

LA CHOSE

Dans le temps et dans l'espace toutes les distances se rétractent. Là où l'homme n'arrivait jadis qu'après des semaines et des mois de voyage, il va par air en une nuit. Ce dont l'homme autrefois n'était informé qu'après des années, ou dont il n'entendait jamais parler, il l'apprend aujourd'hui en un instant, heure par heure, par la radio. La germination et la croissance des végétaux, qui demeuraient cachées pendant tout le cours des saisons, nous sont maintenant présentées par le film en l'espace d'une minute. Le film nous met sous les yeux les centres lointains des civilisations les plus anciennes, comme s'ils se trouvaient aujourd'hui dans le mouvement même de nos rues. En outre il certifie ce qu'il nous fait voir en nous montrant en même temps, en plein travail, l'appareil de prise de vues et les hommes qui le servent. Mais ce qui supprime de la façon la plus radicale toute possibilité d'éloignement, c'est la télévision, qui bientôt va parcourir dans tous les sens, pour y exercer son influence souveraine, toute la machinerie et toute la bousculade des relations humaines.

L'homme dans le temps le plus court arrive au bout des trajets les plus longs. Il fait passer derrière lui les plus grandes distances et place ainsi devant lui toute chose à la distance la plus petite.

Seulement cette suppression hâtive de toutes les distances n'apporte aucune proximité : car la proximité ne consiste pas dans le peu de distance. Ce

qui, grâce à l'image du cinéma, grâce au son de la T. S. F., est en distance le moins éloigné de nous, peut nous demeurer lointain. Ce qui en distance est immensément loin peut nous être proche. Petite distance n'est pas encore proximité. Grande distance n'est pas encore éloignement.

Qu'est-ce que la proximité, si elle demeure absente malgré la réduction des plus grandes distances aux plus petits intervalles? Qu'est-ce que la proximité, si même elle est écartée par cet effort infatigable pour supprimer les distances? Qu'est-ce que la proximité, si en même temps qu'elle nous échappe, l'éloignement demeure absent?

Que se passe-t-il alors que, par la suppression des grandes distances, tout nous est également proche, également lointain? Quelle est cette uniformité, dans laquelle les choses ne sont ni près ni loin, où tout est pour ainsi dire sans distance?

Dans le flot de l'uniformité sans distance, tout est emporté et confondu. Eh quoi? ce rapprochement dans le sans-distance n'est-il pas encore plus inquiétant qu'un éclatement de toutes choses?

L'homme ne peut détacher sa pensée des suites que pourrait avoir l'explosion de la bombe atomique. L'homme ne voit pas ce qui, depuis déjà longtemps, est arrivé : ce qui s'est produit comme ce qui projette hors de soi la bombe atomique et son explosion, mais dont ce n'est encore là que la dernière éjection. Pour ne rien dire de cette unique bombe à hydrogène dont la détonation initiale, pensée dans ses possibilités les plus éloignées, pourrait suffire à éteindre toute vie sur terre. Qu'attend encore cette angoisse désemparée, alors que l'effroyable a déjà eu lieu?

Ce qui terrifie est ce qui fait sortir tout ce qui est de son être antérieur. Quelle est cette chose qui nous met hors de nous? Elle se montre et se cache dans la manière *dont* tout est présent : à savoir en

ceci que, malgré toutes les victoires sur la distance, la proximité de ce qui est demeure absente.

Qu'en est-il de la proximité? Comment appréhender son être? On ne peut, semble-t-il, découvrir la proximité d'une façon immédiate. Nous y arriverons plutôt en nous laissant conduire par ce qui est dans la proximité. Est en elle ce que nous avons coutume d'appeler des choses. Mais qu'est-ce qu'une chose? L'homme, jusqu'à présent, a considéré la chose comme chose aussi peu que la proximité. La cruche est une chose. Qu'est-ce que la cruche? Nous disons un vase : ce qui contient en soi une autre chose. Le contenant, dans la cruche, est le fond et la paroi. Ce tenant peut lui-même être tenu par l'anse. Comme vase, la cruche est quelque chose qui se tient en soi. Se tenir en soi caractérise la cruche comme quelque chose d'autonome. En tant que la « position autonome » (*Selbststand*) de quelque chose d'autonome, la cruche se distingue d'un objet (*Gegenstand*). Une chose autonome peut devenir un objet, si nous la plaçons devant nous, soit dans une perception immédiate, soit dans un souvenir qui la rend présente. Ce qui fait de la chose une chose¹ ne réside cependant pas en ceci que la chose est un objet représenté; et cette « choseité » ne saurait non plus être aucunement déterminée à partir de l'objectivité de l'objet.

La cruche demeure un vase, que nous nous la représentions ou non. Comme vase la cruche se tient en elle-même. Mais qu'est-ce que cela veut dire, que le contenant se tienne en lui-même? Le fait pour le vase de se tenir en soi, est-ce là ce qui déjà qualifie la cruche comme chose? La cruche cependant se tient comme vase seulement pour autant qu'on l'a amenée à se tenir. C'est bien ce qui a eu lieu, et c'est ce qui a lieu par une constitution

1. *Das Dinghafte des Dinges.*

(*Stellen*), à savoir par la production (*Herstellen*)¹. Le potier fabrique la cruche avec de la terre choisie et préparée spécialement à cet effet. La cruche consiste en cette terre. Grâce à ce en quoi elle consiste, elle peut aussi tenir debout sur le sol, soit directement, soit indirectement, par l'intermédiaire d'une table ou d'un banc. Ce qui reçoit sa consistance d'une telle production est ce qui se tient en soi. Si nous regardons la cruche comme un récipient produit, nous la saisissons bien alors, semble-t-il, comme une chose et nullement comme un simple objet.

