

Martin HEIDEGGER

“TEMPS ET ÊTRE”

La conférence qui suit requiert un bref avant-propos.

Si l'on nous montrait maintenant dans leur version originale deux tableaux de Paul Klee, créés durant l'année de sa mort : l'aquarelle « Sainte à une fenêtre » et, peint à la détrempe sur toile de jute, « Mort et feu », nous souhaiterions nous attarder longtemps devant eux — en renonçant à toute prétention à une intelligibilité immédiate.

Si maintenant, et qui plus est par le poète Georg Trakl lui-même, son poème « Chant septuple de la mort » pouvait nous être récité, nous souhaiterions l'entendre souvent et renoncer à toute prétention à une intelligibilité immédiate.

Si Werner Heisenberg voulait maintenant nous exposer un fragment de ses pensées de physique théorique, en chemin vers la formule du monde qu'il recherche, peut-être deux ou trois auditeurs, tout au plus, pourraient-ils le suivre ; quant à nous autres, nous renoncerions sans protester à toute prétention à une intelligibilité immédiate.

Il n'en va pas ainsi face à la pensée que l'on nomme philosophie. Car elle est censée offrir une « sagesse du monde », sinon même une « instruction en vue de la vie bienheureuse ». Or une telle pensée pourrait aujourd'hui se trouver placée dans une situation qui exige des méditations fort éloignées d'une sagesse utilisable pour la vie. Une pensée pourrait être devenue nécessaire, qui ait à penser ce dont la peinture et la poésie mentionnées, et même la théorie mathématique et physique, reçoivent leur détermination. Ici aussi, nous devrions alors renoncer à la prétention à une intelligibilité immédiate. Il nous faudrait néanmoins écouter, parce qu'il s'agit de penser quelque chose d'incontournable, mais de provisoire.

Il ne faut donc ni s'étonner ni s'émerveiller si la plupart des auditeurs achoppent à cette conférence. Que quelques-uns, cependant, soient conduits par elle, maintenant ou plus tard, à poursuivre la méditation, cela ne saurait être décidé. Il s'agit de dire quelque chose de la tentative qui pense l'être sans égard à une fondation de l'être à partir de l'étant. La tentative de penser l'être sans l'étant devient nécessaire parce qu'autrement, me semble-t-il, il ne

subsiste plus aucune possibilité de prendre expressément en vue l'être de ce qui est aujourd'hui tout autour du globe, et moins encore de déterminer suffisamment le rapport de l'homme à ce qui, jusqu'à présent, s'appelait « être ».

Qu'une brève indication soit donnée pour l'écoute. Il ne s'agit pas d'entendre une série de propositions énonciatives, mais de suivre la marche du montrer.

[Notes manuscrites : (1) « dans son unique propriété propre » ; (2) Dire : montrer — nomination appelante ; disparition du « comme » ; appeler et le « phénomène » — ce qui encore se retire — cela : pressentir.]

* * *

Qu'est-ce qui donne lieu de nommer ensemble temps et être ? Depuis l'aurore de la pensée occidentale-européenne jusqu'à aujourd'hui, être signifie la même chose que présence. De la présence, de l'être-présent parle le présent. Celui-ci forme, selon la représentation courante, avec le passé et l'avenir, la caractéristique du temps. L'être est déterminé, comme présence, par le temps. Qu'il en aille ainsi pourrait déjà suffire à introduire dans la pensée une inquiétude incessante. Cette inquiétude s'accroît dès que nous nous mettons à méditer dans quelle mesure il y a cette détermination de l'être par le temps.

Dans quelle mesure ? Cela demande : pourquoi, de quelle manière et depuis où quelque chose comme le temps parle-t-il dans l'être ? Toute tentative pour penser suffisamment le rapport de l'être et du temps à l'aide des représentations courantes et approximatives du temps et de l'être s'empêtre aussitôt dans un entrelacs inextricable de relations à peine pensées.

Nous nommons le temps lorsque nous disons : chaque chose a son temps. Cela veut dire : tout ce qui, à chaque fois, est, tout étant vient et s'en va en son temps, et demeure un certain temps durant le temps qui lui est imparti. Chaque chose a son temps.

Mais l'être est-il une chose ? L'être est-il dans le temps comme l'est chaque étant ? L'être est-il, somme toute ? S'il était, il nous faudrait inévitablement le reconnaître comme quelque chose d'étant et, par conséquent, le trouver parmi le reste de l'étant comme un étant. Cette salle est. La salle est éclairée. Nous reconnâtrons sans détour ni hésitation la salle éclairée comme quelque chose d'étant. Mais où, dans toute la salle, trouvons-nous le « est » ? Nulle part parmi les choses nous ne trouvons l'être. Chaque chose a son temps. Mais

l'être n'est pas une chose, il n'est pas dans le temps. Néanmoins l'être, comme présence, comme présent, demeure déterminé par le temps, par ce qui est de l'ordre du temps.

Ce qui est dans le temps et qui, de la sorte, est déterminé par lui, on le nomme le temporel. Nous disons, lorsqu'un homme meurt et qu'il est retiré de l'ici-bas, de l'étant ici et là : il a quitté le temporel. Le temporel désigne le périssable, ce qui passe au cours du temps. Notre langue dit plus précisément encore : ce qui passe avec le temps. Car le temps lui-même passe. Mais tandis que le temps passe constamment, il demeure comme temps. Demeurer signifie : ne pas disparaître, donc être présent. Ainsi le temps est-il déterminé par un être. Comment l'être devrait-il alors demeurer déterminé par le temps ? De la constance du passage du temps parle l'être. Pourtant, nulle part nous ne trouvons le temps comme un étant, à la manière d'une chose.

L'être n'est pas une chose, donc rien de temporel ; il est néanmoins déterminé comme présence par le temps.

Le temps n'est pas une chose, donc rien d'étant ; mais il demeure constamment dans son passage, sans être lui-même quelque chose de temporel comme l'étant qui est dans le temps.

L'être et le temps se déterminent réciproquement, mais de telle façon que celui-là — l'être — ne puisse être interpellé comme temporel, ni celui-ci — le temps — comme étant. En méditant tout cela, nous dérivons au milieu d'énoncés contradictoires.

(Pour de tels cas, la philosophie connaît une issue. On laisse subsister les contradictions, on les aiguise même, et l'on tente de rassembler dans une unité englobante ce qui se contredit et, par là, se disjoint. On nomme ce procédé dialectique. À supposer que les énoncés contradictoires sur l'être et sur le temps puissent être accordés par une unité qui les embrasse, ce serait assurément une issue, mais une voie qui esquive les choses et l'état de choses ; car elle ne s'engage ni auprès de l'être comme tel, ni auprès du temps comme tel, ni auprès de leur rapport. Resterait entièrement exclue la question de savoir si le rapport de l'être et du temps est une relation que l'on pourrait établir ensuite en les rassemblant, ou si « être et temps » nomme un état de choses à partir duquel seulement se dégagent aussi bien l'être que le temps.)

