

« TEMPS ET ÊTRE »

PROTOCOLE DU SEMINAIRE

(Traduction de Denis CLARINVAL)

En guise d'introduction, l'attention fut attirée sur plusieurs points susceptibles de servir à une meilleure compréhension de la conférence ainsi qu'à la préparation et à la mise en perspective de l'intention du séminaire. Étaient déjà abordées dans ces indications les questions et les thèmes qui, au cours des séances suivantes, furent pour une part expressément mis en discussion et qui, pour une autre part, déterminèrent plutôt à l'arrière-plan le déroulement du séminaire.

En raison de la nature propre de ce qui y venait à la parole, ce séminaire constituait une tentative. Il se distinguait essentiellement des exercices de séminaire que Heidegger avait organisés au cours de son activité d'enseignement — différence qui, considérée de manière plus extérieure, tenait déjà au fait que ce n'était pas un texte de métaphysique étrangère qui avait été pris pour fondement, mais un texte de Heidegger lui-même. Dans la tentative consistant à examiner ce que disait la conférence, quelque chose de plus audacieux encore se manifesta toutefois que ne l'était déjà la conférence elle-même. Cette audace tient à ce que celle-ci parle, sous forme de propositions énonciatives, de quelque chose à quoi, selon son essence, la manière du dire propositionnel ne convient pas. Il faut cependant observer qu'il ne s'agit pas là de simples énoncés, mais de réponses préparées par des questions, au moyen desquelles on tente de se mettre à la mesure de la teneur de ce dont il est question ; dans tout cela — énoncés, questions et réponses —, c'est l'expérience de la chose elle-même qui est présumée.

Le caractère expérimental du séminaire était donc double : d'une part, il voulait, à partir d'elle-même, renvoyer vers une chose à laquelle les propositions qui la communiquent manquent nécessairement ; d'autre part, il devait tenter de préparer chez les participants, à partir d'une expérience, leur propre expérience de ce qui est dit — expérience de quelque chose qui ne peut être porté au jour de manière manifeste. La tentative, donc, de parler de quelque chose qui ne peut être transmis ni comme une connaissance ni même sous la forme d'une question

constituait d'autant plus une expérience — l'expérience consistant à parler pour préparer cette expérience formait pour l'essentiel l'audace du séminaire.

L'intention du séminaire fut déterminée en ce sens qu'il devait s'agir pour lui de porter au regard la conférence dans son ensemble, dans son projet fondamental, ainsi que d'examiner le rapport de cette conférence à la pensée de Heidegger dans son ensemble. S'y ajoutait la tâche de clarifier la situation de la philosophie à l'époque présente — une époque qui, d'une part, peut être caractérisée par le fait que la pensée de Heidegger y existe et, d'autre part, par le déclin de la philosophie. Ce déclin présente en lui-même un visage multiple. Si l'on entend par philosophie la métaphysique, il signifie que la chose même de la pensée n'est plus celle de la métaphysique — bien que la métaphysique elle-même continue vraisemblablement de subsister. Les manifestations qui se substituent à la philosophie, les possibilités par lesquelles elle cherche à se dérober, deviennent déjà visibles : d'une part, la simple interprétation de textes philosophiques transmis par la tradition et la poursuite de l'élaboration de la métaphysique ; d'autre part, le refoulement de la philosophie dans la logique — la logistique — , dans la psychologie et la sociologie, bref, dans l'anthropologie.

Dans ce séminaire, la connaissance et l'expérience de l'histoire de la métaphysique devaient être présumées, puisqu'il ne pouvait être expressément fait référence aux rapports historiques ni aux différentes positions métaphysiques. Une exception fut faite pour Hegel, auquel on revint spécifiquement, en raison de ce fait singulier que la pensée de Heidegger est sans cesse et de la manière la plus diverse comparée à celle de Hegel. Bien que Hegel soit, quant à la chose même, plus éloigné de la préoccupation de Heidegger que toute autre position métaphysique, l'apparence d'une identité et, par conséquent, la possibilité de comparer les deux positions s'impose néanmoins de façon presque contraignante. Dans quelle mesure ? Que signifie le déploiement spéculatif de l'étant — en tant qu'« objet » — jusqu'à l'être — en tant que « concept » ? Comment l'« être » se maintient-il alors comme « présence » ? Pourquoi la « pensée » lui correspond-elle en tant que dialectique spéculative ? Ainsi, dans la perspective de l'explication hégélienne de l'« être », il est nécessaire, pour clarifier la voie propre de Heidegger et comprendre sa pensée, de tracer une délimitation par rapport à Hegel qui ne se contente pas de nier la ressemblance, mais cherche à éclairer le fondement de cette apparence.

Après ces premières remarques concernant le séminaire — sa nature propre, son intention et la connaissance présumée de la métaphysique —, la conférence elle-même fut abordée.

La caractérisation de son cheminement permet de rendre visible la place qu'elle occupe dans l'ensemble des efforts de Heidegger.

La conférence intitulée « Temps et être » interroge d'abord ce qui est propre à l'être, puis ce qui est propre au temps. Il apparaît alors que ni l'être ni le temps ne sont. Ainsi s'accomplit le passage à *l'Es gibt*. *L'Es gibt* est d'abord élucidé en considération du donner, puis en considération du *Es* qui donne. Celui-ci est interprété comme *l'Ereignis*. Pour le dire plus brièvement : la conférence va de « Être et temps », en passant par ce qui est propre à « Temps et être », jusqu'au *Es* qui donne, et de celui-ci jusqu'à *l'Ereignis*.

Avec toute la prudence requise, on pourrait dire que la conférence reprend le mouvement et la transformation de la pensée heideggérienne depuis *Être et Temps* jusqu'au dire plus tardif de *l'Ereignis*. Que se produit-il au sein de ce mouvement ? Comment faut-il comprendre la transformation du questionnement et de la réponse qui s'est accomplie dans la pensée de Heidegger ?

Être et Temps est la tentative d'une interprétation de l'être en direction de l'horizon transcendantal du temps. Que signifie ici « transcendantal » ? Non pas l'objectivité d'un objet de l'expérience en tant qu'elle serait constituée dans la conscience, mais le domaine de projection, aperçu à partir de l'éclaircie du Da-sein, pour la détermination de l'être — c'est-à-dire de la présence en tant que telle. Dans la conférence « Temps et être », le sens du temps demeuré jusqu'alors impensé et résidant dans l'être comme présence est reconduit et recueilli dans un rapport plus originaire. Parler ici de quelque chose de plus originaire peut facilement prêter à malentendu. Mais même si, pour commencer, nous laissons inexploré ce qu'il faut entendre par « l'originaire » et ce que cela signifie — ce qui ne doit pas être compris —, il n'en demeure pas moins que la pensée — aussi bien dans la conférence elle-même que dans l'ensemble du chemin de Heidegger — possède le caractère d'un retour. C'est là l'étape suivante vers laquelle il faut se diriger. Mais subsiste alors l'ambiguïté du titre. Il devient nécessaire d'élucider le vers-où et le comment contenus dans ce qui est nommé « retour ».

Mais on peut alors se demander si, et de quelle manière, ce retour, qui constitue le mode de mouvement propre à cette pensée, est lié au fait que *l'Ereignis* est déterminé non seulement comme envoi, mais également, et plus encore, comme retrait.

Le caractère de retrait se manifeste-t-il déjà dans la problématique d'*Être et Temps* ? Pour le voir, il faut considérer l'intention simple de cet ouvrage, c'est-à-dire la signification que revêt le temps dans la question portant sur le sens de l'être. Le temps, en tant que ce par quoi le sens de l'être est abordé dans *Être et Temps*, n'y constitue ni une réponse ni un ultime point d'appui pour le questionnement, mais il est lui-même la dénomination d'une question. Le nom de « temps » est le nom préalable de ce qui fut appelé plus tard la « vérité de l'être ».

L'interprétation du temps vise d'abord le caractère de la temporalisation de la temporalité du Dasein, son caractère extatique en lui-même, sans que cet état de choses soit expressément nommé dans la partie publiée d'*Être et Temps* (cf. *Être et Temps*, § 28) ; elle contient déjà une indication vers la vérité, l'éclaircie, la non-occultation de l'être en tant qu'être. Ainsi, dans *Être et Temps* déjà — bien que l'interprétation du temps y demeure limitée à la temporalité du Dasein et que le caractère temporel de l'être ne soit pas encore thématiqué, tandis que, dans la conférence « Temps et être », le rôle de l'être humain dans l'éclaircie de l'être demeure délibérément laissé hors de la discussion —, le temps, par la référence à l'ἀλήθεια et à la présence, est d'emblée soustrait à sa compréhension habituelle et reçoit un sens nouveau.