Ou bien, maintenant encore, regardons-nous toujours la cruche comme un objet? Sans doute. A vrai dire, nous ne la regardons plus simplement comme un objet de la seule représentation (*Vorstellen*), mais en revanche elle est un objet qu'une production (*Herstellen*) nous apporte, qu'elle met en face de nous et nous oppose. Se tenir en soi semble caractériser la cruche comme chose. En vérité, pourtant, nous pensons le « se-tenir-en-soi » à partir de la production. Le « se-tenir-en-soi » est ce que vise la production. Mais le « se-tenir-en-soi », même ainsi, est toujours pensé à partir de l'objectivité, bien que l'op-position de la chose produite ne se fonde plus dans la simple représentation. Pourtant de l'objectivité de l'objet (*Gegenstand*) et de la « position autonome » (*Selbststand*) aucun chemin ne conduit jusqu'à la « choseité » de la chose².

Qu'est-ce qui appartient à la chose comme telle³? Qu'est-ce que la chose en soi? Nous ne parviendrons pas à la chose en soi avant que notre pensée ait d'abord atteint la chose en tant que chose.

1. Par cet *Herstellen* (production) qui fait apparaître (cf. p. 28).

2. « Choseité » : *das Dinghafte*.

3. « Ce qui appartient à la chose comme telle » : *das Dingliche*, le « chosique ».

La cruche est une chose en tant que vase. Ce contenant, à vrai dire, a besoin d'une production. Mais, que la cruche ait été produite par le potier, ce n'est pas là ce qui appartient à la cruche en tant qu'elle est comme cruche. La cruche n'est pas un vase parce qu'elle a été produite, mais il lui a fallu être produite parce qu'elle est ce vase.

La production fait sans doute entrer la cruche dans ce qui lui est propre. Seulement cela qui est propre à la manière d'être de la cruche n'est jamais fabriqué par la production. Une fois détachée de la fabrication, la cruche qui se tient pour elle-même doit s'y tenir rassemblée¹. Lors du processus de production, la cruche, il est vrai, doit montrer d'avance au producteur son aspect. Mais ce qui se montre ainsi, l'aspect (l'εἶδος, l'ἰδέα), caractérise la cruche seulement dans la perspective où le vase en tant que chose à produire se tient en face du producteur.

Ce qu'est toutefois le vase ayant pareil aspect, ce qu'il est en tant qu'il est cette cruche, ce qu'est la cruche en tant qu'elle est cette chose : une cruche, et comment elle est, on ne saurait le connaître par expérience, encore bien moins le penser adéquatement, en considérant l'aspect, l'ἰδέα. C'est pourquoi Platon, qui se représente la présence des choses présentes à partir de l'aspect, a pensé l'être de la chose aussi peu que l'ont fait Aristote et tous les penseurs qui sont venus après lui. Platon a bien plutôt, dans une vue qui a été déterminante pour les époques ultérieures, perçu toute chose présente comme l'objet d'une production (*Herstellen*). Au lieu d'objet (*Gegenstand*), disons plus exactement « pro-venant » (*Herstand*). Dans l'être plein du « pro-venant » domine un double « pro-venir » (*Her-Stehen*) : d'un côté, le provenir au sens de

1. Elle doit se tenir et se con-tenir (*sich fassen*) dans ce qui lui est propre, non plus dans les mains (et la pensée) du potier.

« tirer son origine de... » que la chose se produise elle-même ou qu'elle soit fabriquée; d'un autre côté, le pro-venir au sens de la venue de la chose produite, qui s'arrête et se tient dans la non-occultation des choses déjà présentes.

Aucune représentation de la chose présente au sens du « pro-venant » et de l'objet n'aboutit cependant à la chose en tant que chose. Ce qui fait de la cruche une chose consiste en ceci qu'elle est en tant que vase. Nous percevons la qualité de « contenant » du vase lorsque nous remplissons la cruche. Pour ce qui est de contenir, le fond et les flancs de la cruche s'en chargent manifestement. Mais doucement! Lorsque nous remplissons la cruche de vin, versons-nous le vin dans la paroi et dans le fond? Tout au plus versons-nous le vin entre les flancs et sur le fond. Les flancs et le fond de la cruche sont bien ce qui, dans le vase, ne laisse pas passer. Seulement ce qui ne laisse pas passer n'est pas encore ce qui contient. Remplissons la cruche, le liquide tombe alors dans la cruche vide. Le vide est dans le récipient ce qui contient. Le vide, ce qui dans la cruche n'est rien, voilà ce qu'est la cruche en tant qu'elle est un vase, un contenant.

Seulement la cruche n'en consiste pas moins en un fond et des flancs. La cruche tient debout (*steht*) par ce en quoi elle consiste (*besteht*). Que serait une cruche qui ne tiendrait pas debout? Pour le moins une cruche manquée : donc encore une cruche, c'est-à-dire qu'elle contiendrait, mais une cruche qui pourtant tomberait constamment et laisserait échapper le contenu. Mais seul un vase peut laisser échapper.

Les flancs et le fond — ce en quoi consiste la cruche et par quoi elle tient debout — ne sont pas ce qui contient à proprement parler. Mais si le contenant réside dans le vide de la cruche, alors le potier, qui, sur son tour façonne les flancs et le

fond, ne fabrique pas à proprement parler la cruche. Il donne seulement forme à l'argile. Que dis-je? Il donne forme au vide. C'est pour le vide, c'est en lui et à partir de lui qu'il façonne l'argile pour en faire une chose qui a forme. Le potier saisit d'abord et saisit toujours l'insaisissable du vide, il le produit comme un contenant et lui donne la forme d'un vase. Le vide de la cruche détermine tous les gestes de la production. Ce qui fait du vase une chose ne réside aucunement dans la matière qui le constitue, mais dans le vide qui contient.

Seulement, la cruche est-elle vraiment vide?

La physique nous assure que la cruche est pleine d'air et de tout ce qui constitue le mélange « air ». Nous nous sommes laissé égarer par une façon de voir à demi poétique, lorsque nous en avons appelé au vide de la cruche pour déterminer ce qui en elle contient.