Mais comment nous engager conformément à la chose dans l'état de choses nommé par les titres « Être et temps », « Temps et être » ?

Réponse : en méditant avec précaution les choses ici nommées. Avec précaution veut d'abord dire : ne pas assaillir précipitamment les choses de représentations non éprouvées, mais leur consacrer une méditation attentive.

Mais pouvons-nous donner l'être et le temps pour des choses ? Ce ne sont pas des choses si « chose » veut dire : quelque chose d'étant. Le mot « chose », « une chose », doit maintenant signifier pour nous ce dont il y va en un sens déterminant, dans la mesure où s'y abrite quelque chose qu'on ne peut outrepasser. L'être — une chose, vraisemblablement la chose de la pensée.

Le temps — une chose, vraisemblablement la chose de la pensée, si toutefois quelque chose comme le temps parle dans l'être entendu comme présence. Être et temps, temps et être nomment le rapport des deux choses, l'état de choses qui les tient l'une auprès de l'autre et soutient leur rapport. Méditer cet état de choses est confié à la pensée, pour autant qu'elle demeure disposée à soutenir jusqu'au bout sa chose.

L'être — une chose, mais rien d'étant.

Le temps — une chose, mais rien de temporel.

De l'étant, nous disons : il est. Eu égard à la chose « être » et à la chose « temps », nous demeurons précautionneux. Nous ne disons pas : l'être est, le temps est, mais : il y a être et il y a temps. Par cette tournure, nous n'avons d'abord fait que modifier l'usage de la langue. Au lieu de « il est », nous disons « il y a » — en allemand : *Es gibt*, littéralement « Cela donne ».

Pour revenir de l'expression langagière à la chose, il nous faut montrer comment cet *Es gibt* peut être éprouvé et aperçu. La voie appropriée consiste à élucider ce qui est donné dans l'*Es gibt* : ce que signifie « être », qu'il y a ; ce que signifie « temps », qu'il y a. Nous essayons en conséquence de porter d'avance le regard vers le *Es* qui donne — être et temps. Ainsi regardant d'avance, nous devenons précautionneux en un autre sens encore. Nous essayons de porter à la vue le *Es* et son donner, et nous écrivons *Es* avec une majuscule.

Nous méditons d'abord l'être, afin de le penser lui-même dans ce qui lui est propre.

Nous méditons ensuite le temps, afin de le penser lui-même dans ce qui lui est propre.

Ainsi doit se montrer la manière dont il y a être, dont il y a temps. Dans ce donner devient visible comment doit être déterminé le donner qui, comme rapport, les tient d'abord l'un auprès de l'autre et les fait advenir.

L'être, par lequel tout étant est marqué comme un étant, signifie présence. Pensée en regard de ce qui est présent, la présence se montre comme laisser-être-présent. Mais il s'agit maintenant de penser expressément ce laisser-être-présent en tant que la présence est admise. Le laisser-être-présent montre son propre en ceci qu'il porte dans le non-retrait. Laisser être présent signifie : dévoiler, porter dans l'Ouvert. Dans le dévoilement joue un donner, celui précisément qui, dans le laisser-être-présent, donne la présence, c'est-à-dire l'être.

(Penser expressément la chose « être » exige que notre méditation suive l'indication qui se montre dans le laisser-être-présent. Elle fait apparaître, dans le laisser-être-présent, le dévoilement. Mais de celui-ci parle un donner, un *Es gibt*.)

Cependant, le donner maintenant nommé demeure pour nous aussi obscur que le *Es* ici nommé, qui donne.

Penser expressément l'être lui-même exige de détourner le regard de l'être dans la mesure où, comme dans toute métaphysique, il n'est fondé et interprété qu'à partir de l'étant et pour celui-ci, comme son fondement. Penser expressément l'être exige de laisser aller l'être comme fondement de l'étant, au profit du donner qui joue secrètement dans le dévoilement, c'est-à-dire de l'*Es gibt*. L'être, comme don de cet *Es gibt*, appartient au donner. Comme don, l'être n'est pas rejeté hors du donner. L'être, la présence, se trouve transformé. Comme laisser-être-présent, il appartient au dévoilement et demeure, comme don de celui-ci, retenu dans le donner. L'être n'est pas. Il y a être comme dévoilement de la présence.

L'« Il y a être » pourrait se montrer plus distinctement dès que nous méditerions plus résolument le donner ici visé. Nous y parvenons en prêtant attention à la richesse des transformations de ce que l'on nomme, de manière assez indéterminée, l'être, dont on méconnaît en même temps le plus propre aussi longtemps qu'on le tient pour le plus vide de tous les concepts vides. Cette représentation de l'être comme l'abstrait pur et simple n'est pas non plus abandonnée dans son principe, mais seulement confirmée, lorsque l'être comme l'abstrait pur et simple est relevé dans le concret pur et simple de l'effectivité de

l'esprit absolu — ce qui s'est accompli dans la pensée la plus puissante des temps modernes, la dialectique spéculative de Hegel, et se trouve exposé dans sa *Science de la logique*.

Une tentative pour méditer la plénitude des transformations de l'être trouve son premier point d'appui, qui indique en même temps le chemin, lorsque nous pensons l'être au sens de présence.

(Je dis bien penser, et non simplement répéter, tout en faisant comme si l'interprétation de l'être comme présence allait de soi.)

Mais d'où tirons-nous le droit de caractériser l'être comme présence ? La question vient trop tard. Car cette empreinte de l'être s'est décidée depuis longtemps, sans notre intervention ni, à plus forte raison, notre mérite. Nous sommes donc liés à la caractérisation de l'être comme présence. Elle tient son caractère obligatoire du commencement du dévoilement de l'être comme de quelque chose de dicible, c'est-à-dire de pensable. Depuis le commencement de la pensée occidentale chez les Grecs, tout dire de « être » et de « est » se maintient dans la mémoire de la détermination de l'être comme présence, laquelle lie la pensée.

Cela vaut aussi pour la pensée qui guide la technique et l'industrie les plus modernes, bien qu'en un sens seulement. Depuis que la technique moderne a établi son extension et sa domination sur toute la Terre, ce ne sont pas seulement les Spoutniks et leurs dérivés qui tournent autour de notre planète : l'être comme présence, au sens du fonds disponible calculable, interpelle bientôt uniformément tous les habitants de la Terre, sans que ceux des continents extra-européens en sachent expressément quelque chose, ni même qu'ils puissent ou veuillent connaître la provenance de cette détermination de l'être. (Ceux qui veulent manifestement le moins un tel savoir sont les affaires du développement qui poussent aujourd'hui les peuples dits sous-développés dans le champ d'audition de cet appel de l'être qui parle depuis le plus propre de la technique moderne.)

