

Traduction d'un texte de Martin Heidegger « Logos » paru dans *La psychanalyse* 1956 n° 1, pp. 59-79.

(59) LOGOS

par Martin HEIDEGGER

Traduit par Jacques Lacan<sup>1</sup>

Il est long le chemin le plus nécessaire à notre pensée. Il conduit à cela de simple qui sous le nom de Logos demeure ce qu'il nous faut penser. Il n'est encore que peu de signes pour indiquer ce chemin.

Dans ce qui suit l'on tente, par une réflexion libre, autour du fil tendu d'une parole d'Héraclite, de faire quelques pas sur ce chemin. Puissent ces pas nous rapprocher du lieu, d'où à tout le moins cette parole entre toutes nous parle assez pour nous valoir de l'interroger plus encore :

*Ουκ εμού αλλά του Λόγου ▪ ακούσαντας ▪ ομολογείν ▪ σοφόν ἐστίν: ▪ Ἐν Πάντα*

Parmi les traductions qui, à tout prendre, s'accordent, l'une est ainsi conçue :

*Si ce que nous avez entendu n'est pas de moi, mais du sens,  
Il est sage aussi de dire pareillement à ce sens : l'Un est Toutes Choses. (SNELL.)*

Cette parole parle d'*ακούειν*, ouïr et avoir oui, de *ομολογείν* dire la chose qui est pareille, du Logos, la parole et ce qui se dit, d'*εμού*, le penseur lui-même à savoir comme *λέγοντος*, celui qui parle. Héraclite médite ici sur une affaire <sup>(60)</sup>d'ouïr et de dire. Il formule ce que le Logos dit, *Ἐν Πάντα*, l'Un est Toutes Choses. La parole d'Héraclite, sous quelque aspect qu'on la regarde, paraît aller de soi. Pourtant tout y demeure sujet à caution et au premier chef ce qui allait sans dire, à savoir notre supposition que ce que dit Héraclite dût s'éclaircir immédiatement pour ce bon sens que nous autres tard-venus mettons à l'usage de tous les jours. Alors que c'est là une exigence qui probablement n'a même jamais été remplie pour ceux qui vivaient au temps d'Héraclite et logeaient à la même enseigne que lui.

Nous répondrions mieux pourtant à sa pensée en reconnaissant que ce n'est pas seulement pour nous, non plus au reste que ce n'était déjà pour les Anciens, mais bien plutôt dans la chose pensée elle-même que demeurent les énigmes au nombre de quelques-unes. Nous serrerions celles-ci de plus près à prendre du recul à leur endroit. D'où il appert que : pour voir l'énigme en tant qu'énigme, il

<sup>1</sup>. Cet article a paru dans le *Festschrift für Hans Jantzen*, recueil d'articles offerts en hommage à ce collègue du P<sup>r</sup> Martin Heidegger à l'Université de Fribourg, historien éminent de l'art, à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire (Geb, Mann, Berlin, 1951). Mme A. Botond nous a grandement aidé au départ de cette traduction et nous rendons grâce ici à sa patience inaltérable, autant qu'hommage à son admirable rigueur. Nous avons poursuivi ensuite cette traduction dans une recherche d'équivalences, parfois assez risquées à nos yeux pour que nous fussions décidés à ne pas la publier sans le texte allemand mis en regard, jusqu'à ce que le P<sup>r</sup> Martin Heidegger nous ait fait l'honneur d'en prendre connaissance et le plaisir de l'approuver.

est avant tout besoin de tirer au clair ce que veut dire Logos, ce que veut dire *λέγειν*.

Depuis l'Antiquité, la glose a sollicité le Logos d'Héraclite vers des acceptions diverses : comme Ratio, comme Verbum, comme Loi du Monde, comme ce qui est logique et l'ordre nécessaire de la pensée, comme le sens, comme la raison. Il y a toujours eu une voix à s'élever pour faire appel à la raison comme à la mesure qui nous dirige dans nos faits et gestes. Mais que peut la raison, si, tout comme l'irraison, voire la déraison, elle se maintient au même niveau d'une négligence pareille à la leur, en oubliant aussi bien de revenir sur l'émergence essentielle de la raison que de suivre le fil de son avènement ? De quoi nous sera la logique, la science du Logos, **λογική (επιστήμη)**, de quelque espèce qu'elle soit, si nous ne commençons pas par porter attention au Logos et par nous soumettre à son essence telle qu'elle est à son origine ?

Ce qu'est le Logos, nous le recevons du *λέγειν*. Que veut dire *λέγειν* ? Nul ne l'ignore qui a l'usage de la langue : *λέγειν* signifie dire et parler ; Logos a le sens du verbe *λέγειν* en tant qu'il énonce, de l'objet verbal *λεγόμενον* en tant qu'il est l'énoncé.

Qui songerait à nier que dans la langue des Grecs, *λέγειν* a dès l'origine le sens de discourir, de dire, de raconter ? Seulement ce n'est pas moins tôt, mais de façon plus radicale encore <sup>(61)</sup>(et par là déjà et tout autant dans le sens précité) qu'il s'emploie dans le sens qu'on met dans notre **lèguer** homophone, avec ce que le legs<sup>2</sup> implique quant à déposer et à proposer. C'est le ressort du fait de ramasser, le champ du *legere* latin, soit de colliger au sens de récolter et de ramasser. Proprement *λέγειν* vise ce qui est de déposer et de proposer pour distribuer soi et l'autre. Usité au déponent, *λέγεσθαι* veut dire : déposer ses armes dans la recollection du répit ; *λέχος*, c'est le lit de repos ; *λόχος*, c'est l'embûche où quelque chose est relégué sous ce qui est allégué. [On pourrait aussi s'arrêter ici à méditer sur le vieux mot qui disparaît après Eschyle et Pindare : *αλέγω (α' copulativum)* : quelque chose m'*incombe*, cela m'*occupe*<sup>3</sup>].

Pourtant ceci demeure sans conteste : *λέγειν* a d'autre part aussi le sens qui même est prévalent, s'il n'est pas exclusif, de dire et de parler. Devrons-nous pour autant, en faveur de cet emploi prédominant et courant, qui peut encore multiplier ses modulations, jeter au vent le sens propre du mot, celui de *λέγειν*, selon qu'ici il se dégage comme : mettre-à-reposer ? Pouvons-nous en aucun cas oser chose pareille ? Ou bien n'est-il pas temps que nous nous engagions

<sup>2</sup> Nous donnons d'abord cet équivalent à l'usage qui est ici fait du *legen* allemand que nous traduirons plus correctement dans la suite par « mettre à reposer ». C'est que nous voulons ici donner l'idée de l'approximation phonématique par où l'auteur conjoint d'abord le sens de *legen*, qui est de *mettre* et de *poser*, avec cette acception du *λέγειν* qui est expressément de *coucher* (dans son emploi transitif).

