

**IMMANENCE ET TRANSCENDANCE DANS LA LECTURE  
HEIDEGGÉRIENNE D'ANAXIMANDRE**

Julien Pieron  
(FNRS-ULg)

« La transcendance est toujours un produit d'immanence »<sup>1</sup>.  
« *alles ist weniger, als es ist, alles ist mehr* »<sup>2</sup>.

Dans son essai sur la parole ou la sentence (*Spruch*)<sup>3</sup> d'Anaximandre<sup>4</sup>, Heidegger interprète la première parole philosophique conservée de l'Occident, et présente du même coup les grands traits de sa dernière pensée. Le texte est obscur, certaines tournures lui confèrent même un ton apocalyptique, et l'on peut affirmer sans méchanceté que la traduction française que nous possédons est en bien des endroits incompréhensible<sup>5</sup>. Si nous nous attaquons à ce morceau redoutable, et tentons de le décrypter en épousant la secrète mobilité, c'est dans le but de mettre en évidence ses enjeux fondamentaux dans le cadre d'une pensée de la production immanente<sup>6</sup>. Par souci de clarté, on peut découper le texte de Heidegger en trois grands moments. Le premier (GA 5, 321-343) reconstruit l'horizon systématique à partir duquel le fragment d'Anaximandre sera interprété, tout en procédant à la délimitation du texte. Le deuxième (343-353) tente d'éclairer le sens du terme grec *on* à partir d'un passage d'Homère, afin de clarifier ce dont il sera question dans le fragment. Le troisième (353-

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, « L'immanence : une vie... », in *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, coll. "Paradoxe", 2003, p. 363.

<sup>2</sup> Paul Celan, « *Cello-Einsatz...* », in *Choix de poèmes réunis par l'auteur*, trad. fr. et présentation de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, coll. "Poésie/Gallimard", 1998, p. 268.

<sup>3</sup> *Spruch* désigne en allemand la maxime, l'adage, la devise, mais aussi le poème gnominique, le verset ou le proverbe biblique (*die Sprüche Salomons*), le jugement, l'arrêt, le verdict, l'oracle.

<sup>4</sup> *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, GA 5, 321-373.

<sup>5</sup> *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. de Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1986, pp. 387-449.

<sup>6</sup> Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre livre *Pour une lecture systématique de Heidegger. Identité, différence, production immanente*, Bruxelles, Ousia, 2010, qui constitue le présupposé de la lecture ici esquissée. À partir d'une réflexion sur l'inachèvement de *Sein und Zeit* et d'une tentative de reconstruction du geste exigé par la section « Temps et être », l'idée d'une *production immanente de la différence* (sous la double figure de la différence *ontologique* [différence étant/être] et *noétique* [différence être en général/être de l'homme]) *au cœur même de l'identité* y est introduite pour désigner cette « chose même » ou cette mobilité qui met elle-même la pensée heideggérienne en mouvement – bref pour nommer le problème auquel les deux concepts de *temporalité ekstatische-horizontale* et d'*Ereignis* auront tour à tour tenté de répondre.

373) propose une interprétation de ce qui est dit dans le fragment, en procédant à une traduction de la seconde phrase puis de la première. Sans prétendre à l'exhaustivité<sup>7</sup>, nous envisagerons successivement ces trois moments, en mettant entre parenthèses la question de savoir si l'interprète est ou non "fidèle" au texte grec : peu importe la vérité "historique" du fragment d'Anaximandre, nous cherchons seulement à saisir la mobilité de la pensée de Heidegger.

## I.

Après avoir rappelé la façon dont Nietzsche et Diels, mais aussi Hegel, Théophraste et Aristote situent philosophiquement Anaximandre par rapport à ce qui le suit (comme pré-socratique, comme pré-aristotélicien, comme « physiologue »), puis mentionné les aléas de la transmission du texte via le commentaire de Simplicius, Heidegger s'interroge sur le caractère « matinal » du fragment. Dans la distance chronologique du texte d'Anaximandre pourrait en effet se cacher une proximité historique (*geschichtlich*) de son imparlé (*seines Ungesprochen*) – de cela même qui se retire dans la *Sprache* comme événement de la compréhension d'être et de la manifestation de l'étant. Le pari heideggérien est qu'à ce moment charnière de l'histoire du monde, quelque chose comme une nouvelle donne historique puisse advenir, ou être envoyée (*geschickt*)<sup>8</sup>. Un tel discours présuppose la compréhension de l'*Ereignis*<sup>9</sup> comme histoire, et l'idée d'une histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) trouvant sa mobilité propre dans l'envoi de l'être (*Seinsgeschick*). Dans la mesure où l'homme est partie prenante de cet envoi – qui n'advient comme tel que s'il est reçu – sans pourtant pouvoir en être la cause efficiente<sup>10</sup>, Heidegger adopte une position somme toute modeste, qui consiste à dire : nous ne pouvons pas provoquer une nouvelle donne, mais nous pouvons peut-être *nous éveiller* à la possibilité que ce qui se soustrayait dans les donnes historiques précédentes soit pris en vue comme tel. Il nous est en quelque sorte permis, à nous les tard venus, de prendre en vue ce qui devait nécessairement échapper aux hommes des époques précédentes, et ainsi d'habiter proprement le lieu que nous occupons toujours déjà de façon impropre, en opérant cette métamorphose de notre être

<sup>7</sup> Dans une perspective très différente de la nôtre, Didier Franck a consacré un commentaire extrêmement fouillé, et très éclairant, au texte sur Anaximandre – cf. *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris, P.U.F, coll. "Épiméthée", 2004. Si nous divergeons, sur plusieurs points essentiels, des thèses de Didier Franck – que nous ne discuterons pas ici pour ne pas compliquer inutilement notre propos –, la lecture de son livre n'a cessé d'accompagner notre travail.

<sup>8</sup> GA 5, 325-326 (300). Le numéro indiqué entre parenthèses renvoie à la pagination des premières éditions du recueil, avant la concordance – établie lors de la sixième édition (1980) – entre la pagination de l'édition séparée et celle de la *Gesamtausgabe*.

<sup>9</sup> Nous définirons lapidairement l'*Ereignis* : adresse se soustrayant en revendiquant, et en faisant ainsi être, l'homme comme réception du reste même de sa soustraction – l'être de l'étant.

<sup>10</sup> À proprement parler, l'homme ne *provoque* pas un nouvel envoi, mais celui-ci advient, sans véritable cause ou raison.

propre<sup>11</sup> qui serait une façon de répondre proprement à – et de laisser d’abord advenir – l’appel que pourrait nous lancer cette situation historique singulière.

La question se pose dès lors de savoir ce qui vient à la *Sprache* dans la sentence d’Anaximandre. Cette question vise ce à propos de quoi la sentence nous dit quelque chose, mais aussi ce qu’elle en dit ; c’est à cette double interrogation que tente de répondre la suite du texte. Traduit littéralement, le fragment d’Anaximandre déclare :

Mais ce à partir de quoi la naissance (génération) est aux choses, vers cela aussi la disparition (corruption) naît d’après le nécessaire ; elles se donnent en effet justice et pénitence les unes aux autres pour l’injustice d’après l’ordre du temps (*Aus welchem aber das Entstehen ist den Dingen, auch das Entgehen zu diesem entsteht nach dem Notwendigen; sie geben nämlich Recht und Busse einander für die Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung*)<sup>12</sup>.

La compréhension courante de ce fragment voit en lui l’expression encore maladroite d’une recherche sur la nature, expression à bien des égards « poétique » et anthropomorphique, dans la mesure où elle décrit les processus naturels à l’aide de concepts relevant des affaires humaines et de la sphère morale et juridique. C’est cette conception courante qu’il convient d’écarter dans un premier aperçu de ce que le fragment prend pour thème<sup>13</sup>. Il est question de *ta onta* : de l’étant dans sa multiplicité et sa totalité (*das mannigfaltig Seiende im Ganzen*). Parce que cet étant multiple dans sa totalité ne se réduit pas aux choses de la nature, mais comprend aussi les hommes, les choses fabriquées, les dieux, etc., il est illégitime de réduire le thème du fragment d’Anaximandre aux *physei onta*, et il est également illégitime de parler d’un transfert des concepts d’une sphère à une autre. Les termes soi-disant « poétiques » dont il est question doivent être entendus en un sens large (*weite Bedeutung*), capable d’embrasser la totalité multiple dans son agencement et son unité<sup>14</sup>.

Le fragment parle de l’*einai* des *onta*, de l’être de l’étant. Tout le problème est de savoir ce que nous pensons quand nous traduisons « littéralement », et de façon tout à fait « correcte », *einai* par être et *on* par étant. Selon Heidegger, nous ne pensons rien, mais tout reste flottant et imprécis<sup>15</sup>. Cette situation embrouillée, cette absence de réponse à la question de savoir ce que signifie "être", n’est pas nouvelle mais caractérise l’ensemble de l’histoire occidentale ; elle ne prend pas sa source dans un manquement humain, mais dans la mobilité même de l’*Ereignis* comme différance noétique : la confusion provient « de l’abîme du rapport dans lequel l’être a conduit l’essence de l’homme occidental à ce qui lui est propre » (*Sie kommt aus dem Abgrund des Verhältnisses, worein das Sein das Wesen des abendländischen Menschen ereignet*

<sup>11</sup> Lequel n’est rien d’autre que : rapport à l’être en général au sein du Même.

<sup>12</sup> GA 5, 329 (303).

<sup>13</sup> *Ibid.*, 329-330 (304).

<sup>14</sup> *Ibid.*, 330-332 (304-306).

<sup>15</sup> *Ibid.*, 333-334 (307-308).

*hat*)<sup>16</sup>. C'est en effet l'*Ereignis* qui est ici visé par le terme « être », puisque cet être possède la caractéristique de conduire l'homme à ce qui lui est propre (*ereignen*) en le plaçant dans un rapport – celui de la pensée comme essence de l'homme, et de l'être de l'étant – que l'on peut proprement qualifier d'abyssal, dans la mesure où aucun de ses termes ne lui préexiste, mais où chacun se définit comme relation à l'autre. Pour lever toute ambiguïté sur cet usage du concept d'*être* (qui précède l'usage public et thématique du concept d'*Ereignis*), Heidegger a d'ailleurs ajouté, dans la phrase en question, l'apostille suivante, rapportée au terme *Sein* : *als Er-eignen*, « comme appropriation »<sup>17</sup>. C'est parce que le retrait de l'être dans sa mobilité essentielle (*Ereignis*) appartient à la structure même du déploiement de l'histoire occidentale, parce que l'oubli ou la retenue est la condition de l'envoi épochal de l'être de l'étant dans son rapport à l'essence – chaque fois située historiquement – de l'homme, que la question du sens de l'être n'a pu trouver de réponse satisfaisante, et n'a même pas pu être posée correctement. Une telle confusion ne peut être supprimée par une simple tentative de définition, mais l'essai de prendre en vue la confusion *comme telle* pourrait être l'amorce déclenchant un autre envoi de l'être<sup>18</sup>.

