. Le mode de représentation systématique et formateur de système, qui procède par concepts, inaugure sa domination.

Concept et système sont au même titre inconnus à la pensée grecque. C'est pourquoi aussi elle demeure fondamentalement d'une autre nature que le nouveau style de pensée de Kierkegaard et de Nietzsche, qui certes pensent expressément contre le système, mais qui par là même restent prisonniers de la tyrannie du système. Kierkegaard, par l'intermédiaire de la Métaphysique de Hegel, reste du point de vue philosophique enlisé d'un côté dans un Aristotélisme dogmatique qui ne le cède en rien à celui de la Scholastique médiévale, et d'un autre côté dans la subjectivité de l'Idéalisme allemand. Aucun esprit sensé ne voudra nier l'impulsion donnée par Kierkegaard en ce qui concerne l'attention renouvelée que l'on porte à « l'existential ». En revanche, Kierkegaard n'a pas le moindre rapport à la question décisive qui porte sur l'être de l'Être.

Mais il y a encore ici quelque chose que nous devons remarquer, c'est que l'interprétation de la pensée grecque qui se guide sur la pensée conceptuelle moderne, non seulement lui reste inadéquate, mais encore empêche que nous soyons atteints par ce qui est digne de question dans la pensée grecque, et par là empêche que nous soyons tenus à une exigence toujours plus haute dans le questionnement. Cela du reste ne doit pas nous faire négliger de réfléchir sur les raisons et les cheminements par lesquels c'est précisément la pensée

des Grecs qui a préparé essentiellement la formation de la pensée comme représentation conceptuelle, et qui devait même la faciliter. Mais, sur le chemin qui est présentement le nôtre, il faut bien voir d'abord que notre mode de représentation actuel, aussi longtemps qu'il se raidit sur lui-même, se bloque à lui-même le chemin qui mène au commencement, et par là au trait fondamental de la pensée occidentale. C'est ce que montrent déjà les traductions :

Χρῆ : τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...

Nous traduisons maintenant par : « Il est d'usage : ainsi le laisser être posé-devant, (le) prendre en garde aussi... »

Mais le λέγειν et νοεῖν sont « d'usage » non pas par principe et en général, comme s'il s'agissait seulement d'exiger l'attention dans tout acte de représentation, comme si le fragment, dans les termes des traductions habituelles, devait vouloir dire : « Il est nécessaire que nous pensions. » Au contraire, ce fragment nous conduit là où commence à poindre l'être de la pensée.

Mais cet être, de son côté, d'où prend-il sa détermination ? D'où la prendrait-il, sinon de ce à quoi λέγειν et νοεῖν se rapportent et que nomme le mot qui suit ? Ce mot est : ἐόν. On le traduit par « étant ». Plus tard, le mot ne se prononce plus que : ὄν. L'ε disparaît ; mais cette voyelle désigne précisément le radical du mot : ἐ, ἔς, ἔστιν, est, ist. Nous ne traduisons pas ἐόν par : « l'étant », parce que l'article manque. L'absence de l'article augmente encore l'étrangeté. Ἐόν désigne Cela, par quoi le laisser être posé-devant et le prendre en garde sont concernés.

Ἐόν, étant. Cette traduction est à son tour, du point de vue lexicographique, aussi correcte que celle de λέγειν par « dire ». D'autre part, nous comprenons cette traduction : « étant », sans aucune difficulté, du moins tant que notre mode de représentation, notre opinion, se meut dans l'absence de question, dans le médiocre, dans l'habituel.

X

Mais si nous voulions vérifier ce que chacun se représente chaque fois qu'il entend ou qu'il répète le mot « étant », il en résulterait les indications les plus hétéroclites et les plus étonnantes. Nous nous trouverions alors en face d'une confusion rare, et sans doute serions-nous obligés de reconnaître que l'état cahotique du Monde, si souvent invoqué, hante déjà les domaines apparemment insignifiants, comme est le domaine de signification de ce mot. Peut-être même est-ce là que le chaos dont il s'agit plonge ses racines ? Mais ce qui est encore plus énigmatique, c'est qu'on se comprend quand même. Tout est réduit à un dénominateur, qui dénomme pour nous ce qu'ainsi nous continuons de comprendre par « un étant ». On est toujours en posture d'expliquer immédiatement, par n'importe quelle indication, ce que le mot « étant » signifie. On montre la montagne, la mer, la forêt, le cheval, le bateau, le ciel, le Dieu, le tournoi, l'assemblée du peuple. Ces indications sont correctes.

Mais qui comprendrait encore ce que peut vouloir dire une parole grecque qui dit : « il est d'usage : le laisser être posé-devant... de ce qui est posé-devant » ? Le λέγειν, le laisser être posé-devant, devient superflu, de la même façon que le νοεῖν qui le suit. Car les mortels perçoivent d'eux-mêmes et constamment ce qui est posé-devant. Dans leurs courses errantes, ils remarquent la montagne, et dans leurs voyages, la mer. Ils remarquent les présages du ciel et font attention aux signes du Dieu. Ils se remarquent eux-mêmes dans les tournois. Ils se surveillent l'un l'autre dans un festin et dans l'assemblée du peuple. Le laisser être posé-devant, l'attention à l'ἐόν, à l'étant, cela se fait de soi-même, c'est-à-dire du seul fait qu'on trouve des êtres vivants tels que les hommes. Ceux-ci n'ont pas besoin du secours d'un appel particulier au λέγειν et au νοεῖν. De fait, ils ne savent rien là-dessus.

Cependant, la parole parle et dit : χρῆ ... « il est d'usage : ainsi le

laisser être posé-devant, (le) prendre en garde aussi : ἐὼν, étant ». Mais la parole ne s'arrête pas à ἐὼν. Le dernier mot revient, dans cette parole, au mot qu'elle prononce le dernier : ἐὼν ἔμμεναι. L'infinitif ἔμμεναι est, comme ἔσμεναι, une forme ancienne pour εἶναι et signifie : être.

« Il est d'usage : ainsi le laisser être posé-devant, (le) prendre en garde aussi : étant : être. »

De quoi parlons-nous lorsque nous employons maintenant ces mots ? Nous les traitons comme des noix creuses. Étant et Être ne sont presque plus que des vocables vides. A côté de cela nous possédons encore la connaissance historique du fait que la philosophie, de tout temps, désigne de ces mots le thème de ses efforts. Nous voici dans un étrange décor.

Sur une face, les mots étant et Être ne disent rien qu'on puisse saisir. Sur l'autre face, ce sont les suprêmes rubriques de la Philosophie. Mais en même temps ces rubriques, quand elles sont accentuées d'une certaine façon, prennent de nouveau l'apparence de corps étrangers dans le langage. Elles gênent la marche sonore et simple d'un dire sans artifice. En définitive, il souffle un air glacial autour de ces mots. On ne sait au juste d'où il provient, si c'est de cela que ces mots désignent, ou bien de cette forme transie, de cette forme morte sous laquelle ils reviennent dans tout discours et chaque écrit philosophant, pour le hanter. Tout cela est d'une affligeante pauvreté pour qui ne se fait aucune illusion, pour qui ne se laisse pas troubler par le grand cri de l'Être et de l'Existence.

Avec de si pauvres moyens, avec ces mots légers et vides : « étant », « être », allons-nous venir à bout de traduire la parole de Parménide et principalement les deux derniers mots, auxquels il est manifeste que tout se rattache ?

Ce sont : ἐὼν : ἔμμεναι. La parole doit nous dire ce qu'est Cela, qui appelle les mortels à penser en les introduisant, en les initiant aux traits fondamentaux de la pensée, à l'articulation de λέγειν et νοεῖν.

Cependant, nous n'apprenons d'abord de cette parole que ceci, c'est que λέγειν et νοεῖν de leur côté se rattachent à ἐὼν : ἔμμεναι. C'est là pour ainsi dire l'objet auquel ils se relient. Est-ce un hasard, que λέγειν et νοεῖν aient rencontré cet objet qui n'en est pas un ? Probablement non. Car le fragment dit dans son premier mot : χρῆ, « il est d'usage... ».

Mais pourquoi, et de quelle façon, le laisser être posé-devant et le prendre en garde se rapportent-ils à ἐὼν ἔμμεναι, à « étant », à « être » ? Il est d'usage qu'ils s'y rapportent. Pour qui ou pour quoi un tel rapport de λέγειν et νοεῖν à ἐὼν ἔμμεναι est-il d'usage ? Est-ce pour « étant », est-ce pour « être » qu'il est « d'usage » de laisser être posé-devant et de prendre en garde ?

L'étant peut pourtant bien être sans qu'il y ait des hommes qui y prêtent attention ? Il y a déjà longtemps que la rumeur s'est répandue, que l'étant était « en soi ». Est-ce qu'une telle rumeur est aussi « en soi » ? Ou bien se tient-elle, y compris ce qu'elle pense, sous un Appel ? Est-ce que l'Appel qui appelle à la pensée vient de l'étant ou de l'être ? Ou des deux ? Ou d'aucun des deux ? Est-ce que l'ἐὼν ἔμμεναι n'est pas *seulement*, comme il pouvait le sembler, l'objet du λέγειν et du νοεῖν ? Est-ce que ἐὼν ἔμμεναι, est-ce que « étant », est-ce que « être » n'est pas bien plutôt le sujet qui attire primitivement tout λέγειν et tout νοεῖν à soi et le rapporte à soi, et ce nécessairement ? Mais l'emploi des termes « objet », « sujet », n'est ici que l'expédient le plus grossier par lequel nous puissions caractériser la relation qui se dessine maintenant dans le lointain.

Pour voir clair là-dessus, et pour seulement être capables de porter là nos questions, il faut pourtant bien que nous commencions par éclaircir la signification des mots grecs : ἐὼν et ἔμμεναι. Sans doute ce que l'un et l'autre désignent fait partie l'un de l'autre. Car étant et être ne sont déjà du point de vue de la langue que des formes différentes du même mot. Elles nomment, semble-t-il, la même chose.

Nous pourrions mettre en relief l'appartenance mutuelle des

deux termes, nous pourrions la décrire, sans pour autant être déjà en mesure de penser droitement la chose même qui est nommée dans ces mots. Nous devons même faire particulièrement attention à la nature de cette mutuelle dépendance, si nous voulons seulement pouvoir entendre la parole de Parménide de la façon qui convient.

Par bonheur, Parménide nous donne lui-même, par sa façon de dire, un signe. Et cela nous aide à rendre visible la nature de l'appartenance mutuelle de *ἐὼν* et *ἔμμεναι*, de « étant » et « être ».

Parménide en effet, en d'autres passages, utilise également souvent, pour *ἔμμεναι*, *εἶναι*, le mot : *ἐὼν*. Voilà qui est étrange au premier abord, et particulièrement du point de vue du fragment que nous discutons maintenant. Mais dans le fait cet usage est fondé aussi solidement que quelque chose puisse être jamais fondé. Si maintenant nous introduisons dans le fragment l'usage en question — de dire également *ἐὼν* pour *ἔμμεναι* — il devient ceci :

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἐὼν

D'après les termes, il n'y a là qu'une même chose dite deux fois, et qui cette fois ne veut rien dire. Il faudrait donc que le même mot *ἐὼν* veuille dire des choses différentes dans le premier cas et le second. C'est ce qui se produit. Cependant, pour que cela soit possible, il faut qu'un seul et même mot ait une double signification. Mais, est-ce que tous les mots n'ont pas plusieurs significations ? Sans doute. Toutefois le mot *ἐὼν* n'est pas par hasard ni en un sens vague un mot à plusieurs significations. Il est plutôt doublement signifiant — et cela encore en un sens déterminé, en un sens éminent.

Pour rendre la chose plus claire, il faut faire une réflexion grammaticale. La portée de cette réflexion reste cependant soumise aux réserves qui résultent évidemment de ce qui suit :

Le mot « étant » sonne et parle, d'après sa forme, comme les mots « fleurissant », « brillant », « reposant », « affligeant », etc. Les mots de cette forme, la grammaire les appelle depuis toujours des

participes. Ils participent, ils prennent part, à deux significations. Mais l'essentiel n'est pas qu'il y en ait deux au lieu de trois ou quatre ; l'essentiel est que les deux significations renvoient l'une à l'autre. La première de ces deux significations est la première pour l'autre, et réciproquement. Le mot « fleurissant » peut vouloir dire : chaque chose, chaque fois, qui fleurit, le rosier, le pommier. Si le mot parle en ce sens, il désigne alors ce qui est tel, qu'il se tient en floraison. « Fleurissant » désigne chaque fois quelque chose, qui fleurit, et signifie cette chose chaque fois pour elle-même, comme ce à quoi appartient en propre le fleurir. Le mot « fleurissant », en tant qu'il fait penser par exemple à la rose, parle ici presque comme le nom propre de ce qui est nommé. Selon sa forme linguistique, il a le caractère d'un substantif, d'un nom. « Fleurissant » ainsi compris est employé dans sa signification nominale.

Fleurissant peut aussi vouloir dire « en fleur », par opposition à « se fanant », c'est-à-dire en train de faner. Ce qui est pensé, ce n'est pas chaque fois ce qui se trouve fleurir ou faner, ce qui est pensé c'est : fleurir, faner. « Fleurissant » signifie en train de fleurir, et est ainsi employé dans sa signification verbale.

Les participes prennent part à la fois à la signification nominale et à la signification verbale. On apprend cela en classe, en apprenant la langue, sans du reste y penser. Mais pour nous, *hic et nunc*, cette indication sur la duplicité de sens des participes ne suffit plus, car il ne s'agit pas simplement de ranger le terme en question : *ἐὼν*, étant, au nombre des participes. Une telle classification est certes correcte, si nous nous en tenons à la grammaire et au fait qu'après tout, oui, il y a des mots de cette forme. Fleurissant, ça veut dire : quelque chose de fleurissant, et fleurir. Coulant veut dire quelque chose de coulant, et couler. Et de la même façon également, « étant » — qui veut dire quelque chose d'étant, et être.

Mais d'où vient que les participes ont un double sens ? Est-ce parce qu'ils participent à différentes significations ? Non. Au contraire,

ce sont des participes parce que leur dire reste rattaché à ce qui en soi est double. Fleurissant, dans la signification nominale, signifie un étant qui fleurit. « Fleurissant », dans la signification verbale, signifie être-fleurissant. Il est vrai que, dans la signification nominale du mot « fleurissant », le fait que quelque étant s'y trouve naturellement pensé ne se déclare pas expressément; et pas davantage dans la signification verbale le mot « être ». Que résulte-t-il de tout cela ?

Le participe *ἐὼν*, étant, n'est pas, à côté d'autres participes, *lui aussi* un participe. C'est bien plutôt *ἐὼν*, *ens*, étant, qui est le participe qui rassemble en soi tous les autres participes possibles. La double signification des participes repose sur la duplicité de ce qu'ils nomment sans l'exprimer. Mais cette duplicité de son côté repose sur ce qui est *éminemment* double, et qui se cache dans les mots *ἐὼν*, étant. On pourrait croire que les participes tels que « fleurissant », « sonnant », « coulant », « affligeant », sont des participes concrets, et qu'en revanche le participe *ἐὼν*, étant, est toujours abstrait. C'est le contraire qui est la vérité.

Le Participe dans lequel tous les autres s'enracinent et ont poussé ensemble (*concretere*), et duquel ils sont chaque fois sortis sans le prononcer expressément, c'est celui par lequel parle ce dont la duplicité est unique en son genre, et par là même éminente. C'est selon elle que l'étant a son être dans l'Être et que l'Être a son être en tant qu'Être d'un étant. Cette duplicité ne possède par elle-même que ce genre de duplicité; elle est incomparable.

Le titre de « participe » est un titre grammatical. Ce à quoi il se rapporte dans le fond, quoique ce ne soit pas dit, c'est cette duplicité qui du point de vue philologique et grammatical est comptée, à cause de l'apparence, au nombre des autres participes sous la forme des mots *ἐὼν*, *ὄν*, *ens*, étant. Les grammairiens romains de l'Antiquité ont emprunté les titres des différentes formes d'expression aux grammairiens grecs. Les recherches de ces derniers s'appuient sur les caractéristiques du langage, telles qu'elles ont résulté de la réflexion

de la Logique sur le *λόγος* et le *λεκτόν*. Ces réflexions de la Logique remontent à leur tour à la philosophie de Platon et Aristote.

Ainsi par exemple la distinction qui nous est familière entre substantif et verbe ne vient pas de la grammaire. Elle ne vient pas non plus des manuels de Logique. Elle vient pour la première fois, dans un des dialogues les plus profonds que Platon nous ait laissés — dans le *Sophiste* — consciencieusement et péniblement au jour. Le titre latin de « participe » est la traduction du grec *μετοχή*. La participation de quelque chose à quelque chose, c'est *μετέχειν*. Dans la pensée de Platon, ce mot est un mot fondamental. Il désigne la participation de ce qui est chaque fois étant — par exemple, une table — à ce dont il tire son visage et son aspect, en grec *εἶδος* ou *ἰδέα*. C'est dans un tel aspect qu'il est pré-sent, qu'il est. C'est l'idée qui fait, selon Platon, l'être d'un étant.

