Logos et Êthos dans l'interprétation d'Héraclite par Heidegger

Ralf Elm

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1293>

DOI : 10.4000/cps.1293

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : Fr

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Ralf Elm, « *Logos et Êthos* dans l'interprétation d'Héraclite par Heidegger », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 10 novembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/1293> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1293>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Logos et Êthos dans l'interprétation d'Héraclite par Heidegger¹

Ralf Elm

1. Considérations introductives sur l'interprétation de l'Occident par Heidegger en termes d'histoire de l'Être

Abendland: ainsi s'intitule le film documentaire du cinéaste autrichien Nikolaus Geyrhalter, sorti en 2011 et salué par la critique. Le thème en est l'Europe du soir et de la nuit, que Nikolaus Geyrhalter dépeint à travers des séquences tournées en 21 lieux, qui sont, pour une grande part, des non-lieux : aéroports, stations de métro, hôpitaux, crématoriums. De par leur fonction pour le système global, ils sont interchangeables et représentent pour cette raison symboliquement des (non-)lieux disséminés à travers toute l'Europe. La surveillance aux frontières de l'Europe constitue en quelque sorte le cadre du film, les frontières sont filmées de nuit, une fois au niveau de la barrière haute-technologie de Melilla (à la frontière de l'Espagne et du Maroc), une autre fois du côté Est, sécurisées par des patrouilles, des caméras à infra-rouge, etc. À cette sécurisation high-tech tournée vers l'extérieur de l'Europe répondent les dispositifs de surveillance intérieure, comme au centre de commandement de la vidéo-surveillance de Londres, dans l'organisme de lutte contre le crime, les descentes de police, les expulsions. À côté de cela, des lieux dédiés à des activités spécifiques, comme une clinique

1 Article traduit de l'allemand par Anne Merker (citations de Heidegger incluses, de nombreux extraits cités par R. Elm n'étant à l'heure actuelle pas disponibles en traduction française), avec l'aimable relecture de Marilène Sutter.

pour prématurés, une maison de repos pour personnes âgées, des plateformes téléphoniques de soutien psychologique, la place Saint-Pierre, un centre de tri du courrier, des images de la Fête de la bière à Munich, des lieux de rencontre sexuelle, et pour finir un espace pour une *rave-party* néerlandaise : tout cela nous est montré dans la lumière du couchant.

Le réalisateur veut bien sûr aussi faire allusion au « destin européen » de l'idée historique d'Occident comme d'une prétendue forme supérieure de culture². D'une certaine manière, Geyrhalter, avec cette Europe baignée dans la lumière vespérale de la sécurisation de son fonds [*Bestandsicherung*], porte à l'image les réflexions de Heidegger sur l'Occident, l'Europe, la métaphysique et le *Gestell* [« l'arraisonement »]. Heidegger lui-même fait à vrai dire assez peu référence à l'Occident ou à l'Europe sous l'angle historico-géographique. Ce qui lui donne à penser a marqué en conséquence sa philosophie de son empreinte, à savoir que Heidegger comprend l'Occident et l'Europe en termes d'histoire de l'Être. Du point de vue de cette histoire, l'Occident se trouve pris dans un processus de transformation et se présente comme « le pays du couchant, qui prépare la nuit à partir de laquelle le jour du commencement plus initial [*des anfänglicheren Anfangs*] advient comme événement [*sich ereignet*] »³. « Europe » à son tour nomme « l'Occident moderne » [*das neuzeitliche Abendland*] qui s'accomplit avec « l'eupéanisation du monde »⁴.

Heidegger condense « l'histoire essentielle de l'Occident » [*Wesensgeschichte des Abendlandes*] en trois « titres », trois positions fondamentales ou modes, dans lesquelles la compréhension de l'Être se manifeste de manière paradigmatique et où l'Europe tout comme l'Occident se voient « inscrits en un lieu ». Le « premier commencement » nommerait, sous le titre *Sein und Wort*, le « rapport à l'essence » [*Wesensbezug*] qui provient de l'Être lui-même dans sa vérité par la parole humaine répondant à l'Être. Cette parole se transforme pourtant avec Platon et Aristote en « *logos* au sens de l'énoncé », avec lequel s'ouvre le commencement de la métaphysique essentialiste, ou ontologique et substantialiste, sous le titre *Sein und Ratio*, atteignant

2 Cf. N. GEYRHALTER, entretien avec C. PHILIPP (*in*: page d'accueil sur le site internet du film).

3 GA 71, p. 95.

4 GA 11, p. 155.

son accomplissement dans la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance. Enfin, sous le titre *Sein und Zeit*, c'est un second commencement, réactivant le premier, qui serait apporté à l'Occident⁵.

Lorsque dans son film Geyrhalter montre (de manière critique) avant tout l'Europe dans la lumière crépusculaire de ses systèmes de communication, de contrôle et de sécurité, il semble également attester de l'Occident moderne sous la forme d'une Europe qui cherche à s'affirmer par la technique. Si l'on considère les choses depuis le point de vue de Heidegger lui-même, on devrait toutefois aller encore plus loin, puisque l'élément européen a conduit à une «européanisation du monde» au sens d'une «domination planétaire» de la technique moderne. Avec ce fait, pour Heidegger, l'histoire de la métaphysique culmine dans l'essence de la technique sous le titre *Sein und Ratio*. Dans la compréhension de l'Être que celle-ci implique, ne vaut plus comme réel que ce qui est «calculable à l'avance», «objet de commande» et ainsi entièrement à disposition. Après de ce fonds, le *Dasein* «travaille partout à la sécurité» et chaque «mise en sûreté [exige] de son côté en permanence l'introduction de nouvelles sécurisations»⁶.

Heidegger n'est toutefois parvenu à cette thèse qu'après la révision de ses méprises personnelles dans sa première philosophie, incluant son implication dans le mouvement national-socialiste en 1933. Lorsque Heidegger révisa ces points⁷, il en ressortit pour lui l'exigence de faire retour à la pensée initiale des présocratiques, en amont de la tradition métaphysique. Il associa en même temps à ce retour l'espoir que «le destin le plus intime de l'histoire de l'Occident [pût] conserver, celé en lui, un changement de cette histoire»⁸. Contribuer à la préparation de ce changement et ménager la venue d'un second commencement, c'était alors aussi devoir retourner, en amont de la «logique» (comme *ratio*-nalité occidental-européenne) qui porte la métaphysique dans son

5 GA 54, p. 113 sq.

6 Cf. M. HEIDEGGER, GA 7, p. 20 sqq. ; GA 10, p. 181 sq.

7 Cf. aussi sur ce sujet R. ELM, «Philosophie und Europawissenschaft. Martin Heideggers Analysen zur Metaphysik und neuzeitlichen Rationalität als Beitrag zur Europäistik», in: M. GEHLER & S. VIETTA (Hrsg.), *Europa – Europäisierung – Europäistik. Neue Wissenschaftliche Ansätze, Methoden und Inhalte*, p. 287-318.

8 GA 55, p. 272.

ensemble, à sa contrée originelle⁹, afin de redevenir ouvert à ce qui est voilé, se retire et nous donne en silence à penser.

Aussi bien pour la préparation que pour l'accomplissement de ce changement dans l'histoire, Heidegger a insisté de manière nouvelle sur la signification originelle de «séjour», «lieu de l'habitation» que revêtait déjà chez les premiers Grecs le terme *èthos*. Ainsi la portée de l'*èthos* est-elle indiquée en particulier dans les leçons de 1943 et 1944 sur Héraclite, et en général dans les *Chemins de campagne* rédigés vers la fin de la guerre, ainsi que dans la traduction et l'interprétation du fragment 119 d'Héraclite dans la *Lettre sur l'humanisme*. Le terme appartient probablement à ces mots fondamentaux cachés de Heidegger, et il est encore trop peu pensé¹⁰. Certes, il n'est qu'implicitement question de l'*èthos* dans les premières considérations de Heidegger sur Héraclite en 1926 et 1935, lorsqu'il est traité de l'entente correcte du *Logos* héraclitéen¹¹. Mais dans le contexte, il devient clair, avec les interprétations ultérieures de Heidegger portant sur les présocratiques Anaximandre¹² et Parménide¹³, particulièrement dans les années 1930

9 Cf. *ibid.*, p. 348 *sqq.*, p. 178 *sqq.*

10 Exception faite de D. AURENQUE et de son livre *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*.

11 Sur ce point, voir la leçon *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 1926, GA 22, § 19-20, et en complément, la *Nachschrift Mörchen* de cette même leçon, *ibidem*, p. 231 *sqq.* Cf. en outre la leçon *Einführung in die Metaphysik*, 1935, GA 40, § 49.

