

---

# Ingeborg Schüssler

## LE PREMIER ET L'AUTRE COMMENCEMENT DE LA PHILOSOPHIE SELON LES APPORTS À LA PHILOSOPHIE DE MARTIN HEIDEGGER

### Considérations préliminaires

103

Heidegger ouvre la première section de sa deuxième œuvre capitale intitulée *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (*Apports à la philosophie. De l'appropriement*) par les mots suivants :

Die »Beiträge« fragen in einer Bahn, die durch den Übergang zum anderen Anfang, in den jetzt das abendländische Denken einrückt, erst gebahnt wird. Diese Bahn bringt den Übergang ins Offene der Geschichte und begründet ihn als einen vielleicht sehr langen Aufenthalt, in dessen Vollzug der andere Anfang immer nur das Geahnte aber doch schon Entschiedene bleibt.<sup>1</sup>

1 Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–38), édité par F.-W. von Herrmann, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Band 65, Klostermann, Frankfurt a. M. 1989, I. *Vorblick* / Aperçu préliminaire, n° 1., p. 4. (Nous citons, dans ce qui suit, les volumes de la *Gesamtausgabe*, i. e. de l'édition intégrale des œuvres de Martin Heidegger, sous le sigle GA en ajoutant le numéro du volume et l'année de la parution). – Dans sa postface (op. cit., p. 511), l'éditeur qualifie cet ouvrage de »weiteres Hauptwerk«, d'»œuvre capitale ultérieure« de Martin Heidegger après *Être et Temps* qui en serait la première. Si Heidegger a élaboré la question du »sens de être« (*Sinn von Sein*) dans *Être et Temps* à partir de l'»Analytique existentielle« du *Dasein* humain, il a élaboré cette même question dans les *Apports* eu égard au déploiement »historial« ou »destinal« (*geschichtlich*) de l'être lui-même. Vu ce tournant du *Dasein* à l'être lui-même, on peut qualifier, à notre avis, les *Beiträge* même de »deuxième œuvre capitale« de Heidegger. – La traduction française des *Beiträge* (confiée à François Fédier et à paraître chez Gallimard) est en cours. La traduction française des

---

Les «Apports» questionnent dans une voie qui n'est frayée que par la transition à l'autre commencement dans laquelle la pensée occidentale est maintenant engagée. Cette voie porte la transition à l'ouvert de l'histoire et la fonde comme un séjour peut-être très long, au cours duquel l'autre commencement de la pensée demeure toujours ce qui est seulement pressenti mais toutefois déjà décidé.

Selon Heidegger, notre époque est donc celle de la *transition à l'autre commencement de la pensée occidentale*. Et ce commencement est de l'ordre de ce qui est «déjà décidé» (*das schon Entschiedene*). Il n'existe, selon Heidegger, qu'un commencement *autre* de la pensée occidentale et celui-ci est quelque chose de bien déterminé. D'où provient ce caractère d'être quelque chose de déjà décidé? Heidegger le précise un peu plus loin:

Der andere Anfang des Denkens ist so genannt, nicht weil er nur andersförmig ist als beliebige andere bisherige Philosophien, sondern weil er der einzig andere aus dem Bezug zu dem einzig einen und ersten Anfang sein muß.<sup>2</sup>

L'autre commencement de la pensée n'est pas appelé ainsi parce qu'il aurait simplement une autre forme que n'importe quelle autre philosophie qui existe jusqu'ici, mais parce qu'il doit être l'unique autre à partir du rapport à l'unique et premier commencement.

104

L'«autre commencement» de la pensée occidentale est donc «*autre*» au sens où il est *différent* du «premier commencement» de la philosophie occidentale à l'Antiquité grecque. Plus précisément dit, il se détermine en tant qu'*autre* par le *rapport* qu'il a à ce premier commencement grec. C'est par et dans le rapport à celui-ci qu'il reçoit son caractère d'être *autre*. C'est donc à partir de ce premier commencement, par lui et depuis lui, que l'«autre commencement» est bien quelque chose qui est «déjà décidé» (*schon entschieden*) : il en a déjà et dès toujours reçu sa détermination qui consiste à être *dif-férent* (*unterschieden*) de celui-ci et qui implique qu'il s'en *dis-socie* (*sich abscheidet*). Cette différence et cette dissociation sont donc essentielles à l'autre commencement.<sup>3</sup>

citations dans notre texte est de nous-même. Notons que le langage des *Beiträge* se distingue du vocabulaire (scolastico-latin) de la philosophie traditionnelle et qu'il est donc *inhabituel*. Heidegger crée en effet ses mots souvent en puisant leurs significations dans l'étymologie germanique, grecque et indoeuropéenne. La traduction française est donc particulièrement difficile.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, loc. cit., p. 5.

<sup>3</sup> «... *dieser* Anfang wird erst vollziehbar als der andere in der Auseinandersetzung mit dem ersten.» «... ce commencement est réalisable en tant qu'autre seulement dans l'explication avec le premier.» *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 23., p. 58.

Or, comme l'atteste Parménide – ainsi que Platon et Aristote –, c'est l'être de qui est, qui est l'affaire de la philosophie au premier commencement. Ce sera donc ce même être qui se déploiera, à l'autre commencement, d'une manière qui est *autre* que celle dont il s'est déployé au premier commencement (ainsi que durant l'histoire de la philosophie occidentale instituée par celui-ci). Comment l'être se déploiera-t-il donc à l'autre commencement?

La manière dont il s'y déploiera est déjà, à notre époque de la transition, affaire de notre expérience: nous l'expérimentons inauguralement par certaines *tonalités affectives* (*Stimmungen*). Dans celles-ci, nous, les hommes, en tant *Da-sein*,<sup>4</sup> nous nous trouvons déjà absents (*entrückt*) ek-statiquement à et dans l'autre commencement, de telle sorte pourtant que celui-ci demeure toujours ce qui est seulement »pressenti (*geahnt*)«. Quelle est la tonalité affective qui ab-sente, aujourd'hui déjà, le *Da-sein* humain à et dans l'être tel qu'il se déploiera à l'autre commencement?

Notre époque actuelle de la transition est déterminée, en ses traits fondamentaux, par la domination de la science et de la technique modernes. Celles-ci ont pour caractère fondamental – comme le montre Heidegger dans les *Beiträge* – d'être de l'ordre de la »Machenschaft«:<sup>5</sup> elles soumettent la totalité de l'étant ( $\tau\acute{\alpha} \ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ ) à la fabrication. Or ce »régne de la fabrication« (*Machenschaft*) implique que l'étant tout entier se présente toujours davantage comme manquant d'essence propre, comme *vide*, comme »désertifié« (*öde*)<sup>6</sup>. Cette »Verödung«, cette »désertification« de l'étant en son entier, nous l'expérimentons aujourd'hui par l'*effroi*:

105

Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Verhaltens im Vertrauten [...]. Das Erschrecken lässt den Menschen zurückfahren vor dem, dass das Seiende ist, während zuvor ihm das Seiende eben das Seiende war : dass das Seiende ist und dass dieses – das Seyn – alles »Seiende« und was so schien, verlassen, sich ihm entzogen hat.<sup>7</sup>

4 Comme on le sait, l'homme est, selon Heidegger, le *Da-sein* au sens où il est celui qui *est* (pour ainsi dire activement et transitivement) le *Là* (*Da*), i. e. l'espace ouvert pour l'être de ce qui est en son entier.

5 *Op. cit.*, II. Der Anklang / L'intonation, par ex. n° 50. et n° 51., p. 107–110.

6 »Es gilt zu wissen, daß hier in aller Öde und Furchtbarkeit etwas vom Wesen des Seyns anklingt und die Verlassenheit des Seienden (als Machenschaft und Erlebnis) vom Seyn aufdämmert.« / »Il s'agit de savoir qu'ici, dans toute cette désertification et [toute cette] épouvante, s'intone quelque chose de l'essence de l'estre et que l'aube du délaissement de l'étant (en tant que machination et vécu) par l'estre se fait jour.« (*op. cit.*, II. Der Anklang / L'intonation, n° 51., p. 110). Le mot *seyn* est l'ancienne forme du mot *sein*, »être«; nous le traduisons par *estre* (cf. notre note 17). Concernant le phénomène de la »désertification« (*Verödung*), cf. également *op. cit.*, IV. Der Sprung / Le saut, n° 116., p. 228.

7 *Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 5., p. 15.

L'effroi est le recul [abrupte] qui nous arrache du comportement courant qui s'en remet au familier [...]. L'effroi laisse reculer l'homme devant ceci que l'étant *est*, alors qu'auparavant l'étant, pour lui, c'était tout banalement l'étant : que l'étant est et que cela — l'être — a abandonné l'«étant» tout entier et tout ce qui semblait en être, [qu'il] s'en est retiré.

Dans l'effroi, nous faisons donc bien expérience du fait que l'être a abandonné l'étant tout entier, qu'il s'en est retiré (*sich entzogen hat*) et s'y refuse (*verweigert*). C'est donc dans la tonalité de l'effroi que l'être *s'intonne* (*klingt an*) inauguralement en son *refus* par rapport à l'étant. Se déployer comme *refus* (*Verweigerung*) ou comme une espèce de *néant* (vorace et pernicieux) (*Nichthaftes*),<sup>8</sup> est bien la manière dont l'être se déploie aujourd'hui. Et cette manière semble bien *différente* de celle dont il s'est déployé au premier commencement. Pour bien le saisir, il convient de rappeler comment il s'est déployé à celui-ci (et à partir de lui).