Nous ne percevons nullement l'être comme présence seulement, ni d'abord, dans la mémoire de la présentation précoce du dévoilement de l'être accomplie par la pensée grecque. Nous percevons la présence dans toute méditation simple et suffisamment libre de préjugés sur l'être-sous-la-main et l'être-à-portée-de-main de l'étant. L'un comme l'autre sont des modes de la présence. La portée de la présence se montre à nous de la façon la plus

pressante lorsque nous pensons que l'absence, elle aussi, et elle précisément, demeure déterminée par une présence parfois accrue jusqu'à l'inquiétant.

Nous pouvons toutefois constater historiquement la plénitude des transformations de la présence en indiquant que celle-ci se montre comme le "Ev, l'Un unique qui unifie ; comme le Λόγος, le rassemblement qui garde le tout ; comme ἰδέα, οὐσία, ἐνέργεια, *substantia*, *actualitas*, *perceptio*, monade ; comme objectité ; comme position du se-posier au sens de la volonté de la raison, de l'amour, de l'esprit, de la puissance ; comme volonté de volonté dans l'éternel retour du même. Ce qui est constatable historiquement peut être trouvé au sein de l'histoire. Le déploiement de cette plénitude de transformations semble d'abord former une histoire de l'être. Mais l'être n'a pas d'histoire comme une ville ou un peuple a son histoire. Le caractère historial de l'histoire de l'être se détermine manifestement par ceci, et uniquement par ceci : la manière dont l'être advient, c'est-à-dire, d'après ce qui vient d'être exposé, la manière dont Il donne être.

Au commencement du dévoilement de l'être, l'être, εἶναι, ἐόν, est certes pensé, mais non l'« Il y a ». À sa place, Parménide dit : ἔστι γὰρ εἶναι, « Il est en effet être ».

Il y a des années, en 1947, la *Lettre sur l'humanisme* faisait, à propos de cette parole de Parménide, la remarque suivante : « Le ἔστι γὰρ εἶναι de Parménide demeure aujourd'hui encore impensé. » Cette indication veut d'abord signaler que nous ne devons pas imposer trop vite à la parole « Il est en effet être » une interprétation toute proche qui rendrait inaccessible ce qui s'y trouve pensé. Tout ce dont nous disons qu'il est est alors représenté comme quelque chose d'étant. Mais l'être n'est rien d'étant. Ainsi l'ἔστι accentué dans la parole de Parménide ne peut-il représenter comme un étant l'être qu'il nomme. Traduit littéralement, l'ἔστι accentué signifie bien « il est ». Mais l'accentuation entend dans l'ἔστι ce que les Grecs pensaient déjà alors dans cet ἔστι accentué et que nous pouvons circonscrire par : « Il peut », « il a puissance de ». Le sens de cette puissance demeura cependant impensé, alors comme plus tard, autant que le *Es* qui peut l'être. Pouvoir l'être signifie : produire et donner être. Dans l'ἔστι s'abrite l'*Es gibt*.

Au commencement de la pensée occidentale, l'être est pensé, mais non l'*Es gibt* comme tel. Celui-ci se retire en faveur du don qu'Il donne, don qui désormais est exclusivement pensé et porté au concept comme être en regard de l'étant.

Un donner qui ne donne que son don, mais qui se retient et se retire lui-même dans ce donner, nous le nommons l'envoi. Selon le sens du donner qu'il faut penser ainsi, l'être qu'il y a est ce qui est envoyé. Chacune de ses transformations demeure de la sorte envoyée. Ce qui est historial dans l'histoire de l'être se détermine à partir du caractère destinal d'un envoi, non à partir d'un devenir vaguement entendu.

Histoire de l'être signifie destin de l'être, dans les envois duquel aussi bien l'envoi que le *Es* qui envoie se retiennent dans la manifestation d'eux-mêmes. Se retenir se dit en grec ἐποχή. De là vient que l'on parle des époques du destin de l'être. Époque ne désigne pas ici une période dans le déroulement des événements, mais le trait fondamental de l'envoi : le fait de se retenir à chaque fois lui-même en faveur de la perceptibilité du don, c'est-à-dire de l'être, en regard de la fondation de l'étant. La succession des époques dans le destin de l'être n'est ni fortuite ni calculable comme nécessaire. Pourtant, ce qui convient se manifeste dans le destin, et l'appartenance dans la coappartenance des époques. Celles-ci se recouvrent dans leur succession, de telle sorte que l'envoi initial de l'être comme présence est, de diverses manières, toujours davantage voilé.

Seule la déconstruction de ces recouvrements — ce que signifie la « destruction » — procure à la pensée un aperçu provisoire de ce qui se dévoile alors comme destin de l'être. Parce que partout on ne se représente le destin de l'être que comme histoire et celle-ci comme déroulement, on tente en vain d'interpréter ce déroulement à partir de ce qui est dit dans *Être et temps* de l'historialité du Dasein — non de l'être. En revanche, la seule voie possible pour anticiper, depuis *Être et temps*, la pensée ultérieure du destin de l'être demeure de penser à fond ce qui y est exposé au sujet de la destruction de la doctrine ontologique de l'être de l'étant.

Lorsque Platon représente l'être comme ἰδέα et comme κοινωμία des idées, Aristote comme ἐνέργεια, Kant comme position, Hegel comme concept absolu, Nietzsche comme volonté de puissance, il ne s'agit pas de doctrines avancées au hasard, mais de paroles de l'être répondant à une adresse qui parle dans l'envoi se cachant lui-même, dans l'« Il y a être ». Chaque fois retenu dans l'envoi qui se retire, l'être, avec la plénitude de ses transformations époquales, est dévoilé à la pensée. La pensée demeure liée à la tradition des époques du destin de l'être, même et précisément lorsqu'elle se souvient de la manière dont, et de la provenance depuis laquelle, l'être lui-même reçoit à chaque fois sa détermination propre : depuis l'« Il y a être ». Le donner s'est montré comme envoi.

Mais comment penser le *Es* qui donne être ? La remarque introductive sur la réunion de « temps et être » indiquait que l'être comme présence, comme présent, est marqué, en un sens encore indéterminé, par un caractère temporel et donc par le temps. D'où la supposition que le *Es* qui donne être et détermine l'être comme présence et laisser-être-présent pourrait se trouver dans ce qui, dans le titre « Temps et être », se nomme « temps ».

Nous suivons cette supposition et méditons le temps. « Temps » nous est connu, par des représentations courantes, de la même manière que « être » ; mais il nous demeure également méconnu dès que nous entreprenons d'élucider ce qui lui est propre. Tandis que nous méditons l'être, il s'est avéré ceci : le propre de l'être, ce à quoi il appartient et dans quoi il demeure retenu, se montre dans l'*Es gibt* et dans son donner comme envoi. Le propre de l'être n'est rien qui soit de l'ordre de l'être. Si nous pensons expressément l'être, la chose elle-même nous conduit, d'une certaine manière, loin de l'être, et nous pensons le destin qui donne l'être comme don. Si nous y prêtons attention, nous nous préparons à ce que le propre du temps ne puisse plus non plus être déterminé à l'aide des caractéristiques courantes du temps ordinairement représenté. La réunion du temps et de l'être contient cependant l'indication d'élucider le temps dans ce qui lui est propre en gardant en vue ce qui a été dit de l'être. Être signifie : présence, laisser-être-présent, être-présent. Nous lisons par exemple quelque part : « La fête fut célébrée en présence de nombreux invités. » La phrase pourrait également dire : « en compagnie » ou « en la présence » de nombreux invités.