Il importe donc, aussi bien dans « Temps et être », où cela est expressément accompli, que dans *Être et Temps*, où cela réside davantage dans le mouvement et dans une intention qui n'est pas explicitement développée, d'éviter l'étroitesse qui pourrait tout d'abord s'attacher au titre « Temps ». Déjà dans *Être et Temps*, le temps est pensé en rapport avec l'ἀλήθεια — la non-occultation — et à partir de l'οὐσία grecque — la présence.

Si, par le temps en tant qu'il est désigné comme l'horizon transcendantal de l'être, il en va ainsi, comment peut-on alors caractériser l'expérience fondamentale qui guide le point de départ d'*Être et Temps* ? Un caractère de retrait s'y manifeste-t-il déjà ? L'expérience qui tente pour la première fois de se dire dans *Être et Temps* et qui, dans le questionnement transcendantal, doit encore, d'une certaine manière, parler le langage de la métaphysique, est que, dans toute la métaphysique, l'être de l'étant a certes été pensé et porté au concept, de sorte que la vérité de l'étant a elle aussi été rendue visible, mais que, dans toutes les manifestations de l'être, sa vérité en tant que telle n'est jamais venue à la parole et est demeurée oubliée. L'expérience fondamentale d'*Être et Temps* est donc celle de l'oubli de l'être. Mais oubli signifie ici, au sens grec : occultation et retrait en soi-même.

L'oubli de l'être, qui se rapporte à un ne-pas-penser à la vérité de l'être, peut facilement être interprété et mécompris comme un manquement de la pensée antérieure ; il doit en tout cas être compris comme ce par quoi la question expressément assumée et menée jusqu'à son terme concernant le sens — c'est-à-dire la vérité — de l'être assigne une limite. La pensée de Heidegger pourrait alors — et *Être et Temps* invite précisément à cela — être comprise comme la mise à disposition et l'ouverture du fondement sur lequel la métaphysique repose comme sur son sol demeuré inaccessible, et cela de telle sorte que l'oubli de l'être qui prévalait jusqu'alors serait ainsi supprimé et effacé. Pourtant, pour parvenir à une compréhension juste, il importe de reconnaître que le ne-pas-penser antérieur que l'on vient de nommer n'est pas un manquement, mais qu'il doit être pensé comme une conséquence du retrait de l'être. L'occultation de l'être appartient, en tant que privation, à l'éclaircie de l'être. L'oubli de l'être, qui constitue l'essence de la métaphysique et qui donna son impulsion à *Être et Temps*, appartient à l'essence de l'être lui-même. Ainsi s'impose à une pensée tournée vers l'être la tâche de penser celui-ci de telle sorte que l'oubli lui appartienne essentiellement.

La pensée qui prend son essor avec *Être et Temps* est donc, d'une part, un éveil hors de l'oubli de l'être — cet éveil devant être compris comme un ressouvenir de quelque chose qui n'avait encore jamais été pensé mais, d'autre part, cet éveil n'est nullement une suppression de l'oubli de l'être : il consiste à se placer en lui et à s'y tenir. Ainsi, l'éveil hors de l'oubli de l'être en direction de l'*Ereignis* est en même temps l'éveil à l'oubli de l'être. Ce n'est que dans la pensée tournée vers l'être lui-même, vers l'*Ereignis*, que l'oubli de l'être devient expérimentable comme tel.

Le caractère de cette pensée a été désigné à plusieurs reprises comme « pas en arrière ». On comprend d'abord celui-ci comme un « mouvement qui s'éloigne de... et se dirige vers... ». La pensée de Heidegger serait ainsi le mouvement qui s'éloigne de la manifesteté de l'étant et se dirige vers la manifesteté comme telle, qui demeure cachée dans l'étant manifeste. Pourtant, le titre « Pas en arrière » pense encore autre chose. Le pas en arrière s'éloigne de ce qui commence seulement à faire approche. La conquête de la distance est un éloignement qui déloigne, la libération de l'approche de ce qui est à penser.

Dans le pas en arrière, la manifesteté comme telle apparaît comme ce qui est à penser. Mais vers où apparaît-elle ? Autrement dit, si l'on pense à partir du pas en arrière, vers où celui-ci conduit-il ? Ce « vers-où » ne peut être fixé. Il ne peut se déterminer que dans

l'accomplissement du pas en arrière, c'est-à-dire se dégager de la correspondance avec ce qui vient à l'apparaître dans le pas en arrière.

Au regard de l'indétermination de ce « vers-où » se révéla une difficulté fondamentale. Cette indétermination n'existe-t-elle que pour le savoir, de telle sorte que le lieu de l'apparaître serait déterminé en lui-même, tout en demeurant encore caché au savoir ? Ou bien cette indétermination n'existe-t-elle pas seulement pour le savoir, mais constitue-t-elle un mode d'être du « vers-où » lui-même ? Dès lors se pose la question de savoir comment peut être pensée une telle indétermination d'être, qui ne peut donc être comprise à partir de la seule détresse de notre non-savoir.

Dans la mesure où il fut possible de parvenir à une clarification, on put dire — malgré le caractère inadéquat de ces expressions — ceci : que le où du lieu du « vers-où » soit établi, mais encore caché au savoir, comme l'est ce lieu lui-même, cela doit demeurer distinct de la question de savoir si le comment, la modalité d'être du lieu est déjà établie — sans être encore accessible au savoir — ou si elle ne se dégage elle-même que dans l'accomplissement du pas, dans cet éveil à l'*Ereignis* dont il vient d'être question.

On tenta de caractériser à nouveau l'intention fondamentale et le mouvement de la conférence, ce qui conduisit une nouvelle fois à une méditation portant sur *Être et Temps*.

À partir du mode de pensée métaphysique, tout le chemin de la conférence — c'est-à-dire la détermination de l'être à partir de l'*Ereignis* — pourrait être interprété comme un retour au fondement, à l'origine. Le rapport de l'*Ereignis* et de l'être serait alors celui de l'*a priori* à l'*a posteriori*, l'*a priori* ne devant pas être compris seulement ici au sens du rapport entre savoir et objet du savoir devenu dominant dans la philosophie moderne. Il s'agirait donc d'un rapport de fondation qui, considéré à partir de Hegel, pourrait être déterminé plus précisément comme reprise et relève de l'être dans l'*Ereignis*.

Cette interprétation s'impose également en raison du titre d'« ontologie fondamentale », employé pour caractériser l'intention et la démarche d'*Être et Temps* — titre qui fut bientôt abandonné précisément afin d'éviter ce malentendu. Le point décisif qu'il faut considérer ici est le rapport de l'ontologie fondamentale à l'unique question du sens de l'être préparée dans *Être et Temps*. Selon *Être et Temps*, l'ontologie fondamentale est l'analytique ontologique du Dasein. « C'est dans l'analytique existentielle du Dasein qu'il faut rechercher l'ontologie fondamentale,

dont toutes les autres peuvent seulement jaillir. » (*Être et Temps*, p. 13 ; [GA 2, p. 18].) Il semble dès lors que l'ontologie fondamentale constitue le fondement de l'ontologie elle-même, encore absente mais appelée à s'édifier sur elle. En effet, dès lors qu'il s'agit de la question du sens de l'être, que le sens est cependant projection, que la projection s'accomplit dans et comme comprendre, et que la compréhension de l'être constitue la structure fondamentale du Dasein, alors l'élaboration de l'horizon de compréhension du Dasein est la condition de toute élaboration de l'ontologie, laquelle, comme il pourrait sembler, doit être édifiée sur l'ontologie fondamentale du Dasein. Le rapport de l'ontologie fondamentale à l'élucidation du sens de l'être qui ne fut pas publiée serait ainsi analogue, par exemple, au rapport existant entre la théologie fondamentale et le système théologique.

Mais il n'en va pas ainsi, bien qu'on ne puisse nier que cela ne soit pas encore clairement porté à la parole dans *Être et Temps* lui-même. *Être et Temps* est bien plutôt en chemin, en passant par la temporalité du Dasein et l'interprétation de l'être comme temporalité, vers un concept du temps — vers ce qui est propre au « temps » — à partir duquel « l'être » comme présence se donne. Cela signifie cependant que l'ontologie fondamentale ne tolère aucun édifice qui viendrait s'élever sur elle au sens d'un fondement. Au contraire, une fois le sens de l'être élucidé, l'analytique du Dasein devrait être reprise de manière plus originaire et d'une façon entièrement différente.

Parce que le fondement de l'ontologie fondamentale n'est pas un fondement sur lequel on pourrait édifier quelque chose, qu'il n'est pas un *fundamentum inconcussum*, mais bien plutôt un *fundamentum concussum* ; parce que, par conséquent, la reprise de l'analytique du Dasein appartient déjà au point de départ d'*Être et Temps*, tandis que le mot « fondement » contredit le caractère provisoire de cette analytique, le titre d'« ontologie fondamentale » fut abandonné.

