

## Héraclite par Heidegger : le *logos* comme recueillement de la *physis*

*Heraclitus by Heidegger: Logos as the Collectedness of Physis*

Eleni Kontogianni

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/1793>

DOI : 10.4000/cps.1793

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Date de publication : 30 mai 2019

Pagination : 197-226

ISBN : 979-10-344-0047-8

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Eleni Kontogianni, « Héraclite par Heidegger : le *logos* comme recueillement de la *physis* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 45 | 2019, mis en ligne le 30 mai 2019, consulté le 30 mai 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/1793> ; DOI : 10.4000/cps.1793

---

# Héraclite par Heidegger: le *logos* comme recueillement de la *physis*

*Eleni Kontogianni*

## Introduction à la lecture heideggérienne d'Héraclite : un problème de traduction

En s'approchant de la lecture heideggérienne d'Héraclite, il serait avantageux, initialement, de déterminer le cadre de la présente étude quant à ses sources, étant donné les nombreux écrits que Heidegger a consacrés à Héraclite, et qui sont incorporés dans une démarche interprétative qui interroge sur la naissance de la métaphysique au sein de l'emprise initiale de la pensée grecque. Nous souhaitons, ainsi, mettre en relief la perspective que nous adoptons dans les limites de cette étude, compte tenu, également, de la fécondité de la parole héraclitéenne, telle qu'elle se révèle à nous à travers la diversité des fragments du penseur ainsi qu'à travers la plurivocité et la multi-dimensionnalité de sa langue. En effet, il faudrait concevoir la lecture heideggérienne comme l'entreprise de l'appropriation d'un questionnement originaire, celui qui marque les débuts de la philosophie chez les Grecs, dans la mesure où cette lecture et l'interprétation qui en découle visent la refondation du questionnement philosophique par l'assomption de son passé originaire. Or, la question qui guide la recherche de Heidegger et qui détermine son unité est celle du sens de l'être, et Heidegger s'engage dans cette question en traçant son histoire, en vue de mettre en lumière ses origines purifiées de toute conceptualisation ultérieure.

Ce parcours de l'appropriation et le renouement avec Héraclite, en particulier, s'effectuent à travers plusieurs écrits, mais la démarche dans son ensemble reste axée sur la recherche du sens du *logos* (λόγος), de la *physis* (φύσις) et de l'*alètheia* (ἀλήθεια). Ainsi, l'herméneutique sur le penseur est intégrée dans le projet inaugural de *Sein und Zeit*, dans le

cadre duquel le fragment 1 sert de témoignage du sens originaire de la vérité<sup>1</sup>. Ensuite, elle se déploie à l'occasion du cours professé en 1935, *Introduction à la métaphysique (Einführung in die Metaphysik)* ainsi que dans le cadre de ses cours sur Parménide et sur Héraclite ayant eu lieu entre 1942 et 1944. De ces cours sont tirés les textes parus dans *Essais et conférences*, «*Logos*», conférence prononcée en 1951 portant sur le fragment 50, et «*Alètheia*», qui porte sur le fragment 16 et est prononcée en 1954<sup>2</sup>. Notons, également, le cours du semestre d'été 1943 consacré à Héraclite, intitulé, *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denken, 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*<sup>3</sup>. On pourrait aussi se reporter au texte «*Vom Wesen und Begriff der Φύσις*» («*Ce qu'est et comment se détermine la Φύσις*») rédigé en 1958, qui reprend le travail d'un séminaire de 1940 sur le chapitre I du livre II de la *Physique* d'Aristote. Finalement, on doit annexer à cette succession des travaux le séminaire organisé en commun par Heidegger et Fink en 1966-1967, intitulé *Héraclite*, où le dialogue se déploie sur fond de l'acceptation commune de l'«*achèvement*» de la métaphysique dont les origines demeurent recouvertes au sein du questionnement initial chez les Grecs<sup>4</sup>.

- 1 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (désormais *SZ*), §44, «*Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*», p. 219, *Gesamtausgabe* (désormais *GA*), 2.
- 2 Quant à la numérotation des fragments, nous suivons l'édition de DIELS / KRANZ. Quant à la traduction française, nous nous reportons à l'édition de LAKS / MOST, *Les Débuts de la Philosophie*.
- 3 *GA* 55.
- 4 Les recherches que consacre Heidegger sur les origines de la philosophie en vue de sa refondation débutent avant l'achèvement de *Sein und Zeit*. Notamment, dans la première partie du cours *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, *GA* 22, professé à l'Université de Marbourg pendant le semestre d'été 1926, Heidegger retrace les étapes de la constitution de la pensée grecque depuis Thalès jusqu'à Héraclite et Parménide. Ainsi, la visée du cours, dans la mesure où il ne porte pas sur un penseur en particulier, s'inscrit dans le projet de la mise en lumière des conditions de la genèse de la philosophie, qui déterminent l'histoire et le destin de la pensée occidentale. F. DASTUR dans son ouvrage, *Heidegger: La Question du Logos* (p. 155), mentionne aussi le tout premier cours du jeune Heidegger, pendant le semestre d'hiver 1915-1916, sur «*L'histoire de la philosophie antique et scolastique*», annoncé dans le catalogue de l'université sous le titre «*Sur les Présocratiques. Parménide*». Nous ne disposons pas du manuscrit du cours, mais le dialogue de Heidegger avec les prédécesseurs de Platon et d'Aristote, depuis sa jeunesse, fait partie intégrante de son questionnement critique de la logique traditionnelle.

L'ouvrage principal sur lequel se fonde la présente étude est *l'Introduction à la métaphysique*, que l'on met premièrement en rapport avec le texte «Vom Wesen und Begriff der Φύσις». Ce choix a été conditionné par trois facteurs. D'une part, dans *l'Introduction à la métaphysique*, Heidegger, en partant de la question «Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?», présente la métaphysique dans la perspective de son histoire, celle-ci comprise comme historicité, c'est-à-dire comme la provenance qui rend possible l'histoire et l'historicité, et effectue alors le renouement de cette question au «grand commencement» de la philosophie<sup>5</sup>. Ainsi, l'histoire du questionnement métaphysique se présente à nous comme la longue tradition du questionnement relatif à l'être qui, de génération à génération, s'est transmise jusqu'à nous et par rapport à laquelle nous sommes situés. Dans ce cadre de recherche Heidegger passe en revue plusieurs fragments d'Héraclite par référence à trois couples d'opposition: être et devenir, être et apparence, être et penser. Mais sa démarche interprétative reste axée sur la question de l'être qui donne son sens à sa lecture d'Héraclite. Aussi ce cours constitue-t-il un jalon important entre *Sein und Zeit* et l'œuvre ultérieure de Heidegger de telle manière que *Sein und Zeit* se donne comme l'arrière-plan en même temps que comme l'horizon de sa compréhension du penseur.

D'autre part, le texte «Vom Wesen und Begriff der Φύσις» présente l'intérêt que l'interprétation des fragments 93 et 123<sup>6</sup>, est intégrée dans le contexte de la lecture du chapitre I, livre II, de la *Physique* d'Aristote, où le philosophe définit la *physis* comme «principe de mouvement et de repos» (ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως)<sup>7</sup>. Ces fragments lus également dans le cadre du cours sur *l'Introduction à la métaphysique* sont alors repris ici à nouveaux frais. En effet, le premier fragment, d'après lequel

5 La question qui ouvre le cours, «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?», reprend en reformulant la question leibnizienne, «Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?», à laquelle répond le principe de raison suffisante, établi dans les *Principes de la Nature et de la Grâce*. Mais, en substituant ainsi l'étant au quelque chose, Heidegger peut énoncer la question de l'être, qui en est le fondement: «Nous en arrivons ainsi au résultat suivant: la question "Pourquoi y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien?" nous force à poser la question préalable: "Qu'en est-il de l'être?"», *Introduction...*, trad. G. Kahn, p. 44.

6 Les deux fragments sont cités et développés dans la suite de cette étude.

7 Cf. *Physique*, II 1, 192b14.

le *logos* est compris comme recueillement, rapprocherait Aristote d'Héraclite, le texte aristotélicien se faisant l'écho en quelque sorte du sens originnaire du *logos*. En revanche, le second fragment, d'après lequel la *physis* est appréhendée comme épanouissement et déploiement de l'être même, rapporté à Aristote, qui comprend la *physis* comme « une région propre de l'état », donc comme un genre de l'être parmi d'autres, permettrait de mettre en relief une transformation du sens originnaire de la *physis* tel qu'il s'est dévoilé au commencement de la philosophie chez les Grecs. Cette transformation ferait signe vers un « déclin » du sens originnaire de la *physis* qui « commença aussitôt après Parménide », d'après l'*Introduction à la métaphysique*<sup>8</sup>. Ainsi, la mise en rapport des deux textes, celui de l'*Introduction* et celui sur la *physis* selon Aristote, permettrait la délimitation de la présente étude, en vue de mettre en lumière l'acheminement de Heidegger dans le dialogue qu'il engage avec Héraclite, en même temps où nous appréhendons sa démarche auprès du penseur comme une démarche proprement historique (*geschichtlich*) : c'est-à-dire, comme une démarche d'appropriation par le retour aux origines de la philosophie, si bien que l'approche heideggérienne consiste à replacer Héraclite dans l'histoire de la métaphysique.