On intercédera pour le calembour où l'on recourt ainsi, en remarquant qu'il utilise une équivoque spontanée de notre langue, puisqu'on sait que la graphie *legs*, dans l'empreinte qu'elle apporte au sens comme à la prononciation, ne fait que trahir une erreur pédante du XVI<sup>e</sup> siècle sur la racine d'un mot lais franchement issu de *laisser*.

On verra la convergence inattendue de dérivés comme *alléguer* et *reléguer*, avec des verbes allemands de la série de *legen*. Et nous nous servons du mot *lais* dans sa forme ancienne pour la traduction de *Lege*, que nous aurons à distinguer dans la dernière partie du texte. (N. d. T.)

<sup>3</sup> Le passage entre parenthèses est ajouté dans une seconde édition du texte, donnée dans les *Vorträge und Aufsätze*, recueil d'articles qui vient de paraître chez Gunther Neske à Pfullingen.

dans une question qui va sans doute décider de beaucoup de choses ? Cette question est ainsi conçue :

Jusqu'à quel point le sens propre de *λέγειν*, mettre-à-reposer, en arrive-t-il à signifier ce qui se dit et se prononce ?

Pour trouver le joint pour une réponse, il s'impose de revenir sur ce qui gît proprement dans le *λέγειν* en tant que mettre-à-reposer. Mettre-à-reposer veut dire : porter à gésir. En quoi mettre-à-reposer veut dire aussi bien mettre-à-reposer l'un <sup>(62)</sup>contre l'autre, soit mettre ensemble à reposer. Mettre en ce lit est donner à lire. La lecture qui nous est la plus connue, à savoir celle d'un écrit, reste, si prégnante qu'elle soit, n'être qu'un des modes de colliger, au sens de ramasser-en-présentant. Quand on glane, on relève le fruit du sol. Quand on vendange, on émonde le cep de sa grappe. Ce que l'on relève et émonde va au tas où on le porte. Pour peu que nous nous en tenions aux aperçus de l'habitude, nous sommes enclins à prendre ce ramassage déjà pour la moisson et même pour son achèvement. Moissonner est pourtant plus que le pur fait d'amonceler. Il fait partie de la moisson de rentrer la récolte. C'est ici le ressort de sa mise à l'abri, qui lui-même relève de sa mise en réserve. Cet « en-plus » qui dans la moisson dépasse la rafle qui s'en empare, ne vient pas seulement s'y ajouter. Il n'en est pas différemment de l'entrée en jeu du moment où elle se ferme. La mise en réserve de ce qui doit être rentré a déjà marqué sa prise sur les démarches de la moisson dès leur départ et sur leur ensemble dans l'intrication de leur suite. Nous fixons-nous seulement sur le tour à tour de ces démarches, alors au relevage et à l'émondage succède le ramassage, à celui-ci la rentrée de la récolte, à celle-ci la mise à l'abri dans des récipients et resserres. Ainsi se maintient l'illusion que la conservation et la mise en réserve n'appartiennent plus à la moisson. Pourtant que reste-t-il d'une cueillette qui n'est pas marquée du dessein fondamental de la sauver, et même portée par lui ? Ce qui est de sauver est premier dans la structure essentielle de la cueillette.

Pourtant le fait même de sauver ne consiste pas à sauver le tout-venant, qu'il surgisse n'importe où et n'importe quand. Le rassemblement qui proprement prend son départ du fait de sauver, soit la cueillette, est en soi d'emblée un assortiment de ce qui requiert sauvegarde. L'assortiment d'autre part est déterminé par ce qui, au sein de ce qui s'offre à son choix, s'indique comme lui étant dévolu. Ainsi c'est du tout ce qui vient en premier dans le plan essentiel de la cueillette que jeter le dévolu, où le choix s'articule qui se subordonnera tout ensemble ramassage, rentrée et mise à l'abri.

L'ordre selon lequel la marche des opérations de la moisson se succède ne recouvre pas le mouvement d'atteinte et la marche portante qui sont les traits où se retrouve l'essence de la cueillette.

<sup>(63)</sup>Toute moisson comporte également que ceux qui vont cueillir se rassemblent, qu'ils répartissent leur action en vue de ce qu'il y a à sauver et qu'ils ne moissonnent qu'à partir de ce moment de recueil. La cueillette exige de soi et pour soi ce recueillement. Le rassemblement pour la moisson est du ressort d'une recollection primordiale.

La collation qu'il nous faut ainsi penser, ne se tient pourtant nullement à côté du fait de mettre-à-reposer. On ne peut même pas

dire que l'une accompagne l'autre. Bien plutôt la collation est déjà logée dans le fait de mettre-à-reposer. Ce qui s'y lit est déjà lit de la reposée, et tout lit de la reposée est de soi-même ce qui se lit dans ce qu'on collige. Que veut dire en effet mettre-à-reposer ? Le fait de mettre-à-reposer porte au gîte, dans lequel il laisse au-devant se présenter ce qui est ensemble. Trop facilement prenons-nous le verbe laisser au sens de laisser passer, laisser courir. Mettre-à-reposer, porter à son gîte, laisser se présenter signifieraient dans ce cas : passer outre à ce qui a été reposé quand il se présente, et ne plus s'en occuper. Seulement le *λέγειν*, mettre-à-reposer, signifie, en ce qu'il laisse au-devant se présenter ce qui est ensemble, précisément ceci que ce qui se présente nous concerne et par conséquent nous regarde. Au fait de mettre à reposer en tant qu'il laisse se présenter ce qui est ensemble, il est inhérent de retenir ce qui a été reposé comme ce qui se présente [(« Legi » veut dire en alémanique le barrage qui dans le courant déjà se dresse au-devant : du torrent liquide)<sup>4</sup>].

Le fait de mettre à reposer qu'il nous faut maintenant penser, le *λέγειν*, a renoncé d'avance à la prétention, qu'il n'a à vrai dire même pas connue, de se charger lui-même de porter ce qui se présente en son site. Au fait de mettre à reposer qu'est le *λέγειν*, il appartient uniquement de laisser ce qui est ensemble de soi-même pour au-devant se présenter, comme ce qui se présente dans le refuge dans lequel il demeure pour y avoir été reposé. Quel est ce refuge ? Ce qui est ensemble pour se présenter devant nous est colloqué dans le dévoilement. Il y est retiré, il y est ravi, il y est relégué, c'est-à-dire il y est sauvegardé. Au *λέγειν* en ce qu'il a recueilli ce qu'il laisse au-devant se présenter, adhère cette face sauvegardée de ce <sup>(64)</sup> qui se présente dans ce qui est dévoilé. Le *κείσθαι*, le pour-soi de la présentation de ce qui est ainsi relégué, du *υποκείμενον*<sup>5</sup> n'est ni plus ni moins que *l'être de la présence* de ce qui se présente dans le dévoilement. Dans ce *λέγειν* du *υποκείμενον*, le *λέγειν* du choix et de la collation demeure serti. C'est parce qu'au *λέγειν* en tant qu'il laisse ce qui est ensemble au-devant se présenter, adhère de façon unique la face sauvegardée de ce qui se présente dans le dévoilement, que ce qui se lit dans la collation qui requiert un tel lit, est d'avance déterminé par la mise en réserve.