12 Tandis qu'Anaximandre n'est abordé en 1926 que brièvement à partir de la pensée fondamentale de l'*Apeiron* comme «infini insensible» avec sa dimension de possibilité (GA 22, p. 53 et 228 *sq.*), Heidegger interprète Anaximandre en 1941 (GA 51) et en 1946 dans *Der Spruch des Anaximander* en termes d'histoire de l'être (GA 5, p. 321-373 et GA 78). L'*Apeiron* devient l'*archè tôn ontôn*, il est le *verfügender Ausgang* du présent, il «domine» l'advenir de la «provenance» [*Hervorgang*] et de la «venue-au-devant» [*Entgägnis*], et ouvre «généralement quelque chose comme un domaine» (GA 51, p. 108 *sq.*) pour chaque ajustement [*Fügen*].

13 Heidegger a de nouveau interprété Parménide et, avec lui, la relation entre être (*einai*) et penser (*noein*), à compter de 1926 (GA 22, § 20 *sq.*) jusqu'à l'explication détaillée de 1942-1943 (GA 54) en passant par la leçon sur la métaphysique de 1935 (GA 40, § 43, 50, 51, 53), issues directement des leçons sur Héraclite. L'interprétation n'est pas encore au repos dans les années 1950, car Parménide, par exemple dans la seconde partie de la leçon *Was heißt denken?*, est traité avec intensité; une de ses parties, *Moirai*, non professée, paraît en 1954 dans *Vorträge und Aufsätze* (GA 7,

et 1940, dans quelle mesure les interprétations de Heidegger touchant l'impensé des paroles fondamentales de la Grèce des origines ne sont possibles et ne deviennent pensables qu'à partir d'une certaine tournure du « séjour dans l'Être » [*Aufenthalt im Sein*]. Mais c'est précisément pour cela qu'Héraclite était éclairant, raison pour laquelle Heidegger interprète encore dans les années 1950 ses paroles fondamentales sous l'angle de la philosophie de l'Être¹⁴.

Dans les pages qui suivent, je souhaiterais me concentrer sur un point précis, dont Heidegger traite de manière anticipée dans sa leçon sur Héraclite. Ce qui m'intéresse est le rapport du *Logos* d'Héraclite (*Logos* de l'Être, de la *Physis*, de l'*Alêtheia*) au *legein* humain (en tant que re-cueillir, rassembler). Ma thèse est que Heidegger – pour le dire avec les termes de Merleau-Ponty – pense ce rapport *aussi* dans la forme-structure du chiasme. Mais pour que dans ce rapport on parvienne réellement à un empiètement et une prise mutuelle [*Über- und Ineinandergreifen*], il « est besoin de » et il « faut » un *èthos* selon la modalité spécifique de l'écoute attentive [*des achtsamen Hörens*]. Dans cette mesure, ma conférence se veut modestement comme une sorte d'étude préliminaire de l'*èthos* chez Heidegger¹⁵.

p. 235 *sqq.*). Encore dans les dernières années de sa vie, Heidegger, dans le cadre d'une introduction programmée sous le titre de *Vermächtnis der Seinsfrage* pour l'édition complète de ses œuvres, réfléchit par un nouveau retour à Parménide sur la modalité originelle de la langue de la phénoménologie (voir sur ce point la *Jahresgabe* 2011/12 de la Martin-Heidegger-Gesellschaft, ainsi que la contribution de G. FIGAL dans le présent volume, p. 45 à 58).

- 14 Cf. sur ce point en outre les interprétations du frg. 50 d'Héraclite dans *Logos* (1951, GA 7, p. 211 *sqq.*) et du frg. 16 dans *Aletheia* (1954, GA 7, p. 263 *sqq.*).
- 15 Pour le développement de cette thématique devront en outre être abordés les aspects suivants : 1) la revendication d'interprétation que fait valoir Heidegger, 2) la délimitation qu'il fait entre accessibilité et compréhensibilité, 3) le rapport entre *daimôn* et *èthos*, qui est abordé, ou présupposé, aussi dans le cours sur Parménide (GA 54), 4) la restriction de *èthos* (au sens large de « séjour ») à l'*èthos* comme habitude collective, qualité morale d'une forme de vie marquée par la culture, et à l'*èthos* comme habitude individuelle, attitude, caractère. Pour ce dernier aspect, voir aussi mon livre *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*.

2. Le retour de Heidegger au « *Logos* » et à la « logique originare » chez Héraclite

Le fragment 119 d'Héraclite, *èthos anthrôpôi daimôn* [l'*èthos* est pour l'homme un *daimôn*], compte selon Heidegger « parmi les fragments les plus essentiels [...] qui nous soient parvenus ». Selon lui, il n'est probablement explicable qu'« au terme d'une interprétation d'Héraclite close en elle-même » ; c'est pourquoi ce fragment est à penser en relation étroite avec le fragment 16, en tant que celui-ci est d'une certaine manière le « premier » fragment¹⁶. De l'interprétation de ce fragment est tirée la leçon du semestre d'été 1943¹⁷. Un an plus tard, il devient clair à quel point le *Logos* relie en réalité tout depuis ce premier fragment jusqu'au fragment 119. Le *Logos* est effet...

« ... ce qui sans interruption attend l'homme en lui faisant face [*entgegenwartet*], "le présent" [*die Gegenwart*] dans un sens insigne, qui, demeurant, se lève [*aufgeht*] (*Physis*) en direction de l'homme, et qui, de là [...], est nommé *to mè dynon* – ce qui jamais ne sombre –, ce qui déjà et toujours se lève ; en relation avec cela, le fragment 16 dit : *to mè dynon pote pòs an tis lathoi*, "Comment l'homme pourrait-il jamais se cacher devant ce qui déjà et toujours se lève ?" »¹⁸.

Que cela doive être possible est, pour Heidegger, impossible. Ce qui à vrai dire est à considérer, c'est, aux yeux de Heidegger, dans son interprétation du fragment 72 (cf. B1), une double relation de l'être humain au *Logos*. Car bien que le *Logos* vienne concerner les humains comme « être », comme « le présent » et comme *Physis* ; bien que les humains « ne puissent se cacher » devant lui (B16) ; et bien que les humains « aient au plus haut point en permanence commerce avec le *Logos* » (selon la traduction de Diels/Kranz), ils « sont en différend avec lui » ou « se séparent de lui » (*diapherontai*). La conséquence en est un devenir-étranger des choses (B72).

Deux rapports (à vrai dire inséparables) sont ainsi entremêlés l'un à l'autre, rapports qu'Héraclite lui-même exprime fréquemment dans les paradoxes de l'entendre et du pourtant-ne-pas-entendre, de l'être-présent et de l'être-pourtant-absent. Selon Heidegger, cet entremêlement des

16 GA 55, p. 350.

17 Cf. GA 55, p. 44 *sqq.*

18 GA 55, p. 320.

«deux» rapports se montre comme le Désuni [*das Zwiespältige*], d'après lequel l'homme, «sur le fondement du quotidien et de l'habitude»¹⁹, «dans tout comportement en relation à... et dans tout se-tenir auprès de... connaît l'étant et oublie l'Être», bien que «l'Être lui-même» ou l'Être en tant que *Logos* «reste le présent en dépit de l'absence»²⁰. Heidegger exprime encore cela de la manière suivante, en regard du fragment 50 d'Héraclite :

«la profondeur du *logos* humain [sans majuscule] [...] consiste dans la relation de ce *logos* avec le *Logos* [avec majuscule]»²¹.

L'ouverture de la dualité [*Zwiefältigkeit*] chez Héraclite est pour Heidegger lui-même un lieu («historique»), car en elle, comme «déchirée dans l'ouvert»²², se montre avec le *Logos* la «contrée» en tant que «cercle éclairci» pour l'humain dans sa quête de lieu. «Le *Logos* est [...] la contrée dans laquelle l'homme a son séjour double par désunion [*den zwiespältig zwiefältigen Aufenthalt*]»²³.

