



HAL
open science

Topologie du commencement : l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger

Xiaohan Liang

► **To cite this version:**

Xiaohan Liang. Topologie du commencement : l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Philosophie. Université Bourgogne Franche-Comté, 2022. Français. NNT : 2022UBFCH027 . tel-03974927

HAL Id: tel-03974927

<https://theses.hal.science/tel-03974927>

Submitted on 6 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Bourgogne-Franche-Comté

**Topologie du commencement :
l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger**

Thèse pour l'obtention du Doctorat en Philosophie

Présentée à l'Université de Bourgogne

Et soutenue publiquement

le 10/11/2022

Par

Xiaohan LIANG

Sous la direction de

Monsieur Jean-Claude GENS

Professeur de l'Université de Bourgogne

Devant un jury composé de

Madame la Professeure Inga RÖMER

Monsieur le Professeur Pascal DAVID

Monsieur le Professeur Jean-Claude GENS

Monsieur le Professeur Arnaud MACÉ

TABLES DES MATIÈRES

INTRODUCTION : L'INTERPRÉTATION D'ANAXIMANDRE, UN TRAVAIL PRELIMINAIRE ET MARGINAL	1
1. Documentation sur l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger	1
2. La marge et la systématique	3
3. « L'oubli de l'Être » dans une perspective marginalisée	14
4. La limite en tant que Πέρας	23
5. La double difficulté d'explorer la marge	28
I . TOPOLOGIE DE LA PRESENCE : L'INTERPRÉTATION D'ANAXIMANDRE PAR HEIDEGGER	43
1. Introduction : l'historiographie des « Présocratiques »	43
2. L'interprétation d'Anaximandre de 1932	50
2.1 La mêmeté (<i>Selbigkeit</i>) et la différenciation	50
2.2 L'étant dans son entier (τὰ ὄντα)	59
2.3 La première explication de l'accord et du dis-cord	64
3. L'interprétation d'Anaximandre de 1941	79
3.1 Introduction	79
3.2 Le « fondement légitime » d'une « interprétation violente »	80
3.3 La nouvelle détermination de l'étant : <i>jeweilig Anwesende</i> (ce qui entre pour un temps en présence)	90
3.4 La topologie de L'ἀρχή : l'archétype de la topologie de la présence	95
3.5 La nouvelle détermination de Πᾶσιον : empêchement (<i>Verwehrung</i>)	104
3.6 Une tentative de transition	116
4. Spectres de la justice : la topologie de la présence	120
4.1 Introduction. Les contours de la question : le problème du <i>Topos</i>	120
4.2 La déconstruction de la « justice » par Derrida	126
4.3 « Crime et châtement » d'Hamlet	127
4.4 Levinas, Shklar et Goldhill : l'ambiguïté de <i>dikē</i> et <i>adikia</i>	140

4.5 La topologie de la présence	148
4.6 La reconstitution de la justice : la justice à partir du don	167
5. Conclusion : la parole d'Anaximandre, une percée de la différence ontologique	177
II. TOPOLOGIE DU COMMENCEMENT : L'ESCHATOLOGIE DE L'ETRE FONDEE SUR LE COMMENCEMENT	184
1. Introduction	184
2. D'une lecture nietzschéenne à une lecture hölderlinienne	188
2.1 L'interprétation antitéléologique d'Anaximandre par Nietzsche en 1872	189
2.2 L'interprétation inverse par Hölderlin	206
2.3 La Grèce lointaine et le dépassement de la nostalgie de la Grèce	222
3. Topologie du commencement	231
3.1 L'interprétation d'Anaximandre <i>et</i> le commencement	231
3.2 <i>Schritt zurück</i> : le dépassement de l'interprétation d'atavisme	240
3.3 L'interprétation d'Anaximandre de 1946 : l'achèvement de la « topologie du commencement »	245
4. Conclusion	267
CONCLUSION : L'INTERPRETATION D'ANAXIMANDRE, UNE METHODOLOGIE OUT OF JOINT	271
1. Résumé de cette étude	271
2. Jointure et disjointure	277
3. Limite et centre	280
BIBLIOGRAPHIE	285
REMERCIEMENTS	293
RESUME	296
ABSTRACT	298

Introduction : l'interprétation d'Anaximandre, un travail préliminaire et marginal

1. Documentation sur l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger

Dans cette thèse, le travail principal est d'entamer une série de discussions basées sur l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. En ce qui concerne la documentation dont nous disposons jusqu'à présent, les interprétations « explicites et thématiques » d'Anaximandre par Heidegger datent principalement du milieu des années trente, ainsi que des années 1941-1942 et 1946. L'interprétation d'Anaximandre, si l'on peut dire, accompagne toute la période du « tournant » (*Kebré*) de Heidegger. Par ailleurs, dans les volumineux écrits du philosophe, les interprétations d'Anaximandre sont parfois éparpillées dans ses ouvrages, notamment lorsqu'il parle du « commencement » (*Anfang*) de la philosophie occidentale, Heidegger le compare souvent avec Héraclite et avec Parménide, par exemple le volume 65 de l'édition intégrale (*Gesamtausgabe*) *Beiträge zur Philosophie (Apports à la philosophie)*. Mais il faut noter que ces discussions dispersées d'Anaximandre ne sont pas ce que nous appelons les interprétations « explicites et thématiques ».

À notre avis, les interprétations « explicites et thématiques » d'Anaximandre signifient d'abord et surtout une lecture *originale* de la Grèce antique. Sans parler de l'ingéniosité terminologique assez obscure voire incompréhensible dans les interprétations d'Anaximandre, cette lecture originale contribue aussi à la formation du « thème original » de la pensée heideggérienne pendant la période de la *Kebré*. Si nous pouvons généraliser en quelque sorte ce « thème original », il s'agit alors d'un passage (*Übergang*) vers la commença du commencement (*die Anfängnis des Anfangs*), d'un retour à « l'autre commencement » (*der andere Anfang*) qui implique, en effet, une *autre* modalité

d'entendre le commencement de la pensée occidentale¹. C'est peut-être également la raison pour laquelle cette originalité de l'interprétation de la Grèce antique par Heidegger implique, selon Leo Strauss, une lecture « anti-traditionnelle »².

Il faut aussi noter qu'avant la publication de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire le semestre d'été à Marburg en 1926, Heidegger a déjà commencé à enseigner la pensée des trois présocratiques – Anaximandre, Héraclite et Parménide – et le compte-rendu de ce cours a été édité comme volume 22 de la *Gesamtausgabe* intitulé *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (Concepts fondamentaux de la philosophie antique)*. Néanmoins, selon le chercheur polonais Karpowicz, ce cours de 1926 est encore largement basé sur l'explication d'Aristote et du philologue écossais John Burnet³. En d'autres termes, durant cette période, l'explication de la Grèce antique par Heidegger reste encore une lecture traditionnelle et son thème original du « retour à l'autre commencement » n'a pas encore été pleinement développé. Pour cette raison, nous ne considérons pas le cours de 1926 comme une interprétation « originale », mais seulement comme un « enseignement » moins créatif.

Par conséquent, on peut dire que la première interprétation d'Anaximandre « explicite et thématique » est survenue dans le cours de Fribourg du semestre d'été en 1932 ; le manuscrit de ce cours a été édité par Peter Trawny en 2012, intitulé *Der Anfang der Abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*⁴. En 1936, Heidegger a prononcé un discours intitulé *Europa und die deutsche Philosophie*, dans lequel le penseur a proposé une traduction de la parole d'Anaximandre. Cinq ans plus tard, il a repris cette tentative au cours du séminaire de Fribourg du semestre d'hiver. Son manuscrit

¹ Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014, p. 138.

² Cf. Velkley, Richard L, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*, Chicago: The University of Chicago Press, 2011, p. 8.

³ Cf. Korab-Karpowicz, Julian, *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger*, New York: Peter Lang, 2017, p. 65-7.

⁴ c trad., Guillaume Badoual, *Le commencement de la philosophie occidentale*, Paris, Gallimard, 2017.

intitulé *Grundbegriffe* a été publié en 1981¹. En même temps, le volume 71 intitulé *Das Ereignis*² composé en 1941-1942, comprend aussi un chapitre au sujet d'Anaximandre, celui qui peut être considéré comme une interprétation supplémentaire des *Grundbegriffe*. Et finalement, en 1946, Heidegger a rédigé un essai relativement célèbre intitulé *Der Spruch des Anaximander* (« La parole d'Anaximandre ») qui est rassemblé dans *Holzwege*³. Un manuscrit plus détaillé sous ce même titre, publié en tant que volume 78, avait été achevé à peu près en 1942⁴.

2. La marge et la systématique

Tout d'abord, nous ne voulons pas commencer une discussion *à propos de* la pensée de Heidegger, mais plutôt *à partir de* la pensée de Heidegger. Mais alors, pourquoi ferions-nous une exception pour l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, en d'autres termes, pourquoi ferions-nous une discussion « sur » l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger ?

Comme nous l'avons mentionné précédemment, les interprétations d'Anaximandre par Heidegger contribuent principalement à la formation du thème original du « retour à l'autre commencement (*der andere Anfang*) », celles qui font partie d'une lecture « anti-traditionnelle » de la Grèce antique par Heidegger. Ce « projet de retour » consiste d'abord et surtout en une interprétation *déconstructive* des trois penseurs présocratiques, à savoir Anaximandre, Héraclite et Parménide. Mais si l'on considère ces « trois penseurs

¹ Heidegger, Martin, *Grundbegriffe* [GA 51] (désormais cité GA 51), Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, trad., Pascal David, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985.

² Heidegger, Martin, *Ereignis* [GA 71] (désormais cité GA 71), Frankfurt am Main, Klostermann, 2009, trans., Richard Rojcewicz, *The Events*, Indianapolis, Indiana University Press, 2013.

³ Heidegger, Martin, *Holzwege* [GA 5] (désormais cité GA 5), Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, trad., Wolfgang Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.

⁴ Puisque ce manuscrit ne note aucune l'année. Ingeborg Schübler, l'éditeur de ce volume, a estimé que Heidegger a probablement rédigé le texte principal dans les derniers mois d'été ou l'automne de 1942. Mais pour une raison que nous allons voir tout de suite, nous réservons notre opinion sur cela. Cf. « Nachwort der Herausgeberin » dans Heidegger, Martin, *Der Spruch des Anaximander* [GA 78] (désormais cité GA 78), Frankfurt am Main, Klostermann, 2010, p. 341-344.

présocratiques », on peut constater qu'en ce qui concerne le développement de « l'histoire de l'Être » (*die Geschichte des Seins*), ainsi nommé par Heidegger, Héraclite et Parménide sont plus « marquants » qu'Anaximandre.

Cela est dû, d'abord et avant tout, à des limitations apparemment *objectives* : à propos de la parole d'Anaximandre, nous ne disposons que de quelques fragments qui nous sont parvenus, seulement trois phrases. Dans la dernière interprétation d'Anaximandre, à savoir l'essai de 1946 *La parole d'Anaximandre*, Heidegger prétend même que seule la moitié de ces quelques mots appartient en réalité à Anaximandre lui-même. Il convient aussi de noter que dans les recherches concernant la pensée heideggérienne, à la fin du siècle dernier, beaucoup de discussions relatives sur le lien entre les deux premiers et la pensée de Heidegger se font jour, alors que la pertinence d'Anaximandre pour la pensée de Heidegger n'a cependant pas encore été suffisamment discutée dans le milieu savant. La discussion la plus remarquable à propos de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger est sans aucun doute celle que Derrida a développé dans *Les Spectres de Marx*.¹

De ce fait, que ce soit à l'intérieure de la pensée heideggérienne ou dans le milieu académique, l'interprétation d'Anaximandre est vraisemblablement *marginale*. Si tel est le cas, on peut dire qu'elle n'est pas un sujet « central » même « essentiel », alors pourquoi devrions-nous prendre la peine d'en discuter ?