À la fin de la première séance furent examinés plusieurs passages dont la compréhension n'est pas facile et qui ne sont pas négligeables pour celle de la conférence.

À la fin de l'introduction à la conférence (cf. p. 5 sq.), le paragraphe « Il importe de... déterminer de manière suffisante » présente certaines difficultés.

La phrase suivante contient tout d'abord une contradiction massive : « La tentative de penser l'être sans l'étant devient nécessaire, car autrement, me semble-t-il, il ne subsiste plus aucune possibilité de porter spécialement au regard l'être de ce qui, aujourd'hui, est sur toute la surface

du globe. » La nécessité et la possibilité de cette contradiction ne furent pas davantage élucidées ; il fut seulement indiqué qu'elle est liée à l'ambiguïté du *Ge-stell* auquel se rapporte la tournure « l'être de ce qui est aujourd'hui... ». Le *Ge-stell*, en tant que préfiguration de l'*Ereignis*, est en même temps ce qui rend nécessaire cette tentative. Ce n'est donc pas — comme on pourrait tout d'abord le déduire du texte — la nécessité de comprendre ce qui est aujourd'hui qui constitue la motivation proprement dite de la tentative.

On demanda en outre si l'expression « l'être de ce qui est aujourd'hui sur toute la surface du globe » ne signifiait pas une réduction du problème universel de l'être à la petite planète, à l'infime grain de sable nommé Terre ; si cette réduction ne procédait pas d'un intérêt anthropologique. Cette question ne fut pas davantage approfondie. Il ne fut pas élucidé comment le *Ge-stell*, qui constitue l'essence de la technique moderne — donc de quelque chose qui, pour autant que nous le sachions, ne se produit que sur Terre —, peut être un nom pour l'être universel.

La tournure « penser l'être sans l'étant » fut ensuite expliquée. Tout comme l'expression employée à la page 29, « sans considération pour le rapport de l'être à l'étant », elle constitue la formulation abrégée de : « penser l'être sans considérer une fondation de l'être à partir de l'étant ». « Penser l'être sans l'étant » ne signifie donc pas que le rapport à l'étant serait inessentiel pour l'être et qu'il faudrait faire abstraction de ce rapport ; cela signifie bien plutôt que l'être ne doit pas être pensé à la manière de la métaphysique. Dans la fondation de l'être à partir de l'étant est visé non seulement — quoique avant tout¹ — le moment théologique de la métaphysique, c'est-à-dire le fait que l'*ens summum*, comme *causa sui*, accomplit la fondation de tout étant comme tel (cf. la 24^e thèse métaphysique de Leibniz dans Heidegger, *Nietzsche*, vol. II, p. 454 sq. [GA 6.2, p. 414 sq.]). Est surtout pensée la différence ontologique métaphysique selon laquelle l'être est pensé et conçu en vue de l'étant, de telle sorte que l'être, sans préjudice de son caractère de fondement, demeure placé sous la domination de l'étant.

¹ Les mots « quoique avant tout » ont été rayés par M. H.

Les premières phrases de la conférence — après l'introduction — présentaient également certaines difficultés.

Il est tout d'abord affirmé sans détour : « Depuis l'aube de la pensée occidentale-européenne jusqu'à aujourd'hui, être signifie la même chose que présence. » Qu'en est-il de cette

affirmation ? L'être signifie-t-il exclusivement, ou du moins avec une telle primauté, la présence, que ses autres déterminations pourraient être laissées de côté ? Se révèle-t-il, dans la conférence, une contrainte qui oblige à ne faire venir au jour la détermination de l'être comme présence qu'en raison de l'intention propre à la conférence, laquelle cherche à penser ensemble l'être et le temps ? Ou bien la présence possède-t-elle, au sein de l'ensemble des déterminations de l'être, une primauté « objective », indépendante de l'intention de la conférence ? Qu'en est-il surtout de la détermination de l'être comme fondement ?

La présence, l'être-présent, parlent dans tous les concepts métaphysiques de l'être, parlent dans toutes ses déterminations. Le fondement lui-même, en tant que ce qui est déjà là et qui, comme ce qui repose au fond, conduit, lorsqu'on le considère en lui-même, vers le séjour, la durée, le temps, le présent. La présence parle non seulement dans les déterminations grecques de l'être, mais aussi, par exemple, dans la « position » kantienne et dans la dialectique hégélienne en tant que mouvement de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse — donc, ici encore, de l'être-posé — : le présent s'y exprime et y atteste une primauté de la présence (cf. *Nietzsche* II, p. 399 sq. [GA 6.2, p. 363 sq.], ainsi que *Wegmarken* [1967], p. 273 sq. [GA 9, p. 445 sq.] : « La thèse de Kant sur l'être »).

De ces indications seulement esquissées ressort une primauté de la présence, qui contribue à déterminer toutes les empreintes de l'être. De quelle manière et en quel sens cette détermination — dans laquelle s'atteste la primauté de la présence — doit être pensée demeure encore impensé. La primauté de la présence reste donc, dans la conférence « Temps et être », une affirmation, mais aussi une question et une tâche de la pensée : examiner si cette primauté de la présence subsiste, d'où elle provient et dans quelle mesure elle subsiste.

Après la phrase déjà citée, la première section de la conférence poursuit ainsi : « De présence, d'être-présent, parle le présent. » Cette formulation est ambiguë. D'une part, elle peut être comprise comme signifiant que la présence, en tant que *praesentia*, est rapportée à celui qui perçoit, à sa *repraesentatio*. Le présent serait alors une détermination consécutive de la présence et nommerait le rapport de celle-ci à l'être humain percevant. D'autre part, la phrase peut être comprise ainsi : de la présence — d'une manière tout à fait générale — parle le temps, la question demeurant encore ouverte de savoir comment et de quelle manière. « L'être comme être-présent est déterminé par le temps. » C'est ce second sens qui est visé dans la conférence. Cependant, l'ambiguïté et la difficulté que présente la position du problème — le fait que les

premières phrases ne constituent pas la description de conclusions, mais la première délimitation du domaine thématique — conduisent aisément à des malentendus, lesquels ne peuvent être levés que par un regard constamment porté sur la thématique de la conférence dans son ensemble.

Au début de la deuxième heure furent présentées plusieurs remarques générales par lesquelles le séminaire fut ouvert.

a) La coappartenance du rapport de l'être et de la pensée à la question de l'être

Bien que le rapport de l'être et de la pensée — ou de l'être et de l'être humain — ne soit pas expressément examiné dans la conférence, il faut constater qu'il appartient essentiellement à chaque étape de la question de l'être. Il faut ici prendre en considération un double rôle de la pensée. La pensée qui appartient essentiellement à la manifesteté de l'être est d'abord celle qui vaut comme trait distinctif de l'être humain. À partir de « Temps et être », elle peut être nommée la pensée compréhensive. À distinguer de celle-ci, il y a la pensée interprétative, c'est-à-dire la pensée qui pense le rapport de l'être et de la pensée, ainsi que la question de l'être en général.

Il reste à examiner si la pensée prise au premier sens est capable de caractériser la nature propre de la pensée interprétative, c'est-à-dire la manière dont la pensée philosophique appartient à la question de l'être. Il demeure problématique de savoir si une interprétation de la pensée caractérisante est seulement possible dès lors qu'il s'agit d'assumer véritablement la question de l'être. Il importe donc que la pensée se libère et se maintienne libre pour ce qui est à penser, afin de recevoir de celui-ci sa détermination.

b) Le caractère provisoire

Au fait que la pensée, en faisant retour dans l'*Ereignis*, ne reçoit qu'à partir de celui-ci sa détermination — ce qui fut déjà évoqué lors de l'examen du pas en arrière — est étroitement lié un autre caractère de la pensée, qui est lui aussi décisif pour l'accomplissement de la question de l'être. Ce caractère est celui du provisoire. Au-delà de sa signification immédiate, celui-ci possède le sens plus profond selon lequel cette pensée est toujours seulement préparatoire et — à la manière du pas en arrière — devance. L'accent mis sur ce caractère provisoire ne procède donc nullement d'une modestie feinte, mais possède un sens rigoureusement lié à la chose même, qui tient à la finitude de la pensée et de ce qui est à penser.