Si l'homme appartient ainsi au *Logos* et ne doit avoir son séjour que dans la contrée de ce dernier, alors le fragment 108 est provoquant à l'extrême. Héraclite dit dans ce fragment (cité dans la traduction de Diels / Kranz) :

«De tous ceux dont j'ai perçu les paroles, il n'en est aucun qui soit parvenu à la reconnaissance que ce qui est sage est à l'écart de toutes choses (... *hoti sophon esti pantôn kechôrismenon*)».

Snell traduit :

19 Voir en particulier GA 55, p. 320 *sqq.* Le «détournement» vis-à-vis de l'Être («dem Sein zugekehrt, so zwar, daß er [*sc.* der Mensch] sich davon gewöhnlich abkehrt»), sa *Selbstverständlichkeit* sont à mettre au compte de l'habitude («am meisten austragsam dem Sein zugekehrt [...], verstehen wir gleichsam wie von selbst das Sein») et se tiennent pourtant seulement à l'étant (*ibidem*, p. 341).

20 GA 55, p. 323 *sq.*

21 Je m'en tiens ici et dans la suite au mode d'écriture de Heidegger : là où il s'agit du *Logos* doué d'une signification exprimant «le même» que Être, Vie, *Physis*, etc., j'utilise une majuscule.

22 Cf. GA 55, p. 344 : «Das Zwiefache der zwiespältigen Zwiefalt ist aber zuvor in der Richtung des aufreißenden Risses und des Offenen zu denken...».

23 GA 55, p. 325.

« Si nombreux soient ceux dont j'ai entendu les paroles, aucun n'arrive au point de reconnaître que ce qui est sage est séparé de tout (*ab-solutum*) ».

Pour Heidegger, ce qui s'exprime en de telles traductions est la tradition onto-théologique de la métaphysique, qui pose que le *Logos* = Dieu = *sophon* = *kechôrismenon*, afin de ménager de cette manière un chemin sur lequel « la relation de l'absolu au monde se voit pensée comme une relation de causation, de création et de conservation des choses [*Dinge*], comme une relation conditionnante [*be-dingende*] »²⁴.

En opposition à cela, Heidegger voit s'exprimer de manière « pré-métaphysique » chez Héraclite une épreuve initiale du *Logos*. C'est selon le *Logos* que tout doit advenir, et il est commun à tout (B 1, B 2). Mais c'est précisément pour cette raison que, dit Heidegger, on n'a pas le droit de le séparer ou de le mettre à l'écart du reste ; en conséquence, il est interdit de procéder dans le fragment 108 à un affranchissement absolutisant du *Logos* ou du *sophon*. Heidegger traduit donc ainsi :

« Si nombreux que soient ceux dont j'ai (déjà) perçu les *logoi*, aucun ne parvient à ce point à partir duquel il est intime avec ceci : que ce qui est proprement à savoir [*sophon*] est [*west*] en relation avec tout étant à partir de sa (propre) contrée (... *hoti sophon esti pantôn kechôrismenon*) »²⁵.

Heidegger justifie sa traduction de *kechôrismenon* par le rapport intrinsèque du verbe *chôrizein* aux termes *chôra*, *chôros* : « le territoire alentour [*Umgebung*], la contrée à l'entour qui ménage un séjour et le dispense [*die umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt*] »²⁶. Cette détermination exclut une identification de la *chôra* (*Gegend*, « contrée ») avec le *topos* (*Ort*, « lieu ») en tant que « place où quelque chose vient au-devant [*vorkommt*], réside là-devant [*vorliegt*] et persiste [*besteht*] » et fait toutefois entendre une relation particulière entre les deux. Car un lieu est toujours dans une contrée, qui d'un seul trait est ouverte et large, quoique ce soit seulement dans les limites porteuses de contrée [*gegendhaft*] « de l'ouvert qui se délimite à partir de soi, et dont

24 GA 55, p. 346 sq. (cf. p. 331 sq.).

25 GA 55, p. 330.

26 GA 55, p. 335. Les citations suivantes sont tirées du même lieu.

les limites elles-mêmes à nouveau sont porteuses de contrée [*gegendhaft*], et cela, au sens qu'elles sont élargissantes et montrantes».

Tandis que nos contacts habituels avec les choses, quand nous les «déplaçons» [*wegstellen*], restent attachés exclusivement à la chose étante et traitent aussi leur lieu de manière pareillement «réale» [*dinghaft*], la contrée est négligée et oubliée, contrée dans laquelle et hors de laquelle se montre le déplacé [*das Weggestellte*]. Pour cette raison, ce regard isolant de l'habitude doit pour sa part être élargi :

«Selon son essence, un *kechôrismenon* est [...] toujours d'abord autre chose que le déplacé et n'est jamais seulement le déplacé, mais il est l'apparaissant à partir d'une contrée, de sa contrée»²⁷.

Ces rapports deviennent d'autant plus déterminants là où il est question de ce qui est proprement à savoir [*to sophon*], que Heidegger identifie dans le fragment 108 avec «le *Logos*» en tant que «l'Être même», et qu'il comprend à partir de la contrée qui lui est propre comme *chôra*, à vrai dire non pas dans le sens de «purs rapports spatiaux», mais de manière «chôristique» comme «largeur ouvrante et venant à la rencontre». Et à nouveau, le *kechôrismenon* du *Logos* n'est pas à penser à la voix passive, au sens de la capacité d'une chose à être déplacée, mais doit être pensée à la voix moyenne. Le caractère croisé de la *chôra* et du *kechôrismenon* du *Logos* est alors exposé ainsi :

«Le *Logos* est, comme *logos*, *pantôn kechôrismenon* : en relation avec le tout de l'étant, il est la contrée [*Gegend*] qui entoure tout [*alles umgebende*], qui s'ouvre pour tout et qui vient à la rencontre de tout [*alles sich entgegnende*] : il est le présent [*Gegenwart*], dans lequel tout un chacun est rassemblé et sauvegardé, et à partir duquel – en tant que purement et simplement contrée – chaque chose se lève [*aufgeht*], et reçoit sa venue au jour et son déclin, son apparaître et son disparaître. L'expression *pantôn kechôrismenon*, affirmée du *Logos*, ne signifie pas : ce qui est dé-placé et mis à l'écart de tout, mais ce qui, à la manière du rassembler sauvegardant, se porte en direction de toute chose en tant qu'il en est la contrée en général, en s'avancant à sa rencontre [*entgegen*] sur le mode du présent [*gegenwartend*]. Le *Logos*, en tant que rassemblement originellement sauvegardant, est le présent qui vient à la rencontre en étant porteur de contrée [*die gegendhaft entgegnende Gegenwart*], et dans lequel ce qui se lève

[*das Auf-gehende*] et pér-it [*Ver-gehende*] déploie sa présence et son absence [*anwest und abwest*].

C'est seulement maintenant que peut, que doit même être regardé l'autre moment essentiel qui est impliqué dans l'expression ici formulée, *pantôn kechôrismenon*, à savoir que le *Logos*, en tant qu'il est le présent porteur de contrée, présent dans lequel tout déploie sa présence et son absence, vient à l'encontre [*gegnet*] à partir de lui-même, et ne peut jamais être escompté ni atteint à partir de l'étant esseulé, ni à partir de l'étant pris dans son ensemble.

Ici domine *la* différence originelle entre l'étant et l'Être.

Mais cette différence de l'Être vis-à-vis de l'étant est toute autre chose plutôt que séparation et mise à l'écart »²⁸.

Le *Logos* selon Heidegger est ici manifestement « *identique* », au sens de *s'appartenant mutuellement*, à *Alêtheia*, *Physis*, Être (voir ci-dessous). En même temps, le *Logos* se voit pensé, sur un mode totalement dé-subjectivisé, comme une largeur ouverte de manière multidimensionnelle dans le présent et la contrée en tant qu'« espace de jeu du temps » [*Zeit-Spiel-Raum*]. Toutefois, la pénétrante formule de Heidegger sur le *Logos* comme un *présent* et une *contrée pure et simple* rassemblant et sauvegardant tout – « à la voix moyenne »! –, comme *présent porteur de contrée* [*gegendhafte Gegenwart*], donne à comprendre combien cette conception du *Logos* est signifiante à ses yeux. C'est précisément pour cette raison qu'on ne peut pas comprendre le *Logos* par le biais du lieu supra-céleste de Platon (*hyperouranios topos*), ou du *topos* spécifique du moteur immobile d'Aristote, ou par le biais de l'étant le plus haut conçu comme cause première (créatrice) face à un monde (encore à créer) au sens où l'entend une explication chrétienne du monde²⁹. Toutefois, il est parfaitement possible à partir de là de comprendre la fixation d'une tradition métaphysique onto-théologique. La réalité du monde est interprétée dans son entièreté depuis l'étant et ses formes essentielles jusqu'à l'étant le plus haut ou à partir de lui (par exemple comme *summum ens*, *summum bonum*, *causa prima*, *causa sui*).