### Le déploiement de l'être au premier commencement

Au premier commencement, à l'Antiquité grecque, l'être est expérimenté également par une certaine tonalité affective. Selon Platon et Aristote,<sup>9</sup> cette tonalité est – on le sait – l'étonnement (*θαυμάζειν*).<sup>10</sup> Dans l'étonnement, le *Dasein* humain se trouve ab-senté (*ent-rückt*) dans l'éclaircie (*Lichtung*) de l'être (*ὄν*) en tant que *phénomène* qui é-clôt (*geht auf, φύει*), «af-flue» (*west an*) et se montre (*φαίνεται*) en une *abondance* (*Fülle*) qui est *excessive* (*übermäßig*). Le *Da-sein* humain se trouve ainsi porté devant la *merveille* que l'étant *est* (*ἔσται*) et qu'il est *tel* (*ὄλον*) qu'il est.<sup>11</sup> Si, à notre époque de la transition à l'autre commencement, l'effroi révèle l'être en tant que refus et néant, l'étonnement le révèle, au premier commencement, en tant que *surabondance* au sein d'une ouverture excessive.<sup>12</sup>

8 *Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 2., p. 8. Le mot «nichthaft» veut dire littéralement: «capté» (*-haft*) par le «non» ou le «ne... pas» (*nicht*).

9 PLATON, *Théétète*, 155d2 sq.; ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 2 ; 982b212 sqq.

10 *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 17., p. 46 : »Die Grundstimmung des ersten Anfangs ist das Er-staunen, dass Seiendes ist [...]. Die Grundstimmung des anderen Anfangs ist das Er-schrecken. Das Erschrecken in der Seinsverlassenheit [...]« / »La tonalité affective fondamentale du premier commencement est l'étonnement que l'étant est [...]. La tonalité affective fondamentale de l'autre commencement est l'effroi. L'effroi dans le délaissement de l'être [...]«. Cf. aussi *op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 6., p. 20.

11 Cf notre note 12.

12 *Beiträge*, III. Das Zuspil / Le jeu réciproque, n° 96., p. 189 : »[...] für das anfängliche Denken [macht ...] das Un-geheure des Aufgehens, der ständigen Anwesenheit in der Offenheit (·l)yeia) des Seienden selbst die Wesung aus.« / »... pour la pensée inaugurale, l'é-normité de l'éclosion, de la présence constante dans l'Ouvert (·l)yeia) de l'étant lui-même constitue précisément l'essence de l'être«. Cf. aussi Martin HEIDEGGER, »Seminar in Le Thor 1969«, dans: *Seminare*, éd. par C. Ochwadt, GA I, 15, Klostermann, Frankfurt

Ce sont d'ailleurs les mots fondamentaux de la philosophie grecque qui, chacun à sa façon, attestent qu'il en soit bien ainsi. D'abord le mot fondamental de la philosophie grecque dans son ensemble: le mot ἀλήθεια, qui est, certes, traduit depuis les Romains par *veritas* (vérité, *Wahrheit*), mais qui signifie, littéralement et originellement, le «dé-cèlement» ou «dés-abritement» de l'être de l'étant. Il indique par l'ἀ-privatif que l'être s'ouvre de telle manière que tout «cèlement», toute «latence» (*Verborgenheit*) fait défaut dans cette ouverture-là, voire que cette ouverture, cette éclaircie, dans l'excès qui lui est propre, *n'admet pas* le cèlement et cherche à *l'écartier*. Ensuite le mot fondamental de la pensée présocratique: φύσις, qui signifie l'éclosion de l'être, soit sa venue à l'apparaître au sein de cette éclaircie-là. En outre le εἶν de Parménide, qui vise l'être en son unité et identité constante, libre de tout non-être, de toute ab-sence. Finalement les mots fondamentaux de Platon et d'Aristote : 1) εἶδος, l'être (ou l'essence) en tant qu'il se montre en son aspect (*Aussehen*) propre, 2) ἰδέα, l'être (ou l'essence) en tant que, par sa lumière, il rend possible toute vue essentielle, 3) οὐσία et παρουσία, la «présence» de l'étant en l'essentialité de son être.

La question pour nous aujourd'hui est évidemment celle de savoir quel est le *rapport* qui peut – et même doit – exister entre les deux manières du déploiement de l'être, celle au premier et celle à l'autre commencement. Car c'est toujours le *même* être qui se déploie selon l'une ou selon l'autre.

107

Dans l'effroi, l'être de ce qui est, est expérimenté en tant que *refus* qui est à l'œuvre au sein même de la *Machenschaft*, le «règne de la fabrication». L'expérience de ce refus fait *irruption* dans notre comportement habituel qui est actuellement régi par ce règne. Or, la *Einschlagskraft*,<sup>13</sup> la force ou violence de cette irruption, donne à entendre – à ceux qui pensent – que le refus de l'être ne date pas seulement d'aujourd'hui, mais que – tel un destin qui se prépare depuis longtemps et qui éclate finalement – il provient de très loin et qu'il a finalement son origine dans le premier commencement grec de notre pensée occidentale. Heidegger l'indique en posant la question suivante:

Ob wir diese große Lehre des ersten Anfangs und seiner Geschichte begreifen: das Wesen des Seins als die Verweigerung und höchste Verweigerung in der grössten Öffentlichkeit der Machenschaften und des Erlebens?<sup>14</sup>

a. M. 1986, p. 331 [69] / Martin HEIDEGGER, «Les séminaires du Thor», dans: *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, p. 264 sq.

13 *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 39., p. 82.

14 *Op. cit.*, II. Der Anklang / L'intonation, 52., p. 112. Nous traduisons le terme «Öffentlichkeit» par le terme «apérité». Il s'agit d'un néologisme formé à partir du terme latin *apertum* qui veut dire ce qui est là, ouvertement, au plein jour (cf. l'italien *aperto*).

[La question est de savoir] si nous comprenons ce grand enseignement du premier commencement et de son histoire: l'essence de l'être en tant que le refus et [en tant que le] refus suprême dans l'apérité publique la plus grande des machinations et du vivre.

Ainsi l'être de ce qui est, dans la mesure où – au premier commencement à l'Antiquité grecque – il s'éclaircit (*sich lichtet*) et se donne sur le mode de l'excès, devrait-il donc avoir *en même temps* pour mouvement propre celui de *se retirer* (*sich entziehen*), voire celui de *se refuser* (*sich verweigern*).

Comment penser cela? C'est ici qu'il convient évidemment de concevoir une *nouvelle pensée* de l'être. Cette pensée est celle de l'être comme *don* (*Geschenk*). Heidegger formule cette pensée aussi, au moins en un certain sens, en parlant d'*Ereignis*, mot qui signifie, dans la langue allemande courante, «événement», mais que Heidegger entend surtout selon son sens originel (littéral) comme «*Appropriement*» (*Er-eignis*, *Er-öugnis*) – bien que le sens d'«*É-vénement*» y intervient également. Le mot *Ereignis* est le mot fondamental de sa pensée depuis les *Beiträge zur Philosophie, Apports à la philosophie*, qui ont précisément pour sous-titre: *Vom Ereignis, De l'appropriement* (1936–38).<sup>15</sup>

108

L'être est donc *Ereignis*. Qu'est-ce à dire? Le mot *Er-eignis* consiste en deux éléments:

- 1) le préfixe *er-* – qui est la forme atone du préfixe *ur-*, de l'ancien allemand *us-* d'où aujourd'hui la préposition *aus*, «hors», et qui est apparenté à la racine \**or-* du verbe grec ὀρ-νύναι «é-mouvoir» et du verbe latin *oriri*, «se lever» (d'où le latin *origo*, «origine», et l'allemand *Ur-sprung*) – désigne le mouvement d'une levée (du soleil par ex.) et d'un jaillissement (d'une source par ex.) par lequel ce qui se lève et jaillit, *sort hors* du caché, mouvement qu'on peut aussi rendre (en modifiant toutefois le sens) par la préposition gréco-latine ἐκ, *ex*, «hors», selon laquelle le même mouvement est alors celui d'une *sortie hors* d'une clôture, par laquelle ce qui sort passe dans un *espace libre* au sein duquel il paraît et *ad-vient*;
- 2) l'ancien mot allemand «*Eignis*», qui est originellement apparenté à *Ouge*, ancienne forme de *Auge*, «œil», respectivement au verbe *öugen*, «jeter une œillade» à quelqu'un, et auquel on a associé plus tard le mot *eigen*, «propre» (bien que le mot *eigen*, en anglais *own*, n'y est étymologiquement pas apparenté).

15 Notons que Heidegger conçoit, dans les *Beiträge*, la pensée d'*Ereignis* en premier lieu par rapport l'«*É-vénement*» de l'être à l'autre commencement. C'est à la lumière de cette pensée que le déploiement de l'être au premier commencement se dégage comme relevant, lui aussi, de l'*Ereignis* (bien que d'une autre modalité de celui-ci). Cela nous permet d'introduire cette pensée par rapport au premier commencement.