Plus le pas en arrière est accompli conformément à la chose, plus le dire qui lui correspond devient un dire qui devance.

c) Les différents chemins conduisant à l'*Ereignis*

Il est déjà question de l'*Ereignis* dans des écrits antérieurs :

1. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, où il est déjà parlé de l'*Ereignis*, mais encore dans une ambiguïté consciente.
2. Le discours portant sur l'*Ereignis* devient plus clair dans les quatre conférences prononcées en 1949 sous le titre commun « Regard dans ce qui est » [GA 79]. Ces conférences, demeurées inédites à l'exception de la première et de la dernière, étaient intitulées : *La Chose*, *Le Ge-stell*, *Le Danger*, *Le Tournant*. (Cf. *Essais et conférences* [1954], p. 163 sq. [GA 7, p. 165 sq.] : « La Chose ».)
3. Dans la conférence sur la technique, qui ne constitue pas simplement une autre version de la conférence précitée « Le Ge-stell » (loc. cit., p. 13 sq. [GA 7, p. 5 sq.] : « La Question de la technique » ; également : *Opuscula I, La Technique et le Tournant* [1962]).
4. De la manière la plus claire dans la conférence *Identité et différence* (1957), p. 11 sq. [GA 11, p. 31 sq.].

Le rappel de ces passages visait à susciter une réflexion sur la diversité et la coappartenance des chemins qui ont conduit jusqu'ici à l'*Ereignis*.

Ensuite, le passage critique de la page 9, important pour le mouvement et le mode de progression de la conférence, fit l'objet d'une réflexion approfondie. Il s'agit du paragraphe allant de « L'être, par là... » jusqu'à « ...c'est-à-dire : il y a être ».

Fut d'abord expliqué le mot « caractérisé » — « l'être, par lequel tout étant comme tel est caractérisé... » —, choisi avec beaucoup de précaution afin de nommer l'ouverture de l'étant par l'être. « Caractériser », apparenté à « montrer », indique le contour, la figure, pour ainsi dire la figure du « ce que c'est » qui est propre à l'étant comme tel. L'être, relativement à l'étant, est ce qui montre, ce qui rend visible, sans se montrer lui-même.

La section en question poursuit : « Pensée en considération de ce qui est présent, la présence se manifeste comme laisser-être-présent de ce qui est présent.

Mais il importe maintenant de penser proprement ce laisser-être-présent, dans la mesure où la présence est laissée advenir. »

Le point décisif réside dans ce « mais maintenant », qui détache nettement ce qui suit de ce qui précède et annonce l'introduction de quelque chose de nouveau.

À quoi se rapporte la différence rendue visible par ce « mais maintenant » qui marque la rupture ? Il s'agit d'une différence au sein du *laisser-être-présent*, c'est-à-dire avant tout dans le laisser. Les deux membres de la distinction sont :

1. *Laisser-être-présent* : laisser-être-présent ce qui est présent.
2. *Laisser-être-présent* : laisser la présence — pensé, c'est-à-dire, en direction de l'*Ereignis*.

Dans le premier cas, la présence comme laisser-être-présent se rapporte à l'étant, à ce qui est présent. Est donc visée la différence entre être et étant ainsi que leur rapport, différence qui sert de fondement à la métaphysique. « Laisser » signifie ici, à partir de la signification originaire du mot : se détacher de, laisser de côté, déposer, laisser aller, c'est-à-dire libérer dans l'Ouvert. Ce qui est présent, laissé être présent par le laisser-être-présent, est ainsi engagé dans sa présence propre, dans l'Ouvert de la coprésence. D'où et de quelle manière « il y a » l'Ouvert demeure ici non-dit et digne de question.

Mais si le laisser-être-présent est pensé proprement, ce qui est concerné par ce laisser n'est plus ce qui est présent, mais la présence elle-même. Le mot s'écrit donc désormais de la manière suivante : le laisser de la présence. « Laisser » signifie alors : permettre, donner, tendre, envoyer, laisser appartenir. Dans et par ce laisser, la présence est laissée entrer dans ce qui lui est accordé, là où elle appartient.

Le double sens déterminant réside donc dans le laisser et, par conséquent, également dans la présence. Le rapport entre les deux membres que le « mais maintenant » oppose l'un à l'autre — sans qu'ils soient pour autant dépourvus de relation — n'est pas sans difficulté. Formellement parlant, il existe entre eux un rapport de détermination : ce n'est que dans la mesure où il y a le laisser de la présence que le laisser-être-présent de ce qui est présent est possible. Mais la manière dont ce rapport doit être proprement pensé, et dont la différence mentionnée doit être déterminée à partir de l'*Ereignis*, ne fut qu'indiquée. La difficulté principale tient au fait qu'il devient nécessaire, à partir de l'*Ereignis*, de renoncer à la différence

ontologique. À partir de l'*Ereignis*, ce rapport se montre alors comme rapport entre monde et chose — rapport qui pourrait encore être compris, d'une certaine manière et dans un premier temps, comme celui de l'être et de l'étant, mais qui perd alors sa nature propre.

La troisième heure, au deuxième jour, commença par plusieurs indications. La difficulté éprouvée à l'écoute ou à la lecture de la conférence tiendrait, d'une manière particulière, à la simplicité de la chose dont il y est question. Il importerait donc avant tout d'accéder à la simplicité du regard.

L'expression « chose », « chose de la pensée », qui revient à plusieurs reprises dans la conférence, désigne, à partir de l'ancienne signification du mot — la cause juridique, le litige — , ce qui est en débat, ce qui est litigieux, ce dont il s'agit. La chose serait ainsi, pour la pensée encore indéterminée, ce qui est à penser et à partir de quoi elle reçoit sa détermination.

Au caractère provisoire de la pensée de Heidegger, déjà évoqué à plusieurs reprises, pourrait être rapporté, avec la prudence requise et les réserves nécessaires, ce que Hölderlin écrit dans une lettre à Böhlendorff, à l'automne 1802 :

« Mon cher ami ! Je pense que nous ne commenterons pas les poètes jusqu'à notre époque, mais que le mode du chant en général prendra un autre caractère... »

Les analyses de cette heure portèrent principalement sur l'expression *Es gibt*, qui constitue dans la conférence le mot soutenant le mouvement d'une manière décisive. On tenta d'élucider l'usage ordinaire de la langue.

La manière dont l'expression *Es gibt* intervient dans l'usage ordinaire de la langue renvoie déjà, par-delà le sens théorique, général et abstrait de la simple existence ou occurrence, à une richesse de rapports. Si l'on dit, par exemple : « Dans le ruisseau, il y a des truites », on ne constate pas simplement la pure « existence » de truites. Du même coup et en une seule fois, cette phrase caractérise singulièrement le ruisseau : elle le désigne comme ruisseau à truites, donc comme un ruisseau particulier, dans lequel on peut pêcher. Dans l'usage immédiat de l'*Es gibt* réside donc déjà le rapport à l'être humain.

Ce rapport est ordinairement celui d'un être-disponible, d'une possible appropriation de la part de l'être humain. Ce qui « se donne » n'est pas simplement présent ; cela concerne l'être humain. En raison de ce rapport à l'être humain qui vient pour ainsi dire à sa rencontre, l'*Es gibt*

nomme, dans l'usage immédiat de la langue, l'être plus clairement que le simple *es ist* — « cela est ». Mais que le *ist* lui-même ne possède pas toujours et uniquement le sens, théoriquement abstrait, de la constatation d'une pure présence se montre dans la langue poétique. Trakl dit :

« Il est une lumière que le vent a éteinte.

Il est une cruche de lande qu'un homme ivre abandonne dans l'après-midi.

Il est un vignoble, brûlé et noir, rempli de trous où sont des araignées.

Il est une chambre qu'ils ont blanchie avec du lait. »

Ces vers figurent dans la première strophe du poème « Psaume ». Dans un autre poème intitulé « De profundis », qui appartient au même cycle que le premier, Trakl dit :

« Il est un champ de chaume où tombe une pluie noire.

Il est un arbre brun qui se dresse solitaire.

Il est un vent sifflant qui tourne autour des huttes vides —

Comme ce soir est triste.

...

Il est une lumière qui s'éteint dans ma bouche. »

Et Rimbaud dit dans une pièce des *Illuminations* :

« Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir.

Il y a une horloge qui ne sonne pas.

Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches.

Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte.

Il y a une petite voiture abandonnée dans le taillis, ou qui descend le sentier en courant, enrubannée.

Il y a une troupe de petits comédiens en costumes, aperçus sur la route à travers la lisière du bois.

Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un qui vous chasse. »

Le français « il y a » — cf. la tournure dialectale du sud de l'Allemagne *es hat*¹ — correspond à l'allemand *Es gibt*, mais possède une extension plus grande. La traduction conforme à la chose du *Il y a* de Rimbaud serait en allemand *Es ist* ; on peut donc supposer que Trakl connaissait le poème de Rimbaud qui vient d'être cité.