À ce propos, et quant au troisième facteur qui a déterminé l'encadrement de cette étude, le séminaire de 1966-1967 sur Héraclite comporte l'intérêt que la divergence des positions entre Heidegger et Fink fait fond sur le même principe de départ, que le thème de l'« achèvement » de la métaphysique est corrélatif au « monstrueux défi » que constitue l'emprise initiale de la philosophie chez les Grecs, tant du point de vue de son appréhension que de celui de son appropriation. À l'ouverture du séminaire, Fink annonce :

« Notre séminaire doit être un exercice dans la pensée, c'est-à-dire dans la pensée qui revient sur les pensées qu'Héraclite a pensées avant nous. Lorsque nous sommes confrontés avec ses textes qui ne nous sont parvenus qu'à l'état de fragments, ce ne sont pas tant les problèmes philologiques qui nous intéressent, si importants qu'ils puissent être. Notre intention vise à nous avancer vers la chose même, c'est-à-dire vers la chose qui a dû se tenir devant le regard spirituel d'Héraclite »<sup>9</sup>.

8 M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 152.

9 « Unser Seminar soll eine Übung im Denken sein, d.h. im Nachdenken der von Heraklit vorgedachten Gedanken. Wenn wir mit seinen uns nur

Le défi exprimé à l'ouverture de ce séminaire déterminera alors la problématique conclusive de cette étude portant sur l'application de la catégorie de « métaphysique » à la parole héraclitéenne, une parole qui, si elle n'est « pas-encore-métaphysique » (“noch-nicht-metaphysisch”), envelopperait l’empreinte de l’expérience de l’être<sup>10</sup>.

Dans ces conditions, lors de notre étude du cours sur l'*Introduction à la métaphysique*, qui consiste, ainsi que Heidegger la définit, en un « conduire vers et dans le questionner de la question fondamentale », celle de l'être de l'étant, il est à remarquer que c'est d'un seul mouvement que Heidegger traduit et interprète<sup>11</sup>. Plus précisément, Heidegger traduit ce qu'il interprète. Les mots d'Héraclite paraissent présupposer un sens primaire, littéral, mais par ce sens renvoyer à un autre sens. La démarche interprétative de Heidegger cherche à mettre en lumière ce sens second. Dans le cadre de la lecture du premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle, Heidegger précise :

« Si nous nous bornons à l'explication de ce qui est dit en propres termes dans le poème, l'interprétation est terminée. Et pourtant elle n'en est alors qu'au commencement. Une interprétation véritable doit montrer Cela qui ne se présente plus en mots, et néanmoins est dit »<sup>12</sup>.

En rapportant l'herméneutique heideggérienne aux conditions philologiques qui déterminent la compréhension des textes de l'Antiquité et, en particulier, ceux des présocratiques, dont la forme est fragmentaire, force est d'admettre que, lors de sa démarche de distribution du sens, Heidegger quitte souvent le terrain de l'analyse philologique, dans la

als Fragmente hinterlassenen Texten konfrontiert werden, so geht es uns dabei nicht so sehr um die philologische Problematik, so wichtig sie auch sein mag. Unsere Intention zielt darauf ab, zur Sache selbst vorzudringen, d.h. zu der Sache, die vor dem geistigen Blick von Heraklit gestanden haben muß» (« Heraklit », in : *Seminare*, p. 11 ; trad. J. Launay et P. Lévy, p. 9-10).

10 *Idem*, p. 124.

11 M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 22 et p. 32 de la trad. fr. Le renvoi du substantif *Einführung* au verbe dont il dérive, *hineinführen*, « conduire vers l'intérieur », est explicité en français par le renvoi à la racine latine commune au substantif et au verbe, *ducere*, qui signifie « conduire ».

12 « Wenn wir uns auf die Erläuterung des in der Dichtung unmittelbar Gesagten beschränken, ist die Auslegung am Ende. Gleichwohl steht sie damit erst am Anfang. Die eigentliche Auslegung muß jenes zeigen, was nicht mehr in Worten dasteht und doch gesagt ist » (*idem*, p. 170-171, et p. 168 de la trad. fr.).

mesure où cette démarche consiste en la recherche d'une sorte de chaînon manquant qui permettrait de rétablir l'unité de la pensée sous-jacente à son expression morcelée. Heidegger entend fonder l'herméneutique sur une ontologie, de sorte qu'à travers l'expérience de la pensée, telle qu'elle s'exprime à travers les fragments des présocratiques, c'est l'expérience que l'homme a faite de l'être qui se révèle à nous. En différenciant le *logos* des présocratiques du conceptualisme de la science moderne, il rapproche le dire des premiers philosophes de l'expression poétique comme lieu de dévoilement de l'être. S'il est vrai que Heidegger se passe des consignes philologiques, il faudrait, dans la mesure où nous situons sa démarche interprétative dans son contexte d'examen philosophique, reformuler et nuancer la question proprement philologique à son égard. Aussi, R. Brague signale la nécessité d'évaluer « si les affirmations de Heidegger sont susceptibles d'un accès philologique », en mettant l'accent sur la question du fond, celle de savoir « dans quelle mesure la philologie constitue une instance dernière, et jusqu'à quel point elle échappe aux présuppositions "métaphysiques" qui permettent à l'histoire de s'ériger en science suprême »<sup>13</sup>. Ces considérations feraient apparaître la ligne de démarcation entre la conformité à la structure syntaxique des aphorismes héraclitéens lors de la traduction littérale et la compréhension lexicale de ces énoncés porteurs des mots, tels que *physis* et *logos*, qui restent morphologiquement identiques au fil de l'histoire de la philosophie, mais dont le sens a subi de multiples métamorphoses. Compte tenu de cette différence quant à la manière d'envisager le texte, la lecture heideggérienne d'Héraclite serait, alors, comprise comme la recherche du balancement des phrases dans un discours elliptique dont l'unité est mise en relief à travers le dégagement du sens original des mots qui le constituent. À ce propos et afin de faciliter la compréhension, nous nous proposons de mettre en parallèle la traduction littérale des fragments, d'après l'édition de Laks / Most, et la traduction-interprétation formulée par Heidegger.

Lors de cette tentative de passer du mot à ce à quoi le mot renvoie, le caractère polysémique de la notion de *physis* fait obstacle à une traduction adéquate. Mais, par voie de conséquence, la mise en évidence de cet obstacle permettrait d'amorcer la lecture de l'*Introduction à la*

13 R. BRAGUE, *Aristote et la question du Monde*, p. 54 et note 95.

*métaphysique*, en tant que recherche du sens premier de la *physis*, d'après l'énoncé inaugural du cours :

«À l'époque du premier et décisif déploiement de la philosophie occidentale chez les Grecs par lequel le questionner sur l'étant comme tel en totalité prit son véritable départ, on nommait l'étant φύσις»<sup>14</sup>.

Or, la traduction par «nature» prête à une double ambiguïté : ou bien on détermine la *physis* à partir des phénomènes que l'on qualifierait aujourd'hui de «physiques» dans un sens restreint, par ex. les phénomènes célestes, la croissance des êtres animés, etc. ; ou bien on comprend la «nature» comme «essence», dans des expressions telles que «la nature des choses», c'est-à-dire on la comprend comme «la constance, la stabilité de ce qui s'est épanoui de soi-même, la φύσις»<sup>15</sup>. Dans ce glissement de sens, cette conception de la *physis* s'oppose alors au devenir et à l'apparence. Mais la *physis* conçue comme «essence» s'oppose par là même à la pensée en tant que *logos* qui devient la norme par référence à laquelle la *physis* se détermine.

Quant à la première ambiguïté contenue dans le terme de «nature», il faudrait plutôt comprendre que la caractérisation d'un phénomène comme «physique» se fonde elle-même sur cette expérience originaire de l'ouverture de l'être qui s'est révélé aux Grecs dans ce qu'ils ont nommé *physis*. Le caractère *physikos* (φυσικός) est ainsi un dérivé d'un *phyein* (φύειν) – «croître», «faire croître» – qui est originaire, par lequel et à travers lequel l'être apparaît. Or, l'apparence est un caractère de l'être et c'est dans son explication avec cette apparition de l'être qu'est la *physis* que l'homme s'avance dans son auto-compréhension. D'autre part, ce qui a trait à la *physis* en tant que *physikos* renvoie déjà par lui-même au-delà de lui-même. La *physis* en tant que *meta ta physika* (μετὰ τὰ φυσικά) détermine alors l'histoire de l'auto-compréhension de l'homme, une compréhension qui est essentiellement méta-physique. La définition complète que Heidegger donne du mot *physis* est la suivante :

14 «Im Zeitalter der ersten und maßgebenden Entfaltung der abendländischen Philosophie bei den Griechen, durch die das Fragen nach dem Seienden als solchem im Ganzen seinen wahrhaften Anfang nahm, nannte man das Seiende φύσις» (M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 15 et p. 25-26 de la trad. fr.).

15 «Die Ständigkeit des von sich her Aufgegangenen, der φύσις» (*idem*, p. 189 et p. 185 de la trad. fr.).



« Or, que dit le mot φύσις? Il dit ce qui s'épanouit de soi-même (par ex. l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant, et dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la perdominance perdurant dans un s'épanouir (*das aufgehend-verweilende Walten*) »<sup>16</sup>.

La « perdominance » traduit le mot *das Walten* qui signifie littéralement « règne » mais qui dans ce contexte serait trop statique. La « perdominance » connote précisément la venue en présence en s'étendant souverainement<sup>17</sup>.

Mais avec cette définition de la *physis* comme « la perdominance de ce qui s'épanouit, et le demeurer (*Währen*) per-dominé (*durchwaltete*) par cette perdominance »<sup>18</sup>, la *physis* se trouve intimement liée aussi bien au devenir qu'à l'apparence qui lui appartiennent immédiatement, de telle manière qu'elle consiste dans cet apparaître, qui en tant que venue en présence en s'épanouissant se maintient en devenir. Or, dans la mesure où la *physis* renoue avec le devenir et l'apparence, elle se situe aux antipodes du concept d' *ousia* (οὐσία), « la permanence constante », une *physis* rejeton de la *physis* initiale. C'est de cette façon que Heidegger, dans l'*Introduction à la métaphysique*, encadre son questionnement sur l'être en partant de ses corrélatifs traditionnels, le devenir, l'apparence, la pensée, qui, s'ils finissent par s'y opposer, à l'époque du « grand commencement », devenir et apparence sont constitutifs de la *physis* aussi bien que le *logos* s'identifie avec elle.