*Ad 1)* Comme l'indique le préfixe *er-*, *aus*, «hors», «ex», l'être se déploie donc en tant qu'il *sort* (*ex*) de la latence, en s'ouvrant, en *jaillissant*, en *paraissant*, en *s'approchant* et en *se donnant* à nous aussi bien qu'à l'étant (qui, par là, «est», *west*, pour nous) : il est *É-vénement*, *Ap-prochement*, *Don*. En cela, l'être – comme le laisse entendre le mot «*Eignis*» – jette son regard (*Ouge*, *Auge*, «œil») vers nous, hommes mortels: il nous *er-öugt*, c'est-à-dire nous requiert et nous sollicite, par son «œillade», de nous *ouvrir* à lui et d'assumer et soutenir par là son ouverture, soit lui-même comme ce qui se *donne*. Par là, il nous fait, d'une certaine manière, «*sortir*», nous aussi: il nous fait sortir de notre comportement habituel et nous rend, chacun d'entre nous, «*originellement*» (*ur-sprünglich*) possible comme *Da-sein* mortel, soit comme celui qui *est* (au sens transitif et actif) le *Da*, le «Là», i. e. le *lieu* pour l'Ouvert du don de l'être. Autrement dit, dans la mesure où l'être est *Er-eignis*, dans la mesure donc où, en tant qu'*É-vénement*, il *sort* de la latence, ad-vient et se donne, tout en étant *er-öugend*, tout en jetant son regard requérant vers nous, ce même être nous «*ap-propre*» (*eignet an*) à lui-même et fait de nous sa «*propriété*» (*Eigentum*), en nous rendant à la fois originellement possible comme *Da-sein*.

*Ad 2)* L'être a en effet bien besoin de nous comme *Da-sein mortel* qui, atteignant l'abysse (la mort), *est* (assume et soutient) le *Da*, i. e. le *Là* pour l'Ouvert (lui aussi abyssal) du don de l'être. Car dans la mesure où l'être *s'ouvre*, *advient* et *se donne* – et voici l'*autre mouvement* (celui d'où relèvera le refus) –, ce même être est précisément à la fois – voire plus originellement – ce qui *se retire* pour retourner toujours déjà – comme l'indique, cette fois, le mot *Eignis* par le rapport au mot *eigen*, «propre» – dans ce qui lui est *propre* (*eigen*) ou dans sa «*propriété*» (*Eigentum*), soit dans la dimension de la latence (qui est bien sa «*propriété*» vu l'essentielle différence de l'être d'avec l'étant qui est ouvertement *là* devant nous).<sup>16</sup> Pourquoi ce mouvement de se retirer lorsqu'il se donne ? On peut alléguer ici deux raisons:

a) Ce n'est que parce qu'il se retire inauguralement avant même de se donner – tout en ne cessant de se retirer (lors du mouvement de se donner) – que l'être peut, somme toute, se déployer sur le *mode du don*: s'il ne se retirait pas, il «s'imposerait» et ne serait donc pas de l'ordre d'un don (*Geschenk*). C'est pour se déployer comme don en *faveur* de ce qui est autre que lui, que l'être se retire toujours déjà lui-même.

16 Comme le dit Heidegger plus tard, il s'agit d'un «Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht» (dans «Zeit und Sein» (1962), in: *Zur Sache des Denkens* (1969), hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 14, 2007, p. 12) / d'un «donner qui ne donne que son don, mais qui, en cela, se retient et se retire» (dans «Temps et Être», traduit de l'allemand par J. Lauxerois et C. Roëls, dans: *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 23; nous avons modifiée la traduction). Cf. aussi «Seminar in Le Thor 1969», in: *Seminare*, hrsg. von C. Schwadt, GA 15, p. 364 / «Seminaire du Thor 1969», dans: *Questions IV*, p. 300.



b) Ce n'est parce qu'il se retire – et ne cesse de retirer – que l'être peut se *dispenser* et ne cesser de se dispenser comme don: s'il ne se retirait pas – avant de se dispenser, lors du mouvement de se dispenser et après celui-ci –, il manquerait de *ressource* lui permettant de se dispenser à chaque fois, tout comme il s'épuiserait finalement. Ce n'est que le retrait qui accorde, à chaque fois, à l'être la *possibilité* de se donner, tout comme il lui permet de *garder* cette possibilité. Il y va de même que dans une *source*: celle-ci se ressource également, tant en plongeant dans ses profondeurs avant de se dispenser et pour *pouvoir* se dispenser, tout comme elle reprend ses eaux pour les ramener dans ses profondeurs cachées et se maintenir ainsi en tant que source.

Ainsi l'être en tant qu'*Er-eignis*, *Ap-propriement*, se déploie-t-il donc en un *dou-ble* mouvement que Heidegger caractérise succinctement comme étant de l'ordre de la «donation dans le retrait» (*Zuwendung im Entzug*).<sup>17</sup> Notons que ces deux mouvements opposés, constitutifs de l'*Er-eignis* – celui de *se donner* et d'*ad-venir* (mouvement qui est de l'ordre du *ad-*) et celui de *se retirer* dans ce qui lui est «propre», *eigen* (mouvement qui est de l'ordre du *ab-*) – n'ont pas lieu séparément l'un après l'autre, mais du même coup en une unité intime. C'est (nous venons de le dire) *pour se donner* que l'être se retire inauguralement, et c'est *au sein même de son retrait*.<sup>18</sup> que l'être se donne toujours déjà (comme le laisse bien entendre la formule de Heidegger).<sup>19</sup> Ainsi pouvons-nous bien comprendre que ces

110

17 »Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag *Zeit und Sein* (1962)«, in: *Zur Sache des Denkens*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 14, p. 50 / »Protocole d'un séminaire sur la conférence *Temps et Être*«, in: Martin HEIDEGGER, *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976, p. 75. – Nous traduisons *Zuwendung* par «donation», en suivant le sens principal qu'a ce mot aujourd'hui en allemand: une *Zuwendung* est un don, une donation, un présent et même le don de l'amour (on dit: *ein Kind braucht Zuwendung*, «un enfant a besoin qu'on lui donne son amour»). Le verbe réflexif *sich zuwenden zu...* veut dire «se tourner (favorablement) vers...». Quant au mot *wenden*, *tourner*, il vient du mot *winden* (apparenté à l'ancien français: *guinder*) qui veut dire «tordre». Notons que Heidegger semble bien entendre le mot *Zu-wendung* aussi – et même d'abord – littéralement au sens d'un mouvement qui est de l'ordre d'un «ad-tournement», opposé au mouvement d'un «dé-tournement» (*Ab-wendung*). Le mouvement de la donation (*geben, schenken*) présuppose en effet toujours déjà le mouvement de s'ad-tourner« vers... et à... et d'ouvrir par là un espace ou une voie (*ad-*, cf. «accès») pour la donation (cf. *infra*). En entendant *Zu-wendung* littéralement comme «ad-tournement» (au contraire du «dé-tournement»), Heidegger indique, que l'être lui-même, dans les dimensions qui lui sont propres, est essentiellement habité par le mouvement de *se tourner* dans un sens ou dans un autre. Il renoue par là avec la *periagwgh*; *th' yuch'* chez Platon (*Rép.* VII, 521 c6; cf. 518 c-d), mise en scène par celui-ci dans la «métaphore de la caverne», – en la réinterprétant eu égard à la vérité (*ajlhvqeia*) de l'être lui-même et en revenant sur le tournant qu'a prise la pensée occidentale avec Platon (cf. notre page 15).

18 Nous devons cette formulation à Emmanuel MEJIA, auteur d'une thèse (à paraître) intitulée *Hegel – Heidegger: pensée absolue, pensée abyssale* (*Heidegger lit Hegel*), et chargé de cours à la section de philosophie de l'Université de Lausanne / Suisse.

19 On pourrait se demander lequel des deux mouvement a la priorité. Mais cette question est mal posée dans la mesure où il s'agit ici de deux genres différents de la priorité: s'il y a bien, en un certain sens, *priorité*



deux mouvements se correspondent sur le mode de la *proportionnalité*: plus l'être se donne, se présente et se dispense, plus il se retire en tant qu'«être» proprement dit qui *laisse* être (tout étant), soit comme «estre» (*Seyn*),<sup>20</sup> plus il se retire, autrement dit, en tant que *source* – de telle sorte que, dans la donation suprême, il se retire précisément sur le mode d'un retrait qui est le plus profond.

Voilà donc d'abord pour la *nouvelle pensée de l'être comme Er-eignis*.

Selon l'explication que nous venons d'en donner, on comprendra déjà – ne serait-ce que d'une première manière – en quel sens l'être, au premier commencement à l'Antiquité grecque, peut bien être déterminé à la fois par les deux traits que nous avons dégagés auparavant: celui de la *donation excessive* et celui du *refus*. C'est précisément dans la mesure où l'être *se donne excessivement*, qu'il *se retire (entzieht sich) aussi excessivement* – jusqu'à *se refuser (verweigern)*. Ainsi le refus serait-il donc en fait déjà à l'œuvre au commencement grec et nous parviendrait de celui-ci.

Toutefois, le mouvement de se retirer et de retourner dans sa «propriété» – même si, comparable à celui d'une source, il est profond, voire le plus profond – n'est pas pour autant d'emblée de l'ordre du refus, i. e. de la *Verweigerung*, mot dans lequel résonne – par sa parenté au mot *Weigand*, le «combattant» (apparenté au latin *vincere*, «vaincre») – la connotation d'un *dé-tournement et d'une opposition acharnée, voire hostile*. Il convient donc de rendre encore plus clair comment, au premier commencement grec, l'être se retire (*sich entzieht*) jusqu'à *se refuser (sich verweigern)* (au moins inauguralement<sup>21</sup>).