Ce que signifie le *Es ist* de la langue poétique, également employé par Rilke et Benn, fut approximativement élucidé. Il apparut tout d'abord que ce *Es ist*, comme l'*Es gibt*, constate la présence de quelque chose. Mais, contrairement à l'*Es gibt* ordinaire, il ne désigne pas la disponibilité de ce qui est ; il le désigne précisément comme quelque chose d'indisponible, comme ce qui vient à notre rencontre sous la forme de l'inquiétant, du démonique. Ainsi, dans le *Es ist*, le rapport à l'être humain est lui aussi nommé, mais d'une manière plus inquiétante que dans l'*Es gibt* ordinaire.

Ce que signifie cet *Es ist* ne peut être pensé qu'à partir de l'*Ereignis*. Mais cela demeura aussi ouvert, de même que le rapport entre le *Es ist* poétique et le *Es gibt* de la pensée.

Quelques explications grammaticales concernant le *Es* dans *Es gibt*, ainsi que la manière dont la grammaire désigne ces phrases comme impersonnelles ou dépourvues de sujet, offrirent l'occasion d'un bref rappel des fondements métaphysico-grecs de l'interprétation aujourd'hui tenue pour évidente de la proposition comme rapport entre sujet et prédicat. Elles indiquèrent la possibilité de ne pas comprendre comme propositions énonciatives les formulations « il y a être », « il y a temps ».

Deux questions supplémentaires, qui avaient été posées à propos de la conférence, furent ensuite examinées. Elles concernaient, d'une part, la fin possible de l'histoire de l'être et, d'autre part, la manière du dire conforme à l'*Ereignis*.

Sur le premier point

Si l'*Ereignis* n'est pas une nouvelle empreinte historique de l'être, mais si, inversement, l'être appartient à l'*Ereignis* et est repris en lui — de quelque manière que ce soit —, alors, pour la pensée dans l'*Ereignis*, c'est-à-dire pour la pensée qui fait retour dans l'*Ereignis*, l'histoire de l'être est achevée, pour autant que l'être, qui repose dans le destin, n'est plus par là ce qui doit être proprement pensé. La pensée se tient alors dans et devant ce qui a destiné les diverses figures de l'être époqual. Mais cela, le destinant en tant qu'*Ereignis*, est lui-même non historial — mieux : sans destinement.³

La métaphysique est l'histoire des empreintes de l'être, c'est-à-dire, considérée à partir de l'*Ereignis*, l'histoire du retrait de ce qui destine au profit des destinements donnés dans le destiner d'un laisser-être-présent chaque fois particulier de ce qui est présent. La métaphysique est oubli de l'être, c'est-à-dire histoire de l'occultation et du retrait de ce qui donne l'être. L'entrée de la pensée dans l'*Ereignis* équivaut donc à la fin de cette histoire du retrait. L'oubli de l'être se lève avec l'éveil à l'*Ereignis*.

Mais l'occultation, qui appartient comme limite à la métaphysique, doit être propre à l'*Ereignis* lui-même. Cela signifie que le retrait, qui caractérise la métaphysique sous la forme de l'oubli de l'être, se montre maintenant comme la dimension de l'occultation elle-même. Seulement, cette occultation ne se dissimule désormais plus ; elle relève au contraire de l'attention de la pensée.

Avec l'entrée de la pensée dans l'*Ereignis*, c'est donc seulement le mode d'occultation propre à l'*Ereignis* qui advient. L'*Ereignis* est en lui-même *Enteignis*, désappropriation, dans laquelle la λήθη des premiers temps, au sens de l'occultation, est reprise de manière événementiale.

Le caractère sans histoire de l'*Ereignis* ne signifie donc pas que tout « mouvement » lui ferait défaut. Cela signifie plutôt que le mode de mouvement le plus propre à l'*Ereignis*, la tournure-vers dans le retrait, se montre seulement à la pensée comme ce qui doit être pensé. Il est ainsi affirmé que, pour la pensée faisant retour dans l'*Ereignis* l'histoire de l'être, en tant que ce qui est à penser, touche à sa fin, sans préjudice du fait que la métaphysique puisse continuer à subsister — ce sur quoi rien ne peut être affirmé.

Sur le deuxième point

À ce qui vient d'être dit se rattache la seconde des deux questions : que revient-il à la pensée de penser dans l'*Ereignis*, et quel dire pourrait constituer la manière appropriée de le dire ? La question ne portait pas seulement sur la forme du dire — c'est-à-dire sur le fait qu'un discours en propositions énonciatives demeure inadéquat à ce qui doit être dit —, mais surtout sur le contenu. Dans la conférence, il est dit (p. 29) : « Que reste-t-il à dire ? Seulement ceci : l'*Ereignis* *ereignet*. » Par là se trouve tout d'abord seulement écartée la manière dont l'*Ereignis* ne doit pas être pensé. Positivement comprise, la question se pose cependant ainsi : qu'est-ce que l'*Ereignis* approprie ? Qu'est-ce qui est approprié par l'*Ereignis* ? Et encore : la pensée qui médite l'*Ereignis* est-elle, comme telle, appropriée par celui-ci ?

Dans la conférence elle-même, qui voudrait seulement constituer un chemin vers l'*Ereignis*, rien n'est dit à ce sujet. Mais, dans d'autres écrits de Heidegger, bien des éléments ont déjà été pensés à ce propos.

Ainsi, dans la conférence sur l'identité, lorsqu'elle est pensée à partir de sa fin, il est dit ce que l'*Ereignis* approprie, c'est-à-dire porte au propre et maintient dans l'*Ereignis* : à savoir la coappartenance de l'être et de l'être humain. Dans cette coappartenance, ceux qui coappartiennent ne sont plus l'être et l'être humain, mais — en tant qu'appropriés — les mortels au sein du Quadriparti du monde. De ce qui est approprié, du Quadriparti, parlent, chaque fois d'une autre manière, la conférence « Hölderlin : Terre et Ciel » (*Hölderlin-Jahrbuch*, 1960, p. 17 sq. [GA 4, p. 152 sq.]) et la conférence « La Chose ». Tout ce qui fut dit de la langue comme *Sage* (*Acheminement vers la parole* [1959] [GA 12]) appartient également à ce contexte.

Ainsi, dans la pensée de Heidegger, bien des choses ont déjà été dites de ce que l'*Ereignis* approprie, mais seulement d'une manière provisoire et faisant signe par avance. Car cette pensée ne peut encore avoir pour souci que de préparer l'entrée dans l'*Ereignis*. Que, de l'*Ereignis*, il ne reste à dire que « l'*Ereignis* » approprie » n'exclut donc nullement, mais inclut précisément la nécessité de penser, dans l'*Ereignis* lui-même, toute la richesse de ce qui doit être pensé. Cela d'autant plus que, relativement à l'être humain, à la chose, aux dieux, à la terre et au ciel, donc relativement à l'*Ereignis*, il demeure toujours à penser que la désappropriation appartient essentiellement à l'*Ereignis*. Celle-ci renferme la question suivante : la désappropriation mène vers où ? La direction et le sens de cette question ne furent pas davantage examinés.

Au début de la quatrième séance, une autre question conduisit de nouveau à une méditation sur l'intention de la conférence.

Dans la *Lettre sur l'humanisme* — édition Klostermann, p. 25 —, il est dit : « Car le *Es* qui donne ici est l'être lui-même. » [GA 9, p. 334.] Cette affirmation sans équivoque — fit-on valoir — ne s'accorderait pas avec la conférence « Temps et être », dans laquelle l'intention de penser l'être comme *Ereignis* conduirait à une domination de l'*Ereignis* et à une disparition de l'être. Cette disparition de l'être ne serait pas seulement en désaccord avec le passage de la *Lettre sur l'humanisme*, mais également avec le passage de la conférence (p. 26) où il est dit que l'unique intention de celle-ci consiste « à porter au regard l'être lui-même comme *Ereignis* ».

À cela, il fut répondu, premièrement, que le titre « l'être lui-même », dans le passage en question de la *Lettre sur l'humanisme* et presque partout ailleurs, nomme déjà l'*Ereignis*. (Les manuscrits intitulés *De l'Ereignis*, ainsi que les rapports essentiels qui s'y rattachent, furent élaborés entre 1936 et 1938.) Deuxièmement, il faut précisément comprendre que, lorsque l'être comme *Ereignis* vient au regard, il disparaît en tant qu'être. Il n'existe donc aucune contradiction entre les deux affirmations. Toutes deux nomment le même état de choses sous des formes différentes.

On peut également affirmer que le titre « Temps et être » ne contredit pas la disparition de l'être. Ce titre entend donner une indication sur le progrès de la pensée à partir d'*Être et Temps*. Il ne signifie pas que l'« être » et le « temps » seraient maintenus, et qu'ils devraient réapparaître comme tels à la fin de la conférence.