L'idée est le visage à travers lequel quelque chose chaque fois montre son aspect, nous regarde, et ainsi apparaît par exemple comme table. C'est à partir de cet aspect qu'il nous regarde.

Or, Platon caractérise le rapport de ce qui est chaque fois étant à son idée, comme *μέθεξις*, participation. Dans cette participation de l'un, c'est-à-dire de l'étant, à l'autre, c'est-à-dire à l'Être, il est cependant déjà *présupposé* qu'il y ait foncièrement une duplicité de l'étant et de l'Être. La *μέθεξις*, la participation de l'étant à l'Être, repose sur ce qu'exprime grammaticalement la *μετοχή*, le Participe *ἐὼν*, *ὄν*.

Nous apprenions tout à l'heure de la phrase citée d'Aristote que la question qui demeure toujours pour la pensée, c'est : τί τὸ ὄν, qu'est-ce que l'étant dans son Être ? Les efforts qu'on a fait pour répondre à cette unique question constituent le trait fondamental de l'*Histoire de la Philosophie*.

La pensée européo-occidentale, en suivant le leitmotiv τί τὸ ὄν, qu'est-ce que l'étant dans son Être, va de l'étant vers l'Être. La pensée

monte de l'un vers l'autre. Suivant sa question directrice, la pensée franchit chaque fois l'étant, elle le transcende dans la direction de son Être, non pour laisser l'étant derrière elle en l'abandonnant, mais pour représenter l'étant grâce à ce franchissement, à la Transcendance, dans ce qu'il est *en tant que* l'étant.

Ce qui est de soi-même posé-devant, l'étant, est pour les Grecs ce qui de soi-même surgit (Φύσις) et peut, à partir de là, être appelé le physique. Le terme est ici pris dans une acception si vaste qu'il englobe également le psychique et le spirituel. La question directrice, de savoir ce qu'est l'étant, le physique au sens le plus vaste, cette question franchit l'étant. Franchir pour aller d'une chose à une autre se dit en grec μετά. Ainsi la pensée, au sens de la question τί τὸ ὄν, qu'est-ce que l'étant à l'égard de son Être, s'engage-t-elle sous le titre de Métaphysique sur un chemin étrange. Ce qui caractérise le domaine thématique de la Métaphysique occidentale, c'est la μέθεξις, la participation de l'étant à l'Être, et cela en ce sens qu'on pose la question de savoir comment l'étant, ainsi participant, reçoit de l'Être sa détermination. Ce domaine de la Métaphysique se fonde dans ce qui est désigné comme μετοχή et, en un seul mot, par le participe unique en son genre : ὄν, c'est-à-dire dans la duplicité de l'étant et de l'Être. Mais, pour que la Métaphysique puisse seulement commencer à voir son domaine et y risquer ses premiers pas —

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ὄν ἔν.

« Il est d'usage : le laisser être posé-devant, (le) prendre en garde aussi : l'étant étant. »

Pour qu'elle puisse être représentée et monnayée en prenant expressément le sens d'une participation de l'étant et de l'Être comme d'un terme à un autre, il faut d'abord que la duplicité de l'étant et de l'Être soit posée-devant, qu'elle soit prise en garde, qu'elle soit sauvegardée d'une façon qui manifeste sa nature propre.

Quel Appel parle, par la parole de Parménide ? Laisse être posé-devant et prends en garde ὄν ἔμμεναι, l'étant étant.

Dans les termes qui seront plus tard ceux de la grammaire, c'est-à-dire en termes extérieurs, la Parole de Parménide veut dire : prends en garde l'ὄν comme participe, et fais attention en cela à l'ἔμμεναι dans l'ὄν, à l'Être de l'étant. La duplicité de l'étant et de l'Être n'est cependant pas pensée ni questionnée elle-même davantage dans son être et dans son origine, en tant qu'elle est *cette* duplicité. La duplicité ne peut venir au jour que dans la mesure où l'ἔμμεναι de l'ὄν, l'Être de l'étant, peut être pris en garde. Ainsi donc c'est dans le domaine de cette duplicité que vient au paraître cela seul qu'il reste à mettre en question ici : qu'est-ce que l'étant dans son Être ? Le style de l'ensemble de la philosophie européo-occidentale (il n'y en a pas d'autres, ni de chinoise ni d'hindoue), est déterminé par la duplicité « Étant-étant ». Sa marche dans le domaine de la duplicité a reçu de façon décisive la marque de l'interprétation que Platon a donnée de cette duplicité. Qu'elle apparaisse comme participation, cela ne se comprend aucunement de soi-même.

Pour qu'on puisse en arriver à la Métaphysique occidentale européenne, pour qu'une pensée puisse devenir, comme Métaphysique, le Destin et l'Histoire des Mortels, il faut avant toute chose qu'un Appel au λέγειν τε νοεῖν τ' ὄν ἔμμεναι retentisse.

Que veut dire, d'après cela, « penser », pour autant que la pensée suit cet Appel ? Penser veut dire : laisser être posé-devant et également prendre en garde : l'étant étant. La pensée ainsi articulée traverse la Métaphysique dans son fondement, à savoir la duplicité d'étant et Être. Une telle pensée déploie chaque fois sur ce fondement ses positions et détermine les positions fondamentales de la Métaphysique.

Est-ce qu'ainsi le fragment nous procure malgré tout une réponse à la question de savoir ce qu'il faut comprendre par « penser » ? Non. Il nous aide seulement, à condition que nous l'entendions comme il

faut, à entrer dans la question. Le fragment dit, il est vrai, ce qui « est d'usage », c'est-à-dire cette petite chose simple : λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι. La traduction réelle du fragment doit d'après cela s'écrire : « Il est d'usage : ainsi le laisser être posé-devant, (le) prendre en garde aussi : l'étant étant. »

Par là, la façon dont il faut comprendre le rapport de l'infinif *ἔμμεναι* au participe *ἔδν* devient certes claire. Mais de cette façon se produit-il déjà la clarté nécessaire sur ce que « l'étant », « étant » et « Être » veulent dire ? Manifestement non.

Cependant, les mots « étant » et « être » jouent depuis très longtemps le rôle de rubriques essentielles dans le langage conceptuel de la philosophie. La *Philosophia perennis* tant invoquée, qui doit traverser tous les siècles, serait ébranlée dans ses fondements si son langage était dépouillé de ces rubriques. Si, pour un instant, nous nous arrêtons et que nous essayons, sans médiation ni jeux de glaces, de nous représenter exactement ce que disent les mots « Étant » et « Être », alors nous nous apercevons, dans un tel examen, de l'absence de tout appui. Toute représentation se dissipe dans l'indéterminé. Pas complètement toutefois, car quelque chose continue à résonner sourdement et confusément, qui secourt notre croyance et notre prédication. S'il n'en était ainsi, nous ne pourrions jamais comprendre d'aucune façon, ce que pourtant en ce moment nous ne cessons de penser : « Cet été est torride. »

Écartons par la pensée, une fois de plus, la propriété d'être pensable de ce « est » insignifiant : que deviendrait notre Séjour du Monde si ce « est » dicible et toujours dit nous était refusé ?

Mais, pour rendre plus clair ce que « être » veut dire, nous n'avons qu'à indiquer un étant, une montagne, une maison qui se trouve devant nous, un arbre qui se dresse là. Qu'est-ce que nous indiquons quand nous nous réfugions dans de telles indications ? C'est bien un étant ; mais notre indication atterrit dans une montagne, dans un arbre, dans une maison. En cela nous tenons précisément pour chose

acquise ce qu'il faudrait d'abord mettre en question. Nous ne posons pas en effet la question d'un étant en tant que montagne, maison, arbre, comme si nous voulions maintenant gravir une montagne, habiter une maison, planter un arbre. Nous posons la question de la montagne, de la maison, de l'arbre, comme de ce qui est chaque fois un étant, pour considérer ce qui est étant dans la montagne, dans la maison, dans l'arbre.

Mais nous nous rendons aussitôt compte que l'étant n'est pas attaché, comme quelque chose de plus, à la montagne, qu'il n'est pas collé à la maison, qu'il n'est pas suspendu à l'arbre. Nous nous apercevons ainsi de ce qu'il y a de problématique dans ce qui est désigné par « étant ». C'est pourquoi nous questionnons encore davantage. Nous laissons l'étant comme étant être posé-devant, et nous prêtons attention au (caractère) « étant » de l'étant.

Mais, tant que pour nous ce que veulent dire les mots *ἔδν* et *ἔμμεναι* se dissipera dans le flou des mots « étant » et « être », nous ne serons pas capables d'entendre la parole de Parménide. Car ces mots ne nous garantissent aucunement qu'ils nous tra-duisent jusqu'au rivage grec où *ἔδν ἔμμεναι* a son dire. La traduction n'est pas encore une traduction par cela seul que nous remplaçons les mots *ἔδν* et *ἔμμεναι* par les mots « étant » et « être », ou par les mots latins *ens* et *esse*.

Qu'est-ce donc qui manque encore à la traduction, telle qu'elle était jusqu'ici, des mots *ἔδν* et *ἔμμεναι* par « étant » et « être » ? Ce qui manque, c'est que nous n'avons pas encore essayé de redire ces mots de la même façon que nous avons redit les mots *χρῆ*, *λέγειν*, *νοεῖν*, et les particules *τε-τε*. Que manque-t-il encore ? Qu'au lieu de faire passer seulement les mots grecs dans tels mots de notre langue, nous passions nous-mêmes à notre tour dans le domaine du langage grec, dans le domaine d'*ἔδν* et d'*ἔμμεναι*, de *δν* et d'*εἶναι*. Ce passage est difficile, non pas en soi, mais seulement pour nous. Il n'est cependant pas impossible.

XI

Que veut dire ἐὸν ἔμμεναι — si l'on pense grec ? Telle est la question à laquelle nous parvenons maintenant, tandis que nous sommes sur le chemin de la question « Qu'appelle-t-on penser ? » Comment se fait-il que la recherche de la pensée nous mène à nous demander ce que les Grecs peuvent se représenter lorsqu'ils disent ἐὸν (étant), lorsqu'ils disent ἔμμεναι (être) ?

Au commencement de notre chemin la question « Qu'appelle-t-on penser ? » se présentait de quatre manières. « Qu'appelle-t-on penser ? » veut dire d'abord et premièrement : « Que signifie ce mot : « penser » ? » Nous avons appris qu'il signifie Mémoire, Reconnaissance, Pensée fidèle. Depuis, nous n'avons plus entendu un seul mot sur ce thème.

« Qu'appelle-t-on penser ? » veut dire ensuite et deuxièmement : Qu'entend-on aujourd'hui encore par « penser » selon la doctrine de la pensée depuis longtemps traditionnelle — selon la Logique ? Certes, nous n'avons rien développé dans la précision du détail concernant les leçons de la Logique. Cependant, nous avons noté que le nom même de Logique correspond à ce que cette doctrine entend par « penser ». Penser c'est λέγειν, λόγος au sens de la prédication, c'est-à-dire du jugement. Le jugement est l'activité de l'entendement, de la raison au sens le plus large. Le saisir rationnel remonte au νοεῖν. C'est grâce à la parole de Parménide que nous apprenons ce que c'est que le jugement, ce que c'est que λέγειν dans sa connexion avec νοεῖν. Dans cette parole, il n'est question ni du λόγος de la Logique, ni des jugements de la raison, mais seulement de l'articulation de λέγειν et νοεῖν. Le « laisser être posé-devant » et le « prendre en garde » se laissent seulement entrevoir comme constituant le trait fondamental de ce qui dans la suite s'appellera « pensée » et se verra traiter logiquement.

La tentative de traduire la parole de Parménide nous apportait

ainsi en un certain sens une réponse à la deuxième question. D'après quoi « penser » veut dire proprement : laisser être posé-devant et également prendre en garde... Mais il s'est révélé que la pensée n'est nullement déterminée par là de façon suffisante. Il manque encore quelque chose à sa détermination, et ce n'est rien de moins que le point capital, à savoir : l'énonciation de ce à quoi se rapportent le λέγειν et νοεῖν. Ce n'est qu'à partir de là qu'on peut poser de façon suffisante la question de savoir ce que penser veut dire. Ce à quoi est soumise l'articulation de λέγειν et de νοεῖν est le ἐὸν ἔμμεναι. Or, ce que cela signifie si l'on pense grec, c'est la question où nous sommes parvenus. Ainsi l'effort pour traduire convenablement ἐὸν ἔμμεναι — les derniers mots du fragment — cet effort qui semble secondaire n'a d'autre sens que de conduire à son terme la question suivante : « Qu'est-ce qui, selon la tradition, s'appelle proprement « pensée » ? »

Notre cours cherchait à poursuivre cette question; non certes de telle sorte que cette deuxième façon de questionner se trouvât détachée de l'ensemble des quatre questions. La deuxième façon de questionner fut au contraire subordonnée d'avance au mode qui donne la mesure et selon lequel la question « Qu'appelle-t-on penser ? » reste à mettre en question. Selon ce mode on demande : « Qu'est-ce que Cela, qui nous renvoie à penser ? » Notre pensée reste sur la voie et dans l'espace qui sont ceux de la pensée traditionnelle. Cependant, la traduction de Parménide fait entrevoir son être. Mais ce qui est déterminant pour l'être de λέγειν et de νοεῖν, c'est Cela à quoi leur articulation est soumise. Ce à quoi ils sont soumis est sans doute tel qu'il dispose de λέγειν et νοεῖν en tant qu'il renvoie l'un et l'autre et les attire au point où l'un et l'autre se rattachent. Cela, c'est l'ἐὸν ἔμμεναι, qui renvoie ce qui fait le trait fondamental de la pensée, le λέγειν et le νοεῖν, à leur être. Ce qui renvoie ainsi est ce qui nous appelle à la pensée.

L'effort pour traduire convenablement les derniers mots du frag-

ment, la tentative d'écouter ce qui parle dans les mots grecs ἐὼν ἔμμεναι, ce n'est rien de moins que la tentative de prêter attention à Cela qui nous appelle à la pensée. Dans la mesure où nous nous efforçons d'être ainsi attentifs, c'est selon son quatrième mode que nous posons la question « Qu'appelle-t-on penser ? », mode qui donne la mesure.

Qu'est-ce que Cela qui nous appelle à la pensée en rapportant et soumettant à soi l'articulation de λέγειν et νοεῖν ?

Dans la mesure où nous sommes capables de poser la question dans son quatrième sens, qui est décisif, dans cette même mesure nous répondons à la troisième façon indiquée de poser la question « Qu'appelle-t-on penser ? » Ce troisième mode veut que nous parvenions à ce qui est nécessaire, et donc requis de nous, pour réussir enfin à accomplir la pensée conformément à son être. On ne peut savoir ce que signifie « penser » au troisième sens de la question que si l'on est capable du λέγειν τε νοεῖν τε.

Mais nous nous mouvons, en ce qui concerne la pensée, dans l'espace d'une tradition vieille de deux millénaires et demi. C'est pourquoi nous ne devons pas croire qu'il suffise à l'un d'entre nous de se mouvoir dans son propre monde de représentations et d'en trouver l'expression. Car ce monde d'expression sera truffé de représentations et de concepts acceptés aveuglément, et qui ne seront plus pensés jusqu'au bout. Comment un mode de représentation si trouble pourrait-il s'appeler une pensée, même s'il se donne une allure créatrice ? Nous ne sommes capables de la pensée que si nous posons la question « Qu'appelle-t-on penser ? » au quadruple sens indiqué, et encore à la condition que nous tentions d'abord de la déployer à partir du quatrième de ces sens, celui qui donne la mesure.

Quand un cours a de telles audaces, il doit s'imposer des limites. C'est pourquoi nous avons aiguillé la quatrième question, celle qui donne la mesure et qui demande « Qu'est-ce que Cela qui nous

renvoie à la pensée ? », sur la voie de la deuxième question : « Qu'est-ce que la pensée, au sens de la tradition ? »

Mais ce faisant nous ne nous renseignons point en historiens sur les différents points de vue que l'on a pris sur la pensée au cours de son histoire. Nous demandons plutôt : « Qu'est-ce que Cela, dont l'ordre nous renvoie aux traits fondamentaux de ce qui ensuite se déploie comme pensée européen-occidentale ? » Quel est cet « Appelant » auquel un « appelé » répond de telle sorte qu'il prenne ensuite le nom de pensée, au sens du λέγειν, du λόγος, du νοεῖν de la raison ? Cet Appelant est Cela, à quoi λέγειν et νοεῖν se rapportent parce que c'est par Cela qu'ils sont pris dans le rapport, c'est-à-dire mis en usage. C'est cet Appelant que les dernières paroles du Fragment nomment ἐὼν ἔμμεναι.

C'est parce que notre question porte uniquement sur ce qui appelle à la pensée, c'est pour cela et uniquement pour cela que nous nous efforçons de traduire ces mots. Comment pourrions-nous autrement jamais arriver à entendre l'Appelant, à entendre ce qui parle en lui, et qui parle peut-être de telle façon qu'il laisse hors parole ce qui lui est le plus propre ?