Poursuivant son discours en se concentrant sur la question de la différence ontologique, Heidegger affirme qu'il faut penser le grec, le chrétien, le moderne et le planétaire – ces différentes "périodes" de l'histoire, qui apparaîtront comme des *époques* au sens littéral du mot – à partir du trait fondamental de l'être qu'est la retenue dans l'oubli, ou encore le recel (*Verbergen*) de son essence et de la mobilité caractérisant la provenance de cette essence<sup>19</sup>. En même temps qu'il s'éclaircit initialement (*anfänglich*), et laisse ainsi apparaître (produit) le monde ou l'être en général comme ouverture de l'étant, l'être comme *Ereignis* se retire dans sa mobilité essentielle. C'est pourquoi l'être-décelé de l'étant (*die Unverborgenheit des Seienden*), au sens d'une clarté (*Helle*) ou d'une ouverture accordée à celui-ci, est cela même qui obscurcit la lumière (*Licht*) de l'être – l'événement même de la *Lichtung* qu'est l'*Ereignis*<sup>20</sup>. Heidegger déclare à deux reprises, d'une formule concise mais trompeuse, que « l'être se retire en se décelant dans l'étant » (*Das Sein entzieht sich, indem es sich in das Seiende entbirgt*)<sup>21</sup>. Pour bien comprendre cette formule, il ne faut pas imaginer une suppression pure et simple de l'être au profit du seul étant, mais un retrait de l'être comme *Ereignis* dans le mouvement même de production de la différence ontologique de l'étant (qui est toujours étant *dans* l'être) et de l'être (qui est toujours être *de* l'étant). En se décelant dans l'étant, l'être disparaît comme *Ereignis* et apparaît comme être *de*

<sup>16</sup> *Ibid.*, 335 (309).

<sup>17</sup> *Id.*

<sup>18</sup> *Id.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, 336 (310).

<sup>20</sup> *Ibid.*, 336-337 (310).

<sup>21</sup> *Ibid.*, 337 (310-311).

l'étant. Ce qui se retire n'est donc pas l'être comme être de l'étant, mais l'*Ereignis* comme événement de la *Lichtung des Seins*.

Revenons au fragment d'Anaximandre. Pour le traduire, il faut préalablement éclaircir ce dont il parle – *ta onta* – et ce qu'il en dit. Auparavant, il convient toutefois de délimiter exactement le texte à traduire. Pour ce faire, Heidegger discute les thèses de Burnet, qui proposait de faire commencer le fragment par *kata to chreôn* pour le double motif que les auteurs grecs n'avaient pas coutume d'introduire une citation sans l'avoir en quelque sorte liée à leur texte, et qu'il ne faut pas attribuer à Anaximandre les termes techniques – platoniciens – de *genesis* et de *phtora*<sup>22</sup>. Heidegger note que le deuxième argument ne tient pas vraiment, dans la mesure où les termes *genesis* et *phtora* sont des mots anciens qui existaient déjà chez Homère avant de devenir des termes techniques dans les Écoles de Platon et d'Aristote. Il s'accorde cependant à faire commencer le texte par *kata to chreôn*, dans la mesure où la construction de la phrase avant cette expression lui paraît plus aristotélicienne qu'archaïque. Pour les mêmes raisons, Heidegger propose de supprimer le *kata tèn chronou taxin* de la fin du texte, ce qui donne comme Mot ou parole (*Wort*) originaire d'Anaximandre<sup>23</sup> : ...*kata to chreôn ; didonai gar auta dikèn kai tisin allèlois tès adikias*. Heidegger traduit, en reprenant le vocabulaire de Nietzsche et de Diels : « ...selon la nécessité ; car ils se paient les uns aux autres châtement et pénitence pour leur injustice » (... *nach der Notwendigkeit ; denn sie zahlen einander Strafe und Busse für ihre Ungerechtigkeit*)<sup>24</sup>. Le penseur affirme tenir ces quelques mots pour seuls authentiques, et propose de ne pas exclure purement et simplement le reste, mais de le prendre comme un témoignage médiat de la pensée d'Anaximandre<sup>25</sup>. Il ne nous importe pas ici de trancher la question philologique de la légitimité du geste opéré par Heidegger en 1946<sup>26</sup>. Nous nous bornerons à constater que cette délimitation du texte en deux moments lui permet de déployer sa propre pensée de l'*Ereignis* : la seconde phrase du fragment sera envisagée comme une description de l'être de l'étant dans sa mobilité ; les trois mots de la première phrase seront interprétés comme tentative de nommer l'"origine" de cette mobilité – l'*Ereignis*. Quant à l'explication du « témoignage médiat » du début du fragment<sup>27</sup> via une discussion des concepts de *genesis* et de *phtora*, elle est l'occasion de reconstituer un cadre permettant l'intelligibilité du concept grec d'*onta*.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 340 (313-314).

<sup>23</sup> *Ibid.*, 340-341 (314).

<sup>24</sup> *Ibid.*, 341 (314).

<sup>25</sup> *Ibid.* (314-315).

<sup>26</sup> Notons cependant que dans l'interprétation d'Anaximandre qu'il propose en 1941 à ses étudiants – *Grundbegriffe*, GA 51 –, Heidegger admet encore la totalité du fragment comme parole authentique d'Anaximandre, sans procéder à des coupes comme il le fait ici.

<sup>27</sup> Le « témoignage médiat » contenu dans la fin du fragment (*kata tèn chronou taxin*) sera par contre passé complètement sous silence, ce qui – pour nous lecteurs – est regrettable, puisqu'il y était question du temps. Cette future omission d'une référence à la fin du fragment est d'ailleurs déjà indiquée par la manière dont Heidegger restitue la parole « authentique » d'Anaximandre : en plaçant trois points de suspension avant *kata to chreôn*, mais pas après *tès adikias*.

La première tâche est en effet d'entendre les termes de *genesis* et de *phthora* d'une oreille grecque, c'est-à-dire à partir du terme de *physis*. *Genesis* et *phthora* ne désignent pas le développement et la dégénérescence au sens moderne, mais des « modes de l'éclorre et du décliner s'éclaircissant » (*Weisen des sich lichtenden Auf- und Untergehens*)<sup>28</sup>. En ce sens, *genesis* nomme la naissance, au sens de la sortie qui permet à tout ce qui naît de s'éloigner (*ent-gehen*) de l'être-celé (*Verborgeneheit*) et de s'avancer dans le non-celé (*Unverborgene*), alors que *phthora* nomme la disparition, au sens du passage qui s'éloigne du non-celé (*Unverborgene*) pour retourner dans le céle (*Verborgene*)<sup>29</sup>. L'essentiel est que ces deux mouvements jouent au sein même de l'être-non-celé (*Unverborgeneheit*), et instaurent un passage entre ce qui est céle et ce qui est non-celé – supposant cependant tous deux l'ouverture préalable de la dimension de l'*Unverborgeneheit*<sup>30</sup>. Le fait qu'Anaximandre parle de *genesis* et de *phthora* n'est pas incompatible avec l'affirmation selon laquelle c'est *ta onta* qui est le thème du fragment, ce dont il est parlé en lui. *Ta onta* désigne en effet l'étant multiple, éprouvé pré-conceptuellement (*vorbegrifflich*) dans sa totalité<sup>31</sup>. Au terme de ces réflexions sur les termes *genesis* et *phthora* comme témoignages médiats de la pensée d'Anaximandre, Heidegger constate que le sens grec des termes *on* et *einai* n'a toujours pas été éclairci. Cependant, l'ensemble de la méditation précédente a conquis le champ permettant de tenter un tel éclaircissement<sup>32</sup>.

## II.

Pour tenter d'atteindre le sens grec de *ta onta* – sens qui est en quelque sorte présupposé par le texte d'Anaximandre –, Heidegger commente un passage d'une œuvre située en dehors de la philosophie, et qui la précède : les vers 68 à 72 du premier chant de l'*Iliade*<sup>33</sup>. Le fil conducteur guidant l'éclaircissement du sens grec des termes *on* et *einai* réside dans l'idée que la sentence parle de ce qui arrive, en émergeant, dans le non-celé, et qui, une fois arrivé, disparaît en s'éloignant : l'étant multiple en totalité<sup>34</sup>. Face à un tel mouvement d'émergence et de disparition, on serait plutôt tenté de parler de devenir et de devenant, que d'être et d'étant. Il faut toutefois abandonner l'opposition traditionnelle de l'être et du devenir, et penser l'être de façon suffisamment essentielle pour qu'il englobe le devenir et le porte à l'essence ou à la mobilité qui lui est propre<sup>35</sup>. Il convient aussi de souligner l'ambiguïté du participe grec *on* (*seiend*, étant), qui peut signifier « être un étant », ou nommer « un étant, qui est ». Cette ambiguïté, cette

<sup>28</sup> GA 5, 341-342 (315).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 342 (315).

<sup>30</sup> *Id.*

<sup>31</sup> *Id.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, 342 (315-316).

<sup>33</sup> *Ibid.*, 343-344 (316-317).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 342-343 (316).

<sup>35</sup> *Ibid.*, 343 (316).

duplicité (*Zwiefalt*) du participe, à la fois verbal et nominal, recèle la différence (*Unterschied*) d'« étant » [verbal] (*seiend*) et d'« étant » [nominal] (*Seiendes*) – bref la différence ontologique, qui constitue l'énigme (*Rätsel*) de l'être<sup>36</sup>. La notion d'énigme renvoie au mouvement de retrait coextensif à la mobilité de l'apparaître, c'est-à-dire à l'*Ereignis*. C'est pourquoi, après avoir rappelé que dans la langue archaïque, mais aussi dans la langue de Parménide et d'Héraclite, le participe *on* possédait encore la forme *eon* – dans laquelle résonne l'épsilon de la racine "es-" présente dans les formes *estin*, *est*, *esse*, *ist* –, Heidegger affirme qu'*eon* n'est pas seulement le singulier du participe *eonta*, mais qu'il est « le Singulier par excellence » (*das schlechthin Singuläre*), lequel, dans son unité, est « uniquement l'Un unique unifiant avant tout nombre » (*einzig das einzig einende Eine vor aller Zahl*)<sup>37</sup>. On retrouve ce vocabulaire de l'unique et de la singularité dans de nombreux textes consacrés à l'*Ereignis*, tour à tour décrit comme rapport de tous les rapports<sup>38</sup>, différence unique<sup>39</sup>, dimension unique<sup>40</sup>, localité de tous les lieux<sup>41</sup>, etc. C'est parce que l'*eon* recèle en lui l'*Ereignis*, entendu comme cette épochalité qui n'a jamais été prise en vue par les penseurs précédents, et parce que la prise en vue de l'épochalité même est liée à la possibilité d'une double transformation de l'envoi de l'être et de l'essence de l'homme, qu'il est permis d'affirmer, non sans exagération, que le sort de l'Occident dépend de la traduction du terme *eon* – à condition d'entendre la traduction comme transport dans la dimension de ce qui vient au langage dans l'*eon*, c'est-à-dire comme transport dans la dimension de l'épochalité même<sup>42</sup>.