À peine avons-nous nommé le présent pour lui-même que nous pensons déjà le passé et l'avenir, l'avant et l'après, par différence avec le maintenant. Mais le présent compris depuis le maintenant n'est aucunement identique au présent au sens de la présence des invités. Nous ne disons jamais, et ne pouvons pas dire : « La fête fut célébrée dans le maintenant de nombreux invités. »

Lorsque nous devons caractériser le temps à partir du présent, nous comprenons toutefois le présent comme le maintenant, par différence avec le ne-plus-maintenant du passé et le pas-encore-maintenant de l'avenir. Mais le présent signifie en même temps présence. Nous n'avons cependant pas coutume de déterminer le propre du temps en regard du présent au sens de la présence. Le temps — l'unité du présent, du passé et de l'avenir — est bien plutôt représenté à partir du maintenant. Aristote dit déjà que ce qui, du temps, est, c'est-à-dire est présent, est le maintenant de chaque fois. Le passé et l'avenir sont un μή ὄν τι : quelque chose de non-étant ; non point un pur néant, mais quelque chose de présent auquel quelque

chose manque, ce manque étant nommé par le « ne-plus » et le « pas-encore » maintenant. Vu ainsi, le temps apparaît comme la succession des maintenant, dont chacun, à peine nommé, s'évanouit déjà dans l'à-l'instant et se trouve déjà poursuivi par le tout-à-l'heure. Kant dit du temps ainsi représenté : « Il n'a qu'une dimension » (*Critique de la raison pure*, A 51, B 47). Le temps connu comme succession dans la suite des maintenant est celui que l'on vise lorsque l'on mesure et calcule le temps. Nous avons, semble-t-il, immédiatement sous la main le temps calculé lorsque nous prenons en main la montre, l'instrument de mesure du temps, regardons la position des aiguilles et constatons : « maintenant, il est 20 h 50 ». Nous disons « maintenant » et visons le temps. Mais nulle part sur la montre qui nous indique l'heure nous ne trouvons le temps : ni sur le cadran ni dans le mécanisme. Nous ne trouvons pas davantage le temps dans les chronomètres techniques modernes. Une affirmation s'impose : plus les chronomètres sont techniques, c'est-à-dire plus ils sont exacts et productifs dans l'effet de leur mesure, moins il y a motif de méditer encore le propre du temps.

Mais où est le temps ? Est-il seulement et a-t-il un lieu ? Manifestement, le temps n'est pas rien. Nous sommes donc demeurés précautionneux et avons dit : il y a temps. Nous le devenons davantage encore et regardons soigneusement ce qui se montre à nous comme temps, en regardant d'avance vers l'être au sens de la présence, du présent. Mais le présent au sens de présence diffère si profondément du présent au sens du maintenant que le premier ne peut en aucune manière être déterminé depuis le second. L'inverse paraît plutôt possible — voir *Être et temps*, § 81. S'il en allait ainsi, le présent comme présence et tout ce qui appartient à un tel présent devraient être nommés le temps propre, bien qu'ils n'aient immédiatement rien du temps ordinairement représenté comme succession de maintenant calculables.

Jusqu'ici, cependant, nous avons omis de montrer plus clairement ce que signifie le présent au sens de présence. Par celle-ci, l'être est déterminé de manière unitaire comme présence et laisser-être-présent, c'est-à-dire dévoilement. Quelle chose pensons-nous lorsque nous disons présence — *Anwesen* ? *Wesen* veut dire durer. Mais nous nous rassurons trop vite en comprenant durer comme simple perdurer, et la durée, au fil de la représentation habituelle du temps, comme un segment allant d'un maintenant au suivant. Parler de l'*An-wesen*, de la venue-en-présence, exige toutefois que nous entendions, dans le durer comme venue qui

perdure, le séjour et le demeurer. La présence nous concerne ; le présent signifie : séjourner à notre rencontre, à nous — les hommes.

Qui sommes-nous ? Demeurons précautionneux dans la réponse. Car il pourrait se faire que ce qui distingue l'homme comme homme se détermine précisément à partir de ce que nous avons ici à penser : l'homme, celui que concerne la présence et qui, depuis cette approche, est lui-même à sa manière présent à tout ce qui est présent et absent.

L'homme se tient au-dedans de l'approche de la présence, et cela de telle sorte qu'il reçoit la présence qu'il donne comme un don, en percevant ce qui apparaît dans le laisser-être-présent. Si l'homme n'était pas le récipiendaire constant du don provenant de l'« Il y a présence », si ce qui est tendu dans le don ne l'atteignait pas, alors, à défaut de ce don, l'être ne resterait pas seulement caché ni seulement fermé : l'homme demeurerait exclu de la portée de l'« Il y a être ». L'homme ne serait pas homme.

Il semble maintenant qu'en indiquant l'homme nous nous soyons écartés de la voie sur laquelle nous voulions méditer le propre du temps. En un sens, c'est exact. Nous sommes pourtant plus proches que nous le pensons de la chose nommée temps, qui doit se montrer proprement à partir du présent comme présence.

Présence signifie : le séjour constant qui concerne l'homme, l'atteint et lui est tendu. Mais d'où vient cette atteinte qui tend, à laquelle le présent comme présence appartient pour autant qu'il y a présence ? L'homme demeure certes toujours concerné par la présence de ce qui est chaque fois présent, sans toutefois prêter expressément attention à la présence elle-même. Mais tout aussi souvent, c'est-à-dire constamment, l'absence nous concerne également. D'abord en ceci que bien des choses ne sont plus présentes de la manière dont nous connaissons la présence au sens du présent. Et pourtant ce qui n'est plus présent est immédiatement présent dans son absence, à savoir selon le mode de l'ayant-été qui nous concerne. Celui-ci ne tombe pas hors de l'ancien maintenant à la manière du simplement passé. L'ayant-été est bien plutôt présent, mais selon son mode propre. Dans l'ayant-été, de la présence est tendue.

L'absence nous concerne également au sens de ce qui n'est pas encore présent, selon le mode de la présence comme venue-vers-nous. Parler de ce qui vient vers nous est entre-temps devenu une locution. On entend ainsi dire : « L'avenir a déjà commencé », ce qui n'est pas le cas, parce que l'avenir ne commence jamais, dans la mesure où l'absence comme

présence de ce qui n'est pas encore présent nous concerne toujours déjà de quelque manière, c'est-à-dire est présente, aussi immédiatement que l'ayant-été. Dans l'à-venir, dans la venue-vers-nous, de la présence est tendue.

