

Martin Heidegger

Sérénité

Traduit par André Préau.

Titre original :

GELASSENHEIT

© Günther Neske, Pfuldingen, 1959.

Sérénité

La première parole qu'il m'est donné de prononcer en public dans ma ville natale ne peut être qu'une parole de remerciement.

Que mon pays natal soit remercié pour tout ce qu'il m'a donné et qui m'a soutenu sur une longue route. En quoi consistent ces dons, j'ai essayé de l'exposer en quelques pages qui, sous le titre *Le Chemin de campagne*, ont paru d'abord en 1949 dans le Recueil commémoratif publié à l'occasion du centième anniversaire de la mort de Conradin Kreutzer¹. Que soit aussi remercié M. le bourgmestre Schühle pour ses paroles chaleureuses de bienvenue. Mais j'ajouterai encore un mot particulier de gratitude pour l'agréable mission que vous m'avez confiée, de prendre la parole au cours de la fête d'aujourd'hui.

Vous tous que cette fête a réunis,
Chers habitants de mon pays natal,

Nous voici rassemblés pour célébrer la mémoire de notre compatriote, le compositeur Conradin Kreutzer. Si nous

1. Le *Conradin Kreutzer* dont il va être question, compositeur souabe né à Messkirch (1780-1849), ne doit pas être confondu avec *Rodolphe Kreutzer*, violoniste et compositeur français né à Versailles (1766-1831), auquel Beethoven a dédié une sonate célèbre.

voulons fêter un de ces hommes qui ont été appelés à créer une œuvre, il nous faut d'abord honorer l'œuvre comme il convient. Nous nous en acquittons, dans le cas d'un musicien, en faisant entendre ses compositions.

En ce jour résonnent donc, choisis dans l'œuvre de Conradin Kreutzer, des mélodies et des chœurs, des morceaux d'opéra et de musique de chambre. Le maître lui-même est là, au milieu de ces harmonies : car la présence du maître *dans son œuvre* est la seule présence authentique. Plus un maître est grand, et plus complètement sa personne disparaît derrière son œuvre.

Les musiciens et les chanteurs qui concourent à cette fête garantissent qu'en ce moment l'œuvre de Conradin Kreutzer est présente parmi nous.

Mais cela suffit-il à une fête du souvenir ? Toute commémoration (*Gedenkfeier*) exige que nous pensions (*denken*). Mais que penser, que dire, lors d'une fête consacrée au souvenir d'un musicien ? Ce qui caractérise la musique, n'est-ce pas qu'elle nous « parle » déjà, rien qu'en se faisant entendre à nous, et qu'ainsi elle n'a aucun besoin du langage ordinaire, qui est celui des mots ? On le dit en effet. Et pourtant la question demeure : célébrer une fête par de la musique vocale et instrumentale, est-ce bien là célébrer une fête où l'on pense ? A peine, semble-t-il. C'est pourquoi les organisateurs de cette journée ont inscrit à leur programme un « discours commémoratif ». Son objet est de nous aider à penser spécialement au compositeur fêté et à son œuvre. Cette commémoration devient vivante dès que nous rappelons la vie de Conradin Kreutzer, dès que nous énumérons et décrivons ses œuvres. De pareils propos nous apprennent mainte chose heureuse ou triste, instructive ou exemplaire. Nourriture légère, au fond, pour notre esprit. Nous écoutons ces propos, mais en même temps rien ne nous oblige à penser, c'est-à-dire à méditer un sujet qui

concerne chacun de nous, directement et à tout moment, dans son être. C'est pourquoi même un discours commémoratif ne nous garantit pas encore qu'une fête du souvenir soit pour nous une occasion de penser.

Ne nous faisons pas d'illusions. A nous tous il arrive assez souvent d'être pauvres en pensées : je dis « à nous tous », y compris ceux qui pour ainsi dire pensent par devoir professionnel ; nous tous tombons trop facilement dans une indigence de pensées. L'indigence de pensées est un hôte inquiétant qui s'insinue partout dans le monde d'aujourd'hui. Car aujourd'hui tout s'apprend de la façon la plus rapide et la plus économique et, le moment d'après, est oublié tout aussi rapidement. Ainsi une célébration est-elle bientôt supplantée par une autre célébration. Les fêtes commémoratives deviennent de plus en plus pauvres en pensées. Fête commémorative et absence de pensées se rencontrent et s'accordent parfaitement.

Mais, à vrai dire, alors même que nous sommes dénués de pensées, nous ne renonçons pas au pouvoir que nous avons de penser. Nous en usons même nécessairement, quoique d'une manière étrange, en ce sens que dans l'absence de pensées nous laissons en friche notre aptitude à penser. Mais seul peut rester en friche un sol qui est en soi fertile, par exemple un champ. Une autoroute, sur laquelle rien ne pousse, ne sera jamais une jachère. De même que, si nous pouvons devenir sourds, c'est uniquement parce que nous entendons, ou que, si nous pouvons vieillir, c'est uniquement parce que nous avons été jeunes : de même, si nous pouvons devenir pauvres en pensées ou même dénués de pensées, c'est seulement parce qu'au fond de son être l'homme possède le pouvoir de penser, « l'esprit et l'entendement », et parce que sa destinée est de penser. Ce que nous possédons, sciemment ou non, c'est cela seul que nous pouvons perdre ou dont nous pouvons nous défaire.

Le manque croissant de pensées repose ainsi sur un processus qui attaque la substance la plus intime de l'homme contemporain: celui-ci est *en fuite devant la pensée*. Cette fuite devant la pensée explique notre manque de pensées. Mais elle présuppose à son tour que l'homme ne veuille ni la voir ni la reconnaître. L'homme d'aujourd'hui la niera même carrément. Il affirmera le contraire. Il fera valoir — en quoi il aura parfaitement raison — qu'on n'a jamais produit des plans aussi vastes, des études aussi variées, des recherches aussi passionnées qu'à notre époque. Aucun doute à ce sujet. Pareille dépense de sagacité et de réflexion est d'un grand profit. Une pensée de cette sorte nous demeure indispensable. Mais... il reste aussi que c'est une pensée d'un caractère particulier.

Sa particularité consiste en ceci: lorsque nous dressons un plan, participons à une recherche, organisons une entreprise, nous comptons toujours avec des circonstances données. Nous les faisons entrer en ligne de compte dans un calcul qui vise des buts déterminés. Nous escomptons d'avance des résultats définis. Ce calcul caractérise toute pensée planifiante et toute recherche. Une pareille pensée ou recherche demeure un calcul, là même où elle n'opère pas sur des nombres et n'utilise ni simples machines à calculer ni calculatrices électroniques. La pensée qui compte calcule. Elle soumet au calcul des possibilités toujours nouvelles, de plus en plus riches en perspectives et en même temps plus économiques. La pensée qui calcule ne nous laisse aucun répit et nous pousse d'une chance à la suivante. La pensée qui calcule ne s'arrête jamais, ne rentre pas en elle-même. Elle n'est pas une pensée méditante, une pensée à la poursuite du sens qui domine dans tout ce qui est.

Il y a ainsi deux sortes de pensée, dont chacune est à la

fois légitime et nécessaire: la pensée qui calcule et la pensée qui médite.

Or c'est cette seconde pensée que nous avons en vue lorsque nous disons que l'homme est en fuite devant la pensée. Malheureusement, objectera-t-on, la pure méditation ne s'aperçoit pas qu'elle flotte au-dessus de la réalité, qu'elle n'a plus de contact avec le sol. Elle ne sert à rien dans l'expédition des affaires courantes. Elle n'aide en rien aux réalisations d'ordre pratique.

Et l'on ajoute, pour terminer, que la pure et simple méditation, que la pensée lente et patiente est trop « haute » pour l'entendement ordinaire. De cette excuse il n'y a qu'une chose à retenir, c'est qu'une pensée méditante est, aussi peu que la pensée calculante, un phénomène spontané. La pensée qui médite exige parfois un grand effort et requiert toujours un long entraînement. Elle réclame des soins encore plus délicats que tout autre authentique métier. Elle doit aussi, comme le paysan, savoir attendre que le grain germe et que l'épi mûrisse.

D'un autre côté chacun de nous, à sa manière et dans ses limites, peut suivre des voies de méditation. Pourquoi? Parce que l'homme est l'être *pensant*, c'est-à-dire *méditant*. Il n'est donc aucunement nécessaire que la méditation nous élève dans des « régions supérieures ». Il suffit que nous nous arrêtons sur ce qui nous est proche et que nous recherchions ce qui nous est le plus proche: ce qui concerne chacun de nous, ici et maintenant. Ici: sur ce coin de terre natale. Maintenant: à l'heure qui sonne à l'horloge du monde.

Supposons que nous soyons disposés à faire de la fête présente un sujet de méditation: dans ce cas, que nous suggère-t-elle? Nous observons alors que c'est à partir du sol natal qu'une œuvre d'art s'est formée et achevée. Si nous arrêtons notre attention sur ce simple fait, comment ne

pas nous rappeler aussitôt qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles la terre souabe a produit de grands poètes et de grands penseurs? Regardons plus loin: il nous faut alors reconnaître que l'Allemagne moyenne a été aussi, dans ce sens, une terre fertile et qu'on peut en dire autant de la Prusse orientale, de la Silésie et de la Bohême.

Ceci nous donne à penser, et nous nous demandons si la réussite d'une œuvre de qualité ne requiert pas l'enracinement dans un sol natal. Johann Peter Hebel a écrit: « Qu'il nous plaise ou non d'en convenir, nous sommes des plantes qui, s'appuyant sur leurs racines, doivent sortir de terre, pour pouvoir fleurir dans l'éther et y porter des fruits » (*Œuvres*, éd. Altwegg, III, 314).

Le poète veut dire: là où une œuvre humaine, vraiment vigoureuse et saine, doit se former et se parfaire, c'est à partir des profondeurs du sol natal que l'homme doit pouvoir s'élever dans l'éther. « Ether » veut dire ici: l'air libre qui est celui des hauteurs du ciel, le domaine ouvert de l'esprit.

Voilà qui nous donne encore davantage à penser et nous demandons: Qu'en est-il aujourd'hui de cette remarque de Johann Peter Hebel? Pouvons-nous encore parler d'une habitation paisible de l'homme entre la terre et le ciel? L'esprit de méditation règne-t-il encore sur le pays? Existe-t-il encore une terre natale où nos racines prennent leur force et où l'homme se tienne à demeure, c'est-à-dire où il ait sa demeure?