À notre avis, « marginal » ne signifie en aucun cas *insignifiant*. Qui plus est, « marginal » ne signifie pas non plus *secondaire*. Autrement dit, c'est précisément une interprétation « centralisée » de la pensée de Heidegger que cette étude voudrait remettre en question, voire déconstruire. Plus précisément, dans cette partie introductive, nous essayons de formuler une explication au sujet de la « marge » tout en « restant dans la marge » : ce que nous pourrions

¹ Nous détaillerons ce livre dans la partie suivante.

appeler « l'interprétation décentralisée ». Cette interprétation singulière découle de la compréhension de Heidegger du terme « marge », mais elle est après tout différente de l'intention initiale de Heidegger.

Mais cela signifie aussi qu'avant d'avancer dans notre travail, il est nécessaire de réfléchir sur une « problématique habituelle » de l'interprétation de la Grèce antique par Heidegger, qui sert à plusieurs reprises de point de départ pour entrer dans la veine de sa pensée : les chercheurs intéressés par Heidegger tentent toujours de faire valoir une argumentation selon laquelle un certain concept ou une certaine idée d'un prédécesseur occupe une position *centrale* chez Heidegger, parfois secrète mais importante, même si Heidegger lui-même n'en est pas encore conscient. Dans cette étude, nous tentons de résumer cette argumentation découlant de la problématique typiquement habituelle, par la « lecture centralisée ».

Comme nous l'avons illustré plus haut, nous n'avons en aucun cas l'intention de justifier une opinion peu fiable selon laquelle la parole d'Anaximandre ou l'interprétation d'Anaximandre occupe une place « centrale » dans l'interprétation de la pensée grecque antique par Heidegger. Nous voulons révéler la possibilité d'une interprétation essentiellement « décentralisée » de la pensée de Heidegger. De cette manière, il faut d'abord expliquer la complexité remarquable du terme « centralisé », qui se présente forcément dans le rapport complexe et variant entre « centre » et « marge/limite ».

L'adjectif « centralisé » fait référence à la tendance de « réunir en un même centre »¹, souvent au sens politique. Ce centre est donc considéré comme la partie la plus indispensable d'un organisme ou d'une idée.² Ici, nous faisons ressortir la signification « politique » de ce terme parce qu'il renvoie essentiellement à une « hiérarchie » qui existe aussi dans la pensée de Heidegger.

¹ Cf. <https://www.cnrtl.fr/definition/centralisé>

² En science politique, ce terme découle du terme « centralisme » qu'il désigne : « une forme d'organisation d'un État, ou d'une organisation, dans laquelle les décisions sont prises dans un centre unique. Dans son sens constitutionnel, les décisions sont prises dans la capitale d'un État organisé en 'sous-localités' dépendantes financièrement et décisionnellement du niveau national, ces sous-localités n'étant que de simples relais ascendants de l'information (ou de votes) d'une organisation générale descendante. » Cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Centralisme>

C'est-à-dire que s'il y a une lignée « centralisée » au sein de la pensée heideggérienne, aucun autre concept, mis à part « l'Être » (*das Sein*), ne peut être véritablement le « centre ». On pourrait même dire que dans le contexte heideggérien, un concept donné n'est important que parce qu'il est dans un contexte particulier devenu un terme de *substitution* à l'Être, ou parce qu'il est à un moment donné essentiellement lié à l'Être. En ce sens, l'interprétation de la parole d'Anaximandre est apparemment *marginale* dans le « système » de la pensée de Heidegger et de son programme d'interprétation déconstructive de la pensée présocratique – même si Heidegger pourrait nier que sa pensée soit un « système ».

Toutefois, lorsque nous énonçons que l'interprétation de la parole d'Anaximandre se situe en marge du système de pensée heideggérienne, nous serons immédiatement confrontés à deux difficultés principales. Premièrement, nous devons justifier que la pensée de Heidegger est « systématique ». Heidegger nous rappelle fréquemment qu'il faut être prudent avec l'utilisation du concept de « système ». Selon un point de vue largement partagé, la pensée de Heidegger n'est pas un système, et n'a jamais aspiré à en constituer un¹, dans la mesure où le « système » renvoie à une construction de la logique « totalisante et fermée »², c'est-à-dire une construction « métaphysique ». Mais le point de vue heideggérien sur le « système » n'est pas simplement péjoratif. Dans son cours de 1936 portant sur Schelling (*GA 42*), Heidegger a proposé une autre interprétation du « système ». En élucidant le sens étymologique du mot grec σύστημα (*sústēma/ System/ système*), le philosophe a écrit :

Le fait que le système puisse signifier plusieurs choses, l'ajointement (*Gefüge*) interne qui donne à la chose en question son fondement et sa tenue, mais aussi l'entassement (*Geschiebe*) simplement extérieur, et enfin, entre les deux, quelque chose

¹ Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 1271.

² *Ibid.*

comme un cadre (*Rahmen*), cela indique que la possibilité interne d'osciller entre l'ajointement, l'amoncellement et le cadre, appartient toujours au système...¹

Nous pouvons retrouver trois sens différents du « système » dans le contexte hellénique : « ajointement/structure (*Gefüge*)² intérieure », « entassement extérieur » et « cadre ». Plus précisément, selon le philosophe, ces trois sens ou, autrement dit, ces trois « configurations » du système construisent la tension essentielle et l'ambiguïté intrinsèque au sein de la nature du système. Mais on peut aussi dire que cette tension entre ces trois configurations implique une possibilité (*Möglichkeit*) interne³, une puissance dynamique de formation du système. Autrement dit, par le biais de ces trois configurations, Heidegger a bien distingué le « système » externe, mécaniste voire dogmatique, de ce qui est vraiment « systématique » (*systematisch*) :

Dans la mesure où le caractère ajointant (*Fugencharakter*) appartient à l'essence de l'estre en général [...] il y a dans toute philosophie, en tant que question de l'Être, une orientation vers la jointure et le jointoiment, une orientation vers le système. En ce sens, toute philosophie est systématique, mais toute philosophie n'est pas système [...]. Si nous récusons le système (système des valeurs, et autres choses de ce genre), c'est parce que nous voulons préparer au système [...], ré-éveiller le systématique.⁴

De ce fait, le « systématique », aussi nommé comme « systématité constitutive »⁵ par le chercheur français Guillaume Fagniez, signifie « la jointure et le jointoiment ». Ce qui rend une philosophie véritablement « systématique », c'est la « jointure » (*Fuge*) et « l'ordre ajointant » (*Fügung*) dans la

¹ Heidegger, Martin, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [GA 42] (désormais cité GA 42), Frankfurt am Main, Klostermann, 1988, p. 45, trad., J.-F. Courtine, *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977, p. 54.

² *Gefüge* se traduit habituellement par « structure ». Ici, le traducteur s'efforce de mettre en l'accent sur la parenté étymologique entre *Gefüge* et *Fuge*, ce dernier se traduit souvent par « jointure ». Nous voulons utiliser les deux traductions en même temps en fonction du contexte spécifique.

³ Cf. GA 42, *op. cit.*, p. 46.

⁴ *Ibid.*, p. 51, trad., *ibid.*, p. 59.

⁵ Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 1272.

« structure de l'estre¹ » (*Seynsgefüge*). C'est aussi pourquoi, selon Fagniez, la systémativité correspond à la structure intrinsèque de l'Être : « La systémativité constitutive de la pensée philosophique est donc bien à rapporter à une structure inhérente à l'Être même et à son déploiement 'essentiel'. »²

Il faut noter ici que les noms *der Fug*, *die Fuge*, *die Fügung* ainsi que *die Gefüge*, qui sont principalement discutés dans l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, sont dérivés du verbe *fügen* qui provient du vieux mot allemand *fuogen* signifiant « jointer, ajuster ». Mais la manière de faire jointer et ajuster n'est en aucun cas purement externe, ni purement logique, elle est plutôt une articulation ajointant avec *tension* entre ces trois configurations du système.

Cette tension intrinsèque dans le système, au sens heideggérien est essentiellement causée par la *dualité* du « joint » (*Fug*) : il n'est pas seulement une « articulation » reliant deux parties, mais aussi une « fissure » séparant ces deux parties. En d'autres termes, d'une part, le joint (*Fug*) n'élimine pas la différence entre les deux parties tout en maintenant sa tension systématique et, d'autre part, la formation de la structure (*Gefüge*) doit aussi se fonder sur cette tension systématique. En ce sens, la tension est, pourrait-on dire, un élément essentiel de la structure : une structure sans tension ne peut pas être appelée « structure ». Autrement dit, si cette tension se trouve dans la jointure systématique, alors cela signifie que la « systémativité » est essentiellement un déploiement de tension.

Ainsi, si nous interprétons la « systémativité constitutive » à partir du « caractère ajointant » (*Fugencharakter*) qui appartient de l'essence de l'Être³, alors l'idée de « systémativité » signifie par essence l'articulation/la jointure (*Fuge*) *ontologique* du système. C'est aussi pourquoi le philosophe a énoncé que « le système est l'ajointement/la structure (*Gefüge*) de l'être lui-même, non pas seulement un cadre venant s'appliquer du dehors à l'étant, et encore moins

¹ *Seyn* (l'estre) est une vieille expression du mot *Sein* (l'Être). Dans cette thèse, nous ne faisons pas une stricte distinction entre ces deux mots.

² Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 1272.

³ GA 42, *op. cit.*, p. 51.

une collection arbitraire. »¹ De plus, si la « systématique constitutive » met en lumière une tension qui, à son tour, dérive essentiellement de la jointure ontologique, alors la « cohérence » au sein de cette « systématique » doit aussi dériver, d'une manière paradoxale, de cette tension de l'articulation de l'Être. Pour Heidegger, ceci est d'autant plus vrai qu'il existe un rapport essentiel entre la détermination de l'Être et le joint (*Fug*), cette « cohérence » paradoxale est, pour ainsi dire, profondément enracinée dans la caractérisation de l'Être de l'Idéalisme allemand.

On peut dire que la relation subtile entre l'Être et la jointure – celle qui est raffinée par nous comme le terme « jointure/articulation ontologique » – constituera l'une des parties centrales de l'argumentation de cette thèse. Par conséquent, la jointure ontologique fournit non seulement la tension systématique, mais donne également au système la représentation (*Vorstellung*) de « cohérence ». Sur cette base, Heidegger affirme une « mêmeté » (*Selbigkeit*) entre l'Être et l'ajointement/la structure (*Gefüge*) :

Là où il y a étant, il y a ajointement [*Gefüge*] et ordre ajointant [*Fügung*]. Nous voyons déjà ici transparaître clairement la mêmeté de l'être et de l'ajointement. Dans la mesure où nous comprenons ce que signifie « être » en général, nous entendons par là quelque chose comme ajointement [*Gefüge*] et ordre ajointant [*Fügung*]. Déjà la plus ancienne parole de la philosophie occidentale qui nous ait été transmise, la parole d'*Anaximandre*, parle de $\delta\iota\chi\eta$ et d' $\acute{\alpha}\delta\iota\chi\iota\alpha$, de l'ajointement et de la dis-jonction de l'être...²

L'articulation interne ainsi que l'ordre ajointant (*Fügung*) de la philosophie occidentale rendent possible un « ordre d'interrogation » de l'Être, celui qui a créé la présupposition essentielle de tous systèmes.