Si nous prêtons une attention plus précautionneuse encore à ce qui vient d'être dit, nous trouvons dans l'absence — qu'elle soit l'ayant-été ou l'avenir — un mode de présence et d'approche qui ne coïncide nullement avec la présence au sens du présent immédiat. Il faut donc remarquer ceci : toute présence n'est pas nécessairement présent — étrange état de choses. Nous trouvons pourtant une telle présence, à savoir cette approche qui nous atteint, également dans le présent. En lui aussi, de la présence est tendue.

Comment déterminer cette porrection de présence qui joue dans le présent, l'ayant-été et l'avenir ? Repose-t-elle sur le fait qu'elle nous atteint, ou nous atteint-elle parce qu'elle est en elle-même porrection ? C'est la seconde possibilité qui est juste. La venue, comme pas-encore-présent, tend et apporte en même temps le ne-plus-présent, l'ayant-été ; réciproquement, celui-ci, l'ayant-été, se tend à lui-même l'avenir. Le rapport réciproque des deux tend et apporte en même temps le présent. Nous disons « en même temps » et attribuons ainsi un caractère temporel au se-tendre-mutuellement de l'avenir, de l'ayant-été et du présent, c'est-à-dire à leur unité propre.

Cette manière de procéder n'est manifestement pas conforme à la chose, si nous devons nommer « temps » l'unité maintenant indiquée de la porrection, et elle précisément. Car le temps n'est lui-même rien de temporel, pas davantage qu'il n'est quelque chose d'étant. Il nous demeure donc interdit de dire que l'avenir, l'être-ayant-été et le présent sont présents « en même temps ». Pourtant, leur se-tendre-l'un-à-l'autre forme une coappartenance. Leur unité unifiante ne peut être déterminée qu'à partir de leur propre : du fait qu'ils se tendent mutuellement. Mais que se tendent-ils les uns aux autres ?

Rien d'autre qu'eux-mêmes, c'est-à-dire la présence qui se trouve tendue en eux. Avec elle s'éclaircit ce que nous nommons l'espace-temps. Par le mot « temps », cependant, nous ne visons plus la succession de la suite des maintenant.

[Note manuscrite (3) : « mais pas seulement non plus la temporalité ekstatique du Da-sein. La “temporalité” et la “spatialité” du Da-sein — l'espace-temps. Voir La question de la chose, semestre d'hiver 1935-1936, 1962, p. 11-18 [GA 41, p. 14-25] ; voir la “réponse” aux trois questions de Stambaugh — Gray. »]

Par conséquent, espace-temps ne signifie plus seulement l'intervalle entre deux points-maintenant du temps calculé, comme lorsque nous constatons par exemple : dans l'espace de cinquante ans, ceci et cela s'est produit. Espace-temps nomme maintenant l'Ouvert qui s'éclaircit dans la porrection mutuelle de la venue, de l'ayant-été et du présent. Cet Ouvert, et lui seul, accorde au domaine spatial qui nous est ordinairement connu son déploiement possible. La porrection éclaircissante et mutuelle de l'avenir, de l'ayant-été et du présent est elle-même prés spatiale ; c'est seulement pourquoi elle peut faire place, c'est-à-dire donner espace.

L'espace de temps compris ordinairement comme distance mesurée entre deux points temporels est le résultat du calcul du temps. Par lui, le temps représenté comme ligne et paramètre, donc unidimensionnel, est mesuré numériquement. La dimensionnalité du temps ainsi pensée comme succession de la suite des maintenant est empruntée à la représentation de l'espace tridimensionnel.

Mais avant tout calcul du temps, et indépendamment de lui, le propre de l'espace-temps du temps propre repose dans la porrection mutuelle et éclaircissante de l'avenir, de l'ayant-été et du présent. En conséquence, c'est au temps propre, et à lui seul, qu'appartient ce que nous nommons, d'un mot aisément mal compris, dimension, mesure traversante. Celle-ci repose dans la porrection éclaircissante caractérisée plus haut, selon laquelle la venue apporte l'ayant-été, celui-ci la venue, et leur rapport réciproque l'éclaircie de l'Ouvert. Pensé depuis cette triple porrection, le temps propre se révèle tridimensionnel. Dimension — répétons-le — n'est pas pensée ici seulement comme domaine d'une mesure possible, mais comme portée-à-travers, comme porrection qui éclaire. Celle-ci seule permet de représenter et de délimiter un domaine de mesure.

Mais d'où se détermine l'unité des trois dimensions du temps propre, c'est-à-dire des trois modes, jouant l'un dans l'autre, selon lesquels se tend chaque présence propre ? Nous l'avons déjà entendu : aussi bien dans la venue de ce qui n'est pas encore présent que dans l'ayant-été de ce qui n'est plus présent, et même dans le présent lui-même, joue chaque fois un mode d'approche et d'apport, c'est-à-dire de présence. Nous ne pouvons assigner cette présence ainsi pensée à une seule des trois dimensions du temps — par exemple, comme il semblerait naturel, au présent. L'unité des trois dimensions repose bien plutôt dans le jeu par lequel chacune se porte à chacune. Ce jeu se révèle comme la porrection proprement

dite qui joue dans le propre du temps, donc pour ainsi dire comme la quatrième dimension — et pas seulement pour ainsi dire, mais selon la chose.

Le temps propre est quadridimensionnel.

Mais ce que nous nommons quatrième en comptant est, quant à la chose, la première, c'est-à-dire la porrection qui détermine tout. Elle apporte, dans la venue, l'ayant-été et le présent, la présence à chaque fois propre à chacun ; elle les maintient éclaircis et écartés, et les tient ainsi l'un auprès de l'autre dans la proximité depuis laquelle les trois dimensions demeurent proches les unes des autres. C'est pourquoi nous nommons la première porrection, initiale, littéralement commençante, dans laquelle repose l'unité du temps propre, la proximité approchante, la « proximité » — *Nahheit*, un mot ancien qu'employait encore Kant. Mais elle approche mutuellement la venue, l'ayant-été et le présent en les éloignant. Car elle maintient ouvert l'ayant-été en lui refusant sa venue comme présent. Cette approche de la proximité maintient ouverte la venue depuis l'avenir en retenant, dans le venir, le présent. La proximité approchante a le caractère du refus et de la retenue. Elle maintient d'avance les modes de porrection de l'ayant-été, de la venue et du présent les uns auprès des autres dans leur unité.

[Notes manuscrites : (4) « user » ; (5) « l'approchement » ; (6) « requis dans la sérénité — séparation dans l'attente, non dans l'espérance ».]

Le temps n'est pas. Il y a le temps. Le donner qui donne le temps se détermine depuis la proximité qui refuse et retient. Elle accorde l'Ouvert de l'espace-temps et garde ce qui, dans l'ayant-été, est refusé, ce qui, dans la venue, demeure retenu. Nous nommons le donner qui donne le temps propre la porrection éclaircissante et abritante. Dans la mesure où la porrection est elle-même un donner, dans le temps propre s'abrite le donner d'un donner.