Nombreux sont les Allemands qui ont été chassés de chez eux, qui ont dû abandonner leurs villages ou leurs villes, qui ont perdu leur terre natale. Plus nombreux encore sont ceux dont les foyers ont été épargnés et qui toutefois les quittent, ils sont pris dans le tourbillon des grandes villes et n'ont d'autre choix que de s'établir dans le désert des régions industrielles. Ils sont devenus étrangers à leur pays

d'origine. Et ceux qui y sont demeurés? Il n'est pas rare qu'ils soient encore plus déracinés que les réfugiés. Tous les jours de l'année et à mainte heure du jour, ils sont assis, fascinés, devant leurs appareils de radio ou de télévision. Toutes les semaines, le cinéma les enlève à leur milieu et les plonge dans une ambiance de représentations inhabituelles, mais souvent très ordinaires, simulant un monde qui n'en est pas un. Où qu'ils aillent, un périodique illustré se trouve sous leur main. Tout ce qui, livré heure par heure à l'homme par les moyens d'information dont il dispose aujourd'hui, le surprend, l'excite et fait courir son imagination — tout cela est déjà beaucoup plus proche de lui que le champ qui entoure sa maison et qui est son bien, plus proche que le ciel au-dessus de la terre, que la ronde des heures du jour et de la nuit, plus proche que les us et coutumes du village, que la tradition du monde qui est le sien.

Ceci nous donne encore plus à penser et nous demandons: Que se passe-t-il ici, aussi bien chez les réfugiés que chez les autres? Réponse: L'*enracinement* de l'homme est aujourd'hui menacé dans son être le plus intime. Plus encore: Ce déracinement n'est pas seulement causé par des circonstances extérieures ou la fatalité d'un destin, il n'est pas seulement l'effet de la négligence des hommes, de leur mode superficiel de vie. Le déracinement procède de l'esprit de l'époque en laquelle notre naissance nous a fixés.

Voilà qui donne encore bien davantage à penser, et nous demandons: S'il en est ainsi, l'homme à l'avenir pourra-t-il encore se développer, son œuvre pourra-t-elle encore mûrir, à partir d'une terre natale déjà constituée, pourra-t-il ainsi s'élever dans l'éther, c'est-à-dire dans toute l'étendue du ciel et de l'esprit? Ou bien toutes choses vont-elles être prises dans les pinces de la planification et du calcul, de l'organisation et de l'automatisation?

Si nous essayons de méditer ce que la présente fête nous suggère, nous observons alors que notre époque est menacée de déracinement. Et nous nous demandons : que se passe-t-il, à proprement parler, dans notre monde et qu'est-ce donc qui le caractérise ?

L'époque en laquelle nous entrons porte maintenant le nom d'« âge atomique ». Son trait caractéristique le plus évident est la bombe atomique. Mais ce trait est encore superficiel : car on a tout de suite reconnu que l'énergie atomique pouvait aussi être utilisée pour des fins pacifiques. C'est pourquoi, sur tout le globe, les physiciens de l'atome et leurs techniciens s'efforcent aujourd'hui de mettre sur pied, dans de vastes organisations, l'utilisation pacifique de l'énergie atomique. Les grands trusts industriels des pays à technique puissante, l'Angleterre à leur tête, ont déjà calculé que l'énergie atomique pourrait devenir une affaire gigantesque. Dans cette affaire de l'énergie atomique on croit découvrir le nouveau bonheur. Les savants atomistes eux-mêmes ne se tiennent pas sur la réserve et proclament ce bonheur. C'est ainsi qu'en juillet de cette année¹ dix-huit titulaires du prix Nobel réunis dans l'île de Mainau², ont déclaré textuellement dans un appel : « La science — ici la science la plus récente de la nature — est une route conduisant vers une vie plus heureuse de l'homme. »

Que penser de cette déclaration ? Procède-t-elle d'un effort de méditation ? Recherche-t-elle le sens de l'âge atomique ? Non. Si nous acceptons comme satisfaisante cette affirmation des savants, nous demeurons aussi loin que possible d'une méditation de l'époque présente. Pourquoi ? Parce que nous oublions de penser. Parce que nous oublions de demander : A quoi faut-il rattacher le fait que la

1. 1955.

2. Lac de Constance.

technique scientifique ait pu découvrir et libérer de nouvelles énergies naturelles ?

Il faut le rattacher à ceci que, depuis plusieurs siècles, un renversement de toutes les représentations fondamentales est en cours. L'homme est ainsi transporté dans une autre réalité. Cette révolution radicale de notre vue du monde s'accomplit dans la philosophie moderne. Il en résulte une position entièrement nouvelle de l'homme dans le monde et par rapport au monde. Le monde apparaît maintenant comme un objet sur lequel la pensée calculante dirige ses attaques, et à ces attaques plus rien ne doit pouvoir résister. La nature devient un unique réservoir géant, une source d'énergie pour la technique et l'industrie modernes. Ce rapport foncièrement technique de l'homme au tout du monde est apparu pour la première fois au XVII^e siècle, à savoir en Europe et seulement en Europe. Longtemps il est demeuré inconnu des autres parties de la terre. Il était entièrement étranger aux époques antérieures et aux destinées des peuples d'alors.

La puissance cachée au sein de la technique contemporaine détermine le rapport de l'homme à ce qui est. Elle règne sur la terre entière. L'homme commence déjà à s'éloigner de la terre pour pénétrer dans l'espace cosmique. Mais c'est seulement depuis tout juste une vingtaine d'années que la recherche atomique a mis en évidence des sources d'énergie si énormes que, dans un avenir relativement proche, elles couvriront les besoins mondiaux en énergie de toute sorte. Bientôt ce ne seront plus seulement, comme c'est le cas pour le charbon, le pétrole ou le bois des forêts, certains pays ou certaines parties du monde qui pourront se procurer à la source la nouvelle énergie. Dans un avenir assez proche, des centrales atomiques pourront être construites dans toutes les régions de la terre.

La question fondamentale de la science et de la technique

contemporaines n'est donc plus de savoir d'où nous pourrions encore tirer les quantités requises de combustible et de carburant. La question décisive est aujourd'hui celle-ci : De quelle manière pourrions-nous maîtriser et diriger ces énergies atomiques, dont l'ordre de grandeur dépasse toute imagination, et de cette façon garantir à l'humanité qu'elles ne vont pas tout d'un coup — même en dehors de tout acte de guerre — nous glisser entre les doigts, trouver une issue et tout détruire ?

Si l'on réussit à maîtriser l'énergie atomique, et on y réussira, un nouveau développement du monde technique commencera alors. Les techniques du film et de la télévision, celles des transports, en particulier par air, celles de l'information, de l'alimentation, de l'art médical, toutes ces techniques telles que nous les connaissons aujourd'hui ne représentent sans doute que de premiers tâtonnements. Personne ne peut prévoir les bouleversements à venir. Mais les progrès de la technique vont être toujours plus rapides, sans qu'on puisse les arrêter nulle part. Dans tous les domaines de l'existence, l'homme va se trouver de plus en plus étroitement cerné par les forces des appareils techniques et des automates. Il y a longtemps que les puissances qui, en tout lieu et à toute heure, sous quelque forme d'outillage ou d'installation technique que ce soit, accaparent et pressent l'homme, le limitent ou l'entraînent, il y a longtemps, dis-je, que ces puissances ont débordé la volonté et le contrôle de l'homme, parce qu'elles ne procèdent pas de lui.

Mais c'est encore un trait nouveau du monde technique que l'extrême rapidité avec laquelle ses réussites sont connues et publiquement admirées. Ainsi, ce que je suis en train de vous dire au sujet du monde technique, chacun peut le relire aujourd'hui dans un illustré habilement dirigé ou l'entendre à la radio. Mais... c'est une chose que de lire

ou d'entendre dire ceci ou cela, c'est-à-dire d'en prendre seulement connaissance ; et c'en est une tout autre que d'en acquérir la connaissance, c'est-à-dire de l'appréhender par la pensée¹.

Durant l'été de cette année 1955, un colloque international a réuni à nouveau à Lindau les titulaires du prix Nobel. A cette occasion le chimiste américain Stanley observa : « L'heure est proche où la vie se trouvera placée entre les mains des chimistes, qui feront, déferont ou modifieront à leur gré la substance vivante. » On prend connaissance d'une pareille déclaration, on admire même l'audace des recherches scientifiques et on s'en tient là. On ne considère pas que ce que les moyens de la technique nous préparent, c'est une agression contre la vie et contre l'être même de l'homme et qu'au regard de cette agression l'explosion d'une bombe à hydrogène ne signifie pas grand-chose. Car c'est précisément si les bombes de ce type n'explorent *pas* et si l'homme continue à vivre sur la terre que l'âge atomique amènera une inquiétante transformation du monde.

Ce qui, toutefois, est ici proprement inquiétant n'est pas que le monde se technicise complètement. Il est beaucoup plus inquiétant que l'homme ne soit pas préparé à cette transformation, que nous n'arrivions pas encore à nous expliquer valablement, par les moyens de la pensée méditante, avec ce qui, proprement, à notre époque, émerge à nos yeux.

Aucun individu, aucun groupe humain, aucune commission, fût-elle composée des plus éminents hommes d'Etat, savants ou techniciens, aucune conférence des chefs de l'industrie et de l'économie ne peut freiner ou diriger le déroulement historique de l'âge atomique. Aucune organisation purement humaine n'est en état de prendre en main le gouvernement de notre époque.

1. ... *Es bloss kennen; ... erkennen und d.h. bedenken.*

Ainsi l'homme de l'âge atomique serait livré sans conseil et sans défense au flot montant de la technique. Il le serait effectivement si, là où le jeu est décisif, il renonçait à jouer la pensée méditante contre la pensée simplement calculante. Mais la pensée méditante, une fois éveillée, doit être à l'œuvre sans trêve et s'animer à la moindre occasion : elle doit donc le faire aussi à présent, ici même et justement à l'occasion de notre fête commémorative. Car celle-ci nous amène à considérer ce que l'âge atomique menace particulièrement : l'enracinement des œuvres humaines dans une terre natale.

Aussi demandons-nous maintenant : Si l'ancien enracinement vient à disparaître, n'est-il pas possible qu'en retour un nouveau terrain, un nouveau sol soit offert à l'homme, un sol où l'homme et ses œuvres puiseraient une sève nouvelle pour leur développement, au cœur même de l'âge atomique ?

Quel serait le sol, la terre, d'un nouvel enracinement ? Ce que nous cherchons en questionnant ainsi est peut-être tout près de nous : si près qu'il nous est trop facile de ne pas le voir. Car, pour nous autres hommes, le chemin vers ce qui nous est proche est toujours le plus long et par conséquent le plus ardu. Le chemin est une voie de méditation. La pensée méditante exige de nous que nous ne nous fixions pas sur un seul aspect des choses, que nous ne soyons pas prisonniers d'une représentation, que nous ne nous lancions pas sur une voie unique dans une seule direction. La pensée méditante exige de nous que nous acceptions de nous arrêter sur des choses qui à première vue paraissent inconciliables.