En outre, nous ne sommes pas surpris de voir que Heidegger a ici mentionné la parole d'*Anaximandre* pour interpréter le rapport entre l'Être et la

¹ *Ibid.*, p. 55, trad., *ibid.*, p. 64.

² *Ibid.*, p. 86, trad., *ibid.*, p. 93, trad. mod, italique ajouté par nous.

jointure. Le mot grec $\delta\iota\chi\eta$ dans la parole d'Anaximandre il y a deux millénaires, qui se traduit par « *der Fug* » par le philosophe, est sans aucun doute le cœur de son interprétation d'Anaximandre. Nous comprenons donc immédiatement pourquoi et comment son interprétation d'Anaximandre a affecté son point de vue sur la « structure » ainsi que le « système ». Heidegger a réinterprété ces deux termes et leur a donné de nouvelles significations et, ce n'est qu'en comprenant l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger que nous pouvons véritablement comprendre la complexité du sens de « système » ainsi que de « structure » dans sa pensée.

Revenons maintenant à l'interprétation de Schelling par Heidegger. On peut voir que, selon Heidegger, la « structure » chez Schelling désigne une réalisation *historique* particulière de la philosophie occidentale, puisque la « structure », qui fait référence à « l'ajointement maîtrisable » du savoir (*Wissen*), renvoie essentiellement à la « maîtrise » de l'Être¹ de l'Idéalisme allemand. Selon Heidegger, la volonté de former « le système du savoir » est l'invention particulière de la philosophie « moderne », c'est-à-dire que « la conception de système » n'a été formulé qu'à l'époque de l'Idéalisme allemand, tandis que « la pensée de systématité », ou, selon son propre terme, « systématique » (*systematisch*), se fait jour au tout début de la philosophie occidentale.

En expliquant la question de « système » chez Schelling, Heidegger soutient que l'Être comme ajointement/structure déployée (*entfaltetes Gefüge*) et joint ajointé (*gefügter Fug*), et le savoir de l'estre (*das Wissen des Seyns*) sont les mêmes, les deux appartiennent l'un à l'autre.² On peut dire que pour Schelling, il y a un « isomorphisme » entre le « savoir » (*Wissen*) et la structure (*Gefüge*), qu'il est propre à l'Être. « L'isomorphisme » était à l'origine un terme mathématique³. Mais ce terme est maintenant est largement utilisé dans les sciences humaines et sociales. Généralement, il s'agit d'un phénomène dans

¹ Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 1272.

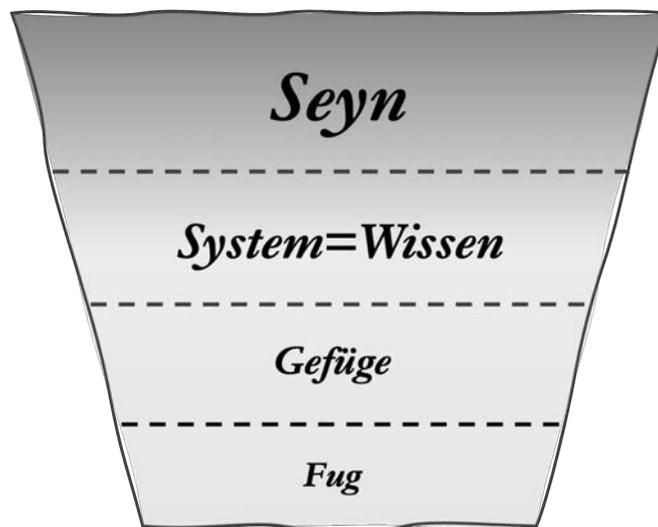
² Cf. GA 42, *op. cit.*, p. 110, trad., *op. cit.*, p. 116.

³ En mathématiques, un isomorphisme entre deux ensembles structurés est une application bijective qui préserve la structure, et dont la réciproque préserve aussi la structure. Cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Isomorphisme>

lequel deux éléments différents partagent la même structure. En ce sens, on peut même dire que « le savoir de l'être » doit être considéré comme une « structure de l'être », sinon il ne peut pas devenir un « savoir ».

Par ailleurs, selon Heidegger, la structure qui se déploie, en tant que jointure/articulation ontologique, signifie par essence le « système » de l'Être, c'est-à-dire que le système signifie le déploiement et l'extériorisation de la structure de l'Être. De ce fait, le « système de l'Être » équivaut essentiellement au « savoir de l'Être ». En d'autres termes, l'identité entre le système et le savoir détermine la signification décisive du « système » dans l'Idéalisme allemand.

On peut voir qu'il existe une relation intrinsèque entre le système, le joint (*der Fug*), la structure (*die Gefüge*), le savoir (*das Wissen*) et l'Être. On peut même résumer une relation « hiérarchique » entre ces concepts comme l'illustre le schéma suivant :



La hiérarchie du système

D'un côté, nous devons affirmer que le « système » est sans aucun doute un « produit historique » de l'Idéalisme allemand. Mais d'un autre côté, cela ne fait que mettre en évidence un lien essentiel entre « système » et l'histoire de l'Être : l'essence du « système » s'incarne dans le *Fug* et ce dernier désigne essentiellement l'articulation ontologique, c'est-à-dire que l'ontologie ne peut

se déployer qu'en s'appuyant sur ces articulations. C'est aussi pourquoi le *Fug* signifie d'abord et surtout l'extériorisation de l'Être.

Après tous ces arguments, nous essayons tout simplement de prouver une idée que si nous considérons le sens de la « systématité » à partir de la notion de « joint » (*Fug*), alors la pensée heideggérienne est très probablement « systématique ». D'une part, un système de pensée, s'il est une « cristallisation » historique de l'essence de l'Être dans une certaine période, alors il possède nécessairement des « joints internes ». C'est-à-dire que ces « joints internes » sont indispensables et incontournables pour la « structure de l'estre » (*Seynsgefüge*). En prenant la philosophie de Schelling comme exemple, la notion de liberté est sans aucun doute le joint le plus essentiel de son système philosophique. La « liberté » comme la « jointure » de l'Être forme une cohérence « systématique », mais cette « cohérence » au sein du système schellingien n'est en aucun cas une « cohérence logique ». On peut dire la même chose de la pensée de Heidegger sur ce point.

D'autre part, que ce soit sa période première ou dernière, la pensée heideggérienne possède toujours une « structure ». Dans la première période, il est représenté par la « structure existentielle » (*esistenzale Struktur*) du *Dasein*, et dans la dernière par la conception du « Quadriparti » (*das Geviert*). Plus précisément, sa pensée dispose, du début à la fin, de la possibilité de « structurer » la pensée.

De surcroît, en raison de la « dualité » inhérente au concept de *Fug*, selon laquelle il ne s'agit pas seulement d'une « jointure » qui relie deux parties, mais aussi d'une « fissure » qui distingue les deux, la tension créée par ce concept devient donc inévitable. Mais cette tension « systématique » ne peut jamais être soulagée par la *logique*, tout au contraire, aux yeux de Heidegger, c'est exactement cette tension qui peut former une « logique systématique » de l'Idéalisme allemand. Dans le contexte heideggérien, le *Fug*, développé principalement dans son interprétation d'Anaximandre, est donc *logiquement* contradictoire, mais pourtant concordant et valable dans un autre sens.

Donc en quel sens peut-on dire qu'il est possible ? En fait, l'une des tâches principales de cette étude est de démontrer que les termes *der Fug*, *die Fuge*, *die Fügung*, *die Verfügung* ainsi que les verbes *fügen* et *verfügen*, tous ces termes apparentés contribuent, de manière *topologique*, à la formation de la différence ontologique (*ontologische Differenz*). C'est exactement cette manière « topologique » qui a construit la « systématique constructive », ainsi nommé par Guillaume Fagniez, de la pensée de Heidegger. Alors, nous pouvons provisoirement nommer cette « systématique » comme le « système topologique heideggérien ». En clarifiant à la fois la cohérence et le paradoxe dans ce système topologique, cette thèse tente de redéfinir l'essence « topologique » de ce système. Par conséquent, nous pouvons désormais mettre le système au sens heideggérien entre guillemets pour montrer la différence avec le système traditionnel.¹

On peut dire que c'est un bon exemple du « jeu de mots » chez Heidegger. Le « jeu de mots » a en quelque sorte témoigné le caractère ou le style fondamental de l'interprétation heideggérienne. Ce jeu langagier permettrait de se frayer un chemin de la pensée, tout comme Heidegger a dit dans la préface de l'édition intégrale : « Des chemins — non des ouvrages » (*Wege – nicht Werke*). Jouer sur les mots, selon le philosophe, n'est nullement arbitraire, ni non plus une présomption imprudente. Au contraire, de même que les autres philosophes allemands depuis le 19^{ème} siècle, Heidegger croit sans réserve que l'allemand a une proximité originelle avec la philosophie², de plus, il croit aussi qu'il existe un lien essentiel entre l'ordre démonstratif de la pensée et celui de l'association linguistique. Cela implique que, tous les termes chez Heidegger, ne sont pas isolés, ni indépendants et sans relation les uns avec les autres ; tout au contraire, ils se rapporteraient les uns aux l'autres d'une manière si essentielle, qu'ils construisent définitivement une structure (*Gefüge*)

¹ Ou l'on peut, selon l'opinion du professeur Jean-Claude Gens, nommer ce « système » heideggérien comme « *Zusammenhang* » (configuration), qui signifie relation ou rapport entre deux choses. Cf. <https://fr.wiktionary.org/wiki/Zusammenhang>

² Cf. Georges-Arthur Goldschmidt. *Heidegger et la langue allemande*, Paris, CNRS Éditions, 2016, p. 22-3.

intégrale et toujours vivace et plastique. C'est aussi en ce sens que le « jeu de mots » peut créer un espace *topologique* pour la pensée, dans lequel cette dernière peut voler librement à l'aide des mots. Bref, en présupposant le rapport intime entre la parole et la pensée, nous verrons très bientôt que le sens du « jeu de mots » se révélerait sans doute lui-même comme un moyen nécessaire pour l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger.

3. « L'oubli de l'Être » dans une perspective marginalisée

Dans ce cas, si nous avons le droit de dire que la pensée de Heidegger est en effet « systématiquement topologique », alors son interprétation d'Anaximandre se situe précisément en marge de son « système topologique ». Mais que devons-nous faire, après avoir affirmé le statut marginal de l'interprétation d'Anaximandre ? En fait, cela nous amène à la deuxième difficulté : comment parler, à juste titre, de la « marge » elle-même ? Cette difficulté provient probablement de la nature du concept de « système » : comment peut-on discuter de la « marge » sans parler du « centre », alors qu'on peut toujours parler du « centre » sans mentionner la « marge » ?