Bien plutôt, l'*Ereignis* doit être pensé de telle sorte qu'il ne puisse être maintenu ni comme être ni comme temps. Il est pour ainsi dire un *neutrale tantum*, le neutre, auquel appartient aussi le titre « Temps et être ». Cela n'exclut cependant pas que, dans l'*Ereignis*, un envoi et un déploiement qui tend et présente soient encore pensés comme lui étant propres, de sorte que l'être et le temps continuent eux aussi à subsister d'une certaine manière.

Furent rappelés les passages d'*Être et Temps* dans lesquels l'expression *Es gibt* était déjà employée, sans que l'on ait toutefois pensé directement à l'*Ereignis*. Ces passages se présentent aujourd'hui comme des demi-tentatives — tentatives d'élaborer la question de l'être, tentatives d'indiquer la direction qui lui convient, mais qui demeurent encore insuffisantes. Il importe donc aujourd'hui de reconnaître, dans ces tentatives, la thématique et les motifs qui orientent vers la question de l'être et sont déterminés à partir d'elle. On commettrait peut-être une erreur en considérant les recherches d'*Être et Temps* comme des traités autonomes, ensuite jugés insuffisants. Ainsi, la question de la mort n'est poursuivie que dans les limites et à partir des motifs résultant de l'intention d'élaborer la temporalité du Dasein.

Il est aujourd'hui déjà très difficile de se représenter l'ampleur des difficultés qui s'opposaient alors au questionnement de la question de l'être, à son point de départ et à son accomplissement sur le chemin. Dans le cadre du néokantisme de cette époque, la philosophie devait, pour être reconnue comme telle et satisfaire à ses exigences, penser de manière kantienne, critique et transcendantale. Le titre d'« ontologie » était proscrit. Husserl lui-même,

qui, dans les *Recherches logiques* — surtout dans la sixième — s'était approché de la question proprement dite de l'être, ne put tenir dans l'atmosphère philosophique de l'époque ; il passa sous l'influence de Natorp et accomplit le tournant vers la phénoménologie transcendantale, laquelle atteignit son premier sommet dans les *Idées*. Mais, ce faisant, le principe de la phénoménologie avait été abandonné. Cette irruption de la philosophie — sous la forme du néokantisme — dans la phénoménologie eut pour conséquence que Scheler et beaucoup d'autres se séparèrent de Husserl ; il reste à savoir si cette sécession demeura fidèle au principe « vers les choses de la pensée ».

Tout cela fut mentionné afin d'éclaircir la question possible portant sur le mode de progression de la conférence. Celui-ci peut être qualifié de phénoménologique, pour autant que l'on entende par phénoménologie non pas une orientation particulière de la philosophie, mais quelque chose qui règne en toute philosophie. Ce quelque chose peut être nommé au mieux par la maxime bien connue : « Aux choses elles-mêmes ». C'est précisément en ce sens que les recherches de Husserl pouvaient être distinguées du mode de progression propre au néokantisme comme quelque chose de nouveau et d'inouï, ainsi que Dilthey fut le premier à le voir en 1905. Et c'est en ce sens que Heidegger pouvait dire qu'il préservait la phénoménologie véritable. De fait, sans l'attitude fondamentale phénoménologique, la question de l'être n'aurait pas été possible.

Le tournant de Husserl vers la problématique du néokantisme — attesté pour la première fois dans l'article important et aujourd'hui trop peu considéré « La philosophie comme science rigoureuse » (*Logos* I, 1910-1911) — et le fait qu'il lui manquait tout rapport vivant à l'histoire provoquèrent la rupture avec Dilthey. Dans ce contexte, il fut également mentionné, parmi bien d'autres choses, que Husserl, dans le cadre de sa conception des ontologies régionales, comprenait *Être et Temps* comme l'ontologie régionale de l'historigal.

La quatrième séance fut dominée par l'examen d'une question se rapportant au passage important de la page 9 déjà cité — de « L'être, par là... » jusqu'à « ...c'est-à-dire : il y a être ». Cette question visait le rapport de l'être et du temps à l'*Ereignis* et demandait si, entre les concepts qui y sont nommés — présence, laisser-être-présent, dévoilement, donner et approprier —, existait une gradation allant dans le sens d'une originarité toujours plus grande.

Elle demandait également si le mouvement qui, dans le passage en question, conduit de la présence au laisser-être-présent, puis à l'*Ereignis*, constituait un retour vers un fondement chaque fois plus originaire.

S'il ne s'agit pas d'une progression vers quelque chose de chaque fois plus originaire, la question se pose alors de savoir quelle est la différence et quel est le rapport entre les concepts mentionnés. Ceux-ci ne constituent pas les degrés d'une gradation, mais les étapes d'un chemin de retour ouvert par l'entrée provisoire dans l'*Ereignis*.

La discussion qui suivit porta essentiellement sur le sens de la détermination, tel qu'il réside dans la manière dont, au sein de la métaphysique, la présence détermine ce qui est présent. Cette mise en relief devait permettre de préciser le caractère du retour de la présence vers l'*Ereignis*, afin que celui-ci ne puisse être mécompris comme la mise à disposition d'un fondement plus originaire.

La présence de ce qui est présent — c'est-à-dire le laisser-être-présent : ce qui est présent — est interprétée chez Aristote comme ποιήσις. Celle-ci, plus tard réinterprétée comme *creatio*, conduit, selon une ligne d'une simplicité grandiose, jusqu'à la position, en tant que laquelle s'accomplit la conscience transcendantale des objets. Il apparaît ainsi que, dans la métaphysique, le trait fondamental du laisser-être-présent est la production, sous ses multiples figures.

À l'encontre de cela, on fit valoir que, bien que dans ses œuvres tardives — avant tout dans les *Lois* — le caractère poiétique du νοῦς apparaisse de plus en plus clairement, le rapport de détermination entre la présence et ce qui est présent n'est pas compris par Platon comme ποιήσις. Dans la formule τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά — « par le beau, les belles choses sont belles » —, seule est exprimée la παρουσία, la présence-auprès du καλόν auprès des καλά, sans que cette présence-auprès reçoive, relativement à ce qui est présent, le sens du poiétique. Cela montre toutefois que, chez Platon, le déterminer demeure impensé. Car il n'a nulle part élaboré ce qu'est proprement cette παρουσία, ni expressément dit ce que la παρουσία accomplit auprès des ὄντα. Cette lacune n'est pas comblée par le fait que Platon cherche à saisir le rapport de la présence à ce qui est présent dans la métaphore de la lumière — donc non pas comme ποιήσις, comme production, etc., mais comme lumière —, bien que cela établisse incontestablement une proximité avec Heidegger. Car le laisser-être-présent pensé par

Heidegger, bien qu'il soit entendu de manière neutre dans le passage en question de la conférence et demeure ouvert à toutes les modalités de la production, de la constitution, etc., doit être un porter-dans-l'Ouvert. Ainsi, ce qui est grec — la lumière et le paraître — est désormais devenu explicite. Il reste toutefois à demander ce que voudrait dire l'indication métaphorique de la lumière, mais qu'elle ne peut pas encore dire.

Par le rapport du laisser-être-présent à l'ἀλήθεια, toute la question portant sur l'être de l'étant est soustraite au questionnement kantien de la constitution des objets, bien que la position kantienne elle-même puisse rétrospectivement être comprise à partir de l'ἀλήθεια, ce dont témoigne, dans le livre sur Kant, la mise en évidence de l'imagination.

On demanda alors s'il suffisait de saisir comme dévoilement le rapport entre la présence et ce qui est présent, dès lors que ce dévoilement est pris pour lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est pas à nouveau déterminé quant à son contenu. Si le dévoilement réside déjà dans toutes les modalités de la ποίησις, de la production et de l'effectuation, comment pourrait-on exclure ces modalités et maintenir le dévoilement à l'état pur ? Que signifie alors ce dévoilement, puisqu'il ne reçoit aucune détermination supplémentaire quant à son contenu ? Cela concernait une différence importante entre le dévoilement auquel appartient, par exemple, la ποίησις et celui que pense Heidegger. Tandis que le premier se rapporte à l'εἶδος — à ce qui est produit et porté au jour dans la ποίησις —, le dévoilement pensé par Heidegger se rapporte à l'étant dans son ensemble. À partir de là fut mentionnée la distinction entre l'être-que et l'être-ce-que, distinction dont l'origine demeure obscure et impensée (cf. Heidegger, *Nietzsche* II, p. 399 sq. [GA 6.2, p. 363 sq.]).

Quant à l'intention de la réflexion ici engagée, il fut dit que, bien que le dévoilement ne soit retenu, dans le passage en question, que comme trait fondamental et que, par le « laisser » du laisser-être-présent, soit nommé le caractère d'effectuation, les différentes modalités du dévoilement déterminées quant à leur contenu demeurent à penser. Avec le pas qui conduit de la présence au laisser-être-présent, puis de celui-ci au dévoilement, le caractère de présence propre aux différents domaines de l'étant n'est pas aboli. Une tâche demeure pour la pensée : déterminer le caractère dévoilé des différents domaines de choses.