*Λέγειν* est mettre-à-reposer. Mettre-à-reposer est le recueil en soi-même du fait de laisser se présenter ce qui est ensemble à être présent.

La question où nous en sommes est : comment le sens propre de *λέγειν*, le fait de mettre-à-reposer, en arrive-t-il à signifier ce qui se dit et se prononce ? Le point de remembrement où nous en sommes parvenus, contient déjà la réponse. Car il nous donne à penser qu'en somme nous ne sommes plus en droit de poser la question comme nous avons tenté de le faire. Pourquoi ne le pouvons-nous plus ? Parce que dans tout ce qu'a remué notre méditation, il ne s'agit d'aucune façon de ce que ce mot *λέγειν* en vienne de l'acceptation de « mettre-à-reposer » à celle de « die ». Nous n'avons nullement eu à faire dans ce qui précède avec la signification mouvante des mots,

<sup>4</sup>. Parenthèse ajoutée dans la seconde édition déjà citée.

<sup>5</sup> *Du sub-jectum.* (N.d.T.)

mais bien plutôt sommes-nous venus buter contre un véritable événement dont le caractère peu rassurant se dissimule encore dans la simplicité qui l'a fait jusqu'à présent passer inaperçu.

Ce que disent et prononcent les mortels advient dès l'aube à l'événement comme *λέγειν*, comme fait de mettre-à-reposer. Dire et prononcer en tant que laisser ce qui est ensemble se présenter au-devant, englobe tout ce qui, gisant dans le dévoilement, est présent. Le *λέγειν* primordial, le fait de mettre-à-reposer, se développe dès la première heure et sous un mode tel qu'il fasse tomber tout ce qui est dévoilé sous son ressort, comme fait de dire et prononcer. Le *λέγειν* se laisse ainsi surmonter en tant que fait de mettre-à-reposer par cet aspect en lui prédominant. Mais c'est seulement pour reléguer ainsi d'emblée l'essentiel quant à dire et prononcer, dans le ressort <sup>(65)</sup> de ce qui tient proprement au fait de mettre-à-reposer.

Que ce soit dans le *λέγειν*, c'est-à-dire dans le fait de mettre-à-reposer, que dire et proférer agencent leur essence, contient l'indication qui nous renvoie au moment de décision le plus précoce et le plus riche de conséquences quant à l'essence du langage. Mais d'où la décision tombait-elle ? La question est d'importance, et la même sans doute que cette autre : jusqu'où va porter dans l'essence du langage l'empreinte qu'elle reçoit du fait de mettre-à-reposer ? Elle porte au point le plus extrême où l'on puisse remonter vers l'émergence essentielle du langage. Car comme collation de ce qui est laissé se présenter au-devant, le fait de dire reçoit l'essence de son genre du dévoilement de ce qui est ensemble à se présenter au-devant. Mais la révélation de ce qui est voilé dans le dévoilement est la présence même de ce qui est présent. Nous nommons cela **l'être de l'étant**. Ainsi ce qui parle dans le langage en étant au niveau du *λέγειν* comme fait de mettre-à-reposer, ne trouve à se déterminer ni à partir de la vocalisation (*φωνή*), ni à partir du fait de signifier (*σημαίνειν*). Expression et signification sont estimées depuis longtemps être des manifestations qui offrent les traits indubitables du langage. Mais elles ne touchent pas proprement au domaine marqué de l'empreinte originelle qui est l'essence du langage, non plus qu'elles ne peuvent généralement déterminer ce domaine dans ses traits principaux. Le fait que sans qu'on y pense et de bonne heure, et comme si rien ne s'était passé, dire prenne son ressort du fait de mettre-à-reposer, et que dans cette mesure parler apparaisse comme *λέγειν*, ce fait a mûri avec le temps une conséquence singulière. La pensée humaine ne s'est jamais étonnée de cet événement et n'y a pas non plus perçu un mystère où quelque chose d'essentiellement destiné par l'Être à l'homme se dissimule, pour se réserver peut-être pour cet instant fatal où la semonce qui ébranle l'homme ne s'étend pas seulement à sa place et à sa condition, mais où elle porte l'essence de l'homme à la vacillation qui le fait bouger.

Dire, c'est *λέγειν*. Cette phrase, si on l'a méditée comme il faut, perd à présent tout aspect courant, rebattu et vide. Elle désigne ce mystère sans recours pour l'imagination, que ce qui parle dans le langage est l'événement du dévoilement de ce qui est présent, et se détermine, conformément à la présentation <sup>(66)</sup> de ce qui est présent, comme le fait de laisser ce qui est ensemble se présenter au-devant. La pensée y prendrait-elle à la fin quelque soupçon de ce que cela

signifie qu'Aristote puisse encore délimiter le *λέγειν* comme ce qui fait apparaître (*αποφαίνεσθαι*) ? Le **Logos** porte ce qui apparaît, ce qui se produit en se présentant, de ce qu'il est en lui-même à ce qui paraît, à ce qui se montre comme tiré au clair (cf. *Sein und Zeit.*, § 7 B).

Dire est ce qui se recueille de ce qu'il y a de distribuant dans le fait de laisser ce qui est ensemble se présenter au-devant. Qu'en est-il dès lors, au point où nous en sommes avec l'essence de ce qui parle, de ce qui est d'ouïr ? Ce qui parle ne se détermine pas en tant que *λέγειν* à partir du son qui exprime un sens. Si donc ce qui se dit ne se détermine pas par l'articulation vocale, l'ouïr qui lui répond ne peut pas plus consister en ce qu'un son qui vient frapper l'oreille, soit par elle attrapé, en ce que des vocalises tympanisant le sens auditif, soient ensuite retransmises. Si ce que nous oyons n'était en tout et pour tout que ce que nous saisissons pour le retransmettre de sons articulés, et d'autres processus viendraient-ils encore s'y associer, tout s'y réduirait pourtant à ce que l'articulation sonore rentrât par une oreille pour ressortir par l'autre. C'est bien ce qui se passe en fait quand nous ne nous recueillons pas sur le propos qui nous est adressé. Mais ceci même qui nous est adressé est ce qui se recueille pour nous être proposé comme ce qui se présente. Ce qui est d'ouïr est proprement le fait de ce recueillement de soi, qui se reprend devant le recours de l'adresse. Ce fait d'ouïr tient au premier chef à ce qui se recueille pour écouter. C'est dans le registre de l'écoute qu'est l'ouïe dans son essence. Nous oyons, quand nous sommes tout oreille. Mais « oreille » ne veut pas dire ici l'appareil acoustique des organes des sens. Les oreilles auxquelles on a affaire en anatomie et en physiologie n'ont jamais comme organes d'un sens, donné matière au plus petit fait d'ouïr, alors même que nous le prendrions simplement pour le fait de percevoir des bruits, des sons articulés et des tons. Une telle perception ne peut être ni constatée anatomiquement, ni démontrée physiologiquement, ni être saisie en général biologiquement comme un processus qui suit son cours à l'intérieur de l'organisme, encore que ce qui est de percevoir ne prenne vie qu'autant qu'il soit d'un <sup>(67)</sup>corps. C'est ainsi qu'aussi longtemps que, pour méditer sur ce que nous oyons, nous partons de l'acoustique à la façon des sciences, tout est la tête en bas. Nous croyons fallacieusement que l'activité des organes corporels de l'ouïe peut être ce qui est proprement d'ouïr. En contrepartie de quoi il nous faudra tenir ce que nous oyons au sens de ce qui écoute et obéit, pour n'être qu'un transfert de cet ouïr au sens propre dans le registre de l'esprit. On peut dans le circuit de la recherche scientifique constater beaucoup de choses utiles. On peut montrer que des oscillations périodiques de la pression atmosphérique d'une certaine fréquence sont perçues comme des hauteurs de ton. À partir de cette sorte de constatation sur l'ouïe, on peut organiser une recherche qui finalement ne sera plus maîtrisée que par les seuls spécialistes de la physiologie des sens.