De toute façon, nous devons nous rendre compte que l'originalité « violente » de son interprétation de l'histoire de la philosophie occidentale résiderait justement dans le fait qu'il s'agit d'une lecture « décalée » ou, plus précisément, « marginale ». C'est-à-dire que Heidegger s'écarte des définitions philologiques traditionnelles sur ce qui est « central », « réel » et « important ». Il est nécessaire de mentionner ici le philologue américain Glenn Most, qui, sur un ton aigrement cynique, a relevé plusieurs « défauts fatals » dans l'interprétation de la Grèce antique par Heidegger.

Selon Most, premièrement, en tant qu'interprète de la pensée grecque, Heidegger préfère régulièrement les « parties » aux ensembles, les fragments aux parties, les phrases aux fragments et les mots aux phrases. En d'autres termes,

Heidegger « lexicalise » le grec¹. Ainsi, il est juste de dire que Heidegger ré-
duit la pensée grecque à la langue grecque et sa lecture est principalement
une lecture « fragmentée ». Deuxièmement, par rapport aux philosophes qui
ont laissé une riche documentation historique, selon Most, Heidegger préfère
les « premiers philosophes », les philosophes originellement « silencieux », de
sorte que l'éventail des options pour interpréter leur texte sera fondamenta-
lement très limité. Troisièmement, il va souvent à l'encontre du sens apparent
du texte grec et tente de reconstruire une interprétation obscure ou même
« farfelue ». Finalement, Heidegger a réduit la valeur de la civilisation hellé-
nique et a délibérément ignoré d'autres éléments de la civilisation tels que
l'histoire, l'art, la guerre, l'économie, la politique, la race, la classe sociale, etc.

Si tel est le cas, il semble que Heidegger a rejeté une interprétation « sys-
tématique ». Mais le point de vue de Most ne viole pas notre explication ci-
dessus. Puisque la « fragmentation » en tant que telle n'est pas nécessairement
non systématique. L'interprétation « fragmentée » par Heidegger justifie plu-
tôt qu'elle ne peut être englobée par aucun « système » au sens traditionnel.
Parce que pour Heidegger, cette systématique désigne précisément une « on-
tologie déracinée » qui « est tout autre chose que l'assemblage de fragments
transmis en un édifice » : « Sous cette empreinte *scolastique*, c'est encore pour
l'essentiel l'ontologie grecque qui, via les *Disputationes metaphysicae* de Suarez,
passe dans la 'métaphysique' et la philosophie transcendantale des temps mo-
dernes et détermine les fondations et les buts de la *Logique* de Hegel. »² De
ce fait, une telle systématisation très formalisée et très dogmatique est criti-
quée par Heidegger comme « l'omission complète de la question de l'Être »³.

En bref, Most soutient que la Grèce chez Heidegger n'est essentiellement
qu'une Grèce *romanisée* qui est soumise aux valeurs du romantisme allemand

¹ Most, Glenn W. "Heidegger's Greeks". *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, Spring -
Summer, 2002, Third Series, Vol. 10, No. 1, p. 83-98. <https://www.jstor.org/stable/20163874>, p.
89

² Cf. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, p. 22, trad., Emma-
nuel Martineau, *Être et Temps*, Édition numérique hors-commerce, 1962, p. 38.

³ *Ibid.*

et de Nietzsche, à savoir « des Allemands en toge »¹, ainsi décrit par Most. C'est précisément à cause de cela que l'interprétation de la Grèce antique par Heidegger est une vision unilatérale, arbitraire et contraire à la tradition classique. Ainsi, à la fin de l'article Most conclut avec sarcasme :

L'œuvre de Heidegger reste entièrement *marginale* par rapport à la profession des classiques, à l'exception de très peu de philologues eux-mêmes largement marginaux. L'étude professionnelle de la philosophie antique en Angleterre et en Amérique l'ignore largement ; il y a quelques exceptions en France et en Italie. Il y a beaucoup plus d'intérêt pour son travail sur la philosophie antique parmi les professeurs de philosophie allemands, mais cela est dû à sa propre influence sur la profession de philosophie en Allemagne et semble maintenant disparaître. »²

Les chercheurs depuis longtemps baignés dans le contexte phénoménologique-herméneutique de Heidegger doivent avoir du mal à accepter ce genre de critique externe, franche et dans une large mesure arrogante. Cependant, notre discussion doit dans une certaine mesure considérer ce point de vue, même si Most manque de rigueur et de professionnalisme. À notre avis, la critique de Most affirme impitoyablement que l'interprétation de la Grèce antique par Heidegger est totalement *marginale* et donc déviante. La « critique marginalisée » de Most fournit une preuve du contraire à la tension entre le philosophe et la philologie dominante. Cela explique également pourquoi la plupart des « études comparatives » de la pensée heideggerienne ont tendance à se concentrer sur les textes plus « traditionnels » de la période antérieure de Heidegger, lorsque Heidegger n'était pas complètement séparé de la tradition. Faute d'un héritage clairement « visible » (hormis la tradition phénoménologique), il n'est pas très facile pour nous de retrouver immédiatement des

¹ *Ibid.*, p. 95.

² "Heidegger's work remains entirely marginal to the classics profession, except for a very few classicists who are themselves largely marginal. The professional study of ancient philosophy in England and America largely ignores him; there are a few exceptions in France and Italy. There is much more interest in his work on ancient philosophy among German professors of philosophy, but this has been due to Heidegger's own influence upon the profession of philosophy in Germany and seems now to be dying out." *Ibid.*, p. 96, italique ajouté par nous.

« traces » de tradition dans l'interprétation de Heidegger, en particulier dans celle qui est tardive.

Plus important encore, la « critique marginalisée » de Most nous fait prendre conscience qu'il s'agit d'un fait objectif, nous devons du même coup réaliser que la « marginalisation » signifie précisément une stratégie consciente d'argumentation : le rejet de la philologie traditionnelle par Heidegger peut également être comprise comme « l'auto-marginalisation stratégique » (*strategic self-marginalization*), qui permet au philosophe d'entrer dans un nouveau champ d'interprétation de la civilisation hellénique sans risquer de tomber dans le borbier de la philologie traditionnelle.

En tout cas, la critique de Most nous fournit un bon point de départ pour entrer dans la discussion de la relation controversée entre la tradition et Heidegger. Si le rejet de la philologie traditionnelle par Heidegger est compris comme une tentative « d'auto-marginalisation », alors le processus de construction de cette perspective interprétative nous incite à explorer la signification de la « marge » dans la veine de la pensée de Heidegger. Il convient de rappeler encore une fois que « marginal » n'équivaut en aucun cas à « insignifiant » : lorsque nous parlons d'une « interprétation marginale » chez Heidegger, cela ne signifie pas l'interprétation de la Grèce antique par Heidegger soit – comme l'a conclu Most – insignifiante dans la tradition philologique et philosophique occidentale.

Nous tentons d'illustrer que la « marge », qui est un puissant outil d'argumentation de Heidegger, a construit son unique « perspective marginalisée » herméneutique et lui a fourni un fondement théorique pour la formulation de « la question de l'Être ». En d'autres termes, c'est à partir d'une « perspective marginalisée » que le philosophe a construit le concept de « l'oubli de l'Être » (*die Seinvergesenheit*). Ainsi, cette étude comprend « l'oubli de l'Être » comme une remise en question de la métaphysique traditionnelle basée sur une perspective marginale, qui nous oblige à réexaminer comment Heidegger réintroduit la question de l'Être. En un mot, la « marge » a un sens particulier pour Heidegger.

C'est que ce qui a été oublié, ou plutôt ce qui se dissimule, n'a pas été remarqué par le prétendu centre, à savoir la tradition de la métaphysique, et n'a pas été éclairé par la lumière du centre. Si nous adoptons une perspective visuelle, la marge se situe nécessairement dans les coins ou sur les bords d'un système. Nous n'oublions pas les premiers mots célèbres dans *Sein und Zeit* :

La question est aujourd'hui tombée dans l'oubli [*Vergessenheit*], quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la « métaphysique ». Néanmoins, l'on se tient pour dispensé des efforts requis pour rallumer une nouvelle *γυγαντομαχία περί της ουσίας*. La question soulevée n'est pourtant pas arbitraire. C'est elle qui a tenu en haleine la recherche de *Platon* et d'*Aristote*, avant de s'éteindre bien entendu après eux, du moins en tant que *question thématique d'une recherche effective*. Ce que les deux penseurs avaient conquis s'est maintenu, au prix de diverses déviations et « surcharges », jusque dans la *Logique* de *Hegel*. Et ce qui autrefois avait été arraché aux phénomènes en un suprême effort de la pensée, les résultats fragmentaires de ces premiers assauts sont depuis longtemps trivialisés.¹

Dans ce passage, on peut constater très clairement que le philosophe a proposé une problématique d'un point de vue « marginal ». Pour lui, la question de l'Être, qui était une fois la « question thématique » et le foyer dans la recherche de *Platon* et d'*Aristote*, est maintenant devenue « trivialisée » et donc « le plus obscur »². En fait, cela désigne précisément un long parcours qui *marginalise* la question de l'Être. Au sens littéral, l'oubli total signifie que le sujet oublie même ce qu'il a oublié. Mais *Heidegger* nous rappelle que nous vivons déjà dans une compréhension spécifique et subtile de l'Être et en même temps le sens de l'Être est « enveloppé dans l'obscurité »³, cette situation « à la fois familière et étrangère » n'est pas l'oubli au sens propre ; elle implique plutôt que la question de l'Être reste encore en marge de la mémoire historique de la métaphysique. La marginalisation progressive de la question

¹ *Heidegger, Martin, Sein und Zeit, op. cit.*, p. 3, trad., *op. cit.*, p. 25, italique ajouté par le traducteur.

² *Ibid.*, p. 3, trad., *ibid.*, p. 22.

³ Cf. *Ibid.*, p. 4, trad., *ibid.*, p. 22.

de l'Être signifie que la métaphysique occulte ($\lambda\eta\theta\epsilon$) la question de l'Être et met de côté le questionnement sur la structure de l'Être :

Mais comme au cours de cette histoire, ce sont des régions d'être déterminées et privilégiées qui sont prises en vue, et même qui guident principalement la problématique (*l'ego cogito* de Descartes, le Moi, la raison, l'esprit, la personne), ces régions, conformément à l'omission complète de la question de l'être, demeurent non questionnées quant à l'être et à la structure de leur être.¹

On peut donc dire que ce processus de marginalisation de la question de l'Être s'incarne précisément dans l'histoire de la métaphysique. Il y a deux interprétations sur cette affirmation : d'une part, c'est l'histoire de la métaphysique qui a directement contribué à ce processus de marginalisation ; d'autre part, on peut dire que l'Être lui-même se met à l'écart *de son plein gré* de la métaphysique. Selon le philosophe, « le recouvrement lui-même, qu'il soit saisi au sens du retrait, de l'obstruction ou de la dissimulation, comporte encore une double possibilité. Il y a des recouvrements fortuits et il y en a des nécessaires, c'est-à-dire de fondés dans le mode de subsistance du découvert. »² C'est-à-dire que dans la distinction entre réalité et nécessité, nous entendons des « recouvrements fortuits » comme un processus de marginalisation passive, et des « recouvrements nécessaires » comme un processus d'auto-marginalisation active de l'Être.