Or, l'être en tant qu'*Er-eignis*, i. e. «É-vénement» et «Ap-propriement», soit «*donation dans le retrait*», ne peut évidemment se déployer comme tel que dans la mesure où il y a pour lui quelque chose comme un *espace ouvert* – une «allégie» ou «éclaircie» (*Lichtung*) – qui lui permet de se faire jour et qui doit être tel que ses

*du retrait*, il s'agit là d'une *antériorité factive* qui est d'emblée au service du don. Et s'il y a, en un certain sens, *priorité du don*, il s'agit là d'une *primordialité destinale* qui dépend du retrait. L'antériorité factive du retrait et la primordialité destinale du don sont conditionnées l'une par l'autre réciproquement.

20 Heidegger utilise l'ancienne orthographe du mot *sein* (être), soit l'orthographe «seyn» – qu'on trouve encore chez Goethe et qu'on peut rendre en français par *estre* (cf. le latin populaire *essere*) – pour exprimer que l'être est de l'ordre d'un *verbe* et qu'il est proprement *être* (au sens du verbe) dans la mesure où, se retirant lui-même et ouvrant par là un espace, il «af-flue» (*west an*) au travers de celui-ci, de sorte qu'en ne cessant de retirer lui-même, il *laisse* être (*wesen*) (l'étant).

21 Notons que le refus de l'estre commence, selon Heidegger, certes déjà à l'Antiquité grecque, de telle sorte pourtant qu'il *s'accroît* au cours de l'histoire de la pensée occidentale jusqu'à atteindre, à notre époque, son comble. Cf. le texte cité à notre page 4, où Heidegger distingue 1) le refus et 2) le «refus suprême» à notre époque actuelle qui se caractérise par «l'apérîté publique la plus grande des machinations et du vivre».

dimensions correspondent à son double mouvement (celui du *ad-* au sein même du *ab-*). Nous avons déjà évoqué cet espace ouvert lors de nos explications du mot *Er-eignis*, entendu comme *sortie* de l'être hors de sa latence, i. e. sa venue dans l'Oouvert. Mais c'est le mot fondamental (déjà mentionné par nous) de la philosophie grecque elle-même, le mot ἄ-λήθεια, «*Un-verborgenheit*», «dé-cèlement» qui indique – à bien le penser – qu'il y a bien une telle «éclaircie». Car ce mot ne signifie pas seulement un caractère de l'être ou de l'étant (soit celui d'être quelque chose de «manifeste», ἀληθές, δῆλον),<sup>22</sup> mais aussi et d'abord – et la traduction française «dés-abritement» (*Un-verborgenheit*) le donne bien à entendre – quelque chose comme un *espace ouvert* qui est indispensable à l'être pour qu'il puisse *sortir* de la latence et *ad-venir* (*an-, heran-wesen*) vers nous ou «af-fluer» tout en nous *atteignant et concernant* (*an-wesen*). Or, le préfixe ἄ- (dans ἄ-λήθεια), soit la préposition dé- (dans dés-abritement) ou *un-* (dans *Un-verborgenheit*), indique ici une dimension dont le mouvement fondamental est celui du *rapprochement*. C'est dans cette dimension que l'être se meut dans la mesure où, en tant qu'*Er-eignis* (*ur-, ex-*), il sort de sa latence et *ad-vient* et *se donne*. Le substantif λήθη en revanche indique la dimension d'une *ab-sence* (abyssale) qui *recule, cède, s'ab-sente* et *ab-sente* (i. e. renvoie l'étant dans l'indifférence) et qui, libérant par là un espace, est originellement celle qui *ouvre*. C'est dans cette dernière dimension que l'être se meut dans la mesure où, en tant qu'*Er-eignis*, il *se retire* toujours à la fois et rentre dans sa «propriété» (la latence).

112

Mais le mot ἄ-λήθεια, «*Un-verborgenheit*», «dé-cèlement», donne à entendre encore davantage. C'est par l'ἄ-privatif qu'il indique que la dimension *a-léthique* (qui rapproche) *n'admet pas* la dimension léthique et cherche à l'*écarter*. Cette «volonté» provient de l'*excessivité* sur laquelle cette dimension *a-léthique* intervient (i. e. s'ouvre et se dimensionne) au premier commencement, excessivité qui correspond à l'*excessivité de la donation* de l'être à celui-ci. C'est donc en raison de sa propre excessivité que la dimension *a-léthique* se tourne et se dresse, pour ainsi dire hostilement, *contre* la dimension *léthique* de l'absence abyssale, respectivement contre l'être lui-même en tant qu'il s'y retire et retourne en soi. La conséquence en est que cette dimension léthique de l'être (qui lui permet de se resourcer) – voire l'être lui-même (i. e. l'estre) en tant que source – se tourne à son tour *hostilement contre* la dimension *a-léthique* de la donation: il se retire au point

22 Selon Parménide, l'être (τὸ ὄν) se dégage comme tel en ses traits propres (σῆματα) dans la mesure où on suit le chemin de la vérité (ἀλήθεια) (cf. fragment II). Selon Platon, chaque *ιδέα* respectivement chaque *εἶδος* est quelque chose d'ἀληθές, i. e. de «manifeste» (cf. par ex. la triple distinction *ιδέα* – objet d'usage (*φαινόμενον*) – *φάντασμα* (ou *εἶδωλον*) dans la *République* X, où l'*ιδέα* est ce qui est ἀληθεί au plus degré (op. cit., 596 a – 597 d). Selon Aristote, ce n'est pas seulement notre pensée (*διάνοια*) qui est vraie (ou fausse) (Mét. VI, 4), mais ce sont aussi – et même d'abord – les choses (τὰ πράγματα) qui sont «vraies» (ἀληθῆ) (Mét. IX, 10).

qu'il se *dé-tourne* (*wendet sich ab*) de cette dimension et se *refuse à celle-ci* – comme *source* pour elle.<sup>23</sup> Ainsi le mot ἀ-λήθεια – *Un-verborgenheit, dé-cèlement* – indique-t-il non seulement qu'au commencement grec l'éclaircie de l'être, dans son excessivité, n'admet pas le retrait (*das Sichentziehen*) et le cèlement (*das Sich-verborgen*) de l'être lui-même et qu'elle se tourne contre ces traits-là, mais aussi que ce même être (l'être lui-même ou l'estre qui *laisse* être tout), dans le retrait excessif qui est propre, tend finalement à se *refuser* comme source.

Précisons encore ce qu'implique cette éclaircie de l'être telle qu'elle a lieu au premier commencement. Comme nous l'avons vu, l'être s'ouvre et se donne alors sur le mode de l'excès. Or cela implique qu'il é-clôt, certes, d'abord comme φύσις, de telle sorte pourtant que – plus il é-clôt et plus il ad-vient (*heran-west*) en tant que *présence* qui nous atteint et nous concerne – plus il se retire lui-même comme ce qui *laisse* advenir cette présence et plus il retire, par là même, sa propre *dimension de l'absence* jusqu'à la faire disparaître (bien qu'elle ne cesse d'œuvrer). Mais la dimension de l'absence est pourtant *indispensable* à toute ap-proche, à tout *ad-venir* de l'être (*An-wesen, Heran-wesen*) comme tel: c'est précisément du fait de provenir de cette ab-sence qu'il *est* (i. e. déploie son être comme) ce qui *ad-vient* en nous atteignant et concernant comme tel.<sup>24</sup> Dans la mesure donc où cette dimension va s'éclipser et où, par conséquent, l'Oouvert de l'être tend à se faire pure «apérité»,<sup>25</sup> sans aucune ab-sence, ce n'est alors plus en premier lieu l'être lui-même qui, à partir de son retrait, é-clôt et ad-vient dans cet Oouvert pour atteindre le *Da-sein*, mais c'est maintenant en premier lieu l'étant qui s'y fait jour. C'est donc l'étant qui devient primordial dans cet Oouvert de telle sorte que l'être (qui ne cesse pourtant – au moins d'abord – d'ad-venir en nous atteignant, *heran-wesen*, dans cet Oouvert) s'y présente alors à *partir de cet étant*, et donc comme *propriété* de celui-ci (alors qu'originellement, c'est l'être lui-même, ou l'estre, qui – par son retrait – *laisse* être l'étant). C'est donc de cette manière que l'ouverture originelle de l'être lui-même en tant que φύσις *bascule* pour être dès lors primordialement l'ouverture *pour* — et même *de* — l'étant Elle bas-

23 Quant à l'*opposition* des deux dimensions, c'est Héraclite qui l'atteste par ses fragments (bien que la connotation d'hostilité soit absente chez lui). Cf. par ex., les fragments n° 8, n° 51, n° 53, n° 62, n° 67.

24 Selon Heidegger, il n'y a pas d'expérience de la «proximité» (*Nähe*) comme telle sans expérience du retrait: la *Nähe* est essentiellement *Näherung*, mouvement de s'approcher à partir du lointain. Heidegger dit à ce propos: »Denken wir Nähe, meldet sich Ferne« / »Quand nous pensons [le phénomène de la] proximité, c'est le lointain qui pointe« (nous traduisons). (Martin HEIDEGGER, »Das Wesen der Sprache« (1957/58), dans: *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 12, 1985, p. 197 / »Le déploiement de la parole«, traduit de l'allemand par J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, dans: *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris 1976, p. 194. Cf. également les pages qui suivent).