La question qui porte sur Cela qui appelle à la pensée met à notre charge la traduction des mots ἐὼν ἔμμεναι. Mais ils sont depuis longtemps traduits par le latin *ens* et *esse*, par notre « étant » et « être » ? Il est en effet superflu de traduire ἐὼν ἔμμεναι en latin ou dans notre langue. Mais il est nécessaire pour nous de traduire finalement ces mots en grec. Une telle traduction n'est possible que comme TRA-duction à ce qui s'exprime dans ces mots. Cette TRA-duction ne réussit que par un saut, une sorte de saut où cela saute aux yeux en un instant — ce que les mots ἐὼν ἔμμεναι écoutés de façon grecque veulent dire. Pouvons-nous saisir du regard ce qui est dit ? Certes, à condition que ce qui est dit ne s'épuise pas dans les sons ; à condition que le regard n'en reste pas à l'œil. Par conséquent la TRA-duction ne se réalise pas d'elle-même dans un tel saut du regard. Saut et

regard ont besoin d'une longue et lente préparation, d'autant plus quand il s'agit d'une TRA-duction à ce mot, qui n'est pas un mot parmi d'autres.

Le *èdν* désigne Cela qui parle en tout mot de la langue, et non seulement dans les mots, mais avant tout dans chacune de leurs articulations, et ainsi en ce qui constitue précisément les joints de la langue, dont il n'y a pas proprement énonciation. Le *èdν* parle à travers tout le langage, et le tient dans la possibilité du dire.

Ce n'est pas le lieu de traiter ce qu'exige la préparation au « saut du regard », par lequel on passe à Cela qui parle par ce mot : *èdν*. Tout ce que nous pouvons dire pour l'instant d'une façon immédiate, c'est seulement ce qu'un tel saut saisit du regard. Ce qui est saisi d'un regard ne se montre, toutes les fois qu'il se montre, que comme ce qui est saisi d'un regard. Il ne se laisse jamais démontrer par des arguments qu'on allègue, et des contre-arguments. Un tel procédé oublie ce qui est décisif, c'est-à-dire le jet du regard. Si ce qui est saisi d'un regard trouve son expression, le fait de nommer ne peut jamais restituer de force le regard. Il est, dans le meilleur des cas, le présage d'un don, encore est-ce le don d'une chose telle que seul un regard sans cesse renouvelé pourrait la faire mieux apparaître.

Quand donc nous formulons ce mouvement de TRA-duction à l'*èdν* et que nous dénommons ce qui a été saisi d'un regard, un tel dire reste toujours une question. Aussitôt ce dire tombe dans l'apparence d'une simple prétention, due au pur arbitraire. Cette apparence ne se laisse pas écarter immédiatement. Qu'il garde donc cet aspect de prétention arbitraire dans la question que nous posons maintenant en disant : Le terme *èdν* désigne ce qui est pré-sent et *ἐμμεναι*, *εἶναι* signifie : être pré-sent.

Qu'avons-nous gagné ainsi ? Nous remplaçons seulement les termes habituels « étant » et « être » par ceux-ci, qui sont moins habituels : « ce qui est pré-sent » et « être pré-sent ». Nous devons avouer pourtant que le terme d'être se dissipe à nos yeux en mille lambeaux

de signification, tandis que le terme d'« être pré-sent » parle aussitôt plus clair : ce qui est pré-sent (*An-wesendes*) cela veut dire ce qui est présentement pour nous (*uns Gegenwärtiges*). Être pré-sent et Pré-sence veulent dire : le Présent, qui lui-même signifie l'Assistance (*das Entgegenweilen*).

Qu'on se rappelle ici de quelle façon Kant, au sommet de la pensée européenne moderne, définit l'étant (*ὄν*) dans son œuvre capitale — la *Critique de la Raison pure* — c'est-à-dire comme ce qui est décelable dans son être. Kant définit l'étant comme objet de l'expérience. Dans ob-jet (*Gegen-stand*), il y a as-sistance (*das Entgegen-weilen*). Dans l'ob-jet règne le Présent (*Gegenwart*) et de ce fait la Pré-sence (*Anwesenheit*). Si l'étant — *τὸ ἐόν* — n'était pas déjà manifeste comme étant pré-sent, l'étant ne pourrait jamais apparaître comme objet. Si le *εἶναι* (être) ne régnait pas comme être pré-sent, alors on ne pourrait même pas poser la question du présent de l'objet, c'est-à-dire de son objectivité. Si le *èdν ἐμμεναι* ne régnait pas au sens de l'être pré-sent de ce qui est pré-sent, alors Kant manquerait totalement d'un espace de pensée qui lui permet de dire une seule phrase de la *Critique de la Raison pure*. Mais ce n'est pas tout.

Si l'être de l'étant ne régnait pas déjà au sens de l'être présent de ce qui est pré-sent, alors l'étant n'aurait pas pu apparaître comme l'ob-jeté, comme ce qui fait le caractère objectif de l'objet. Il ne se laisserait donc, en tant que tel, ni représenter ni reproduire objectivement en vue de cette provocation de la Nature qui consiste à l'exploiter et qui sans cesse dresse l'inventaire des ressources qu'on peut lui arracher. Ce recensement de la Nature selon l'état de ses ressources dérive de l'essence cachée de la technique moderne.

Si l'*εἶναι* ne régnait, l'être de l'étant au sens de l'être pré-sent et par suite au sens de l'objectivité du stock d'objets — alors les moteurs d'avion non seulement ne tourneraient pas, mais même ne seraient tout simplement pas. Si l'Être de l'étant comme l'être pré-sent de l'étant pré-sent n'était pas manifeste, alors l'énergie électrique

atomique n'aurait jamais pu voir le jour, ni engager à sa façon les hommes dans la forme pan-technique du travail.

Voici donc qui pourrait être de quelque conséquence : Ou bien nous écoutons ce que dit le mot qui forme le titre et qui donne la mesure de la pensée euro-péo-occidentale, ce que dit *êôv*, ou bien nous ne l'écoutons pas.

Il pourrait bien dépendre de ce « ou bien, ou bien » que par delà les discours sur la technique nous parvenions finalement à nous relier à son essence, ou que nous n'y parvenions pas. Car il faut d'abord que nous parvenions à nous mettre à la hauteur de l'essence de la technique, pour ensuite poser la question de savoir si et comment l'homme maîtrisera la technique ou ne la maîtrisera pas. Peut-être cette question se révèle-t-elle en fin de compte dénuée de sens, puisque l'essence de la technique tire son origine de l'être pré-sent de l'étant pré-sent, c'est-à-dire de l'Être de l'étant, que l'homme jamais ne maîtrise — qu'il peut seulement servir dans le meilleur des cas.

Le premier des services consiste en ce que l'homme considère l'Être de l'étant, c'est-à-dire avant tout qu'il le prenne en garde. Il peut s'y préparer de façon lointaine en tentant de prêter une attention pleine de questions à ce que veut dire le mot *êôv*. Ce mot veut dire : l'Être pré-sent de l'étant pré-sent. Son dire *parle* déjà dans le langage avant que la pensée n'y prête attention et ne le désigne d'un terme propre. Le dire de la pensée ne fait que mettre expressément dans un mot cet hors-parole. Ce qu'il met ainsi dans un mot n'est pas inventé, mais trouvé — à savoir, trouvé dans l'être pré-sent de l'étant pré-sent qui a déjà accédé au langage.

La pensée des Grecs habite, dès avant son commencement, dans le règne de l'*êôv* comme dans l'être pré-sent de l'étant pré-sent. Ce n'est que pour cette raison que la pensée peut être réveillée et être appelée à prendre en garde l'étant pré-sent du point de vue de son être pré-sent. Que cela se produise — et cela se produit dans la pensée des penseurs grecs de Parménide à Aristote — ne garantit pourtant

d'aucune façon qu'une telle pensée mette en parole déjà du même coup l'être pré-sent de l'étant pré-sent selon toutes les perspectives et avec toute la clarté possibles. Surtout, ce qui n'est pas décidé par là, c'est de savoir si dans « l'être pré-sent de l'étant pré-sent » transparait Cela, en quoi l'être pré-sent de l'étant pré-sent repose. C'est pourquoi nous tomberions dans une erreur si nous allions croire que l'être de l'étant signifie seulement et pour tous les temps : l'être pré-sent de l'étant pré-sent. Mais l'essence de l'être pré-sent nous donne déjà suffisamment à penser. Car nous n'avons même pas mis suffisamment en question ce que l'être pré-sent de l'étant pré-sent pourrait vouloir dire d'après son sens grec.

Tout ce qui est de quelque façon n'est pas pré-sent de la même façon. Or, nous cherchons maintenant à dégager au moins quelques traits fondamentaux de l'être pré-sent de l'étant pré-sent. Prenons comme exemple un massif montagneux, qui s'élève devant nous. Si nous disons « être pré-sent », alors nous entendons le mot « être » comme verbe, non comme substantif. Employé dans ce dernier sens et écrit avec une majuscule, « Anwesen » désigne un Êtant pré-sent — une ferme avec les terres qui s'étendent autour. Le massif montagneux aussi, ce sont des terres qui s'étendent d'une façon particulière. Le mot « *wesen* » employé comme verbe c'est le haut-allemand « *wesan* ». C'est le même mot que « *whären* », qui signifie « demeurer ». « *Wesan* » appartient au radical de l'ancien hindou « *vasati* », c'est-à-dire : il habite, il séjourne. Ce qui est habité s'appelle « la demeure » (das Hauswesen). Le verbe « *wesan* » veut dire : rester à demeure. Mais pourquoi traduisons-nous le grec *εἶναι* et *êôv* par « an-wesen » (être pré-sent) ? Parce que dans le grec *εἶναι* sont toujours pensés en même temps, et parfois même exprimés, *παρεῖναι* et *ἀπεῖναι*. *Παρά* signifie : « qui vient auprès... » ; *ἀπό* signifie : « qui s'éloigne... ».

Les Grecs ne se représentent pas en premier lieu « *wesen* » (être, demeurer) comme un simple « durer ». Ce qui domine pour eux dans « demeurer » et « être » c'est un tout autre trait, celui-là même qui

parfois s'exprime proprement dans *παρά* et *ἀπό*. Être (*wesen*) c'est « être venu auprès... », être pré-sent, en lutte contre l'être ab-sent. Mais l'être pré-sent — d'où vient-il être pré-sent, et vers quoi ? La préposition « an » signifie originellement à la fois « sur » et « vers ».

Nous prêtons maintenant attention au massif montagneux pré-sent, non pas du point de vue de sa structure géologique, ni du point de vue de son site géographique, mais seulement à l'égard de son être pré-sent. L'étant pré-sent a surgi du Dévoilement. C'est de son être pré-sent qu'il tire l'origine d'un tel surgissement. Surgi à partir du Dévoilement, l'étant pré-sent est du même coup entré dans ce qui est déjà dévoilé : le massif montagneux s'étend dans le paysage. Son être pré-sent est l'Entrée Surgissante dans le Dévoilé à l'intérieur du Dévoilement, même et surtout lorsque le massif montagneux reste à sa place, tel qu'il est situé et tel qu'il se dresse.

Mais ce Surgissement à partir du Dévoilement ne ressort pas expressément, dans l'être pré-sent de l'étant pré-sent, comme Entrée dans le Dévoilé. C'est le propre de l'être pré-sent de retenir ces traits et de ne laisser qu'à cette condition s'avancer l'étant pré-sent. C'est même le Dévoilement, et précisément lui, en qui jouent ce Surgissement et cette Entrée, qui reste caché par opposition à l'étant pré-sent dévoilé.

L'être pré-sent que nous avons caractérisé se rassemble dans le Reposer (*im Weilen*), qui laisse chaque fois demeurer (*verweilen*) un massif montagneux, la mer, une maison, et qui du sein d'un tel repos les laisse être posé-devant parmi d'autres étant pré-sents. Tout être posé-devant repose déjà dans l'être pré-sent. Et l'être pré-sent lui-même ? Lui-même est précisément l'être pré-sent DE l'étant pré-sent, ce qu'il restera même lorsque nous ferons ressortir intentionnellement ses traits propres. Être pré-sent requiert le Dévoilement, et c'est de celui-ci qu'il surgit. Mais cela n'est pas en général : car l'être pré-sent est chaque fois l'Entrée dans un Séjour de Dévoilement. Séjourner de la sorte, c'est ce que les Grecs éprouvent comme

paraître, au sens d'un « se montrer » — lumière brillante, rare éclaircie. Séjourner, c'est une Avancée qui a trouvé son repos et qui s'y tient, à savoir une Avancée dans le Dévoilement de ce qui est ainsi posé-devant. Le repos dans le Séjour n'est pourtant en aucune façon le manque de mouvement. Le repos dans l'être pré-sent de l'étant pré-sent est rassemblement. Il rassemble le Surgissement à l'Avancée, avec la brusquerie cachée d'une Absence dans le Voilement toujours possible. Le *παρά* dans *ἔλναι*, le « être venu... » qui est déjà un « être auprès... » ne signifie pas que l'étant pré-sent comme objet s'*ap*-proche de *nous* Hommes. Le « auprès » exprime la proximité au sens du paraître dans le Dévoilement, offert par le Dévoilement. Ce qui s'est rendu proche dans une telle proximité peut, quant à la distance, être très éloigné.

Partout où la pensée des Grecs prend en garde l'être pré-sent de l'étant pré-sent, les traits de l'être pré-sent que nous avons énoncés trouvent un mot qui les exprime : le Dévoilement, le Surgissement à partir du Dévoilement, l'Entrée dans le Dévoilement, le « venir auprès... » et le « s'en aller... », le Séjour, le Recueillement, le Paraître, le Repos, la brusquerie cachée de l'Absence possible. C'est à partir de ces traits de l'être pré-sent que les penseurs grecs pensent l'étant pré-sent. Mais jamais ils n'ont *considéré* ces traits eux-mêmes. Car l'être pré-sent ne fut *jamais* pour eux ce qui eût *mérité* d'être mis en question en tant qu'être pré-sent de l'étant pré-sent. Pourquoi cela ? Parce que dans les traits de l'être pré-sent que nous avons énoncés, ne venait au devant et à la rencontre de leur façon de questionner, c'est-à-dire n'y répondait, que cela seul qu'ils mettaient, et peut-être même qu'ils devaient mettre, quant à eux, en question.

Mais la pensée européenne qui vient ensuite est, avec la question *τί τὸ ὄν* mise sur une voie qui lui est déjà tracée. Pour elle l'être pré-sent de l'étant pré-sent devient encore moins digne de question. Elle perd même de plus en plus de vue les traits de l'être pré-sent au profit d'autres traits. Les autres traits de l'Être de l'étant, l'objec-

tivité de l'objet dont nous avons parlé, la réalité du réel, reposent néanmoins toujours dans le trait fondamental de l'être pré-sent, de la même façon que dans toute subjectivité continue à transparaître l'ὑποκείμενον, l'étant pré-sent comme ce qui est posé-devant, auquel correspond le « laisser être posé-devant » modifié en appréhension et saisie conceptuelle, c'est-à-dire le λέγειν comme λόγος de la Logique. Ce titre atteint avec Hegel — et déjà préparé par la Logique Transcendante de Kant — le sens le plus haut qui soit possible à l'intérieur de la Métaphysique. Logique veut dire ici Onto-logie de la subjectivité absolue. Cette Logique n'est pas une discipline, elle relève de la chose même, elle est — au sens de l'Être que pense la Métaphysique de Hegel — l'Être de l'étant dans sa totalité.

La Logique occidentale devient finalement la Logistique, dont le déploiement irrésistible fait mûrir entre temps le cerveau électronique, par lequel l'être humain est ajusté à l'être de l'étant qui, à peine remarqué, se manifeste dans l'essence de la Technique.

Prêtons-nous maintenant une attention plus pleine de questions à ce que désignent les mots ἐὼν ἔμμεναι, à l'être pré-sent de l'étant pré-sent ? Peut-être — et si cela est, c'est parce que nous serions débarrassés, en mettant les choses au mieux, de l'opinion qu'on puisse y parvenir du premier coup et sans de longues préparations.

Le public mondial actuel vit toujours dans l'opinion que la pensée des penseurs devrait se comprendre de la même façon qu'on lit les journaux. Que tout le monde ne soit pas capable de restituer les processus de pensée de la Physique contemporaine, on trouve cela dans l'ordre. Or, apprendre la pensée des penseurs, c'est essentiellement plus difficile, non pas que cette pensée soit encore plus compliquée, mais parce qu'elle est simple, même trop simple pour les habitudes de représentation courantes. L'ἐὼν ἔμμεναι est, selon le fragment, Cela vers quoi le λέγειν τε νοεῖν τε doit rester orienté, pour qu'à partir de leur articulation à tous deux se déploie cet être de la pensée qui, dans la suite, devient décisif. Ce qui veut dire : l'ἐὼν

ἔμμεναι requiert pour lui-même, par égard pour lui-même, le λέγειν τε νοεῖν τε. Ce n'est que dans la mesure où le « laisser être posé-devant » et le « prendre en garde » se soumettent à l'ἐὼν ἔμμεναι, dans la mesure où ils demeurent sous la dépendance de l'ἐὼν ἔμμεναι et demeurent enracinés en lui, que leur articulation suffit pour l'être de la pensée requis par l'ἐὼν ἔμμεναι. L'ἐὼν ἔμμεναι, l'être pré-sent de l'étant pré-sent, est ce à travers quoi parle le χρή, le « il est d'usage ». C'est l'ἐὼν ἔμμεναι que désigne de façon voilée le « il » dans le χρή compris comme « il est d'usage ». Ainsi l'ἐὼν ἔμμεναι désigne Cela qui appelle la pensée à son être, à l'articulation de λέγειν et νοεῖν. C'est à partir de là qu'il sera décidé dans quelle mesure la pensée qui vient ensuite se détermine comme διαλέγεσθαι et διανοεῖσθαι. C'est la Logique et la Dialectique — la Logique en tant que Dialectique — qui gouvernent l'être de cette pensée. Le terme de Logique atteint son apogée lorsqu'il devient le titre du sommet le plus élevé de la Métaphysique occidentale. Il désigne alors ce que, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, l'esprit lui-même se prépare comme son élément, en qui ses moments s'étalent « dans la forme de la simplicité » et « s'organisent en un tout ». Le mouvement de cette organisation de l'Absolu, c'est la Logique ou Philosophie spéculative (cf. la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit*, éd. Hoffmann, p. 33).