C'est en ce sens que la nécessité de « répéter » (*wiederholen*) la question de l'Être renverse totalement l'idée que « marginalité égale insignifiance » : la question de l'Être cachée dans le « coin » de la mémoire historique ou du système de la métaphysique n'est pas insignifiante, mais la vraie et la seule question importante. C'est aussi en ce sens que la question de l'Être n'est pas un « nouveau problème », c'était un problème central, mais il est désormais marginalisé par l'histoire de la métaphysique. C'est aussi en ce sens que le caractère fondamental de cet oubli établit d'abord la nécessité de « répéter »

¹ *Ibid.*, p. 22, trad., *ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*, p. 36, trad., *ibid.*, p. 48.

(*wiederholen*) ou, autrement dit, de « se rappeler » la question de l'Être : elle n'est pas un nouveau problème, elle était autrefois le problème central, mais elle est désormais marginalisée par la métaphysique.

Et, puisque c'est une perspective marginalisée, la « répétition » chez Heidegger n'est en aucun cas une répétition « mécanique » et irréfléchie. Selon Heidegger, le questionnement approprié de la structure de l'être lui-même n'a jamais été réalisé dans l'ancienne tradition ontologique et constitue donc un nouveau problème en termes de forme de questionnement. Plus important encore, la « tentative *centralisée* » visant à ramener « la question de l'Être » au centre de la métaphysique est également intrinsèquement impossible, puisque la question même a subi des changements historiques dans sa propre *configuration* pendant le processus d'auto-marginalisation. En bref, il est impossible de remonter à une « origine pure » : c'est évidemment une critique derridienne ; mais nous tenons à dire que « l'Être » est avant tout un *verbe*, ce qui rend toute tentative de « retour » extrêmement difficile. Par conséquent, la clé de la « réappropriation de la question de l'Être » consiste à reproduire, de manière *déconstructive* et *rétrospective*, ce processus de marginalisation afin que nous puissions construire une nouvelle possibilité. Selon le chercheur américain Charles Bambach, « répéter (*wiederholen*) le passé n'était cependant pas le reconstituer servilement tel qu'il avait été. Par *Wiederholung*, Heidegger entendait également une 'récupération' du passé dans les horizons du présent et du futur. »¹

De ce fait, la destruction (*Destruktion*) de la tradition est aussi basée sur une telle perspective marginalisée. Une « destruction » basée sur la marge ne signifie pas la négation ou le renversement de la structure primitive, car il est clair que les « marges » ne sont pas assez puissantes pour détruire toute la structure. Puisque ce processus de marginalisation coïncide précisément avec l'histoire de la métaphysique, c'est donc dans les définitions métaphysiques de l'Être – telle qu'elle est définie, par exemple, par Platon, Aristote et Hegel,

¹ Cf. Bambach, Charles, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. New York, Cornell University Press. 1995, p. 210. Traduction par nous.

etc. – que nous pouvons voir comment la véritable question est masquée par la tradition métaphysique. C'est la raison pour laquelle la perspective marginalisée nécessite une lecture « destructive » de la tradition : il s'agit tout d'abord de « ranimer la tradition durcie et débarrasser les alluvions déposées par elle »¹. Plus précisément, pour Heidegger, la « destruction » (*Destruktion*) signifie par essence une pratique qui vise à « déployer la structure » – à savoir les jointures (*Fuge*) – de la tradition métaphysique. C'est en dépliant la structure que l'on peut voir très clairement l'intérieur de la structure, et donc que l'on peut déblayer « les alluvions », à savoir les « sédiments historiques » dans la tradition ontologique. Ainsi, c'est en ce sens que la « destruction » de la tradition n'est pas une conception négative, mais « un retour positif au passé au sens d'une appropriation productive »².

Dans la 6^{ème} section de *Sein und Zeit*, le philosophe a mis en lumière une nouvelle relation entre le *Dasein* et la tradition ainsi qu'une nouvelle perspective sur l'histoire : l'histoire est « déterminée au fond de son être par l'historialité »³. En soulignant le caractère temporel et historial du *Dasein* lui-même, Heidegger soutient que le questionnement de l'Être est inévitablement une tâche historique : « L'élaboration de la question de l'être doit ainsi recueillir du sens d'être le plus propre du questionnement en tant que questionnement historial l'assignation à se mettre en quête de sa propre histoire... »⁴ Or, nous voyons aussi que la tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie est mise en veilleuse. Mais comme on peut le voir dans la table des matières de *SUZ*, cette dernière fait toujours partie de la « tâche de l'élaboration de la question de l'Être ». Ainsi, nous avons le droit de dire que la « répétition » (*Wiederholung*) et la « destruction » (*Destruktion*) de la tradition construisent également l'une des « jointures » fondamentales de la structure formelle de la question de l'Être. D'une part, la différence décisive entre la *Wiederholung* et toutes les demandes nostalgiques du romantisme et de l'historicisme est que

¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 22, trad., *op. cit.*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 21, trad., *ibid.*, p. 38.

³ *Ibid.*, p. 20, trad., *ibid.*, p. 37.

⁴ *Ibid.*, p. 20-1, trad., *ibid.*, p. 37-8.

la *Wiederholung* nécessite d'une « destruction » ; et d'autre part, en tant que déploiement de la structure de tradition, la *Destruktion* acquiert simultanément un sens positif dans l'intention de la *Wiederholung*. De ce fait, les deux concepts sont intrinsèquement indissociables :

C'est seulement avec l'accomplissement de la destruction de la tradition ontologique que la question de l'être trouve sa concrétion véritable. C'est en elle qu'elle obtient la preuve complète du caractère indispensable de la question du sens de l'être, et qu'elle met ainsi en évidence le sens de l'expression : « répétition » d'une question.¹

Par ailleurs, si nous comprenons non seulement « l'oubli de l'Être » (*die Seinvergessenheit*) comme une problématique basée sur la marge de l'histoire métaphysique, mais que nous réalisons plus profondément que la conception phénoménologique d'horizon (*Horizont*) présupposée derrière ce questionnement unique, alors, dans ces conditions, la *Seinvergessenheit* est non seulement en position « marginale », mais constitue aussi la « limite » (*Grenze*) de la métaphysique occidentale. Il s'agit en fait de la dualité du concept de marge. C'est-à-dire que la « transcendance » de l'Être réside précisément dans la dualité de la marge/limite : puisque « *L'être est le transcendent par excellence* »², alors si la question de l'Être pose les bases de la métaphysique, elle est aussi la limite supérieure du système de la métaphysique. En d'autres termes, si la question de l'Être est la « limite » (*Grenze*) du système de la métaphysique traditionnelle, alors elle établit le cadre principal de la métaphysique ; en même temps, en tant que « limite », la question de l'Être implique l'hétérogénéité de la différence ontologique (*ontologische Differenz*).

Surtout après la période de la *Kehre*, Heidegger a décrit la *Seinvergessenheit* comme « l'impensé » (*das Ungedachte*) de la pensée. Il élève, pourrait-on dire, cet « oubli de l'Être » au niveau de nécessité devenu la destination inéluctable

¹ *Ibid.*, p. 26, trad., *ibid.*, p. 41.

² *Ibid.*, p. 38, trad., *ibid.*, p. 49.

de l'histoire de l'Être. Dans l'article *La parole d'Anaximandre* en 1946, Heidegger souligne :

Ce n'est que lorsque nous aurons historiquement éprouvé, comme ce qui reste à penser, l'impensé de l'oubli de l'Être, et que cette longue épreuve, nous l'aurons pensée dans sa plus grande ampleur à partir de la destination de l'Être, ce n'est qu'à ce moment que le premier mot dira, peut-être, quelque chose à la pensée tardive tournée vers lui.¹

« L'impensé » (*das Ungedachte*) est, pour ainsi dire, une certaine « chose marginale » qui n'a pas encore retenue l'attention de l'histoire de la métaphysique. Heidegger a ici tenté de ramener « l'impensé », à savoir « l'oubli de l'Être », dans le champ de la pensée, ou plus précisément, de transformer l'impensé lui-même en « ce qui reste à penser ». En fait, c'est seulement dans un « point critique », que le passage de « l'impensé » au « champ de la pensée » est possible. Tandis que la limite est délimitée, une « symbiose » entre l'intérieur et l'extérieur, entre la marge et le centre, nous est donnée.

4. La limite en tant que Πέρας

De ce fait, nous devons continuer à clarifier l'ambiguïté de la limite, qui signifie essentiellement la dualité du concept de marge. Comme nous l'avons mentionné plus haut, l'une des caractéristiques essentielles de la « marge » est qu'elle est la *limite* de quelque chose et en constitue également le contour de cette chose. Le mot grec pour « limite » est πέρας. Si nous nous rappelons ce qu'Aristote dit du πέρας dans la *Métaphysique*, nous constatons que le πέρας est originellement plurivoque. Aristote a donné quatre définitions pour πέρας. 1. Πέρας se dit du point de départ et aussi de la fin d'une chose. 2. Πέρας est aussi la forme de la grandeur ou de ce qui a grandeur. 3. Πέρας signifie encore la fin (τέλος) d'une chose, quoiqu'on donne parfois ce nom aussi bien au

¹ GA 5, p. 365, trad., *op. cit.*, p. 440-1.

point de départ qu'au point d'arrivée, c'est-à-dire à la cause finale (τὸ οὐ
ἔνεκα). 4. Πέρας est enfin la substance formelle de chaque chose et sa quid-
dité, car c'est la limite de la connaissance, et, comme limite de la connaissance,
c'est aussi la limite de la chose.¹

Jusqu'à aujourd'hui, ces quatre définitions de πέρας dominant notre point
de vue habituel de la « limite ». Πέρας a non seulement le sens de l'extension
(à savoir la disposition 1) et 2), mais également des significations cinéma-
tiques et logiques. Le sens de l'extension de πέρας est plus facile à com-
prendre, la difficulté résidant probablement dans les deux dernières défini-
tions. Il ne fait aucun doute que pour celles-ci, Aristote comprend πέρας dans
le sens de *mouvement* (κίνησις). Selon la classification du mouvement d'Aris-
tote², il y aura plusieurs compréhensions différentes quant à πέρας : 1) Si
nous comprenons ici πέρας comme commencement, comme « origine »,
comme point de départ d'un déplacement, ou début d'un changement quali-
tatif d'une chose, alors ce πέρας se dit ici d'un point de départ inerte, non
propulsé, qui peut même être réduit à un « point matériel » dans l'espace phy-
sique, sans devenir aucune cause des choses. 2) Si πέρας en tant que com-
mencement désigne le « principe » des choses, comme point de départ de
l'argumentation, alors, c'est la cause formelle comprenant la cause dynamique
et la cause finale, par exemple, la « bonté » ou la « beauté ». En d'autres termes,
lorsque le πέρας est le commencement, il peut être soit la cause formelle, soit
la cause matérielle, soit simplement le point de départ d'un mouvement de
déplacement. De la même manière, lorsque le πέρας est considéré comme
point final, on peut l'entendre non seulement comme cause finale des choses,
mais aussi comme limitation de la cognition, mais on peut encore le com-
prendre comme la fin du déplacement des choses.

Cette compréhension de la limite est principalement métaphysique,
puisque'elle est basée sur la conception métaphysique du mouvement d'Aris-
tote. En effet, pour Aristote, le mouvement des choses est essentiellement le

¹ Cf. Aristote, *Métaphysique*, 1022^a4-13. Paris, Éditions Flammarion, 2008, p. 210.