Mais dès que nous acceptons d'examiner la cruche réelle, d'une façon scientifique, sous le rapport de sa réalité, c'est un autre état de choses qui nous apparaît. Quand nous versons le vin dans la cruche, l'air qui remplit la cruche en est simplement chassé et remplacé par un liquide. Remplir la cruche, du point de vue de la science, c'est échanger un contenu contre un autre.

Ces indications de la science sont exactes. Par elles la science représente quelque chose de réel et d'après quoi elle règle objectivement ses démarches. Mais... cette réalité est-elle la cruche? Non. La science n'atteint jamais que ce que *son* mode propre de représentation a admis d'avance comme objet possible pour lui.

On dit que le savoir de la science est contraignant. Sans aucun doute. Mais en quoi consiste ce qu'elle a de contraignant? En l'espèce, dans l'obligation de laisser de côté la cruche pleine de vin et de mettre à sa place une cavité où s'épanche un liquide. La

science annule cette chose qu'est la cruche, pour autant qu'elle n'admet pas les choses comme le réel qui est déterminant.

Contraignant dans son domaine qui est celui des objets, le savoir de la science a déjà détruit les choses en tant que choses, longtemps avant l'explosion de la bombe atomique. Cette explosion n'est que la plus grossière des manifestations grossières confirmant la destruction déjà ancienne de la chose : confirmant que la chose en tant que chose demeure nulle. La « chose » (*Dingheit*) de la chose demeure en retrait, oubliée. L'être de la chose n'apparaît jamais, c'est-à-dire qu'il n'en est jamais question. C'est cela que nous voulons dire, lorsque nous parlons de la destruction de la chose en tant que chose. Si cette destruction est si peu rassurante, c'est parce qu'elle s'abrite derrière un double mirage : d'un côté l'opinion que la science, devant toute autre expérience, atteint le réel dans sa réalité; de l'autre, l'illusion que, sans nuire à l'étude exploratrice du réel par la science, les choses pourraient être néanmoins des choses, ce qui présuppose que toujours, d'une façon générale, elles étaient déjà des choses déployant leur être. Or, si les choses s'étaient déjà montrées comme choses dans leur chose, la chose des choses serait devenue manifeste. C'est son appel qui aurait saisi la pensée. Mais en vérité la chose comme chose demeure écartée, nulle et en ce sens détruite. Ce qui a eu lieu et a encore lieu, et d'une façon si radicale que, non seulement les choses ne sont plus admises comme choses, mais que, d'une façon générale, jamais encore elles n'ont pu apparaître comme choses à la pensée.

Sur quoi repose le non-apparaître de la chose comme chose? Est-ce que l'homme a simplement négligé de se représenter la chose comme chose? L'homme ne peut négliger que ce qui lui a déjà été

assigné. L'homme, de quelque manière que ce soit, ne peut se représenter que des choses qui se soient d'abord, d'elles-mêmes, éclairées et qui se soient montrées à lui dans la lumière qu'elles ont ainsi apportée.

Qu'est-ce donc que la chose comme chose, pour que jamais encore son être n'ait pu apparaître?

La chose n'est-elle jamais arrivée assez près, de sorte que l'homme n'ait pas encore appris suffisamment à faire attention à la chose en tant que chose? Qu'est-ce que la proximité? Nous l'avons déjà demandé. Pour l'apprendre nous avons interrogé la cruche dans sa proximité.

En quoi consiste ce qui qualifie la cruche comme cruche¹? Nous l'avons subitement perdu de vue, au moment même où une apparence cherchait à s'imposer : celle d'après laquelle la science pourrait nous éclairer sur la réalité de la cruche réelle. Nous nous sommes représenté ce qui dans le vase reçoit effectivement, ce qui contient, le vide, comme une cavité remplie d'air. C'est là le vide pensé comme réel, à la manière du physicien; mais ce n'est pas là le vide de la cruche. Au vide de la cruche nous n'avons pas permis d'être *son* vide. Nous n'avons pas considéré ce qui dans le vase est le contenant. Nous n'avons pas fait attention à la manière dont le « contenir » lui-même déploie son être. Aussi ce que la cruche contient ne pouvait-il faire autrement que de nous échapper. Pour la représentation scientifique, le vin devenait un simple liquide, et celui-ci un état général, partout possible, d'aggrégation des corps. Nous avons omis de réfléchir à ce que la cruche contient et à la façon dont elle contient.

Comment le vide de la cruche contient-il? Il contient en prenant ce qui est versé. Il contient

1. *Das Krughafte des Kruges.*

en retenant ce qu'il reçoit. Le vide contient de deux façons : en prenant et en retenant. Aussi le mot *fassen* (contenir) a-t-il deux sens¹. Prendre ce qui est versé et le retenir en soi sont toujours solidaires l'un de l'autre. Mais leur unité est régie par le « déverser » (de la cruche) (*Ausgiessen*) auquel la cruche comme cruche est conformée. Le double « contenir » du vide repose sur le « déverser ». C'est comme « déverser » que le contenir est proprement ce qu'il est. Déverser de la cruche, c'est offrir². Le contenir du vase déploie son être dans le verser de ce qu'on offre à boire. Contenir a besoin du vide comme de ce qui contient. L'être du vide qui contient est rassemblé dans le verser. Mais verser (*schenken*) est plus riche (de sens) que remplir simplement des verres (*ausschenken*). Le verser, en lequel la cruche est une cruche, se rassemble dans le double contenir, à savoir dans le « déverser ». Nous appelons « massif » (*Gebirge*) le rassemblement des montagnes. Nous appelons « versement » (*Geschenk*)³ le rassemblement du double contenir dans le « déverser », rassemblement qui, en tant qu'il réunit, est seul à constituer l'être plein du verser : le versement. Ce qui fait de la cruche une cruche déploie son être dans le versement de ce qu'on offre⁴. La cruche vide, elle aussi, tient son être du versement, et bien qu'elle ne permette aucun versement hors d'elle. Mais ce « non-permettre » est propre à la cruche et à elle seule. Une faux, au contraire, ou un marteau sont incapables de « ne pas permettre » un tel versement.