Mais avec l'exclusion par Heidegger d'une transposition rétroactive d'une pensée antique du *chôrismos* sur la compréhension qu'a Héraclite

28 GA 55, p. 338.

29 Sur ce point, voir aussi *ibidem*, p. 346.

du *Logos*, ne se pose pas seulement la question de savoir comment, dans l'hypothèse d'un *Logos* en quelque sorte universel, on peut comprendre sa relation au savoir. Si, en outre, dans cette « contrée en général » et son « présent qui vient à la rencontre en étant porteur de contrée » [*die gegendhaft entgegennende Gegenwart*] l'homme a son « séjour double par désunion » [*zwiespältig zwiefältigen Aufenthalt*], c'est aussi la question du rapport de ce *Logos* et de ce savoir à celui de l'homme qui se pose, ou inversement, la question de savoir de quelle manière quel savoir vient à son avantage [*zum Zuge kommt*, « l'emporte »] dans le *logos* humain. Ce n'est qu'à partir de là que semble devoir continuer à être distribué l'*èthos* de l'homme en tant que son séjour.

À ce point central du point de vue « systématique », les fragments 41 et 78 sont décisifs pour Heidegger. Dans ces fragments, le savoir correspondant *au Logos* ainsi que, en quelque sorte, tous les rapports qu'il entretient dans son présent et dans sa contrée sont ramenés et ramassés en direction du *theion èthos*. Heidegger traduit ainsi le fragment 41 :

ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτεῃ κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων.

Hen to sophon, epistasthai gnômen, hoteè kybernai panta dia pantôn.

« *Eines, das einzig Eine ist das Wissende (und Wissen heißt) vor der gnôme stehend verweilen, die steuert alles durch alles hindurch* ».

« Un, l'uniquement un est ce qui sait, (et savoir signifie) s'attarder en se tenant devant la *gnôme* qui gouverne tout à travers tout ».

Comme à l'époque d'Héraclite on ne pensait ni en purs termes de théorie de la connaissance ni en purs termes de psychologie de la volonté, il ne saurait être question de trouver du secours du côté de la traduction de *gnôme* par « volonté perspicace ». La même remarque vaut pour le second fragment (B78), dans lequel la *gnôme* est pensée en lien étroit avec l'*èthos* divin :

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Èthos gar anthrôpeion men ouk echei gnômas, theion de echei.

« *Der Aufenthalt, nämlich der menschliche (inmitten des Seienden im Ganzen), hat zwar nicht gnômai, der Göttliche aber hat sie* »³⁰.

« Le séjour, à savoir celui qui est humain (au milieu de l'étant dans sa totalité), n'a certes pas de *gnômai*, mais celui qui est divin en a ».

En réunissant les fragments 41, 78 et 119 (voir ci-dessus sous le renvoi à B 16), il ne reste plus qu'à rapporter *èthos*, *gnômè* et son « gouvernement de tout à travers tout » (*kybernan*) au « présent » et à la « contrée pure et simple » du *Logos*.

Tandis qu'il est « donné » au séjour humain (*anthrôpeion èthos*) le fait que l'homme au milieu de l'étant est en mesure d'avoir commerce avec celui-ci dans la lumière de l'Être, mais qu'en cela ce séjour n'a lui-même aucune *gnômè* (*èthos gar anthrôpeion men ouk echei gnômas*) et qu'ainsi la « lumière de l'éclairci n'est rien que l'homme produise à partir de lui-même », c'est là en revanche ce qui précisément revient au séjour divin (*theion èthos*) avec ses *gnômai*.

« Le séjour des dieux est le présent de ceux qui pénètrent du regard, de telle sorte que dans leur regard et dans ce qui est regardé par eux, l'étant apparaît seulement alors [...]. La préparation de ce qui peut être regardé, le regarder originel, par quoi ce qui peut être regardé vient seulement dans l'ouvert et par quoi l'ouvert lui-même demeure, cette préparation de la capacité d'apparaître de l'étant n'est pas d'origine humaine. Mais ce méditer qui prépare est exprimé avec le terme *gnômè* »³¹.

Heidegger traduit *gnômè* avec un mot du fonds germanique, *Rat* [« avis, ... »], et comprend sous ce mot le « laisser-rencontrer l'étant comme tel, préparant la vue et le chemin ». L'avis [*Rat*] sera l'éclaireur ouvrant un « chemin de sens ». Il gouverne du fait que précisément il ouvre à l'avance un chemin, rassemble tout en cette direction et de cette manière tient ouvert. « Dans le gouverner est (*west*) par avance le présent, à l'intérieur duquel ce qui se rencontre sur la voie gouvernée peut déployer sa présence et son absence [*an- und abwesen kann*] ». À l'avis, qui de cette manière gouverne « tout à travers tout », tient le fait « qu'aucun étant ne heurte un autre étant et que pourtant chacun, à chaque fois à sa manière, fait son apparition ajusté [*zugefügt*] à l'autre et que chacun apparaît dans un ajustement [*Fug*] (*harmonia*) avec chacun »³². Du fait que de cette manière, le caractère de rassemblement du tout doit être

31 GA 55, p. 351.

32 Toutes les citations sont tirées de GA 55, p. 351. Heidegger a-t-il ici dans l'ensemble des phénomènes d'épiphanie en vue, quand par exemple les dieux d'Héraclite que sont Artémis et Apollon avec leur aura, en tant que contrée, apparaissent à chaque fois selon leur mode propre ? Cf. p. 10 *sqq.*

approprié à l'*ethos* divin comme au *Logos*, Heidegger comprend le *Logos* comme *theia gnômè*. Tout savoir, et avec lui aussi le «séjour» humain, est à comprendre en le rapportant au *Logos* comme au *hen to sophon* (à l'Un et «uniquement à savoir») : c'est-à-dire à comprendre comme «s'attarder devant et dans le présent du rassemblement originel»³³.

J'ai laissé exprès longuement la parole à Heidegger, parce qu'il fallait que devînt claire la manière originelle, pré-subjective et pluridimensionnelle dont il interprète le *Logos* d'Héraclite. À ce *Logos* compris comme ajustement [*Gefüge*] convient en propre un «présent» («dans lequel tout un chacun est rassemblé et sauvegardé») et une «contrée pure et simple» («à partir de laquelle chaque chose se lève, et reçoit sa venue au jour et son déclin, son apparaître et son disparaître»). L'ajustement [*Gefüge*] est compris dans sa totalité «temporellement» autant que «localement» en termes de contrée, et dans toute chose est pris ensemble l'être-ajusté [*Gefügtsein*], son rassemblement avec des *gnômai* divines.

À cela s'ajoutent d'autres réflexions. Dans la mesure où 1) le *Logos*, «sous la forme duquel l'Être même est [*west*]»³⁴, est le rassemblement de tous les rapports en un Un ajusté, l'homme lui appartient de manière constitutive – ce qui veut dire qu'il ne peut jamais réellement être vu depuis l'extérieur. 2) Cette appartenance se détermine à travers la localisation et la situation spécifique de l'homme au milieu de l'étant. Bien qu'en effet le rapport *au Logos* soit en permanence donné dans le *logos* humain, les hommes écoutent dans leur *ethos* comme s'ils n'avaient pas entendu, ils se fixent sur l'étant comme s'ils n'avaient rien oublié. Ces deux réflexions prises ensemble conduisent à la véritable question : 3) *Comment faut-il appréhender par la pensée un séjour qui ne se borne pas à appartenir au Logos de l'Être, mais qui en outre lui est con-formé en une unité?*

Cela n'est pas possible de manière directe. Le séjour peut seulement être préparé en ce que, premièrement, «nous nous apprêtons» pour le *legein* dans l'*homologeîn*, secondement, notre «*legein* lui-même est prêt, en tant que *logos*, pour le présent du *Logos*»³⁵. *Tandis que nous nous*

33 GA 55, p. 352.

34 Par exemple GA 55, p. 328.

35 GA 55, p. 329.

préparons et nous apprêtons dans le legein, le droit séjour de l'homme se voit préparé. Le moyen en est la tentative d'interprétation elle-même.