### Vers une compréhension du *polemos* comme *logos* et comme *physis*

Ayant ainsi situé l'*Introduction à la Métaphysique* dans son contexte propre, comme nous l'avons remarqué au début de cette étude, Heidegger examine ici successivement plusieurs fragments d'Héraclite de manière ordonnée, si bien que, pour chaque couple d'opposition, sa lecture du penseur se constitue comme une unité bien cernée à côté de sa lecture de

16 « Was sagt nun das Wort φύσις? Es sagt das von sich aus Aufgehende (z. B. das Aufgehen einer Rose), das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten » (*idem*, p. 16 et p. 26 de la trad. fr.).

17 Cf. la note de G. KAHN, *idem*, p. 224.

18 « Φύσις meint das aufgehende Walten und das von ihm durchwaltete Währen » (*idem*, p. 17 et p. 27 de la trad. fr.).

Parménide et celle de Sophocle. Il établit ainsi une interprétation unifiée de ces fragments ancrée dans sa problématique sur l'être. Cependant, le fragment 53 sur la guerre parcourt l'ensemble de l'*Introduction à la métaphysique*. On se propose alors de se servir de ce fragment en tant que fil conducteur de notre approche de la lecture heideggerienne d'Héraclite en l'envisageant ainsi à la lumière de sa cohérence interne.

Héraclite, fr. 53 :

πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

Traduction de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (traduite par G. Kahn) :

« Le s'expliquer-par-la-lutte est, pour tout (pour tout ad-estant), certes celui qui engendre (celui qui fait s'épanouir), mais (aussi), pour tout, le gardien perdominant. Car il fait apparaître les uns comme dieux, les autres comme hommes, il pro-duit les uns comme des esclaves, les autres comme des hommes libres »<sup>19</sup>.

Traduction de Laks / Most :

« La guerre (πόλεμος) est le père de tous et le roi de tous, et il a indiqué que les uns sont dieux et que les autres sont hommes, et a fait les uns esclaves et les autres libres. »

*Pantôn* (πάντων), « tous », dans le fragment désigne « tout ad-estant » – *an-wesend*. « Ad-ester » est la traduction française pour *An-wesen* qui signifie littéralement la venue – *an* rendu par le latin *ad* – à l'être, la venue en présence. Ce qui est ainsi « ad-estant », c'est ce qui se déploie dans la présence. Mais Heidegger revient en même temps à la racine étymologique de l'*Anwesen*, car l'ancien *wesan* veut dire « séjourner, déployer durablement son être ». Dans sa traduction d'*Essais et Conférences*, A. Préau annote :

« L'infinif *wesen*, qui n'appartient plus à la langue parlée, est l'ancien *wesan*, "être", qui a été plus tard remplacé par *sein*. Aujourd'hui le verbe *wesen* se survit à lui-même dans la langue littéraire avec le sens d'être, se présenter ou se comporter de telle manière. Il implique alors une idée de vie, d'activité et de rayonnement qui manque

19 « Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer. Sie läßt nämlich die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie her(aus) als Knechte, die anderen aber als Freie » (*idem*, p. 66 et p. 72 de la trad. fr.).

à *sein*. *Wesan* ou *wesen*, d'ailleurs, ne voulait pas dire seulement "être", mais aussi "demeurer en un lieu, séjourner, habiter". (Cf. le sanscrit *vas*, "habiter".) *Das Wesen*, l'être, l'essence, la manière d'être, le comportement semble avoir désigné originellement le séjour, la demeure, l'habitation. Or, habiter, c'est être présent à un monde, à un lieu; et le verbe allemand pour "être présent", *anwesen*, est effectivement un composé de *wesen*. La chose déploie donc plus ou moins son être dans le *Wesen*, alors que le *Sein* est beaucoup plus caché et mystérieux. Le *Sein* est énigmatique et ses rapports avec le *Nichts* sont étroits»<sup>20</sup>.

Or, le mot *Anwesen* a, comme le grec οὐσία, le sens de bien-fonds, de propriété, de sorte que Heidegger revient à la signification première du mot οὐσία. Ainsi, l'ancien français «estance», signifiant le séjour, la demeure, le bien, traduit le terme *wesen* qui, tel que le comprend Heidegger, ne renvoie nullement à la constance, la stabilité, mais à la manière éminemment temporelle dont une chose déploie son être. Il n'est donc plus possible d'opposer l'être au devenir. Le verbe *wesen*, compris à partir de l'ancien *wesan*, se rapproche ainsi, quant à son sens, du *währen*, qui signifie «durer».

L'interprétation qui suit la première référence au fragment et la traduction de celui-ci, au début de *l'Introduction à la métaphysique*, met en lumière la violence du combat selon la parole héraclitéenne, qui fait ressortir les combattants et établit dans leurs limites, en les séparant, l'inférieur et le supérieur :

«Ce qui est appelé ici πόλεμος est un conflit qui perdomine avant qu'il soit question du divin et de l'humain, ce n'est pas une guerre à la manière humaine. Le combat pensé par Héraclite est ce par quoi tout d'abord l'estant se sépare en s'affrontant, ce par quoi d'abord position, état et rang sont occupés dans l'ad-ester. Dans une telle dis-cession s'ouvrent des failles, des distances, des espaces et des jointures. Dans le s'expliquer-l'un-avec-l'autre naît le monde. (Le "s'expliquer" ne disloque pas l'unité, encore moins la détruit-il. Il la forme, il est re-cueillement (λόγος). Πόλεμος et λόγος sont la même chose.)»<sup>21</sup>.

20 M. HEIDEGGER, *Essais et Conférences*, p. 347.

21 «Der hier genannte πόλεμος ist ein vor allem Göttlichen und Menschlichen waltender Streit, kein Krieg nach menschlicher Weise. Der von *Heraklit* gedachte Kampf läßt im Gegeneinander das Wesende allerst auseinandertreten, läßt Stellung und Stand und Rang im Anwesen

Le *polemos* (πόλεμος), le combat violent, c'est ce qui *edeixe* (ἔδειξε), qui a rendu manifeste, en les faisant ressortir, *epoïese* (ἐποίησε), par ce mouvement qui mène *pro*, c'est-à-dire « en avant », les combattants dans leur opposition antagoniste et en même temps complémentaire, étant donnée la dépendance réciproque des forces opposées. Le combat violent et la venue en présence s'impliquent l'un l'autre, dans la mesure où le combat donne naissance aux forces opposées en les délimitant, et dans la mesure où la présence surgit au sein du combat comme une force distincte qui se pose et s'impose en s'opposant. Ce qui est ainsi présent « s'arrache par la lutte » à l'activité ordinaire et s'engage ensuite dans une explication avec l'étant « intramondain » en le délimitant, c'est-à-dire en l'amenant à se manifester conformément à son être. Or, dans le *polemos* héraclitéen Heidegger voit, d'une part, en tant qu'il consiste dans le s'expliquer-l'un-avec-l'autre (*Aus-einander-setzung*), son identité avec le *logos* et, d'autre part, en tant que combat violent au milieu de l'étant, la lutte pour et contre l'apparence en vue d'amener l'étant à se manifester dans l'éclaircie de l'être.

Quant à ce second point, le fragment est alors repris sous le couple d'opposition être et apparence, étant mis en rapport avec le fragment 123 :

Héraclite, fr. 123 :

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Traduction de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (traduite par G. Kahn) :

« L'être (l'apparaître s'épanouissant) incline de soi-même au cèlement de soi »<sup>22</sup>.

Traduction de Heidegger, « Vom Wesen und Begriff der Φύσις » (traduite par F. Fédier) :

« Se retirer, s'héberger soi-même en son propre retrait appartient à la prédilection de l'être »<sup>23</sup>.

erst beziehen. In solchem Auseinandertreten eröffnen sich Klüfte, Abstände, Weiten und Fugen. In der Aus-einandersetzung wird Welt. [Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet diese, ist Sammlung (λόγος). Πόλεμος und λόγος sind dasselbe.] » (M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 66 et p. 72 de la trad. fr.).

22 « Sein [aufgehendes Erscheinen] neigt in sich zum Sichverbergen » (*idem*, p. 122 original et trad. fr.).

23 « Das Sichverbergen gehört zur Vor-liebe des Seins » (« Vom Wesen... », p. 300 et p. 581 de la trad. fr.).

Traduction de Laks/ Most :  
 « Une nature tend à se cacher. »

Le mot « apparence » rend en français l'allemand *Schein*. Pour comprendre « la connexion intime qui unit être et apparence », il faut prendre en considération la thèse déterminante, depuis *Sein und Zeit*, que le fait de se montrer en soi-même à partir de soi-même appartient foncièrement à l'être. Le fait de se-montrer-en-soi-même « signifie un mode d'encontre privilégié de quelque chose »<sup>24</sup>. Heidegger, en effectuant le retour aux origines de la philosophie, assume l'unité entre être et paraître, c'est-à-dire « apparaître au sens de se montrer ». Ainsi, dans l'*Introduction à la métaphysique*, il distingue entre, d'une part, « l'apparence et le paraître comme apparaître, l'ad-parence » (*Vor-schein*) et, d'autre part, « l'apparence comme pure apparence, lorsque quelque chose fait illusion : le semblant » (*bloßen Schein*)<sup>25</sup>. Or, l'apparence comme semblant se fonde justement sur l'apparence comme apparaître qui mène l'étant à l'ad-parence. Et ce n'est qu'au sein de la lutte contre le semblant que l'homme amène l'étant à l'apparaître en le dévoilant.