Essayons de le faire. Les organisations, appareils et machines du monde technique nous sont devenus indispensables, dans une mesure qui est plus grande pour les uns et moindre pour les autres. Il serait insensé de donner

l'assaut, tête baissée, au monde technique ; et ce serait faire preuve de vue courte que de vouloir condamner ce monde comme étant l'œuvre du diable. Nous dépendons des objets que la technique nous fournit et qui, pour ainsi dire, nous mettent en demeure de les perfectionner sans cesse. Toutefois, notre attachement aux choses techniques est maintenant si fort que nous sommes, à notre insu, devenus leurs esclaves.

Mais nous pouvons nous y prendre autrement. Nous pouvons utiliser les choses techniques, nous en servir normalement, mais en même temps nous en libérer, de sorte qu'à tout moment nous conservions nos distances à leur égard. Nous pouvons faire usage des objets techniques comme il faut qu'on en use. Mais nous pouvons en même temps les laisser à eux-mêmes comme ne nous atteignant pas dans ce que nous avons de plus intime et de plus propre. Nous pouvons dire « oui » à l'emploi inévitable des objets techniques et nous pouvons en même temps lui dire « non », en ce sens que nous les empêchions de nous accaparer et ainsi de fausser, brouiller et finalement vider notre être.

Mais si nous disons ainsi à la fois « oui » et « non » aux objets techniques, notre rapport au monde technique ne devient-il pas ambigu et incertain ? Tout au contraire : notre rapport au monde technique devient merveilleusement simple et paisible. Nous admettons les objets techniques dans notre monde quotidien et en même temps nous les laissons dehors, c'est-à-dire que nous les laissons reposer sur eux-mêmes comme des choses qui n'ont rien d'absolu, mais qui dépendent de plus haut qu'elles. Un vieux mot s'offre à nous pour désigner cette attitude du oui et du non dits ensemble au monde technique : c'est le mot *Gelassenheit*, « sérénité », « égalité d'âme ». Parlons donc de *l'âme égale en présence des choses*.

Dans cette attitude nous ne regardons plus les choses du seul point de vue de la technique. Nous voyons plus clair et il nous apparaît que la construction et l'utilisation des machines exigent sans doute de nous un autre rapport aux choses, mais que ce rapport n'est pas lui-même dépourvu de sens. C'est ainsi, par exemple, que l'agriculture devient une industrie motorisée du type industrie d'alimentation. Il est certain qu'ici, comme dans les autres domaines, un changement profond s'opère dans le rapport de l'homme à la nature et au monde. Quel est toutefois le sens de ce changement, c'est là ce qui reste obscur.

Ainsi, dans tous les processus techniques règne un sens qui réclame pour lui l'activité et le repos de l'homme, un sens que l'homme n'a pas d'abord inventé ou construit. Nous ne savons pas à quoi tend cette domination de la technique atomique, qui s'alourdit jusqu'à devenir inquiétante. *Le sens du monde technique se voile.* Or, si nous considérons constamment et spécialement ce fait que, partout dans le monde technique, nous nous heurtons à un sens caché, nous nous trouvons par là même dans le domaine de ce qui se dérobe, mais qui se dérobe en même temps qu'il vient à nous. Se laisser ainsi entrevoir pour en même temps se dérober, n'est-ce pas là le trait fondamental de ce que nous appelons le secret? Donnons un nom à l'attitude qui est la nôtre lorsque nous nous tenons ouverts au sens caché du monde technique. Nommons-la: *l'esprit ouvert au secret*¹.

L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret sont inséparables. Elles nous rendent possible de séjourner parmi les choses d'une manière toute nouvelle. Elles nous promettent une autre terre, un autre sol, sur lequel, tout en restant dans le monde technique, mais à l'abri de sa menace, nous puissions nous tenir et subsister.

L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au

secret nous dévoilent la perspective d'un futur enracinement. Il pourrait même arriver que ce dernier fût un jour assez fort pour rappeler à nous, sous une forme nouvelle, l'ancien enracinement qui pour l'heure disparaît si vite.

En attendant, toutefois — et nous ne savons pas pour combien de temps —, l'humanité sur cette terre se trouve dans une situation dangereuse. Pourquoi? Est-ce pour la seule raison qu'une troisième guerre mondiale peut éclater brusquement et qu'elle entraînerait la destruction complète de l'humanité et la ruine de la terre? Non pas. Un danger beaucoup plus grand menace les débuts de l'âge atomique — et précisément au cas où le risque d'une troisième guerre mondiale pourrait être écarté. Etrange assertion!... Etrange sans doute, mais seulement aussi longtemps que notre méditation ne s'y arrête pas.

Dans quelle mesure a-t-elle un sens? Dans la mesure où la révolution technique qui monte vers nous depuis le début de l'âge atomique pourrait fasciner l'homme, l'éblouir et lui tourner la tête, l'envoûter, de telle sorte qu'un jour la pensée calculante fût *la seule* à être admise et à s'exercer.

Quel grand danger nous menacerait alors? Alors la plus étonnante et féconde virtuosité du calcul qui invente et planifie s'accompagnerait... d'indifférence envers la pensée méditante, c'est-à-dire d'une totale absence de pensée. Et alors? Alors l'homme aurait nié et rejeté ce qu'il possède de plus propre, à savoir qu'il est un être pensant. Il s'agit donc de sauver cette essence de l'homme. Il s'agit de maintenir en éveil la pensée.

Seulement... l'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret ne nous tombent jamais tout faits du ciel. Ils ne sont pas des choses qui échoient, des choses fortuites. Tous deux, pour apparaître et se développer, ont besoin d'une pensée qui, jaillissant du cœur de l'homme, s'efforce constamment.

1. « Die Offenheit für das Geheimnis ».

Peut-être la célébration d'aujourd'hui nous incite-t-elle à cette effort. Si nous cédon à cette incitation, alors c'est bien à Conradin Kreutzer que nous pensons lorsque nous considérons le point de départ de son œuvre, les forces qu'il a puisées dans sa terre natale d'Heuberg. Et c'est bien nous qui pensons ainsi, quand nous nous connaissons nous-mêmes, ici et maintenant, comme des hommes qui doivent trouver et préparer un chemin conduisant au cœur de l'âge atomique et à travers lui.

Quand s'éveille en nous l'égalité d'âme devant les choses et que l'esprit s'ouvre au secret, nous pouvons alors espérer parvenir à un chemin menant vers une nouvelle terre, un nouveau sol. En ce sol la création d'œuvres durables pourrait s'enraciner à nouveau.

Ainsi, d'une façon différente et dans un âge autre, la parole de Johann Peter Hebel redeviendrait vraie :

« Qu'il nous plaise ou non d'en convenir, nous sommes des plantes qui, s'appuyant sur leurs racines, doivent sortir de terre, pour pouvoir fleurir dans l'éther, et y porter des fruits. »

Pour servir de commentaire à *Sérénité*

*Fragment d'un entretien sur la pensée*¹
Lieu: un chemin de campagne

LE SAVANT. Vous affirmiez en dernier lieu que la question de l'essence de l'homme n'était pas une question tournée vers l'homme.

LE PROFESSEUR. Je disais seulement qu'on est amené nécessairement à se demander s'il n'en est pas ainsi de la question de l'essence.

S. Tout de même je n'arrive pas à comprendre comment on pourra jamais découvrir l'essence de l'homme si l'on se détourne de l'homme.

P. Je ne le comprends pas non plus ; c'est pourquoi je m'efforce de voir plus clairement comment cela est possible, sinon nécessaire...

S. Prétendrons-nous apercevoir l'essence de l'homme sans regarder l'homme lui-même?...

P. Oui. Si l'essence de l'homme est caractérisée par la pensée, c'est alors justement que l'essentiel de cette essence, donc l'essence de la pensée, ne peut être perçue que si nous nous détournons de la pensée.

1. Cf. *Indications*, p. 183. (M. H.)

L'ÉRUDIT. Pourtant la pensée, si on l'entend au sens traditionnel, comme une représentation, est un vouloir ; Kant, lui aussi, conçoit la pensée de cette façon, lorsqu'il la caractérise comme spontanéité. Penser, c'est vouloir ; et vouloir, c'est penser.

S. Affirmer alors que l'essence de la pensée est autre chose que la pensée, c'est dire que la pensée est autre chose que le vouloir.

P. C'est aussi pourquoi, si vous me demandez ce que je veux à proprement parler, dans cette méditation qui recherche l'essence de la pensée, je répondrai : je veux le non-vouloir.

S. Entre-temps cette expression nous est apparue comme ambiguë.

E. « Non-vouloir », en un premier sens, désigne encore un vouloir : un vouloir dominé par un *non*, alors même que ce non concernerait le vouloir lui-même et marquerait qu'on y renonce. « Ne pas vouloir » signifierait alors : renoncer volontairement au vouloir. L'expression « non-vouloir », en second lieu, désigne aussi ce qui demeure entièrement étranger à toute espèce de volonté.

S. Ce qui, donc, ne peut jamais être accompli ou atteint par un acte de volonté.

P. Mais peut-être nous en rapprocherons-nous par un vouloir de l'espèce du non-vouloir, ce dernier entendu en son premier sens.

E. Le premier et le second non-vouloir vous apparaissent ainsi comme reliés l'un à l'autre par un rapport déterminé.

P. Ce rapport ne m'apparaît pas seulement. Lui-même me parle, s'il m'est permis d'en faire état : il me parle, pour ne pas dire qu'il m'appelle, depuis que j'essaie de méditer sur ce qui donne vie et mouvement à notre entretien.

S. Me trompé-je, si je définis comme suit le rapport d'un non-vouloir à l'autre ? Vous voulez un non-vouloir au sens

d'un renoncement au vouloir, afin qu'à travers un tel non-vouloir, nous puissions nous avancer vers cette essence de la pensée que nous cherchons et qui n'est pas un vouloir. Ou du moins afin que nous puissions nous préparer à cette approche.

P. Non seulement votre conjecture est exacte, mais, par les dieux ! — oserais-je dire s'ils ne nous avaient pas quittés — vous avez découvert quelque chose d'essentiel.

E. S'il convenait à l'un de nous de décerner des éloges et si ces derniers n'étaient pas exclus par la nature de nos entretiens, je serais tenté de dire, en ce moment, que vous nous avez surpassés et que vous vous êtes surpassé vous-même par cette interprétation de l'expression ambiguë : « non-vouloir ».

S. Que j'aie pu la proposer n'est pas mon fait, mais celui de la nuit qui vient de tomber et qui nous contraint doucement à nous recueillir.

E. Elle nous laisse le temps de considérer, parce qu'elle ralentit nos pas.

P. Ce pourquoi nous sommes encore loin des habitations des hommes.

S. D'un cœur toujours plus détaché, je fais confiance à la direction invisible qui, dans cet entretien, nous prend par la main ou, plus justement, nous prend au mot.