Suite à cet ensemble de remarques préliminaires – dont le texte sur Anaximandre est littéralement truffé, chaque remarque reconstruisant à mots couverts un pan du "système" dans lequel l'acte de traduction s'insère et trouve sa justification comme geste indissociablement philosophique et "éthique", c'est-à-dire porteur d'une transformation immanente de l'*èthos* –, Heidegger commente quelques vers d'Homère<sup>43</sup> dans lesquels *ta eonta* apparaît sous trois formes différentes : ce qui est, ce qui sera, ce qui fut auparavant (*ta t'eonta*, *ta t'essomena*, *pro t'eonta*). Ces trois formes du terme désignant l'étant en totalité apparaissent en lien avec la figure de l'augure Calchas<sup>44</sup>. Calchas est un voyant. Dans la mesure où voir signifie toujours : avoir vu, c'est-à-dire garder en vue ce qui a été pris en vue, Calchas est caractérisé comme celui qui « avait

<sup>36</sup> *Ibid.*, 344 (317).

<sup>37</sup> *Ibid.*, 344-345 (317-318).

<sup>38</sup> Cf. *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003<sup>13</sup>, p. 267.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>40</sup> *Id.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>42</sup> *GA 5*, 345 (318).

<sup>43</sup> *Illiade*, I, 68-72. Didier Franck traduit : « ... Et voici que se lève / Calchas le Thestoride, de loin le meilleur des augures, / qui savait ce qui est [*ta t'eonta*], ce qui sera [*ta t'essomena*] et ce qui était auparavant [*pro t'eonta*], / qui avait guidé les navires des Achéens jusqu'à Ilion / grâce à la science divinatoire reçue de Phœbos Apollon » – *Heidegger et le christianisme*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>44</sup> *GA 5*, 345 (318).

vu ». Ce que le voyant a préalablement pris en vue, c'est ce qui entre en présance (*anwest*) dans l'espace libre que sa vision traverse. Le vu d'un tel voir ne peut être que l'étant présent dans le non-celé (*das im Unverborgen Anwesende*). Ce qui entre ainsi en présance peut prendre trois formes : l'étant (*ta eonta*), ce qui devient étant (*ta essomena*), ce qui fut autrefois étant (*pro eonta*)<sup>45</sup>. Si *ta eonta* est ainsi différencié de *ta essomena* et de *pro eonta*, c'est que *ta eonta* nomme d'abord l'étant au sens de l'étant présent (*im Sinne des Gegenwärtigen*)<sup>46</sup>. L'adjectif *gegenwärtig* (présent) est ici employé en opposition à *anwesend* (présant). La raison de cette distinction terminologique réside dans le fait que la présence "actuelle" n'est qu'une sorte de cas particulier – quoique privilégié, l'expression de "cas" se révélant d'ailleurs tout à fait impropre – d'une présance "élargie" qui en vient à coïncider avec l'ensemble des modalités de l'être. Sur ce point, le modèle ontologique qui régit l'interprétation heideggérienne d'Anaximandre est similaire à celui qui gouvernera la conférence *Temps et être*, dans laquelle le passé et l'avenir se révéleront eux-mêmes comme des modes d'une présance (*Anwesen*) "généralisée", entendue comme ensemble des façons de se déployer dans la durée auprès de nous, en nous abordant et en nous revendiquant comme récepteurs<sup>47</sup>.

Si le terme *eonta* peut être opposé à *essomena* et à *pro eonta*, il peut aussi les englober, dans la mesure où les choses passées et à venir sont aussi des *eonta*, des guises de l'étant présent – ici de l'étant présent sur le mode d'une non-présance (*des ungegenwärtig<sup>48</sup> Anwesende*)<sup>49</sup>. Heidegger note que les Grecs nomment *ta pareonta* l'étant présent sur le mode de la présance (*das gegenwärtig Anwesende*). Dans cette expression, *para* signifie « auprès », au sens d'un être parvenu (*beigekommen*) dans l'être-non-celé (*Unverborgenheit*). S'il est compris à partir des *eonta* comme *pareonta*, le *gegen* de l'adjectif *gegenwärtig* ne désigne donc pas le vis-à-vis d'une subjectivité, mais la contrée ouverte de l'être-non-celé (*die offene Gegend der Unverborgenheit*), en entrant dans laquelle et au sein de laquelle ce qui est parvenu séjourne (*verweilt*)<sup>50</sup>. Être *gegenwärtig*, comme caractère des *eonta* au sens des *pareonta*, signifie par conséquent : être arrivé dans la durée (*Weile*) au sein de la contrée de l'être-non-celé. Un tel être-arrivé (*Angekommenheit*) est l'arrivée proprement dite (*die eigentliche Ankunft*), c'est-à-dire l'entrée en présance de l'étant présent proprement dit (*das Anwesen des eigentlich Anwesenden*)<sup>51</sup>. Tout ce qui est passé et à venir est aussi de l'étant présent

<sup>45</sup> *Ibid.*, 345-346 (318-319).

<sup>46</sup> *Ibid.*, 346 (319).

<sup>47</sup> Cf. *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1988<sup>3</sup>, pp. 13-14.

<sup>48</sup> Rappelons que cet *ungegenwärtig* comme mode déficient de la présance n'est pas une nouveauté chez Heidegger, puisqu'il apparaît déjà implicitement au §69a de *Sein und Zeit* (355). La découverte d'un manque (l'*Ungegenwärtigen*, qui n'est pas un *Nichtgegenwärtigen*) y est en effet conçue comme mode déficient du présent (*Gegenwart*) entendu comme ekstase – ekstase dont le "corrélât" horizontal est par conséquent l'*ungegenwärtig* comme mode déficient de la présance.

<sup>49</sup> *GA* 5, 346 (319).

<sup>50</sup> *Id.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, 346-347 (319-320).



(*Anwesendes*), à savoir présent en dehors de la contrée de l'être-non-celé. L'étant présent sur le mode de la non-présence (*das ungegenwärtig Anwesende*) est l'étant absant (*das Ab-wesende*). Le sens d'une telle absence n'est pas la disparition pure et simple (dans ce cas l'absant ne serait pas un mode du présent), mais une certaine mobilité orientée par rapport à l'étant présent sur le mode de la présence<sup>52</sup>. C'est pourquoi Heidegger affirme que l'étant présent sur le mode de la non-présence (*das ungegenwärtig Anwesende*), en tant qu'étant ab-sant, est en son essence même lié à l'étant présent sur le mode de la présence (*das gegenwärtig Anwesende*), dans la mesure où l'étant ab-sant est ce qui surgit (*hervorkommt*) dans la contrée de l'être-non-celé ou bien ce qui s'en éloigne (*weggeht*)<sup>53</sup>. L'absant (*das Abwesende* : le présent sur le mode de la non-présence) est donc présent (*anwesend*), et c'est en quelque sorte dans la mesure même où il s'en écarte qu'il entre en présence dans l'être-non-celé, ou encore c'est son faire-défaut qui constitue le mode propre (et privatif) de sa présence<sup>54</sup>. *Eon* signifie donc : présent dans l'être-non-celé (*anwesend in die Unverborgenheit*). Il faut en conclure qu'au sein de l'expérience grecque, l'étant présent demeure nécessairement ambigu (*zweideutig*), puisque *ta eonta* signifie d'une part l'étant présent sur le mode de la présence (*ta pareonta*), et d'autre part tout type d'étant présent, aussi bien celui qui se déploie sur le mode de la présence (*gegenwärtig*) que celui qui se déploie sur le mode de la non-présence (*ungegenwärtig*)<sup>55</sup>.

Revenons brièvement à la figure de Calchas. Le voyant voit dans la mesure où il a tout vu comme présent. Le voyant (*ho mantis*) a reçu la *mantosunè* ; il est le *mainomenos*, le délirant (*der Rasende*). L'essence du délire réside dans le fait que le délirant est hors de soi (*ausser sich*), qu'il est en chemin (*weg*). Toute la question est de savoir ce qu'il quitte et où il va<sup>56</sup>. Réponse de Heidegger : le voyant quitte l'afflux (*Andrang*) de ce qui gît devant lui (*des Vorliegenden* – lequel est à rapprocher du *Vorhandenes* dans sa subsistance), l'afflux de l'étant présent sur le mode de la seule présence (*des nur gegenwärtig Anwesenden*) ; il se dirige vers l'étant absant (*zum Abwesenden*), et du même coup vers l'étant présent sur le mode de la présence (*zum gegenwärtig Anwesenden*) – désormais saisi d'une manière nouvelle : non plus comme chose subsistante et close sur elle-même, mais dans la mesure où il est seulement le point médian entre une arrivée et un départ (*insofern dieses stets nur das Ankünftige ist eines Abgehenden*) et est ainsi ouvert sur eux<sup>57</sup>. D'une certaine façon, le voyant est celui qui prend proprement en vue le présent présent : sans l'extraire du double rapport à l'absence qui le constitue dans son être même – être qui la plupart du temps est saisi de façon impropre, sur le mode d'une subsistance close sur elle-même. Ce qui est ici en

<sup>52</sup> *Ibid.*, 347 (320).

<sup>53</sup> *Id.*

<sup>54</sup> *Id.*

<sup>55</sup> *Id.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, 347-348 (320).

<sup>57</sup> *Ibid.*, 348 (320-321).

question, c'est donc le rapport entre deux saisies possibles de l'être de l'étant : l'une le saisit sur le mode de l'identité à soi et de la subsistance ; l'autre le saisit comme rapport à des « autres » qui lui permettent tout d'abord d'être ce qu'il est. De ces deux modes d'être, le premier est la concrétion impropre du second<sup>58</sup>.

Si *ta eonta* nomme, non sans ambiguïtés, aussi bien ce qui est présent sur le mode de la présence (*das gegenwärtig Anwesende*) que ce qui est présent sur le mode de la non-présence (*das ungegenwärtig Anwesende*) – lequel se révèle ainsi comme l'absant (*das Abwesende*) –, il ne faut pourtant pas concevoir le présent présent (*das gegenwärtig Anwesende*) « comme une pièce détachée au milieu de l'absant » (*wie ein abgeschnittenes Stück zwischen dem Abwesenden*). Lorsque le présent est pris d'avance en vue – ce qui advient avec l'être du voyant comme celui qui a déjà vu –, « tout se déploie d'un seul tenant » (*alles west zusammen*), et l'un apporte l'autre avec soi, ou le laisse s'éloigner (*eines bringt das andere mit sich, eines lässt das andere fahren*)<sup>59</sup>. Ce qui est présent sur le mode de la présence au sein de l'être-non-celé (*Unverborgenheit*) est conçu comme ce qui séjourne (*weilt*) en lui, en tant que celui-ci est une contrée ouverte (*offene Gegend*). C'est à partir de cette notion de *séjour* que Heidegger réinterprète l'adjectif *jeweilig* – "respectif", "du moment", "d'à chaque fois" – pour en faire le trait fondamental de l'étant<sup>60</sup>. Ce qui séjourne ainsi (le *Weilende*, identifié au *Weilige*) sur le mode de la présence en s'avancant dans la contrée (*das gegenwärtig in die Gegend Weilende (Weilige)*), séjourne de telle sorte qu'il « s'avance en elle depuis