Dans l'ἐὼν ἔμμεναι se cache l'Appel qui appelle à la pensée occidentale. S'il en est ainsi, nous pouvons l'exposer dans une forme encore plus ramassée; nous ne faisons en cela que suivre le mode d'exposition par lequel Parménide lui-même se voyait guidé. Au lieu de λέγειν τε νοεῖν τε, il dit le plus souvent simplement νοεῖν — prendre en garde. Au lieu de ἐὼν ἔμμεναι, il dit ou bien seulement εἶναι, ou bien même simplement ἐὼν.

Puisqu'il en est ainsi, le νοεῖν, c'est-à-dire dans une brève traduction la pensée, n'est alors une pensée que dans la mesure où elle reste sous la dépendance de l'εἶναι, de l'Être, et s'y enracine. Le νοεῖν n'est d'aucune façon « pensée » par ce simple fait qu'il

découle d'une activité immatérielle de l'âme et de l'esprit. Le *voeĩv* fait, *en tant que* *voeĩv*, partie d'un ensemble avec le *εĩναι*, et appartient ainsi à l'*εĩναι* lui-même.

Parménide dit-il des choses pareilles ? Il les dit — et cela d'abord dans la parole qu'on connaît comme le Fragment V, et ensuite dans le grand fragment VIII, 34 sqq.

Le premier passage dit :

Τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

On traduit d'habitude : « Car Penser et Être sont la même chose. »

Mais la traduction du fragment que nous avons discuté plus haut nous a appris à écouter avec plus d'acuité : *εĩναι* veut dire *εὖν* *ἔμμεναι*, être pré-sent de l'étant pré-sent. Mais *voeĩv* appartient également à *une seule* articulation : l'articulation avec *λέγειν*, et signifie « prendre en garde ». Mais que veut dire *τὸ αὐτό* dans le fragment que nous venons de citer ? On traduit à juste titre : « le même ». Qu'est-ce à dire ? Est-ce équivalent à « indifférent » ? En aucun cas. Premièrement parce que *τὸ αὐτό* n'a jamais ce sens ; deuxièmement parce que Parménide est loin de croire — le fragment que nous avons traduit le montre assez clairement — que Être et Penser, c'est « indifférent », comme si on pouvait à volonté substituer « penser » à « être » et « être » à « penser ». Mais peut-être *τὸ αὐτό*, le même, se laisse-t-il comprendre au sens de « pareil » ? Nous interchangeons également sans cesse dans notre façon de parler les expressions « c'est la même chose » et « c'est pareil ». Mais pareil se dit en grec *ὁμοιον*, non *τὸ αὐτό*. Comment, au reste, penser et être pourraient-ils jamais être « pareils » ? Ils sont précisément différents : être pré-sent de l'étant pré-sent et prendre en garde.

Ce qu'il y a, c'est que dans cette différence ils appartiennent précisément l'un à l'autre. Mais où ? Mais comment ? Quel est l'élément dans lequel ils s'entre-appartiennent ? Est-ce le *voeĩv* ou l'*εĩναι*, ou aucun des deux ? Ainsi donc c'est un troisième, qui en vérité est le

premier pour chacun des deux, en tant que leur synthèse : il est plus premier encore et plus initial que toute Thèse ? Nous avons appris que le *voeĩv* n'est pas encore du tout la pensée lorsqu'il est séparé et pris en lui-même, c'est-à-dire lorsqu'il est représenté à part et sans rapport à l'*εĩναι*. Pour être plus que clair, Parménide dit lui-même avec insistance dans l'autre passage (VIII, 34 sqq.) :

« Car ce n'est pas séparé de l'être pré-sent de l'étant pré-sent que tu peux découvrir le prendre en garde. » Ce n'est pas seulement pour des raisons d'expression, de langage, mais bien pour des raisons réelles, que Parménide dit ici *ἄνευ τοῦ ἐόντος* au lieu de *ἄνευ τοῦ εἶναι*. Le mot *ἄνευ* signifie « sans », au sens de « séparé ». *ἄνευ* est le contraire de *σύν*, c'est-à-dire « ensemble ». *Οὐ γὰρ ἄνευ*, car ce n'est pas séparé de... ou plutôt : ce n'est qu'ensemble avec... Le *γὰρ*, « en effet », se relie à *τὸ αὐτὸ ταῦτόν*, le même. Que signifie d'après cela le mot *τὸ αὐτό*, le même ? Il signifie ce qui s'entre-appartient.

Τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

« Le même en effet est prendre en garde et aussi être pré-sent de l'étant pré-sent. »

Tous deux s'entre-appartiennent, et cela de telle façon que celui qui est nommé en premier — *voeĩv* — a son être en ceci, qu'il reste ordonné à l'être pré-sent de l'étant pré-sent. Le *εὖν*, l'être pré-sent de l'étant pré-sent, enferme donc le *voeĩv* en son sein, et cela comme ce qui fait partie de lui. C'est du sein de l'*εὖν*, du sein de l'être pré-sent de l'étant pré-sent, que parle la duplicité des deux. C'est d'elle qu'à son tour vient le Rappel qui appelle à l'être de la pensée et qui laisse entrer celle-ci dans son être et la protège en son sein.

Dans quelle mesure en est-il ainsi ? Pourquoi et de quelle façon la pensée est-elle mise sur le chemin d'elle-même à partir de l'Être de l'étant, pourquoi et de quelle façon y est-elle appelée ? Qu'il en soit ainsi, c'est ce que Parménide dit sans ambiguïté dans les fragments V et VII, 34/36. Mais Parménide, il est vrai, ne parle pas du

Rappel. Il dit bien : c'est dans l'être pré-sent que parle le Rappel qui appelle à la pensée, lequel Appel appelle la pensée de telle façon dans son être qu'il installe le νοεῖν dans l'εἶναι.

Cependant, dans le deuxième passage que nous venons de citer, Parménide donne une indication capitale sur la question de savoir pourquoi et de quelle façon le νοεῖν fait un ensemble avec l'εἶναι. Ce qui est requis pour pouvoir suivre cette indication est plus que ce cours n'était en mesure de donner. Il faudrait d'abord considérer l'être du langage, et cela sous l'angle de ce qui a été indiqué plus haut à propos de λέγειν et de λόγος. Pour quelle raison est-ce précisément l'ἔδον ἔμμεναι qui appelle à la pensée, et de quelle façon il appelle, c'est ce qui reste obscur. Il faut bien remarquer ici que c'est l'ἔδον ἔμμεναι, l'être pré-sent de l'étant pré-sent — non l'étant pré-sent pris en soi-même ni l'être pris en soi-même, ni même les deux additionnés dans une synthèse, mais leur Duplicité qui vient du voilement de leur Simplicité — qui abrite le Rappel.

En revanche, il y a une chose qui est claire : la phrase « τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι » devient le thème fondamental de l'ensemble de la pensée euroéo-occidentale. Son histoire est dans le fond une suite de variations sur ce seul thème, même là où la parole de Parménide n'est pas expressément évoquée. La variation la plus grandiose, qui, en dépit de toute la différence que contient la conception métaphysique fondamentale, correspond dans sa grandeur à la majesté de la première pensée grecque, c'est cette proposition de Kant qu'il pense comme « Principe Suprême de tous les jugements synthétiques *a priori* ». Ce que Kant appelle « Jugements synthétiques *a priori* », c'est l'interprétation moderne du λέγειν τε νοεῖν τε ἔδον ἔμμεναι. Dans ce « Principe suprême », Kant dit *que* et *comment* la Pensée, c'est-à-dire la représentation de l'étant (comme expérience possible) à l'égard de son être, forme un ensemble avec l'Être de l'étant. Mais pour Kant l'étant se manifeste comme l'objet de l'expérience. « Être » veut dire l'Objectivité de l'objet.

Cette variation sur la phrase de Parménide se formule ainsi :

« Les conditions de la possibilité même de l'expérience sont du même coup les conditions de la possibilité des objets de l'expérience » (A 158, B 147). Le « du même coup » est l'interprétation kantienne du τὸ αὐτό, du « le même ».

Ce que cette phrase veut dire est fondamentalement différent de ce que veut dire la phrase de Parménide (Fr. V). C'est pourquoi celle-ci ne se laisse ni entendre ni interpréter à partir de Kant, mais l'inverse est en revanche effectivement possible et nécessaire. Kant dit quelque chose de tout à fait différent, et néanmoins sa pensée se meut dans un domaine qui est « le même » (et non « pareil ») que celui des penseurs grecs. Ce que Parménide dit dans le τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι est également différent de la phrase dans laquelle Hegel transpose et transforme en Absolu le principe de Kant, lorsqu'il dit que « L'Être est Penser » (Préface de la *Phén. de l'Esp.*, p. 45).

Ce que penser veut dire, nous ne pouvons le mettre en question que si nous respectons l'Appel lancé, c'est-à-dire le λέγειν τε νοεῖν τ'ἔδον ἔμμεναι, et qu'en cela nous soyons par nos questions dans l'Attente de ce qui lance l'Appel, c'est-à-dire de l'ἔδον ἔμμεναι, de l'être pré-sent de l'étant pré-sent, de la Duplicité de ce qu'un terme unique, le participe de tous les participes, le mot ἔδον, nomme : l'étant pré-sent étant pré-sent.

« Qu'appelle-t-on penser ? » Nous revenons à la fin à la question et nous la posons de la même façon qu'au début. Nous recherchions ce que le mot allemand « Denken » signifie originellement. « Gedanc » signifie : Mémoire, Reconnaissance, Pensée fidèle.

Mais entre-temps nous avons appris à voir que l'essence de la pensée se détermine à partir de ce qu'il y a à penser, c'est-à-dire à partir de l'être pré-sent de l'étant pré-sent, à partir de l'Être de l'étant. La pensée n'est pensée que lorsqu'elle pense fidèlement l'ἔδον : Cela qui par ce terme est *nommé*, au sens propre du mot, c'est-à-dire hors parole. C'est la Duplicité de l'étant et de l'Être. C'est elle qui est ce

qui proprement donne à penser. Ce qui se donne ainsi est le don de ce qui est le plus digne de question.

La pensée est-elle capable de prendre dans son accueil, ce qui veut dire dans sa garde, un tel don, pour le confier dans le λέγειν, dans un Dire, à un langage dont le parler soit originel ?

REPRISES ET TRANSITIONS

De la première heure à la deuxième

La question « Qu'appelle-t-on penser ? » se laisse mettre en question de quadruple façon. C'est :

- 1^o Qu'est-ce qui est désigné par le mot « penser » ?
- 2^o Qu'est-ce qu'on entend — « on », c'est-à-dire la doctrine traditionnelle de la pensée, la Logique — par « pensée » ?
- 3^o Quelles sont les conditions pour bien accomplir la pensée ?
- 4^o Qu'est-ce que Cela, dont l'ordre nous conduit à la pensée ?

Nous prétendons que la question énoncée en quatrième lieu doit être mise au premier rang. C'est elle qui donne la mesure lorsque la pensée mérite question dans son être. Ce qui ne veut pourtant pas dire que les trois questions énumérées les premières se trouveraient éparses en dehors de la quatrième. Elles sont plutôt autant d'indications vers la quatrième. Les trois premières questions énumérées se rejoignent dans la soumission à la quatrième, qui elle-même détermine l'articulation dans laquelle les quatre modes de questionnement s'entre-appartiennent. Autrement dit, la question énoncée en quatrième lieu « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » se déploie elle-même de telle façon, que son appel fait surgir les trois autres. Mais trouver comment les quatre questions s'entre-appartiennent dans la quatrième, dans celle qui donne la mesure, cela demande plus que des subtilités. Il faut que cela se révèle à nous, révélation qui ne se produit que si nous entrons dans le questionnement même de la question. Pour cela, nous sommes obligés de frayer un chemin. Celui-ci semble

être dessiné à l'avance par le fait que la quatrième question soit celle qui donne la mesure. C'est par elle qu'il faut commencer à frayer le chemin, puisque c'est sur elle également que les trois autres débouchent.

Mais il n'est aucunement certain que nous mettions la quatrième question au premier rang de la façon qui convienne, simplement parce que nous commençons aussitôt par elle nos questions. Ce qui constitue réellement et essentiellement le début ne se trouve pas nécessairement au commencement, et peut-être même ne peut pas s'y trouver. Début et commencement ne sont pas identiques. C'est pourquoi nous devons avant tout jeter un regard circonspect sur les quatre modes selon lesquels peut se poser la question. A ce regard, le quatrième se révèle bien d'emblée comme celui qui donne la mesure. Mais il reste une autre question, incontournable, et dont il faut d'abord avoir trouvé et parcouru le chemin pour pouvoir parvenir en fin de compte à la quatrième comme à celle qui donne la mesure. Dans cette situation s'annonce déjà le fait que le quatrième mode, le mode dominant selon lequel se pose la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est encore lointain pour nous, et presque déroutant. C'est ce qui rend nécessaire que nous commençons par nous familiariser expressément avec la pluralité de signification, non seulement pour apprendre ainsi à prêter attention à cette pluralité de signification en tant que telle, mais encore pour éviter de la prendre trop à la légère, c'est-à-dire comme une simple question d'expression, de langage.

La pluralité de signification de la question « Qu'appelle-t-on penser ? » tient à la pluralité de signification de ce verbe, qui est en lui-même une question : (s')appeler (Heissen). La ville où nous sommes s'appelle Fribourg-en-Brisgau; elle a ce nom.

La tournure si fréquemment employée dans le langage parlé : « das heisst... » (c'est-à-dire) signifie : ce qu'on vient de dire a en réalité tel et tel sens, doit être compris de telle et telle façon. A la place de la

tournure « das heisst... », nous employons également la tournure « das will sagen... » (cela veut dire).

Par un temps incertain quelqu'un, qui est peut-être même seul, quitte un chalet de montagne pour gravir un sommet. Il s'égare bientôt dans le brouillard qui tombe soudainement. Cet homme n'a aucune idée de ce que ça veut dire (was es heisst) que d'être en haute montagne. Il n'a aucune idée de ce que cela exige, de ce qu'il faut savoir faire et de ce qu'il faut dominer pour cela.

Une voix nous appelle à espérer (heisst uns hoffen). Elle nous donne l'espoir comme un signe, elle nous invite à l'espoir, elle nous ordonne l'espoir, elle nous rejette à l'espoir.

La ville où nous sommes s'appelle Fribourg-en-Brisgau; elle porte ce nom parce qu'elle a été appelée ainsi — ce qui veut dire : elle a été hélée à ce nom, et depuis elle se tient sous le hèlement, sous la Renommée de ce nom qui lui a été imposé et confié. Appeler ne veut pas dire originellement nommer, mais à l'inverse c'est nommer qui est une sorte d'appeler au sens originel : « désirer la venue », et « confier ». Nous employons aussi le mot « Geheiss » pour les appels qu'on lance à quelqu'un à qui on enjoint de venir. Le « Geheiss » n'a pas son être dans le nom, c'est le nom qui est toujours une sorte de « Geheiss ». Dans tout « Geheiss » règne un mouvement de « s'adresser à... » et par conséquent effectivement une possibilité de nommer.

Nous saluons (Heissen) un hôte comme le bienvenu. Ce qui ne veut pas dire que nous lui donnons le nom de « Bien Venu », mais que nous l'appelons précisément à venir et à effectuer sa venue comme un arrivant familier. Ainsi cependant, dans le salut de bienvenue en tant qu'invitation à la venue, il y a du même coup une dénomination, une invocation qui place celui qui est venu sous une certaine « vocation », dans une certaine renommée : celle d'un hôte qu'on a plaisir à voir.