² Cf. *Ibid.*, 1013^a.

mouvement sans l'inertie. En particulier, Aristote soutient que le « surgissement » de quelque chose « à partir de rien » n'appartient pas à un mouvement et que la « propulsion » du πέρσας en tant que commencement ne signifie en aucun cas la « création » ou la « génération ». Ce point de vue à l'égard du mouvement est à son tour étroitement lié à la vision du temps chez Aristote. Selon une explication habituelle, puisqu'Aristote a compris le temps comme « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur », le temps est donc « créé par la pensée comme *le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur* »¹. C'est précisément pour cette raison que même si le πέρσας signifie le début du mouvement, sa véritable propulsion vient toujours d'un moteur supérieur (jusqu'à ce que « le premier moteur immuable et incorruptible » soit trouvé). Selon les interprétations modernes, la définition du mouvement chez Aristote reste « déterministe », le commencement d'une chose ne peut avoir la « conscience réflexive » ; il est plutôt inerte et ne peut que recevoir passivement des impulsions extérieures et supérieures et, dans ce cas, comme un ordinateur qui ne peut que recevoir passivement des instructions externes. C'est aussi pour cette raison que le πέρσας aristotélicien, qui signifie la forme et l'essence de la chose, est précisément la limitation de son développement, c'est-à-dire là où se trouve sa fin. Le πέρσας d'Aristote reste essentiellement statique et fermé, il ne pourrait pas mettre en œuvre une véritable génération et variation du système, que ce soit un système organique ou bien inorganique. Autrement dit, le défaut principal du concept de mouvement est que la limite n'est que la limitation et qu'elle manque de fécondité, plus précisément, de fécondité de la *différence*.

La compréhension de Heidegger à l'égard du πέρσας s'est déjà libérée des influences de la métaphysique aristotélicien. Il ne part pas d'un geste de rejet de la théorie d'Aristote, mais tout au contraire, d'une réinterprétation *déconstructive* de ce dernier. Dans l'article *Bâtir, habiter, penser* (dans les *Essais et conférences*), Heidegger a souligné que « la limite n'est pas ce où quelque chose

¹ Robin, Léon, *La pensée grecque : et les origines de l'esprit scientifique*. La Renaissance du livre, 1923, p. 338, italique ajouté par Robin.

cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose *commence à être* (*sein Wesen beginnt*) »¹. Ici, Heidegger a également affirmé le πέρας comme un « commencement de l'essence », mais alors cette compréhension se fonderait, à notre avis, sur son interprétation inverse du concept aristotélicien du temps.

Dans le séminaire d'été de 1927 *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger a inversé, de manière très surprenante, la relation entre le temps et le mouvement chez Aristote. Comme nous l'avons mentionné, l'opinion habituelle soutient qu'Aristote considère le temps comme « quelque chose du mouvement, une propriété de ce qui est soi-même une propriété de la chose mobile »². Heidegger interprète la définition aristotélicienne « le temps est quelque chose du mouvement [κινήσεως τι] » de manière différente : « le temps est quelque chose du mouvement qui se montre à nous à même un mobile [*etwas an der Bewegung*] ».³ Il ajoute que « le mouvement est *dans* le temps, intratemporel [*innerzeitig*] »⁴. En conséquence, le temps originel dépasse le mouvement et signifie « l'horizon de l'antérieur et du postérieur » (*Horizont des Früher und Später*).⁵ Ainsi, Heidegger souligne que la détermination classique aristotélicienne selon laquelle « le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur [ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον] » distingue en effet deux types de temps, celui « vulgaire » et celui « originel », et Heidegger a fondé le premier sur le second : « Le temps n'appartient pas de soi au mouvement, mais il l'enveloppe [*umgreifen*]... C'est

¹ Heidegger, Martin, *Vorträge und Aufsätze* [GA 7] (désormais cité GA 7), Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, p. 156, trad., André Préau, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 183, italique ajouté par Heidegger.

² Robin, Léon, *La pensée grecque : et les origines de l'esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 338, italique ajouté par Robin.

³ Cf. Heidegger, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24] (désormais cité GA 24), Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, p. 337, trad., Jean-François Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 287, italique ajouté par Heidegger.

⁴ *Ibid.*, p. 338, trad., *ibid.*, p. 288, italique ajouté par Heidegger.

⁵ *Ibid.*, p. 341, trad., *ibid.*, p. 290.

un horizon compréhensif à l'intérieur duquel ce qui est prédonné peut être mis en ordre eu égard à la succession. »¹

L'essentiel est de comprendre la double connotation du terme « envelopper » (*umgreifen*), qui implique à la fois la clôture au sens spatial et l'implication au sens logique. La singularité de cet argument, cependant, est qu'il n'est pas en effet considéré par Heidegger comme une sorte de rhétorique *métaphorique*. La « relation spatiale » entre le mouvement et le temps peut être directement transformée en relation conceptuelle et logique : Heidegger essaie ainsi d'« incorporer » les relations logiques entre concepts dans les relations spatiales. Grâce à cet « isomorphisme » entre les deux relations, la relation traditionnelle entre le temps et le mouvement est tout à fait renversée par lui. Or, Heidegger nous rappelle que la manière dont il parle du temps « ne doit pas être mésinterprétée, ni se traduire en termes d'*espace*. »² Cela veut dire que ce que nous appelons ici « l'isomorphisme » est essentiellement différent d'une *réduction* qui réduit le temps duré à la « durée », comme le pense Bergson.³ Bien que, en fonction du texte original d'Aristote, Heidegger précise que le temps est « l'ἄριθμὸς » (nombre/*Zahl*) et non le « πέρας », ce dernier renvoie ici précisément au sens aristotélicien, qui est celui « au sens de clôture, de fini, de pas-plus-loin » (*im Sinne des Abschlusses, des Fertig, des Nicht-weiter*)⁴. C'est précisément en interprétant le temps comme l'ἄριθμὸς que Heidegger distingue deux idées, d'une part la limite (*Grenze*) statique opposée à l'ἄριθμὸς, et d'autre part la « délimitation » (*Abgrenzung*), c'est-à-dire, un processus vivant de délimitation de la limite. Par conséquent, la critique de Heidegger contre le πέρας pourrait construire une nouvelle détermination du πέρας, qui pourrait être compris comme un horizon productif, dynamique et temporaire (ou *temporel*), et non pas intemporel, statique et éternel.

¹ *Ibid.*, p. 356-7, trad., *ibid.*, p. 303-4.

² *Ibid.*, p. 351, trad., *ibid.*, p. 299, italique ajouté par Heidegger.

³ Cf. *Ibid.*, p. 343-4, trad., *ibid.*, p. 293.

⁴ *Ibid.*, p. 352, trad., *ibid.*, p. 300.

Il n'est pas nécessaire de continuer l'interprétation du temps aristotélicien par Heidegger, mais il nous faut noter deux points : premièrement, nous ne devrions pas être piégés dans le réseau terminologique compliqué de Heidegger, mais plutôt comprendre la « limite » (*Grenze*) à partir de sa critique d'Aristote. Une fois que nous serons hors de la conception de Heidegger, nous pouvons constater que la critique du $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ du premier Heidegger est particulièrement une critique du $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ au sens aristotélicien. Cette critique fournit en fait le point de départ du point de vue chez le dernier Heidegger, celui qui constitue la limite dynamique que nous tentons d'explorer ici, et nous pourrions aussi bien l'appeler le « $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ organique ». En d'autres termes, cette théorie organique a déjà commencé à prendre forme dans sa critique et son renversement du concept aristotélicien du temps. Deuxièmement, le temps et l'espace sont isomorphes. Nous tenterons à plusieurs reprises dans cette thèse de clarifier le sens de « l'isomorphisme », qui constitue une sorte de « topologie » au sens heideggérien – bien que la « topologie » utilisée par Heidegger lui-même soit quelque peu différente de notre utilisation.

Nous pouvons constater ici que la caractéristique la plus remarquable de cette topologie est que le temps ne peut être vécu, pensé et exprimé qu'à travers la catégorie de l'espace. On pourrait dire que cette topologie est d'abord une *méthodologie*, c'est-à-dire une façon de penser *spatialement* le temps, et au sens le plus strict, nous nous efforçons aussi de justifier que cette méthodologie est en même temps une façon de penser *temporellement* l'espace. Cette topologie cherche donc à justifier le lien essentiel entre *Topos* et *Chronos*. À notre avis, c'est aussi le foyer de ce que Heidegger appelle « l'espace-temps » (*Zeit-Raum*).

5. La double difficulté d'explorer la marge

De ce fait, que signifie exactement la « marginalité » pour l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger ? Qui plus est, cette interprétation est-elle encore en marge du « système topologique » de Heidegger dans le cadre de la

tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie ? Pour répondre à ces questions, il faut revenir pour l'instant à la discussion sur la « limite ».

La « limite » fait référence, premièrement, au processus de *délimitation* (*Begrenzen*) de la limite. Mais la valeur plus importante de la limite résiderait également dans la relation entre la limite et l'*essence*, ou, pour résumer en une formule moins heideggérienne, entre elle et la « subjectivité » des choses. Comme nous l'avons déjà noté, pour Heidegger, « la limite n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose *commence à être* (*sein Wesen beginnt*) »¹. Ce que Heidegger a nommé « quelque chose commence à être » est précisément le processus d'individuation des choses. Ainsi, nous pouvons dire que la limite est le point de départ et non la fin du processus de l'*individuation*.

Ici, il est très nécessaire d'introduire les idées du philosophe Gilbert Simondon. Selon ce dernier, « l'individuation » désigne le processus par lequel un individu peut devenir lui-même. L'individuation consiste à la notion d'« ontogénèse ». Simondon distingue « l'ontogénèse » de « l'ontologie » traditionnelle. Effectivement, selon nous, « l'ontogénèse » ne s'opposerait pas à « l'ontologie » au sens heideggérien ; tout au contraire, la théorie de « l'ontogénèse » chez Simondon pourrait même, dans une certaine mesure, compléter celle de la « différence ontologique » chez le dernier Heidegger. En d'autres termes, bien que Heidegger utilise rarement le concept « d'individuation »², l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger a en effet touché le problème clé de « l'individuation » de Simondon. Pour ce dernier, « l'individu » comporte la relation qui n'est qu'une *phase* temporaire du « devenir » des choses. D'une part, l'individu entretient la relation avec la « réalité pré-individuelle ». Simondon suppose qu'il existe une sorte de « réalité pré-individuelle » avant le processus d'individuation, et que l'opération de l'individuation n'épuise pas complètement le potentiel de la réalité pré-individuelle,

¹ GA 7, p. 156, trad., *op. cit.*, p. 183, italique ajouté par Heidegger.

² Dans *SUZ*, par exemple, il n'évoquait « l'individuation » (*die Individuation*) que lorsqu'il mentionnait la « transcendance » du Dasein.

ce qui permettra à l'individu de passer à la phase suivante. D'autre part, l'individu doit entretenir une relation avec le milieu. Le résultat de l'individualisation n'est pas seulement de créer un individu, mais de créer une interrelation entre l'individu et l'environnement.