Le même mode de mouvement qui réside dans le pas conduisant de la présence au laisser-être-présent se manifeste lors du passage du laisser-être-présent au dévoilement, puis de celui-ci au

donner. Chaque fois, la pensée accomplit un pas en arrière. Le mode de progression de cette pensée pourrait donc être considéré comme une méthode analogue à celle d'une théologie négative. Cela apparaît également dans la manière dont les modèles ontiques donnés dans la langue sont travaillés puis détruits. Il est frappant, par exemple, que soient employés des verbes tels que « tendre », « envoyer », « retenir », « approprier » : non seulement, comme verbes — littéralement, comme « mots temporels » —, ils possèdent une forme temporelle, mais ils présentent en outre un sens expressément temporel pour quelque chose qui n'est pas temporel.

La cinquième séance s'ouvrit par un exposé de Jean Beaufret, qui servit de fondement à l'examen de la ressemblance sans cesse affirmée entre la pensée de Heidegger et celle de Hegel. L'orateur rapporta la manière dont cette ressemblance est perçue en France.

Une proximité et une ressemblance frappante entre Heidegger et Hegel ne pourraient tout d'abord être niées. En France domine largement l'impression que la pensée de Heidegger constitue une reprise — comme approfondissement et élargissement — de la philosophie de Hegel, de même que Leibniz représenterait une reprise de Descartes et Hegel une reprise de Kant. Si la pensée de Heidegger est fondamentalement envisagée dans cette perspective, on peut inévitablement découvrir des correspondances manifestes entre tous les aspects de sa pensée et ceux de la philosophie hégélienne. Il devient possible d'établir comme une table de concordance et de constater que Heidegger dit approximativement la même chose que Hegel. Mais toute cette manière de voir présuppose qu'il existe une philosophie de Heidegger. S'il n'en est rien, tout fondement permettant une comparaison se trouve alors retiré, sans que l'impossibilité de la comparaison soit pour autant synonyme d'absence de rapport.

Dans la seconde partie de l'exposé furent mentionnés quelques-uns des principaux malentendus rencontrés en France par la pensée de Heidegger. Dans la *Logique* de Hegel, l'être, en tant qu'immédiat, est médiatisé dans l'essence comme vérité de l'être. Ce chemin, allant de l'être à l'essence et de l'essence au concept, est-il identique, ou du moins comparable, à la question de l'être développée dans *Être et Temps*, chemin dans lequel l'être, introduit comme l'immédiat, est reconduit dans sa vérité ? Où peut-on situer la différence fondamentale ?

À partir de Hegel, on pourrait dire : « *Être et Temps* s'arrête à l'être et ne développe pas celui-ci jusqu'au "concept" » — affirmation qui s'appuie extérieurement sur la terminologie hégélienne : être, essence, concept. Inversement, à partir d'*Être et Temps*, la question immédiate adressée à la pensée de Hegel serait la suivante : comment Hegel en vient-il à poser l'être comme l'immédiat indéterminé et à l'inscrire d'emblée dans le rapport de la détermination et de la médiation ? (Cf. Heidegger, *Wegmarken*, 1967, p. 255 sq. [GA 9, p. 427 sq.] : « Hegel et les Grecs ».)

Cette dernière question donna lieu à une digression sur le problème non élucidé de la provenance de la négativité hégélienne. La « négativité » de la logique hégélienne se fonde-t-elle dans la structure de la conscience absolue, ou, inversement, la réflexion spéculative constitue-t-elle le fondement de la négativité qui, chez Hegel, appartient à l'être, et donc également la raison de l'absoluité de la conscience ? Si l'on considère que Hegel, dans la *Phénoménologie*, travaille avec des dualismes originaires qui ne seront harmonisés que plus tard — à partir de la *Logique* —, et si l'on fait intervenir le concept de vie élaboré dans ses écrits de jeunesse, la négativité du négatif ne paraît pas pouvoir être reconduite à la structure réflexive de la conscience, bien qu'il ne faille pas écarter que le point de départ moderne pris dans la conscience ait contribué de manière considérable au déploiement de la négativité. La négation pourrait plutôt être liée à la pensée du déchirement et, considérée quant à la chose même, remonter à Héraclite — τὸ διαφένον.

La différence dans le point de départ de la détermination de l'être fut retenue selon les deux points suivants :

1. Ce à partir de quoi, pour Hegel, l'être se détermine dans sa vérité demeure hors de question pour cette philosophie, parce que l'identité de l'être et de la pensée constitue pour Hegel une véritable égalité. Chez Hegel, on n'en vient donc à aucune question de l'être, et il ne peut en être autrement.
2. À partir de l'affirmation de la conférence selon laquelle l'être s'approprie dans l'*Ereignis*, on pourrait être tenté de comparer l'*Ereignis*, en tant qu'Ultime et Suprême, à l'Absolu de Hegel. Mais, derrière cette apparence d'identité, il faudrait alors demander : quel rapport l'être humain entretient-il, chez Hegel, avec l'Absolu ? Et de quelle manière l'être humain se rapporte-t-il à l'*Ereignis* ? Une différence infranchissable apparaîtrait alors.

Dans la mesure où, chez Hegel, l'être humain est le lieu du parvenir-à-soi-même de l'Absolu, cela conduit à la suppression de la finitude de l'être humain. Chez Heidegger, en revanche, la finitude — non seulement celle de l'être humain, mais celle de l'*Ereignis* lui-même — est précisément rendue visible.

La discussion sur Hegel donna l'occasion de reprendre la question de savoir si l'entrée dans l'*Ereignis* signifiait la fin de l'histoire de l'être. Une ressemblance avec Hegel semble ici se présenter, mais elle doit être considérée sur l'arrière-plan de la différence fondamentale. Il demeura ouvert de savoir si la thèse selon laquelle on ne pourrait parler d'une fin de l'histoire que là où — comme c'est le cas chez Hegel — règne une identification véritable de l'être et de la pensée était fondée. En tout cas, la fin de l'histoire de l'être au sens de Heidegger est tout autre chose. L'*Ereignis* recèle certes des possibilités de retrait que la pensée ne peut discerner et, en ce sens, on peut affirmer que, par l'entrée de la pensée dans l'*Ereignis*, les destins sont « arrêtés ». Il reste toutefois à considérer si, après cette entrée, quelque chose de l'être demeure encore et, dès lors si l'on peut encore parler d'histoire de l'être, à savoir si l'histoire de l'être est comprise comme l'histoire des destins dans lesquels l'*Ereignis* se dissimule comme tel.

Le discours, avancé lors d'une séance précédente, concernant les modèles ontiques — par exemple le tendre, le don, etc., en tant que processus ontiques dans le temps — fut repris. La pensée qui pense à partir de modèles ne doit pas pour autant être immédiatement qualifiée de pensée technique, car le modèle ne doit pas être compris au sens technique comme reproduction ou projet de quelque chose à une échelle réduite. Le modèle est plutôt ce à partir de quoi la pensée, comme de sa présupposition naturelle, doit nécessairement prendre son élan et se détacher, de telle sorte que ce à partir de quoi soit en même temps le au moyen de quoi de cette prise de distance. La nécessité, pour la pensée, d'employer des modèles est liée à la langue. La langue de la pensée ne peut procéder que de la langue naturelle. Mais celle-ci est, en son fond, historico-métaphysique. Une interprétation préalable s'y trouve donc déjà donnée — sous la forme de ce qui va de soi. Considérée à partir de là, la pensée ne possède d'autre possibilité que de rechercher des modèles afin de les élaborer et d'accomplir ainsi le passage vers le spéculatif. Furent cités comme exemples d'états de choses pensés à partir de modèles :

1. La proposition spéculative chez Hegel, développée à partir du modèle de la proposition ordinaire, mais de telle sorte qu'elle abandonne le modèle qu'elle doit élaborer pour devenir proposition spéculative.
2. Le mode de mouvement du *voûç*, tel qu'il est examiné dans les *Lois* de Platon, à savoir à partir du modèle de l'automouvement des êtres vivants.

Ce qu'est le modèle comme tel et la manière dont sa fonction pour la pensée doit être comprise ne peuvent être pensés qu'à partir d'une interprétation essentielle de la langue.

La discussion qui suivit porta donc sur la langue, plus précisément sur le rapport existant entre la langue dite naturelle et la langue de la pensée. Parler de modèles ontiques présuppose que la langue possède par principe un caractère ontique, de sorte que la pensée qui veut dire quelque chose d'ontologique ne peut l'indiquer qu'au moyen des mots qu'elle trouve dans la langue, tout en étant contrainte d'employer des modèles ontiques.