<sup>58</sup> Cette alternative entre deux modes d'être dont l'un est la concrétion impropre de l'autre n'est pas une nouveauté dans l'œuvre de Heidegger. Que signifie en effet la *Vorhandenheit* dans *Sein und Zeit*, sinon l'être sur le mode de la subsistance, l'être de la chose fermée sur elle-même et dé-mondanisée, c'est-à-dire coupée ou extraite des rapports de renvoi qui constituent son être propre – la *Zuhandenheit* – en tant qu'il se détache sur le fond même du monde ? Pour établir un pont entre la problématique de *Sein und Zeit* et ce qui est ici en question, il faut se rappeler que pour Heidegger, ce qui est ontologiquement premier n'est pas la subsistance fermée sur elle-même – même si c'est ce mode d'être qui a été projeté par l'entendement philosophique sur tous les étants soumis à son interrogation, homme y compris), mais l'insertion dans des rapports de renvoi. Ce n'est en effet pas la *Vorhandenheit* qui constitue le niveau primaire sur lequel serait édifiée, par ajout de « valeurs » ou de prédicats « culturels », la *Zuhandenheit* – cf. *SZ*, §32, 149. C'est au contraire la *Zuhandenheit* qui est le « sol », l'être « en-soi » de l'étant intramondain – cf. *SZ*, §15, 71, mais aussi §23, 106. Ce n'est que sur ce sol, et au prix d'un virage qui a le sens d'une dé-mondanisation, qu'est possible la rencontre de l'étant dans sa *Vorhandenheit*. Même la « nature » (la pluie, le vent du nord, la course du soleil, la neige ou le verglas, les fleurs le long du sentier) n'est pas d'abord saisie comme étant *vorhanden*, mais est d'emblée partie intégrante du monde comme totalité des rapports de renvoi – cf. *SZ*, §15, 70-71 ; voir également §17, 80-81, ou encore §80, 412-413. Il faut également noter que la dé-mondanisation, qui permet l'accès à l'étant comme *Vorhandenes*, n'annule pas la *Zuhandenheit* comme être en-soi de l'étant, mais ne fait que la recouvrir : c'est dire qu'elle en est une saisie *impropre*. Cette possibilité d'une saisie impropre n'annule pas la structure propre du phénomène est fondamentale. Sans cette coexistence de la structure propre et de la saisie impropre, nous ne pourrions pas rendre compte de situations aussi triviales que celle-ci : je réfléchis au stylo-bille comme chose *vorhanden* composée de plastique et d'encre, et *dans le même temps* j'en fais pourtant usage – ce qui n'est possible qu'en le comprenant au sens ontologique que Heidegger donne à ce terme dans *Sein und Zeit* comme chose *zuhanden*, dans sa *Zuhandenheit*. Si la compréhension du stylo comme chose *vorhanden* équivalait à une abolition pure et simple de sa *Zuhandenheit* – et non à un simple recouvrement –, il me serait rigoureusement *impossible* d'en faire usage.

<sup>59</sup> *GA* 5, 349-350 (322).

<sup>60</sup> *Ibid.* (322).

l'être-celé, et qu'il arrive dans l'être-non-celé » (*kommt in sie aus der Verborgenheit hervor und kommt in der Unverborgenheit an*). Mais en séjournant ainsi sur le mode de l'arrivée (*weilend ankünftig*), il « n'est que dans la mesure où il s'éloigne déjà de l'être-non-celé, et s'écarte en direction de l'être-celé » (*ist das Anwesende, insofern es auch schon aus der Unverborgenheit hinweg und auf die Verborgenheit zu abgeht*). C'est en ce sens d'une participation au double mouvement d'arrivée et de sortie que le présent sur le mode de la présence séjourne à chaque fois (*weilt jeweils*)<sup>61</sup>. Le séjourner (*weilen*) est ainsi entendu comme passage de venue à départ (*Übergang auskunft zu Gang*), et le présent peut désormais – en vertu de l'identité préalablement posée des termes *Weilend* et *Weilig* – être défini comme *das Je-weilige*, ce qui séjourne à chaque fois, dans le trajet menant de l'émergence (*Herkunft*) à la disparition (*Hingang*) – celles-ci étant encore comprises comme des modes possibles du séjourner<sup>62</sup>. Par conséquent, il faut affirmer que le présent sur le mode de la présence « se déploie depuis l'absence » (*Das jeweilig Anwesende, das gegenwärtige, west aus dem Abwesen*), qui constitue son origine même, et n'en est donc pas dissociée. Cette remarque est fondamentale, parce qu'elle montre que pour Heidegger la présence "au sens strict" est en son cœur même entremêlée d'absence<sup>63</sup>.

*Ta eonta* nomme donc « la multiplicité unie de ce qui séjourne à chaque fois » (*die einige Mannigfaltigkeit des Je-weilige*). Dans la mesure où les différents modes du séjourner s'agencent les uns aux autres pour constituer un mouvement unique (émergence – présence – disparition) dont chacun des moments renvoie aux autres, il faut affirmer que tout ce qui entre en présence dans l'être-non-celé se déploie de telle sorte qu'il aborde à chaque fois tout autre (*Jedes dergestalt in die Unverborgenheit Anwesende west je nach seiner Weise zu jedem anderen an*), et qu'ainsi son être se définit comme rapport à cet autre étant en son être, et réciproquement<sup>64</sup>. À en croire Heidegger, *ta eonta*, le présent sur le mode de la présence et de la non-présence (*das gegenwärtig und ungegenwärtig Anwesende*), est le nom inapparent (*unauffällig*)<sup>65</sup> de ce qui vient proprement au langage dans le fragment d'Anaximandre. Ce mot nomme ce qui est encore imparlé (*ungesprochen*), et qui est pourtant en tant que tel adressé (*zugesprochen*) à toute pensée, ce qui continuellement revendique (*in den Anspruch nimmt*) toute pensée occidentale, et qui n'est rien d'autre qu'*Ereignis* – retrait du Même comme production immanente de la différence<sup>66</sup>. À travers la description du mouvement propre à *ta eonta* dans le fragment d'Anaximandre, il est dès lors possible de suivre la trace de l'*Ereignis*.

<sup>61</sup> *Ibid.* (322-323).

<sup>62</sup> *Ibid.* (323).

<sup>63</sup> *Id.*

<sup>64</sup> *Id.*

<sup>65</sup> Cf. sur ce terme SZ, §16.

<sup>66</sup> GA 5, 351 (323-324).

## III.

Rappelons le texte supposé authentique : *...kata to chreôn ; didonai gar auta dikèn kai tisin allèlois tès adikias*. Mêlant le vocabulaire de Nietzsche et de Diels, Heidegger traduit : « ...selon la nécessité ; car ils se paient les uns aux autres châtement et pénitence pour leur injustice » (*...nach der Notwendigkeit ; denn sie zahlen einander Strafe und Busse für ihre Ungerechtigkeit*)<sup>67</sup>. L'élucidation du fragment débute par la deuxième phrase, en terminant par le *gar* qui la relie aux trois mots constituant la première phrase. Selon Heidegger, le terme *auta* renvoie à *ta onta*, c'est-à-dire au présent en totalité (*das Anwesende im Ganzen*), à ce qui entre en présence dans l'être-non-celé, sur le mode de la présence ou de la non-présence (*das gegenwärtig und ungegenwärtig in die Unverborgenheit Anwesende*). *Auta* nomme donc tout présent sur le mode du *Je-weilige*, de ce qui à chaque fois séjourne – au sens où le séjour implique un passage de l'absence à l'absence via la présence sur le mode de la présence, ainsi qu'une réciprocité dans l'être des *Je-weilige*, lesquels s'abordent mutuellement d'une façon qui n'est pas accessoire mais participe à la constitution de leur être propre en tant que celui-ci n'est jamais fermé sur soi<sup>68</sup>. C'est pourquoi le penseur rappelle – après avoir énuméré une série d'exemples d'étants *Je-weilige*, introduits chaque fois par groupe de deux (dieux et hommes, mer et terre, jour et nuit, etc.) – que le présent est dans un rapport de coappartenance (*Zusammengehören*) au sein de la présence qui est elle-même l'Un (*im Einen des Anwesens*), et ce « dans la mesure où, dans son séjour, chacun aborde ou se déploie auprès de chaque autre, séjournant ainsi avec l'autre » (*Das Anwesende gehört im Einen des Anwesens zusammen, indem jedes zu jedem in seiner Weile, weilig mit dem anderen, anwest*)<sup>69</sup>. Cette multiplicité des *Je-weilige* n'est pas un alignement d'objets séparés les uns des autres dans un réceptacle qui les contiendrait à la façon d'un ensemble ; c'est au contraire dans la présence elle-même que règne le séjourner-ensemble ou l'un pour l'autre (*Vielmer waltet im Anwesen als solchem das Zueinander-Weilen einer verborgenen Versammlung*)<sup>70</sup>.

La question se pose de savoir comment Anaximandre éprouve « le tout du présent qui, en séjournant chaque fois dans une appartenance mutuelle vis-à-vis des autres, est arrivé dans l'être-non-celé » (*das All des Anwesenden, das je weilig zu einander in die Unverborgenheit angekommen ist*). La réponse est donnée par le dernier mot du fragment : c'est l'*adikia* qui constitue le trait fondamental du présent (*Grundzug des Anwesenden*)<sup>71</sup>. Traduite littéralement, l'*adikia* est injustice. Reste à atteindre la traduction qui n'est pas seulement littérale, mais fidèle à ce qui vient au langage, c'est-à-dire à l'être, dans le mot *adikia*. *Adikia* signifie le retrait ou l'absence (*Wegbleiben*) de

<sup>67</sup> *Ibid.*, 353 (325).

<sup>68</sup> *Ibid.*, 353 (326).

<sup>69</sup> *Id.*

<sup>70</sup> *Id.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, 354 (326).

la *dikè*. Écartons toute représentation juridique-morale : d'une façon en quelque sorte "formelle"<sup>72</sup>, *adikia* indique que « quelque chose de louche se trame » (*es geht nicht mit rechten Dingen zu*), que quelque chose est – pour reprendre un mot shakespearien – « hors de ses gonds » (*aus den Fugen*)<sup>73</sup>. Il est ici question du présent qui séjourne à chaque fois (*je-weilig Anwesende*). Dans quelle mesure celui-ci peut-il être disjoint, être sans agencement ou hors de l'agencement (*aus der Fuge*) ? Le fait que le présent soit hors de l'agencement (*aus der Fuge*) ne peut signifier qu'il n'est plus présent, ni qu'il serait à l'occasion (*gelegentlich*), ou eu égard à l'une de ses caractéristiques (*hinsichtlich irgendeiner seiner Eigenschaften*), hors de l'agencement : c'est au contraire en tant que l'étant présent qu'il est que le présent est hors de l'agencement. À la présence (*Anwesen*) doit donc appartenir l'agencement (*Fuge*), mais aussi la possibilité d'être hors de lui<sup>74</sup>. Si l'agencement se déploie comme structure de la présence en tant que telle, cet "hors de lui" ne peut donc pas avoir le sens, transcendant, d'un "être-situé-en-un-autre-lieu", mais devra être entendu comme une manière d'être improprement l'agencement, bref comme une *modification immanente* de l'agencement même.