Mais où y a-t-il le temps et l'espace-temps ? Si pressante que la question puisse d'abord paraître, nous ne pouvons plus demander de cette manière un où, un lieu du temps. Car le temps propre lui-même, le domaine de sa triple porrection déterminée par la proximité approchante, est la localité prés spatiale par laquelle seulement un où possible se donne.

Certes, depuis son commencement, chaque fois que la philosophie a médité le temps, elle a demandé où il appartenait. On avait principalement en vue le temps calculé comme écoulement de la succession des maintenant. On déclarait que le temps compté avec lequel nous calculons ne pouvait se donner sans la *ψυχή*, sans l'*animus*, sans l'âme, sans la

conscience, sans l'esprit. Il n'y a pas de temps sans l'homme. Mais que signifie ce « pas sans » ? L'homme est-il celui qui donne le temps ou celui qui le reçoit ? Et s'il le reçoit, comment reçoit-il le temps ? L'homme est-il d'abord homme, pour recevoir ensuite à l'occasion, c'est-à-dire à un moment quelconque, le temps et entrer en rapport avec lui ? Le temps propre est la proximité de présence issue du présent, de l'ayant-été et de l'avenir, proximité qui unifie leur triple porrection éclaircissante. Il a déjà atteint l'homme comme tel, de telle sorte que celui-ci ne peut être homme qu'en se tenant au-dedans de la triple porrection et en soutenant la proximité qui la détermine par le refus et la retenue. Le temps n'est pas une fabrication de l'homme ; l'homme n'est pas une fabrication du temps. Il n'y a ici aucun faire. Il n'y a que le donner au sens de la porrection susdite, qui éclaire l'espace-temps.

[Note manuscrite (7) : « “propre” = appartenant à l'Ereignis ; de la temporalité ekstatique du Da-sein au temps propre ; vers le propre du temps, p. 19 ; de — vers ; en cela se cache l'usage qui “atteint l'homme” ; l'éclaircie et l'Ouvert ; dimension — la porrection éclaircissante, l'éclaircie qui tend ; unifier = approcher / éloigner : localité. »]

Mais même en admettant que le mode du donner par lequel il y a temps exige la caractérisation exposée, nous demeurons devant l'énigmatique *Es* que nous nommons lorsque nous disons : il y a temps, il y a être. Le danger augmente qu'en nommant le *Es* nous posions arbitrairement une puissance indéterminée censée effectuer tout donner d'être et de temps. Cependant, nous échappons à l'indétermination et évitons l'arbitraire aussi longtemps que nous nous tenons aux déterminations du donner que nous avons tenté de montrer, à partir de la précaution portée vers l'être comme présence et vers le temps comme domaine de la porrection de l'éclaircie d'une présence multiple. Le donner dans l'« Il y a être » s'est montré comme envoi et comme destin de la présence dans ses transformations époquales.

Le donner dans l'« Il y a temps » s'est montré comme porrection éclaircissante du domaine quadridimensionnel.

Dans la mesure où quelque chose comme le temps se manifeste dans l'être comme présence, la supposition déjà mentionnée se renforce : le temps propre, la quadruple porrection de l'Ouvert, pourrait être découvert comme le *Es* qui donne l'être, c'est-à-dire la présence. La supposition paraît se confirmer pleinement si nous remarquons que l'absence

elle-même se manifeste chaque fois comme un mode de présence. Or, dans l'ayant-été, qui laisse être présent ce qui n'est plus présent par refus du présent, comme dans la venue-vers-nous, qui laisse être présent ce qui n'est pas encore présent par retenue du présent, s'est montré le mode de porrection éclaircissante qui donne toute présence dans l'Ouvert.

Ainsi le temps propre apparaît comme le *Es* que nous nommons en disant : il y a être. Le destin dans lequel il y a être repose dans la porrection du temps. Cette indication montre-t-elle le temps comme le *Es* qui donne être ? — Nullement. Car le temps demeure lui-même le don d'un *Es gibt* dont le donner garde le domaine dans lequel la présence est tendue. Ainsi le *Es* demeure-t-il indéterminé, énigmatique, et nous-mêmes sans conseil. En pareil cas, il est avisé de déterminer le *Es* qui donne depuis le donner déjà caractérisé. Celui-ci s'est montré comme envoi de l'être et comme temps au sens de la porrection éclaircissante.

(Ou bien sommes-nous maintenant sans conseil seulement parce que nous nous laissons égarer par la langue — plus précisément par l'interprétation grammaticale de la langue — et que, depuis cet égarement, nous fixons un *Es* censé donner, mais qui, justement, ne se donne pas lui-même ? Lorsque nous disons : il y a être, il y a temps, nous énonçons des propositions. Selon la grammaire, une proposition se compose d'un sujet et d'un prédicat. Le sujet de la proposition ne doit pas nécessairement être un sujet au sens d'un moi ou d'une personne. La grammaire et la logique comprennent donc les propositions en *Es* comme impersonnelles et sans sujet. Dans d'autres langues indo-européennes, en grec et en latin, le *Es* manque, au moins comme mot et formation sonore propres ; cela ne signifie pourtant pas que ce qui est visé dans le *Es* ne soit pas pensé avec lui : en latin *pluit*, il pleut ; en grec *χρή*, il est nécessaire.

Mais que vise ce *Es* ? La linguistique et la philosophie du langage y ont amplement réfléchi sans qu'une élucidation valide ait été trouvée. Le domaine de signification visé dans le *Es* s'étend de l'insignifiant jusqu'au démonique. Le *Es* dit dans « Il y a être », « Il y a temps » nomme vraisemblablement quelque chose d'insigne, dans quoi nous n'avons pas à entrer ici. Nous nous contentons donc d'une réflexion de principe.

Selon l'interprétation grammaticale et logique, ce dont quelque chose est énoncé se montre comme sujet : ὑποκείμενον, ce qui gît déjà devant, ce qui est présent d'une certaine manière. Ce qui est attribué au sujet comme prédicat se montre comme ce qui est déjà co-présent avec le présent, le συμβεβηκός, *accidens* : la salle est éclairée. Dans le *Es* de l'« Il y a

être » parle une présence de ce qui est absent, donc, d'une certaine manière, un être. Si nous plaçons celui-ci à la place du *Es*, la proposition « Il y a être » signifie : l'être donne l'être. Nous voilà rejetés dans les difficultés mentionnées au début de la conférence : l'être est. Mais l'être « est » aussi peu que le temps « est ». Nous abandonnons donc maintenant la tentative de déterminer le *Es* pour lui-même, comme par une avancée solitaire. Nous gardons toutefois en vue ceci : le *Es* nomme, au moins dans l'interprétation d'abord disponible, une présence de l'absence.