E. Nous avons besoin de cette direction, car notre entretien devient toujours plus difficile.

P. Certes, si par difficile vous entendez l'inhabituel : ce fait inhabituel que nous nous déshabituons de la volonté.

E. Vous dites « de la volonté », et non seulement « du vouloir »...

S. et exprimez ainsi, en toute sérénité, une étonnante prétention.

P. Si seulement je possédais la vraie sérénité, je serais vite dispensé de la désaccoutumance en question.

E. Dans la mesure au moins où nous réussissons à nous déshabituer du vouloir, nous aidons à l'éveil de la sérénité.

P. Ou plutôt: il nous est plus facile de rester en éveil, préparés à la sérénité.

E. Pourquoi pas: nous aidons à l'éveil de la sérénité?

P. Parce qu'il ne nous appartient pas d'éveiller en nous la sérénité.

S. La sérénité est donc produite d'ailleurs.

P. Non pas produite, mais concédée.

E. A vrai dire, je ne sais pas encore ce que veut dire le mot sérénité; je soupçonne vaguement que la sérénité s'éveille quand notre être reçoit licence de s'orienter vers ce qui n'est pas un vouloir.

S. Vous parlez sans cesse de concession, de licence, c'est-à-dire d'un laisser-faire, ce qui donne l'impression d'une sorte de passivité. Je pense bien pourtant qu'il n'est pas ici question d'une mollesse laissant les choses aller à la dérive.

E. Peut-être la sérénité recouvre-t-elle un acte plus haut que ne le font les grandes actions du monde et toutes les productions de la fourmière humaine...

P. acte supérieur qui pourtant n'est pas une activité.

S. D'où suit que la sérénité réside — si l'on peut ici parler de résidence — au-delà de la distinction de l'activité et de la passivité...

E. parce que la sérénité *ne* rentre *pas* dans le domaine de la volonté.

S. Le passage du vouloir à la sérénité me paraît être ici le point difficile.

P. Tout particulièrement lorsque l'essence de la sérénité nous est encore inconnue.

E. Inconnue surtout parce que la sérénité peut être aussi considérée intérieurement au domaine de la volonté, comme on l'observe chez d'anciens maîtres de la pensée, par exemple chez Maître Eckhart.

P. Chez qui pourtant il y a beaucoup de bonnes choses à prendre et à apprendre.

E. Sans aucun doute. Toutefois la sérénité dont nous parlons est manifestement autre chose que le rejet de l'égoïsme coupable ou que l'abandon de la volonté propre à la volonté divine.

P. Autre chose, en effet.

S. A bien des égards je vois clairement ce que le mot de sérénité ne doit pas désigner pour nous; mais en même temps je sais de moins en moins de quoi nous parlons. Nous voulions définir l'essence de la pensée. Qu'est-ce que la sérénité a à voir avec la pensée?

P. Rien, si par la pensée nous entendons une représentation, comme on l'a fait jusqu'ici. Mais peut-être l'essence de la pensée, que nous en sommes à chercher, a-t-elle sa place au fond de la sérénité.

S. Avec la meilleure volonté du monde, je n'arrive pas à me représenter cette essence de la pensée.

P. Ce qui vous en empêche, c'est justement cette meilleure volonté du monde et le mode propre de votre pensée, qui est celui de la représentation.

S. Que dois-je donc faire, au nom du ciel!

E. Je me le demande aussi.

P. Nous ne devons rien faire, seulement attendre.

E. Piètre consolation!

P. Nous ne devons pas non plus attendre une consolation, bonne ou mauvaise; et n'est-ce pas en attendre une que de nous abîmer dans la désolation?

S. Que devons-nous donc attendre? Et où devons-nous attendre? Bientôt je ne saurai plus où je suis ni qui je suis.

P. Nous tous, nous ne le savons plus, dès lors que nous cessons de nous abuser.

E. Pourtant n'avons-nous pas encore notre chemin?

P. Sans doute; mais si nous oublions trop vite ce chemin, nous nous détournons de la pensée.

S. Que reste-t-il, à quoi nous puissions encore penser, s'il est nécessaire que nous passions outre à tout contenu pour atteindre et ouvrir ce cœur de la pensée que personne encore n'a découvert ?

P. Nous devons penser au seul point de départ possible pour un tel passage.

E. Ainsi vous n'entendez pas abandonner l'interprétation jusqu'ici admise de l'essence de la pensée ?

P. Avez-vous oublié ce que j'ai dit, dans notre premier entretien, de tout ce qui est révolutionnaire ?

S. Je vois que, dans une conversation comme la nôtre, un simple oubli met en mauvaise posture.

E. Ce que nous appelons « sérénité », mais que nous connaissons à peine et surtout que nous ne savons au juste où placer, il nous faut maintenant, si je comprends bien, le voir en connexion avec cette essence de la pensée dont nous discutons.

P. C'est exactement ce que je pense.

S. Nous avons, en dernier lieu, appréhendé la pensée sous la forme d'une représentation transcendantale, liée à un horizon.

E. Cette représentation nous livre, par exemple, l'arborescence de l'arbre, la qualité de la cruche ou de la coupe, le pierceux de la pierre, la végétalité des végétaux ou l'animalité de l'animal comme autant de perspectives que suit notre regard, quand telle chose se tient devant nous sous l'aspect d'un arbre, telle autre sous l'aspect de la cruche, celle-ci sous l'aspect de la coupe, celle-là sous l'aspect de la pierre, beaucoup de choses sous celui du végétal, beaucoup sous celui de l'animal.

S. L'horizon que vous décrivez à nouveau est la ligne qui encercle notre champ visuel.

P. L'horizon surpasse l'aspect des objets.

E. De même que la transcendance dépasse leur perception.

P. Nous définissons ainsi les mots d'horizon et de transcendance par le surpassement et le dépassement...

E. lesquels s'entendent par rapport aux objets et à la représentation des objets.

P. L'horizon et la transcendance sont ainsi appréhendés à partir des objets et de notre activité représentative ; et ils ne se définissent que par rapport à ceux-là et à celle-ci.

E. Pourquoi le soulignez-vous ?

P. Pour faire entrevoir que, de cette manière, ce qui fait que l'horizon est ce qu'il est n'est encore aucunement saisi.

S. A quoi pensez-vous en parlant ainsi ?

P. Nous disons que nous voyons dans l'horizon. Celui-ci est ainsi une ouverture et, s'il est ouvert, ce n'est pas parce que nous voyons en lui.

E. De même, ce n'est pas nous non plus qui plaçons dans cette ouverture l'aspect des objets, cet aspect qui s'offre à nous dans les perspectives de l'horizon...

S. mais c'est l'aspect qui vient à nous à partir de cette ouverture.

P. L'horizon, dans ce qui lui est propre, n'est donc que le côté tourné vers nous d'une Ouverture qui nous environne et qui est pleine de ces échappées sur l'aspect de ce qui apparaît comme objet à notre pensée représentative.

S. Il en résulte que l'horizon est encore autre chose qu'un simple horizon. Mais, suivant ce que nous avons observé, cet autre est l'autre de lui-même, et ainsi le même qu'il est. Vous dites que l'horizon est l'ouverture qui nous environne. Qu'est donc cette ouverture en elle-même, si nous laissons de côté le fait qu'elle peut aussi apparaître comme l'horizon de notre pensée représentative ?

P. Je la vois comme une *contrée*, par la magie de laquelle tout ce qui est de son appartenance revient au lieu de son repos.

E. Je ne sais si je comprends un mot de ce que vous dites en ce moment.

P. Je ne le comprends pas non plus moi-même, si par « comprendre » vous entendez : pouvoir se représenter les choses qui s'offrent à nous, de telle sorte qu'elles soient pour ainsi dire mises à l'abri, donc en sûreté, au sein du déjà-connu ; car, moi aussi, je ne trouve rien de déjà connu, où je puisse loger ce que j'ai essayé de dire de l'Ouverture entendue comme contrée.

S. C'est impossible ici, ne serait-ce que pour la raison suivante : ce que vous nommez contrée est vraisemblablement cela même par quoi tout abri est originellement accordé.

P. C'est bien en gros ce que je pense, mais seulement une partie de ce que je pense.

E. Vous avez parlé d'« une » contrée, où toute chose revient à soi. A parler rigoureusement, une contrée qui est telle pour toute chose n'est pas une contrée parmi les autres, mais bien la Contrée de toutes les contrées.

P. Vous avez raison : il s'agit de la Contrée.

S. Et la magie de cette contrée est sans doute la puissance propre à son déploiement¹, son pouvoir d'op-position², s'il m'est permis de la désigner ainsi.

E. A prendre le mot au pied de la lettre, la Contrée serait ce qui vient à notre rencontre ; ne disions-nous pas aussi de l'horizon que c'est de l'échappée qu'il encercle que l'aspect des objets vient vers nous ? Si maintenant nous concevons l'horizon à partir de la Contrée, nous appréhendons la Contrée elle-même comme ce qui vient au-devant de nous.

1. *Das Walten ihres Wesens.*

2. *Das Gegnende*, littéralement « le contrant ». La Contrée (*Gegend*) est pouvoir de « contrer », elle op-pose, fait se rencontrer, met les choses les unes en face des autres. La racine *gegen* ou *gen*, « contre », « vers », se retrouve dans *entgegen* « au-devant de », « à la rencontre de », dans *gegenüber*, « vis-à-vis de » et dans *Gegenwart*, « présence », « temps présent ». Tous ces sens jouent ici. L'« op-position » dont il s'agit est très proche de la présence et très loin de l'opposition, au sens de lutte et de conflit, laquelle pourtant n'est pas exclue.

P. Il est clair que ce serait là caractériser la Contrée, comme précédemment l'horizon, à partir de leur relation à nous-mêmes, alors qu'au contraire nous cherchons ce qu'est en soi l'ouverture qui nous environne. Si nous disons que c'est la Contrée et cela sans abandonner notre ligne de recherche, alors le mot « contrée » doit avoir un autre sens.

S. En outre « aller à la rencontre » ne constitue aucunement un des traits de la Contrée, encore moins son trait fondamental. Que signifie alors *Gegend* (contrée) ?

E. Sa forme ancienne est *Gegnet* et désignait la libre Etendue¹. Pouvons-nous en tirer quelque chose touchant l'essence de ce que nous inclinons à nommer *die Gegend* (la Contrée) ?

P. La Contrée, comme si rien ne se produisait, rassemble toutes choses, les mettant en rapport l'une avec l'autre et toutes avec toutes ; elle les amène à reposer en elles-mêmes et à demeurer dans ce repos. « Mettre en présence » (*Gegen*), c'est rassembler et réabriter ce qui doit reposer dans l'étendue et dans la durée.