Pour expliciter ce motif de l'agencement comme structure de la présence, il convient de rappeler la thèse selon laquelle le présent est ce qui à chaque fois séjourne (*das je Weilige*) – un tel séjour se déployant comme « arrivée qui transite vers un départ » (*übergängliche Ankunft in den Weggang*). Le séjour se déploie « entre le surgissement et la disparition » (*Die Weile west zwischen Hervorkommen und Hinweggehen*) ; dans la mesure où ce séjour transitoire constitue la présence du présent comme ce qui à chaque fois séjourne, il faut affirmer que la présence de tout ce qui séjourne se déploie entre une double ab-sance (*Ab-wesen*). C'est dans cet entre-deux (*Zwischen*) que ce qui séjourne à chaque fois (*Je-weilige*) est agencé (*gefügt*) ; c'est l'entre-deux lui-même qui *est* l'agencement (*Fuge*)<sup>75</sup>. La présence de ce qui séjourne s'étend ou s'avance donc dans les deux directions de la provenance (*Herkunft*) et du départ (*Weggang*) ; elle est doublement agencée (*verfügt*) à l'absence, et tout présent est soumis à ce double agencement : il naît (*ent-steht*) de l'émergence, et pér-it<sup>76</sup> (*ver-geht*) ou passe dans la disparition, de telle sorte que ce double mouvement soit simultané et dure autant que le séjour (*Anwesendes ent-steht dem Hervorkommen und ver-geht in den Hinweggang, beides zumal und zwar, insofern es weilt*)<sup>77</sup>. C'est pourquoi Heidegger conclut que « le séjour se déploie dans l'agencement » (*Weile west in der Fuge*). Conclusion paradoxale, puisqu'elle dit exactement l'inverse de ce que dit le fragment :

<sup>72</sup> Tout comme dans le §58 de *Sein und Zeit* – où le travail portait sur le terme de *Schuld* –, l'évidement d'une notion morale ontique permet de lui conférer un sens formel et ontologique.

<sup>73</sup> GA 5, 354 (326-327).

<sup>74</sup> *Ibid.* (327).

<sup>75</sup> *Ibid.*, 354-355 (327).

<sup>76</sup> L'allemand *ver-gehen* nous semble ici correspondre au latin *per-ire*, qui peut porter la double signification d'un passage et d'une disparition.

<sup>77</sup> GA 5, 355 (327).

bien loin d'être « hors de ses gonds », ce qui à chaque fois séjourne se tient dans l'agencement de sa présence (*in der Fuge seines Anwesens*). Pourtant, le fragment parle de l'*adikia* comme trait fondamental des *eonta*. Il importe donc de considérer de plus près le mouvement de ce qui à chaque fois séjourne<sup>78</sup>.

Bien qu'il se déploie dans l'agencement (*Fuge*) qui agence (*verfugt*) la présence à la double absence, ce qui à chaque fois séjourne peut s'attarder (*sich verweilen*) dans son séjour (*Weile*), y insister (*bestehen*), de façon à rester plus présent (*anwesender*) – la présence n'étant désormais plus entendue comme passage mais comme constance (*Beständigkeit*)<sup>79</sup>. Nous assistons ici à la constitution – à même la "bonne" présence qui est structurellement passage ou transition – d'une "mauvaise" présence, entendue comme présence sur le mode de la seule présence, comme constance. En insistant (*bestehen*), en s'entêtant ou en s'obstinant (*beharren*) sur sa présence, ce qui à chaque fois séjourne (*das Je-weilige*) s'extrait en quelque sorte de son séjour transitoire, de façon telle qu'« il ne se tourne plus vers l'autre présent » (*es kehrt sich nicht mehr an das andere Anwesende*). Il se raidit (*versteift sich*) sur la constance du persister (*auf die Beständigkeit des Fortbestehens*), comme si ce raidissement était lui-même le séjourner<sup>80</sup>. Ce qui est ainsi décrit, c'est l'apparition d'une présence fermée sur elle-même, une présence constante qui tente de s'extraire du passage dans l'autre, ou de l'ouverture à l'autre, qui la constitue pourtant comme présence. Bref c'est l'apparition d'une présence qui *transcende* ou surplombe la mobilité immanente qui est à l'œuvre dans et comme le passage (*Übergang*).

En se déployant « dans l'agencement du séjour » (dans l'agencement qui constitue l'essence même du séjour), « le présent sort de cet agencement et est ainsi, en tant que ce qui à chaque fois séjourne, dans l'in-agencement » (*In der Fuge der Weile wesend, geht das Anwesende aus ihr und ist als das Je-Weilige in der Un-Fuge*)<sup>81</sup>. L'apparente sortie se fait au sein même de ce qui est quitté, au sein de l'agencement ; elle n'est pas une véritable sortie, mais la modulation d'une structure qu'elle n'abandonne qu'en apparence. C'est pourquoi Heidegger utilise ici le terme *Un-Fuge* – l'usage du préfixe "Un-" indiquant que la négation en question ne nie pas absolument ce dont elle est la négation, mais s'effectue à même l'être de ce qui est nié<sup>82</sup>. C'est donc à la présence du présent – laquelle possède la structure essentielle de l'agencement (*Fuge*), comme entre-deux ouvert sur une double absence – qu'appartient l'*adikia*

<sup>78</sup> *Id.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, 355 (327-328).

<sup>80</sup> *Id.* – Sur le vocabulaire employé dans cette description, son origine chrétienne et ses résonances schellingiennes, cf. Didier Franck, *Heidegger et le christianisme*, chap. VIII, et plus particulièrement pp. 111-115.

<sup>81</sup> *GA 5*, 355 (328).

<sup>82</sup> De la même façon, l'*Unwahrheit* comme dissimulation ou recouvrement (*pseudos*) s'effectue à même la *Wahrheit* comme ouverture, et appartient à son essence, l'*Ungegenwärtigen* (distingué du *Nichtgegenwärtigen*) s'effectue à même le *Gegenwärtigen*, l'*Unwesen* advient à même le *Wesen*, etc.

comme in-agencement (*Un-Fuge*)<sup>83</sup>. Ce que cette association de notions apparemment contradictoires indique, c'est que l'apparente « sortie » hors de l'agencement est *immanente* à la structure de l'agencement, dont elle constitue la mobilité *impropre*. Cette immanence de l'in-agencement à l'agencement comme structure propre est fondamentale ; elle suggère qu'au regard du penseur, la transcendance n'est finalement qu'une illusion : il n'y a que de l'immanence, et les modulations de celle-ci ne deviennent des transcendances que pour l'entendement commun qui les détache de la mobilité immanente où elles prennent place. C'est pourquoi le fragment ne nomme l'in-agencement comme trait fondamental du présent que pour ajouter immédiatement : *didonai gar auta dikèn*, ils donnent agencement<sup>84</sup>. La question est de savoir ce que signifie un tel « donner agencement », et comment il s'accomplit<sup>85</sup>. Comment le *Je-weilige*, qui se déploie dans l'in-agencement, peut-il donner agencement – c'est-à-dire *donner ce qu'il n'a pas*<sup>86</sup> ?

Comment le présent en tant que tel doit-il donner agencement ? L'agencement est celui de sa présence ; il est inscrit dans la structure même de celle-ci<sup>87</sup>. Le donner doit donc s'accomplir sur le mode de la présence<sup>88</sup>. Donner n'est pas seulement offrir quelque chose en le laissant s'éloigner de nous (*Weggeben*) ; plus originairement, c'est d'abord se porter dans la direction de celui à qui on donne, en s'adressant à lui (*Zugeben*). « Un tel don laisse appartenir à l'autre cela même qui le caractérise en propre comme ce qui lui appartient » (*Solches Geben lässt einem Anderen das gehören, was als Gehöriges ihm eignet*)<sup>89</sup>. Ce qui appartient au présent en le caractérisant en propre, c'est précisément « l'agencement de son séjour » (*die Fuge seiner Weile*), « qui le dispose dans la provenance et le départ » (*die es in Herkunft und Hingang verfügt*). Ce qui est présent en séjournant à chaque fois entre en présence dans la mesure où il séjourne, c'est-à-dire dans la mesure où il provient et disparaît, affirmant ainsi l'agencement du passage de provenance à déclin (*Das je-weilig Anwesende west an, insofern es weilt, weilend ent-steht und ver-geht, weilend die Fuge des Übergangs aus Herkunft zu Hingang besteht*)<sup>90</sup>. C'est dans une telle affirmation (*Bestehen*) du passage que réside la *fügliche Beständigkeit* du présent : la juste constance, le maintien conforme à l'agencement – bref la "bonne constance", qui est précisément le contraire de l'obstination dans l'inagencement, laquelle est mère de la "mauvaise constance", au sens d'une pure persistance (*Beharrlichkeit*) close sur elle-même<sup>91</sup>. C'est dans l'affirmation du passage qu'advient la *Verwindung* – le dépassement qui intègre et

<sup>83</sup> GA 5, 355 (328).

<sup>84</sup> *Ibid.*, 356 (328).

<sup>85</sup> *Ibid.* (328-329).

<sup>86</sup> *Ibid.* (329).

<sup>87</sup> Cf. *ibid.*, 355 (327).

<sup>88</sup> *Ibid.*, 356 (329).

<sup>89</sup> *Ibid.*, 356-357 (329).

<sup>90</sup> *Ibid.*, 357 (329).

<sup>91</sup> *Id.*

assimile ce qu'il dépasse, plutôt que de le supprimer purement et simplement<sup>92</sup> – du discord, de l'*Un-Fug*<sup>93</sup>. Le vocabulaire de la *Verwindung* indique que ce qui est dépassé n'est pas extérieur au mouvement du dépassement, mais que celui-ci s'effectue à même ce qui est dépassé, et constitue ainsi un mouvement immanent<sup>94</sup>. « C'est en séjournant son séjour ou sa durée que ce qui séjourne à chaque fois laisse appartenir l'accord à son essence, c'est-à-dire à la présance » (*Weilend seine Weile lässt das Je-Weilige seinem Wesen als dem Anwesen den Fug gehören*). C'est un tel laisser appartenir (*Gehören-lassen*) que nomme le *didonai* du fragment d'Anaximandre<sup>95</sup>.

Cette conclusion est pourtant toute provisoire, et appelle des éclaircissements. Le donner du *didonai gar auta dikèn* s'est révélé comme laisser-appartenir (*Gehören-lassen*). Cette possibilité avait été ouverte par la réflexion sur la différence entre *Weggeben* et *Zugeben*, entre donner quelque chose en le détachant en quelque sorte de soi, et se donner à l'autre en lui laissant appartenir ce qui le caractérise en propre. Ce que nous avons atteint, c'est certes un donner comme laisser appartenir, mais non comme un laisser appartenir à l'autre : nous sommes en présence d'un laisser appartenir à soi – c'est-à-dire finalement d'un recevoir. Il convient dès lors d'expliquer en quoi le se-donner à l'autre peut advenir comme recevoir, en quoi le recevoir s'accomplit comme se-donner à l'autre. Dans son commentaire de la suite du fragment (*didonai gar auta dikèn kai tisin allèlois*), Heidegger s'oppose à l'interprétation traditionnelle, qui rapporte le pronom *allèlois* aux substantifs *dikèn* et *tisin*, et qui comprend la conjonction *kai* comme simple coordination des termes *dikèn* et *tisin*. Cette interprétation n'est pas nécessaire du point de vue grammatical, et n'est pas non plus fondée dans la chose même<sup>96</sup>. Il est en effet possible de rapporter *allèlois* uniquement à *tisin*, et de faire du *didonai tisin allèlois* le mode selon lequel s'accomplit le *didonai dikèn* – ce qui revient à conférer au *kai* une valeur explicative : donner (laisser-appartenir) l'accord, c'est-à-dire la *tisin allèlois*. Tout dépend donc de la question de savoir ce que signifie ici *tisis*<sup>97</sup>. En traduisant *tisis* par *Busse*<sup>98</sup>, on est tenté d'interpréter le *didonai* comme un payer ou

<sup>92</sup> Cf. Sur ce point les réflexions de Dominique Janicaud sur le dépassement de la métaphysique, dans « Dépasser la métaphysique ? », in *La métaphysique à la limite*, Paris, P.U.F., coll. "Épiméthée", 1983, pp. 11-23.