25 Quant au néologisme «apérité», cf. notre note 14.

cule en raison de sa propre *excessivité*.<sup>26</sup> C'est, pour le dire autrement, du fait que l'être s'ouvre et se donne sur le mode de l'*excès* – au point de se *dispenser* sans réserve ni égard à lui-même – qu'il se donne finalement à ce qui est *autre* que lui, à savoir à l'*étant*, pour être la *propriété* de celui-ci.<sup>27</sup>

Les conséquences en sont les suivantes. Dans la mesure où l'être se fait la *propriété* de l'étant, il se déploie désormais à partir de cet étant (ὄν) comme *déterminité* ou comme «*étantité*», οὐσία, *Seiendheit*, de celui-ci.<sup>28</sup> Ainsi le *Dasein* humain, dans la mesure où, dans l'étonnement, il se trouve ek-statiquement ab-senté (*ent-rückt*) dans cette éclaircie de l'être en son excessivité, se trouve à la fois renvoyé à l'*étant* et placé ainsi devant la question de savoir *ce qu'est cet étant* (comme tel): τί τὸ ὄν; – question qui est, selon Heidegger, la *question rectrice* (*Leitfrage*) de la philosophie occidentale depuis Platon et Aristote.<sup>29</sup> Mais dans la mesure où

26 Quant à ce *basculement*, Heidegger en parle à plusieurs reprises dans les *Beiträge*, mais toujours de manière indicative (cf. surtout III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 86., n° 91., n° 97., n° 100.). Voici une caractérisation de ce qu'implique – comme ce qui est im-pensé (et donc comme ce qui se cèle) – l'expérience de l'être comme φύσις: »[Das] Ungefragte [im griechischen Anfang, i. e. die Zeit als ek-statische Dimension der Ab-senz] verbirgt sich selbst als solches und läßt für das anfängliche Denken einzig das Un-geheure des Aufgehens, der ständigen Anwesenheit in der Offenheit (ἀλήθεια) des Seienden die Wesung ausmachen. Wesung, ohne als solche begriffen zu werden, ist Anwesenheit« / »Le non-questionné [au commencement grec, i. e. le temps comme dimension ek-statique de l'ab-sence] se cèle lui-même comme tel et laisse, pour la pensée inaugurale, régner comme essence uniquement l'é-normité de l'é-closion, [soit l'é-normité] de l'essence qui advient constamment dans l'ouverteté (ἀλήθεια) de l'étant. L'essence, dans la mesure où elle est n'est pas comprise comme telle, est [alors de l'ordre de l']essence advenante.« (*Beiträge*, III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 94., p. 189). Quant au passage de la φύσις à l'«*étantité*», Heidegger le caractérise dans *Besinnung / Méditation* (rédigée en 1938/9 et éd. par F.-W. von Herrmann, GA 66, 1997) comme suit: »Die φύσις ist das alsbald als Seiendheit und Seiendes gerade noch gerettete Seyn, will sagen die anfängliche Verhüllung der Verweigerung, die im Wesen Ereignung ist. ... Alles Sein und Wesen des Seins wird in die Nachträglichkeit verwiesen und auf das Seiende als das, was eigentlich 'ist' angewiesen.« / »La φύσις est l'estre en tant que, bientôt, il est juste encore sauvé en tant qu'«*étantité* et étant; je veux dire [qu']elle est le voilement inaugural du refus qui, dans [son] essence, est appropriément. [...] tout être et essence est assigné à être une annexe et renvoyé à l'étant comme ce qui 'est' proprement.« (Op. cit., XIV. Das Seyn und das Sein / L'estre et l'être, n° 66., p. 201). »Indem das Seyn dem Seienden die Seiendheit überlässt und d. h. als das Sein zulässt, verweigert es sich und verbirgt sich so als die Verweigerung und verwahrt sich zur einzigen Schenkung – spurlos und machtlos.« / »Dans la mesure où l'estre remet l'«*étantité* à l'étant, c'est-à-dire [dans la mesure où il] admet l'«*étantité* comme être, il se refuse et se cèle ainsi en tant que le refus et se conserve pour l'unique donation – sans trace ni puissance.« (loc. cit., p. 200).

27 Heidegger l'indique succinctement par les termes suivants: »[...] das Seyn [waltet] um des Seienden willen.« / »[...] l'estre déploie son règne en vue de l'étant et pour lui.« (*Beiträge*, IV. Der Sprung / Le saut, n° 117, p. 229). Notons que, selon Heidegger, ce mouvement de l'être de se dispenser (*verschenken*) excessivement va aujourd'hui jusqu'à la *Verschleuderung*, la «*dilapidation*» au marché public (loc. cit., n° 122., p. 238). 28 »[...] das Seiende steht im Vorrang. [...] die Seiendheit ist der Nachtrag« / »[...] l'étant tient le rang primordial. [...] L'«*étantité* est l'annexe«. (*Beiträge*, III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 86., p. 174).

29 PLATON, *Le Sophiste*, 244 a5 sq: τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ῥόταν ὄν fyegghsye; »Que voulez-vous dire quand vous prononcez [le mot] «*étant*?« ARISTOTE, *Métaphysique*, VII, 1; 1028 b4 sq: τί τὸ ἄν,

l'être se donne comme propriété ou «étantité» à l'étant, tout en laissant à celui-ci le premier rang, ce même être – s'il ad-vient, »est« (au sens du verbe) (*west an*) et se manifeste lui-même d'abord, certes, encore dans cette »étantité« en la laissant éclore (*φύειν*) et »vivre« (en atteignant et concernant le *Da-sein*) – (l'»étantité« est d'abord bien οὐσία, *Wesen*, i. e. ce qui *west* !) –, s'en retire pourtant toujours davantage pour finalement se *refuser* en tant qu'*être* (*Wesen*) dans l'absolue primordialité de l'*étant*.

Ce refus implique davantage. Dans la mesure où l'être se refuse en tant qu'être dans la primordialité de l'»étantité« de l'étant, il n'abandonne pas seulement cette »étantité«, mais l'»affecte« pour ainsi dire par son caractère propre, celui d'être *refusant*, tout en engageant par là le processus (historial) de l'*évider* (*aushöhlen*) toujours davantage. Car le retrait et le refus ne sont pas rien; ils sont de l'ordre d'une *puissance* qui possède une »effectivité« propre.<sup>30</sup> Or, pour que, dans le refus de son être, l'étant ne sombre pas finalement dans la nullité ou même dans le néant, pour qu'au contraire, il *soit*, il faut qu'il y intervienne une sorte de »compensation«. C'est l'*être lui-même* (i. e. l'estre) qui le *requiert* pour que soit gardé son don, soit l'étant *comme tel* présent en son »étantité«. Cette compensation réside – comme le montre Heidegger dans la deuxième section des *Beiträge*, intitulée *Der Anklang*, »L'Intonation« – dans le fait que l'étant devient l'objet de la *ποίησις*, du »faire« (*machen*) ou de la »fabrication« (*Machenschaft*). Et l'être lui-même ne *requiert* pas seulement que l'étant devienne l'objet de celle-ci; il a déjà, pour ainsi dire, »préparé« ce même étant à ce qu'il *se prête* à devenir son objet. Car l'être lui-même, dans la mesure où il se situe dans l'»étantité« de l'étant, se fait jour – par rapport à cet étant et pour lui – en tant qu'*ἰδέα* ou *εἶδος* qui le fondent comme tel. Or, l'*ἰδέα* constitue précisément le principe (le modèle) qui conduit toute *ποίησις*, tout comme l'*εἶδος* ou la *μορφή* (*forma, figura*) est ce qui est à proprement parler »pro-duit« (*hervor-gebracht*) par elle dans l'étant matériel.

115

[Die Machenschaft ist] eine Art der Wesung des Seins [...]. [...] der Beiklang des Abschätzigen ist fernzuhalten, wengleich die Machenschaft das Unwesen des Seins begünstigt. Aber selbst dieses Unwesen ist, weil wesentlich dem Wesen, nie in eine Abwertung zu setzen. Vielmehr soll der Name [»Machenschaft«] sogleich hinweisen auf

τούτο ἴστι τίω = οὐσία ; »Qu'est ce que l'étant, c'est-à-dire qu'est ce que l'étantité?« Selon Heidegger, cette »question rectrice« relève déjà d'une »Verfestigung« du déploiement de l'être au premier commencement, soit d'un mouvement où il se fixe et même peut-être se fige (*Beiträge*, III. Das Zuspiel / Le jeu réciproque, n° 91., p. 179).

30 Heidegger l'indique dans les termes suivants : »[...] das Unwesen des Seyns [...]. Woher dieses? ... Nicht etwa aus der Nichtigkeit des Seyns; im Gegenteil!« / »[...] le faire-défaut de l'essence de l'estre [...]. D'où cela? Non pas, comme on pourrait le croire, à partir de la néanteté de l'estre; au contraire!« (op. cit., II. Der Anklang / L'Intonation, n° 50, p. 109).

das Machen (ποίησις, τέχνη), was wir zwar als menschliches Verhalten kennen. Allein, dieses ist eben selbst nur möglich auf grund einer Auslegung des Seienden, in der die Machbarkeit des Seienden zum Vorschein kommt [...].<sup>31</sup>

[La machination est] un mode du déploiement de l'être [...]. [...] il faut écarter la connotation dépréciative, bien que la machination favorise le faire-défaut de l'essence de l'être. Mais il ne faut même pas mettre le faire-défaut de l'essence sur le plan d'une dévaluation puisqu'il est essentiel à l'essence. Nous voulons bien plutôt indiquer d'emblée par ce nom le faire (ποίησις, τέχνη) que nous connaissons, il est vrai, comme conduite humaine. Toutefois, celle-ci n'est elle-même possible que sur la base d'une explicitation de l'étant dans laquelle se fait jour la fabricabilité de l'étant [...].