E. D'où il ressort que la Contrée elle-même est à la fois l'étendue et la durée. Elle fait durer ce qu'elle conduit dans l'étendue du repos. Elle étend ce qu'elle conduit dans la durée propre à ce qui est revenu librement à soi. Nous pouvons donc, vu l'usage insistant que nous faisons de ce terme, dire aussi bien *Gegnet*, au lieu de la forme courante *Gegend*.

P. La « libre Etendue » (*Gegnet*) est l'étendue qui fait durer et qui, rassemblant toutes choses, s'ouvre elle-même, de sorte qu'en elle l'Ouverture est contenue — tenue aussi de laisser toute chose éclore dans son repos.

S. Ce qu'il me semble apercevoir, c'est que la libre Etendue se dérobe, plus encore qu'elle ne vient à nous...

E. de sorte que les choses qui apparaissent en elle perdent leur caractère d'objets.

1. *Die freie Weite.*

P. Non seulement elles ne se tiennent plus là prêtes à nous accueillir, mais elles ne se tiennent plus du tout.

S. Gisent-elles donc, ou qu'en est-il d'elles?

P. Elles gisent : si nous entendons par là le repos auquel nous pensons lorsque nous disons qu'elles « reposent sur... »

S. Mais où les choses reposent-elles et en quoi consiste ce repos?

P. Elles reposent dans le retour à la durée de l'étendue de leur appartenance à elles-mêmes.

E. Un repos est-il possible dans un retour, qui est un mouvement?

P. Certes, si le repos est le foyer et la force de tout mouvement.

S. Je dois avouer que je n'arrive pas bien à me représenter tout ce que vous venez de nous dire sur la Contrée, l'étendue et la durée, sur le retour et le repos.

E. Il est probable qu'on ne peut pas du tout se le représenter, pour autant que, dans la représentation, tout est déjà devenu un objet — un objet qui nous fait face au sein d'un horizon.

S. Alors, ce dont nous parlons, nous ne pouvons pas non plus proprement le décrire?

P. En effet. Toute description devrait nous le présenter comme objet.

E. Pourtant, il peut être nommé et, comme tel, pensé.

P. Oui, lorsque la pensée n'est plus une représentation.

S. Que doit-elle être alors?

P. Peut-être sommes-nous sur le point de recevoir accès à l'essence de la pensée...

E. alors que nous sommes en attente de cette même essence.

P. En attente, soit. Mais, en aucun cas, nous ne dirons

que nous l'attendons¹ : car attendre, c'est déjà s'attacher à un acte de représentation et à ce qu'il représente.

E. Alors que l'attente s'en détourne. Ou bien disons plutôt : l'attente ne s'engage absolument pas dans une représentation (qui est une présentation). A proprement parler, elle n'a pas d'objet.

S. Quand nous sommes en attente, pourtant, nous sommes toujours en attente de quelque chose.

E. Certainement ; mais, dès lors que nous nous représentons ce vers quoi notre attente est tournée et que nous l'amenons à se tenir devant nous, nous ne sommes plus en attente.

P. Dans l'attente, nous laissons ouvert ce vers quoi elle tend.

E. Pourquoi?

P. Parce que l'attente s'engage elle-même dans ce qui est ouvert...

E. dans toute l'étendue du lointain...

P. près duquel elle trouve la durée où elle demeure.

S. Mais demeurer, c'est retourner.

E. L'Ouverture elle-même serait ce dont nous ne pourrions absolument rien faire, si ce n'est de tourner vers elle notre attente.

S. Or l'Ouverture est elle-même la libre Etendue (*Gegnet*)...

P. en laquelle, étant en attente, nous sommes admis lorsque nous pensons.

S. Penser, ce serait alors arriver à proximité du lointain.

E. Voilà, de l'essence de la pensée, une définition bien hardie qui nous tombe ainsi du ciel.

S. J'ai seulement résumé ce que nous venons de dire, sans m'en former aucune représentation.

P. Et pourtant vous avez pensé quelque chose.

1. *Warten, wohlan; aber niemals erwarten.*

S. Ou plutôt, à dire le vrai, j'étais en attente de quelque chose sans savoir de quoi.

E. Mais d'où vient que subitement vous ayez pu vous trouver en attente ?

S. Pendant notre entretien — mais c'est seulement en cette minute que je le vois assez clairement — j'étais depuis longtemps en attente de la venue à nous de l'essence de la pensée. Mais à présent l'attente elle-même m'est devenue plus sensible et en même temps le fait que vraisemblablement chez nous trois, chemin faisant, l'attente augmentait.

P. Pouvez-vous nous dire comment il faut entendre cela ?

S. Je l'essaierai volontiers, si je ne dois pas courir le danger que vous m'enfermiez aussitôt dans telle ou telle de mes paroles.

P. Tel n'est pas l'usage pourtant dans nos entretiens.

E. Nous cherchons plutôt à nous mouvoir librement au milieu des paroles.

P. Parce que la parole n'est pas, n'est jamais, la représentation d'une chose, mais qu'elle indique quelque chose, c'est-à-dire que, le montrant, elle le maintient dans toute l'étendue de ce qu'il a de dicible.

S. Il faut donc que je vous dise comment je suis parvenu à l'attente et dans quelle direction j'ai réussi à voir plus clairement l'être de la pensée. Comme l'attente, qui ne nous représente rien, est tournée vers l'Ouverture, j'essayai de me détacher de toute représentation. Comme c'est la libre Etendue (*Gegnet*) qui ouvre l'Ouverture, j'essayai, libéré de toute représentation, de ne me confier absolument qu'à la seule libre Etendue et de persister dans ce comportement.

P. Vous avez donc essayé, si ma supposition est juste, de vous engager dans la direction de la sérénité.

S. En toute franchise, je n'y avais pas spécialement songé, bien que précédemment nous eussions parlé de la

sérénité. Si j'ai pris, de la façon indiquée, le chemin de l'attente, j'en trouvai l'occasion dans le déroulement de notre entretien plutôt que dans la représentation des différents objets que nous avons examinés.

E. Il paraît difficile de mieux parvenir à la sérénité qu'en saisissant une occasion d'en prendre le chemin¹.

P. Surtout lorsque l'occasion a aussi peu d'apparence que le déroulement paisible d'un entretien qui nous « achemine ».

E. Comprendons toutefois que notre entretien nous conduit sur un chemin qui paraît n'être rien d'autre que la sérénité elle-même...

P. laquelle ressemble beaucoup à un repos.

E. De ce point de vue, je vois aussitôt, d'une façon plus claire, comment le mouvement vient du repos et y demeure impliqué.

P. La sérénité ne serait plus alors le chemin seulement, mais aussi la progression sur le chemin.

E. Où va cet étrange chemin et où repose cette progression ?

P. Où, sinon dans la libre Etendue, par rapport à laquelle la sérénité est ce qu'elle est ?

S. Il faut maintenant que je revienne un peu en arrière, afin de vous poser enfin une question : comment est-il possible que ce soit dans le chemin de la sérénité que j'aie essayé de m'engager ?

E. Cette question nous plonge dans un cruel embarras.

P. Le même embarras où nous trouvons continuellement depuis que nous sommes sur notre chemin.

S. Comment cela ?

P. Je veux dire que cela qu'à tout moment nous désignons par un mot ne porte jamais ce mot, à titre de nom, accroché sur lui comme un écriteau.

1. *Gemässer als durch eine Veranlassung zum Sicheinlassen können wir kaum in die Gelassenheit gelangen.*

S. Ce que nous nommons est d'abord sans nom ; il en est donc ainsi de ce que nous appelons la sérénité. Sur quoi nous fondons-nous alors pour apprécier si et dans quelle mesure le nom est approprié ?

E. Ou bien toute appellation demeure-t-elle un acte arbitraire au regard du sans-nom ?

P. Mais est-il donc bien sûr qu'il faille absolument parler de « sans-nom » ? Il nous arrive souvent de ne savoir que dire de beaucoup de choses, mais simplement parce que leur nom nous échappe.

E. Leur nom... en vertu de quelle dénomination ?

P. Peut-être ces noms ne proviennent-ils pas d'une dénomination. Ils doivent leur être à une nomination où se produisent et paraissent à la fois le nommable, le nom et le nommé.

S. Ce propos sur la nomination me semble obscur.

E. Sans doute est-il en rapport avec l'être de la parole.

S. En revanche, je comprendrais plutôt votre remarque sur la dénomination et aussi cette autre, qu'il n'y a pas de sans-nom.

E. Parce que nous pouvons la vérifier sur le cas du mot « sérénité ».

P. Ou que nous l'avons déjà vérifiée.

S. Comment cela ?

P. Ce que vous avez nommé du nom de « sérénité » — qu'est-ce ?

S. Excusez-moi, mais c'est vous-même, et non pas moi, qui avez employé ce terme.

P. Pas plus que vous, je n'en suis l'auteur.

E. Qui donc l'est alors ? N'est-ce aucun de nous ?

P. Vraisemblablement ; car, dans la contrée où nous nous trouvons maintenant, si tout doit être en bon ordre, il faut que cette appellation ne soit le fait de personne.

S. Contrée mystérieuse, où il n'y a rien dont quelqu'un ait à répondre.

P. Parce qu'elle est la contrée de la parole, qui est seule à répondre d'elle-même.

E. Il ne nous reste plus qu'à entendre la réponse appropriée à la parole.

P. L'entendre suffit — et suffit alors même que notre dire n'est qu'une répétition de la réponse entendue...

S. et qu'il importe peu que quelqu'un soit le premier à la répéter et qu'il soit celui-ci ou celui-là, d'autant moins que souvent il ne sait pas d'où il tient ce qu'il répète.

E. Nous n'allons donc pas disputer pour savoir lequel de nous a introduit dans notre entretien le terme de sérénité ; considérons seulement ce qu'il désigne et tâchons de voir ce que c'est.

S. C'est l'attente, si je puis me fier à l'expérience dont j'ai parlé.

P. Ce n'est donc rien qui soit sans nom, mais bien quelque chose qui a déjà été nommé. Qu'est-ce que cette attente ?

S. Pour autant qu'elle se rapporte à l'Ouverture et que l'Ouverture est la libre Etendue, nous pouvons dire que l'attente est un rapport à la libre Etendue.

P. Peut-être même le rapport à la libre Etendue, dans la mesure où l'attente se laisse engager dans le chemin de la libre Etendue et qu'ainsi engagée, elle laisse la libre Etendue dominer seule, comme libre Etendue.

E. Un rapport à quelque chose serait ainsi le vrai rapport, si ce qui se rapporte était maintenu dans son être propre par ce à quoi il se rapporte.

P. Le rapport à la libre Etendue est l'attente. Et être en attente veut dire : se laisser engager dans l'ouverture de la libre Etendue.