<sup>93</sup> C'est en un sens foncièrement non-juridique du mot *Fug* que Heidegger traduit le terme grec *dikè* par : *der fugend-fügende Fug*, le « droit » qui joint en agençant. De la même façon, l'*adikia*, en tant que *die Un-Fuge* (l'in-agement), est maintenant comprise comme *der Un-Fug*, le « non-droit » – GA 5, 357 (329). *Der Unfug* signifie en allemand courant : la bêtise, les frasques, ce qui vient troubler l'ordre public. Dans la mesure où Heidegger tente de neutraliser le sens juridique-moral des concepts de *Fug* et d'*Un-Fug*, en les rapprochant de l'idée d'agement ou d'ajointement contenue dans le mot *Fuge*, il est possible de proposer, comme le fait Wolfgang Brokmeier dans sa traduction française des *Holzwege* (*Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 430), « discord » – ce qui trouble l'ordre introduit une discordance – comme traduction d'*Un-Fug*, et « accord » comme traduction de *Fug*.

<sup>94</sup> GA 5, 357 (329).

<sup>95</sup> *Id.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, 358 (330).

<sup>97</sup> *Id.*

<sup>98</sup> Terme à la fois juridique et moral-religieux, qui signifie l'amende ou la pénitence du pécheur, cf. *Bussverse*, les psaumes de repentance, et *Bussgebet*, la prière de pénitence.



un expier (*bezahlen*), et l'on reconduit l'imagerie kafkaïenne du tribunal, avec la *dikè* comme châtiment et l'*adikia* comme injustice – injustice dont nul ne sait pourtant en quoi elle consiste<sup>99</sup>. Selon Heidegger, la signification originare de *tisis* est *das Schätzen*, l'estimation ou l'appréciation. La conséquence du *Schätzen* comme prise en garde (*achten*) et estimation, c'est le fait de donner satisfaction (*Genugtun*) à ce qui a été estimé, de lui rendre ce qui lui revient. Dans le cas d'un bien, cela peut déboucher sur un bienfait ; dans le cas d'un mal, sur une amende ou une pénitence, bref sur la signification juridico-morale de la *tisis* comme *Busse*. Pour atteindre au cœur de ce qui est visé par la *tisis*, il faut revenir à ce qui se joue dans le fragment<sup>100</sup>.

Les *eonta*, les présents sur le mode du séjourner à chaque fois, se tiennent dans le discord (*Un-Fug*). En séjournant (*weilen*), ils s'attardent (*verweilen*) et persistent (*verharren*), et « c'est en hésitant qu'ils traversent la durée de leur séjour dans le passage de provenance à déclin » (*im Übergang von Herkunft zu Hingang durchgehen sie zögernd die Weile*)<sup>101</sup>. Le terme d'hésitation désigne le balancement entre deux modes possibles d'accomplissement du séjour : l'un où le passage est proprement ce qu'il est, l'autre où – suite à l'obstination ou au raidissement sur soi de ce qui passe – il n'est qu'improprement ce qu'il est de toute façon : passage. Dans la mesure où les *eonta*, ceux qui à chaque fois séjournent, « persistent tout en séjournant », ils suivent l'inclination consistant à persévérer, à s'obstiner dans cette persistance, à se raidir sur la durée dans sa constance, et ainsi à ne pas se tourner vers la *dikè*, vers l'accord qui constitue pourtant le propre du séjour (*Insofern die Je-Weiligen weilend verharren, folgen sie verharrend zugleich der Neigung, in solchen Verharren zu beharren und gar auf ihm zu beharren. Sie versteifen sich auf das beständige Andauern und kehren sich nicht an die dikè, den Fug der Weile*)<sup>102</sup>. La conséquence de ce détour, de cette façon pour chacun des séjournants d'être improprement ce qu'il est pourtant en propre, c'est que chacun des séjournants s'insurge (*spreizt sich auf*) contre chacun des autres, que nul ne prête attention (*achtet*, c'est-à-dire *schätzt*)<sup>103</sup> à l'essence séjournante de l'autre. Une telle inattention est tout d'abord rendue possible par le fait que l'essence propre – qui est séjournante, et ainsi ouverte sur celle des autres – est elle-même occultée par le raidissement sur soi<sup>104</sup>. Les séjournants sont ainsi « sans égards l'un pour l'autre », chacun est envahi par cette « manie de l'obstination » – besoin qui n'atteint pas le séjournant de l'extérieur, mais règne dans la présence séjournante elle-même, et est suscité par elle (*Die Je-Weiligen sind gegen einander rücksichtslos, jedes je aus der im weilenden Anwesen selbst waltenden und von ihm nahegelegten Sucht des*

<sup>99</sup> GA 5, 358 (330).

<sup>100</sup> *Ibid.*, 358-359 (330-331).

<sup>101</sup> *Ibid.*, 359 (331).

<sup>102</sup> *Id.*

<sup>103</sup> Sur cette équivalence d'*achten* et *schätzen*, cf. *ibid.*, 358 (331).

<sup>104</sup> *Ibid.*, 359 (331).

*Beharrens*)<sup>105</sup>. Parce qu'une telle manie de la persistance et de la fermeture sur soi naît pourtant au cœur même de la présance *séjournante*, c'est-à-dire passante et ouverte sur l'autre, les séjournants ne se dissolvent pas dans la pure et simple absence d'égard (*Rücksichtslosigkeit*), et l'étant présent en totalité ne se démembrer pas en termes isolés sans égard les uns pour les autres. Au contraire, le fragment dit : *didonai tisin allèlois*, ils se donnent – c'est-à-dire laissent appartenir l'un à l'autre – l'égard l'un pour l'autre<sup>106</sup>. La lecture heideggérienne parvient ainsi à tenir ensemble et à articuler deux mouvements antagonistes – le processus du passage, comme mobilité immanente, et celui de la rupture et du raidissement sur soi, comme constitution de transcendance – en réintégrant le second dans la dynamique du premier, c'est-à-dire *en interprétant la transcendance comme modalité impropre de l'immanence*.

Bien que le mot *Rücksicht* (égard) soit parfaitement indiqué pour rendre la signification essentielle de prêter attention (*achten*) et d'estimer (*schätzen*), Heidegger note que la traduction de *tisis* par *Rücksicht* semble restreindre ce dont il est question à la seule sphère humaine, alors que le fragment nomme tout étant présent. C'est pourquoi le penseur propose d'abandonner la traduction de *tisis* par *Rücksicht*, et de la remplacer par le terme *Ruch*, qui ne subsiste en allemand contemporain que<sup>107</sup> sous une forme négative et péjorative désignant un comportement bas et inconvenant : *Ruchlos* (sans scrupules, vil, infâme)<sup>108</sup>. Le terme *Ruch* provient du moyen haut allemand *ruoche*, qui désigne le soin (*Sorgfalt*), le souci (*Sorge*), lequel veille (*kehrt sich daran*) à ce que quelque chose d'autre demeure dans son essence (*dass ein anderes in seinem Wesen bleibe*). C'est le sens d'un tel veiller à (*Sichdarankehren*), lié à une libération de l'autre dans son essence propre, que l'on retrouve dans le terme *geruhen* (daigner, condescendre à), qui signifie : en estimant quelque chose, lui permettre d'advenir à lui-même (*etwas schätzen, erlaubend als es selber zulassen*)<sup>109</sup>. Heidegger propose donc de remettre en circulation le terme *Ruch* – que nous traduirons par « déférence », en suivant ici Wolfgang Brokmeier<sup>110</sup> et Didier Franck<sup>111</sup> –, en lui rendant son sens original, et en lui conférant une amplitude (*Weite*) qu'il ne possède pas en tant que tel – le vieux mot *ruoche* étant également limité à la sphère des affaires humaines<sup>112</sup>.

<sup>105</sup> *Id.*

<sup>106</sup> *Id.*

<sup>107</sup> Cette restriction de Heidegger est surprenante, dans la mesure où *Ruch* figure dans les dictionnaires allemand-français courants avec le sens de « réputation ».

<sup>108</sup> *GA* 5, 359-360 (331-332).

<sup>109</sup> *Ibid.*, 360 (332).

<sup>110</sup> *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 434.

<sup>111</sup> Didier Franck, *Heidegger et le christianisme*, p. 37.

<sup>112</sup> *GA* 5, 360 (332).

Dans la mesure où les séjournants ne se disséminent pas totalement dans l'entêtement sans borne du rengorgement vers la pure persistance qui s'obstine – pour se refouler ainsi mutuellement, dans une même manie, hors de ce qui est présent sur le mode de la présence –, dans cette mesure les séjournants laissent appartenir l'accord, *didonai dikèn (Insofern die Je-Weilige sich nicht völllig in den schrankenlosen Eigensinn der Aufspreizung zum bloss beharrenden Fortbestehen zerstreuen, um so in der gleichen Sucht einander abzudrängen aus dem gegenwärtig Anwesenden, lassen sie Fug gehören, didonai dikèn)*<sup>113</sup>.

Or dans la mesure même où ils donnent l'accord, ils laissent du même coup, et déjà, appartenir l'un à l'autre, dans leur relation mutuelle, la déférence (*Insofern die Je-Weiligen Fug geben, lassen sie in einem damit auch schon, in der Beziehung zu einander, je eines dem anderen Ruch gehören*)<sup>114</sup>. Ce qui est ainsi indiqué, c'est une connexion essentielle entre *Fug* et *Ruch*, de telle sorte que la déférence (*Ruch*) dans la relation mutuelle – le se-tourner l'un vers l'autre, qui laisse chacun advenir à son essence propre – est précisément le mode selon lequel s'accomplit le donner accord (*Fug geben*). Dans la mesure où la déférence constitue l'un des modes du se-donner en se vouant à l'autre – l'un des modes du *Zugeben* par opposition au *Weggeben* –, et où elle permet à chacun des termes qui défèrent l'un à l'autre d'accéder à leur être propre, nous comprenons en quoi le se-donner peut du même coup advenir comme un recevoir : recevoir l'essence propre, mais aussi recevoir l'accord (*Fug*) qui résulte de – ou : qui se déploie comme – l'agencement (*Fuge*) des termes advenant mutuellement à ce qui leur est propre.