Par contre peut-être n'y a-t-il que peu à dire sur ce qui est d'ouïr à proprement parler ; il est vrai que ce peu concerne tout homme immédiatement. Ici la recherche n'a plus cours, mais bien l'attention qui soutient la méditation sur ce qui est simple. Ainsi appartient-il justement à ce qui est d'ouïr à proprement parler, que l'homme

puisse se prendre au malentendu, en faisant la sourde oreille à l'essentiel. Si les oreilles n'appartiennent pas immédiatement au registre de l'ouïr à proprement parler, celui-ci a, à tout prendre, un caractère approprié à l'audition et aux oreilles. Ce n'est pas que nous entendions parce que nous avons des oreilles. Nous avons des oreilles et pouvons être corporellement équipés d'oreilles parce que nous oyons. Les mortels oient le tonnerre du ciel, le bruissement de la forêt, le murmure de la fontaine, la touche vibrante de la harpe, le ronflement des moteurs, la rumeur de la ville, seulement et seulement pour autant qu'à tout ceci déjà ils appartiennent et n'appartiennent pas.

Nous sommes **tout oreille** quand notre recueillement est pur transport dans l'écoute et a pleinement oublié les oreilles et la simple tympanisation des sons. Aussi longtemps que nous ne faisons que prêter l'oreille à l'articulation verbale en tant que mode d'expression d'une personne qui parle, nous n'écoutons certes pas encore. Nous n'arrivons même pas ainsi à avoir ouï à proprement parler quoi que ce soit. Mais quand donc cela est-il ? Nous avons ouï quand nous *sommes en entente* avec ce qui nous est adressé. Ce qui parle dans ce qui nous <sup>(68)</sup>est adressé est *λέγειν*, laisser ce qui est ensemble se présenter au-devant. **Être en entente avec ce qui parle**, ceci n'est rien d'autre que : en tout cas ce qui se propose comme étant ensemble de ce qui est laissé se présenter au-devant, le laisser gésir dans son champ d'ensemble. Tel le fait de laisser gésir nous lègue ce qui se présente comme une chose qui se présente. Il lègue ceci comme la chose même. Il lègue Une chose et la même dans l'Un. Il lègue une chose comme étant la même. Un tel *λέγειν* lègue un et le même, le *ομούν*. Un tel *λέγειν* est le *ομολογείν* : le recueil qui laisse se présenter une chose comme étant elle-même, une chose qui se présente dans ce qui est le même de sa présentation.

C'est dans le *λέγειν* en tant que le *ομολογείν* qu'est essentiellement ce qui est d'ouïr à proprement parler. Ceci est donc un *λέγειν*, qui laisse se présenter ce qui déjà gît devant nous comme étant ensemble et justement repose dans un legs qui concerne tout ce qui de soi-même se présente au-devant comme étant ensemble en sa position de gésir. Ce legs ainsi expressément désigné est le *λέγειν*, comme quoi le Logos vient à l'événement.

Là le Logos est simplement dénommé : *ο Λόγος*, le Legs ; le pur fait de laisser se présenter au-devant comme étant ensemble ce qui se présente de soi-même dans le gîte qu'il a de ce fait. **Tel est essentiellement le Logos comme le pur lit de ce qui se lit dans ce qu'il recueille.** Le Logos est la recollection primordiale du choix fait au commencement dans le *lais*<sup>6</sup> originel. *ο Λόγος* est : **le *lais* où se lit ce qui s'élit, et n'est que cela.**

Seulement tout ceci n'est-il pas une interprétation arbitraire et une traduction par trop étrange au regard de ce que l'on entend habituellement en pensant connaître le Logos comme le sens et la raison ? Cela sonne étrangement au premier abord et peut-être demeurera tel longtemps encore, que le Logos veuille dire le *lais* où se lit ce qui s'élit. Mais comment quelqu'un serait-il en droit de décider si ce que cette traduction présume pour être l'essence du

<sup>6</sup>. Cf. N. du T. p. 61.

Logos, reste même seulement du plus loin conforme à ce qu'Héraclite a pensé et dénommé sous le nom de Logos ?

<sup>(69)</sup>L'unique voie pour en décider est de méditer ce qu'Héraclite lui-même dit dans la parole citée. La parole commence : *ουκ εμού*... Elle commence par un « non pas... » qui écarte durement. Il se rapporte à Héraclite lui-même qui prononce et dit. Il s'agit de ce que les mortels ont à ouïr. Ce n'est pas de moi, à savoir de celui qui prononce, ce n'est pas de l'articulation sonore de ce qu'il énonce que vous devez ouïr ce qu'il sied. En général vous n'oyez même pas à proprement parler, aussi longtemps que vous suspendez vos oreilles au bourdon et à l'onde d'une voix humaine pour y happer au vol un cliché à votre usage. Héraclite commence sa phrase en récusant pour ce qui est d'ouïr le simple plaisir des oreilles. Mais cette défense repose sur un renvoi à ce qu'est ouïr à proprement parler.

*Ουκ εμού* ■ *αλλά*... Ce n'est pas vers moi que vous devez tendre l'oreille (comme on fixe du regard), mais ce qui est d'ouïr pour le mortel doit s'orienter sur quelque chose d'Autre. Sur quoi ? *αλλά του λόγου*. L'espèce d'ouïr dont on parle proprement, se détermine à partir du Logos. Mais pour autant que le Logos est simplement dénommé, il ne peut être la première chose venue quelconque parmi le reste. Ce qui est d'un ouïr qui *lui* soit conforme, ne peut non plus de ce fait prendre sur lui une direction d'occasion, d'où il reviendrait pour y passer outre. Il faut que les mortels, s'il doit y avoir un fait d'ouïr à proprement parler, aient déjà entendu le Logos avec une ouïe qui ne signifie rien de moins qu'être d'entente avec le Logos. ***Ουκ εμού αλλά του Λόγου ακούσαντας***. « Si ce n'est pas simplement vers moi (celui qui prononce) que vous avez tendu l'oreille, mais si vous vous soutenez dans une entente qui écoute, alors il y a ouïr à proprement parler ».