1. Saisir et contenir, ici rendus par « prendre » et « retenir ».

2. *Schenken*, à la fois verser à boire et donner, offrir.

3. *Geschenk*, avec l'arrière-sens d'« offre », « don », qui va transparaître toujours davantage. Ce qu'on offre, c'est ce qu'on a su recevoir et conserver. L'offrande est un hommage reconnaissant. La finitude d'une chose fait d'elle un être qui reçoit (voir *Kant et le problème de la métaphysique*) et qui s'accomplit en sachant offrir.

4. *Im Geschenk des Gusses*. Sur le sens de *Guss*, voir ci-après p. 204.

Le versement de ce qu'on offre peut donner quelque chose à boire : il donne à boire de l'eau, il donne à boire du vin.

Dans l'eau versée la source s'attarde. Dans la source les roches demeurent présentes, et en celles-ci le lourd sommeil de la terre, qui reçoit du ciel la pluie et la rosée. Les noces du ciel et de la terre sont présentes dans l'eau de la source. Elles sont présentes dans le vin, à nous donné par le fruit de la vigne, en lequel la substance nourricière de la terre et la force solaire du ciel sont confiées l'une à l'autre. Dans un versement d'eau, dans un versement de vin, le ciel et la terre sont chaque fois présents. Or le versement de ce qu'on offre est ce qui fait de la cruche une cruche. Dans l'être de la cruche la terre et le ciel demeurent présents.

Ce qu'on verse, ce qu'on offre est la boisson destinée aux mortels. Elle apaise leur soif. Elle anime leurs loisirs. Elle égaie leurs réunions. Mais parfois aussi, ce que verse la cruche est offert en consécration. Si le versement est offert en consécration, il n'apaise aucune soif. Il élève la fête en la rendant sereine. Alors ce qui est versé et offert n'est pas débité dans un cabaret et n'est même pas une boisson pour les mortels. La libation est le breuvage offert aux dieux immortels. Ce versement de la libation comme breuvage est le versement véritable. Dans le verser du breuvage consacré, la cruche versante déploie son être comme le versement qui offre. Le breuvage consacré est ce que le mot *Guss* (versement, liquide versé) désigne proprement : l'offrande et le sacrifice. *Guss*, *giessen* (verser) répondent au grec $\chiέειν$, à l'indo-européen *ghu*. Le sens est : sacrifier. Là où le versement est accompli en mode essentiel, où il est suffisamment pensé et authentiquement dit, *giessen* veut dire faire offrande, sacrifier et par conséquent faire don. Là est l'unique raison pour laquelle verser, dès que

son être s'étiole, peut devenir le simple fait de remplir ou de déverser, jusqu'à sa décomposition finale dans le vulgaire débit de boissons. « Verser » n'est pas simplement transvaser ou déverser.

Les mortels à leur manière demeurent présents dans le versement qui offre une boisson. Dans le versement qui offre un breuvage, les divins à leur manière demeurent présents, ils reçoivent en retour, comme versement de la libation, le don qu'ils avaient fait du versement. De façon différente, les mortels et les divins sont présents dans le versement de ce qui est offert. Dans le versement du liquide offert la terre et le ciel sont présents. Dans le versement du liquide offert, la terre et le ciel, les divins et les mortels sont *ensemble* présents. Unis à partir d'eux-mêmes, les Quatre se tiennent. Prévenant toute chose présente, ils sont pris dans la simplicité d'un unique Quadriparti¹.

Dans le versement du liquide offert, la simplicité des Quatre demeure présente.

Le versement du liquide offert est versement, pour autant qu'il retient² la terre et le ciel, les divins et les mortels. Mais maintenant « retenir » ne signifie plus la simple persistance d'une chose présente devant nous. Retenir, c'est faire paraître³. C'est conduire les Quatre dans la clarté de leur être propre. A partir de la simplicité de cet être, ils sont tournés en confiance les uns vers les autres. Unis dans cet égard mutuel, ils sont en lumière. Le versement du liquide offert retient la simplicité

1. Sur les Quatre et le Quadriparti, cf. pp. 176-179 et 211-215.

2. *Verweilt*, « fait demeurer ». Non seulement le Quadriparti est présent, mais le versement du liquide offert fait qu'il demeure présent. Le versement conserve. C'est au moment même où elle verse que la cruche retient et garde. Elle garde, puisqu'elle conduit à sa destination ce qu'elle a reçu. Elle accomplit ainsi son être. « Le renoncement ne prend pas. Le renoncement donne. Il donne la force Inépuisable du Simple. » (*Le Chemin de Campagne*, fin; cf. p. 176, n. 5, et p. 221, n. 2.)

3. *Verweilen ereignet*.

du Quadriparti des Quatre. Or, la cruche comme cruche accomplit son être dans le versement. Celui-ci rassemble ce qui appartient au verser : le double contenir, le contenant, le vide et le versement comme don. Ce qui est rassemblé dans le versement s'assemble lui-même en ceci qu'il retient et fait apparaître le Quadriparti. Simple en mode multiple, ce rassemblement est l'être même de la cruche. Pour désigner le rassemblement, notre langue possède un vieux mot : *thing*¹. L'être de la cruche est le pur rassemblement qui verse et offre, et qui rassemble, dans un « demeurer présent »², le Quadriparti uni dans sa simplicité. La cruche déploie son être comme chose³. La cruche est la cruche en tant qu'elle est une chose. Mais comment la chose déploie-t-elle son être? La chose a le comportement du *thing*⁴. Se comporter comme le *thing*, c'est rassembler. Cet acte manifeste le Quadriparti, dont il rassemble chaque fois le « demeurer présent » : faisant entrer ce dernier dans ce qui est lié à une durée⁵ : dans cette chose-ci, dans cette chose-là.