Étant donné que le dire « Il y a être », « Il y a temps » ne consiste pas en énoncés sur de l'étant, tandis que la structure propositionnelle des phrases nous a été transmise par les grammairiens gréco-romains exclusivement en vue de tels énoncés, nous prêtons simultanément attention à la possibilité que, contrairement à toute apparence, le dire « Il y a être », « Il y a temps » ne soit pas constitué d'énoncés toujours figés dans la structure de la relation sujet-prédicat. Comment porter autrement au regard le *Es* dit dans ce dire ? Simplement en pensant le *Es* à partir du mode du donner qui lui appartient : le donner comme destin, le donner comme porrection éclaircissante. Tous deux coappartiennent dans la mesure où le premier, le destin, repose dans la seconde, la porrection éclaircissante.)

Dans l'envoi du destin de l'être, dans la porrection du temps, se montre une appropriation, un transfert dans le propre : de l'être comme présence et du temps comme domaine de l'Ouvert dans leur propre. Ce qui détermine tous deux, temps et être, dans leur propre, c'est-à-dire dans leur coappartenance, nous le nommons : l'Ereignis. Ce que ce mot nomme, nous ne pouvons à présent le penser qu'à partir de ce qui s'est manifesté, dans la pré-vision de l'être et du temps, comme destin et comme porrection, là où temps et être appartiennent. Tous deux, l'être aussi bien que le temps, nous les avons nommés des choses. Le « et » entre eux laissait leur relation dans l'indéterminé.

Désormais se montre ceci : ce qui fait que les deux choses s'appartiennent mutuellement, ce qui non seulement les porte dans leur propre, mais les garde et les maintient dans leur coappartenance — la tenue des deux choses, leur état de choses — est l'Ereignis. L'état de choses ne vient pas après coup s'ajouter à l'être et au temps comme une relation surélevée. Il approprie d'abord l'être et le temps, depuis leur rapport, à leur propre, et cela par l'approprier qui s'abrite dans le destin et dans la porrection éclaircissante. Ainsi le *Es* qui donne, dans « Il y a être », « Il y a temps », s'atteste-t-il comme l'Ereignis. Cet énoncé est juste et pourtant en même temps non vrai, c'est-à-dire qu'il nous cache l'état de choses ;

car, sans nous en apercevoir, nous l'avons représenté comme quelque chose de présent, tandis que nous tentons de penser la présence comme telle.

Mais peut-être serons-nous délivrés d'un seul coup de toutes les difficultés, de toutes les élucidations laborieuses et apparemment infructueuses, si nous posons et résolvons la question simple depuis longtemps exigible : qu'est-ce que l'Ereignis ?

Qu'une question intermédiaire soit ici permise. Que signifient ici « répondre » et « réponse » ? Répondre veut dire le dire qui correspond à l'état de choses à penser ici, c'est-à-dire à l'Ereignis. Mais si l'état de choses interdit de parler de lui sur le mode d'un énoncé, nous devons renoncer à la proposition énonciative attendue par la question posée. Cela signifie pourtant avouer l'impuissance à penser conformément à la chose ce qui est à penser ici. Ou est-il plus avisé de renoncer non seulement à la réponse, mais déjà à la question ? Car qu'en est-il de la question apparemment légitime et posée sans contrainte : qu'est-ce que l'Ereignis ? Nous demandons alors son ce-que-c'est, son essence, la manière dont l'Ereignis déploie son essence, c'est-à-dire est présent.

Par la question apparemment inoffensive « Qu'est-ce que l'Ereignis ? », nous exigeons une information sur l'être de l'Ereignis. Mais si l'être lui-même se révèle comme ce qui appartient à l'Ereignis et reçoit de lui la détermination de la présence, nous retombons avec cette question dans ce qui demande d'abord sa détermination : l'être à partir du temps. Cette détermination s'est montrée depuis la pré-vision du *Es* qui donne, dans la traversée des modes du donner ajustés l'un à l'autre : l'envoi et la porrection. L'envoi de l'être repose dans la porrection éclaircissante et abritante de la présence multiple au domaine ouvert de l'espace-temps. La porrection, quant à elle, repose, en unité avec l'envoi, dans l'approprier. Celui-ci — c'est-à-dire le propre de l'Ereignis — détermine également le sens de ce que l'on nomme ici « reposer ».

Ce qui vient d'être dit permet, et même oblige d'une certaine manière, à dire comment l'Ereignis ne doit pas être pensé. Nous ne pouvons plus représenter ce qui est nommé par « l'Ereignis » en prenant pour fil conducteur la signification courante du mot ; car celle-ci comprend *Ereignis* au sens d'événement et de fait survenu, non à partir de l'approprier comme porrection et envoi qui éclairent et gardent.

Ainsi a-t-on récemment proclamé que l'accord obtenu au sein de la Communauté économique européenne était un événement européen d'importance historico-mondiale. Si,

dans le contexte d'une élucidation de l'être, survient le mot *Ereignis* et qu'on ne l'entende que selon sa signification courante, on est presque inévitablement poussé à parler de l'événement de l'être. Car, sans l'être, aucun étant ne peut être comme tel. L'être peut donc être donné pour l'événement le plus haut et le plus important de tous.

Mais l'unique dessein de cette conférence est de porter au regard l'être lui-même comme l'Ereignis. Seulement, ce qui est nommé par le mot « Ereignis » dit tout autre chose. Il faut donc penser aussi l'insignifiant et toujours captieux « comme », parce qu'il est équivoque. À supposer que, pour élucider l'être et le temps, nous abandonnions la signification ordinaire du mot *Ereignis* et suivions à sa place le sens qui s'indique dans l'envoi de la présence et dans la porrection éclaircissante de l'espace-temps, le dire de « l'être comme Ereignis » demeurerait néanmoins encore indéterminé.

« L'être comme Ereignis » — auparavant la philosophie pensait, depuis l'étant, l'être comme *ιδέα*, comme *ἐνέργεια*, comme *actualitas*, comme volonté, et maintenant, pourrait-on penser, comme Ereignis. Ainsi compris, Ereignis désigne une interprétation transformée de l'être qui, si elle est fondée, constitue une continuation de la métaphysique. Dans ce cas, le « comme » signifie : Ereignis comme un mode de l'être, subordonné à l'être, lequel forme le concept directeur maintenu. Mais si, comme nous l'avons tenté, nous pensons l'être au sens de présence et de laisser-être-présent qu'il y a dans le destin, lequel repose lui-même dans la porrection éclaircissante et abritante du temps propre, alors l'être appartient à l'approprier. C'est à partir de celui-ci que le donner et son don reçoivent leur détermination. L'être serait alors un mode de l'Ereignis, et non l'Ereignis un mode de l'être.

Le recours à une telle inversion serait trop facile. Il passe à côté de l'état de choses. L'Ereignis n'est pas le concept suprême englobant sous lequel l'être et le temps pourraient être rangés. Les relations d'ordonnement logique ne disent ici rien. Car, lorsque nous méditons l'être lui-même et suivons son propre, il se révèle comme le don du destin de la présence accordé par la porrection du temps. Le don de la présence est la propriété de l'approprier. L'être disparaît dans l'Ereignis. Dans la tournure « être comme Ereignis », le « comme » veut maintenant dire : être, laisser-être-présent envoyé dans l'approprier ; temps tendu dans l'approprier. Temps et être appropriés dans l'Ereignis. Et celui-ci lui-même ? Peut-on dire davantage de l'Ereignis ?