Qu'est-ce alors, s'il en est ainsi ? C'est alors *ομολογείν* qui ne peut être ce qu'il est qu'à être un *λέγειν*. Ce qui est d'ouïr à proprement parler est du registre du Logos. De ce fait ce mode d'ouïr est lui-même un *λέγειν*. Comme tel, ce qui est à proprement parler de l'ouïr des mortels est d'une certaine façon la même chose que le Logos. Mais aussi bien, et justement en tant que *ομολογείν*, n'est-il absolument pas du tout la même chose. Il n'est pas lui-même le Logos même. Le *ομολογείν* demeure plutôt un *λέγειν*, qui ne fait toujours que léguer, laisser gésir ce qui déjà se présente ensemble comme *ομούν*, <sup>(70)</sup>comme un champ d'ensemble, et à la vérité se présente en un gîte qui ne surgit en aucun cas du *ομολογείν*, mais qui repose dans le lais où se lit ce qui s'élit, dans le Logos.

Mais qu'est-ce encore, si ce qui est d'ouïr à proprement parler est en tant que le *ομολογείν* ? Héraclite dit : *σοφόν ἐστίν* Quand *ομολογείν* arrive, alors *σοφόν* vient à l'événement, alors il y a *σοφόν*. Nous lisons : *σοφόν* ■ ■ *ἐστίν*. On traduit *σοφόν* correctement par « sage ». Mais que veut dire « sage » ? Y pense-t-on seulement au savoir des anciens sages ? Que savons-nous d'un tel savoir ? Si ce qui est en question reste un fait d'avoir vu, où ce qui est de voir n'est pas du sens des yeux, tout aussi peu que le fait d'avoir ouï ne tient à ce qui s'entend avec les organes de l'ouïe, il est donc à présumer que ce qui est d'avoir vu et ce qui est d'avoir ouï concordent. Ils n'ont pas le sens d'une simple saisie, mais d'un maintien. Mais duquel ? De celui qui se



soutient dans le relais des mortels. Celui-ci se retient à ce que le lais où se lit ce qui s'élit laisse déjà se présenter au fur et à mesure de ce qui présente. Ainsi *σοφόν* veut dire cela qui peut se soutenir dans ce qui lui a été assigné, y trouver son lot, s'y vouer (prendre la route pour cela). C'est par sa destination que ce maintien est commandé. Nous employons encore idiotiquement, si nous voulons dire que quelqu'un est particulièrement habile en une chose, ces tournures : qu'il a la grâce pour cela, qu'il y met son cachet. C'est là plutôt que nous touchons à la signification propre de *σοφόν* que nous traduirons par «\_mandaté ». Mais « mandaté » est d'avance plus que « commandé ». Quand le fait d'ouïr proprement en tant que *ομολογεῖν* est, alors vient à

l'événement ce qui tient du mandaté, alors le *λέγειν* mortel trouve son lot dans le Logos. Alors il colle au lais où se lit ce qui l'élit. Alors le *λέγειν* se commande par la destination qui repose dans la répartition de ce qui se produit de distribuant à l'origine, c'est-à-dire dans ce que le lais où se lit ce qui s'élit a commandé. Voici donc comment vient à être ce qui tient du mandaté, quand les mortels accomplissent ce qui est proprement de l'ouïr. Mais *σοφόν* «mandaté», n'est pas *το Σοφόν*, le mandat, qui s'appelle ainsi parce qu'il répartit en soi tout ce qui est destin, et précisément aussi ce qui s'en fait voir dans la destination du maintien mortel. Encore n'avons-nous pas vidé la question de ce qu'est *ο Λόγος*, dans la pensée d'Héraclite ; il reste encore non décidé, <sup>(71)</sup>si la traduction de *ο Λόγος* comme « le lais où se lit ce qui s'élit », touche si peu que ce soit à ce que le Logos est.

Et déjà nous sommes arrêtés devant la nouvelle énigme d'un mot : *το Σοφόν*. C'est en vain que nous nous efforcerons de le penser dans le sens d'Héraclite, aussi longtemps que nous n'aurons pas suivi sa phrase dans quoi ce mot parle, jusque dans les mots qui la concluent.

Pour autant que le fait d'ouïr pour les mortels est devenu ce qui est à proprement parler ouïr, il arrive de *ομολογεῖν*. Pour autant que telle chose arrive, il vient à l'événement ce qui tient du mandaté. En quoi et comme quoi y a-t-il essentiellement du mandaté ? Héraclite dit : *ομολογεῖν* ▪ ▪ *σοφόν ἐστίν Ἐν πάντα ζεῖναι*, « du mandaté vient à l'événement, pour autant que l'Un est Toutes Choses ».

Le texte courant à présent est ainsi conçu : *ἐν Πάντα εἶναι* ▪ *Λ' εἶναι* est la correction d'une autre lection : *ἐν Πάντα εἰδέναι*, que l'on comprend dans le sens de : il est sage de savoir que tout soit l'Un. Aucune des deux lections n'a de privilège sur l'autre. Elles sont toutes deux contestables également. C'est pourquoi nous les laisserons toutes deux de côté<sup>7</sup>. De quel droit ? Parce que le *Ἐν Πάντα* suffit. Mais il n'est pas seulement suffisant. Il demeure pour soi beaucoup plus conforme à la chose ici pensée et aussi au style de ce que dit Héraclite « *Ἐν Πάντα*, l'Un : Toutes Choses, Tout : l'Un ».

Comment, à les dire, prendre ces mots légèrement ? Quel éclaircissement s'en donner à les préférer dans l'approximatif ? Une diversité embrouillée de significations trouve à se nicher dans les deux mots dangereusement inoffensifs *Ἐν* et ▪ *Πάντα*.

<sup>7</sup>. Dans une retouche que M. Martin Heidegger a apportée à ce texte dans l'édition des *Vorträge und Aufsätze*, on lit : « *Λ' εἶναι* est la correction de la lection uniquement traditionnelle : *ἐν Πάντα εἰδέναι* que l'on comprend dans le sens de : il est sage de savoir que toute chose soit l'Un. La conjecture *εἶναι* est conforme aux choses. Pourtant nous laissons de côté les deux verbes. De quel droit, ? etc. ».