Nous donnons le nom de « chose » (*Ding*) à l'être de la cruche, ainsi connu par expérience et ainsi pensé. Nous pensons maintenant ce nom à partir de l'être pensé de la chose, à partir du comportement-du-*thing* (*Dingen*) entendu comme

1. Cf. plus haut p. 181, n. 3.

2. *In eine Weile*. Cf. plus bas, n. 5.

3. *Ding*, donc comme rassemblement, puisque *Ding* et *thing* ne sont qu'un seul mot.

4. *Das Ding dingt*.

5. *Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weile in ein je Weiliges*. Le Quadriparti demeure (*weilt*) dans le versement du liquide offert, lequel versement est l'être même de la cruche. La cruche est une chose qui dure un temps (*eine Weile*), qui est ainsi prise (*gefügt*) entre les deux limites de sa durée (voir *Holzwege*, pp. 327-329). Le rassemblement dans les choses du « demeurer présent » (*Weile*) du Quadriparti est en ce sens un assemblage, un emboîtement (*eine Füge*), et en même temps il est un décret (*eine Fügung*) du destin : à la fois une « composition » et une « disposition ».

retenue, rassemblement et manifestation du Quadriparti. Mais alors et en même temps nous rappelons le souvenir du mot *thing* du vieux-haut-allemand. Pareille indication tirée de l'histoire de la langue conduit facilement à se méprendre sur la manière dont nous pensons maintenant l'être de la chose. Il pourrait sembler que l'être de la chose, tel que nous le pensons maintenant, ait été pour ainsi dire démêlé de la signification, saisie au petit bonheur, du vieux-haut-allemand *thing*. Le soupçon se fait jour que notre effort pour arriver à une expérience de l'être de la chose pourrait être fondé sur l'arbitraire d'un jeu étymologique. L'opinion se confirme, elle se répand déjà partout, qu'au lieu de considérer les rapports essentiels, nous ouvrons simplement le dictionnaire.

Mais c'est le contraire de ce qu'on craint qui est ici le cas. Il est vrai que le vieux-haut-allemand *thing* désigne l'assemblée réunie pour délibérer d'une affaire en question, d'un litige. Les vieux mots allemands *thing* et *dinc*¹ deviennent ainsi des appellations pour « affaire »; ils signifient tout ce qui d'une manière quelconque touche les hommes, les concerne, tout ce qui par conséquent est en question. Les Romains appellent *res* ce qui est en question. "Εἶρω (d'où ῥητός, ῥήτρα, ῥῆμα) veut dire en grec : parler de quelque chose, en délibérer; *res publica* ne veut pas dire « l'état », mais ce qui dans un peuple concerne clairement un chacun, ce qui le « préoccupe » et est donc discuté publiquement.

C'est seulement parce que *res* signifie « ce qui concerne » que l'on peut parler de *res adversae*, de *res secundae* : entendant, là ce qui concerne l'homme d'une façon qui lui est contraire, ici ce qui le conduit d'une manière heureuse. Les dictionnaires tra-

1. Forme médiévale de *Ding*, moins ancienne que *thing*.

duisent sans doute d'une façon exacte *res adversae* par adversité et *res secundae* par bonheur; mais les dictionnaires nous apprennent peu de chose sur ce que les mots disent, lorsqu'ils sont pensés en même temps que prononcés. C'est pourquoi, ici comme dans les autres cas, la vérité n'est pas que notre pensée vive de l'étymologie; mais que la règle constante de l'étymologie doit être de considérer d'abord les rapports essentiels de ce que les mots, en tant que paroles, désignent d'une manière encore enveloppée.

Le mot romain *res* signifie ce qui concerne l'homme : l'affaire, le litige, le cas. Dans le même sens les Romains emploient aussi le mot *causa*, qui, à proprement parler et en premier lieu, ne veut aucunement dire « cause¹ » : *causa* signifie « le cas », donc aussi ce qui pour une chose constitue le cas où elle arrive, où elle échoit. C'est seulement parce que *causa*, qui est presque synonyme de *res*, veut dire le cas que le mot *causa* peut arriver plus tard à désigner la cause, au sens de ce qui cause un effet. Le *thing* ou *dinc* du vieil-allemand, avec sa signification d'assemblée — à savoir pour la délibération d'une affaire — est donc mieux approprié qu'aucun autre terme pour traduire fidèlement le mot romain *res*, « ce qui concerne ». D'autre part, de cet autre mot de la langue romaine qui en elle correspond au mot *res*, du mot *causa* au sens de « cas » et d'« affaire », sont venus le roman *la cosa* et le français *la chose*. Nous disons : *das Ding*. En anglais *thing* a conservé toute la puissance d'expression du mot romain *res* : *he knows his things*, il s'entend à mener ses affaires, ce qui le concerne; *he knows how to handle things*, il sait comment s'y prendre avec les choses, c'est-à-dire avec ce dont il s'agit suivant le cas; *that's a*

1. *Ursache*, « chose originelle », d'où jaillit l'effet.

great thing, c'est une grande chose (une chose belle, puissante, magnifique), c'est-à-dire quelque chose qui arrive de soi-même et qui concerne l'homme.