« Heissen » — en gothique « Haitan » — c'est « appeler »; mais

appeler est autre chose que le simple fait de laisser retentir un son. A son tour le cri est essentiellement autre chose que le simple fait que se produise un bruit. Il n'est pas nécessairement un appel, mais il peut l'être : le cri de détresse. L'appel qu'on lance vient en vérité déjà de cet endroit là-bas vers lequel il se dirige. Dans l'appel qu'on lance règne un élan originel vers... Ce n'est que pour cette raison que l'appel peut désirer; le simple cri se perd et s'enlise en lui-même. Il ne peut demander ni à la douleur ni à la joie qu'elle lui permette de demeurer. L'appel au contraire est ce qui parvient là-bas... même s'il n'est pas entendu et s'il n'est pas écouté. Dans l'appel qu'on lance, il y a la possibilité de demeurer. Il faut bien distinguer bruit, cri et appel.

Appeler c'est renvoyer à une action, à une omission, ou même à quelque chose d'encore plus essentiel, renvoi qui hèle, qui interpelle, qui exige la venue auprès... et qui ainsi donne des directives. Dans le Rappel (Geheiss) se trouve déjà rassemblé chaque fois un « appeler ». Le Rappel n'est pas un appel qui aurait déjà eu lieu; il gagne au contraire son lieu, et en tant que tel il est une invitation qui continue à appeler, même si elle ne retentit pas.

Si nous comprenons le mot « appeler » dans son sens originel, dans son sens foncier, alors nous entendons soudain d'une nouvelle façon la question « Qu'appelle-t-on penser ? ». La question que nous entendons est maintenant celle-ci : « Qu'est-ce que Cela, qui nous appelle à penser ? » — en ce sens très précis qu'il nous renvoie primitivement à la pensée et qu'il nous confie ainsi notre être propre. Celui-ci est donc tel qu'il a son être dans la mesure où il pense.

Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? Déployons cette question, elle demande alors : « D'où vient le Rappel qui nous hèle vers la pensée ? En quoi repose ce Rappel ? Comment peut-il nous prendre dans sa requête ? Comment ce Rappel nous atteint-il ? Comment s'étend-il jusqu'à notre être, pour attendre de nous en retour notre être comme un être qui pense ? Quel est notre être ? Est-ce que nous

pouvons seulement le savoir ? S'il n'y a pas ici de savoir, de quelle façon nous est-il alors ouvert ? Peut-être est-ce précisément et uniquement en ceci, que nous sommes appelés à penser ? »

Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? Nous nous voyons nous-mêmes mis en question dans cette question aussitôt que nous la posons vraiment comme une question, au lieu de la rabâcher.

Et d'où pourrait venir le Rappel à la pensée, sinon de ce qui est tel qu'il a besoin lui-même de la pensée, dans la mesure où ce qui appelle désire lui-même être pensé, d'un désir non pas sporadique, mais qui lui est propre depuis toujours ? Ce qui nous appelle à penser, ce qui nous atteint dans le but que nous pensions, réclame pour soi la pensée parce que c'est lui, en lui-même, qui de lui-même donne à penser, et cela non par occasion, mais depuis toujours et à jamais. Ce qui donne de la sorte à penser, nous le nommons « ce qui donne le plus à penser ». Or, il ne donne pas seulement à penser ce qui de tout temps reste à penser, mais il donne à penser en un sens qui va beaucoup plus loin encore et qui est décisif, c'est-à-dire en ce sens qu'il nous confie déjà la pensée même comme la détermination de notre être.

De la deuxième à la troisième heure

Ce n'est qu'avec lenteur que nous nous orientons dans la pluralité de signification de la question « Qu'appelle-t-on penser ? ». Elle est quadruple. Ce dont elle provient est pourtant simple. C'est pourquoi elle ne se disloque d'aucune façon en une diversité fortuite. La simplicité donne la mesure et constitue l'articulation; mais elle est du même coup l'occasion des quatre façons de poser la question et ce qui les maintient dans ce nombre. Le mode qui donne la mesure est le quatrième : « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » Ce qui appelle nous donne à penser « ce qui donne le plus à penser ». Le Rappel nous remet la pensée comme la dot de notre être. Ainsi l'homme est-il déjà quelque peu averti par le Rappel de ce que le mot

« penser » signifie. Lorsque nous posons la question : « Qu'en est-il de ce Rappel qui nous appelle à penser ? », nous nous trouvons déjà renvoyés à cette autre question : « Que signifie le verbe penser ? » Nous ne pouvons plus maintenant à notre gré réduire ce mot à une signification de rencontre, pour le développer en un concept sur lequel nous bâtirions une doctrine de la pensée. Ce serait abandonner toute chose à l'arbitraire. Ce que la pensée signifie, c'est le Rappel à la pensée qui en décide; toutefois le Rappel qui recommande notre être à la pensée n'est pas pour autant une contrainte. Ce Rappel met notre être en liberté — et d'une façon si décisive que Cela qui nous appelle à la pensée fait ce don, pour la toute première fois, qu'il y a liberté du libre, afin que celui-ci puisse s'y faire une demeure humaine. L'être de la liberté à sa source se cache dans le Rappel qui donne à penser aux Mortels ce qui donne le plus à penser. La liberté n'est par conséquent jamais quelque chose de purement humain, pas plus qu'elle n'est quelque chose de purement divin. Elle est encore moins le simple reflet d'un voisinage de l'humain et du divin. Dans la mesure où le Rappel nous appelle à penser, ce qui est rappelé — c'est-à-dire la pensée — a déjà pris voix. Ce qui est rappelé est nommé. Il s'appelle de telle et telle façon. De quel nom ce qui est rappelé est-il nommé ? C'est bien par le mot « pensée ». Mais ce mot « pensée » relève manifestement, d'après son contenu linguistique, d'une langue particulière. La pensée est pourtant chose humaine, en général. Or, l'on ne peut dévider l'être de la pensée de la simple signification que possède un mot isolé dans une langue particulière; ni on ne peut considérer comme contraignant ce que l'on aurait ainsi obtenu. Il s'ensuit simplement qu'il reste ici quelque chose qui mérite question. Mais ce caractère de mériter question n'affecte pas moins la pensée logique en tant qu'elle est l'affaire de l'ensemble des hommes, une fois posé que nous nous efforçons de ne plus négliger dorénavant le fait que la Logique, ce qui appartient au *λόγος*, n'est également qu'un mot d'une langue isolée et particulière, celle des Grecs — et

cela non pas seulement dans sa forme phonétique. Que veut dire le mot « penser » ? Prêtons attention au dire des mots « (la) pensée », « pensé », « (une) pensée ». Dans ces mots quelque chose a accédé au langage, non pas depuis hier, mais depuis déjà longtemps. Cependant ce qui a ainsi accédé au langage ne l'a pas traversé : il est retourné dans ce qui est sans parole, si bien que nous n'y atteignons pas sans difficulté. Il faut en tout cas revenir à l'histoire de la langue pour prêter l'attention qui lui est due à ce qui a accédé au langage dans les mots « (la) pensée », « (une) pensée ». L'histoire prépare pour cela un chemin — l'histoire qui, aujourd'hui, est une science et dans notre cas la science linguistique.

Donc, c'est pourtant bien l'attention prêtée à ce que disent les mots qui doit maintenant constituer le chemin vers la pensée. « La science ne pense pas », dit une phrase d'un cours précédent. La science ne pense pas, au sens de la pensée des penseurs. Mais il ne suit aucunement que la pensée n'ait pas besoin de se tourner vers la science. La phrase « la science ne pense pas » n'implique aucune licence pour la pensée de prendre ses aises en se lançant dans la fabulation.

Et pourtant la pensée a été rapprochée de la poésie et opposée à la science. C'est que la proximité est quelque chose d'essentiellement autre qu'un nivellement banal des différences. La proximité d'être entre poésie et pensée exclut si peu leur différence qu'elle la fait apparaître plutôt dans son caractère insondable. C'est ce que nous, modernes, ne reconnaissons qu'avec peine.

Pour nous, la poésie appartient depuis longtemps à la littérature. La pensée aussi du reste. On trouve dans l'ordre que la poésie et son histoire soient traitées par les méthodes de l'histoire littéraire. Il serait vain de vouloir critiquer, encore plus de vouloir modifier en un jour cet état de chose, qui a des fondements fort lointains. Et pourtant Homère, Sapho, Pindare, Sophocle, est-ce de la littérature ? Non. Mais ils nous paraissent tels et seulement tels, même quand nous sommes en train de faire cette démonstration historico-littéraire que

ces poèmes ne sont pas proprement de la littérature. La littérature, c'est ce qui est littéralement couché par écrit et reproduit, et dont la destination est d'être accessible à un public de lecteur. De cette façon, la littérature devient l'objet d'intérêts extrêmement disparates qui, de leur côté, sont stimulés à leur tour et d'une façon encore littéraire par la critique et la publicité. Que quelques-uns, sortis de la foire littéraire, parviennent à une poésie sérieuse ou même édifiante, cela ne suffit pourtant jamais pour rendre à la poésie son lieu. Qui plus est, il faut qu'elle commence elle-même par déterminer ce lieu et par l'atteindre.

Poésie occidentale et littérature européenne sont deux puissances essentielles de notre histoire, séparées par un abîme. Il est probable que nous n'avons encore qu'une représentation très insuffisante de l'être et de la portée du phénomène « littéraire ». Or, par le phénomène littéraire et en lui comme dans un milieu commun, poésie, pensée et science sont assimilées l'une à l'autre. Lorsque la pensée se comprend comme opposée à la science, elle apparaît alors, évaluée du point de vue de la science, comme une poésie ratée. Quand, d'un autre côté, la pensée échappe sciemment à la proximité de la poésie, elle apparaît volontiers comme la super-science qui voudrait surpasser toutes les sciences en scientificité.

Or, c'est précisément parce que la pensée n'est pas poésie, mais bien un dire et un parler originel du langage, qu'il faut qu'elle reste dans la proximité de la poésie. Mais, parce que la science ne pense pas, il faut que la pensée dans sa position actuelle surveille de près les sciences, ce que celles-ci ne sont pas capables de faire pour elles-mêmes. Nous ne faisons ainsi que mentionner le moindre des rapports de la pensée aux sciences. Le rapport essentiel se détermine plutôt par un trait fondamental de l'ère moderne, dont relève également le phénomène littéraire mentionné plus haut. Il se laisse sommairement caractériser ainsi : Cela, qui est, apparaît aujourd'hui avant tout dans cette objectivité, qui, grâce à l'objectivation scientifique de tous les

terrains et de tous les domaines, s'installe partout et est entretenue dans sa domination. Celle-ci n'a point pour origine un appétit de puissance particulier qui soit le propre des sciences, mais un état de fait essentiel qu'aujourd'hui encore on se refuse à voir et qui se laisse décrire en trois phrases :

- 1^o La science moderne se fonde sur l'essence de la technique;
- 2^o L'essence même de la technique n'est rien de technique;
- 3^o L'essence de la technique n'est pas simplement l'œuvre de l'homme, qu'une supériorité et souveraineté humaines pourraient dompter par une attitude morale appropriée.

L'objectivation scientifico-littéraire de ce qui est ne nous frappe pas, parce que nous nous mouvons dedans. C'est pourquoi également la relation de la pensée à la poésie et à la science reste aujourd'hui entièrement confuse et voilée dans son essence, d'autant plus que c'est avec l'origine de son propre être que la pensée a le moins de familiarité. On pourrait donc considérer la question « Qu'appelle-t-on penser ? » simplement comme un thème bien choisi pour les buts pédagogiques d'un cours. Mais la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est — à supposer qu'on ait le droit de la qualifier ainsi — une question d'histoire du Monde. Le terme « Histoire du Monde » signifie d'habitude la même chose que celui d'« Histoire universelle ». Notre emploi du terme « Histoire du Monde » désigne cependant ce destin : que le Monde *est*, et l'homme comme celui qui l'habite. La question d'Histoire du Monde : « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? », c'est la question : « comment Cela, qui proprement est, atteint-il les hommes de notre époque ? ». Le développement de cette question nous a maintenant, à notre insu, poussé à prendre en considération le rapport de la pensée à la science. Cela vient d'une remarque bientôt faite, et qui se laisse en bref exposer ainsi : La question « Qu'appelle-t-on penser ? » se meut pour nous et à notre insu dans les termes du premier mode que nous avons énoncé : « Qu'est-ce qui est désigné par le mot

« penser » ? Si nous suivons ce mode, alors nous prêtons attention au dire du mot. Ce qui nous conduit à l'histoire de la signification des mots. Mais l'histoire de la langue n'est accessible qu'à travers les recherches historiques. La connaissance historique et la connaissance philosophique sont, d'après une doctrine qui est ancienne, fondamentalement différentes.

Notre attention au dire des mots voudrait pourtant procurer un fondement et un sol au chemin de la pensée. Mais est-il possible que la pensée, la connaissance philosophique supra-historique des vérités éternelles, puisse jamais être fondée sur des constatations historiques ? Comment allons-nous écarter cette objection qui menace notre entreprise tout entière dès ses premiers pas ? Nous ne voulons aucune-ment écarter cette difficulté de notre chemin. Mais nous la laissons, en attendant, sur *son* chemin ; car il se pourrait que ce chemin-là n'en soit pas un. Sans compter que la prudence demande sans doute que nous n'engagions pas une longue discussion sur les relations de la philosophie et de la science avant d'avoir au moins fait quelques pas à travers la question « Qu'appelle-t-on penser ? ». Mais peut-être cette question est-elle même de telle nature qu'elle ne peut permettre qu'on la traverse, et qu'elle exige que nous nous établissions en elle ?

De la troisième à la quatrième heure

Qu'appelle-t-on penser ? Nous prenons maintenant la question au premier sens indiqué, et nous demandons : « Que dit le mot penser ? ». Où l'on pense, il y a des pensées. On entend par là des opinions, des représentations, des propos, des idées. Mais le mot ancien-haut-allemand « Gidanc », le « Gedanc », dit plus que cela ; « plus », non seulement au sens habituel que nous venons d'employer, mais plus parce qu'il dit autre chose, elle-même « autre » non seulement comparativement aux mots qui précèdent, mais autre par essence en tant que c'est quelque chose de décidément différent, et du même coup

quelque chose de décisif. Le « Gedanc » signifie : l'âme, le cœur, le fond du cœur, le plus intérieur de l'homme, qui s'étend le plus loin dans le plus extérieur, et cela si nettement qu'il empêche, si on le pense bien, la représentation d'un extérieur et d'un intérieur.

Or, si l'on écoute selon son être le mot « Gedanc », ce qui y parle, c'est ce que nomment les deux mots qui nous viennent à l'esprit lorsque nous entendons le verbe « penser » : Pensée et Mémoire, Pensée et Reconnaissance.

Le Gedanc, le fond du cœur, est le rassemblement de tout ce qui nous concerne, qui nous atteint, qui nous intéresse — nous, dans la mesure où nous sommes hommes. Ce qui dans un sens essentiellement déterminant est proche de nous, et dont nous nous sentons proches, nous pouvons le désigner simplement comme ce qui nous est attenant (das Anliegende), ou encore comme ce à quoi nous tenons (das Anliegen). La langue allemande appelle « Anlieger » (riverains) ceux dont la demeure est attenante à une rue, attenante à un fleuve. Nous employons « être proche », « être attenant », au sens d'être pré-sent. Ce terme peut encore pour le moment nous paraître un peu insolite. Pourtant, il est fondé dans la chose qu'il signifie, et il y a longtemps déjà qu'il est parlé en elle. Mais nous manquons trop facilement le langage d'une chose.

Lorsque nous parlons de sujet et d'objet, par là se trouve déjà pensé un être posé-devant, sup-posé, posé-en-face, c'est-à-dire toujours un « être (posé) proche » (An-liegen) au sens le plus vaste. Il est possible que ce qui est proche de nous et dont nous nous sentons proches dans la mesure où nous accomplissons notre humanité, n'ait pas besoin d'être continuellement ni expressément représenté par nous. Cependant, cela est d'avance rassemblé et tourné vers nous. Nous sommes en quelque façon, mais non de façon à l'épuiser, ce rassemblement même. Le rassemblement de l'être-proche ne signifie jamais ici qu'on ramasse après coup l'étant posé-devant, mais signifie l'annonce (Botschaft), supérieure à toute

action et à toute omission, de ce à quoi nous sommes déjà ouverts (ange-boten) dans la mesure où nous sommes de la façon humaine.

Ce n'est que parce que dans notre être nous sommes déjà rassemblés sur l'être proche, que nous pouvons demeurer recueillis auprès de ce qui est à la fois présent et passé et advenant. Le mot « Mémoire » signifie primitivement cette façon recueillie de « ne pas quitter » l'étant-proche. Dans son dire premier, Mémoire signifie donc autant que « Recueillement auprès... » (An-Dacht). Ce mot ne peut avoir une nuance particulière de piété et de dévotion, il ne peut désigner le recueillement de la prière que parce qu'il signifie déjà cet assemblage dans tout l'être qui se rapporte à ce qui est le Vierge, à ce qui est toute Grâce. Le Gedanc se déploie dans la Mémoire, qui demeure comme le Recueillement. Cette Mémoire au sens primitif abandonne plus tard son nom à ce qui n'est qu'une dénomination restreinte, où « Mémoire » ne garde que le sens d'une faculté de retenir tournée vers le passé.