« Le savoir en propre du *Logos* et la préparation de ce *logos* humain qui vient à son essence comme *homologeïn*, ce savoir préparatoire du *Logos* originel est la « logique » originelle. « Logique » signifie ici : *se tenir-au-sein* [je souligne] du *Logos* en tant qu'il est le présent du rassemblement originel »³⁶.

Heidegger se conforme à cette idée dans sa pensée et dans son écriture, en ce qu'il laisse cela même qui se montre venir dans son se-montrer successivement – de manière (ras)semblée – à son avantage, à son apparaître. Son interprétation de la pensée des tout premiers commencements à partir de l'épreuve de l'*Alêtheia* et de la *Physis* est toujours de nouveau la préparation de la pensée relevant d'un autre commencement, au sens où est appréhendé ici un séjour qui laisse « advenir » [*zuwesen*], « arriver » [*ankommen*], devenir « Présent » [*Gegenwart' werden*] ce qui « est » auprès du temps (historique). L'intrication mutuelle du *legein* humain et du *Logos* ressort encore plus clairement de l'interprétation du fragment 112 :

To phronein aretè megistè, kai sophiè alêtheia legein kai poiein kata physin epaiontas (tou logou).

Heidegger traduit :

« La pensée méditante est (la) noblesse de cœur [*Edelmut*], et elle l'est parce que le savoir est ceci : rassembler le non-voilé (à partir du voilement vers l'état dévoilé) sur le mode du pro-duire [*Hervor-bringen*] vers l'état du tiré-hors-de [*Hergestellte*] et placé-debout [*Aufgestellte*], à partir du regard sur le lever [*Aufgehen*], (tout cela toutefois) dans une relation s'étendant-ramenant au rassemblement originel »³⁷.

Dans la deuxième partie de cette traduction, le Même est dit de plusieurs manières, l'identité est dite comme appartenance mutuelle. À partir du non-voilé, à partir du lever, sont compris le *legein* et le *poiein* humains dans leur écoute prêtée au *Logos*. Là où quelque chose comme du non-voilé se montre, là où quelque chose se lève à partir de la *Physis* dans

³⁶ GA 55, p. 359.

³⁷ [(*N.d.T.*) Ici, traduction française de la traduction allemande de Heidegger, dont on trouvera le texte original en :] GA 55, p. 375.

un étant et se donne à percevoir dans l'écoute prêtée au *Logos*, là il y a rassemblement, pro-duction au-devant, ré-union. Heidegger semble appliquer au *Logos* le moment unifiant du rassemblement originel, ou semble poser le *Logos* comme moment de rassemblement de la « pensée méditante », du phronéin chez Héraclite. Ce que Heidegger avait pensé auparavant comme le « déployer-sa-présence » [*Anwesen*] et l'« être-présent » [*Gegenwarten*] du *Logos* (silencieux pour lui-même) à partir de sa « contrée pure et simple », se voit ici transféré dans le *legein* et le *poiein* humain *via* l'écoute prêtée au *Logos*.

« Le *Logos*, en tant que contrée originelle du présent qui sauvegarde tout, est en lui-même le dévoilement [*Entbergung*] se déployant [*wesende*] dans le voilement [*Verbergung*], il est le lever [*Aufgehen*] qui retourne en soi. *Alêtheia*, *Physis*, *Logos* sont le même [...] en tant que le Se-rassembler originel dans l'Un riche de différence: *to Hen* ».

À ce *Logos* répondent alors le *legein* & *poiein* dans l'écoute prêtée-à. Les remarques de Heidegger sur le rapport entre le « *Logos*, sous la forme duquel l'Être même est [*west*] »³⁸, et le (*homo*-)*logéin* humain sont ainsi d'autant plus significatives.

Croire qu'on a ici affaire à un rapport entre deux termes, ou à un rapport entre deux *logoi*, peut bien être une représentation venant spontanément à l'esprit, mais elle n'est pas conforme à la conception de Heidegger. Car, puisqu'il ne s'agit en rien d'un rapport comme il s'en établirait entre deux choses, mais qu'il est bien plutôt « un rapport entre des relations, et cela signifie un pur rapport sans origine et uniquement cela », alors « le *logos* humain est lui-même le rapport, et le *Logos* est également ce même rapport »³⁹. De ce caractère de rapport, nous sommes déjà instruits à partir de la détermination du *Logos* comme « contrée » dans laquelle l'homme a son « séjour double par désunion » au milieu de l'étant. Le *Logos* comme le séjour sont davantage pensés dans leur intrication mutuelle à la fin de la leçon sur Héraclite. À propos de l'Être

38 GA, p. 328.

39 *Ibidem*, et p. 345. Ailleurs, dans son explication du fragment 115, Heidegger parle certes d'une certaine « origine » sous/de ce caractère de rapport, à savoir « daß das Wesen des Menschen aus dem Bezug zum Sein entspringt, daß dieser Ursprung der Ursprung ist, insofern er stets ursprünglicher wird und bleibender in seinem Eigenen » (GA 55, p. 355). Mais puisque l'origine ici doit être immanente à ce rapport, elle concerne la qualité et la bonté du rapport lui-même.

comme *Logos*, éclairci au commencement comme contrée, Heidegger avait auparavant déjà indiqué qu'il re-quiète l'homme [*in An-spruch nimmt*] et qu'il laisse entendre une réponse [*Ant-wort*] humaine à propos du *legein*. On sort du sens originel du *legein* comme rassembler. Où que cela se produise «en silence d'abord et en silence encore», cela porte déjà au dehors le rapport à l'Être, à travers «l'abriter dans le non-voilé» [*das Bergen in die Unverborgenheit*]. C'est pour cela, selon Heidegger, que le *legein* serait...

«... originellement se taire. Dans la retenue [*Verhaltenheit*] du silence repose toute tenue de l'homme [*Sichverhalten*] en rapport à l'étant et assurément chaque rapport [*Verhältnis*] aux hommes et aux dieux. Mais ce qui vaut pour le *legein*, à savoir que comme rassemblement originel il est le faire-silence-abritant de l'Être, vaut alors encore plus originellement pour le *Logos*. Ce dernier est un taire originellement abritant et, en tant que tel, il est la parole préliminaire à toute diction de la parole dans la réponse [*das Vorwort zu jeder Sage des Wortes in der Antwort*]. [...] Le *Logos* n'est pas la parole [*Wort*]. Il est plus originel que celle-ci, il est la parole préliminaire [*Vorwort*] de toute langue [*Sprache*]. Son exigence [*Anspruch*] adressée à l'essence de l'homme est l'exigence silencieuse de la parole préliminaire qui tait l'Être à l'homme [*das dem Menschen das Sein zu-schweigt*]. C'est seulement de manière inappropriée, et déjà à partir du rapport humain comme diction parlante que nous appelons ce taire-à [*Zu-schweigen*] l'encouragement adressé-à [*Zu-spruch*] et l'exigence adressée-à [*An-spruch*]. De manière plus appropriée, nous disons: le *Logos* est la contrée qui se tait à l'homme [*die sich dem Menschen zu-schweigende Gegend*], c'est-à-dire la largeur qui abrite tous les signes qui ouvrent, toutes les indications, et qui repose en elle-même»⁴⁰.