Seulement le point décisif n'est aucunement l'histoire sémantique, ici esquissée, des mots *res*, *Ding*, *causa*, *cosa* et *chose*, *thing*, mais quelque chose de tout autre et qui jusqu'ici n'a encore fait l'objet d'aucune considération. Le mot romain *res* désigne ce qui concerne l'homme de quelque manière. Concerner, telle est la « réalité » de la *res*. La *realitas* de la *res*, dans l'expérience qu'en ont eue les Romains, est le concernement (*Angang*). Seulement : cette expérience, les Romains ne l'ont jamais pensée spécialement dans son être. Au contraire, par suite de l'acceptation de la philosophie tardive des Grecs, la *realitas* romaine de la *res* est représentée au sens de l'*ὄν* grec : *ὄν*, en latin *ens*, signifie la chose présente au sens du provenant¹. La *res* devient l'*ens*, la chose présente au sens de ce qui est amené et représenté. La réalité propre de cette *res* dont les Romains ont eu originellement l'expérience, le concernement, demeure voilé en tant qu'être de la chose présente. Inversement par la suite, en particulier pendant le moyen âge, le nom *res* sert à désigner tout *ens qua ens*, c'est-à-dire tout ce qui est présent de quelque façon, alors même qu'il apparaît-et-se-tient (*hersteht*) seulement dans la représentation et qu'il n'est présent que comme *ens rationis*. Le mot *dinc*, qui correspond à *res*, a la même histoire que lui : car *dinc* veut dire tout ce qui est de quelque manière. Aussi Maître Eckhart emploie-t-il le mot *dinc* aussi bien pour Dieu que pour l'âme. Dieu est pour lui *das hoechste und oberste dinc*, (« la chose la plus haute et la chose suprême »). L'âme est *ein gross dinc* (« une grande chose »). Par là ce maître de la pensée ne veut

1. *Herstand*. Cf. plus haut pp. 198-199.

aucunement dire que Dieu et l'âme soient semblables à des rochers : des objets matériels. *Dinc* est ici une dénomination prudente et réservée pour ce qui, d'une manière générale, est. C'est ainsi que Maître Eckhart dit en s'appuyant sur un passage de Denys l'Aréopagite : *diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet* (l'amour est de telle nature qu'il transforme l'homme en les choses qu'il aime »).

Puisque le mot chose, dans le langage de la métaphysique occidentale, désigne ce qui, d'une façon générale, est quelque chose de quelque manière, la signification du mot chose varie suivant l'interprétation de ce qui est, c'est-à-dire de l'étant. Comme Maître Eckhart, Kant parle des choses et entend par ce mot ce qui est. Mais, pour Kant, ce qui est devient objet de la représentation, laquelle se déroule dans la conscience que le moi humain prend de lui-même. La chose en soi signifie pour Kant : l'objet en soi. Le caractère de l'« en-soi » veut dire pour Kant que l'objet en soi est objet sans la relation à un acte humain de représentation, c'est-à-dire sans l'« ob- » qui est la toute première condition du fait qu'il est pour cet acte de représentation. La « chose en soi », pensée d'une façon strictement kantienne, signifie un objet qui n'en est pas un pour nous, parce qu'il faut qu'il se tienne sans un « ob- » possible : pour l'acte humain de représentation qui s'oppose à lui.

Toutefois, ni la signification générale, usée depuis longtemps, du terme « chose » employé en philosophie, ni la signification du mot *thing* en vieux-haut-allemand ne nous viennent en aide le moins du monde dans la nécessité où nous sommes d'appréhender et de penser suffisamment l'origine essentielle de ce que nous disons en ce moment sur l'être de la cruche. En revanche, il est bien exact qu'un élément de signification pris à l'ancien sens du mot

thing, à savoir « rassembler », nous dit quelque chose qui vise l'être de la cruche tel que nous l'avons pensé.

La cruche n'est pas une chose au sens de la *res* entendue à la romaine, ni en celui de l'*ens* représenté à la manière médiévale, encore moins au sens de l'objet représenté à la façon moderne. La cruche est une chose pour autant qu'elle rassemble (*dingt*). Et du reste c'est seulement à partir du rassemblement (*Dingen*) opéré par la chose que la présence d'une chose présente telle que la cruche se manifeste et se détermine.

Aujourd'hui toute chose présente est également proche et également lointaine. Le sans-distance règne. Toutes les réductions ou suppressions d'éloignements n'apportent aucune proximité. Qu'est-ce que la proximité? Pour découvrir l'être de la proximité, nous avons considéré la cruche dans la proximité. Nous cherchions l'être de la proximité et nous avons trouvé l'être de la cruche comme chose. Mais dans cette découverte nous percevons en même temps l'être de la proximité. La chose rassemble. Rassemblant, elle retient la terre et le ciel, les divins et les mortels. Retenant, elle rend les Quatre proches les uns des autres dans leurs lointains. Rendre ainsi proche, c'est rapprocher. Rapprocher est l'être de la proximité. La proximité rapproche ce qui est loin, à savoir en tant que lointain. La proximité conserve l'éloignement. Conservant l'éloignement, la proximité accomplit son être en rapprochant ce qui est loin. Rapprochant ainsi, la proximité se cache elle-même et demeure, à sa manière, au plus près.

La chose n'est pas « dans » la proximité comme si cette dernière était un réceptacle. La proximité règne dans le rapprochement, en tant qu'elle est le rassemblement dû à la chose ¹.

1. *Das Dingen des Dingens.*

Rassemblant, la chose retient les Quatre qui sont unis, la terre et le ciel, les divins et les mortels; elle les retient dans la simplicité de leur Quadriparti, uni de par lui-même.

La terre est celle qui porte et demeure, celle qui fructifie et nourrit — entourant de sa protection l'eau et la roche, la plante et l'animal.

Si nous disons la terre, nous pensons déjà les trois autres avec elle, à partir de la simplicité des Quatre.

Le ciel est la course du soleil, le progrès de la lune, l'éclat des astres, les saisons de l'année, la lumière et la tombée du jour, l'obscurité et la clarté de la nuit, l'aménité et les rigueurs de l'atmosphère, la fuite des nuages et la profondeur azurée de l'éther.

Si nous disons le ciel, nous pensons déjà les trois autres avec lui, à partir de la simplicité des Quatre.