E. Donc : entrer dans la libre Etendue.

S. Cette définition sonne comme si précédemment nous avions été hors de la libre Etendue.

P. Nous sommes hors d'elle et pourtant nous ne sommes pas hors d'elle. Nous ne sommes pas, nous ne sommes jamais, hors de la libre Etendue, pour autant que nous sommes des êtres pensants, c'est-à-dire en même temps des êtres qui se représentent des objets en mode transcendantal et qu'ainsi nous demeurons dans l'horizon de la transcendance. Or l'horizon est ce côté de la libre Etendue qui est tourné vers notre pensée représentative, présentante¹. C'est comme horizon que la libre Etendue nous entoure et se montre à nous.

E. Je trouve que, comme horizon, elle se voile plutôt.

P. Certes. Toutefois, quand notre pensée représentative, au sens transcendantal du mot, nous fait sortir (de nous-mêmes) et nous élève dans l'horizon, nous sommes bien alors dans la libre Etendue ; mais, à prendre les choses d'un autre côté, nous ne sommes pas en elle, dans la mesure où nous ne sommes pas encore tournés vers elle, vers elle-même en tant que libre Etendue.

S. Ce qui, néanmoins, a lieu dans l'attente.

P. Une fois en attente, nous sommes, comme vous le disiez, libérés de la relation transcendantale à l'horizon.

S. Cette libération (*Gelassensein*) est le premier moment de la sérénité (*Gelassenheit*), mais elle n'atteint pas à son essence et encore moins l'épuise-t-elle.

E. Comment cela ?

P. Je veux dire que la sérénité véritable peut apparaître sans que la précède nécessairement cette libération à l'égard de la transcendance et de l'horizon.

E. Si la sérénité véritable doit être la juste relation à la libre Etendue et si une telle relation se définit uniquement à partir de ce à quoi elle se rapporte, la véritable sérénité doit reposer dans la libre Etendue et avoir reçu d'elle le mouvement qui la porte vers elle.

1. ...die unserem Vor-stellen zugekehrte Seite der Gegnet.

P. La sérénité vient de la libre Etendue, parce qu'elle consiste en ceci que l'homme, tourné vers la libre Etendue, demeure serein et confiant¹, et cela du fait même de cette dernière. C'est dans son être même qu'il est confié à la libre Etendue, pour autant qu'il lui appartient originellement. Il lui appartient pour autant qu'il lui a été initialement ap-proprié² et cela par la libre Etendue elle-même.

E. En fait l'attente de quelque chose, à supposer qu'elle soit une attente essentielle, c'est-à-dire décisive à tous égards, se fonde sur ceci que nous appartenons à ce vers quoi notre attente est tournée.

P. Nous avons appelé l'attente du nom de sérénité, et cela d'après notre expérience de l'attente, à savoir de l'attente du moment où la libre Etendue s'ouvre elle-même, et en nous référant à cette même attente.

E. Cette appellation de l'attente tournée vers la libre Etendue est donc bien appropriée.

S. Mais si maintenant la pensée représentative, dont la sérénité se libère du fait de son appartenance à la libre Etendue, si cette pensée représentative marquée par la transcendance et l'horizon a été jusqu'ici le mode dominant de la pensée, en revanche dans la sérénité la pensée se transforme, passant d'une telle activité représentative à l'attente tournée vers la libre Etendue.

P. Et pourtant l'être de cette attente est la sérénité qui se confie à la libre Etendue. Mais, comme c'est cette dernière qui fait reposer en elle la sérénité, de sorte que la sérénité lui est à tout moment rattachée par un lien d'appartenance, l'essence de la pensée réside en ceci que la libre Etendue prend en elle la sérénité et se l'assimile³.

E. La pensée est la sérénité tournée vers la libre Etendue,

1. ...dass der Mensch der Gegnet gelassen bleibt.

2. Ge-eignet.

3. ...dass die Gegnet die Gelassenheit in sich, wenn ich so sagen darf, vergegnet.

parce que son être repose dans cette assimilation de la sérénité à la libre Etendue¹.

P. Mais c'est dire que l'être de la pensée ne peut être défini à partir de la pensée, entendons : de l'attente comme telle, mais bien à partir de ce qui est autre qu'elle-même, à savoir à partir de la libre Etendue, laquelle se déploie pour autant qu'elle assimile².

S. J'ai pu suivre plus ou moins tout ce que nous venons de dire de la sérénité, de la libre Etendue et de l'Assimilation ; toutefois je ne puis rien me représenter par là.

E. Il ne faut pas non plus vous représenter quoi que ce soit, si vous voulez penser ces différents sujets tels qu'ils sont.

S. Vous voulez dire que, conformément à la nouvelle essence de la pensée, nous devons rester en attente, tournés vers cette essence.

E. Oui : en attente de l'assimilation opérée par la libre Etendue, de telle sorte que cette assimilation donne à notre être accès à la libre Etendue, c'est-à-dire à la relation d'appartenance qui nous unit à elle.

P. Mais, si nous sommes déjà appropriés à la libre Etendue... ?

S. Le bel avantage, si nous ne le sommes pas véritablement !

E. Ainsi le sommes-nous et ne le sommes-nous pas.

S. Toujours la même oscillation sans fin entre le oui et le non.

E. Nous sommes pour ainsi dire suspendus entre les deux.

P. Mais le séjour en cet entre-deux, c'est l'attente.

E. Et celle-ci est l'essence de la sérénité, à laquelle l'homme arrive grâce à la vertu de présence, au pouvoir

assimilateur et réalisateur de la libre Etendue. Nous présentons l'être de la pensée comme sérénité.

P. Pour l'oublier aussi vite.

S. Elle, la sérénité, que j'ai pourtant éprouvée moi-même comme attente...

P. Considérons que la pensée n'est aucunement la sérénité subsistant pour elle-même. La sérénité tournée vers la libre Etendue n'est la pensée que comme cette Assimilation qui a ouvert à la sérénité l'accès de la libre Etendue.

E. Maintenant, cette dernière fait aussi durer la chose dans la durée de l'étendue. Comment appellerons-nous, quand il s'agit de la chose, la vertu de présence de la libre Etendue ?

S. Il ne peut être ici question de l'Assimilation, puisque celle-ci est le rapport de la libre Etendue à la sérénité et que la sérénité doit abriter en elle l'être de la pensée, alors que les choses ne pensent pas.

P. Manifestement les choses sont choses par l'acte opposant de la libre Etendue, comme il nous est apparu, lors de notre précédent entretien, par l'exemple de la cruche, qui dure et est ainsi prise dans l'ampleur de la libre Etendue. Seulement les choses ne sont pas causées et opérées par l'acte opposant de la libre Etendue, pas plus que la sérénité n'est produite par cette dernière. Dans l'Assimilation, la libre Etendue n'est pas non plus l'horizon de la sérénité ; elle n'est pas davantage un horizon pour les choses, que celles-ci soient simplement appréhendées comme objets ou que nous les concevions comme des « choses en soi » ajoutées aux objets.

E. Ce que vous dites à présent me paraît si décisif que je voudrais essayer de le fixer dans une terminologie savante ; je reconnais volontiers que la terminologie, non seulement fige les pensées, mais encore les rend équivoques, en raison des sens multiples qui s'attachent inévitablement aux terminologies en cours.

1. *In der Vergegnis der Gelassenheit.*

2. *...die west, indem sie vergegnet.*

P. Après cette réserve savante, vous pouvez en toute tranquillité vous exprimer savamment.

E. Suivant votre exposé, la relation de la libre Etendue à la sérénité n'est ni un rapport causal d'effectuation, ni la relation transcendante à un horizon. Pour le dire d'une façon encore plus brève et plus générale: la relation unissant libre Etendue et sérénité, à supposer qu'elle soit encore une relation, ne peut être pensée ni comme ontique ni comme ontologique...

P. mais seulement comme l'Assimilation.

S. De même la relation entre la libre Etendue et la chose n'est pas davantage un rapport causal d'effectuation, ni la relation transcendante à un horizon; elle aussi n'est ni ontique ni ontologique.

E. Mais il est évident que cette même relation de la libre Etendue à la chose n'est pas non plus l'Assimilation, laquelle concerne l'être de l'homme.

P. Comment donc appeler le rapport de la libre Etendue à la chose, si la libre Etendue laisse la chose durer en elle-même comme chose?

S. Elle constitue la chose comme chose¹.

E. C'est pourquoi elle serait encore mieux appelée la Constitution².

S. Mais « constituer comme chose »³ n'est ni faire ni opérer; ce n'est pas non plus « rendre possible » au sens du transcendantal...

P. c'est seulement constituer comme chose⁴.

S. Il faut donc que nous apprenions d'abord à penser ce que veut dire « constituer comme chose »...

P. en apprenant à saisir l'être de la pensée...

1. *Sie bedingt das Ding zum Ding. Au sujet de « la chose » (das Ding), cf. Essais et Conférences, p. 194-218.*

2. *Die Bedingnis.*

3. *Bedingen.*

4. *Sondern nur die Bedingnis.*

E. ce qui revient à rester en attente de la Constitution et de l'Assimilation.

S. Toutefois, dès maintenant ces appellations nous aident à démêler quelque peu la diversité de relations dont nous avons parlé. A vrai dire une relation demeure encore vague, et c'est justement celle que j'aimerais le plus à voir précisée. Je veux dire le rapport de l'homme à la chose.

E. Qu'est-ce qui vous attache si fort à cette relation?

S. Notre premier dessein n'était-il pas d'éclairer la relation du moi et de l'objet à partir du rapport de fait qui unit la pensée du physicien à la nature? La relation du moi et de l'objet, cette relation sujet-objet dont il est tant parlé et que je considérais comme la plus universelle, n'est manifestement qu'une variante historique du rapport de l'homme à la chose, pour autant que les choses peuvent devenir des objets...

P. et qu'elles le sont même devenues avant d'avoir atteint leur état de choses.

E. On peut en dire autant de la transformation historique correspondante: l'être de l'homme devenu égoïté...

P. cette égoïté qui de même a fait son apparition avant que l'être de l'homme eût pu revenir à lui-même...

S. à supposer que nous n'acceptons pas comme définitive la caractérisation de l'être de l'homme comme *animal rationale*...

E. ce qui, après notre entretien d'aujourd'hui, est à peine encore possible.

S. J'hésite à me prononcer si vite sur ce point. Un autre, cependant, s'est éclairé pour moi: il y a, caché dans la relation du moi et de l'objet, quelque chose d'historique qui relève de l'histoire de l'être de l'homme.

P. C'est seulement pour autant que l'être de l'homme ne reçoit pas ses caractères de l'homme, mais bien de ce que nous appelons la libre Etendue et l'Assimilation que l'his-

toire pressentie par vous se produit comme histoire de la libre Etendue.