En conséquence, l'unité entre être et apparence implique en même temps leur opposition, dans la mesure où l'homme s'engage par la lutte dans le chemin de dévoilement de l'être de l'étant. Il en est ainsi parce qu'il appartient à l'étant comme tel en totalité, à l'être qu'est la *physis*, le pouvoir de se déployer à partir de son propre retrait, de même que l'occultation par le repli est impliquée par ce déploiement même. Heidegger lit le fragment héraclitéen :

« C'est parce que "être" signifie "apparaître en s'épanouissant, sortir de la latence" que lui appartiennent essentiellement la latence et la provenance à partir de celle-ci. Cette provenance constitue l'estance de l'être, de l'apparaissant comme tel. L'être reste replié sur elle, que ce soit dans la grandeur de ce qui étend un voile et entoure de

24 Dans le cadre de sa définition de la méthode phénoménologique de la recherche, Heidegger fonde son argumentation sur la valeur grammaticale du *phainomenon* (φαίνόμενον), qui est le participe présent du verbe moyen *phainomai* (φαίνομαι), et remonte à la racine φα- de laquelle dérive également le substantif *phôs* (φῶς), qui signifie « lumière ». Il revient, ainsi, à la signification originelle du *phainomenon* : « *Phänomen* – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas » (SZ, §7, p. 31, trad. E. Martineau).

25 M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 107 et p. 109 de la trad. fr.

silence, ou au contraire dans la dissimulation et le camoufflement les plus plats. La proximité immédiate de φύσις et de κρύπτεσθαι manifeste l'intimité de l'être et de l'apparence, unis en tant qu'ils se combattent»<sup>26</sup>.

Le déploiement de la *physis* surgit de son retrait, de telle sorte que la *physis* est l'unisson intime de la découverte et du recouvrement. Il ne s'agit pas d'une relation entre contraires qui serait extérieure aux contraires eux-mêmes, qui se surajouterait en tant que détermination accidentelle, comme si la découverte et le recouvrement correspondaient à deux états juxtaposés ayant une existence autonome et étant, ainsi, séparables l'un de l'autre. Mais le dévoilement de la *physis* implique son voilement en tant que sa condition de possibilité. La *physis* émerge en tant que l'unité des contraires, qui ne sont déterminés comme tels qu'à l'intérieur de la relation qui les constitue. L'ajointement du voilement et du dévoilement qu'est la *physis* se manifeste comme combat. La contrariété constitutive de la *physis*, Héraclite la désigne sous le nom de *polemos*. Le *polemos*, c'est la lutte inhérente à l'épanouissement de la *physis* par laquelle ce qui s'arrache au recouvrement et, ainsi, s'épanouit, annonce ce qui se dérobe en tant que son origine. La *physis* est lutte pour et contre l'apparence, car elle est émergence constante, mais dont la provenance, qui assure cette constance, se soustrait en permanence au regard. C'est cette compréhension de la *physis* comme *polemos* que Heidegger entend mettre en lumière lors de sa lecture d'Héraclite, ainsi que l'indique avec justesse M. Zarader :

« On comprend par là le statut accordé au πόλεμος : la φύσις nomme ce combat que doit livrer l'émergence pour, à chaque instant, émerger, malgré le retrait dont elle provient et qui la guette. Ce n'est qu'à condition de comprendre ce combat comme intérieur à la φύσις, comme la constituant en son être, qu'il est possible de ne pas mésinterpréter les considérations précédentes : il ne suffit pas, en

26 «Weil Sein heißt: aufgehendes Erscheinen, aus der Verbogenheit heraustreten, deshalb gehört zu ihm wesentlich die Verbogenheit, die Herkunft aus ihr. Solche Herkunft liegt im Wesen des Seins, des Erscheinenden als solchen. In sie bleibt das Sein zurückgeneigt, sei es in der großen Verhüllung und Verschweigung, sei es in der flachsten Verstellung und Verdeckung. Die unmittelbare Nähe von φύσις und κρύπτεσθαι offenbart in einem die Innigkeit von Sein und Schein als ihren Streit» (*idem*, p. 122).

effet, de dire que la φύσις, pensée comme émergence, a besoin de son autre, ou suppose son propre contraire. Il faut aller plus loin, et arriver à penser ce contraire comme faisant partie de la φύσις : puisque seul il peut lui garantir la possibilité d'être ce qu'elle est, il lui appartient comme l'une de ses propres dimensions essentielles». <sup>27</sup>

Ce qu'évoque, ainsi, le mot « apparence » rapporté à l'être qu'est la *physis*, c'est la duplicité qui lui est immanente et qui détermine son déploiement, pour autant que l'être, la *physis*, est la venue au paraître. Ce que le double sens du mot exprime, en tant que « se-montrer-en-soi-même » et en tant que « pure apparence ou semblant », c'est l'équivoque du déploiement en tant que dévoilement et en tant que renvoi à quelque chose d'autre que ce qui se déploie, lequel ne se montre pas mais qui s'annonce à travers le déploiement comme son fondement recouvert. Cela ne signifie pas que la venue au paraître de la *physis* soit une illusion. La *physis* se détermine en tant qu'acte d'auto-manifestation et elle s'accomplit en se manifestant. Mais, en se révélant la *physis* est en même temps une annonce qui renvoie à ce qui est annoncé à travers son émergence graduelle, de sorte que le dévoilement de la *physis* implique son voilement comme ce à quoi elle se rapporte constamment en émergeant.

### Vers une appréhension de l'identité du *logos* avec la *physis*

Pour appréhender l'essence du *polemos* comme le s'expliquer-l'un-avec-l'autre-par-la-lutte dans le dévoilement de l'étant comme tel, c'est-à-dire dans le dévoilement de la *physis*, il faut l'envisager à partir de son identité avec le *logos*, comme recueillement originaire, comme ce qui maintient dans leur unité les forces antagonistes en les rendant manifestes avant même qu'elles soient nommées. Ainsi, Heidegger revient à la signification première du mot *legein* (λέγειν) qu'il lie au latin *legere* dont le thème étymologique se rencontre dans le français *colliger*. Dans son texte « Vom Wesen und Begriff der Φύσις », il rapproche le *legein* de l'allemand *lesen* et il commente :

« *Lesen*, rassembler en cueillant, cela veut dire : l'éparpillé et sa multiplicité, le ramener ensemble à une unité, et cet Un, simultanément, le porter-*auprès* et le remettre-à (*beibringen und*

27 M. ZARADER, *Heidegger et les Paroles de l'Origine*, p. 43.

*zustellen*: παρά) – où cela? Dans le non-retrait de l'entrée dans la présence (παρουσία = οὐσία [ἀπουσία])<sup>28</sup>.

Qui plus est, à partir de cette signification première du *logos* Heidegger met en lumière « l'unité et la co-appartenance de *logos* et de *physis* » dans la mesure où le *logos* comme recueillement (*Sammlung*) maintient dans son unité ce qui apparaît en s'épanouissant<sup>29</sup>. Or, le *logos* compris comme « l'ordre perdominant », c'est-à-dire comme ce qui retient ensemble les forces qui entrent dans la présence en les distinguant, a le même

- 28 « *Lesen, sammeln* meint : mehreres Zerstreutes zusammen-bringen auf Eines und dieses Eine zugleich *beibringen* und *zu-stellen* (παρά) – Wohin? In das Unverborgene der Anwesenung [παρουσία = οὐσία (ἀπουσία)] » (*op. cit.*, p. 279 et p. 544 de la trad. fr.). Le verbe *stellen* et ses composés parcourent le texte. Leur racine commune *stal-* renvoie au verbe *installer* du français qui fait ressortir le sens du mot allemand (*cf.* la note de F. FÉDIER, p. 539 et p. 540). Le préverbe *zu-* exprime l'adjonction, l'accord des choses qui dans leur unité s'installent, se posent, dans la présence.
- 29 Le mot « recueillement », qu'il faut comprendre comme « collection », traduit l'allemand *Sammlung*. Heidegger rattache le verbe λέγω à la racine *leg-* dont on relève les sens de « cueillir, récolter ». P. CHANTRAINE, dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, p. 625, recense les différentes significations de λέγω, en partant de son occurrence chez Homère : « Le sens originel est “rassembler, cueillir, choisir” (Hom.), *cf.* *Il.* 23, 239 ὄστέα λέγωμεν, *Il.* 21, 27 δωδέκα λέξατο κούρους, d'où “compter, dénombrer”, *cf.* *Il.* 2, 125, etc. » Le sens de λέγω comme « dénombrer » permet de comprendre le passage à son autre sens comme « dire », présent également chez Homère : « Λέγω signifie parfois “énumérer”, etc. (*Od.* 11, 374; 12, 165, etc.) “débiter des injures” [ὀνειδίη] (*Il.* 2, 222), au moyen “bavarder, discourir” (*Il.* 13, 275, 292). Ainsi est né l'emploi au sens de “raconter, dire”, etc. (Hés., ion.-att., etc.) avec des constructions diverses, prop. inf., ὅτι, ὡς, etc., des hellénismes comme κακῶς λέγειν, etc., des emplois particuliers comme “signifier”, etc. » Dans sa recherche du sens originel du λέγω, Heidegger est ainsi d'accord avec les philologues. M. FATTAI, dans son article « *Le Logos* d'Héraclite : un essai de traduction », p. 144, fait le constat de « l'équivocité originelle » de λέγω compris en tant que « rassembler » et en tant que « dire » : « Dès qu'on passe en revue tout un groupement d'êtres et de choses, on est tout aussi capable de passer en revue, ou de débiter (λέγειν) une série d'injures. De même qu'on parcourt localement et physiquement une série d'objets pour les rassembler, on parcourt discursivement une série de mots pour les réunir. Le dire devient une action synthétique au même titre que le rassembler. C'est là que surgit le sens de *lego* en tant que dire. »



caractère que la *physis*, étant donné que celle-ci est « la perdominance qui se montre en s'épanouissant ».