En combinaison avec cette discussion de Simondon, nous pensons que la limite opère au sein de ces deux niveaux de relation. En effet, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger peut être considérée, dans une certaine mesure, comme une justification du concept de réalité pré-individuelle. Dans sa première tentative d'interprétation d'Anaximandre en 1932, Heidegger avait déjà commencé à préciser la tension entre « fini » et « infini ». Heidegger soutient que le préfixe ἄ- de ἄπειρον, qu'Anaximandre désigne comme « l'infini » ou « l'illimité », n'est pas une expression privative ; tout au contraire, l'ἄ- renvoie plutôt à la surabondance, à la surpuissance, au débordement du bord, plutôt qu'au manque de bords.¹ Mais que signifie exactement ce « débordement » ? En débordant *par avance* de la limite, l'ἄ- ne nie pas le mouvement de délimitation, mais tout au contraire, il octroie une impulsion essentielle pour ce mouvement. C'est en ce sens que τὸ ἄπειρον est déterminé comme une force (*Macht*), celle qui permet à tous les étants de s'avancer et de se retirer. Toutefois, comment ἄπειρον pourrait-il déborder la limite tandis que celle-ci n'est pas encore formée ? Ce paradoxe temporel de *boucle causale* oblige Heidegger à recourir à la notion d'« ἀρχή » (*arche*). Cependant, nous démontrons plus tard que ce concept ne peut qu'atténuer dans une certaine mesure la tension causée par le paradoxe temporel.

La tension entre le « fini » et « l'infini » pourrait être interprétée ici comme un mouvement circulaire de la réalité pré-individuelle à l'individuation de l'individu. C'est-à-dire, si nous introduisons le modèle théorique de Simondon, il y aura une autre possibilité de résoudre ce paradoxe temporel de *boucle causale* chez Heidegger. Si nous comprenons ἄπειρον comme la « réalité pré-

¹ Heidegger, Martin, *Der Anfang der Abendländischen Philosophie Auslegung des Anaximandre und Parmenides* [GA 35]. Frankfurt am Main, Klostermann, 2012, p. 29-31, trad., Guillaume Badoual, *Le commencement de la philosophie occidentale*, Paris, Gallimard, 2017, p. 47-8.

individuelle » des choses, alors le préfixe ἄ- implique le fait que les potentialités dans cette réalité débordent des limites déjà établies. Étant donné que ce débordement des potentialités ne peut pas épuiser complètement toutes les potentialités dans l'ἄπειρον, après la formation d'un nouveau πέρας, la « force » potentielle, c'est-à-dire le préfixe ἄ- trouvera une percée dans le nouveau bord. Si le πέρας fait référence au processus de génération de la limite, alors l'ἄπειρον peut être considéré comme la « cause motrice » de ce processus de génération. Lorsque la potentialité des choses continue de déborder sa limite et de transformer sa limite, le πέρας pourrait être constamment régénéré précisément en même temps qu'il s'est constamment débordé. Ainsi, la relation entre l'ἄπειρον et le πέρας est en effet un « cycle progressif » dans lequel les limites sont perpétuellement débordées et détruites, reconstruites et régénérées. Et par conséquent, s'il y a une « topologie de la limite », et son foyer se trouve au fait que *la construction de la limite est le processus de sa génération.*

Cela signifie que nous devrions observer attentivement *l'évolution de la formation* de l'interprétation d'Anaximandre, considérer toujours comme la limite dynamique de la pensée heideggérienne. Dans le processus de formation de son interprétation, nous devons examiner scrupuleusement la tension entre cette limite et le cœur de la pensée de Heidegger. D'autre part, comme nous l'avons déjà mentionné, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger elle-même offre une articulation philosophique de la formation de « limite ». Cependant, comme nous l'avons vu, l'élucidation philosophique n'est pas suffisante : au sens le plus fondamental, elle ne peut constituer qu'une « interprétation faible » de la « limite ».

En d'autres termes, il nous faut élucider de quelle manière spécifique et constructive la limite de la pensée de Heidegger – plus précisément, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger – est impliqué dans le processus de « l'individuation » de sa propre pensée. En particulier, lorsque la « limite » est

aussi la « marge » d'une chose, comme l'a montré Derrida¹, la tradition métaphysique du logocentrisme ne peut pas donner une réponse. En d'autres termes, si l'interprétation d'Anaximandre est considérée comme la « marge » de la pensée de Heidegger, alors la véritable signification de cette marge pour l'ensemble de la pensée de Heidegger ne peut être conclue en étudiant simplement à l'intérieur de la pensée de Heidegger. Comme nous l'avons dit plus haut, bien que Heidegger nie que sa pensée soit « systématique », ce à quoi il s'oppose n'est que la conception métaphysique du « système ». Cette « stipulation métaphysique » impliquerait avant tout une conception pure, autonome et statique sur le système. Ainsi, pour explorer les frontières de la pensée de Heidegger, il faut franchir les frontières de la philosophie en tant que discipline et obtenir des ressources d'autres disciplines telles que la physique, la biologie, l'anthropologie ou encore la politique.

Lorsque la limite a été délimitée, la relation *symbiotique* entre la marge et le centre, l'intérieur et l'extérieur d'une chose nous est également donnée : la « limite » est considérée pour nous comme une expression générale de la tension entre la partie et le tout, l'intérieur et l'extérieur. La clé de la question n'est donc plus de se demander quelle est la limite ? ou plus précisément, quelle est la limite pour la pensée de Heidegger ? Il s'agit plutôt de savoir *comment délimiter* les limites et, ce faisant, comment considérer la relation symbiotique entre la marge et le centre, l'intérieur et l'extérieur. Comme l'a souligné Simondon, ce à quoi nous devons prêter attention, ce ne sont pas les étants déjà existants, mais le devenir de l'étant et sa relation avec son milieu. Dans le contexte scientifique, nous savons que pour un organisme, ses limites constituent essentiellement *la* limite du degré d'individuation de cet organisme. Les frontières territoriales d'un État souverain, par exemple, marquent les limites à l'intérieur desquelles cet État peut exercer sa souveraineté. Il s'ensuit que les limites rendent visible et possible, au sens spatial, la subjectivité et l'intégrité de cet organisme. En outre, les frontières constituent

¹ Cf. Derrida, Jacques, *Marges de la Philosophie*, Paris, Les Éditions de minuit, 1972, p. VIII.

également des canaux d'échange d'informations avec l'environnement extérieur. Un organisme en pleine activité n'est en aucun cas enfermé dans ses frontières. Par exemple, la paroi cellulaire des cellules végétales a des pores relativement grands, qui permettent aux molécules de traverser librement la paroi cellulaire.

En ce qui concerne l'impact substantiel de la circulation des limites sur le processus de l'individuation des organismes, l'anthropologue Anna Lowenhaupt Tsing nous fournit peut-être un modèle théorique très remarquable dans son œuvre *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins* : la « contamination ». La « contamination », en tant que processus de transformation qui se déroule aux limites/frontières de l'organisme, est le mécanisme de base par lequel l'organisme subit une « mutation » holistique :

*We are contaminated by our encounters; they change who we are as we make way for others. As contamination changes world-making projects, mutual worlds—and new directions—may emerge. Everyone carries a history of contamination; purity is not an option. One value of keeping precarity in mind is that it makes us remember that changing with circumstances is the stuff of survival.*¹

Le concept de contamination résume bien la relation binaire entre un organisme et un autre organisme, entre l'organisme et l'environnement extérieur. Ceci est effectivement différent de « l'intersubjectivité » au sens husserlien, car la « subjectivité » dans ce processus d'intégration de la contamination n'est en aucun cas présupposée, préétablie ou « transcendantale ». Tout au contraire, aux yeux de l'anthropologie positiviste et empiriste, la limite est *supérieure*, ou plus précisément, *de facto avant* la subjectivité : la contamination dans la limite précède l'essence. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de sujet avant que la contamination se produise et que la limite se forme ; Cela veut plutôt dire que le sujet, même s'il apparaît avant la contamination,

¹ Anna Lowenhaupt, Tsing. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, Princeton University Press, 2015, p. 27.

ne peut pas encore se donner un sens véritable, à savoir la subjectivité ou l'essence du sujet. Ainsi, c'est un sujet « en chaos » et à peine défini dans la réalité pré-individuelle. Pour ainsi dire, la véritable subjectivité d'un organisme est en effet plus grande qu'une accumulation mécanique du centre et du bord. C'est dans la limite que l'organisme est capable de rencontrer, contester ou même concéder à l'autre – non seulement dans l'espace mais aussi dans le temps – et ainsi établir sa propre subjectivité. En ce sens, les anthropologues ont généralement rejeté la notion traditionnelle, logiquement autonome « d'individu » ; en tant que concept philosophique traditionnel, ce dernier construit le fondement du modèle théorique de l'économie néoclassique et la génétique des populations. En d'autres termes, le paradigme théorique de ces deux disciplines est dominé par la conception « d'individu » en tant qu'*Homo economicus*.¹ Face à une diversité de réalités, les disciplines précitées préfèrent une représentation réduite, modélisée de la réalité.

Dans ces cas, la contamination entre les individus sera soit ignorée, soit réduite à une « exception » occasionnelle. En revanche, les anthropologues mettent l'accent sur les individus divers et mixtes, ni autonomes ni isolés. C'est précisément en ce sens que la limite, en tant que canal par lequel l'individu interagit avec les informations extérieures, permet un double fonctionnement de l'individu : la surbrillance des différences et la fusion des différences. « La collaboration consiste à travailler à travers des différences, ce qui conduit à la contamination. »² En d'autres termes, la contamination rend possible un espace pour les fonctionnements de la différenciation (*Unterscheidung*), et c'est l'ouverture décontractée de la limite qui garantit la possibilité ces fonctionnements de la différenciation.

Il faut noter que le biologiste allemand Jakob von Uexküll, qui a eu une influence sur Heidegger, a aussi proposé la notion d'*Umwelt* (propre monde) au début du 20^{ème} siècle, selon laquelle « chaque espèce vivante a son univers propre, à quoi elle donne sens, et qui lui impose ses déterminations ». « La

¹ Cf. *Ibid.*, p. 28.

² *Ibid.*, p. 28, traduction par nous.

théorie explique que, pour un organisme donné, le monde tel qu'il est et l'image que cet organisme s'en fait sont indissociables. Les mondes propres d'organismes différents sont donc différents. Pourtant, ces organismes interagissent, ce qui est à l'origine de la sémiosphère. »¹ D'une part, l'*Umwelt* chez Uexküll s'oppose bien à la notion traditionnelle et logiquement autonome de « l'individu » ; d'autre part, l'*Umwelt* signifie aussi une relation *symbiotique* entre l'organisme et son environnement.

En effet, le domaine de la psychologie a peut-être découvert le sens de la « marge » bien plus tôt que l'anthropologie et la philosophie. Il faut noter que le psychologue américain William James a déjà remarqué, en 1892, la caractéristique de la conscience qu'il appelle la « frange » (*fringe*). Selon lui, l'objet devant l'esprit (*mind*) a toujours une « frange » (*fringe*). Chaque objet, en tant que « *topic* » ou « intérêt » de la conscience, apparaît avec une « frange » de relations. En d'autres termes, « la relation avec ce sujet est constamment ressentie dans la frange, et en particulier la relation d'harmonie et de discord, d'avancement ou d'entrave du sujet »². Dans la notion de « frange » on peut même retrouver la trace du concept d'*Horizont* phénoménologique.

Mais nous avons choisi le livre *The Mushroom at the End of the World* pour notre argument car il aborde la question de la marge non seulement d'un point de vue anthropologique, mais aussi d'un point de vue biologique et économique. En outre, nous voulons montrer que tant qu'on essaie d'élargir la marge/limite de la pensée de Heidegger, cette dernière trouvera une forte résonance avec d'autres disciplines contemporaines. Plus important encore, la notion de « contamination » n'est pas une notion inerte ou passive. C'est un bon exemple pour voir « l'activité » de la « marge ».