À partir de ce passage, il est à mon sens possible de développer la question de savoir dans quelle mesure certains traits fondamentaux du chiasme au sens de Merleau-Ponty peuvent être retrouvés dans la pensée tardive de Heidegger. C'est pourquoi il existe, par delà toutes leurs différences, une profonde parenté de contenu entre la pensée de Heidegger et celle de Merleau-Ponty. L'approfondissement de la corporéité dans l'œuvre tardive de Merleau-Ponty⁴¹ en «corps du

40 GA 55, p. 383.

41 *Le visible et l'invisible*. Traduction allemande: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*.

monde», «chair» et «Être sauvage» ne présente pas seulement des rapports avec l'Être de Heidegger compris comme *Physis*. Dans cet approfondissement, l'entrelacement corporel et réciproque de l'homme et du monde dans l'entrelacement corporel-charnel élémentaire des «parties du monde» rend aussi «chiasmique» le rapport du *Logos* (de l'Être, par exemple comme *Physis*) et du *legein* humain. L'existence-*Dasein* n'empiète donc plus du tout de manière primaire sur le monde, mais également «inversement», un se-montrer de l'Être émerge en quelque sorte de l'étant du monde, à savoir en tant que l'apparaître du monde (ou de l'étant) par exemple dans le sentiment humain, dans la vision, l'audition, le fait d'être dans telle humeur, etc. Or c'est là «l'idée du chiasme, c'est-à-dire: tout rapport à l'être est *simultanément* prendre et être pris, la prise est prise, elle est *inscrite* et inscrite au même être qu'elle prend»⁴².

Ainsi – c'est ma thèse – le *rapport du Logos (de l'Être) et du legein humain* est lui-aussi *chiasmique*. Car celui qui grâce à son *logos* humain se tient plus rassemblé sur le rassemblement originel, auprès de lui «*le présent habituellement absent "du Logos", c'est-à-dire de l'Être lui-même, devient un présent déployant sa présence [anwesenden]*»⁴³. Dans tout *legein* humain doit être toujours déjà en jeu (de manière éclaircissante, montrante, pré-liminaire, exigeante et donc chiasmique) le *Logos lui-même* au sens emphatique. En somme, «dans l'*homologeïn*, dans le recueillement assemblant du *logos*, dans le se-rassembler vers ce dernier, le *Logos est* [...], c'est-à-dire est présent [*gegenwärtig*]»⁴⁴. Ou pour le dire dans le contexte de la *psychè*, de laquelle le *legein* comme *homologeïn* étendant-ramenant est tiré: «Ce qui est assemblé en soi assemble ce qui, en tant que rassemblement originel, en tant que "le *Logos*", s'est originellement [...] adressé comme une exigence à l'homme»⁴⁵. *L'âme assemble dans son «s'assembler sur le legein» ce que le Logos (de l'Être) lui*

42 *Ibidem*, p. 319, p. 333 sq. Voir aussi p. 178 sq.: «Der Sehende kann das Sichtbare nicht besitzen, außer er ist von ihm besessen, außer er ist *von ihm* und ist [...] grundsätzlich eines der sichtbaren Dinge, das diese – als eines von ihnen – durch eine eigenartige Umkehr zu sehen vermag».

43 GA 55, p. 356.

44 *Ibidem*, p. 306.

45 *Ibidem*, p. 75. Dans la partie omise de cette citation, il est dit que l'exigence originelle adressée à l'être humain est «dispensatrice d'origine essentielle» [*Wesensursprung gewährend*].

a adressé comme requête [zugemutet hat]. Dans son extension elle ramène non pas simplement ce qui s'adresse à elle [ihr zu-spricht], mais ce qui en silence s'est montré à elle dans l'assemblément et pourtant reçoit seulement une forme dans son (r)assemblément.

*Doit-on dire, est-il permis de dire: le Logos de l'Être (de la contrée-Gegend en général dans son présent-Gegenwart) contribue lui-même à la manière dont on peut le dire? Si cela devait ne pas être possible, alors tout *legein* humain se mouvrait de manière purement conventionnelle et constructiviste dans un espace vide. Le *Logos* de l'Être contribue-t-il cependant à la manière dont il peut être dit, alors il porte aussi le *legein* humain, qui pourtant du même coup acquiert un poids immense, car il aide en tout premier lieu le *Logos* de l'Être à venir à la parole. Là où cela advient dans ce croisement, là «jaillit» l'Histoire:*

« Dans le *logos* humain lui-même, en lui comme en un *logos*, en lui donc [et ici se présente à nouveau le croisement «chiasmique»], pour autant que le *Logos* le rassemble, jaillit le déploiement et l'accomplissement de l'Histoire de l'homme »⁴⁶.

3. La question de l'*êthos* comme question du lieu et du séjour historiques

Héraclite lui-même parle une fois (B67) de Dieu à travers ses apparitions et ses noms. Pourtant, ce n'est pas l'aspect religieux qui retiendra mon attention pour finir, d'autant moins que Heidegger, de manière répétée, est toujours parti de l'Être⁴⁷. Le fragment d'Héraclite commence par « Dieu est jour nuit »⁴⁸. Du point de vue de l'Être, il se

⁴⁶ *Ibidem*, p. 356.

⁴⁷ Cf. GA 70, p. 64: « *Das Sein ist anfänglicher denn jeder Gott* ».

⁴⁸ HÉRACLITE, fragment B 67 [traduction du grec en respectant la traduction allemande de DIELS & KRANZ (*N.d.T.*): « Dieu est jour nuit, hiver été, guerre paix, satiété faim. Mais il se transforme (*alloioutai*) précisément comme le feu, lequel, lorsqu'il est mêlé à de l'encens, est nommé (*onomazetai*) à partir de la senteur de chacun ». Dieu se montre dans des oppositions qui dans leur pluralité tiennent lieu généralement de contraires et qui sont sous-jacents aux processus périodiques de transformation. Quel sens a toutefois la comparaison, par laquelle il ne s'agit en outre plus de couples de contraires? Le feu apparaît à chaque fois en plus dans l'encens comme cette senteur-ci et cette senteur-là. Il est nommé d'après

peut – et de manière comparable pour Heidegger – que se soit produit, avec la dimension nocturne du « couchant » dans l'Occident, quelque chose qui a sans doute conduit à une domination de l'étant (jusqu'à la forme de la sécurisation de la mise en sûreté de son fonds). Cette domination commence peut-être avec une fixation métaphysique du rassemblement opérée dans la méthode platonicienne du *dialegethai* comme *dihairesis* et *synagôgè*, avec sa prolongation dans les *Topiques* d'Aristote, ou dans la « liaison » (*symplokè*, *koinônia*) des « Idées » ou des « genres les plus hauts » et leur développement ultérieur sous la forme de la logique aristotélicienne comme syllogistique. La fixation métaphysique peut avoir atteint son achèvement dans la volonté de puissance de Nietzsche. Ce qui est décisif pour Heidegger dans l'histoire de la métaphysique, c'est qu'elle ne laisse apparaître plus rien d'autre, ni – à mon avis – le chiasme, ni l'Être, d'où pourtant tout a « jailli » dans ses formes développées.

Mais cette situation (historique) selon Heidegger n'est pas rien ; c'est ce que montre en partie l'œuvre poétique de Georg Trakl. Elle porte encore une fois à la parole le « Logos » historique « de l'Être » du côté de son retrait : elle « chante le pays du couchant », non comme « déclin », mais bien plutôt comme « marche vers le bas » [*Untergang*] qui est « passage » [*Übergang*]. Ainsi peut être caché dans l'obscurité le fait que « l'Occident – “Pays du couchant” – [abrite] le lever du matin de “l'unique race” »⁴⁹.

Nikolaus Geyrhalter a lui aussi rassemblé dans les images de son film une Europe préoccupée de la sécurisation (de son fonds, de son existant, *Bestand*). Les relations entre opposés comme ami-ennemi, satiété-faim,

elle (parfum, senteur de lavande, etc.). *Dans les senteurs et les noms résident manifestement les charnières de l'entendre. Le feu apparaît comme une senteur que tous peuvent sentir, sans pouvoir être lui-même senti comme feu. Ce faisant, les senteurs du parfum etc. ne peuvent inversement déployer leur effet qu'en vertu du feu. Le feu – ou autrement dit Dieu – porte les manifestations de l'encens comme vertu immanente et demeure pourtant distinct des manifestations et ne se résout pas en elles.* Pour le dire sur le mode de la comparaison : perceptibles (et donc nommables) sont chaque fois seulement les senteurs (étantes), mais non le feu lui-même ; les membres (des oppositions), mais non Dieu ; les parties (des totalités), mais non l'unité, pour ne rien dire de la mesure de l'harmonie et de l'ajointement [*Fügung*] de tout comme d'un seul – comme « ce monde-ci » (*kosmon tonde*, frg. B 30).