Mais, si nous entendons la Mémoire à partir du vieux mot « Gedanc », alors le rapport étroit qu'il y a entre Mémoire et Reconnaissance (Dank) s'impose aussitôt à nous. Car, dans la Reconnaissance, le cœur commémore ce en quoi il demeure rassemblé, en tant que c'est là son lieu. Cette commémoration qui se recueille dans la pensée de... c'est la Reconnaissance originelle.

Ce que le mot « Denken » dit, nous le comprenons à partir du mot premier « Gedanc ». Cette façon de comprendre répond à une certaine tenue de l'être des choses, que désigne le mot « Gedanc ». Cette façon de comprendre est celle qui donne la mesure. Elle nous fait comprendre à partir du « Gedanc » ce que « penser » veut dire. Au contraire, d'après l'usage courant du langage, nous croyons que « penser » ne surgit pas d'une « pensée » (Gedanke), mais que les pensées se produisent d'abord par un penser.

Pénétrons toutefois avec plus d'attention encore dans l'espace

de jeu de ce dont la parole nous atteint par les mots primitifs : « Gedanc », « Mémoire », « Reconnaissance ». Ce qui de tout temps nous donne à penser, c'est « ce qui donne le plus à penser ». Ce qu'il donne, son don, nous le prenons en charge par le fait que nous gardons dans la pensée ce qui donne le plus à penser. Ce faisant, nous ancrions notre pensée près de lui. Nous le pensons près. Ainsi nous commémorons ce à quoi nous sommes reconnaissants de la pensée, dot de notre être. Dans la mesure où nous pensons ce qui donne le plus à penser, nous sommes reconnaissants.

C'est *tourné vers* ce qui donne le plus à penser que nous pensons ce qu'il y a à penser. Mais cette pensée ainsi adressée n'est pas quelque chose dont nous prendrions l'initiative de notre côté, et que nous apporterions comme pour rendre un cadeau. Lorsque nous pensons ce qui donne le plus à penser, nous « pensons-près » Cela qu'il nous donne lui-même à penser. Cette pensée fidèle, qui en tant que pensée est déjà la vraie reconnaissance, n'a pas besoin pour être reconnaissante de « s'acquitter » ni de « mériter ». Une telle reconnaissance n'est pas un remboursement; elle demeure en revanche une oblation, par laquelle nous laissons pour la première fois vraiment dans son être Ce qui proprement donne à penser. Ainsi nous « remercions » (verdanken) notre pensée, en un sens de « verdanken » qui n'est plus guère courant dans notre langue et qui, à ma connaissance, n'est usuel que dans l'idiome allemandique. Quand la négociation d'une affaire est terminée, quand l'affaire est classée, on dit qu'elle est « remerciée ». Classer ne veut pas dire ici « mettre au débarras », mais au contraire mettre une chose à la place qui est la sienne, et l'y laisser désormais. Une telle façon de classer s'appelle « rendre grâce de... » (Verdankung).

Si une pensée était capable de « classer » ce qui en tout temps donne à penser dans son être propre, alors une telle pensée serait la plus haute Reconnaissance des Mortels. Une telle pensée reviendrait à « rendre grâce » de ce qui donne le plus à penser en le mettant

dans sa plus propre ab-soluité, qui le garde en lieu sûr, invulnérable, dans sa question.

Aucun de nous n'ira s'arroger le pouvoir d'accomplir une telle pensée, fût-ce même de très loin, ni seulement celui d'y préluder. Ce que dans le meilleur des cas nous pouvons atteindre n'est encore que la préparation à un tel prélude.

Mais, à supposer que les hommes en soient un jour capables — à savoir, de penser selon le mode d'une telle action de grâce — cette pensée serait alors du même coup rassemblée dans la pensée fidèle, qui en tout temps « pense-près » ce qui donne le plus à penser. La pensée ferait sa demeure de la Mémoire, ce mot entendu selon son dire premier.

De la quatrième à la cinquième heure

(Prononcé avant le cours du 20 juin 1952)

MESDAMES, MESSIEURS,

Aujourd'hui, à Fribourg, a été inaugurée l'exposition « Les prisonniers de guerre parlent ».

Je vous prie d'y aller. Afin d'entendre cette voix muette et de ne la plus laisser sortir de votre oreille intérieure.

La pensée, c'est la pensée fidèle. Mais la pensée fidèle est autre chose qu'une actualisation fugitive du passé.

La pensée fidèle considère ce qui nous atteint. Nous ne sommes pas encore dans l'espace qui convient pour réfléchir sur la liberté, ni même pour en parler, tant que nous fermons les yeux *aussi* sur cet anéantissement de la liberté.

Nous demandons « Qu'appelle-t-on penser ? ». Nous posons la question de quadruple façon :

1^o Que signifie le mot « penser » ?

2^o Qu'entend-on par « penser » selon la doctrine traditionnelle ?

3^o Que faut-il pour accomplir la pensée comme le veut son essence ?

4^o Qu'est-ce que Cela qui nous appelle à la pensée ?

Ces quatre questions, dont nous ne pourrions jamais trop parcourir la diversité, n'en font pourtant qu'une seule. Leur unité vient de la question notée en quatrième lieu. C'est celle-ci qui donne la mesure. C'est elle-même, en effet, qui pose la question de la mesure à laquelle notre être se mesure en tant qu'être pensant. La troisième façon de poser la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est la plus proche de la quatrième. La quatrième question recherche Cela, dont l'ordre nous renvoie à la pensée, Cela qui nous confie à la pensée. La troisième question nous concerne nous-mêmes; elle recherche quel apport doit être le nôtre, si nous voulons être capables de la pensée. Il n'a guère été parlé jusqu'ici de la troisième façon de poser la question, et il en ira de même dans la suite. Pourquoi ? C'est ce qu'expliquera clairement une courte digression : Réfléchissons en effet au genre de réponse auquel aboutit la question « Qu'appelle-t-on penser ? ». Nous voyons la chose clairement en prenant d'abord la troisième question. Elle se formule ainsi : de quoi dépend-il que nous soyons capables d'accomplir la pensée conformément à son être, et quel doit être, en cela, notre apport ? Répondre à la troisième question est ce qu'il y a de plus difficile, car ici la réponse ne peut être fournie — moins que partout ailleurs — par des allégations de faits ou par des thèses. Si nous voulions énumérer les différentes conditions qu'il faut réunir afin de penser adéquatement, ce qui est le plus décisif continuerait pourtant de n'être pas décidé, à savoir si ce qui est requis pour la pensée est devenu notre partage, parce que déjà nous lui avons partagé notre attention ? Une telle attention ne dépend jamais que de chacun. C'est par nous-mêmes ici que nous devons comprendre quelle et la seule façon de trouver réponse au troisième mode de la question « Qu'appelle-t-on penser ? ». Si nous n'apercevons pas cela, toute parole et toute attention sont vaines. Vous pouvez

dans ce cas — et plutôt aujourd'hui que demain — détruire les notes les plus fidèles que vous avez prises de ce cours.

La façon dont le troisième mode de la question trouve sa réponse projette sa lumière sur celle des trois autres questions, parce que celles-ci ne font avec la troisième, et à partir de la quatrième, qu'une seule question. Peut-être la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est-elle, en tant que question, unique et de nature singulière ? Ce qui veut dire pour nous que si nous la posons nous nous trouvons au début d'un long chemin, que la vue ne peut guère embrasser. Le fait que nous insistions sur la singularité de cette question ne signifie pourtant en aucune façon que nous nous attribuions la découverte d'un problème important. La façon habituelle de poser une question tend immédiatement à la réponse. C'est de plein droit qu'elle ne regarde qu'à la réponse et qu'au fait que celle-ci lui soit fournie. La réponse pourvoit à la question ; nous-mêmes sommes dépourvus de la question par la réponse.

La question « Qu'appelle-t-on penser ? » est d'une autre nature. Si nous demandons « Qu'appelle-t-on faire de la bicyclette ? », ce que nous demandons est connu de tout le monde. Qui ne sait pas encore ce que cela veut dire, nous pouvons le lui apprendre, puisque c'est chose connue. Il n'en est pas ainsi de la pensée. Ce que la question demande vraiment n'est connu qu'en apparence seulement. La question elle-même n'est pas encore faite question. C'est pourquoi la question « Qu'appelle-t-on penser ? » n'aboutit pas à fabriquer une réponse et, grâce à elle, à résoudre la question aussi brièvement et rapidement que possible. Bien plutôt ce qui importe dans cette question c'est d'abord et seulement ceci : de porter la question dans ce qui mérite question. Le chemin qui y conduit est déjà très long. Il demeure même douteux que nous soyons déjà en route sur ce chemin. Peut-être, hommes d'aujourd'hui, n'en sommes-nous pas encore capables. Un tel soupçon signifie pourtant autre chose que le simple aveu de nos faibles forces.

La pensée, plus exactement la tentative et la tâche de penser, vont entrer dans une époque où les grandes exigences que la pensée traditionnelle croyait satisfaire, et qu'elle prétendait devoir satisfaire, deviendront caduques.

Le chemin que prend la question « Qu'appelle-t-on penser ? » se déroule déjà à l'ombre de cette caducité. Celle-ci se laisse caractériser en quatre phrases :

- 1^o La pensée ne conduit pas à un savoir tel que les sciences ;
- 2^o La pensée n'apporte pas une sagesse utile à la conduite de la vie ;
- 3^o La pensée ne résout aucune énigme du Monde ;
- 4^o La pensée n'apporte pas immédiatement de forces pour l'action.

Tant que nous continuons à soumettre la pensée à de telles exigences, nous surestimons la pensée et nous lui en demandons trop. Cette double erreur nous empêche de revenir à une absence inhabituelle de prétention et de nous maintenir en elle, tandis que nous sommes plongés dans une foire culturelle qui tous les jours crie pour être approvisionnée de ce qu'il y a de plus nouveau, et qui cherche avec avidité ce qui l'excite. Mais le chemin de la pensée, le chemin de la question « Qu'appelle-t-on penser ? » demeure, dans le passage à l'époque qui vient, inéluctable. Nous ne pouvons certes prévoir cette époque quant à son contenu ; mais il est possible de faire attention aux caractères de sa provenance et aux signes de sa venue.

La pensée est ce qu'il y a de plus provisoire dans toute l'activité provisoire de l'homme, à une époque où les temps modernes européens ne font que commencer à se déployer et à s'accomplir sur le globe. Ce n'est du reste pas une simple question extérieure de dénomination que celle de savoir si l'on considère l'époque actuelle comme la fin des temps modernes ou si l'on reconnaît qu'aujourd'hui un processus d'accomplissement des temps modernes, qui sera peut-être long, *ne fait que débiter*.

La question « Qu'appelle-t-on penser ? » est une tentative pour

atteindre cet inévitable chemin qui conduit à ce qu'il y a de plus provisoire (*vorläufig*), et même cette question précède encore (*vorläuft*) le plus provisoire, la pensée elle-même, qui elle-même précède tout. Ainsi, elle semble donc être une question de la nature de celles que la philosophie moderne s'est plu à revendiquer en tant qu'elle a visé à la question la plus radicale, et ainsi la plus dénuée de présuppositions, qui aurait dû poser le fondement inébranlable de l'ensemble de la construction du système de la philosophie pour tous les temps à venir. Mais la question « Qu'appelle-t-on penser ? » n'est pas dénuée de présuppositions. Elle l'est si peu qu'elle marche précisément vers ce que l'on voudrait appeler une présupposition, et qu'elle s'y engage.

Le sens dominant de la question accède au langage dans la façon suivante de la poser : « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? ». Quel est l'Appel qui prend en sa requête la pensée humaine ? Dans cette question, il y a bien déjà ce qu'on pourrait appeler une supposition, à savoir que la pensée est selon son être quelque chose d'appelé, et n'est maintenue, et pour ainsi dire retenue dans son être qu'à partir de l'Appel. La question « Qu'est-ce que Cela qui nous appelle à la pensée ? » présuppose déjà que la pensée en elle-même, en tant que pensée, prête déjà attention à ce qui appelle. La pensée n'est donc pas prise ici comme un processus dont on peut étudier, psychologiquement, le déroulement. La pensée n'est non plus représentée comme une activité qui se règle sur des normes et des valeurs. La pensée ne peut se régler sur le valable et le normatif qu'à la condition qu'elle soit déjà en soi appelée, renvoyée à ce qu'il y a à penser. La question « Qu'est-ce que Cela qui nous appelle à penser ? » conduit, pourvu qu'elle soit posée comme il convient, du même coup à ce qui est digne de question — à savoir *au fait que* la pensée comme pensée est ce qui est essentiellement appelé.

Que quelque chose soit et qu'elle soit telle et telle, c'est ce qu'on a l'habitude d'appeler un fait. « Fait », c'est un beau mot, et un mot précieux. La pensée traditionnelle a déjà depuis longtemps son

opinion arrêtée sur ce qu'on entend par là. Cette opinion est formée depuis l'instant où une distinction, préparée depuis longtemps, s'est fait jour dans la pensée, à savoir la distinction entre *ce que* quelque chose est, *τί ἐστιν*, et *le fait qu'elle est*, *ὅτι ἐστιν*. La terminologie ultérieure distingue entre *essentia* et *existentia*, entre essence et facticité. Ce qu'il faut penser des explications sur la facticité du fait données par la pensée traditionnelle ne se laisse décider qu'à la condition qu'avant cela nous nous soyons rappelés cette *autre* distinction, grâce à laquelle aussi bien *existentia* qu'*essentia* parviennent seulement à leur détermination exacte. Où et comment le droit d'effectuer la distinction traditionnelle se fonde-t-il ? Dans quelle mesure la pensée est-elle appelée à entrer dans cette distinction ? La référence à ce qu'elle a de problématique permet de mesurer de nouveau la portée de cette question préalable (*vorläufig*) : « Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? », sans que nous entrions maintenant prématurément dans le mystère et du même coup dans la fécondité de cette question.

Il s'annonce ainsi que, *pour nous*, nous ne pouvons poser la question que toujours et uniquement dans la mesure où nous la pensons, et que c'est ainsi seulement que nous pouvons porter ce qui est mis en question dans la dignité qui lui revient de faire question.

La marche de ce cours nous a conduit au deuxième mode d'après lequel la question veut être développée. Ce mode se formule ainsi : « Qu'est-ce qu'on entend par « pensée » d'après le sens qui a eu cours jusqu'ici, et qui était depuis longtemps pré-tracé ? » Le fait qu'il ait été pré-tracé est reconnaissable à ceci, que ce que l'on entend par « pensée » est exposé et transmis dans une doctrine qui porte le titre de « Logique ». C'est de plein droit que la doctrine de la pensée porte un tel titre, car la pensée est le *λέγειν* du *λόγος*.

Cette dénomination signifie ici : énoncer quelque chose de quelque chose. La lune s'est levée. Énoncer ne veut pas dire ici en premier lieu « prononcer par la parole », mais l'exposition de quelque chose *comme*

quelque chose, la fixation de quelque chose *comme* quelque chose. Dans une telle façon d'exposer et d'établir règne une conjonction de ce qui est prédit avec ce *de quoi* cela est prédit. Le « cum » (de cette con-jonction) est désigné comme dans un « comme » et un « de ». Cette con-jonction est, en tant que composition, une (pro)position (Satz). Toute prédication est une proposition. Mais toute proposition n'est pas une prédication. « Qu'appelle-t-on penser ? », ce n'est pas une prédication, mais c'est une proposition, exactement une proposition interrogative.

Toute prédication est en tant que telle une proposition. Mais il reste à considérer si tout dire est une prédication, et si, d'une façon générale, le dire peut être déterminé, comme la grammaire le croit, à partir de la proposition.

Est-ce que le dire, dans le premier vers de l'*Abendlied* de Matthias Claudius : « La lune s'est levée », est une prédication, ou même une proposition ? De quelle nature est ce dire ? Je ne le sais pas. Je ne me crois pas non plus capable de débattre la question. L'assurance que le dire : « La lune s'est levée », relève du poème et qu'il est poésie, non pas pensée, cela ne nous tire pas d'embarras. Cette remarque correcte, que le dire est un vers et non une proposition, n'est pas d'un grand secours tant que le fait que le dire poétique se rassemble dans un poème reste obscur dans sa signification. Il est probable que nous ne pourrions jamais penser avec justesse ce que c'est que poésie tant que nous n'aurons pas posé de façon suffisante la question « Qu'appelle-t-on penser ? ». Ainsi apparaît de nouveau le caractère très préalable de cette question singulière.

De la cinquième à la sixième heure

La réponse à la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est certes un dire, mais non une prédication qui se laisserait fixer en une proposition, par laquelle nous pourrions mettre la question de côté

comme chose réglée. La réponse à la question « Qu'appelle-t-on penser ? » est certes une parole, mais cette parole est à l'origine écho. Elle suit l'Appel et maintient ce qui a été mis en question dans sa dignité de faire question. Si nous suivons l'Appel, nous ne serons pas quittes de ce qui a été mis en question.

Ce n'est pas maintenant que la question ne se laisse pas régler, c'est jamais. La question ne fera jamais que devenir plus digne de question si nous allons à la rencontre de ce qui est ici mis en question — c'est-à-dire l'Appel. Si c'est à partir de cette façon de faire question que nous posons nos questions, alors nous pensons.