Ainsi, compte tenu de l'identité entre *polemos* et *logos* comme la recollection de « ce qui se tient en soi droit et bien accusé » (*in sich gerade und ausgeprägt steht*), le fragment héraclitéen est également intégré dans le cadre du développement concernant le couple d'opposition être et penser, où Heidegger s'engage dans la lecture du penseur en se reportant, en premier lieu, aux fragments 1 et 2, qu'il cite ensemble, où Héraclite « traite expressément du λόγος ». Son objectif étant de montrer l'intimité entre le *logos* et la *physis*, Heidegger laisse, dans un premier temps, le mot *logos* sans traduction, « afin d'arriver à sa signification à partir du contexte ».

Héraclite, fr. 1 :

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰοικασί, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέμμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπίλανθανονταί.

Traduction de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (traduite par G. Kahn) :

« Or, tandis que le λόγος reste constamment celui-ci, les hommes se conduisent comme des incompréhensifs (ἀξύνετοι), aussi bien avant d'avoir entendu qu'après avoir entendu. Tout, en effet, devient étant κατὰ τὸν λόγον τόνδε, selon ce λόγος et en conformité avec lui ; cependant ils (les hommes) ressemblent à ceux qui, manquant d'audace, n'ont jamais fait l'expérience de rien, quoiqu'ils s'essaient aussi bien à des paroles qu'à des œuvres, comme celles que j'exécute lorsque j'analyse chaque chose κατὰ φύσιν, selon l'être, et que j'explique comment elle se comporte. Mais aux autres hommes (les autres hommes tels qu'ils sont tous, οἱ πολλοί) reste caché, latent, ce qu'ils font au juste étant éveillés, de même que ce qu'ils ont fait dans le sommeil redevient ensuite latent pour eux »<sup>30</sup>.

30 « Während aber der λόγος ständing dieser bleibt, gebärden sich die Menschen als die Nichtbegreifenden (ἀξύνετοι), sowohl ehe sie gehört haben, als auch nachdem sie erst gehört haben. Zu Seiendem wird nämlich alles κατὰ τὸν λόγον τόνδε, gemäß und zufolge diesem λόγος; indes gleichen sie (die Menschen) jenen, die nie erfahrend etwas gewagt haben, obzwar sie sich versuchen sowohl an solchen Worten als auch an solchen

Traduction de Laks/ Most :

« Mais cette raison (λόγος) qui est – toujours – les hommes restent sans le comprendre et avant de l’entendre et dès la première fois qu’ils l’ont entendue. En effet, alors que toute chose advient conformément à cette raison, ils ressemblent à des gens inexpérimentés quand ils font l’expérience et des paroles et des actes tels que moi-même je les explique quand je divise chacun [*scil.* d’entre eux] conformément à sa nature et indique ce qu’il en est. Les autres hommes, eux, ignorent tout ce qu’ils font éveillés, comme ils oublient tout ce qu’ils font quand ils dorment. »

Héraclite, fr. 2 :

διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός· τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνού ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Traduction de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (traduite par G. Kahn) :

« C’est pourquoi il y a nécessité de suivre celui-ci, c’est-à-dire de se ranger à ce qui constitue l’ensemble dans l’étant ; mais, tandis que le λόγος este comme cet ensemble dans l’étant, la foule se laisse vivre comme si chacun avait son intelligence propre (son bon sens) »<sup>31</sup>.

Traduction de Laks/ Most :

« Il est nécessaire de suivre ce qui est en commun – car ξυνός [*i.e.* le terme ionien] est “commun” : Alors que la raison (λόγος) est commune (ξυνός), la plupart des gens vivent comme s’ils avaient une pensée (φρόνησις) propre. »

Ayant mis ainsi en parallèle les deux fragments, Heidegger en tire la conclusion suivante :

« Il est dit du λόγος ceci :

1. il est caractérisé par la constance, la permanence ;
2. il est comme l’ensemble dans l’étant, l’ensemble du “étant”, le rassemblant ;

Werken, dergleichen ich durchführe, indem ich jegliches auseinanderlege κατὰ φύσιν, nach dem Sein, und erläutere, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber (die anderen Menschen, wie sie alle sind, οἱ πολλοί) bleibt verborgen, was sie eigentlich wachend tun, wie auch, was sie im Schlaf getan, nachher sich ihnen wieder verbigt » (*op. cit.*, p. 136 et p. 135-136 de la trad. fr.).

31 « Darum tut es not, zu folgen dem, d.h. sich zu halten an das Zusammen im Seienden; während aber der λόγος als dieses Zusammen im Seienden west, lebt die Menge dahin, als hätte je jeder seinen eigenen Verstand (Sinn) » (*ibid.*).

3. tout ce qui provient, c'est-à-dire vient dans l'être, se tient là en conformité avec cet ensemble stable; celui-ci est le perdominant»<sup>32</sup>.

La première partie de la conclusion fait référence au mot d'Héraclite: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ, du fragment 1. La seconde partie se rapporte au fragment 2, où le λόγος comme ξυνός s'oppose à l' ἴδια φρόνησις de chacun des hommes. En comprenant l'adjectif ξυνός comme ce qui tient le tout de l'étant ensemble, il rapproche le λόγος de l'allemand *Sammlung* qui signifie le recueillement, la re-collection en tant que l'état de ce qui est rassemblé. Finalement, la troisième partie de la conclusion explicite l'énoncé du fragment 1 : γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε. La tripartition de sa conclusion permet à Heidegger de rattacher la locution prépositionnelle κατὰ τὸν λόγον à la locution κατὰ φύσιν, en établissant de cette manière l'unisson du λόγος et de la φύσις.

Afin de fonder sa thèse, Heidegger part de l'étymologie de l'adjectif *axunetos* (ἀξύνετος), dérivé du verbe *sunìemi* (συνίημι) qu'il traduit comme « s'apporter l'un à l'autre ». Ainsi, *axunetoi* (ἀξύνετοι) désigne :

« Les hommes sont des êtres qui ne s'apportent pas l'un à l'autre... quoi donc? le λόγος, ce *qui est constamment ensemble*, la recollection »<sup>33</sup>.

Les hommes se dispersent et s'égarent par des paroles disséminées ne comprenant pas l'unité impliquée par le divergent et ne se comprenant pas eux-mêmes. Or, Heidegger ne voit point dans le *xunon* (ξυνόν) le « général » ou le « commun », mais, au contraire, « ce qui rassemble toutes choses en soi et les tient ensemble ». À ce propos, il se réfère au fragment 114 :

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὄκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἔξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Traduction Laks / Most :

« Ceux qui parlent avec intelligence (ξὺν νόῳ) doivent s'appuyer (ἰσχυρίζεσθαι) sur ce qui est commun (ξυνῶ) à tous, comme une cité

32 « Vom *Logos* wird gesagt: 1. Ihm eignet die Ständigkeit, das Bleiben; 2. er west als das Zusammen im Seienden, das Zusammen des Seiend, das Sammelnde; 3. alles was geschieht, d.h. in das Sein kommt, steht da gemäß diesem ständigen Zusammen; dieses ist Waltende » (*ibid.*).

33 « Die Menschen sind solche, die nicht zueinander bringen... was denn? den λόγος, das *was ständig zusammen ist*, die Gesammeltheit » (*idem*, p. 137, original et trad. fr.).

sur sa loi, et beaucoup plus fortement (ισχυροτέρως) [*scil.* qu'une cité]. Car toutes les lois humaines se nourrissent de l'unique loi divine: car elle domine autant qu'elle le veut, elle suffit pour tous, et est en excès.»

Le *nomos* (νόμος) comme *xunon* (ξυνόν) est compris comme:

«La structure interne de la πόλις, non pas quelque chose de général qui plane au-dessus de tout et ne touche personne, mais bien l'unité originellement unifiante du divergent»<sup>34</sup>.

L'unité de la cité est garantie par la constance de sa loi, qui en tant que *ξυνόν* rassemble les hommes et établit la communion entre eux, de sorte que celle-ci se fonde précisément sur la distinction des hommes qu'elle unit. La communion n'abolit pas la différence, mais elle la préserve en la dépassant dans l'unité instaurée par la loi. C'est la permanence de l'unité impliquée par l'adjectif *ξυνόν*, attribué, également, au λόγος, qui permet à Heidegger d'établir la constance et la permanence de celui-ci, d'après le premier volet de sa conclusion.

En conséquence, le λόγος, comme le *ξυνόν* qui tient ensemble constamment, doit être distingué des paroles aberrantes, *epea* (ἔπεα), qui dans leur diversité disjointe constituent un reflet inadéquat du pouvoir unifiant du λόγος. Et, c'est précisément parce que l'essence du λόγος n'est pas le discours mais cette signification en est une signification dérivée, qu'Héraclite peut opposer ici le *logos* aux *epea*. Dans le cadre de cette opposition Heidegger se reporte également au fragment 50 qui sert d'appui à sa lecture.

Héraclite, fr. 50:

οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

Traduction de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (traduite par G. Kahn):

«Si vous avez entendu non pas moi, mais le λόγος, il est sage de dire, en conformité avec lui (ὁμολογεῖν): "L'un est le tout"»<sup>35</sup>.

34 «Ein solches *ξυνόν* ist z. B. nach Frg. 114 der νόμος für die πόλις, die Satzung [setzen als zusammenstellen], das innere Gefüge der πόλις, nicht ein Allgemeines, nicht solches, was über allem schwebt und keinen faßt, sondern die ursprünglich einigende Einheit des Auseinanderstrebenden» (*idem*, p. 139-140 et p. 139 de la trad. fr.).