Mais, même abstraction faite du fait que la langue n'est pas seulement ontique, mais qu'elle est d'emblée ontico-ontologique, on peut se demander s'il ne pourrait exister une langue de la pensée qui dise la simplicité de la langue, de telle sorte que la langue de la pensée rende précisément visible la limitation de la langue métaphysique. On ne peut en parler. Il se décide seulement si un tel dire réussit ou non. Quant à la langue naturelle, elle n'est pas métaphysique dès l'origine. C'est plutôt notre interprétation de la langue ordinaire qui est métaphysique, parce qu'elle demeure liée à l'ontologie grecque. Mais le rapport de l'être humain à la langue pourrait se transformer d'une manière analogue à la transformation du rapport à l'être.

À la fin de la séance fut lue une lettre de Heidegger, parue comme préface du livre alors publié de Richardson, *Heidegger : de la phénoménologie à la pensée* [voir GA 11, p. 143 sq.]. Cette lettre répond avant tout à deux questions : quel fut le premier élan qui détermina sa pensée, et qu'en est-il de la question du tournant ? Elle offrait les rapports nécessaires pour rattacher le texte examiné, qui va d'*Être et Temps* à « Temps et être », à l'*Ereignis*.

La sixième et dernière séance s'occupa tout d'abord de plusieurs questions déjà avancées. Elles concernaient le sens contenu dans les mots « transformation » et « métamorphose », lorsqu'il est question de la profusion des transformations de l'être. Au sein de la métaphysique, il a déjà été parlé de changement et de transformation. Le mot désigne alors les figures changeantes sous lesquelles l'être se montre de manière époquale et historique. La question était la suivante

: par quoi la succession des époques est-elle déterminée ? D'où cette libre succession reçoit-elle sa détermination ? Pourquoi la succession est-elle précisément celle-ci ? On est alors tenté de penser à l'histoire hégélienne de la « pensée ». Chez Hegel règne dans l'histoire la nécessité qui est en même temps liberté. Pour lui, l'une et l'autre ne font qu'un et s'accomplissent à travers le mouvement dialectique, qui constitue l'essence de l'esprit. Chez Heidegger, en revanche, on ne peut parler d'un pourquoi. Seul peut être nommé le que — le fait que l'histoire de l'être soit ainsi. C'est pourquoi la conférence « Le Principe de raison » [GA 10, p. 185] cite cette parole de Goethe :

« Comment ? Quand ? et Où ? — Les dieux demeurent muets !
Tiens-t'en au *parce que* et ne demande pas *pourquoi*. »

Le *Weil* — le « parce que » — de cette conférence est le durer qui se maintient à travers le destin. À l'intérieur du que, et conformément à son sens, la pensée peut également constater quelque chose comme une nécessité dans la succession, quelque chose comme une légalité et une logique. On peut ainsi dire que l'histoire de l'être est l'histoire d'un oubli de l'être allant croissant. Entre les transformations époquales de l'être et le retrait se laisse discerner un rapport qui n'est cependant pas celui d'une causalité. Plus on s'éloigne de l'aube de la pensée occidentale, plus l'ἀλήθεια recule, plus elle tombe dans l'oubli, tandis que le savoir et la conscience s'avancent de manière toujours plus nette, et que l'être se retire ainsi.

Ce retrait de l'être demeure en outre caché. Dans le κρύπτεσθαι d'Héraclite est exprimé, pour la première et en même temps pour la dernière fois, ce qu'est le retrait. Le recul de l'ἀλήθεια en tant qu'ἀλήθεια libère la transformation de l'être depuis l'ἐνέργεια jusqu'à l'*actualitas*, etc.

Mais cette signification de la transformation, pensée relativement à la métaphysique, doit être rigoureusement distinguée de celle qui est visée lorsqu'il est dit que l'être se transforme — à savoir dans l'*Ereignis*. Il ne s'agit pas ici d'une manifestation de l'être comparable aux figures métaphysiques de celui-ci et venant s'ajouter à elles comme une figure « nouvelle ». Il est plutôt signifié que l'être — avec ses manifestations époquales — est maintenu dans le destin, mais repris comme destin dans l'*Ereignis*.

Entre les figures époquales de l'être et la transformation de l'être dans l'*Ereignis* lui-même se tient le *Ge-stell*. Celui-ci est pour ainsi dire une station intermédiaire, il offre un double aspect, il est — pour ainsi dire, une station intermédiaire, offre un double aspect et constitue —

pourrait-on dire — une tête de Janus. Il peut être compris, d'une part, comme la continuation de la volonté de volonté, donc comme l'empreinte extrême de l'être. Mais, en même temps, il constitue une préfiguration de l'*Ereignis* lui-même.

Au cours du séminaire, il fut assez souvent question de l'expérience. Il fut ainsi affirmé, entre autres, que l'éveil à l'*Ereignis* devait être éprouvé et ne pouvait être démontré. L'une des dernières questions posées concernait le sens de cette expérience. Elle découvrait une certaine contradiction dans le fait que la pensée devait certes être elle-même l'expérience de l'état de choses, mais que, d'un autre côté, elle n'en constituait encore que la préparation. On conclut donc que la pensée — et par conséquent aussi celle qui fut tentée dans le séminaire lui-même — ne serait pas encore l'expérience. Mais qu'est alors cette expérience ? Est-elle l'abdication de la pensée ?

En réalité, la pensée et l'expérience ne peuvent être opposées à la manière d'une alternative. Ce qui s'est produit dans le séminaire demeure une tentative de préparation pensante, donc une tentative de l'expérience elle-même. Mais cette préparation s'accomplit déjà en pensant, dans la mesure où l'expérience n'est rien de mystique, aucun acte d'illumination, mais l'entrée dans le séjour au sein de l'*Ereignis*. Ainsi, l'éveil à l'*Ereignis* demeure certes quelque chose qui doit être éprouvé ; mais il est précisément aussi quelque chose qui, pour commencer, est nécessairement lié à l'éveil hors de l'oubli de l'être et en direction de l'*Ereignis*. Il demeure donc d'abord un événement qui peut et doit être montré.

Que la pensée se trouve au stade de la préparation ne signifie pas que l'expérience soit d'une essence différente de la pensée préparatoire elle-même. La limite de la pensée préparatoire réside ailleurs. Elle réside dans le fait qu'il est possible que la métaphysique demeure dans l'état final de son histoire, de telle sorte que l'autre pensée ne puisse absolument pas apparaître — et que pourtant elle est. Il ne revient alors à la pensée qui, comme pensée provisoire, porte son regard vers l'*Ereignis* que de donner des indications — c'est-à-dire des directives capables de rendre possible l'orientation de l'entrée dans la localité de l'*Ereignis*, à la manière de la poésie de Hölderlin, qui, pendant un siècle, n'était pas là — et qui pourtant était. Elle réside, d'autre part, dans le fait que la préparation par la pensée ne peut s'accomplir que sous un rapport particulier. Elle s'accomplit également, d'une autre manière, dans la poésie, dans l'art, etc., où adviennent eux aussi une pensée et un parler.

Après que, pour conclure — et afin que, durant le séminaire, la continuité de la conférence fût entendue encore une fois depuis une autre face et d'une manière plus unitaire —, « Le Tournant », appartenant au cycle de conférences « Regard dans ce qui est » [GA 79, p. 68 sq.], eut été lu, plusieurs questions reçurent encore une réponse brève.

Le refus du monde dont il est question dans « Le Tournant » est lié au refuser et au retenir du présent dans « Temps et être ». Car il est également question de refus et de retenue dans *l'Ereignis*, pour autant qu'ils concernent la manière dont le temps se donne. Certes, l'examen de *l'Ereignis* comme localité de l'adieu à l'être et au temps a maintenant été accompli, mais ceux-ci demeurent pourtant, d'une certaine manière, comme don de *l'Ereignis*.

Il fut d'abord parlé de la finitude de l'être dans le livre sur Kant. Mais la finitude de *l'Ereignis*, de l'être et du Quadriparti, indiquée au cours du séminaire, se distingue de celle-là dans la mesure où elle n'est plus pensée à partir de l'opposition à l'infinité, mais comme finitude en elle-même : finitude, fin, limite, le propre — être recueilli et abrité dans le propre. C'est dans cette direction — c'est-à-dire à partir de *l'Ereignis* lui-même, à partir du concept de propriété — qu'il faut penser le nouveau concept de finitude.

« Mais l'accusé fit un signe de refus. Il faudrait être là, dit-il. Lorsque l'on est appelé, il faudrait s'appeler soi-même ; voilà bien la chose tortueuse — qu'y pouvait-on ? »
(Hans Erich Nossack, *L'Impossible Administration de la preuve*.)