49 GA 12, p. 73 sqq.

intérieur-extérieur, vie-mort, attention-indifférence, désespoir-euphorie, sont plongées dans l'obscurité et émergent pourtant lorsqu'on sait également les percevoir comme un Européen concerné. Plus discrets encore – car dissimulés derrière les dispositifs de l'appareillage médical – sont les gestes de soins pleins de sollicitude envers un prématuré. Ils s'accordent une fois de plus aussi avec ce prodige (de la naissance, aussi celle de l'Europe?), à savoir que, de manière générale, il y a quelque chose plutôt que rien – et ils interrogent en même temps les formes actuelles. Dans la dernière scène surtout, se trouvent mises en question la compréhension de soi de l'Europe et son rapport à soi *comme rapport à soi*. Si la première et l'avant-dernière séquence du film ont pris pour thème la sécurisation de l'Europe à ses frontières Est et Sud, la dernière séquence fait éclater ce cadre – et pose par là implicitement la question de savoir à quoi se rapporte l'Europe. Geyrhalter trouve pour cela la forme de «l'extase», de «l'être en dehors de soi». Mais tandis qu'il expose cela à l'aide de milliers de *ravers* avinés au moment du crépuscule, il donne à comprendre que ces Européens ne se rapportent qu'à eux-mêmes, ne tournent qu'autour d'eux-mêmes. Par là, Geyrhalter rencontre une question ouverte touchant la compréhension que l'Europe a d'elle-même : qu'est-ce qui à l'avenir importe à l'Europe en général ? À quoi se rapporte-t-elle dans ses «extases» ?

Si l'on voulait trouver un mot exprimant la démarche de Trakl, l'attention de Geyrhalter et la pensée qui écoute de Heidegger, c'est alors le mot d'Héraclite qui se présenterait : «*Anchibasiè*» (B122). Cet *hapax* est composé de *anchi* («près») et de *bainein* («aller, marcher»); Heidegger traduit *Anchibasiè* par «se laisser introduire dans la proximité» [*In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen*]⁵⁰. Ce terme nous autorise en conclusion à introduire brièvement quelques réflexions de fond eu égard à l'importance que revêt l'*èthos* en relation avec la pensée.

Le premier *Feldweg-Gespräch* entre un Chercheur [*Forscher*], un Érudit [*Gelehrte*] et un Sage [*Weise*]⁵¹ prend dès le début pour thème la connaissance ou la pensée et le comportement qui leur correspond.

50 GA 77, p. 152 *sqq.*, en particulier p. 155 *sq.*

51 [*Der Weise* se comprend ordinairement en allemand comme un «sage», d'où notre traduction; mais Heidegger, ici comme dans d'autres occasions, entend le terme dans ses résonnances allemandes: *der Weise* est quelqu'un qui montre, *weist*, «un montreur», *ein Weiser*, jeu qui sera sollicité dans la suite du présent article. Voir les *Feldweg-Gespräche*, GA 77, p. 85 (N.d.T.).]

Les conceptions traditionnelles de la pensée et de la connaissance, que le Chercheur avant toute chose introduit de manière programmatique, commencent par montrer le chemin. On y trouve par exemple «le travail et la production» comme trait fondamental de la connaissance, l'activité de la «pensée» face à la passivité de la «contemplation», son rôle dans la «physique théorétique» et «le dessin mathématique de la nature» produit par cette physique, etc.⁵² Le point commun de ces déterminations de la connaissance est leur indéniable provenance à partir de l'homme. La définition essentielle de l'être humain comme *zôon logon echon* ou *animal rationale* montre également d'emblée une semblable unilatéralité. Car elle aborde l'homme comme un «être horizontal». Cette compréhension embrasse fermement pour l'Érudit jusqu'à l'appartenance mutuelle de la pensée et du vouloir chez Leibniz, de l'horizontal et du transcendantal chez Kant, du perspectivisme de la volonté et de la puissance chez Nietzsche⁵³.

Pour le Chercheur (en tant que type du scientifique moderne, déjà presque un représentant de la philosophie analytique de l'esprit), les détours historiques pris par l'entretien constituent des fausses routes, qui ne font que dévier du thème initial d'un éclaircissement concret plus strict de la pensée. La thèse inexprimée est ainsi que la pensée serait isolable de manière quasiment consciente ou sur le mode de la psychologie des facultés, et que, isolée, elle serait déterminable. Considéré à partir de la compréhension heideggerienne, l'isolement analytique de la pensée n'est de son côté en rien innocent, mais s'enracine lui-même dans un «vouloir», qui se donne certes l'alibi d'un pur intérêt pour la connaissance, ce qui toutefois signifie justement que le Chercheur veut qu'il en soit ainsi. Ce dernier parle en ces termes :

«Toutefois, nous *ne voulons pas* traiter de cela [*sc.* de la question et de la réponse], ni non plus de la technique [ici : en tant que cadre de la physique théorique moderne], mais nous *voulons* parvenir, à propos de la pensée en tant qu'élément actif de la connaissance, à une *représentation définie avec exactitude*»⁵⁴.

52 *Ibidem*, p. 5 *sqq.*

53 *Ibidem*, p. 97 *sqq.*

54 *Ibidem*, p. 26 (je souligne).

À l'inverse, du point de vue de Heidegger se comprenant comme un *montrant*⁵⁵, rien n'est plus dirimant pour l'éclaircissement d'une chose que le vouloir perspectiviste prenant place dans le cadre d'un horizon historiquement transmis. Au lieu de cela, il en va – pour le dire par oppositions et de manière moderne – d'une pensée *parfaitement dés-intentionnelle, sans visée et sans intérêt, libre de toute présomption*, dans les termes de Heidegger : de la sérénité [*Gelassenheit*]. Mais cette pensée plonge à présent le Chercheur – comme paradigme du scientifique moderne – dans l'aporie, dans laquelle son propre lieu et son propre séjour deviennent pour lui une question.

« LE CHERCHEUR. – [...] Qu'est-ce que la *Gelassenheit* a à voir avec la pensée ?

LE SAGE. – Rien, si nous saisissons la pensée d'après le concept en vigueur jusqu'à présent, à savoir comme représentation. Mais peut-être que l'essence de la pensée que nous sommes en train de chercher est engagée dans la *Gelassenheit*.

LE CHERCHEUR. – Malgré la meilleure volonté du monde, je ne parviens pas à me représenter cette essence de la pensée.

LE SAGE. – C'est précisément parce que cette meilleure volonté, ainsi que la modalité de votre pensée, à savoir la représentation et la volonté de se représenter, vous en empêchent.

LE CHERCHEUR. – Que diable dois-je donc faire ?

L'ÉRUDIT. – Je me le demande aussi.

LE SAGE. – Nous ne devons *rien faire du tout, mais attendre*. [...]

LE CHERCHEUR. – Que devons-nous attendre ? Et *où* devons-nous attendre ? *C'est à peine si je sais encore, où je suis et qui je suis*.

LE SAGE. – À peine le savons-nous tous encore, dès que nous cessons de nous en faire accroire »⁵⁶.

C'est au plus tard à cet endroit que toute présomption « volontaire » (touchant des certitudes) se trouve brisée et que la pensée-*certitudo* cartésienne moderne se transforme en incertitude sans lieu et en insécurisation de soi-même⁵⁷. L'expérience de l'aporie que fait le Chercheur – et que nous faisons, lorsque nous ne nous faisons plus rien

55 [Cf. la note sur *der Weise* (N.d.T.).]

56 *Ibidem*, p. 109-110 (je souligne).

57 Cf. la contribution d'A. MERKER dans ce volume (« Das Nichts selbst nichtet »), à propos de la relation entre l'expérience du néant et l'aporie.

accroître –, consistant à ne plus rien savoir ni sur soi ni sur son lieu, est bien sous forme renouvelée une expérience de l'être-retenu-à-l'intérieur de «l'incertain», du «rien». Mais à mon sens, cela donne à voir de manière extrêmement claire la question de Heidegger: où avons-nous véritablement ce qui est comme notre séjour, où nous «mouvons-nous» de manière pensante?

Il s'agit là bien sûr d'une allusion à la difficile situation du début de l'année 1945. Et la question de Heidegger à propos de la modalité et de l'endroit de notre séjour est naturellement aussi une allusion à la situation moderne d'absence de lieu et de foyer, ainsi qu'à la perte d'orientation à l'époque de l'accomplissement de la métaphysique de la volonté, comme le nazisme l'a porté à sa manifestation ultime.