35 «Habt ihr nicht mich, sondern den λόγος gehört, dann ist es weise, demgemäß zu sagen: *Eines* ist alles» (*idem*, p. 137 et p. 136 de la trad. fr.).

Traduction de Laks/ Most :

«Ayant écouté non pas moi (ἔμοῦ), mais la raison (λόγος), il est sage de reconnaître (ὁμολογεῖν) que toutes les choses sont une.»

À partir de la traduction que Heidegger donne du verbe *homologeîn* (ὁμολογεῖν), «dire en conformité avec le λόγος» (*demgemäß zu sagen*), nous comprenons qu'il revient encore une fois à la signification première du mot comme «parler d'accord avec», l'adverbe ὁμοῦ signifiant «tous étant ensemble». En effet, si dans le verbe ὁμολογεῖν est contenu le sens de «l'accord», cet accord pris en charge par une pluralité ne peut se faire que par référence à un principe unique auquel l'accord se soumet. Or, cette analyse du verbe implique l'appréhension du *logos* comme ce qui rassemble en unifiant, si bien qu'elle concorde avec le fragment 1, où il est dit que la totalité des choses advient *kata ton logon tonde* (κατὰ τὸν λόγον τόνδε), «selon ce *logos* et en conformité avec lui» (*gemäß und zufolge diesem* λόγος). En même temps le fragment 50 permet à Heidegger de mettre en évidence les deux sens divergents exprimés par le même verbe *akouô* (ἀκούω), présent également dans le fragment 1, celui d'«entendre» et celui d'«écouter». S'il existe un ἀκούω au sens d'«entendre» les paroles que sont les *epea*, il existe également un autre ἀκούω au sens d'«écouter» en appréhendant en tant qu'acte d'obédience en se pliant au λόγος, ce qui est exprimé par le verbe ὁμολογεῖν. De manière concise Heidegger interprète le fragment 50 :

«Vous ne devez pas rester accrochés aux paroles, mais appréhender le *logos*»<sup>36</sup>.

En guise de résumé nous pourrions ajouter que le κατὰ τὸν λόγον du fragment 1 correspondrait à l'ὁμολογεῖν du fragment 50.

L'ensemble de cette analyse est concrétisé moyennant la référence au fragment 34 où Heidegger intègre dans sa traduction le mot décisif.

Héraclite, fr. 34 :

ἄξυνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειναι.

Traduction de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (traduite par G. Kahn) :

«Ceux qui ne rassemblent pas l'ensemble stable sont des auditeurs qui ressemblent à des sourds». Ils entendent certes des paroles et des

36 «Ihr sollt nicht an Worten hängen bleiben, sondern den *Logos* vernehmen» (*idem*, p. 138 et p. 137 de la trad. fr.).

discours, mais sont fermés à ce qu'ils devraient entendre. Le proverbe atteste ce qu'ils sont : des présents absents»<sup>37</sup>.

Traduction de Laks/ Most :

«Ne comprenant pas, ayant écouté ils ressemblent à des sourds ; c'est d'eux que le proverbe témoigne : "présents, ils sont absents".»

Les hommes du fragment 34 sont les mêmes que ceux dont parle le fragment 1, où ils sont caractérisés comme des *axunetoi* (ἀξύνετοι), «des incompréhensifs» (*Nichtbegreifenden*), et le fragment 2, où ils ont une *idian phronèsin* (ιδίαν φρόνησιν), «le bon sens propre à chacun» (*seinen eigenen Verstand [Sinn]*). À cette particularisation de l'homme qui demeure fermé à l'ensemble de ce qui se montre, n'en conservant que des aspects fragmentaires selon son *idian phronèsin*, s'oppose le *logos* à l'horizon duquel l'ensemble de l'étant se rassemble et se tient dans son unité immanente. Or, précisément le *logos* «constitue l'ensemble dans l'étant» – τοῦ λόγου δ'έόντος ξυνοῦ –, l'unité originaire du divergent, d'après le deuxième volet de la conclusion que Heidegger tire de sa lecture d'Héraclite. Mais ce qui est ici en jeu, c'est justement qu'il ne s'agit nullement d'une substantification du *logos* pris séparément de ce qu'il tient ainsi ensemble. Et c'est précisément cette appréhension du *logos* comme l'horizon à l'intérieur duquel l'étant se manifeste dans son unité, donc du *logos* comme appartenant à l'être qu'est la *physis*, qui permet finalement à Heidegger, lisant Héraclite, de lier le κατὰ τὸν λόγον au κατὰ φύσιν du fragment 1 en identifiant ainsi le *logos* à la *physis*. D'une autre manière nous pourrions dire que le *logos* est une dimension de la *physis*. C'est ainsi que, d'après le troisième volet de la conclusion, «ce qui vient dans l'être se tient en conformité avec l'ensemble stable» qu'est le *logos* – γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε.

Ainsi, l'être s'ouvre comme *physis* qui est l'apparaître s'épanouissant à partir de soi, et ce qui se déploie ainsi dans la présence se découvre à l'intérieur de cet horizon porté à la non-occultation. Ce qui vient dans l'être est recueilli et ne se manifeste comme l'étant qu'il est que dans un tel recueillement. L'étant est et se montre en tant que recueilli. Heidegger, alors, achève sa lecture des fragments 1 et 2 :

37 «„Die, die das ständige Zusammen nicht zusammenbringen, sind Hörende, die den Tauben gleichen.“ Sie hören zwar Worte und Reden und sind doch dem, worauf sie hören solten, verschlossen. Das Sprichwort bezeugt ihnen, was sie sind: Anwesende abwesend» (*idem*, p. 138 original et trad. fr.).

«Λόγος, c'est le recueillement stable, la recollection-se-tenant-en-soi de l'étant, c'est-à-dire l'être. C'est pourquoi, dans le fragment 1, κατὰ τὸν λόγον signifie la même chose que κατὰ φύσιν. Φύσις et λόγος sont la même chose. Λόγος caractérise l'être à un point de vue nouveau et pourtant ancien : ce qui est étant, ce qui se tient en soi droit et bien accusé, cela est recueilli en soi à partir de soi, et se tient dans un tel recueillement»<sup>38</sup>.

En conséquence, l'intimité qui relie le *logos*, comme recueillement, à la *physis*, comme épanouissement, permet d'appréhender le *logos* en tant que caractère de la *physis* qui unifie les forces qui se déploient pour les faire voir à découvert. Nous revenons de cette façon à la parole héraclitéenne sur le *polemos* comme «le rassemblement des plus hauts efforts antagonistes, le combat au sens du différend» (*Versammlung der höchsten Gegenstrebigkeit, Kampf im Sinne der Aus-ein-ander-setzung*). Ayant développé le sens du *polemos* comme la lutte pour et contre l'apparence dans le dévoilement de l'être de l'étant, on pourrait alors envisager cette dimension à la lumière de l'identité du *polemos* avec le *logos* dans la mesure où «le "s'expliquer" ne disloque pas l'unité, encore moins la détruit-il. Il la forme, il est recueillement (λόγος)». C'est par le *polemos* que «naît le monde» dans sa cohérence et son unité interne, que l'homme ouvre et rend accessible en y étant présent. Le *polemos* se donne comme le combat humain pour rendre manifeste l'être de l'étant. Si Heidegger, en traduisant le *polemos* comme «le s'expliquer-l'un-avec-l'autre», le lie au *logos*, il revient à la dimension langagière de celui-ci, mais cette dimension se fonde elle-même sur le fait que le *logos* est une dimension de la *physis* dont il procède en la dévoilant à travers son déploiement. Ainsi, le *logos* avant d'être discours, dans le sens d'un instrument de conceptualisation indépendant de son contenu, fait un avec celui-ci et, en le dévoilant, il s'apparente à l'expression poétique. Si le *polemos* est une forme de *logos*, c'est parce que le *polemos* désigne l'engagement de l'homme pour amener à l'ouvert ce qui y est porté en

38 «Λόγος ist die ständige Sammlung, die in sich stehende Gesammeltheit des Seienden, d.h. das Sein. Deshalb bedeutet in Frg. 1 κατὰ τὸν λόγον dasselbe wie κατὰ φύσιν. Φύσις und λόγος sind dasselbe. Λόγος kennzeichnet das Sein in einer neuen und doch alten Hinsicht: Was seiend ist, in sich gerade und ausgeprägt steht, das ist in sich von sich her gesammelt und hält sich in solcher Sammlung» (*idem*, p. 139 original et trad. fr.).

tant qu'énoncé par le *logos*. Lors de cette dernière reprise du fragment héraclitéen sur le *polemos*, Heidegger écrit :

« Savoir qui est l'homme, c'est ce à quoi nous ne pouvons arriver par une définition savante, mais seulement si l'homme s'avance dans l'explication avec l'étant, en essayant de l'amener à son être, c'est-à-dire en lui donnant limite et forme, c'est-à-dire en pro-jetant du neuf (qui n'adeste pas encore), c'est-à-dire, par une pro-duction poétique originaire, en fondant poétiquement »<sup>39</sup>.