C'est seulement quand *ta eonta* a été pensé comme l'étant présent en totalité sur le mode du séjourner à chaque fois, que nous pouvons saisir le pronom *allèlois* dans le sens que lui donne le fragment d'Anaximandre : « ce qui est à chaque fois séjournant dans sa présence en rapport aux autres séjournants au sein de la contrée ouverte de l'être-non-celé » (*je ein Weiliges im Anwesen zum anderen Weiligen innerhalb der offenen Gegend der Unverborgenheit*)<sup>115</sup>. En comprenant ainsi l'*allèlois* comme multiplicité des séjournants – lesquels sont *en leur être même* rapportés à l'être des autres séjournants, dans un rapport mutuel qui les constitue en propre –, nous pouvons concevoir la relation nécessaire entre *allèlois* et *tisis*, et du même coup reconnaître que le donner déférence l'un à l'autre (*Ruch geben eines dem anderen*) est la guise selon laquelle les séjournants comme présents séjournent (*weilen*) en général, c'est-à-dire donnent l'accord (*Fug geben*)<sup>116</sup>. Le *kai* qui unit *dikèn* et *tisin* n'est donc pas une simple conjonction, mais indique une conséquence d'essence (*Wesensfolge*). Si les présents donnent l'accord (*Fug geben*), c'est sur le mode d'un donner déférence mutuel (*Ruch*

<sup>113</sup> *Id.*

<sup>114</sup> *Id.*

<sup>115</sup> *Ibid.*, 360-361 (332).

<sup>116</sup> *Ibid.*, 361 (332-333).

*geben einander*) des séjournants<sup>117</sup>. L'assomption (*Verwindung*) du discord (*Un-Fug*) s'accomplit donc proprement (*eigentlich*) par le laisser-appartenir de la déférence (*durch das Gehörenlassen des Ruchs*)<sup>118</sup>. Dans la mesure où cette assomption du discord *advient de toute façon*, parce qu'elle constitue le *propre* du séjour dans son caractère transitoire, nous devons ajouter que l'*adikia* – dans laquelle réside l'*Un-Ruch* ou l'in-déférence comme conséquence essentielle du discord, et qui n'atteint jamais le point extrême dans lequel l'accord et la déférence éclatent et disparaissent complètement – n'est rien d'autre que la façon dont s'accomplit *improprement* l'accord ou l'assomption du discord, lequel réside de façon indéracinable, comme une inclination (*Neigung*)<sup>119</sup>, dans le caractère hésitant (*zögernd*) du séjour. Le *didonai auta dikèn kai tisin allèlois tès adikias* peut donc être traduit par : « ils laissent appartenir accord, et par conséquent aussi déférence de l'un à l'autre (dans l'assomption) du discord » (*gehören lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs*)<sup>120</sup>.

Un mot n'a cependant pas été traduit dans la deuxième phrase du fragment : le *gar* (car, en effet), qui introduit une justification, de sorte que la deuxième phrase élucide la première. Pour remonter vers ce qui est dit dans cette première phrase, il faut reprendre en vue le résultat de l'interprétation de la deuxième<sup>121</sup>. Celle-ci pose que les *eonta* ou le présent est, en tant que ce qui séjourne à chaque fois, lâché dans le discord in-déférent (*in den ruchlosen Un-Fug losgelassen*) ; elle indique aussi comment le séjournant, en tant qu'ainsi présent, assume le discord en laissant appartenir l'accord, sur le mode de la déférence de l'un à l'autre (*den Un-Fug verwindet, indem es Fug gehören lässt und Ruch eines dem anderen*)<sup>122</sup>. Un tel laisser-appartenir (*Gehörenlassen*) est le mode selon lequel l'à chaque fois séjournant séjourne, et entre ainsi en présence (*anwest*) en tant que présent. La deuxième phrase nomme le présent dans sa présence ; la première phrase doit donc nommer la présence elle-même (*das Anwesen selbst*) en tant qu'elle détermine le présent – ce qui permettrait à la seconde phrase d'élucider ce que dit la première, et justifierait la présence du *gar*<sup>123</sup>.

Cette détermination du thème de la première phrase est foncièrement ambiguë. *Présance du présent* est un synonyme d'« être de l'étant ». On sait que l'expression « être » peut désigner, dans les textes d'avant l'usage explicite et thématique du concept d'*Ereignis*, aussi bien l'être comme produit de l'*Ereignis* que l'*Ereignis* comme production immanente de l'être dans son rapport – ou, plus précisément, *comme* rapport – à la pensée ou à l'étant (différence noétique, différence ontologique). L'usage du terme « être » comme synonyme d'*Ereignis* s'accompagne souvent d'une graphie particulière – par exemple : *Seyn* –, ou d'une précision du type : l'être même, l'être en

<sup>117</sup> *Ibid.*, (333).

<sup>118</sup> *Id.*

<sup>119</sup> Cf. *ibid.*, 359 (331).

<sup>120</sup> *Ibid.*, 361 (333).

<sup>121</sup> *Ibid.*, 361-362 (333).

<sup>122</sup> *Ibid.*, 362 (333).

<sup>123</sup> *Ibid.* (333-334).

sa vérité. Or Heidegger parle ici de la présance *même* (*das Anwesen selbst*) dans la mesure où elle détermine le présent *en tant que tel* – c'est-à-dire dans sa présance. L'expression « la présance même » vise ce qui détermine la présance, ce qui détermine l'être au sens d'être de l'étant ; on entrevoit du même coup que « la présance même » n'est qu'une autre façon de nommer l'*Ereignis*<sup>124</sup>. C'est pourquoi Heidegger remarque que nous pouvons penser *to chreôn*, en partant de la deuxième phrase dans son rapport à la première, de deux manières différentes<sup>125</sup> : d'une part, comme ce qui nomme la présance du présent ou l'être de l'étant ; d'autre part, en envisageant que dans *to chreôn*, c'est la *relation* (*Beziehung*) de la présance au présent qui est pensée – et ce dans la mesure où la relation de l'être à l'étant ne peut provenir que de l'être, qui doit alors être pensé comme *Ereignis*, et doit reposer dans l'essence de l'être, cette essence n'étant rien d'autre que l'*Ereignis* comme mobilité de la production immanente de l'être dans son rapport à l'étant<sup>126</sup>. C'est cette interprétation de *to chreôn* comme relation – reposant dans l'essence même de l'être (*Ereignis*) – de la présance au présent, bref comme différence ontologique, qui sert de fil conducteur à l'examen de la première phrase du fragment.

Ce qui est remarquable dans l'interprétation heideggérienne du *chreôn* comme relation de la présance au présent, c'est qu'il y est encore question d'une *mobilité immanente*. La traduction courante de *chreôn* par « nécessité » ne vise qu'une signification tout à fait dérivée. Dans *chreô*, il y a *chraô*, *chraomai*. Dans ces termes parle *hè cheir*, la main (*die Hand*). *Chraô* signifie ainsi : « je prends quelque chose en main, m'en saisis, l'aborde, et lui donne un coup de main » (*ich be-handle etwas, lange danach, gehe es an und gehe ihm an die Hand*). Mais *chraô* signifie également : « donner dans la main, remettre en main propre, et ainsi délivrer, remettre à une appartenance » (*in die Hand geben, einhändigen und so aushändigen, überlassen einem Gehören*)<sup>127</sup>. Ce qui est indiqué par là, c'est, d'une part, un mouvement d'approche, d'abord, d'adresse, et, d'autre part, l'idée d'un don qui installe une chose dans une relation d'appartenance. Il convient toutefois d'ajouter une troisième indication : « cette remise est telle qu'elle maintient ou garde en main le remettre, et avec lui ce qui est remis » (*Solches Aushändigen aber ist von der Art, dass es das Überlassen in der Hand behält und mit ihm das Überlassene*)<sup>128</sup>. Ce qui apparaissait comme un mouvement de don vers l'extérieur, opérant un éloignement et une séparation du donateur et du donné, se révèle en fait être un mouvement de *production immanente* : c'est au sein même du donner qu'apparaissent l'écart constituant le mouvement du don, et le donné comme terme de ce mouvement. Le produit ne se détache pas du mouvement de production, mais reste inclus en lui : la remise en main propre est telle qu'elle garde en sa main cela

<sup>124</sup> *Ibid.* (334).

<sup>125</sup> *Id.*

<sup>126</sup> *Id.*

<sup>127</sup> *Ibid.*, 365-366 (337).

<sup>128</sup> *Ibid.*, 366 (337).

même qui est remis. On retrouve ici la structure de l'*Ereignis* comme adresse se soustrayant dans le mouvement même d'aborder et de requérir cela même (ici l'étant) qui la reçoit comme reste du mouvement de sa soustraction (ici l'être). Le mouvement de soustraction étant coextensif au mouvement même de l'adresse, celle-ci se révèle comme production immanente de la différence ou du rapport des termes "autres" qui s'appartiennent mutuellement au sein du Même, et n'atteignent ce qui leur est propre que dans cette relation d'appartenance mutuelle.

En proposant de traduire *to chreôn*, qui désigne désormais l'*Ereignis* comme différence ontologique, par *der Brauch* (l'usage, la coutume), Heidegger tente d'arracher ce dernier terme à sa signification courante et dérivée, et de remonter à sa source. Après un détour par le latin et le grec, que nous ne commenterons pas ici<sup>129</sup>, le penseur conclut que *Brauchen* signifie : « laisser entrer en présence le présent comme présent » (*etwas Anwesendes als Anwesendes anwesen lassen*), et *Brauch* : « remettre quelque chose à son essence propre, et le maintenir, en tant qu'ainsi présent, dans la main qui prend en garde » (*etwas seinem eigenen Wesen aushändigen und es als so Anwesendes in der wahren Hand behalten*)<sup>130</sup>. *Der Brauch* est ainsi pensé comme *das wesende im Sein selbst*, comme ce qui se déploie dans l'être même comme *Ereignis*. « *Der Brauch* nomme maintenant la guise selon laquelle l'être même » – l'*Ereignis* comme différence ontologique – « se déploie comme relation au présent, qui aborde le présent comme présent » – c'est-à-dire dans sa présence – « en le revendiquant et en le prenant en main » (*der Brauch nennt jetzt die Weise, wie das Sein selbst west als die Beziehung zum Anwesenden, die das Anwesende als Anwesendes an-geht und behandelt*)<sup>131</sup>. « *Der Brauch* remet en main propre » – en le gardant pourtant dans sa main, donc sur le mode d'une production immanente – « le présent dans sa présence, c'est-à-dire dans le séjourner » (*Der Brauch händigt das Anwesende in sein Anwesen aus, d.h. in das Weilen*)<sup>132</sup>. Cette remise ou ce don de la présence au présent, souvent pensé comme envoi (*Geschick*), est ici compris comme attribution (*Erteilen*) d'une part (*Anteil*). Une telle part n'est rien d'autre que la durée impartie au séjour du présent (*Der Brauch erteilt dem Anwesenden den Anteil seiner Weile*)<sup>133</sup>.

Cette durée de séjour à chaque fois impartie au séjournant repose dans l'agencement qui dispose, sur le mode du passage, le présent dans l'entre-deux d'une double ab-sance (provenance et départ) (*Die je erteilte Weile des Weiligen beruht in der Fuge, die Anwesendes zwischen das zwiefache Abwesen (Herkunft und Hingang) übergänglich verfügt*)<sup>134</sup>.