En chemin, davantage a déjà été pensé, mais non expressément dit : au donner comme envoi appartient le se-retenir ; dans la porrection de l'ayant-été et de la venue jouent le refus du présent et la retenue du présent. Ce qui vient d'être nommé — se-retenir, refus, retenue — montre quelque chose comme un se-retirer, en bref : le retrait. Mais dans la mesure où les modes du donner déterminés par lui, l'envoi et la porrection, reposent dans l'approprier, le retrait doit appartenir au propre de l'Ereignis. L'élucider davantage n'est plus l'affaire de cette conférence.

(Que soit indiqué, très brièvement et de manière insuffisante selon le mode de la conférence, quelque chose du propre de l'Ereignis.

L'envoi dans le destin de l'être a été caractérisé comme un donner dans lequel ce qui envoie se retient lui-même et, dans ce se-retenir, se retire du dévoilement.

Dans le temps propre et son espace-temps s'est montrée, avec la porrection de l'ayant-été, donc du ne-plus-présent, le refus de celui-ci. Dans la porrection de l'avenir, donc du pas-encore-présent, s'est montrée la retenue de celui-ci. Le refus et la retenue manifestent le même trait que le se-retenir dans l'envoi : le se-retirer.

Dans la mesure où le destin de l'être repose dans la porrection du temps et où celle-ci, avec lui, repose dans l'Ereignis, se manifeste dans l'approprier ce propre : il retire son plus propre au dévoilement sans limite. Pensé à partir de l'approprier, cela signifie : il se désapproprie lui-même au sens indiqué. À l'Ereignis comme tel appartient l'Enteignis, la désappropriation. Par elle, l'Ereignis ne s'abandonne pas lui-même, mais garde sa propriété.

L'autre propre de l'Ereignis se présente dès que nous pensons assez clairement ce qui a déjà été dit. Dans l'être comme présence se manifeste l'approche qui nous concerne, nous autres hommes, de telle sorte qu'en percevant et en assumant cette approche nous avons obtenu ce qui distingue l'être-homme. Cette assumption de l'approche de la présence repose toutefois dans le se-tenir-au-dedans du domaine de la porrection, par laquelle le temps propre quadridimensionnel nous a atteints.

Dans la mesure où il n'y a être et temps que dans l'approprier, il appartient à celui-ci, comme propre, de porter l'homme — celui qui perçoit l'être en se tenant au-dedans du temps propre — dans ce qui lui est propre. Ainsi approprié, l'homme appartient à l'Ereignis.

Cette appartenance repose dans la *Vereignung*, l'appropriation qui distingue l'Ereignis. Par elle, l'homme est admis dans l'Ereignis. C'est pourquoi nous ne pouvons jamais placer

l'Ereignis devant nous, ni comme vis-à-vis, ni comme ce qui englobe tout. C'est pourquoi la pensée représentative et fondatrice correspond aussi peu à l'Ereignis que le dire seulement énonciatif.)

[Notes manuscrites : (9) « La Vereignung demeure toujours exposée au danger que les mortels ne lui correspondent pas, parce qu'elle peut leur rester cachée et ainsi demeurer retirée dans l'Eignis. Elle tombe dans l'oubli. L'Eignis est donc en soi en même temps Ent-eignis. (L'errance essentielle dans l'Eignis.) » ; (10) « usage » ; (11) « Vereignung : les mortels sont expressément appelés, dans l'Eignis, à leur plus propre, pour autant qu'ils demeurent requis par l'Eignis pour elle-même. »]

Dans la mesure où le temps aussi bien que l'être, comme dons de l'approprier, ne peuvent être pensés qu'à partir de celui-ci, il faut pareillement penser le rapport de l'espace à l'Ereignis. Cela ne peut certes réussir que si nous avons auparavant aperçu la provenance de l'espace depuis le propre du lieu, pensé de manière suffisante. Voir « Bâtir habiter penser », 1951, dans *Essais et conférences*, 1954, p. 145 et suivantes [GA 7, p. 152 et suivantes].

La tentative faite dans *Être et temps*, § 70, de ramener la spatialité du Dasein à la temporalité ne peut être maintenue.

Certes, dans la traversée du regard à travers l'être lui-même et le temps lui-même, dans l'aperçu du destin de l'être et de la porrection de l'espace-temps, ce que dit « Ereignis » a pu devenir visible. Mais parvenons-nous sur cette voie à autre chose qu'à une simple construction de pensée ? Depuis l'embuscade de ce soupçon parle l'opinion selon laquelle l'Ereignis devrait pourtant « être » quelque chose d'étant. Cependant : l'Ereignis n'est pas, et il n'y a pas l'Ereignis. Dire l'un ou l'autre revient à renverser l'état de choses, comme si nous voulions dériver la source du fleuve.

Que reste-t-il à dire ? Seulement ceci : l'Ereignis ereignet — l'appropriement approprie. Nous disons ainsi, depuis le même, vers le même, le même.

[Notes manuscrites : (12) « voir L'art et l'espace [GA 13, p. 203 et suivantes] » ; (13) « autophase ».]

En apparence, cela ne dit rien. Cela ne dit effectivement rien aussi longtemps que nous entendons ce qui est dit comme une simple proposition et le livrons à l'interrogatoire de la logique. Mais qu'en est-il si nous recevons sans relâche ce qui est dit comme le point d'appui

de la méditation et pensons en même temps que ce même n'est même pas quelque chose de nouveau, mais le plus ancien de l'ancien dans la pensée occidentale : l'immémorial qui s'abrite sous le nom Ἀλήθεια ? De ce qui est prédit par cet initial de tous les motifs directeurs de la pensée parle une obligation qui lie toute pensée, à supposer qu'elle se plie à l'injonction de ce qui est à penser.

Il s'agissait de penser l'être dans son propre, en traversant du regard le temps propre — à partir de l'Ereignis — sans égard à la relation de l'être à l'étant.

Penser l'être sans l'étant signifie : penser l'être sans égard à la métaphysique. Or un tel égard règne encore dans l'intention de surmonter la métaphysique. Il s'agit donc de renoncer au surmontement et de laisser la métaphysique à elle-même.

[Note manuscrite (14) : « garder purement la métaphysique comme telle et ne pas la mêler à ma pensée ».]

Si un surmontement demeure nécessaire, il concerne alors cette pensée qui s'engage expressément dans l'Ereignis afin de dire, depuis Lui et en allant vers Lui — de se dé-dire.

[Note manuscrite (15) : « le dé-dire ; voir les Cahiers noirs. »]

Il faut sans relâche surmonter les obstacles qui rendent aisément insuffisant un tel dire.

Un obstacle de cette espèce demeure aussi le dire de l'Ereignis sous la forme d'une conférence. Elle n'a parlé qu'en propositions énonciatives.

[Note manuscrite (16) : « énoncer et “simplement” nommer — tautophase ».]