S. Je ne puis encore vous suivre aussi loin ; mais je suis satisfait que cette perspective ouverte sur le caractère historique de la relation moi-objet ait dissipé pour moi une obscurité. En effet, lorsque je me suis décidé pour le côté méthodologique de l'analyse de la science mathématique de la nature, vous disiez que cette façon de voir était « historique »¹.

E. Assertion que vous avez vivement contestée.

S. Je devine à présent ce que vous vouliez dire. Le projet² mathématique et l'expérimentation sont fondés sur la relation de l'homme comme « moi » à la chose comme objet.

P. Vous contribuez même à tirer au clair cette relation et à mettre en évidence son caractère historique.

S. Si nous appelons « historique » toute considération qui porte sur de l'histoire, l'analyse méthodologique de la physique est bien en fait, elle aussi, « historique ».

E. Le terme d'« historique » qualifiant ici un mode de connaissance et étant pris en un sens élargi.

P. Probablement élargi dans la direction de cette histoire qui ne consiste pas en événements et hauts faits du monde.

E. Ni en réussites culturelles de l'homme.

S. En quoi donc alors ?

P. L'histoire repose dans la libre Etendue et dans ce qui se produit au jour comme libre Etendue, comme cette libre Etendue qui, se dispensant à l'homme, se l'assimile et lui ouvre l'être propre de l'homme.

1. *Historisch*. Heidegger, comme on sait, distingue l'histoire, *die Geschichte*, qui est déploiement de l'Être dans le temps, et l'« histoire », *die Historie*, qui est la science historique, la représentation que nous nous faisons de la première. Comme nous ne disposons que d'une série de termes en français, nous utilisons les guillemets pour indiquer ceux qui correspondent à *Historie*, *historisch* (« histoire », « historique ») (Cf. *Essais et Conférences*, p. 348 ; *Le Principe de raison*, p. 35).

2. *Entwurf*.

E. Cet être de l'homme que toutefois nous avons à peine entrevu, puisque nous n'admettons pas qu'il se soit déjà accompli dans la rationalité d'un *animal*.

S. Dans une telle situation, nous ne pouvons que rester en attente de l'être de l'homme.

P. En attente dans la sérénité qui nous rattache à la libre Etendue, laquelle nous voile encore son être propre.

E. Cette sérénité tournée vers la libre Etendue, nous la présentons comme cet être de la pensée que nous cherchons.

P. Quand nous nous disposons à la sérénité tournée vers la libre Etendue, nous voulons le non-vouloir.

S. Parvenir à la sérénité, c'est en fait se détacher de la pensée représentative à structure transcendantale et renoncer au vouloir rapporté à l'horizon. Cette renonciation ne procède plus d'un vouloir, à moins pourtant que l'incitation à nous acheminer vers l'appartenance à la libre Etendue n'ait elle-même besoin d'un dernier vestige du vouloir, vestige qui toutefois s'efface au cours de notre acheminement et est complètement disparu dans la sérénité.

E. Mais comment la sérénité peut-elle se rapporter à ce qui n'est pas un vouloir ?

P. Après tout ce que nous avons dit de l'étendue qui dure et fait durer, du repos rendu possible dans le retour, de la vertu op-posante de la libre Etendue, cette dernière peut difficilement être considérée comme volonté.

E. Que l'Assimilation à la libre Etendue, et aussi la Constitution, restent, par leur être même, à distance de toute opération et causation, ce fait seul montre avec quelle rigueur tout caractère de volonté est exclu de ce dont nous parlons.

P. Car chaque volonté veut agir et elle veut la réalité¹, comme son élément.

1. « La réalité » : des choses sur lesquelles agir. *Denn jeder Wille will wirken und will als sein Element die Wirklichkeit*.

S. Si quelqu'un nous entendait en ce moment, avec quelle facilité ne croirait-il pas que la sérénité flotte au sein de l'irréel, de ce qui n'est rien, et qu'elle-même, sans force pour agir et tolérant tout lâchement, n'est rien d'autre au fond que la négation du vouloir-vivre!

E. Estimez-vous donc nécessaire de prévenir cette fausse interprétation de la sérénité en montrant comment, en elle aussi, s'affirme quelque chose d'apparenté à l'énergie et à la résolution?

S. Je le pense en effet, tout en reconnaissant que ces termes induisent aussitôt à travestir la sérénité, en lui accordant une nature volontaire.

E. Il faudrait alors, par exemple, penser le mot de « résolution »¹ comme il est proposé dans *L'Être et le Temps*²: comme le fait, assumé *spécialement* par l'être-là, de s'ouvrir *pour* l'Ouverture...

P. et c'est comme Ouverture que nous pensons la libre Etendue.

E. Si, conformément au dire et à la pensée des Grecs, nous percevons l'être de la vérité comme non-occultation et dévoilement, nous nous souvenons alors que la libre Etendue est vraisemblablement l'être caché de la vérité.

S. L'essence de la pensée, à savoir la sérénité qui se confie en la libre Etendue, serait alors la « résolution » s'ouvrant à l'être de la vérité.

P. Dans la sérénité pourrait se cacher une endurance consistant simplement en ceci que la sérénité perçoit toujours plus clairement son être propre et, l'endurant jusqu'au bout, se tient en lui.

E. Ce serait là un comportement qui ne s'enflerait pas en

1. *Entschlossenheit*, ou *entschlossen* (aujourd'hui « résolu ») va être ramené à son sens premier de « ouvert » (*aufgeschlossen* ou *erschlossen*).

2. P. 297 sq. de l'original.

une attitude, mais se recueillerait dans une retenue¹ qui serait à tout moment la retenue de la sérénité.

P. La sérénité ainsi endurente et retenue serait la manière dont nous accueillons en nous l'acte assimilateur de la libre Etendue.

S. L'endurance retenue, par laquelle la sérénité repose en son être propre, serait ce qui pourrait correspondre au Vouloir suprême, mais ne devrait pas le faire. Pour ce repos de la sérénité en elle-même, repos par lequel elle s'unit précisément à l'acte assimilateur de la libre Etendue...

P. et aussi, de quelque manière, à la Constitution...

S. ...pour cette endurance de la sérénité recueillie sur elle-même, dans son appartenance à la libre Etendue, toute appellation nous manque encore.

E. Peut-être encore le mot « instance »² aurait-il quelque valeur comme désignation. J'ai lu un jour chez un ami quelques vers dont il avait pris copie et qui éclairaient ce mot. A mon tour j'ai noté ces vers, que voici:

« Instance »

*Jamais une chose vraie, solitaire,
Mais la vérité dans son être!
Pour l'accueillir intacte,
Pour trouver consistance et ampleur,
Assigne à ton cœur méditant,
Assigne-lui la simple patience
De l'unique grandeur d'âme,
De celle qu'inspire un noble souvenir.*

P. L'« instance » de la sérénité qui se confie en la libre Etendue serait ainsi l'essence authentique de la spontanéité de la pensée.

1. *Ein Verhalten... eine Haltung..., die Verhaltenheit*.

2. *Inständigkeit*. — *Inständig* est « instant » au sens de ce mot dans « prière instante ». « Instance », qualité de ce qui est instant, est assez proche de « constance » et de « persévérance ».

E. Et la pensée, suivant les vers cités, serait la *Commemoration*¹, parente de toute noblesse.

P. L'« instance » de la sérénité qui se confie en la libre Etendue serait la Noblesse elle-même.

S. Je me demande si cette nuit invraisemblable ne crée pas chez vous deux une certaine exaltation.

P. Elle le fait, si vous pensez à cette exaltation dans l'attente, par laquelle notre attente s'accroît et notre cœur s'apaise.

E. Par laquelle nous sommes plus pauvres en apparence, mais plus riches de tout ce qui nous échoit.

S. Profitez donc, je vous prie, de cet étrange apaisement qui est le vôtre et dites-nous encore comment la sérénité peut s'apparenter à la noblesse.

E. Est noble ce qui possède une ascendance.

P. Ce qui ne la possède pas seulement, mais qui séjourne à l'origine de son être.

S. La vraie sérénité pourtant ne consiste-t-elle pas en ceci que l'homme en son être appartient à la libre Etendue, c'est-à-dire qu'il s'y confie²?

E. Et non pas à l'occasion, mais bien — comment dire? — d'avance.

S. D'avance, et si loin en avant que notre pensée à proprement parler n'y atteint pas...

P. parce que l'essence de la pensée commence là.

S. C'est donc en ce que la pensée ne peut anticiper que l'être de l'homme est confié à la libre Etendue.

E. C'est pourquoi nous avons aussitôt ajouté:... à savoir par la libre Etendue elle-même.

P. A son acte qui op-pose et met en présence, elle approprie l'être de l'homme³.

1. *Andenken.*

2. ... *die eigentliche Gelassenheit...*, d. h. *ihr gelassen ist.*

3. *Sie vereignet das Wesen des Menschen ihrem eigenen Gegnen.*

S. Nous avons de cette manière éclairci la sérénité. Mais nous avons aussi — ce qui m'a tout de suite frappé — omis de considérer pourquoi l'être de l'homme est approprié à la libre Etendue.

E. Manifestement, si l'être de l'homme est confié à la libre Etendue, c'est parce qu'il lui appartient si essentiellement que, sans l'être de l'homme, la libre Etendue ne saurait se déployer comme elle le fait.

S. Ceci est à peine pensable.

P. C'est rigoureusement impensable, aussi longtemps que nous cherchons à nous le représenter, c'est-à-dire à l'amener de force devant nous comme une relation objectivement donnée entre un objet nommé « homme » et un autre objet nommé « libre Etendue ».

S. Il est possible. Mais, alors même que nous en tenons compte, un obstacle insurmontable ne subsiste-t-il pas encore dans l'affirmation d'un rapport essentiel de l'être de l'homme à la libre Etendue? Il y a un instant, nous caractérisions la libre Etendue comme étant l'être caché de la vérité. Disons une fois, pour simplifier, « vérité » au lieu de « libre Etendue », alors l'affirmation d'un rapport entre la libre Etendue et l'être de l'homme signifie que l'homme est transproprié à la vérité, parce que la vérité a besoin de l'homme. Or n'est-ce pas le caractère distinctif de la vérité, et justement en ce qui concerne sa relation à l'homme, que c'est indépendamment de l'homme qu'elle est ce qu'elle est?

E. Vous touchez par là à une difficulté qu'à vrai dire nous ne pourrions pas examiner avant d'avoir élucidé spécialement l'essence de la vérité et défini plus clairement l'être de l'homme.

P. Nous n'en sommes pas encore là; pourtant, cette assertion qui concerne le rapport de la vérité à l'homme, j'aimerais essayer de la formuler, de sorte qu'apparaisse

plus clairement le point qu'il faudrait bien considérer, le jour où nous donnerions à ce rapport une attention particulière.