La pensée même est un chemin. Nous ne rendons justice à ce chemin qu'à la condition que nous continuions à être en chemin. Être en chemin sur le chemin, pour tracer ce chemin, c'est une chose. Mais c'en est une autre que de se placer au bord du chemin, venant de n'importe où, et de s'entretenir de la question de savoir si et dans quelle mesure les portions de chemin plus ou moins anciennes diffèrent entre elles et sont peut-être même inconciliables dans leur diversité, inconciliables pour tous ceux qui ne font jamais le chemin, qui ne s'apprennent jamais non plus à le faire, mais qui se postent à l'extérieur du chemin pour ne rien faire jamais que se représenter le chemin et en discourir.

Pour parvenir à être en chemin, il faut bien nous y mettre. Ceci en un double sens : d'une part de telle façon que nous nous ouvrons nous-mêmes aux perspectives et aux directions qui s'ouvrent sur le chemin, et d'autre part de telle sorte que nous nous mettions en chemin, c'est-à-dire que nous fassions les pas qui seuls font du chemin un chemin.

Le chemin de pensée ne se déroule pas, venu de n'importe où, comme une route si rebattue qu'on n'y avance plus — et, du reste, il n'existe pas quelque part en soi. Ce n'est que la marche et rien que la marche, ici la mise en question qui pense véritablement, qui constitue le cheminement. Le cheminement est l'acte de laisser surgir le chemin.

Ce caractère du chemin de pensée relève du caractère pré-curseur de la pensée, qui de son côté repose dans une solitude pleine d'énigmes — ce mot étant pris dans un sens élevé et non sentimental.

Aucun penseur n'est jamais entré dans la solitude d'un autre. Pourtant, toute pensée n'adresse jamais que du sein de sa solitude sa parole, d'une façon cachée, à la pensée qui la suit ou qui la précède. Ce que nous nous représentons comme les marques de l'influence d'une pensée, ce sont seulement les marques de la méconnaissance dans laquelle elle est inévitablement tombée. Ces fruits de la méconnaissance, passant pour le prétendu contenu de la pensée, sont seuls à parvenir dans la forme de l'exposé et à faire vivre ceux-là qui *ne* pensent *pas*.

Répondre à la question « Qu'appelle-t-on penser ? » cela même n'est toujours que questionner, c'est toujours rester en chemin. Cela paraît plus facile que de se proposer d'occuper une position stable. On vagabonde en s'enfonçant dans l'inconnu. Mais, pour continuer à être en chemin, il faut que nous soyons d'abord et constamment attentifs au chemin. Ce cheminement, pas à pas, voilà ce qui est ici essentiel. La pensée ne trace son chemin que dans une marche faite de questions. Mais c'est là une étrange façon de tracer les chemins. Ce qui est construit ne reste pas là derrière nous et n'est pas acquis, mais il se construit dans le passage au pas suivant, qui s'en fait même précéder.

Or, il est toujours possible, et c'est même ce qu'on fait généralement, de refuser d'avance un chemin de cette nature, soit qu'on le tienne pour un chemin sans perspectives et superflu, soit qu'on le tienne pour une sottise. Si on prend une telle attitude, on ferait bien de renoncer également à regarder le chemin seulement de l'extérieur. Il est vrai qu'il n'est peut-être d'aucune façon dans l'ordre, de rendre en public ce chemin visible. Sur cette échappée, nous interrompons les remarques générales touchant le chemin de la pensée.

Nous tâchons maintenant de suivre le chemin de notre question.

Ce faisant, nous la posons, certes, au sens du quatrième mode, qui est dominant, mais sous l'angle du deuxième.

La rédaction que nous avons d'abord proposée de la deuxième question se formule ainsi : « Qu'est-ce qu'on entend d'après la doctrine traditionnelle, d'après la Logique, par « pensée » ? » Selon les premières apparences, la question s'informe historiquement de l'idée qu'on s'est faite jusqu'ici de la pensée, et des doctrines qu'on a là-dessus enseignées. Mais nous demandons maintenant :

« Sous quel Appel se tient la pensée européo-occidentale, dans la ligne de laquelle nous avançons nous aussi dès que nous nous engageons dans la pensée ? »

Mais même ainsi persiste l'apparence inévitable, que la question n'aboutisse qu'à une description historique du début de la philosophie occidentale. Notre façon de traiter la question gardera son caractère propre en ceci, qu'elle demeurera toujours peu digne de foi pour les recherches scientifiques de l'histoire de la philosophie et pour les idées directrices qui y ont cours.

Chez Parménide, un penseur grec qui vécut aux environs du VI^e-V^e siècle avant J.-C., se trouve cette parole :

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι

D'après la traduction habituelle, cela veut dire : « Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est. »

Il conviendrait mieux au chemin que nous avons pris avec notre question de tâcher maintenant — en évitant toute remarque secondaire et toute mise en garde — à repenser la parole dans ce qu'elle dit. Mais aujourd'hui — où l'on sait trop, où l'on a trop rapidement son opinion, où l'on a déjà en un tour de main tout évalué et rangé aussitôt dit — aujourd'hui ne reste plus le moindre espoir que la présentation d'une chose ait assez de pouvoir pour mettre en route un commun effort de pensée en faisant simplement voir la chose même. De là le recours à d'ennuyeux détours, à des expédients,

qui sont du reste contraires au style du chemin de la pensée. Nous tenons compte de ces nécessités, maintenant que nous allons tâcher de rendre possible le saut dans le dire de la parole, en le serrant de plus en plus près.

Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι

« Il est nécessaire de dire et de penser que l'étant est. »

De la sixième à la septième heure

Notre devoir est maintenant de traduire la parole de Parménide. Il ne s'agit que de traduction. Nous restons bien loin d'une interprétation en forme de cette parole. Mais déjà pour la traduction il y a deux sortes de choses dont il faut tenir compte. La première concerne le contenu du fragment, la deuxième la façon dont nous le traduirons de la langue grecque dans la nôtre.

1) *Le contenu du fragment.* — Il glisse trop facilement pour nous à l'évidence. Il n'offre guère à notre représentation habituelle de motif, pour que nous croyons nécessaire de broder davantage. Il ne nous donne rien à penser. Pourquoi nous trouvons-nous dans le danger d'en finir si facilement avec une phrase telle que « l'étant est » ? D'une part, parce que, lorsque nous entendons la phrase, nous n'y trouvons rien qui mérite d'être pensé. Car nous croyons que le sujet et le prédicat de la phrase sont l'un comme l'autre clairs : « l'étant » — qui ne connaît pas l'étant ? Et le « est » — quels sont ceux qui s'en préoccupent ? N'a-t-on pas plus qu'assez à faire avec *ce qui* est, dont après tout fait partie aussi tout ce qui a été et tout ce qui est en train de venir, tout ce qui n'est plus et qui n'est pas encore, et qui par conséquent « est » aussi d'une certaine façon dans un cas comme dans l'autre ? Nous en avons fini avec ce « est » avant qu'il soit prononcé, et nous ne sommes pas les seuls.

Le danger de légèreté qui menace ici est d'autre part causé avant

tout par ceci, que même la pensée s'est habituée petit à petit au cours de deux millénaires et demi à la représentation de ce que la parole de Parménide dit. C'est ainsi que l'opinion officielle — qu'en fait on ne pourrait pas dire grand-chose sur ce qui est désigné par le « est » — a pu s'établir. Même Kant compte les termes « Être » et « existence » parmi « les concepts presque irréductibles ». Kant en parle dans un petit écrit encore trop peu apprécié qui date de 1763 (18 ans avant son œuvre capitale *Critique de la Raison pure*) et qui porte ce titre : *La seule preuve possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*. Le jugement de Kant, que « Être » appartenait aux « concepts presque irréductibles » est de plein droit, dès que nous partageons avec lui la présupposition que Cela que les termes « Être » et « Dasein » désignent ne peut être pris avant tout et uniquement que dans un concept.

Il n'est donc pas étonnant que nous n'apercevions plus du tout ce qu'il y a d'inouï dans cette phrase : « L'étant est », et qu'a *fortiori* nous n'en soyons pas atteint, d'une atteinte qui ébranlerait notre être tout entier et ne nous abandonnerait jamais plus. Cette phrase fut à travers les siècles, dans plusieurs versions et de multiples façons, exprimées ou inexprimées, le projet conducteur de la pensée, et elle l'est restée. Aujourd'hui, où les discours sur « Être » et « Existence » sont pour ainsi dire à l'ordre du jour, nous ne remarquons plus que la monotonie de la phrase « l'étant est ». Nous nous heurtons dans le meilleur des cas au caractère insaisissable de généralité et d'abstraction apparente qu'il exprime. Cependant, même une référence, si insistante soit-elle, au fait qu'en vérité il en va tout autrement de ce que la phrase veut dire, produirait à peine d'abord un effet. Mais peut-être quelqu'un trouvera-t-il un jour que cette phrase est pourtant étonnante et remarquera-t-il que les siècles qui se sont engloutis entre temps n'ont pu abîmer cette phrase en quoi que ce soit, qu'elle est restée sans qu'on s'en aperçoive aussi digne de question que jamais. C'est pourquoi elle nous touche aujourd'hui avec la même immédiateté que jadis, à une différence près.

Autrefois, une clarté singulière traversait de ses rayons le Dit de cette phrase, en sorte que ce qu'elle impliquait de question était noyé dans cette clarté. A la suite d'un obscurcissement étrange, qui n'a rien à voir avec la ruine ou la décadence de l'Occident, cette clarté plus tard fait défaut. Le Dit de cette phrase glisse à l'évidence : « L'étant est » — qu'est-ce que l'étant pourrait faire d'autre que d'être, du moment qu'il est ? Tout ce que l'on désirerait seulement savoir maintenant, c'est *pourquoi* l'étant est, question que l'on pose de la façon suivante : par quoi l'étant est-il réalisé ? Car il est pourtant bien le réel, et en tant que tel réalisé et réalisant, et il est partout rattaché à des causes. Qu'en cela « Être » signifie autant que « Réalité », est ce qu'on prend pour évident dans une telle façon de poser la question.

2) *La traduction du fragment.* — La traduction semble contenir la phrase « l'étant est ». C'est déjà une raison pour qu'elle se trouve dans des conditions inhabituelles. Parce que la pensée moderne se meut immédiatement dans le sillage de cette parole, même lorsqu'elle croit qu'elle ne doit y prêter aucune attention, sa traduction n'est jamais seulement un problème d'interprétation historique d'un texte antique, dont la philologie dispute. Dans le cas présent, c'est en route sur le chemin de la question « Qu'appelle-t-on penser ? », et d'elle seule, que nous tentons de traduire.

La traduction est d'une nature particulière en ce sens qu'en traduisant le fragment elle ne se contente pas de donner connaissance d'une vieille opinion de la philosophie. Mais cette traduction n'a en même temps rien de particulier, ni surtout rien de particulièrement marquant, car elle reste à l'intérieur de ce qui mérite question dans la question qui la guide. La discussion du fragment se cantonne dans les limites de la tâche d'une traduction.

De la septième à la huitième heure

Le mot qui donne le ton à la phrase de Parménide, c'est « $\chi\rho\eta$ ». Nous le traduisons maintenant par « il est d'usage ». Même si nous ne faisons qu'écouter cette parole d'une oreille distraite, il est évident qu'elle parle du dire, de la pensée, de l'étant et de l'Être. Elle parle de ce qu'il y a de plus haut et de plus profond, de plus lointain et de plus proche, de plus voilé et de plus éclatant qu'on puisse jamais dire dans une langue mortelle. C'est ce qui nous donne l'occasion et le droit de soupçonner que le mot $\chi\rho\eta$ est prononcé lui aussi en un sens élevé. « Faire usage » signifie d'abord laisser une chose dans ce qu'elle est et comme elle est. Cet acte de « laisser » demande par lui-même que ce dont il est fait usage soit cultivé dans son être, en sorte que nous répondions chaque fois aux exigences que manifeste de lui-même ce dont il est fait usage. Déjà, si nous entendons l'usage dans le sens qui nous est le plus familier, d'après lequel il désigne une action de l'homme, il se distingue des autres modalités de l'action auxquelles on le confond et pour lesquelles on l'échange trop facilement : l'utilisation et le besoin. Cependant, le $\chi\rho\eta$ peut avoir aussi ces sens dans l'usage courant de la langue. L'ampleur des oscillations dans la signification des mots relève d'une façon générale, pour chacun d'eux, de son essence. Celle-ci à son tour repose dans le secret de la langue, laquelle souffre qu'on la traite de deux façons :

- 1^o Qu'elle soit rabaissée au rang d'un simple système de signes uniformément utilisable pour tout le monde, qui est imposé comme système obligatoire;
- 2^o Que la langue, dans un instant sublime, dise une unique fois quelque chose d'unique, qui reste inépuisable parce qu'il reste toujours initial et par conséquent hors de l'atteinte d'aucune sorte de nivellement.

Ces deux possibilités de la langue sont si éloignées l'une de l'autre que l'étrangeté de l'une par rapport à l'autre ne serait même pas

suffisamment mesurée si on voulait la définir comme une opposition extrême. Entre ces possibilités, données à la parole, de parler, titube le parler ordinaire. Il se prend au piège du juste milieu. Cette médiocrité devient la règle. A celle-ci s'accroche l'habituel (das Gewöhnliche), qui apparaît comme le coutumier (das Gewohnte). Le parler habituel se pavane comme la seule règle contraignante de tout dire. Alors chaque mot qui s'en écarte paraît aussitôt comme un manquement arbitraire. Or, le $\chi\rho\eta$ prend la même apparence lorsque nous disons pour sa traduction « il est d'usage » au lieu de « il est nécessaire ». Mais il serait peut-être temps que la langue cesse d'être tenue en lisière par le parler habituel et qu'elle prenne sa tonalité fondamentale de son dire le plus haut, sans que pour autant le parler coutumier soit ravalé au rang d'une dégénérescence ou d'un avilissement. Dans un tel cas, il ne suffirait pas non plus de parler simplement d'un dire « élevé », puisque celui-ci, d'après cette expression même en tout cas, est encore et toujours apprécié d'en bas.

Pourquoi cette référence à la langue ? Pour nous inculquer de nouveau que dans la langue, et avec la langue, nous sommes sur un terrain mouvant, ou mieux dans une mer houleuse.

$\chi\rho\eta$: « il est d'usage ». Pensé dans sa signification élevée, « faire usage » veut dire : faire entrer quelque chose dans son être et l'y garder. Pour ouvrir notre oreille à la signification de ce mot, nous essayons d'éclairer le sens du « il est d'usage » (il est (de) besoin, il faut), par deux passages des poèmes de Hölderlin. Le premier passage se trouve dans l'hymne *L'Ister* :

*Mais il faut des fentes à la Roche
Des sillons à la Terre
Où serait l'hospitalité sinon ?
Le Séjour ?*

Ici le « il faut » désigne une appartenance essentielle du rocher et des fentes, de la terre et des sillons. Mais cette appartenance

essentielle est de son côté déterminée par l'essence de l'hospitalité et du Séjour. Donner et recevoir l'hospitalité, et séjourner, caractérisent la demeure des Mortels sur la Terre. Cependant, la Demeure de son côté ne se fonde pas en soi-même.

De la huitième à la neuvième heure

$\chi\rho\eta$: τὸ λέγειν. — « Il est d'usage : le Dire... » Que veut dire λέγειν ? Ce mot signifie déjà chez Homère raconter et rapporter. Mais il signifie en même temps et dès le début, et même couramment, et même encore dans les significations les plus diverses de la famille de mots à laquelle il appartient, quelque chose d'équivalent à : « poser ». On peut se contenter de constater simplement que λέγειν signifie simplement « dire » et « poser ». Ces deux significations sont si éloignées l'une de l'autre qu'elles ne se gênent absolument pas. Λόγος, un mot qui ensuite atteint jusqu'au plus haut des hautes spéculations théologiques, et λέχος, un mot qui désigne seulement une chose aussi banale qu'un lit de repos, n'ont finalement rien à voir l'un avec l'autre. Aussi pourquoi faudrait-il se laisser troubler par la pluralité de signification qui se trouve être en fait celle du mot λέγειν ? Outre cela, nous sommes si occupés à courir en rond dans les affaires courantes que nous croyons que le cours du Monde se peut dominer lui aussi par des mesures courantes. Mais nous pouvons également nous mettre à songer au fait que λέγειν signifie à la fois dire et poser. Certes, cette songerie paraîtrait marginale à un homme d'aujourd'hui, et, sinon tout à fait absurde, en tout cas inutile. Mais peut-être peut-on lui rappeler que c'est ce mot singulier : λέγειν et λόγος, je veux dire c'est ce qu'il nomme, qui est l'origine de la Logique occidentale. Sans le λέγειν de cette Logique, il faudrait que l'homme d'aujourd'hui se passe de sa motocyclette. Il n'y aurait donc aucun avion, aucune turbine, aucune Commission de l'Énergie atomique. Sans ce λέγειν et son λόγος, il n'y aurait pas non plus de

doctrine de la Trinité dans la Foi chrétienne, ni d'interprétation théologique du concept de la deuxième Personne dans la Déité. Sans ce λέγειν et son λόγος, il n'y aurait pas de Siècle des Lumières. Sans ce λέγειν, il n'y aurait pas de Matérialisme Dialectique. La face du Monde serait changée sans le λόγος de la Logique. Mais il serait vain de vouloir se faire une peinture de ce qu'elle serait. Or, n'est-ce pas tout aussi superflu de revenir sur cette particularité reconnue, que le mot grec λέγειν signifie tantôt « poser », tantôt « dire » ? Il est superflu de s'en occuper. C'est même inutile. L'inutile n'a son lieu nulle part. C'est pourquoi partout où il surgit, il n'est jamais à sa place. Il s'ensuit des conséquences singulières. Puisque nous n'avons pas ici la prétention d'être à la hauteur de l'inutile, contentons-nous de cette possibilité, que la discussion sur le λέγειν en tant que « poser » et que « dire » puisse quelque jour être quelque peu utile. C'est pourquoi finalement une fois encore nous questionnons.