De manière souterraine, les *Feldweg-Gespräche* présentent par là aussi une réflexion historique. La situation est comprise philosophiquement en relation avec une pensée réfléchissante, qui en quelque sorte a reculé *devant* l'horizon de pensée eidético-logique – au début des présocratiques – afin de se laisser aborder comme un situer qui se localise, et qui *ne* se voit *plus* enfermé dans un horizon de pensée et de volonté fondé subjectivement. La question du séjour et du lieu de l'être humain, la question de l'*èthos* chez Héraclite, qui, de manière *pré*-métaphysique, ne «l'horizontalise» pas encore, devient, dans l'écho de sa question, une pensée *post*-métaphysique du séjour.

L'aporie radicale touchant le lieu et le séjour du Chercheur, travaillant de manière décidée avec un horizon, marque une césure centrale. Selon la dramaturgie de l'entretien, ce qui est «porteur d'horizon» se voit traversé et l'on est en quelque sorte parvenu derrière l'horizon, dans l'ouvert, dans «l'espace sans horizon» de la «contrée». De manière non thématique, Heidegger fait entrer avec lui le lecteur à l'intérieur de l'*Anchibasiè*, ici et plus loin, au cours du chemin sur lequel aussi «l'essence de la pensée est à déterminer comme sans horizon»⁵⁸. Une telle pensée, qui sait attendre, se ressaisit, *renonce à partir du geste consistant à vouloir avoir en tout lieu et tout temps la parole. Elle renonce à la présomption* – jusqu'à atteindre la pensée qui, sereine [*gelassen*], attend et répond. Et cela s'appelle le caractère de rassemblement de la contrée. Ou, pour le dire avec Héraclite: *le Logos de l'Être* (de la contrée en général dans sa présence) advient à l'origine de la pensée auprès d'un

homme véritablement serein, en tant qu'il donne à penser et conduit à parler. Cela se produit-il dans ce croisement chiasmique essentiel entre la contrée qui à chaque fois s'adresse-à et la sérénité qui s'accorde à la contrée, alors on en vient à ce que Heidegger nomme la *Vergegnis*⁵⁹. Avec la *Vergegnis*⁶⁰, on en vient à l'*èthos comme séjour* en un sens éminent. C'est seulement dans l'accomplissement de la *Vergegnis* que le séjour dans la contrée devient la véritable retenue en elle et qu'il devient ouvert pour ce qui est gardé ouvert dans sa liberté historique.

Le point décisif est que Heidegger, dans le premier *Feldweg-Gespräch*, expose, à l'aide de l'accomplissement d'une *Anchibasiè* relativement à la question de l'essence de la pensée, la manière dont la proximité de l'Être advient comme événement et se voit portée à la parole, et même : vient à la parole comme l'*Anchibasiè* même⁶¹. Là où, en termes d'histoire de l'Être, on en vient aux mots fondamentaux correspondants, ou bien là où il se trouve quelque chose d'essentiel pour la parole, il advient alors de l'histoire, selon Heidegger.

Tandis que le deuxième *Feldweg-Gespräch* interroge ce « séjour » de diverses manières mais encore du point de vue de sa structure, le troisième *Feldweg-Gespräch* pour sa part réfléchit sur son contenu concret à partir de l'attente et de la venue, sans que l'attente (dés-intentionnelle) se transforme en une expectative (intentionnelle), ni que la venue soit pensée exclusivement à partir du futur. Être tenu dans le séjour par ce qui se montre de manière essentielle et se porte à la parole, se réserver dans l'attente pour une venue qui ne soit pas causée par l'industrie humaine, c'est là à nouveau, avec un autre accent, un point commun entre Trakl, Geyrhalter et Heidegger. L'expérience de la douleur dans le déclin chez Trakl, le rassemblement chez Geyrhalter de ce qu'est, aux yeux de Heidegger, l'Europe en tant qu'Occident moderne, chez Heidegger enfin le rassemblement qui attend dans la sérénité cela même qui se retire, se refuse et se réserve d'autant plus que notre Europe tente avec toujours

59 *Ibidem*, p. 122 sq., 138 sq., 143 sqq.

60 [Ce mot est forgé par Heidegger à la p. 113 du texte cité, et n'est donc traduisible que pour autant qu'on en invente un en français, par exemple la « contrisation » (*enregioning*, trad. anglaise par B.W. DAVIS, *Country Path Conversations*, Bloomington : Indiana University Press, 2010), ce qui risque de n'être ni éloquent, ni élégant, ni exact, si bien qu'il vaut mieux garder l'original avec sa propre obscurité (*N.d.T.*)]

61 *Ibidem*, p. 57.

plus de machination de se resserrer sur elle-même et de se sécuriser (de manière scientifico-technico-économique): ces trois éléments ont un grand point commun, à savoir qu'ils ne donnent ni à partir de la poésie, ni à partir de l'art cinématographique, tout aussi peu qu'à partir de la philosophie, aucune réponse précipitée, ou aucune réponse simple qui minorerait la complexité de l'ensemble.

Mais cela signifie: notre «séjour historique» doit rester ouvert comme *èthos*. Car pour Heidegger, l'ouverture du séjour tient prête la possibilité de laisser apparaître «ce qui vient jusqu'à l'essence de l'homme et l'abondant ainsi séjourne dans sa proximité»⁶². La condition en est toutefois l'*Anchibasiè* comme «aller dans la proximité». À partir de cet *èthos*, nous pouvons devenir sensibles à ce qui est quotidien tout comme à ce qui sort du quotidien, et dans le *Geheure*, «l'ordinaire», être abordé et être requis par quelque chose, que Heidegger, avec Héraclite, nomme *das Ungeheure*, «l'extraordinaire»⁶³. C'est ce que tente d'exprimer sa traduction du fragment 119, *èthos antrôpoi daimôn*:

«*Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Un-geheuren)*».

«Le séjour (ordinaire) est pour l'être humain l'ouvert à la venue-en-présence du dieu (de l'extra-ordinaire)»⁶⁴.

Toutefois, l'*èthos* ne saurait être restreint à et en vue de l'apparaître du divin exclusivement. Dans l'*èthos* comme séjour et comme lieu de l'habitation, nous sommes bien plutôt revenus sur *le* sol sur lequel nous vivons et mourons, lorsque nous ne nous faisons rien accroître⁶⁵, revenus sur les choses qui «en soi» et dans leur rassemblement d'un monde sont plus que ce que nous nous représentons d'elles, revenus sur un être qui

62 GA 9, p. 354 (*Brief über den «Humanismus»*).

63 [Notre traduction n'est ici comme ailleurs qu'un pis-aller. L'adjectif *geheuer* est utilisé par Heidegger sans négation, à l'inverse de l'usage courant. *Nicht geheuer* s'emploie pour exprimer notamment l'équivalent de *unheimlich*, «étrange, inquiétant»; *geheuer* est étymologiquement apparenté à *Heim*. Il est impossible de rendre ces jeux en français. R. Mugnier traduit *geheuer* par «accoutumé» et *ungeheuer* par «insolite», Gallimard, 1966, p. 118. (N.d.T.)]

64 *Ibidem*, p. 356.

65 GA 8, p. 44.

se retire historiquement et se cache de nous tout autant qu'il nous met sur sa trace et par nous a la capacité de venir à la parole.

Bibliographie

(Pour les œuvres de Heidegger éditées en langue originale chez V. Klostermann, voir la bibliographie à la fin de la *Présentation* dans ce volume, p. 36-37.)

AURENQUE Diana, *Ethosdenken. Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Freiburg: Alber, 2011.

DIELS Hermann, KRANZ Walter, *Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich/Hildesheim: Weidmann, 18. Aufl. 1989.

ELM Ralf, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1996.

ELM Ralf, «Philosophie und Europawissenschaft. Martin Heideggers Analysen zur Metaphysik und neuzeitlichen Rationalität als Beitrag zur Europäistik», in: GEHLER Michael, VIETTA Silvio (Hrsg.), *Europa – Europäisierung – Europäistik. Neue Wissenschaftliche Ansätze, Methoden und Inhalte*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 2010, p. 287-318.

ELM Ralf, *Heidegger Horizonte*, in: ELM Ralf (Hrsg.), *Horizonte des Horizontbegriffs. Hermeneutische, phänomenologische und interkulturelle Studien*, Sankt Augustin: Academia, 2004, p. 163-190.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964. Traduction allemande: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Wilhelm Fink, 1986.