L'indétermination de leurs nœuds donne licence à des propositions à plusieurs sens. Dans les mots *Ἐν Πάντα*, le bâclage superficiel de ce qui s'imagine dans l'à-peu-près, peut converger avec la prospection hésitante d'une pensée qui interroge. Un propos hâtif d'expliquer le monde peut se servir de la phrase « l'Un est Toutes Choses », pour y trouver l'appui d'une formule qui partout et toujours est correcte d'une façon quelconque. <sup>(72)</sup>Mais les démarches premières et qui se rattachent du plus loin à tout le destin de la pensée chez un penseur, peuvent se dissimuler dans le *Ἐν Πάντα*. C'est dans ce second cas que sont les paroles d'Héraclite. Nous ne connaissons pas leur contenu au sens où nous pourrions faire resurgir à la vie le mode de représentation d'Héraclite. Nous sommes même fort éloignés d'être en état de prendre en y méditant la mesure de ce qui est pensé dans ces paroles. Mais de cette lointaine distance il se pourrait que nous vînt la chance de tracer plus significativement quelques traits de la dimension des mots *Ἐν* et *Πάντα* et de la parole *Ἐν Πάντα*. Dût ce tracé demeurer une esquisse d'une libre audace plutôt que viser à la certitude d'une étude d'après le modèle. Assurément ne pouvons-nous tenter un tel dessin qu'à considérer ce qu'Héraclite a dit en partant de l'ensemble de sa parole. Ce que la parole désigne au moment où elle dit le quoi et le comment de ce qu'il y a de mandaté, c'est le Logos. La parole conclut avec *Ἐν Πάντα*. Cette conclusion n'est-elle qu'un mot de la fin ou bien n'est-ce pas seulement avec elle et sa rétroaction sur la parole que la file se serre de ce qu'il y avait à dire.

L'exégèse habituelle comprend la parole d'Héraclite ainsi : il est sage de donner ouïe à la promulgation du Logos et de prêter attention au sens de ce qu'il promulgue quand on répète ce qu'on a ouï dans la proposition : l'Un est Toutes Choses. Il y a le Logos. Celui-ci a quelque chose à annoncer. Il y a alors aussi ce qu'il annonce, à savoir que l'Un soit Toutes Choses.

Seulement il s'en faut que le *Ἐν Πάντα* soit cela *que* le Logos annonce en tant que parole ni *qu'il* donne à comprendre en tant que sens. *Ἐν Πάντα* n'est pas ce *que* le Logos énonce, mais *Ἐν Πάντα* dénonce de quelle nature est essentiellement le Logos.

*Ἐν* est l'Uniquement-Un en tant que ce qui unit. Il unit en même temps qu'il répartit. En même temps qu'en lisant ce qu'il élit, il laisse se présenter ce qui se présente comme tel, il le répartit en son entier. L'Uniquement-Un unit en tant qu'il est le lais où se lit ce qui s'élit. Ce fait ici d'unir ce qui dans ce lit se lit, répartit en soi ce qui unit jusqu'au point qu'il est cet un-ci, et en tant qu'il est cet un-ci, aussi l'Unique. Le *Ἐν Πάντα* qui est nommé dans la parole d'Héraclite, nous ouvre un simple cillement sur ce qu'est le Logos.

<sup>(73)</sup>Déviions-nous du chemin si avant toute interprétation métaphysique à sens profond, nous pensons le Logos en tant qu'il est le *Λέγειν*, et si en le pensant nous prenons par là au sérieux que le *Λέγειν* en tant qu'il laisse, en lisant ce qui s'élit, ce qui est ensemble se présenter au-devant, ne peut être rien d'autre que l'essence du fait d'unir, qui répartit toute chose dans l'omnitude de la simple présence ? À la question de ce que peut être le Logos, il y a seulement *une* réponse conforme. Nous la saisissons comme ainsi conçue : *ο Λόγος λέγει*. Il laisse se présenter devant nous ce qui est ensemble. Quoi ? *Πάντα*. Ce que ce mot désigne, Héraclite nous le dit

de façon immédiate et sans équivoque au début de la parole B 7 : *Εἰ πάντα τα ὄντα...* « Si toutes choses, (à savoir) ce qui est dans la présence... ». Le *lais où se lit ce qui s'élit a*, en tant qu'il est le Logos, reposé Toutes Choses, tout ce qui est présent, dans le dévoilement. Le fait de léguer est alors un aspect du fait de sauvegarder. Par lui est sauvegardé tout ce qui est présent dans l'être de sa présence, à partir de quoi il peut être rentré et ressorti tout exprès comme ce qui est présent à un instant quelconque par le truchement du *λέγειν* mortel. Le Logos promet dans l'être de la présence, et reposant aussi ce qui est présent dans l'être de la présence, il l'y reconduit. S'ap-présenter veut dire pourtant : *une fois surgi durer dans le dévoilement*. Pour autant que le Logos laisse se présenter ce qui se présente comme tel, il révèle ce qui est présent dans l'être de sa présence. Mais le fait de révéler est l' *Ἀλήθεια*. Celle-ci et le Logos sont la même chose. Le *λέγειν* laisse se présenter *ἀλήθεια*, ce qui est dévoilé comme tel (B 112). Tout ce qui est de révéler délivre ce qui est présent du voilement. Le fait de révéler a besoin du voilement. L' *Ἀλήθεια* repose dans le Léthé, puise en lui, produit ce qui par son travers est relégué. Le Logos est *en soi à la fois* une révélation et un recel. Il est l' *Ἀλήθεια*. Le dévoilement a besoin du voilement du Léthé, comme de la réserve dans laquelle la révélation puisse en quelque sorte puiser. Le Logos, le *lais où se lit ce qui s'élit*, a en soi le caractère de ce qui sauvegarde en révélant. Pour autant que c'est en collant au **Logos** qu'il faut revoir ce qu'il en est de l'essence du *Ἐν* en tant qu'il est ce qui unit, il s'avère du même coup que ce qu'il y a d'essentiellement unissant dans le Logos demeure infiniment différent de ce qu'on s'applique à se représenter comme connexion et liaison. (74) Ce qui réside d'unissant dans le *λέγειν* n'est ni seulement une prise d'ensemble par enveloppement, ni un simple couplage par mise en balance des contraires. Le *Ἐν Πάντα* laisse se présenter ensemble dans l'être d'une présence, ce qui est essentiellement divergent l'un et l'autre et s'oppose ainsi l'un à l'autre par une absence contrariée, comme le jour et la nuit, l'hiver et l'été, la paix et la guerre, **la veille et le sommeil, Dionysos et Hadès**. Ce qui est ainsi séparé en une trajectoire qui du lointain le plus extrême fait le départ entre la présence et l'absence, *διαφερόμενον*, le *lais où se lit ce qui s'élit* le laisse se présenter dans sa rétribution. Il se délègue lui-même à être ce qui porte le jugement distributif. Le *Ἐν* lui-même est rétribuant.

*Ἐν Πάντα* dit ce que le Logos est. Logos dit comment *Ἐν Πάντα* est dans son essence. Les deux sont la même chose.