Les divins sont ceux qui nous font signe, les messagers de la Divinité. De par la puissance cachée de celle-ci, le dieu apparaît dans son être, qui le soustrait à toute comparaison avec les choses présentes.

Si nous nommons les divins, nous pensons les trois autres avec eux, à partir de la simplicité des Quatre.

Les mortels sont les hommes. On les appelle mortels, parce qu'ils peuvent mourir. Mourir signifie : être capable de la mort en tant que la mort¹. Seul l'homme meurt. L'animal périt. La mort comme mort, il ne l'a ni devant lui ni derrière lui. La mort est l'Arche du Rien, à savoir de ce qui, à tous égards, n'est jamais un simple étant, mais qui néanmoins est, au point de constituer le secret de l'être lui-même. La mort, en tant qu'Arche du Rien, abrite en elle l'être même de l'être (*das Wesende*

1. Cf. p. 177, n. 2 et p. 235.

des Seins). En tant qu'Arche du Rien, la mort est l'abri de l'être ¹. Aux mortels nous donnons le nom de mortels — non pas parce que leur vie terrestre prend fin, mais parce qu'ils peuvent la mort en tant que la mort. C'est en tant que mortels que les mortels sont ceux qu'ils sont, trouvant leur être (*wesend*) dans l'abri de l'être. Ils sont le rapport, qui s'accomplit, à l'être en tant qu'être ².

La métaphysique, au contraire, se représente l'homme comme *animal*, comme être vivant. Même quand la *ratio* pénètre et gouverne l'*animalitas*, la condition humaine demeure déterminée à partir de la vie et de ses expériences. Les êtres vivants raisonnables doivent d'abord *devenir* des mortels.

Si nous disons les mortels, nous pensons les trois autres avec eux, à partir de la simplicité des Quatre.

La terre et le ciel, les divins et les mortels se tiennent, unis d'eux-mêmes les uns aux autres, à partir de la simplicité du Quadriparti uni. Chacun des Quatre reflète à sa manière l'être des autres. Chacun se reflète alors à sa manière dans son propre être, revenant à cet être au sein de la simplicité des Quatre. Cette réflexion n'est pas la présentation d'une image. Éclairant chacun des Quatre, la réflexion manifeste leur être propre et le conduit, au sein de la simplicité, vers la transpropriation des uns aux autres. Reflétant en cette manière, manifestant et éclairant, chacun des Quatre se donne à chacun des autres. La réflexion qui manifeste libère chacun des Quatre et le rend à ce qu'il possède en propre; mais ceux qui sont désormais libres, elle les lie dans la simplicité de cette appartenance mutuelle qui forme leur être.

La réflexion qui libère en liant est le jeu qui confie chacun des Quatre aux autres, à partir de la transpropriation qui les tient dans son pli. Aucun

1. *Das Gebirg des Seins*. Cf. p. 6, n. 2 et p. 310.

2. *Das wesende Verhältnis zum Sein als Sein*.

des Quatre n'étreint avec force ce qu'il a en particulier et à part des autres. Chacun des Quatre, au contraire, à l'intérieur de leur transpropriation, est exproprié vers quelque chose qui lui est propre. Cette transpropriation expropriante est le jeu de miroir du Quadriparti. C'est à partir d'elle que la simplicité des Quatre est unie par la confiance ¹.

Ce jeu qui fait paraître, le jeu de miroir de la simplicité de la terre et du ciel, des divins et des mortels, nous le nommons « le monde ». Le monde est en tant qu'il joue ce jeu ². Ceci veut dire : le jeu du monde ³ ne peut être, ni expliqué par quelque chose d'autre, ni appréhendé dans son fond à partir de quelque chose d'autre. Cette impossibilité ne tient pas à l'incapacité de notre pensée humaine pour une telle explication ou fondation. Au contraire ce qu'on ne peut, dans le jeu du monde, expliquer ni fonder réside en ceci que causes, fondements et choses de ce genre demeurent inadéquats au jeu du monde. Aussitôt qu'ici la connaissance humaine réclame une explication, loin de s'élever au-dessus de l'être du monde, elle tombe au-dessous de lui. La volonté humaine d'expliquer ne pénètre aucunement dans le Simple de la simplicité du jeu du monde. Les Quatre, unis entre eux, sont étouffés dans leur être, dès qu'on les représente comme des morceaux épars de réalité, qu'il faut fonder les uns sur les autres et expliquer les uns par les autres.

L'unité du Quadriparti est la Quadrature (*die Vierung*). Mais la Quadrature ne s'opère nullement de telle sorte qu'elle enveloppe les Quatre et que, les enveloppant, elle vienne seulement s'ajouter à eux après coup. Tout aussi peu la Quadrature est-elle achevée, lorsque les Quatre, une fois là et

1. *Getraut.*

2. *Die Welt ist, indem sie weltet.*

3. *Das Welten von Welt.*

présents, se tiennent simplement les uns près des autres.

La Quadrature est (*west*), en tant qu'elle est le jeu de miroir qui fait paraître, le jeu de ceux qui sont confiés les uns aux autres dans la simplicité. L'être de la Quadrature est le jeu du monde. Le jeu de miroir du monde est la ronde du faire-paraître (*der Reigen des Ereignens*). C'est pourquoi la ronde ne commence pas par entourer les Quatre comme un anneau. La ronde est l'Anneau (*Ring*) qui s'enroule sur lui-même, alors qu'il joue le jeu des reflets. Faisant paraître, il éclaire les Quatre à la lumière de leur simplicité. Faisant resplendir, l'Anneau partout et ouvertement transproprie les Quatre et les ramène à l'énigme de leur être. L'être rassemblé du jeu du monde, du jeu de miroir qui s'enroule ainsi, est le Tour encerclant (*das Gering*). Dans le Tour encerclant de l'Anneau qui joue et reflète, les Quatre s'enlacent à leur être, qui est un et pourtant propre à chacun d'eux. Ainsi flexibles, sepliant au jeu de miroir, ils rassemblent le monde.