<sup>129</sup> Cf. sur ce point Didier Franck – *Heidegger et le christianisme*, pp. 123-133 –, qui analyse la référence à Augustin et la restitue à son contexte théologique.

<sup>130</sup> *GA* 5, 367 (338-339).

<sup>131</sup> *Ibid.*, 367-368 (339).

<sup>132</sup> *Ibid.*, 368 (339).

<sup>133</sup> *Id.*

<sup>134</sup> *Id.*

Nous avons vu que cette disposition (*Verfügen*) advenait comme *tisis allèlois*, comme déférence des séjournants les uns pour les autres, lesquels n'atteignent à leur être propre qu'en se saluant mutuellement, en passant les uns dans les autres, en s'ouvrant les uns aux autres au lieu de se figer dans une fermeture sur soi qui s'obstine dans la pure constance. C'est *dans* et *comme* cette déférence mutuelle des séjournants qu'advient l'accord (*Fug*) dans l'assomption ou le dépassement immanent du discord (*Un-Fug*). Quoi qu'il arrive, l'insurrection dans la constance n'est jamais si puissante qu'elle puisse faire éclater l'accord : le discord n'est donc toujours qu'un mode *impropre* de l'accord, qui constitue la structure même du séjour tout en portant en lui-même, à titre d'inclination (*Neigung*) ou de désir (*Mögen*) inscrit dans la présence, la possibilité et l'origine du discord. Une telle conception de l'accord et de la déférence, de l'accord *comme* déférence, s'enracine dans la pensée de l'*Ereignis* comme production immanente du rapport de l'autre à l'autre (du propre) au sein du Même. Celle-ci permet de comprendre la possibilité d'un « don de ce qu'on n'a pas », d'un don de soi à l'autre permettant tout d'abord l'advenue ou la réception du soi comme rapport – et du même coup l'advenue ou la réception de l'accord, comme structure même de ce rapport mutuel. Ce qui est remarquable dans cette "application" de la structure de l'*Ereignis*, c'est qu'il n'y est plus simplement question du rapport entre être de l'homme et être en général, mais du rapport de l'être de tel ou tel étant (séjournant) à l'être de tel ou tel autre.

Heidegger resserre l'ensemble de ces résultats en prenant pour fil conducteur *to chreôn – der Brauch*, c'est-à-dire l'*Ereignis* comme différence ontologique –, interprété comme attribution d'une part (*Anteil*) qui n'est rien d'autre que l'être de l'étant, la présence du présent, la durée des séjournants<sup>135</sup>. L'agencement de la durée (*die Fuge der Weile*) dé-finit (*be-endet*) et dé-limite (*be-grenzt*) le présent en tant que tel. L'étant présent sur le mode du séjourner à chaque fois (*das je-weilig Anwesende*), *ta eonta*, se déploie (*west*) donc dans la limite (*Grenze* ; en grec : *peras*)<sup>136</sup>. Remarque étonnante pour qui a suivi ce parcours sinueux à travers le fragment d'Anaximandre ! De prime abord, on pourrait en effet penser que le concept de *limite* comme dé-limitation doit plutôt caractériser l'étant fermé sur lui-même et s'obstinant dans la constance. Contrairement à cette attente, le penseur fait de la présence sur le mode du passage, de l'ouverture à l'autre, et du don de soi en son essence à l'autre, la condition même de la *limite* au sens grec. Est ici limité, et contenu dans ses limites, *cela même qui s'ouvre sur l'autre, dans son mouvement de s'ouvrir sur l'autre*<sup>137</sup>. Par conséquent, et paradoxalement, c'est l'impossible raidissement sur soi dans l'abandon de tout rapport

<sup>135</sup> *Id.*

<sup>136</sup> *Id.*

<sup>137</sup> Le lecteur qui tente de suivre une telle piste découvrira un souffle dionysiaque au cœur des textes les plus apolliniens de Heidegger. Le franchissement y apparaît en effet comme la condition même de la limite : Dionysos n'est plus un principe opposé à Apollon, comme le fond informe indifférencié à la belle apparence individuée, mais lui est devenu immanent.

qui doit être conçu comme la tentative d'abandonner ou de dépasser ses limites propres, d'excéder la part ou la mesure qui est attribuée à chacun, bref d'être sur le mode de l'*hybris*, de la démesure. La fermeture sur soi, l'obstination dans la constance ne définissent donc pas la limite, mais constituent *l'exemple même de la démesure*<sup>138</sup>.

*Der Brauch*, l'*Ereignis* comme différence ontologique, apparaît ainsi comme attribution (*Erteilen*) de la part (*Anteil*) que chaque étant prend à l'agencement (*Fuge*). *Der Brauch* est l'agencer qui envoie en s'adressant (*das zuschickende Fügen*), ou encore la disposition (*Verfügen*) de l'accord (*Fug*), et avec lui de la déférence (*Ruch*) – celle-ci étant le mode selon lequel celui-là advient<sup>139</sup>. « *Der Brauch* remet en (sa) main propre » – c'est-à-dire produit de façon immanente – « l'accord comme déférence, de telle sorte qu'il se réserve d'avance cela même qui est remis en le rassemblant sur soi et en l'abritant en tant que présent dans la présance » (*Der Brauch händigt Fug und Ruch in der Weise aus, dass er das Ausgehändigte sich im vorhinein vorbehält, zu sich versammelt und es als das Anwesende in das Anwesen birgt*)<sup>140</sup>. Dans la mesure où *der Brauch* est cela même qui, en disposant l'accord, dé-limite le présent, et lui remet en (sa) main propre ses limites – au sens très particulier d'une ouverture mutuelle des séjournants les uns sur les autres, d'une dédicace de l'un à l'autre –, *der Brauch* est lui-même, précisément en tant qu'origine de la limite (*peras*), *to apeiron* : ce qui est *sans limites*, ce dont l'essence consiste à envoyer au présent, sur le mode du séjourner à chaque fois, la limite de sa durée (*Der Brauch aber, der, den Fug verfügend, das Anwesende be-endet, händigt Grenze aus und ist so als to chreôn zugleich to apeiron, das, was ohne Grenze ist, insofern es darin west, die Grenze der Weile dem je-weilig Anwesenden zu schicken*)<sup>141</sup>. « Sans limite » ne désigne plus ici l'abandon ou l'excès par rapport à la limite assignée (ce qui était le cas dans l'*hybris*), mais *cela même que son essence empêche de jamais pénétrer comme tel dans le domaine de la limite (de la présance comme séjour)*. On retrouve ici la caractérisation de l'*Ereignis* qui apparaît à la fin de la conférence *Temps et être*<sup>142</sup> : en tant qu'origine du propre (ou de la limite), qui se soustrait pour laisser apparaître le propre (ou la limite), et qui ainsi n'entre pas elle-même *comme telle* dans la dimension du propre (ou de la limite), l'*Ereignis* est en son essence même *Enteignis*, la dé-propriation (ou *apeiron*, l'il-limité).

Avec cette interprétation de *to chreôn* – c'est-à-dire de l'*Ereignis* envisagé comme différence ontologique – comme *apeiron*, Heidegger rejoint la tradition selon laquelle l'*archè* de tous les étants est selon Anaximandre l'*apeiron* : cela qui se déploie sans limite, en dehors de l'espace même de la limite, et n'est ainsi pas quelque chose de

<sup>138</sup> S'il est possible et légitime de lire, comme le fait Didier Franck, le vocabulaire décrivant le mouvement « insurrectionnel » de la présance à la lumière du judéo-christianisme, il est également possible de le saisir à partir de la problématique grecque de l'*hybris*. Il est étonnant que Didier Franck n'envisage pas cette seconde possibilité.

<sup>139</sup> GA 5, 368 (339).

<sup>140</sup> *Id.*

<sup>141</sup> *Id.*

<sup>142</sup> Cf. *Zur Sache des Denkens*, op. cit., p. 23.



présant<sup>143</sup>. C'est parce que *der Brauch* libère, en disposant l'accord et la déférence, le présent dans la durée de son séjour, que le présent ainsi libéré est exposé au péril de persister, en séjournant, dans l'obstination pure et simple et de s'y raidir, bref est exposé au péril de l'*hybris* ou de la démesure (*Der Brauch lässt, Fug und Ruch verfügend, in die Weile los und überlässt das Anwesende je seiner Weile. Damit ist es aber auch in die ständige Gefahr eingelassen, dass es sich aus dem weilenden Verharren in das blosse Beharren verhärtet*)<sup>144</sup>. En même temps qu'il est ce qui libère ou octroie l'accord, *der Brauch* est donc aussi la remise en (sa) main propre – la production immanente – de la présance dans le discord (*die Aushändigung des Anwesens in den Un-Fug*). C'est pourquoi il faut affirmer que « *der Brauch* agence lui-même le *dis-* » du discord (*Der Brauch fügt das Un-*)<sup>145</sup>. Le présent qui séjourne à chaque fois ne peut entrer en présance que s'il laisse appartenir accord (*Fug*) et déférence (*Ruch*) à cela même qui les lui octroie : *der Brauch*. C'est pour cette raison que « le présent se déploie *kata to chreôn* » – suivant cela même qui rassemble, sur le mode de la disposition, le présent dans ce qui est à chaque fois sa présance séjournante (*Das Anwesende west kata to chreôn, entlang dem Brauch. Er ist die verfügend wahrende Versammlung des Anwesenden in sein je und je weiliges Anwesen*)<sup>146</sup>. D'où la tentative heideggérienne, sur laquelle nous clôturerons notre parcours, de traduire le fragment (...*kata to chreôn ; didonai gar auta dikèn kai tisin allèlois tès adikias*) par : « ...suivant le maintien ; ils laissent en effet appartenir accord, par conséquent aussi déférence de l'un à l'autre (dans l'assomption) du discord » (...*entlang dem Brauch ; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs*)<sup>147</sup>.

\*  
\* \*

Concluons. La lecture de l'interprétation heideggérienne d'Anaximandre nous éclaire sur au moins deux points fondamentaux. Elle montre d'abord comment Heidegger tente de penser, à l'aide de la structure du *propre* comme rapport de l'autre à l'autre au sein du Même, la co-présance des différents étants présents au sein d'une présance globale, qui n'est autre que le champ même de l'Ouvert. Elle nous apprend ensuite que la vérité ou le propre de l'apparente transcendance de l'étant présent individué réside toujours dans l'immanence ; que, d'un point de vue ontologique, rien n'est transcendant, "détaché", ou "absolu", mais que toute présance du présent s'insère

<sup>143</sup> GA 5, 368 (339).

<sup>144</sup> *Ibid.* (339-340).

<sup>145</sup> *Ibid.* (340).

<sup>146</sup> *Ibid.*, 368-369 (340).

<sup>147</sup> *Ibid.*, 371-372 (342).

dans la mobilité immanente de l'ouverture de l'Ouvert – de la production de la présance globale –, et que c'est précisément cette insertion qui est la véritable origine de la *limite*. La spécificité du regard philosophique, ce qui le distingue du sens commun, c'est justement sa capacité à réinsérer toute transcendance dans l'immanence qui la produit par une nécessité d'essence, à titre de désir ou d'inclination vers la constance – désir ou inclination qui sont inscrits dans la structure essentielle de la présance, et qui en constituent la modalité *impropre*.