C'est donc non seulement le *refus* (*Verweigerung*) de l'être dans le »regard« (εἶδος) de l'étant, mais également la *Machenschaft*, le règne de la *fabrication* (comme mode du déploiement de l'être lui-même), qui proviennent, tous deux, inauguralement du premier commencement de l'histoire destinée (*Geschichte*) de l'être en tant qu'*Er-eignis*. De là leur *puissance*!

Or, c'est dans l'*effroi* que le *refus* – œuvrant au fond du règne de la fabrication – se révèle à nous aujourd'hui. Dans l'effroi, notre *Da-sein* se trouve – nous l'avons dit au début – ek-statiquement ab-senté dans l'éclaircie (*Lichtung*) de ce refus de sorte que celui-ci *ad-vient* (*kommt an, heran*) comme tel vers et à nous dans l'Ouvert de cette même éclaircie. Or, cet »*É-vènement*« (*Er-eignis*) – cette »sortie« – *du refus comme tel* est bien le *début* du déploiement de l'être à l'autre commencement. Ainsi convient-il maintenant de préciser ce que cet *É-vènement du refus* implique.

## Le déploiement de l'être à l'autre commencement

Relevons d'abord ceci: dans la mesure où le refus s'éclaircit et se révèle en tant que tel, il n'est déjà plus un refus pur et simple. *Ad-venant* dans l'Ouvert de son éclaircie, il n'est plus dominé par le mouvement de l'éloignement, de l'*ab-sence* et du dé-tournement (*Ab-wendung*), mais il se »re-tourne« (*wendet sich um*) pour ainsi dire – bien qu'il demeure toujours déterminé par le mouvement de se retirer lui-même. Or, c'est en se re-tournant de cette manière qu'il se transforme: *ad-venant* au sein de l'Ouvert de son éclaircie (tout en se retirant à la fois), il se fait jour comme ce »phénomène« qu'est le *cèlement* (*Verbergung*) de l'estre (*Seyn*). Comme le dit Heidegger à l'occasion de son analytique des *tonalités affectives* qui »intonent«, à notre âge de la transition, le déploiement ou l'»essance« (*Wesung*) de l'estre à l'autre commencement, voire nous ab-sentent déjà dans celui-ci :

31 *Beiträge*, II. Der Anklang / L'Intonation, n° 61., p. 126.



Das Erschrecken ist das Zurückfahren aus der Geläufigkeit des Vertrauten [nämlich der Vorrangigkeit des Seienden in der Machenschaft auf dem Grunde der Verweigerung des Seyns], zurück in die Offenheit des Andrangs des Sichverbergenden, in welcher Offenheit das bislang Geläufige als das Befremdliche [...] sich erweist [...].

Doch *dieses* Erschrecken ist kein blosses Zurückweichen und nicht das ratlose Aufgeben des »Willens«, sondern weil in ihm das *Sichverbergen* des Seyns auftritt, und das Seiende selbst und der Bezug zu ihm bewahrt sein will, gesellt sich zu diesem Erschrecken aus ihm selbst sein ihm eigenster »Wille«, und das ist das jenes, was hier die Verhaltenheit genannt wird.

Die Verhaltenheit [...] [ist] die Vorstimmung der Bereitschaft für die Verweigerung als Schenkung. [...].

[Die Verhaltenheit aber wird überwachsen durch die *Scheu*]. [ ... ]. Sie ist das alle Haltung inmitten des Seienden und Verhaltung zum Seienden durchstimmende Wesenlassen des Seyns als Ereignis.<sup>32</sup>

L'effroi est le recul [abrupte] qui nous arrache du comportement courant qui se remet au familier [à savoir à la primordialité de l'étant dans le règne de la fabrication, qui a pour fond le refus de l'estre], [il est] le recul [qui nous place] dans l'Ouvert de l'afflux de ce qui se cèle, Ouvert dans lequel ce qui jusqu'ici avait cours s'avère être l'étrange [...].

Mais *cet* effroi n'est pas un simple [mouvement de] céder, ni l'abandon désemparé de la « volonté », mais puisqu'en lui s'ouvre précisément le *cèlement* de l'estre et que l'étant lui-même et le rapport à lui veulent être gardés, s'associe à cet effroi, à partir de lui-même, sa « volonté » la plus propre, et c'est là ce qui est appelé ici la *retenue*.

*La retenue* [...] [est] la tonalité affective préliminaire d'être prêt pour le refus comme donation [...].

[Mais c'est la *crainte* qui dépasse [[encore]] la retenue]. Elle est ce qui laisse être l'estre comme *Ê*-vénement ap-proprieant et qui [par là] dispose de part en part toute tenue au beau milieu de l'étant et tout rapport à l'égard de celui-ci.

Dans la mesure où le *Dasein* humain se trouve, par l'effroi, ek-statiquement absenté (*ent-rückt*) dans l'é-claircie du refus de l'estre, ce refus s'y *manifeste* donc *comme tel* (en ne cessant toutefois de se retirer) de sorte qu'il se déploie (*west*) dès lors en tant que *cèlement* (*Verbergung*) dans l'Ouvert de cette éclaircie. Or, ce cèlement de l'estre – ou l'estre en son cèlement – est alors bien un phénomène qui »af-flue« (*drängt an*) dans cet Ouvert tout en attirant le *Da-sein* par son caractère étrange et énigmatique. Ainsi le *Da-sein* ne fait pas seulement, comme dans l'effroi, reculer devant lui, mais étant pour ainsi dire fasciné par lui et en *attente* à son égard (bien que ne cessant de reculer), il *se tient vers lui* en une *retenue* (*Verhaltenheit*) qui est à la fois investie de *crainte* (*Scheu*, αἰδώς). Mais ce cèlement a pour provenance le refus en tant que *retrait extrême* de l'estre, retrait par lequel

32 *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 5., p. 15 (nous soulignons).



l'estre comme »Ap-propriément« (*Er-ignis*) rentre dans sa « propriété » en conservant par là la possibilité de se donner. C'est donc dans la tonalité de la *retenue*, investie d'effroi et de crainte, que le refus de l'estre s'intone inauguralement en tant que *cèlement* (*Verbergung*) du même estre, qui recèle et abrite (*birgt*) précisément les possibilités de sa donation. Ainsi le refus se révèle-t-il initialement dans ladite tonalité affective comme étant le *lieu* »inaugural et suprême« de la »donation de l'être« :

[...] *die Verweigerung ist die erste höchste Schenkung des Seyns, ja dessen anfängliche Wesung selbst* [...]. Sie ereignet sich als der Entzug, der einbezieht in die Stille, in der die Wahrheit ihrem Wesen nach neu zur Entscheidung kommt, ob sie als Lichtung für das Sichverbergen gegründet werden kann. Dies Sichverbergen ist das Entbergen der Verweigerung, das Zugehören in das Befremdliche eines anderen Anfangs.<sup>33</sup>

[...] *le refus est la première et suprême donation de l'estre, voire même l'essance inaugurale de celui-ci* [...]. L'É-vénement appropriant de ce refus a lieu sous la forme du retrait qui [nous] fait entrer dans le silence dans lequel la vérité vient à se décider à nouveaux frais quant à son essence, si elle peut être fondée en tant qu'éclaircie pour le cèlement. Ce cèlement est le décèlement du refus, l'appartenance à l'étrangeté d'un autre commencement.

118

Dans la mesure en effet où le refus ad-vient en tant que cèlement dans l'Ouvert de son éclaircie de telle sorte que le *Da-sein*, assumant cet Ouvert, s'ouvre à lui et se tient *vers* lui, le rapport des dimensions qui sont constitutives de l'éclaircie de l'être (ainsi que de l'*Er-ignis* comme *Ap-propriément*) se *retourne*. Au premier commencement (ainsi qu'au cours de l'histoire instituée par lui), cette éclaircie était – le mot ἀ-λήθεια l'indique bien – de l'ordre d'une éclaircie excessive qui, en son excessivité, n'admettait pas le cèlement (λήθη) et cherchait à l'écarter (ἀ-). Elle était, autrement dit, une éclaircie qui se tournait et se dressait contre le cèlement tout comme celui-ci se tournait et se dressait alors, sous la forme du refus, à son tour hostilement contre cette éclaircie comme telle: le rapport de ses dimensions était de l'ordre d'une opposition hostile. Mais maintenant, cette même éclaircie – dans la mesure où elle est éclaircie du *cèlement* et où le *Da-sein* (qui l'assume) s'ouvre et se tient vers celui-ci – est telle que ses dimensions se tournent pour ainsi dire »favorablement« l'une vers l'autre: elle n'est plus une éclaircie qui est hostile au cèlement, mais elle se déploie – comme le formule Heidegger – en tant qu'»éclaircie pour le cèlement« (*Lichtung für die Verbergung*), soit

33 *Op. cit.*, IV. Der Sprung / Le saut, n° 124., S. 241. Cf. aussi *op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 9. p. 29. En outre: VII. Der letzte Gott / Le dernier dieu, n° 256., p. 410.

en tant qu'éclaircie qui est »favorable« au cèlement.<sup>34</sup> Heidegger la caractérise, en la distinguant de l'éclaircie au premier commencement, dans les termes suivants:

Die ἀ-λήθεια meint die Unverborgenheit und das Unverborgene selbst. Schon darin zeigt sich, dass die Verbergung selbst nur erfahren ist als das zu Beseitigende, was weg gebracht (ἀ-) werden muss. [...]