Nous demandons : que se produit-il, pour que λέγειν veuille dire à la fois « poser » et « dire » ? Est-ce que ces deux significations se sont retrouvées simplement par hasard l'une à côté de l'autre, et nichent dans ce même mot comme sous le même toit ? Ou bien en est-il autrement ? Est-ce que précisément ce que le dire est dans son être, et qui s'appelle λέγειν, s'est révélé comme un « poser » ? Sous quelle forme d'être la langue est-elle venue au jour, dès lors que son dire est reçu et accompli comme un « poser » ?

Il faudrait alors éclaircir avant tout ce que poser veut dire. Il reste surprenant qu'un mot comme « poser », que nous employons à toutes les heures du jour et dans les acceptions les plus diverses, doive encore être préalablement éclairci. Ce qui caractérise le « poser » et ce à quoi il revient lui-même toujours, est le fait que ce qu'il y a à poser *est* posé, et par conséquent fait partie depuis toujours de ce qui est déjà posé-devant. Du même coup cela est, avant tout, ce qui est éminemment posé-devant, dès lors qu'il est

déjà posé *avant* toute action de poser et de placer, produit de l'ingéniosité humaine. Cela précède en effet déjà dans l'être posé-devant tout ce que l'homme installe, ce qu'il met en place et ce qu'il analyse.

Pour les Grecs, le dire est un « poser ». Dans le dire, la langue a son être. Si, pour les Grecs, l'être de la langue est déterminé à partir du « poser », c'est donc que le « poser », l'« être posé » et l'« être posé-devant », en un sens éminent, leur tiennent à cœur, et ce de façon si décisive que pour eux ce qui *est* — et non seulement le dire qui le concerne — ne peut même s'ouvrir et être déterminé qu'à partir du « poser » et de l'« être posé ». La mer, la montagne, la cité, l'île, le temple et le ciel sont posés-devant, et apparaissent du sein de cette proposition.

Et si l'homme se trouve dans ce qui est ainsi posé-devant, ne doit-il pas répondre purement à l'étant posé-devant par le fait de le laisser être posé-devant tel qu'il est posé ? Et ce « laisser être posé-devant », ne doit-il pas être alors ce « poser » dans l'espace de jeu duquel tous les autres « poser » que l'homme effectue se jouent ? Ainsi donc le poser apparaîtrait soudain comme un rapport qui gouverne fondamentalement et de part en part le séjour de l'homme sur la terre, sans que nous ayons jamais posé la question de savoir où s'origine ce rapport ? Ainsi donc le λέγειν, en tant que « poser » et que « laisser être posé », serait, au milieu de l'existence courante et rassurante de l'homme quelque chose d'in-oui.

Et le λέγειν comme « dire » ? Le dire est l'affaire de la parole. Que dit la parole ? Son Dit, ce qu'elle prononce et ce qu'elle tait, reste toujours et partout ce qui est, peut être, a été et est en train de venir ; et ceci plus immédiatement et plus pleinement qu'ailleurs là où les mots « est », « être » ne sont pas expressément prononcés. Car ce qui chaque fois accède au langage est essentiellement plus riche que ce qui entre dans les formes audibles et visibles de la formulation parlée pour se taire ensuite en tant que tel dans les formules écrites.

Et pourtant tout dire reste d'une façon cachée rattaché à Cela, qui reste désignable par un « il est ».

Il est une Lumière, que le Vent a soufflée

Il est une cruche de bruyère, abandonnée dans l'après-midi par un ivrogne

Il est une colline de vigne, brûlée et noire avec des trous pleins d'araignées

Il est un espace, qu'ils ont peint avec du lait

Le Fou est mort...

Cela ne se trouve pas dans un manuel de Logique, mais autre part.

Le « poser », pensé comme « laisser être posé-devant » au sens le plus vaste, se rapporte à l'étant posé-devant au sens le plus vaste, dont la voix muette dit : il est.

Poser et Dire se rapportent, selon le même mode du « laisser apparaître », à la même chose. Dire se désigne comme un « poser » et s'appelle λέγειν.

Χρὴ τὸ λέγειν τε...

« Il est d'usage : ainsi le laisser être posé-devant, également le νοεῖν. » Ce mot ne signifie pas originellement « penser », pas plus que λέγειν. C'est à partir de leur être originel que les deux termes se sont jumelés et ont été dans la suite réduits à ce dont traite la Logique comme étant l'essence de la pensée. Dans le νοεῖν règne un saisir, qui pourtant est d'avance autre chose qu'un pur et simple enregistrement. Le νοεῖν comprend d'avance, de telle sorte qu'il prend en garde. Cette garde est la garde vigilante qui sauvegarde l'être posé-devant, et qui pourtant elle-même a besoin d'être sauve-gardée, ce qui est accompli dans le λέγειν en tant que rassemblement. De là vient que νόος et νοῦς ne signifient pas originellement ce qui se dessinera plus tard comme la Raison. Νόος signifie le Sentiment, qui se sent porté à quelque chose et le prend à cœur. C'est pourquoi νοεῖν signifie aussi ce que nous entendons par « flairer » et « flair ». Il est vrai que nous employons ce mot plutôt pour les animaux, les bêtes sauvages. La

façon humaine de flairer, c'est pressentir. Mais, comme nous avons appris depuis longtemps à comprendre tout savoir et tout pouvoir à partir de la pensée de la Logique, le pressentiment est aussi mesuré à cette mesure. Le candidat à un examen, par exemple, ne « pressent » aucunement ce dont il s'agit. Le pressentiment signifie ici ce niveau indigent, antérieur au vrai savoir. Mais le vieux mot « Ahnen » veut dire autre chose. Il a son origine dans la préposition « an », comme « aüssern » dérive de « aussern ». L'emploi originel du mot « ahnen » (pressentir) et impersonnel : « es anet mir », ou même « es anet mich » : quelque chose m'arrive, quelque chose me prend. Le pressentir véritable, c'est la façon dont quelque chose d'essentiel nous arrive, et ainsi se donne à notre attention pour que nous l'y gardions. Ce pressentir n'est pas le premier degré de l'escalier du savoir. C'est le Portique qui recouvre tout ce qu'on peut savoir, c'est-à-dire qui le cache.

Nous traduisons νοεῖν par « prendre en garde ».

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε...

« Il est d'usage : ainsi le laisser être posé-devant, (le) prendre en garde également... »

De la neuvième à la dixième heure

Le titre du cours est une question. Elle se formule ainsi : « Qu'appelle-t-on penser ? » On attend d'un cours qu'il réponde à la question. Le déroulement d'un cours fait par conséquent disparaître pas à pas le titre. Mais le titre de ce cours-ci reste. Car il veut dire ce qu'il dit. Le titre porte sur le cours tout entier. Celui-ci reste une unique question : « Qu'appelle-t-on penser ? Qu'est-ce que Cela qui nous appelle à la pensée ? »

Sur le chemin que nous avons pris, nous tentons de répondre à l'appel par lequel la pensée européo-occidentale fut appelée et

renvoyée à ce qui s'accomplit en tant que pensée. Cet appel que notre question poursuit, nous essayons de l'entendre résonner dans un fragment de Parménide, qui dit :

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε.

« Il est d'usage : ainsi le λέγειν, le νοεῖν également »

Ces deux mots désignent plus tard, chacun pour son compte, chez Platon et Aristote ce que la philosophie postérieure entend par « pensée ».

Cependant, lorsque, dans le sillage de la tradition ultérieure, nous traduisons aussitôt par « pensée » le λέγειν et le νοεῖν du fragment de Parménide, alors nous bouchons nous-mêmes la voie à nos propres intentions. Car ce que nous tentons, c'est d'apprendre de ce fragment, pour la première fois, à quels traits fondamentaux de son être la pensée fut appelée. C'est pourquoi nous traduisons littéralement λέγειν par : laisser être posé-devant, et νοεῖν par : prendre en garde. Tous deux appartiennent réciproquement à une articulation. Mais cette articulation elle-même ne caractérise encore pas le trait fondamental de la pensée.

L'articulation a besoin de son côté d'être déterminée par ce en quoi elle s'articule. Qu'est-ce que Cela ? C'est évidemment Ce à quoi se rapportent λέγειν et νοεῖν et que le fragment désigne par le mot immédiatement suivant : ἐόν. On traduit ce mot d'une façon correcte du point de vue lexicographique par : l'étant. Tout le monde comprend ce mot, au moins approximativement, par l'usage quotidien, si tant est que ce mot fasse partie de la langue de tous les jours.

De la dixième à la onzième heure

La parole de Parménide débouche sur ce que désigne le mot ἐόν et qui devient tout à fait clair si, nous réclamant de l'usage qui est propre à la langue de Parménide, nous remplaçons le dernier mot :

ἔμμεναι, par ἐόν. Ce mot est, du point de vue grammatical, un participe. Nos réflexions ont montré que ἐόν est le participe de tous les participes. Le ἐόν est une μετοχή toute particulière, et par là la μετοχή par excellence. Il désigne la duplicité suivante : l'étant étant. A la place de l'emploi verbal, la langue se sert également de l'infinitif ἔμμεναι, εἶναι, esse, être.

La forme raccourcie de ἐόν, qui est courante chez Platon et Aristote, c'est : ὄν, τὸ ὄν, l'étant étant. On pourrait sans trace d'exagération mettre comme titre à la Métaphysique occidentale tout entière : τὸ ὄν. Pour cela, il faut pourtant que nous satisfassions à une condition : il faut que nous écoutions et que nous lisions le mot τὸ ὄν d'avance, et constamment, et exclusivement, comme le participe par excellence, et cela même si nous ne le prononçons pas chaque fois expressément dans son sens philosophique.

Quand nous disons « Être », cela veut toujours dire : « Être de l'étant ». Quand nous disons « l'étant », cela veut dire : l'étant, eu égard à l'Être. Nous parlons toujours *du sein* de la duplicité. Celle-ci est toujours donnée déjà d'avance, aussi bien pour Parménide que pour Platon, aussi bien pour Kant que pour Nietzsche. La duplicité a déjà déployé le domaine à l'intérieur duquel la relation de l'étant à l'Être devient représentable. Cette relation se laisse interpréter et expliquer de différentes façons.

C'est Platon qui donne l'interprétation déterminante pour la pensée occidentale. Il dit qu'entre l'étant et l'Être il y a le χωρισμός; ἡ χώρα signifie l'endroit. Platon veut dire que l'étant et l'Être sont en des endroits différents. L'étant et l'Être sont différemment mis à l'endroit. Si donc Platon considère le χωρισμός, la *différence* d'endroit de l'Être et de l'étant, il pose alors la question du tout autre endroit de l'Être, par comparaison avec celui de l'étant.

Pour pouvoir commencer même à poser la question du χωρισμός, de la *différence* d'endroit de l'étant et de l'Être, la *différenciation*, c'est-à-dire la duplicité des deux doit avoir été déjà donnée d'avance, et cela

de telle façon que la duplicité ne soit pas elle-même et en tant que telle ce à quoi on prêterait thématiquement attention.

La même chose vaut pour toute transcendance. Si nous passons de l'étant à l'Être, alors, dans ce passage, nos pas s'inscrivent dans la duplicité des deux. Ce n'est pourtant jamais le passage qui fait naître la duplicité. La duplicité est déjà en usage. Elle est dans tout dire et tout représenter, tout faire et tout omettre, ce dont on fait le plus usage et pour cette raison ce qui est absolument parlant le plus usuel.

Si nous écoutons le mot *êdν* à travers sa forme grammaticale, sa forme participiale, selon les deux plis de sa signification, nous pouvons alors traduire la parole d'une façon plus claire :

« Il est d'usage : ainsi le laisser être posé-devant, (le) prendre en garde aussi : l'étant étant. »

Mais cela n'est toujours pas une traduction des derniers mots du fragment. Nous avons simplement remplacé les mots grecs par d'autres, par « ens » et « esse », ou par « l'étant » et « Être ». Cette activité de substitution ne nous mène à rien. Quand nous écoutons la parole de Parménide, quand nous devons être conduits par elle à ouvrir toute question, il ne suffit pas d'échanger les mots grecs contre d'autres mots d'autres langues, même bien connus. Nous devons bien plutôt nous laisser dire par les mots grecs eux-mêmes ce qu'ils désignent *eux*. Nous devons acclimater notre façon d'entendre au domaine du dire qui est celui de la langue grecque.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	V
INTRODUCTION, par Gérard GRANEL	I

PREMIÈRE PARTIE

Cours du semestre d'hiver 1951-52	21
Reprises et transitions	86

DEUXIÈME PARTIE

Cours du semestre d'été 1952	127
Reprises et transitions	227

1973. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
 ÉDIT. N° 33 036 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 23 732

ÉPIMÉTHÉE

Collection fondée par Jean Hyppolite

ALEXANDRE (M.)	Lecture de Kant. Textes rassemblés et annotés par Gérard Granel
ALLEMANN (B.)	Hölderlin et Heidegger. Traduction par François Fédier
ARVON (H.)	Aux sources de l'existentialisme : Max Stirner
—	Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré
BEAUFRET (J.)	Le poème de Parménide
DELEUZE (G.)	Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume (2^e éd.)
DELHOMME (J.)	La pensée interrogative
—	La pensée et le réel. Critique de l'ontologie
DERRIDA (J.)	La voix et le phénomène
D'HONDT (J.)	Hegel, philosophe de l'histoire vivante
—	Hegel secret
DUFRENNE (M.)	Phénoménologie de l'expérience esthétique, 2 vol., ensemble (2^e éd.)
—	La notion d'« a priori »
DUPUY (M.)	La philosophie de Max Scheler, 2 vol
—	La philosophie de la religion chez Max Scheler
FEUERBACH (L.)	Manifestes philosophiques. Traduction par Louis Althusser (2^e éd.)
HEGEL	La première philosophie de l'esprit (Iéna, 1803-1804)
—	La théorie de la mesure
HEGEL ET LA PENSÉE MODERNE.	Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)
HEIDEGGER	Qu'appelle-t-on penser ? Traduction par Aloys Becker et Gérard Granel (3^e éd.)
HENRY (M.)	L'essence de la manifestation, 2 vol
—	Philosophie et phénoménologie du corps
HOMMAGE A JEAN HYPOLITE	
HUSSERL	L'origine de la géométrie. Traduction et introduction par Jacques Derrida
—	Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps. Traduction par Henri Dussort
—	Expérience et jugement. Traduction par D. Souche

ÉPIMÉTHÉE

Collection fondée par Jean Hyppolite

- HUSSERL
- L'idée de la phénoménologie** (*Cinq leçons*). Traduction et introduction par Alexandre Lowit
-
- Recherches logiques :**
- T. 1 : **Prolégomènes à la logique pure.** Traduction par H. Elle, A. L. Kelkel et R. Schérer (2^e éd. revue)
- T. 2 : **Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance.** Traduction par H. Elle, A. L. Kelkel et R. Schérer : 1^{re} Partie (2^e éd. revue), 2^e Partie (2^e éd. revue)
- T. 3 : **Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance.** Traduction par H. Elle, A. L. Kelkel et R. Schérer (*Recherche VI*)
-
- Philosophie première :**
- T. 1 : **Histoire critique des idées.** Traduction par A. L. Kelkel
- T. 2 : **Théorie de la réduction phénoménologique.** Traduction par A. L. Kelkel
-
- Logique formelle et logique transcendantale.** Traduction par Suzanne Bachelard
-
- Philosophie de l'arithmétique.** Traduction par Jacques English
- HYPPOLITE (J.)
-
- Logique et existence.** *Essai sur la logique de Hegel* (2^e éd.)
- Figures de la pensée philosophique :**
- T. I et T. II.
- LANTERI-LAURA (G.)
- Phénoménologie de la subjectivité**
- LAUER (Q.)
- Phénoménologie de Husserl**
- MARTIN (R.)
- Logique contemporaine et formalisation**
- SCHÉRER (R.)
- La phénoménologie des « recherches logiques » de Husserl**
- SERRES (M.)
- Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques :**
- T. I : *Etolles*. T. II : *Schémas — Point*
- SIMONDON (G.)
- L'individu et sa genèse physico-biologique**
- TROTIGNON (P.)
- L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique**
- VUILLEMIN (J.)
- Mathématiques et métaphysique chez Descartes**
-
- La philosophie de l'algèbre.** T. I