Quand le *λέγειν* ■ mortel trouve son lot dans le Logos, il arrive de *ομολογεῖν*. Celui-ci se recueille dans le *Ἐν* sur ce qu'il y a d'unissant dans le ressort de celui-ci. Quand le *ομολογεῖν* arrive, il y a du mandaté qui vient à l'événement. Pourtant jamais le *ομολογεῖν* n'est le mandat lui-même et à proprement parler. Où trouvons-nous non pas seulement du mandaté, mais le mandat tout simplement ? Qu'est ce **mandat** lui-même ? Héraclite le dit sans ambages au commencement de la phrase B 32 :

*Ἐν το σοφόν μούνον*. L'Uniquement-Un qui unit Toutes Choses, seul est le mandat ». Si pourtant le *Ἐν* est la même chose que le Logos, alors *ο Λόγος* est *το σοφόν μούνον*. Le seul mandat, c'est-à-dire aussi le mandat

au sens propre, est le Logos. C'est dans la mesure pourtant où le λέγειν mortel trouve son lot en tant que ομολογεῖν dans le mandat, qu'il tient à sa façon au mandaté.

Mais jusqu'à quel point le Logos est-il le mandat, la prédestination proprement dite, c'est-à-dire la distribution du mandement qui destine Tout ce qu'il peut y avoir à ce qui lui est propre ? Le lais où se lit ce qui s'élit, répartit en son sein tout mandement, pour autant que le mandement laisse se présenter ce qu'il apporte, boucle tout ce qui est présent ou absent à sa place et dans sa voie et assure la garde de tout ce qu'il distribue dans l'omnitude. **Ainsi toute chose et chacune quelle qu'elle soit, peut s'axer et s'agencer dans ce qui lui est propre.** Héraclite dit (B 64) : *Τα δε Πάντα οιακίζει Κεραυνός* « Toutefois l'ensemble <sup>(75)</sup> de tout (ce qui est présent), c'est l'éclair qui le gouverne (dans l'être de la présence) ».

La fulguration de l'éclair produit subitement et en un seul coup tout ce qui est présent dans la lumière de l'être de la présence. L'éclair que nous avons maintenant nommé, gouverne. Il fixe chaque chose d'emblée à la place essentielle qui lui est assignée. Ce qui s'étale de telle sorte d'un seul coup est le lais où se lit ce qui s'élit, le Logos. « L'éclair » est là en tant que mot qui désigne Zeus. Celui-ci est en tant que le plus haut des Dieux la grâce de l'omnitude. **À cette aune, le Logos, le Έν Πάντα, ne serait rien d'autre que le dieu suprême. L'essence du Logos nous donnerait ainsi un cillement d'ouverture sur la divinité de Dieu.**

Avons-nous licence maintenant de mettre en un seul siège Logos, Έν Πάντα, Zeus, et de soutenir une fois de plus qu'Héraclite enseigne le panthéisme ? Héraclite ni ne l'enseigne, ni n'enseigne aucune doctrine. Comme penseur il ne fait que donner à penser.

On entrevoit dans la question par nous posée de savoir si Logos (*Έν Πάντα*) et Zeus sont la même chose, qu'il donne même quelque chose de difficile à penser. Quelque chose contre quoi la pensée de représentation a porté au long des siècles et des millénaires qui ont suivi, et sans savoir le considérer, – pour se décharger à la fin du fardeau inconnu avec le secours d'un oubli dont la mise en place était déjà faite. Héraclite dit (B 32) :

*Έν το Σοφόν μόνον λέγεσθαι ουκ εθέλει  
και εθέλει Ζηγός όνομα*

*L'Un, le Seul qui soit le Sage, ne veut pas  
Et veut pourtant qu'on le dénomme du nom de Zeus.  
(DIELS-KRANZ).*

Le mot qui porte dans la parole, **εθέλω**, ne signifie pas « vouloir », mais « à partir de soi-même est prêt à ... »<sup>8</sup>, **εθέλω** n'a pas le sens d'une pure mais d'admettre quelque chose dans une référence rétroactive à soi-même. Pour que nous mesurions cependant le poids de ce qui est dit dans la parole, nous devons faire un compte soigneux de ce que la parole dit dans la première ligne : *Ἐν λέγεσθαι οὐκ εθέλει* « L'Uniquement Un en tant qu'il unit, le lais où se lit ce qui s'élit, ne consent pas. » À quoi ? *λέγεσθαι*, à être recueilli sous le nom de Zeus. Car par un tel recueil, le *Ἐν* en tant que Zeus, viendrait à cette sorte d'apparition qui devrait peut-être demeurer à jamais une apparence. Qu'il y ait emploi dans la parole citée du terme *λέγεσθαι* dans un rapport immédiat à *ὄνομα* (mot qui dénomme), atteste pourtant sans contestation possible la signification de *λέγειν* comme **dire, parler et nommer**. C'est en ceci précisément que cette parole d'Héraclite qui paraît s'inscrire en faux sans équivoque contre tout ce qui a été discuté dans ce qui précède sur *λέγειν* et *λόγος*, est propice à placer sous un nouveau jour notre pensée en face du fait que, et de l'étendue où – le *λέγειν* n'est accessible dans sa signification de dire et de parler qu'à être considéré dans sa signification la plus propre de « léguer » et d'élire. Dénommer veut dire « é-voquer ». Ce qui a été recueilli pour être reposé dans le nom, vient à travers un tel « legs » à la présentation et à l'apparition. Quand on pense ce qui est de dénommer (*ὄνομα*) à partir du *λέγειν*, on voit que ce n'est rien qui soit de porter une signification à l'expression, mais bien de laisser se présenter au-devant dans la clarté quelque chose qui s'y lève en ce que c'est nommé.

Dans la première ligne, ce qui est le *Ἐν*, le Logos, la grâce de tout mandat, n'est pas prêt par son essence la plus propre, ne consent pas, à se manifester sous le nom de « Zeus » c'est-à-dire en tant que celui-ci : *οὐκ εθέλει*. C'est seulement là-dessus que vient la suite *καὶ εθέλει*, « mais aussi il est prêt, il consent », le *Ἐν*.

N'y a-t-il qu'artifice oratoire dans le fait qu'Héraclite fasse passer d'abord dans ce qu'il dit, que le *Ἐν* n'admette pas la **dénomination** qui est mise en question, ou bien la préséance donnée à sa **dénégation** a-t-elle sa raison dans la chose ? Car le *Ἐν Πάντα* est en tant qu'il est le Logos, ce qui laisse être dans sa présence tout ce qui est présent. Le *Ἐν* n'est pourtant en lui-même rien qui soit présent entre autre. Il est unique en son genre. Zeus par contre n'est pas seulement un être qui est présent parmi d'autres. Il est le plus haut de ce qui est présent. Ainsi Zeus demeure assigné à un genre d'exception dans l'être de la présence, venant au partage de celui-ci, et à l'aune d'un <sup>(77)</sup>tel partage (*Μοίρα*) recueilli dans le *Ἐν* qui recueille toute chose, et dans sa grâce. Zeus n'est pas lui-même le *Ἐν*, quoique en gouvernant en tant qu'il est l'éclair, il remplisse les mandements de la grâce.