S. Ce que vous avez à dire sur ce sujet demeure donc, jusqu'à nouvel ordre, une simple allégation.

P. Sans aucun doute. Et je veux dire ceci: si l'être de l'homme, par la sérénité et la confiance, trouve accès à la libre Etendue et si celle-ci a donc besoin de lui, c'est uniquement parce que l'homme, par lui-même, ne peut rien sur la vérité et que celle-ci demeure indépendante de lui. Si la vérité peut être indépendamment de l'homme, c'est uniquement parce que la libre Etendue a besoin de l'être de l'homme en tant que sérénité confiante accédant à l'Assimilation et préservant la Constitution. L'indépendance de la vérité à l'égard de l'homme est ainsi clairement une relation à l'être de l'homme, relation qui repose sur l'Assimilation de l'être de l'homme à la libre Etendue.

E. S'il en était ainsi, l'homme, *en tant qu'il est* « instant » dans la sérénité et qu'il se confie en la libre Etendue, séjournerait à l'origine de son être, et nous pourrions alors définir ce dernier comme suit: L'homme est celui dont il est besoin qu'il accède à l'être de la vérité. Séjournant ainsi à son origine, l'homme serait touché et intéressé par ce qu'il y a de noble en son être. Il pressentirait toute noblesse.

S. Et ce pressentiment, sans doute, ne pourrait être autre chose que l'attente, ce comme quoi nous pensons l'« instance » de la sérénité.

E. Si la libre Etendue était ainsi l'étendue qui fait durer, c'est la patience qui pourrait pressentir au plus loin; elle pourrait pressentir l'étendue même de la durée, parce que c'est elle qui peut attendre le plus longtemps.

P. La Noblesse patiente serait le pur repos de ce vouloir qui repose en lui-même et qui, renonçant au vouloir, s'est tourné vers ce qui n'est pas une volonté.

S. La Noblesse serait l'être de la pensée et, par voie de conséquence, du remerciement¹.

P. De ce remerciement qui ne remercie pas de quelque chose, mais seulement de ce qu'il lui est permis de remercier.

E. Avec cette essence de la pensée, nous aurions découvert ce que nous cherchons.

S. A supposer que nous ayons découvert ce sur quoi tous les propos de notre entretien semblent reposer. Je veux dire l'essence de la libre Etendue.

P. Comme ceci n'est que supposé, tout ce que nous disons depuis un bon moment, vous l'avez peut-être remarqué, nous ne le disons que par manière de supposition.

S. Toutefois je ne puis me retenir plus longtemps de reconnaître que l'essence de la libre Etendue s'est rapprochée de nous, alors que la libre Etendue elle-même me semble plus éloignée que jamais.

E. Voulez-vous dire que vous vous sentez proche de son essence et loin de la libre Etendue elle-même?

S. Pourtant la libre Etendue et son essence ne peuvent pas être deux choses différentes, à supposer que l'on puisse ici parler de choses.

E. Le Soi, l'ipséité, de la libre Etendue² est vraisemblablement son essence et identique à la libre Etendue.

P. Peut-être l'expérience que nous avons faite au cours de notre entretien se laisserait-elle résumer en ces termes: nous arrivons près de la libre Etendue et demeurons en même temps loin d'elle: à vrai dire « demeurer » est ici « revenir ».

E. Cette remarque, toutefois, décrirait seulement l'être de l'attente et de la sérénité.

1. Penser conduisant à reconnaître, et reconnaître — acte noble — étant à l'origine de la pensée. Approfondissement de la parenté qui unit *danken* (remercier) à *denken* (penser).

2. *Das Selbst der Gegnet.*

S. Mais qu'en est-il alors du près et du loin, en lesquels la libre Etendue s'éclaire et s'obscurcit, s'approche et s'éloigne ?

E. Ce près et ce loin ne peuvent être rien d'extérieur à la libre Etendue.

P. Parce que la libre Etendue, mettant toutes choses en présence les unes des autres¹, les rassemble, les rapporte les unes aux autres et les fait revenir à elle-même, à leur propre repos dans le Même.

S. La libre Etendue serait alors ce qui rapproche et ce qui éloigne.

E. Elle serait elle-même la proximité du lointain et l'éloignement du proche...

S. caractérisation qu'il ne faudrait pas penser dialectiquement...

P. mais... ?

S. mais suivant les lignes d'une pensée uniquement déterminée à partir de la libre Etendue,

E. donc en attente, en « instance » dans la sérénité.

P. Que devient alors l'être de la pensée, si la libre Etendue est la proximité du lointain ?

E. Nous ne saurions plus le caractériser d'un seul mot. A vrai dire, je connais un mot qui, il y a encore peu de temps, me semblait pouvoir constituer une dénomination appropriée pour l'être de la pensée, donc aussi de la connaissance.

S. J'aimerais entendre ce mot.

E. Il m'est venu à l'esprit dès notre première réunion. C'est à quoi je faisais allusion, quand j'ai remarqué, au début de notre entretien d'aujourd'hui, que je devais une suggestion précieuse au premier de ceux que nous avons eus sur ce chemin de campagne. Aujourd'hui, à maintes reprises déjà, j'ai voulu citer ce mot ; mais chaque fois il

1. *Alles gegenend.*

m'a semblé convenir moins bien pour ce qui s'approchait de nous comme étant l'être de la pensée.

S. Vous parlez de ce mot d'une façon bien mystérieuse, comme si vous craigniez de nous livrer trop vite votre découverte.

E. Ce mot auquel je pense, je ne l'ai pas découvert moi-même ; c'est un terme ancien qui m'est simplement revenu à l'esprit.

S. C'est donc, si je puis m'exprimer ainsi, une réminiscence « historique ».

E. Si vous le voulez. Cette réminiscence aurait même été dans la note de notre entretien d'aujourd'hui, au cours duquel il nous est arrivé de citer des mots et des phrases empruntés à la pensée grecque. Mais à présent le terme en question ne convient plus pour ce que nous cherchons à désigner d'un seul mot.

P. Vous voulez dire *l'être de la pensée* qui, en tant que sérénité « instante », se confiant en la libre Etendue, est le rapport essentiel de l'homme à cette même libre Etendue, rapport que nous pressentons comme la proximité à l'égard de ce qui est lointain.

S. Même si le mot ne convient plus maintenant, vous pourriez tout de même nous le révéler, comme conclusion de notre entretien : car nous voici revenus près des habitations des hommes et, de toute façon, il nous faut mettre un terme à notre conversation.

P. Ce mot qui maintenant ne vous satisfait plus, mais qui avait précédemment pour vous la valeur d'une suggestion précieuse, pourrait aussi nous faire comprendre qu'entretiens nous sommes arrivés devant quelque chose d'indicible.

E. Il s'agit d'un mot d'Héraclite.

S. A quel fragment l'avez-vous emprunté ?

E. Le mot m'est revenu à l'esprit parce qu'il est isolé. A lui seul, il constitue le fragment 122.

S. Le plus court, sans doute, des fragments d'Héraclite ! mais je ne le connais pas.

E. C'est à peine aussi si l'on s'y arrête : que faire en effet d'un mot isolé ?

S. Et que dit ce fragment ?

E. Ἀγγιβασίη.

S. Ce qui signifie... ?

E. Ce mot grec est rendu par l'allemand *herangehen*, « s'approcher ».

S. Je tiens ce mot pour une appellation remarquable de l'être de la connaissance ; car il fait ressortir d'une façon frappante un de ses caractères : avancer et marcher vers les objets.

E. C'est aussi ce qu'il me semblait. C'est sans doute pourquoi le mot m'est revenu à la mémoire durant notre premier entretien, alors que nous parlions du rôle de l'action, de l'œuvre productrice, du travail dans la connaissance moderne et principalement dans la recherche scientifique.

S. On pourrait fort bien utiliser le terme grec pour montrer que la recherche, dans les sciences de la nature, est comme une attaque dirigée contre celle-ci, attaque qui toutefois laisse parler la nature. Ἀγγιβασίη, « s'approcher » : je verrais bien ce mot d'Héraclite comme l'épigraphe d'un traité sur l'être de la science moderne.

E. C'est aussi pourquoi j'hésiterais maintenant à prononcer le mot : car il s'applique très mal à cet être de la pensée que nous pressentions chemin faisant.

S. L'attente, en fait, est presque le mouvement contraire de l'approche.

E. Pour ne pas dire le repos contraire...

P. ou tout simplement le repos. Mais est-il tout à fait sûr qu'ἀγγιβασίη signifie l'approche ?

E. Traduit littéralement, le mot veut dire « aller auprès ».

P. Peut-être pourrions-nous aussi penser par là : « aller dans la proximité ».

E. Sans doute l'entendez-vous littéralement au sens de : « s'engager dans la proximité » ?

P. Oui, quelque chose comme cela.

E. Alors le mot serait tout de même l'appellation, et peut-être la plus heureuse appellation, de ce que nous avons trouvé.

P. Et que pourtant nous continuons à chercher, pour ce qui est de son essence.

E. Ἀγγιβασίη « aller dans la proximité ». Il me semble à présent que le mot pourrait encore mieux désigner notre tour d'aujourd'hui sur le chemin de campagne¹.

P. Ce chemin qui nous a accompagnés jusqu'avant dans la nuit...

S. laquelle gagne le haut du ciel et, toujours plus belle, resplendit...

E. surpassant, dans son émerveillement, les étoiles...

P. parce qu'au ciel elle rapproche les uns des autres leurs éloignements...

S. du moins pour l'observateur naïf, non pour la science exacte.

P. Pour l'enfant qui est toujours en l'homme, la nuit demeure la couseuse d'étoiles.

E. Elle assemble sans couture, sans lisière et sans fil.

S. Elle est la couseuse parce qu'elle ne travaille qu'avec la proximité².

E. A supposer qu'il lui arrive jamais de travailler et qu'elle ne repose pas plutôt...

P. alors que les profondeurs émerveillées du zénith s'ouvrent devant elle.

1. Le présent texte, comme on va le voir, date des années 1944-1945, alors que *Le Chemin de campagne* (ici p. 7) a été écrit en 1948.

2. *Sie ist die Näherin, weil sie nur mit der Nähe arbeitet.*

E. L'émerveillement pourrait donc ouvrir ce qui est fermé?

S. Ce serait alors à la manière de l'attente...

P. quand celle-ci est sereine et confiante...

E. et que l'être de l'homme demeure ap-proprié...

P. à Ce d'où nous sommes appelés.

INDICATIONS

Le Discours¹ a été prononcé à Messkirch le 30 octobre 1955, à l'occasion d'une fête commémorant le 175^e anniversaire de la naissance du compositeur Conradin Kreutzer.

Le Commentaire² reproduit une partie d'un entretien — noté par écrit en 1944-45 — entre un savant (S), un érudit (E) et un professeur (P).

1. P. 133 sq.

2. P. 149 sq.