Wahrheit als Lichtung für die Verbergung ist deshalb ein wesentlich anderer Entwurf als die ἀλήθεια, obzwar er gerade in die Erinnerung an diese gehört und diese zu ihm.<sup>35</sup>

L'ἀ-λήθεια signifie le décèlement et le décelé lui-même. Par là se montre déjà que le cèlement est expérimenté seulement comme ce qui doit être écarté, comme ce qui doit être enlevé (ἀ-). [...]

[La] vérité en tant qu'éclaircie pour le cèlement est par conséquent un projet essentiellement autre que l'ajlhvqeia, bien qu'il appartient précisément au souvenir de celle-ci, [tout comme] celle-ci [appartient] à celui-ci.

Comme nous venons de le dire, c'est donc à l'autre commencement que le rapport tout entier de l'éclaircie de l'être se retourne: elle n'est plus une éclaircie qui, dans sa propre excessivité, est *contre* la dimension du cèlement en cherchant à l'écarter (avec pour conséquence que l'estre [en son cèlement] se dé-tourne et se refuse). Mais elle est alors l'éclaircie *pour* le cèlement, qui est »favorable« à celui-ci. Comme telle, elle *garde (wahrt)* l'estre en son cèlement. Elle est »vér-ité«, »Wahr-heit« au sens propre du mot: elle est »die Heitere«, »la claire«, qui »éclaircit« (*heitert auf*) l'estre en son cèlement (comme on dit du ciel qu'il »s'éclaircit«, *sich auf-heitert*), sans chercher pour autant à priver l'estre de son cèlement, mais en le *gardant (wahren, √ver-)*<sup>36</sup> dans celui-ci. Cette vérité est la *vérité originelle* de l'être lui-même, i. e. de l'estre. C'est de cette vérité originelle que naît également – par l'excessivité de la dimension éclaircissante et donatrice – la vérité telle qu'elle a lieu au premier commencement, vérité qui est finalement le dé-cèlement de *l'étant* (comme tel, en son »étantité«). En ce sens, la question de la vérité de l'être lui-même (i. e. de l'estre) est bien la »question fondamentale (*Grundfrage*)« de la pensée à l'autre commencement:

119

34 C'est ici que résonne le souvenir au mot d'Héraclite : «h]° fuvsî» kruvptesqai filei' / »La nature [i. e. l'é-closure] aime à se cacher.« (Fragment B 123; nous traduisons).

35 *Op. cit.*, V. Die Gründung / La fondation, n° 226., p. 350.

36 *Ver-itas* et *Wahr-heit*, de la racine *Över*, sont apparentés à l'allemand *Wehr* qui signifie le »barrage« dans un fleuve qui en retient les eaux.

Die Seinsfrage ist die Frage nach der Wahrheit des Seyns. Geschichtlich vollzogen und begriffen wird sie gegenüber der bisherigen Frage der Philosophie nach dem Seienden (der Leitfrage) zur Grundfrage.<sup>37</sup>

La question de l'être est la question de la vérité de l'estre. Accomplie et conçue du point de vue de l'histoire destinée [de l'être], elle devient – à l'encontre de la question de l'étant posée jusqu'ici par la philosophie (la question rectrice) – la question fondamentale.

Si nous avons déterminé par là le *mode inaugural* du déploiement de l'être à l'autre commencement, il convient maintenant d'expliciter ce que ce mode inaugural implique, en suivant le développement des *Beiträge*. En guise de conclusion, nous nous contentons de quelques indications.

1) Dans la mesure où le refus se re-tourne en cèlement, l'*Ereignis*, l'Ap-pro-priement – qui se re-tourne alors, lui aussi et lui d'abord – laisse proprement se déployer sa »propriété«, soit le cèlement. Jetant alors son regard – telle une œillade furtive – (*öugend*) au *Dasein* mortel et le *requérant* (*er-öugend*) par celui-ci, il se l'ap-proprie, i. e. en fait sa propriété par cette tonalité affective fondamentale qu'est la retenue investie d'effroi et de crainte (tout en le rendant par cette ap-propriation *originellement* possible *comme tel*, soit comme *Da-sein* mortel ek-statiquement ab-senté, *ent-rückt*, à et dans la dimension »thanatique«, abyssale, du cèlement). Le *Da-sein* humain se trouve donc déjà ab-senté dans l'éclaircie du cèlement par ladite tonalité fondamentale, tout en l'assumant déjà sur le mode de celle-ci. Mais le cèlement provient toutefois du *refus* et demeure *affecté* par celui-ci, de sorte qu'il risque d'y rechuter. Vu cependant que le *Da-sein* est bien l'instance qui, assumant le *Là* (*Da*) de l'éclaircie, y prête son secours, l'*Er-eignis* requiert alors du même *Da-sein* d'assumer le *Là* de cette éclaircie non seulement sur le mode de la tonalité affective, mais d'accomplir un »dé-placement«, c'est-à-dire de *changer radicalement de position*: il lui réclame de quitter sa position traditionnelle (qui l'oriente sur l'étant) et de s'ab-senter (*sich entrücken*) – en accomplissant un »saut« (*Sprung*) (toute médiation faisant défaut ici)<sup>38</sup> – *proprement* au sein même de cette éclaircie du cèlement, pour être alors *proprement* le *Là*, *Da*, de cette éclaircie *pour* le cèlement (et pour être ainsi lui-même *proprement* le *Da-sein*, soit celui qui, en son être, assume ek-statiquement le *Da*, le *Là*, de la vérité abyssale de l'estre). Ce faisant, le *Dasein* se verra placé dans l'Oouvert de cette éclaircie en toute son *amplitude*: il se verra placé *entre* le premier commencement (le refus qui »est« été, ist *gewesen*, i. e. qui *est* encore [sur le mode de son accom-

37 *Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 2., p. 6. Concernant la différence entre la »question rectrice (*Leitfrage*)« du premier commencement et la »question fondamentale (*Grundfrage*)« de l'autre commencement, cf. aussi III. Das Zuspil / Le jeu réciproque, n° 91., p. 179, et n° 85., p. 171.

38 Ce »saut« est l'objet de la section IV des *Beiträge*, intitulée Der Sprung / Le saut.

plissement]) et l'autre commencement (le cèlement qui *ad-vient* [en tant que dé-cèlement du refus comme refus]). En séjournant ainsi instamment dans l'Oouvert de cette éclaircie tout entière, le *Dasein* la *sup-portera* (au double sens du mot), i. e. la soutiendra et l'endurera d'un bout à l'autre, tout en l'ouvrant proprement, par son *pro-jet ek-statique* (*ek-statischer Entwurf*), en toutes ses dimensions. Ce n'est que par cette prise en charge par le *Da-sein* ekstatico-projectif que l'éclaircie de l'être se trouve *fondée* en tant qu'éclaircie du *cèlement*. Ce n'est en effet que par là qu'elle se trouve portée proprement à son être et gardée en celui-ci:

[...] [das] Wesen des Seins [...] braucht [uns], [...] sofern wir das *Da-sein* ausstehend inständig bestehen und gründen als die Wahrheit des Seins.<sup>39</sup>  
Das *Da-sein* ist die Gründung der Wahrheit des Seyns.<sup>40</sup>

[...][l']essence de l'être [...] a besoin [de nous], [...] en tant que, supportant le *Da-sein* jusqu'au bout, nous l'endurons et le fondons en tant que la vérité de l'être.  
Le *Da-sein* est la fondation de la vérité de l'estre.

Le *Da-sein* – qui a été déjà rendu possible, soit »ap-proprié«, *comme tel* par le tournant de l'*Er-eignis*, i. e. de l'*Ap-proprieement* – est donc dès lors absenté ekstatiquement dans toute l'*amplitude* de l'espace temporel du même *Ap-proprieement* (qui est en train de se re-tourner en passant du premier commencement à l'autre commencement) – tout en le laissant se déployer *proprement*, par son pro-jet ekstatique, en son tournant.

2) Mais le cèlement (*Verbergung*) de l'estre est bien ce qui *recèle* (*birgt*) les possibilités à venir: il est pour ainsi dire le sein caché qui les fait *maturer* pour les dispenser (*verschenken*). Ainsi ce même cèlement ne viendra pleinement à son propre être – celui d'être *gros* desdites possibilités – que dans la mesure où il se trouvera proprement *libéré* (*freigegeben*) comme tel. Cette libération s'accomplit – et Heidegger de suivre ici le poète Hölderlin – par le *langage* en tant que *juste mot* qui

39 *Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 16., p. 44. Heidegger dit aussi: »Das Seyn braucht den Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf dass er seine äusserste Bestimmung als *Da-sein* vollbringe.« »L'estre a besoin de l'homme pour qu'il se déploie, et l'homme appartient à l'estre afin qu'il accomplisse sa destination la plus extrême en tant que *Da-sein*.« (*Op. cit.*, IV. Der Sprung / Le saut, n° 133., p. 251). En outre: »Die Wahrheit des Seins und so dieses selbst west nur, wo und wann *Da-sein*. *Da-sein* 'ist' nur, wo und wann das Sein der Wahrheit.« / »La vérité de l'être et ainsi celui-ci lui-même ne se déploie que [là et alors] où et quand il y a *Da-sein*. [Quelque chose comme le] *Da-sein* n'est que [là et alors] où et quand [il y a] l'être de la vérité.« (*Op. cit.*, loc. cit., n° 140., p. 261). Cf. aussi loc. cit., n° 122., p. 239.