Le *logos* habite l'homme, et celui-ci s'insère dans son ordre, car ce n'est qu'en tant qu'il est inséré dans cet ordre que l'homme existe. C'est parce que l'homme appartient au *logos*, et non pas l'inverse, que l'homme peut par le dire poétique amener l'étant jusqu'à l'ouvert de son être. Et c'est cette appartenance de l'homme au *logos* qui détermine son être-homme comme le lieu où l'étant est découvert et porté à la parole. Ainsi, le langage en tant que nommer se fonde sur le *logos* en tant que recueillement qui lui donne naissance et qui détermine son essence. La fondation du langage comme *legein* sur le *logos* signifie alors que le *legein* lui-même se réfère au recueillement originaire de l'être en le décelant à travers le déploiement de la parole qui se réalise dans les mots. Mais si le dévoilement de l'être va de pair avec son recouvrement, il en résulte que le *legein* comme décèlement s'oppose au voilement de l'être. C'est dans le contexte du questionnement sur le rapport entre le *legein* et le *logos* que Heidegger se reporte au fragment 93 d'Héraclite :

Héraclite, fr. 93 :

ὁ ἀναξ οὐδὲ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

Traduction de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (traduite par G. Kahn) :

« Le souverain dont la prédiction a lieu à Delphes ne recueille ni ne cèle, mais signifie. » Recueillir est ici opposé à celer. Recueillir, c'est ici dé-celer, rendre manifeste »<sup>40</sup>.

39 « Wer der Mensch sei, das bekommen wir nicht durch eine gelehrte Definition zu wissen, sondern nur so, daß der Mensch in die Auseinandersetzung mit dem Seienden tritt, indem er es in sein Sein zu bringen versucht, d.h. in Grenze und Gestalt stellt, d.h. ein Neues (noch nicht Anwesendes) entwirft, d.h. ursprünglich dichtet, dichterisch gründet » (*idem*, p. 153 et 151 de la trad. fr.).

40 « „Der Herrscher, dessen Wahrsagung zu Delphi geschieht, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, er sammelt weder, noch verbirgt er, ἀλλὰ σημαίνει, sondern er gibt



Traduction de Laks/ Most :

« Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cache, mais indique. »

Comme nous l'avons remarqué au début de cette étude, ce fragment est également intégré dans le développement sur la compréhension aristotélicienne de la *physis* et il sert à rapprocher Aristote d'Héraclite. Dans ce fragment, le *legein* a précisément le caractère du manifester quelque chose. En faisant un détour par le texte sur la φύσις selon Aristote, on y trouve l'interprétation enrichie du fragment :

« Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει : ici, λέγειν est la contrepartie de κρύπτει (celer); c'est pourquoi nous devons le traduire par déceler, c'est-à-dire rendre-manifester; l'oracle ne *décèle* pas directement, il ne cèle pas non plus simplement – il donne à voir, ce qui veut dire : il décèle tout en celant, et cèle tout en décelant. / Pour savoir comment ce λέγειν est rapporté au λόγος, et ce que signifie λόγος pour Héraclite, cf. fragments 1 et 2, et autres. / Λέγειν, λόγος, dans la détermination grecque de l'essence de l'homme, veulent dire ce rapport sur fond duquel seulement quelque chose de présent se rassemble en tant que tel autour de l'homme et pour l'homme. Et c'est seulement parce que l'homme *est* pour autant qu'il se rapporte à l'étant comme tel, le décelant et recelant, qu'il peut et doit avoir la "parole" c'est-à-dire parler l'être de l'étant »<sup>41</sup>.

Or, ce caractère du *legein* comme manifester résulte du caractère originaire du *logos* comme recueillement. Et ce caractère de rendre

Winke. « Sammeln steht hier im Gegensatz zum Verbergen. Sammeln ist hier ent-bergen, offenbarmachen » (*idem*, p. 179 et p. 175 de la trad. fr.).

41 « Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει : λέγειν ist hier Gegenwart zu κρύπτειν, verbergen, weshalb wir es übersetzen müssen mit entbergen, d.h. offenbar machen; das Orakel *entbirgt* nicht geradezu, noch *verbirgt* es einfachhin, sondern zeigt an, das will sagen : es *entbirgt*, indem es *verbirgt*, und *verbirgt*, indem es *entbirgt*. / Wie dieses λέγειν auf den λόγος bezogen ist und was λόγος für Heraklit heißt, vgl. Frgm. 1 und 2 und anderes /. Λέγειν, λόγος meint in der griechischen Wesensbestimmung des Menschen jenes Verhältnis, auf dessen Grunde erst Anwesendes als ein solches um den Menschen und für ihn sich versammelt. Und nur weil der Mensch *ist*, sofern er zum Seienden als einem solchen, es *entbergend* und *verbergend*, sich verhält, kann der Mensch und muß er das „Wort“ haben, d.h. vom Sein des Seienden sagen » (*op. cit.*, p. 279 et p. 545 de la trad. fr.). La remarque qui figure entre les barres obliques a été ajoutée par Heidegger lors de la première édition du texte. Nous revenons, de cette façon, aux développements du cours de *l'Introduction à la métaphysique*.

manifeste du *legein*, nous le retrouvons encore chez Aristote lorsque celui-ci comprend le *legein* comme *apophainesthai* (ἀποφαίνεσθαι), dans le sens d'un « amener-à-se-montrer » (*zum-sich-zeigen-bringen*). Aussi la détermination du *logos* comme manifester se constitue-t-elle comme la suite qui découle de son sens originaire de recueillement. De telle manière la pensée héraclitéenne est appréhendée comme portant en germe cette désignation ultérieure du λόγος comme ἀποφαίνεσθαι. Mais il est à remarquer que, réciproquement, Aristote continue à voir dans le *legein* ce rapport originaire au *logos*, avant sa fixation en terme technique, entendu comme *apophansis* (ἀπόφανσις), c'est-à-dire comme discours normatif qui décide de la vérité des choses. Le vrai et le faux ne sont plus dans les choses, dans la réalité, mais ils ne sont que dans la pensée, ou dans l'énoncé de la pensée, qui, dans la mesure où il exprime les choses, les fait être. C'est ce passage du *logos* comme rassemblement au *logos* comme discours indépendant de ce qu'il rassemble, que F. Dastur entend mettre en lumière :

« Et la question devient alors : que veut dire *logos*, mot qu'il ne s'agit pas d'expliquer à partir de la conception que nous nous faisons, nous autres modernes, de la raison, mais de penser à la manière grecque, c'est-à-dire à partir du sens originel du verbe *legein*, à savoir rassembler, mettre une chose avec une autre, ce qui peut aussi vouloir dire qu'une chose se règle sur une autre. On comprend à partir de là, c'est-à-dire à partir du sens large de *reor*, comment le *logos* a pu entrer dans la pensée romaine et être traduit en latin par *ratio*. Il faut donc bien reconnaître qu'en grec aussi, *logos* peut signifier "compte" et, en tant que compter veut dire régler une chose sur une autre, "relation". Mais si *logos* a aussi en grec le sens de "dire" et "montrer", c'est précisément parce que pour les Grecs, le *legein* en tant que rassembler et étendre vers l'avant est aussi ce qui fait apparaître »<sup>42</sup>.

Si ce qui fait apparaître quelque chose, en tant que ce qui fonde la manifestation de la chose, a fini par se séparer de la chose qu'il rend manifeste, il est pourtant plausible qu'Aristote, lorsque dans ses

42 F. DASTUR, *op. cit.*, p. 187. Comme l'indique l'auteure, le latin *ratio* se rapporte au verbe *reor* qui signifie « compter » au sens large, mais qui dans l'usage habituel signifiait aussi « penser ». Et, nous l'avons vu, P. CHANTRAINE, dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, annote que *legô* comme rassemblement désigne déjà chez Homère « compter, dénombrer » (*cf.* note 29 de notre étude).

développements il prend appui sur notre façon de parler, sur l'usage ordinaire du langage, pense la parole comme « le fondement essentiel de toutes les références à l'étant comme tel » (*wesentlichen Wesensgrund aller Bezüge zum Seienden*). Si la pensée héraclitienne se donne comme une pensée en gestation par rapport à la signification ultérieure du *logos*, la pensée aristotélicienne s'offrirait à nous comme un écho tardif de son sens originel.

En revenant à l'*Introduction à la métaphysique*, Heidegger conclut sa lecture d'Héraclite en se référant au fragment 54, qui exprime l'unisson originare et la souveraineté de la *physis* et du *logos*:

Héraclite, fr. 54:

ἄρμονιῆ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

Traduction de Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (traduite par G. Kahn):

«L'unisson qui ne se montre pas (immédiatement et sans plus) est plus puissant que celui qui est toujours notoire»<sup>43</sup>.

Traduction de Laks/ Most:

«Ajoitement (ἄρμονιῆ) invisible, plus fort que le visible.»

La phrase héraclitienne rassemble dans toute sa concision l'intégralité des aspects mis en relief par Heidegger lors de son approche du penseur. L'intimité de la *physis* et du *logos* est exprimée par le mot *harmonie* (ἄρμονιῆ), le caractère de perdominance résonne à travers le mot *kreittôn* (κρείττων), le voilement et le dévoilement de la *physis* qui apparaît en s'épanouissant sont appréhendés sous l'opposition *aphanès-phanérés* (ἀφανῆς-φανερῆς). Heidegger écrit:

«Ce qui a un rang est quelque chose de fort. C'est pourquoi l'être, le λόγος, étant l'unisson comme recollection, n'est pas accessible aisément ni à vil prix, mais demeure caché pour cet autre unisson qui n'est que compromis, élimination de toute tension, nivellement. C'est précisément parce que l'être est λόγος, ἄρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι, qu'il ne se montre pas à volonté. Le vrai n'est pas pour tout le monde, mais seulement pour les forts»<sup>44</sup>.

43 «Der nicht (unmittelbar und ohne weiteres) sich zeigende Einklang ist mächtiger denn der (allemaal) offenkundige» (*op. cit.*, p. 142 et p. 141 de la trad. fr.).