Qu'à l'égard de l' *εθέλε*, l' *οὐκ* d'abord soit dénommé, ceci nous dit : à proprement parler il n'est pas admissible pour le *Ἐν* d'être dénommé Zeus et par là d'être ravalé à l'essence d'un être qui soit présent entre autre, dût même cet « entre » avoir le caractère de l'au-dessus de tout le reste de ce qui est présent ».

<sup>8</sup> Soit le français : con-sentir à (N.d.T.).

D'un autre côté le *Ἐν* admet pourtant aussi, d'après cette parole, de revenir à la dénomination de Zeus. Dans quelle mesure ? La réponse est déjà contenue dans ce qui vient d'être dit. Si le *Ἐν* n'est pas compris à partir de lui-même en tant que le Logos, si c'est plutôt en tant que le *Πάντα* qu'il se manifeste, alors et alors seulement l'omnitude de ce qui est présent se montre sous le gouvernail du plus haut des êtres qui sont présents comme l'unique Entier sous ce qui l'unit ici. L'entièreté de ce qui est présent est sous ce qu'elle a de plus haut le *Ἐν* en tant que Zeus. Le *Ἐν* lui-même pourtant en tant que *Ἐν Πάντα* est le Logos, le lais où se lit ce qui s'élit. En tant que le Logos, le *Ἐν* est le seul *το Σοφόν*, le mandat en tant qu'il est la grâce elle-même<sup>9</sup>.

Quand l'*ακούειν* des mortels colle uniquement au Logos, au lais où se lit ce qui s'élit, alors le *λέγειν* mortel s'est remis, selon ce qui est son lot, dans le champ d'ensemble du Logos. Le *λέγειν* mortel est mis sous la sauvegarde du Logos. C'est à partir de la grâce qu'il est venu à l'é-vénement dans le *ομολογεῖν*. Aussi demeure-t-il éventuel au Logos. C'est de cette sorte que le *λέγειν* mortel est mandaté. Mais il n'est jamais la grâce elle-même : *Ἐν Πάντα* en tant que *ο Λόγος*.

Maintenant que la parole d'Héraclite parle avec plus de sens, voici que ce qu'elle dit, menace à nouveau de se dérober dans l'ombre.

Le *Ἐν Πάντα* contient bien sans doute le cillement d'ouverture sur la manière dont le Logos est essentiellement dans son *λέγειν*. Pourtant le *λέγειν*, qu'on le veuille penser comme légier ou que ce soit comme dire, ne demeure-t-il pas constamment <sup>(78)</sup>n'être qu'un mode du maintien mortel ? N'arrive-t-il pas si *Ἐν Πάντα* doit être le Logos, qu'un trait isolé de l'être mortel soit sublimé en la caractéristique fondamentale de ce qui, par delà tous les êtres, parce qu'antérieurement à toute présence mortelle ou immortelle, est la grâce de la présence elle-même ? **Le Logos est-il le gîte de l'exaltation et du transfert d'une manière d'être mortelle sur l'Uniquement Un ?** ou le *λέγειν* mortel demeure-t-il n'être que l'imitation conforme du Logos, qui est en soi la grâce en laquelle réside l'être de la présence comme telle et pour tout ce qui est présent ?

Ou bien encore une telle façon de poser la question, pour prendre son empan sur le fil tendu d'un ou bien-ou bien, est-elle absolument insuffisante, pour ce que dès le départ elle n'a aucune chance d'atteindre ce qui est à solliciter ? S'il en est ainsi, alors ni le Logos ne peut être la sublimation du *λέγειν* mortel, ni celui-ci seulement la copie du Logos qui lui donne sa dimension. Alors ce qui se déploie dans le *λέγειν* du *ομολογεῖν*, comme aussi ce qui se déploie dans le *λέγειν* du Logos, ont-ils de concert une émergence plus originelle dans la simplicité du milieu entre les deux. Y a-t-il dans cette direction, pour la pensée mortelle, une voie qui s'ouvre ?

En tout cas le sentier demeure-t-il d'entrée barré et brouillé dans sa piste, précisément par le travers des chemins que la pensée grecque à son aurore a ouverts à ceux qui l'ont suivi. Nous nous bornerons là-dessus à avoir une fois seulement pris du recul devant l'énigme pour

<sup>9</sup>. Dans une retouche de l'édition déjà citée l'auteur ajoute ici : le recueil de ce qui est mandement dans l'être de la présence.

découvrir à son encontre quelque chose de ce qu'elle a d'énigmatique.

La parole citée d'Héraclite serait ainsi conçue dans la transposition de notre commentaire :

« Ne m'oyez pas moi, le mortel qui parle ; mais soyez à l'écoute du lais où se lit ce qui s'élit ; êtes-vous seulement d'entente avec celui-ci, alors vous ouïrez de ce fait à proprement parler ; ce qui est d'ouïr de telle sorte, est, – pour autant qu'il adviene de laisser ce qui est ensemble se présenter au-devant –, ce à quoi le champ d'ensemble, la répartition de ce qui est laissé à gésir, le lais où se lit ce qui s'élit, se présente ; si une mise en place arrive du fait de laisser se présenter au-devant, alors vient à l'événement ce qui est du mandaté ; car le mandat à proprement parler, le seul qui soit la grâce, est « l'Uniquement Un qui unit Toutes Choses ».

(79) Mettons-nous de côté les commentaires sans les oublier, et tentons-nous de traduire ce dont parle Héraclite dans le registre de notre langue, alors sa parole pourrait être ainsi conçue :

« Non de moi, mais du lais où se lit ce qui s'élit, en entente : cela même le mettre à sa place : et que ce qui est mandaté soit (le lais où se lit ce qui s'élit) : l'Un en tant qu'unissant Toutes Choses ».

Mandatés sont les mortels qui dans leur être essentiel demeurent dévolus au *ομολογείν*, quand ils se mesurent au Logos comme étant le *Ἐν Πάντα* et se conforment à sa mesure. C'est pourquoi Héraclite dit (B 43) :

*Ὑβριν χρη σβεννέναι μάλλον ἢ πυρκαϊάν*

« C'est la démesure qu'il est besoin d'éteindre plutôt que l'incendie ».

Il est besoin d'une chose semblable, parce que le Logos a besoin du *ομολογείν*, si du présent doit paraître et se manifester dans l'être de la présence. Le *ομολογείν* se lotit sans être démesuré, par le fait de se mesurer au Logos.

De la distance prise de la parole citée la première (B 50), nous dégageons une directive qui, dans la phrase la dernière évoquée, s'adresse à nous comme la nécessité de ce qui est le plus nécessaire.

Avant que vous ne vous engagiez dans les incendies, que ce soit pour y faire des coupe-feux ou pour les éteindre, ne faites donc que d'éteindre d'abord l'embrasement de la démesure, qui perd sa mesure en ceci qu'elle oublie l'essence du *λέγειν*.