40 *Op. cit.*, III. Das Zuspil / Le jeu réciproque, n° 83., p. 170. Cf. aussi la brève caractérisation, par Heidegger, de la »fondation« (*Gründung*): »Die *Gründung* der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns (das *Da-sein*)« / »La fondation de la vérité en tant que la vérité de l'estre (le *Da-sein*)« (*Op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 3., p. 9). Cela veut dire que la vérité se trouve fondée en tant que vérité de l'estre par le fait que le *Da-sein* est proprement le *Da*, le *Là* de celle-ci (par quoi le *Dasein* se trouve fondé à son tour en tant que tel).

nous vient en s'accordant à nous par un don, i. e. une faveur (*Gunst*) – le langage comme juste mot étant, comme le formule Heidegger, »le mode le plus propre de l'Ê-vénement appropriant« (*die eigenste Weise des Er-eignisses*)<sup>41</sup>. Autrement dit: ce n'est que par le mot libérateur (auquel la parole humaine doit répondre) que l'*Er-eignis* en tant qu'Ê-vénement de l'être comme *cèlement*, se *dégage* pleinement. Vu que le mot accomplit ici la libération de l'estre en son *cèlement* (*Verbergung*), il est – comparable à l'*appel de la conscience morale* (*Ruf des Gewissens*) dans l'»Analytique existentielle« de *Être et Temps*, qui ouvre au *Dasein* la *factivité* de son être<sup>42</sup> – de l'ordre d'une *voix silencieuse* qui provient du silence et qui nous oblige à faire silence. Or, ce mot – s'accordant par une *faveur* – est d'ordre *divin*: il est l'*intervention du dieu* lui-même. Heidegger nomme ce dieu, dans les *Beiträge*, le »dieu ultime« (*der letzte Gott*) ou le »dieu extrême« (*der äusserste Gott*)<sup>43</sup>. Ce dieu est en effet quelque chose d'ultime et d'extrême dans la mesure où il *achève* l'*Er-eignis*, l'Ê-vénement du re-tournement du refus en *cèlement* (tout en se révélant par là, rétrospectivement, comme celui qui, à vrai dire, l'a aussi »intoné« inauguralement par les tonalités affectives)<sup>44</sup>. Son langage est de l'ordre d'un *appel silencieux* et du *faire signe* (*Winken, σημαίνειν*)<sup>45</sup>. L'appel silencieux de l'ultime dieu se révèle donc ici être ce qui, en dernière instance, ap-propre (*eignet zu*) le *Dasein* à son appartenance (*Zugehörigkeit*) (sur le mode de l'écoute, *Hören*) à l'estre comme Ê-vénement ap-propriant (*Er-eignis*), de sorte que le *Dasein* – séjournant

## 122

41 Heidegger caractérise le langage en tant que juste mot qui *dit, sagt*, i. e. montre et laisse apparaître, comme suit: »Die im Ereignis beruhende Sage ist als das Zeigen die eigenste Weise des Ereignens. Das Ereignis ist sagend.« / »La Dite reposant dans l'appropriement est, en tant que monstration, le mode le plus propre d'approprier. L'appropriement est disant.« (dans »Der Weg zur Sprache«, dans: *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA I, 12, p. 251 / dans »Le chemin vers la parole«, dans: *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par J. Beaufret, W. Brokmeyer et F. Fédiér, Gallimard, Paris 1976, p. 251. [fr. *dire*, lat. *dicere*, all. *sagen* sont étymologiquement apparentés au grec *deiknvnai*, »montrer« [cf. all. *zeigen*, »montrer«].])

42 Cf. notre article intitulé »Gewissen und Wahrheit. Heideggers existenziale Analytik des Gewissens (*Sein und Zeit* §§ 54–62)«, dans: *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, hrsg. von K. Held und J. Hennigfeld, Königshausen und Neumann, Würzburg 1993, p. 327–349 / »Conscience et vérité. L'interprétation existentielle de la conscience chez Martin Heidegger (Être et Temps §§ 54–62)«, dans: *Rivista portuguesa de filosofia. A herança de Heidegger / Heideggers Heritage*. Director / Editor Joao J. Vila-Cha. Tomo LIX, 2003, Fasc. 4, Praga / Portugal, p. 1051–1078.

43 La section VII des *Beiträge* a pour titre: *Der letzte Gott*, »L'ultime dieu«. Cette formule revient à plusieurs reprises dans le texte de cette section. La formule »der äusserste Gott« se trouve op. cit., VII., n° 255., p. 408.

44 Heidegger parle, au début des *Beiträge*, du »tremblement« (*Erzitterung*) – i. e. de la vibration tonale – de l'estre, qui s'accroît jusqu'à être l'»aube du dieu des dieux« (*Götterung des Gottes der Götter*). (Op. cit., I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 1., p. 4).

45 Cf. op. cit., VII., 255., p. 407 sq. Le mot »*winken*«, *shmaivnein*, fait écho au fragment B 93 d'Héraclite : ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖον ἔστι τὸ ἐν Δέλφοις, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. »Le seigneur auquel appartient l'oracle à Delphes, ni dit ni cache, mais il fait signe.«

au sein de l'Oouvert de l'éclaircie du cèlement – se trouve alors placé devant les »signes« (*Winke*) de l'ultime dieu.<sup>46</sup>

3) Étant approprié de cette manière à l'éclaircie du cèlement, le *Da-sein* ne fait alors pas seulement projeter ek-statiquement celle-ci dans l'Oouvert, mais il s'engage déjà et dès toujours à *faire œuvre*, soit à abriter (*bergen*) cette éclaircie du cèlement dans la »solidité« de quelq'étant de la terre (*erdhaft Seiendes*) (langage, chose, œuvre d'art...) <sup>47</sup> pour que le *cèlement* de l'estre (recélant les possibilités à venir) y soit *abrité* (*geborgen*) et *gardé* (*verwahrt*).<sup>48</sup> Par là, le rapport entre le cèlement et l'éclaircie se »concrétise«: il apparaît, selon les *Beiträge*, comme le rapport (encore litigieux) entre *la terre et le monde*<sup>49</sup> ou encore, selon les *essais tardifs de Heidegger*, comme le rapport (*apaisé*) entre *la terre et le ciel*.<sup>50</sup> Dans la mesure où le *Dasein* – à l'écoute du mot libérateur – abrite, en œuvrant, l'éclaircie du cèlement dans la solidité de l'étant de la terre, il achève la *fondation* de l'éclaircie du cèlement et par là la fondation de l'autre commencement.<sup>51</sup>

46 *Beiträge*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 39., p. 82: »Sie [die Zukünftigen] übernehmen und verwahren die durch den Zuruf erweckte Zugehörigkeit in das Ereignis und seine Kehre und kommen so vor die Winke *des letzten Gottes* zu stehen.« / »Ils [ceux qui sont à venir] prennent sur eux et gardent l'appartenance, éveillée par l'appel, dans l'appropriement et dans son tournant, et viennent ainsi se tenir devant les signes *du dernier dieu*.«

47 Cf. *op. cit.*, I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 32., p. 70.

48 *Op. cit.*, V. Die Gründung / La fondation, n° 244., p. 390 ; cf. n° 243., p. 389. Cf. aussi I. Vorblick / Aperçu préliminaire, n° 32., p. 70.

49 *Op. cit.*, V. Die Gründung / La fondation, n° 244., S. 391. Heidegger a pensé ce rapport également – et avant tout – dans son essai intitulé »Der Ursprung des Kunstwerks« (1935/6), dans: *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 5, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, p. 1–66 / »L'origine de l'œuvre d'art«, traduit de l'allemand par W. Brokmeier, dans: *Chemins qui mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1962, p. 13–89. Heidegger dit de cet essai qu'il appartient essentiellement aux *Beiträge* (cf. *Beiträge*, V. Die Gründung / La fondation, n° 247, p. 392).

50 Par ex. dans: 1) »Bauen Wohnen Denken« (1951), dans: *Vorträge und Aufsätze* (1954), hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 7, 2000, p. 151 sq / »Bâtir, Habiter, Penser«, dans: *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par A. Préau et préfacé par J. Beaufret, Gallimard, Paris 1958, p. 176 sq; 2) »Das Ding«, dans: *op. cit.*, p. 179 sq / »La chose«, dans: *op. cit.* p. 212 sq; 3) »Hölderlins Erde und Himmel« (1959), dans: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1971), hrsg. von F.-W. von Herrmann, GA 4, 1981, p. 152–181 / »Terre et ciel chez Hölderlin«, traduit par F. Fédier, dans: *Approche de Hölderlin*, traduit de l'allemand par H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay, Gallimard, Paris 1973, p. 195–237. – Nous avons donné une interprétation de cette double transformation du rapport entre l'éclaircie et le cèlement dans notre ouvrage intitulé *La question de la vérité (Thomas d'Aquin – Nietzsche – Kant – Aristote – Heidegger)*, Collection Philosophie – GENOS, Éditions PAYOT-Lausanne (Suisse), 2001, p. 252–284.

51 Nous remercions Monsieur Emmanuel Mejia de la relecture de notre texte du point de vue du français ainsi que de ses remarques stimulantes au niveau philosophique.