Flexible, malléable, souple, docile, facile, se disent dans notre vieil allemand *ring* et *gering*. Le jeu de miroir du monde en train de se faire — ce jeu qui est le Tour encerclant de l'Anneau — libère, par son encercllement les Quatre unis, les conduisant vers ce qu'ils ont en propre de docile, vers ce qu'il y a de souple en leur être. A partir du jeu de miroir du Tour encerclant du Souple, le rassemblement propre à la chose se produit¹.

La chose retient le Quadriparti. La chose rassemble le monde. Chaque chose retient le Quadriparti dans un rassemblant, lié à une certaine durée, où la simplicité du monde demeure et attend².

1. *Aus dem Spiegel-Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges.*

2. « Chaque chose conduit, comme chose, le Quadriparti dans un (quelque chose) qui est lié à une durée (*in ein Je-Weiliges*) et où la

Quand nous laissons la chose être en rassemblant, à partir du monde qui joue le jeu de miroir, nous pensons à la chose comme chose. Pensant à elle de cette manière, nous nous laissons approcher par l'être de la chose : par son être qui joue le jeu du monde. Pensant ainsi, nous sommes appelés par la chose en tant que chose. Nous sommes, au sens rigoureux du mot, ceux qui sont pourvus de choses (*die Be-dingen*). Nous avons laissé derrière nous la prétention de tout ce qui est dépourvu de choses (*alles Unbedingen*)¹.

Si nous pensons la chose comme chose, nous ménageons l'être de la chose (le laissant) entrer dans le domaine à partir duquel elle est. Rassembler (*Dingen*), c'est rapprocher le monde. Rapprocher est l'être même de la proximité. Pour autant que nous ménageons la chose en tant que chose, nous habitons dans la proximité. Le rapprochement qu'opère la proximité est la Dimension proprement dite, la dimension unique du jeu de miroir du monde.

Les distances ont été supprimées, mais la proximité est restée absente : l'absence de proximité a conduit le sans-distance à la domination. Dans l'absence de proximité, la chose demeure détruite comme chose au sens qui a été dit. Mais quand et comment les choses sont-elles comme choses? Ainsi questionnons-nous en pleine domination du sans-distance.

Quand et comment les choses viennent-elles comme choses? Elles ne viennent pas *par* les artifices des hommes. Mais elles ne viennent pas non plus *sans* la vigilance des mortels. La première démarche vers cette vigilance est celle qui nous ramène de la pensée qui représente seulement,

simplicité du monde demeure, c'est-à-dire dure et attend. » (Heid.)

3. Avec une allusion marquée au sens courant des deux mots : *bedingt*, conditionné, relatif, et *unbedingt*, inconditionné, absolu.

c'est-à-dire de la pensée expliquante, à la pensée qui se souvient.

A vrai dire, cette démarche de retour, qui nous ramène d'une pensée vers l'autre, n'est pas un simple changement d'attitude. Elle ne peut jamais être rien de semblable, ne serait-ce que parce que toutes les attitudes, y compris les modes de leurs changements, demeurent engagées dans le domaine de la pensée qui représente. Sans contredit, la démarche de retour quitte la région de la simple prise de position. Elle va résider dans une correspondance qui, dans l'être et le mouvement du monde (*im Weltwesen*), répond à la parole que cet être lui adresse. Quant à faire venir jusqu'à nous la chose comme chose, un simple changement d'attitude n'y peut aider, de même qu'on ne peut purement et simplement convertir en choses tout ce qui aujourd'hui se tient comme objet dans le sans-distance. Jamais non plus les choses ne viennent comme choses par cela que nous nous tenons simplement à l'écart des objets et que nous rappelons le souvenir de vieux objets d'antan, qui peut-être étaient en voie de devenir des choses et même d'être présents comme choses.

Ce qui devient une chose se produit à partir du Tour encerclant du jeu de miroir du monde, en lui et par lui. C'est seulement quand — brusquement, semble-t-il — le monde comme monde joue-le-jeu-du-monde¹ que resplendit l'Anneau dont, par son enroulement, le Tour encerclant de la terre et du ciel, des divins et des mortels se libère, pour rentrer dans la petitesse docile de sa simplicité.

En accord avec cette petitesse et cette docilité, l'action rassemblante de la chose est elle-même souple et la chose est chaque fois modique, sans apparence² et docile à son être. Modique est la

1. *Welt als Welt weltet.*

2. Voir note suivante, fin.

chose : la cruche et le banc, la passerelle et la char-
 rue. Mais, à leur manière, l'arbre et l'étang, le
 ruisseau et la montagne, sont aussi des choses. Le
 héron et le cerf, le cheval et le taureau, chacun
 d'eux rassemblant à sa façon, sont des choses.
 Rassemblant chacune à sa manière, ce sont des
 choses que le miroir et la boucle, le livre et le
 tableau, la couronne et la croix.

Modiques et minimes, les choses le sont aussi en
 nombre, mesurées au pullulement des objets, tous
 et partout de valeur in-différente, mesurées à la
 démesure des masses qui signalent la présence de
 l'homme comme être vivant.

Ce sont les hommes comme mortels qui tout
 d'abord obtiennent le monde comme monde en y
 habitant. Ce qui petitement naît du monde et par
 lui, cela seul devient un jour une chose¹.

1. *Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding.* — « Cela seulement
 qui sans apparence naît de l'Anneau du monde devient un jour une
 chose (*Nur was aus dem Ring der Welt unscheinbar entspringt wird
 einmal Ding*), où « de » (*aus*) a le double sens d' « à partir de »
 (*von...her*) et de « par » (*durch*), où « sans apparence » (*unschein-
 bar*) désigne ce qui, étant simple, n'attire pas l'attention et qui
 pourtant n'est pas pure illusion » (Heid.).