44 «Das Rangmäßige ist das Stärkere. Deshalb ist das Sein, der *Logos*, als des gesammelte Einklang, nicht leicht und in gleicher Münze für jedermann

## Conclusion

Le cours de l'*Introduction à la métaphysique* est structuré selon les trois couples d'opposition, évoqués au début de notre analyse, être et devenir, être et apparence, être et penser, qui encadrent l'examen de la pensée antique à travers l'étude d'Héraclite, de Parménide et de Sophocle. Conformément à l'appréhension de la *physis* comme un s'épanouir à partir de soi de l'état comme tel en totalité, c'est-à-dire de l'être, l'apparence et conséquemment le devenir, en tant qu'épanouissement de ce qui apparaît, appartiennent à la *physis* en tant que ses caractères déterminés. Ainsi, à l'origine, la *physis*, l'être, est appréhendée en tant qu'unie au devenir et à l'apparence. Cependant cette co-appartenance est elle-même appréhendée à la lumière de la co-appartenance originelle de la *physis* et du *logos* en tant que recueillement de la *physis*. Or, la conception ultérieure du *logos* comme «raison» ou «entendement», en passant par son instrumentalisation où le *logos* est conçu comme «énoncé propositionnel», implique justement la séparation du *logos* d'avec la *physis*, l'être, le *logos* se constituant ainsi comme le principe conformément auquel l'homme juge de tout ce qui est. C'est ce problème sous-jacent qui anime le questionnement et qui contraint Heidegger au retour aux origines de la philosophie pour fonder sa vérité primitive à nouveau. Mais cette démarche de refondation s'inscrit dans l'horizon de la question sur le sens de l'être, si à l'origine le *logos* et l'être co-appartiennent l'un à l'autre. C'est ainsi que nous pouvons comprendre la question posée par Fink lors de la clôture du séminaire sur Héraclite :

«Notre question est: ne pouvons-nous, en nous tournant d'une façon nouvelle vers ce que les Grecs ont pensé, avec notre expérience de l'être, rencontrer le monde grec? Nous devons nous demander si nous avons déjà une expérience de l'être qui ne soit pas marquée par la métaphysique»<sup>45</sup>.

zugänglich, sondern entgegen jenem Einklang, der jeweils nur Ausgleich, Vernichtung der Spannung, Einebnung ist, verborgen. Weil das Sein λόγος, ἁρμονία, ἀλήθεια, φύσις, φαίνεσθαι ist, deshalb zeigt es sich gerade nicht beliebig. Das Wahre ist nicht für jedermann, sondern nur für die Starken» (*ibid.*).

45 «Unsere Frage ist, ob wir nicht in einer neuen Zuwendung zu dem, was die Griechen gedacht haben ob wir mit unseren neuen Seinserfahrung der griechischen Welt begeben können. Wir müssen uns fragen, ob wir schon

Et à Heidegger de répondre :

«Le non-pensé serait ce qui ne se montre que pour notre vue. Mais cela pose la question de savoir jusqu'où nous nous comprenons nous-mêmes. Je fais cette proposition : le non-pensé est l'ἀλήθεια. Sur l'ἀλήθεια *en tant que* ἀλήθεια il n'y a rien dans toute la philosophie grecque. Dans le paragraphe 44 b de *Sein und Zeit* il est dit au sujet de l'ἀ-λήθεια : “La traduction par le mot ‘vérité’ et plus encore les déterminations conceptuelles théoriques de ce mot masquent le sens de ce que les Grecs comme compréhension préphilosophique mettaient comme ‘allant de soi’ au fondement de l’emploi terminologique de ἀλήθεια.” Ἀλήθεια pensé *en tant que* ἀλήθεια n’a rien à voir avec “vérité” mais signifie état de non-retrait. Ce que j’ai dit en ce temps-là dans *Sein und Zeit* sur l'ἀλήθεια va déjà dans cette direction. L'ἀλήθεια en tant que non-retrait m’a préoccupé depuis toujours mais la “vérité” s’intercala. L'ἀλήθεια en tant qu’être-non-voilé va dans la direction de ce qui est l’éclaircie (*Lichtung*). [...] *Lichtung* veut dire : éclaircir (*lichten*), lever l’ancre, défricher. Cela ne signifie pas que là où l’éclaircie éclaircit, il fasse clair. L’éclairci est le libre, l’ouvert, et en même temps l’éclairci de quelque chose qui se voile. Nous ne devons pas comprendre l’éclaircie à partir de la lumière, mais il nous faut la comprendre à partir du grec. Lumière et feu ne peuvent trouver leur lieu que d’abord dans l’éclaircie. [...] Ce qu’il importe pour nous, c’est d’éprouver le non-retrait comme éclaircie. C’est le non-pensé dans le pensé de toute l’histoire de la pensée. Chez Hegel il y avait le besoin de l’apaisement du pensé. Pour nous règne en revanche la détresse du non-pensé dans le pensé»<sup>46</sup>.

eine durch die Metaphysik nicht geprägte Seinserfahrung haben » (*op. cit.*, p. 261 et p. 257 de la trad. fr.).

- 46 «Das Ungedachte wäre das, was sich nur für unseren Blick zeigt. Aber es ist dabei die Frage, wie weit wir uns selbst verstehen. Ich mache einen Vorschlag: das Ungedachte ist die ἀλήθεια. Über die ἀλήθεια als ἀλήθεια steht in der ganzen griechischen Philosophie nichts. Im Paragraphen 44b von *Sein und Zeit* wird in bezug auf die ἀ-λήθεια gesagt: „Die Übersetzung durch das Wort ‚Wahrheit‘ und erst recht die theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von ἀλήθεια ‚selbstverständlich‘ zugrunde legten.“ ἀλήθεια als ἀλήθεια gedacht hat mit „Wahrheit“ nichts zu tun, sondern bedeutet Unverborgenheit. Was ich damals in *Sein und Zeit* über die ἀλήθεια gesagt habe, geht schon in diese Richtung. Die ἀλήθεια als Unverborgenheit hat mich immer schon beschäftigt, aber die „Wahrheit“ schob sich dazwischen. Die ἀλήθεια als

*Bibliographie*

- BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du Monde*, Paris: Les éditions du Cerf, 2009.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des Mots*, Paris: Klincksieck, 1968 et 1983.
- DASTUR Françoise, *Heidegger: La Question du Logos*, Paris: Vrin, 2007.
- DASTUR Françoise, « Entretien avec Françoise Dastur », [www.cairn.info/](http://www.cairn.info/), *Revue Le Philosophoire*, 2007.
- DIELS Hermann, KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidmann, 6. Auflage, 1951.
- EMLYN-JONES Chris, « Heraclitus and the Identity of the Opposites », *Phronesis*, v. 21 (2), 1976, p. 89-114.
- FATTAL Michel, « Le Logos d'Héraclite: un essai de traduction », *Revue des Études Grecques*, t. 99, n° 470-471, janvier-juin 1986, p. 142-152.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit, GA (Gesamtausgabe) 2*, éd. F.-W. v. Herrmann, Francfort: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, tr. fr. E. Martineau, Paris: Authentica, 1985.
- HEIDEGGER Martin, *Einführung in die Metaphysik, GA 40*, éd. P. Jaeger, Francfort: Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, tr. fr. G. Kahn, Paris: PUF, 1958.
- HEIDEGGER Martin, « Heraklit », in: *Seminare, GA 15*, éd. C. Ochwadt, Francfort: Klostermann, 1970, p. 11-263.
- HEIDEGGER Martin, *Héraclite*, tr. fr. J. Launay et P. Lévy, Paris: Gallimard, 1973.

Unverborgenheit geht in die Richtung dessen, was die Lichtung ist. [...] Lichtung besagt: lichten, Anker freimachen, roden. Das bedeutet nicht, daß es dort, wo die Lichtung lichtet, hell ist. Das Gelichtete ist das Freie, das Offene und zugleich das Gelichtete eines Sichverborgenden. Die Lichtung dürfen wir nicht vom Licht her, sondern müssen sie aus dem Griechischen heraus verstehen. Licht und Feuer können erst ihren Ort finden in der Lichtung. [...] Für uns kommt es darauf an, die Unverborgenheit als Lichtung zu erfahren. Das ist das Ungedachte im Gedachten der ganzen Denkgeschichte. Bei Hegel bestand das Bedürfnis der Befriedigung das Gedachten. Für uns waltet dagegen die Bedrängnis des Ungedachten im Gedachten » (*ibid.*).

- HEIDEGGER Martin, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις» (1958),  
*in: Wegmarken, GA 9*, éd. F.-W. v. Herrmann, Francfort:  
 Klostermann, 1976, p. 239-301.
- HEIDEGGER Martin, «Ce qu'est et comment se détermine la Φύσις»,  
*Questions I et II*, tr. fr. F. Fédier, Paris: Gallimard, 1968, p. 471-  
 582.
- HEIDEGGER Martin, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, 1954), *GA 7*, éd.  
 F.-W. Herrmann, Francfort: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER Martin, *Essais et Conférences*, tr. fr. A. Préau, Paris:  
 Gallimard, 1958.
- HEIDEGGER Martin, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, GA 22*,  
 éd. F.-K. Blust, Francfort: Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER Martin, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, tr.  
 fr. A. Boudot, Paris: Gallimard, 2003.
- HEIDEGGER Martin, *Heraklit 1. Der Anfang des abendländischen Denken,*  
*2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, GA 55*, éd. M.-S. Frings,  
 Francfort: Klostermann, 1979.
- HUSSEY Edward, «The Beginnings of Epistemology: from Homer to  
 Philolaos», *in: SCHOFIELD M. and NUSSBAUM M.-C., Language  
 and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to  
 G. E. L. Owen*, Cambridge: CUP, 1982, p. 33-59.
- LAKS André et MOST Glenn, *Les Débuts de la philosophie*, Paris: Fayard,  
 2016.
- ZARADER Marlène, *Heidegger et les Paroles de l'Origine*, Paris: Vrin, 2013.