Dans le passage précédent, nous avons mentionné le contraste entre le point de vue anthropologique et les points de vue prémodernes des 17^{ème} et 18^{ème} siècle. Notre préoccupation, cependant, est de savoir si et comment

¹ Cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Umwelt>

² James, William, *Psychology: Briefer Course*. New York, Literary Classics of the United States, 1992, p. 166. Traduction française ajoutée par nous.

comprendre l'idée que « la contamination aux limites précède le centre de la subjectivité » dans le contexte de la pensée de Heidegger. En bref, comment comprendre la tension entre l'interprétation d'Anaximandre et la différence ontologique (*ontologische Differenz*), cette dernière est sans aucun doute le « centre » de la pensée de Heidegger ? Notre intention est précisément de prendre les perspectives anthropologiques et de Simondon comme point d'appui et de les considérer comme une méthodologie holistique pour notre discussion sur la pensée heideggérienne. En supposant que la pensée soit aussi un organisme, ou plus précisément, si la pensée fournit un modèle théorique pour l'organisme, alors le problème réside dans : comment parler, de manière appropriée, des marges du « système topologique » de Heidegger, et des diverses « contaminations » qui se produisent dans les marges de la pensée ? Ce que nous essayons de faire, c'est de briser les limitations de la pensée aux limites de la pensée.

Si l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger se situe en effet à la limite/marge de la pensée de Heidegger, et si nous sommes d'accord sur la fécondité du sens de la « limite », l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger a alors marqué la plus grande tension dans le « système topologique » de sa pensée. L'interprétation d'Anaximandre remet constamment en question ce qui est au centre de la pensée de Heidegger – si nous considérons ce centre comme la question de l'Être et de la « différence ontologique ». Ce que nous essayons de clarifier, c'est comment l'interprétation d'Anaximandre change et influence subtilement la différence ontologique pendant les différentes périodes de Heidegger ? Plus précisément, la marge (en tant que limite) d'un système topologique de pensée, d'une part, garantit l'homogénéité structurale et la stabilité de la pensée, de sorte que nous verrons comment l'interprétation d'Anaximandre répond et justifie à plusieurs reprises le problème au cœur du système de la pensée de Heidegger, à savoir la différence ontologique. D'autre part, puisque la marge s'ouvre vers l'extérieur, elle permet également une possibilité de transformation de la pensée. En d'autres termes, la

mesure dans laquelle la pensée peut acquérir la possibilité de la variation dépendra de l'endroit où s'étend sa marge. Cela pourrait également expliquer dans une certaine mesure pourquoi l'interprétation d'Anaximandre est la plus déconcertante et la plus obscure parmi toutes les interprétations de Heidegger. Pour l'anthropologue Anna Lowenhaupt, la relation entre la marge et l'extérieur prédéterminera et la relation entre la marge et le noyau, et modifiera la structure interne. Cependant, la situation dans la pensée est peut-être différente.

La pensée poststructuraliste française a suscité de nombreuses réflexions sur les « marges » en science politique, anthropologie, histoire et autres disciplines. Étant donné que la marge s'éloigne du centre du système, elle est toujours plus libre et plus rebelle. Si nous sommes d'accord avec la remarquable affirmation de Schelling qui pense, lui, en tension de système, selon laquelle « La Nature doit être l'Esprit visible, l'Esprit la Nature invisible », alors cela se reflète également dans la condition de la pensée : l'idée errant aux confins du système ou de la discipline opère toujours en dehors du noyau de la lumière. Elle se situe au bout du spectre, mais si elle n'attire pas l'attention, elle a fréquemment plus de possibilités de prolongements, surtout lorsque le système est devenu de plus en plus stable et institutionnalisé. Ce point de vue peut mieux s'incarner dans les recherches de l'anthropologie. Par exemple, le politologue et anthropologue James C. Scott a affirmé :

“Marginal” tribalism...[is] the type of tribal society which exists at the edge of non-tribal societies. It arises from the fact that the inconveniences of submission make it attractive to withdraw from political authority and the balance of power, the nature of the mountainous or desert terrain make it feasible. Such tribalism is politically marginal. It knows what it rejects.¹

Dans le bras de fer entre la marge et le centre, la première a lutté sans relâche pour sa propre liberté et son indépendance. En un sens, selon nous,

¹ Scott, C. James. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press, 2009, p. 30.

la pensée poststructuraliste sur la « marge » doit revenir à l'héritage intellectuel de Heidegger. Mais dans le contexte heideggérien, le sens de « marge », « limite » et « frontière » n'a pas été pleinement pris en compte. Cette difficulté est double.

Premièrement, à notre avis, dans les recherches sur la pensée heideggérienne, on a de plus en plus amplifié le sens de « répétition » (*Wiederholung*), tout en ignorant son lien essentiel avec la « destruction » (*Destruktion*) : on a tendance à penser que les grandes idées des grands penseurs doivent faire l'objet de réinterprétations et de compréhensions incessantes. Comme nous l'avons montré, que l'on critique Heidegger de l'intérieur ou de l'extérieur du « système » de sa pensée, son interprétation de la Grèce antique ne pourrait être considérée comme évidente. Autrement dit, cela nous obligerait toujours à réinterpréter l'interprétation de Heidegger à partir de diverses perspectives internes ou externes, afin de trouver une sorte de légitimité, et dans l'expression apparemment originale de Heidegger, à découvrir les « indices » de l'influence de la tradition, ce qui est l'un des principaux intérêts scientifiques des chercheurs sur la pensée de Heidegger : c'est ce que nous appelons « lecture centralisée ».

Mais cette hypothèse a en fait conduit à un argument circulaire. Car chaque réinterprétation consolidera et reconstruira inévitablement le poids et la signification dans l'histoire de ce penseur, ce qui en fait un système (au sens traditionnel) de pensée constamment rappelé et renforcé. C'est, en substance, la manifestation la plus directe de l'alliance entre le « sens » et le « centre » ; c'est aussi une rupture entre la « destruction » et le « sens », entre le « sens » et la « marge ».

Pire encore, cette situation se transforme rapidement en un paradoxe chez Heidegger. D'une part, la lecture que fait Heidegger de la pensée grecque antique est essentiellement originale, et donc déviante, parce qu'il s'efforçait de restaurer ou de récupérer la pensée présocratique oubliée et occultée dans le passé par la tradition ; pourtant, lorsque Heidegger, une fois devenu la

figure centrale de la pensée occidentale moderne, interprète la pensée présocratique, sa lecture est devenue un système toujours plus égocentrique et auto-extensible. La plupart des chercheurs les chercheurs intéressés par Heidegger ont tendance à « justifier Heidegger en utilisant Heidegger », dans la mesure, où en étudiant la lecture de l'histoire philosophique par Heidegger, ils utilisent ses propres vues pour justifier son interprétation « farfelue ». Dans d'autres cas, un autre groupe de commentateurs (par exemple, Glenn Most) refusait ironiquement toutes les interprétations de Heidegger. À notre avis, les deux positions sont concordantes, car toutes deux doivent être justifiées *autour* d'un centre inhérent. En effet, la philosophie est l'histoire de la philosophie. Hegel avait raison : l'interprétation de l'histoire accélère la création constante d'une histoire nouvelle. En réalité, de nos jours, à l'ère de « Web 2.0 », il semble que toutes les notions et toutes les idées évoluent vers une tendance à la « décentralisation » et que toutes les théories « centralisées » sont remises en question comme auparavant.

Deuxièmement, il y a une autre difficulté, similaire à celle du « théorème d'incomplétude de Gödel », dans la mesure où l'idée du $\pi\epsilon\acute{o}\alpha\varsigma$ de Heidegger ne touche pas encore précisément les « limites » dans sa propre pensée. Bien que la quête de Heidegger pour « répéter la question de l'Être » depuis une perspective « marginale » ne soit ni mécanique ni irréfléchie et qu'elle soit intrinsèquement « destructrice », le philosophe souhaite en fin de compte revenir au centre de la métaphysique. Autrement dit, s'il veut remonter à une origine cachée et dissimulée de l'histoire métaphysique, il vaudrait mieux dire qu'il veut ramener au centre « la question qui était autrefois centrale mais qui est aujourd'hui marginalisée ». Pour le philosophe, la déconstruction est précisément le meilleur déploiement de la structure pour revenir au cœur de la structure.

C'est en ce sens, nous considérons encore l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger comme une interprétation plutôt centralisée et notre interprétation de Heidegger comme une interprétation décentralisée. Et la raison

pour laquelle nous avons réfléchi à la signification du « centre » et de la « centralisée » est que nous ne sommes pas d'accord avec la pratique consistant à ramener les choses marginales vers le centre. Notre travail s'oppose à une « lecture centralisée » car nous doutons que « ramener la marge vers le centre » est la *seule* solution qui fonctionne.

C'est là que réside la différence principale entre cette étude et Heidegger ainsi que la plupart des « études comparatives » de la pensée heideggérienne. En ce moment, dans le domaine de recherche de Heidegger, il y a de plus en plus de chercheurs qui font des *études comparatives*. On pourrait même dire que les études comparatives sont devenues la partie la plus remarquable dans ce domaine. Nous avons divisé ces études comparatives en deux voies : la voie intérieure d'un côté, et la voie extérieure d'un autre côté. La voie intérieure signifie que l'argumentation part de la pensée heideggérienne et revient finalement à la pensée heideggérienne. D'autre part, la voie extérieure désigne que le point de départ de l'argumentation est *à l'extérieur* voire *à l'inverse* du contexte heideggérien. Selon nous, il existe une distinction remarquable entre une bonne voie intérieure et une mauvaise voie intérieure. La mauvaise voie intérieure signifie que même s'ils font des études comparatives, ses horizons, ses perspectives, ses points de départ, se bornent encore dans la pensée de Heidegger. Cela signifie Ils n'ont pas encore formé une réflexion sur ses propres perspectives. Une lecture centralisée n'est pas nécessairement une mauvaise voie intérieure, mais une mauvaise voie intérieure doit être une lecture centralisée.

La préférence pour le centre souligne également, peut-être dans un sens, la plus grande différence entre Heidegger et la pensée française après-guerre qu'il a influencé. Ici, lorsque nous nous situons à la « frontière » de la pensée allemande et française, le foyer du problème n'est plus de ramener l'interprétation d'Anaximandre au centre de la pensée, mais plutôt d'abolir d'abord un mode de pensée *visiocentriste* selon lequel « le centre est premier et la marge est secondaire ».

Plus généralement, cependant, nous nous situons non seulement à la frontière entre Heidegger et le poststructuralisme, entre la pensée allemande et française, la philosophie et les autres disciplines, mais aussi entre la pensée occidentale et orientale. En ce sens, ce que nous appelons « l'heideggérisme/l'heideggérianisme radical », ou « la radicalisation de la pensée du dernier Heidegger », c'est de transformer le problème *en marge* en *sujet de pointe* (*frontier issue*) de Heidegger. Une frontière en tant que telle fait toujours face à l'avenir, à savoir ce qui est « à venir », ainsi qu'elle est toujours connectée au présent. Elle pourra donner l'impulsion nécessaire pour que les idées avancent, même si cela pourra entraîner des « changements drastiques » de la structure originale. Il ne s'agit pas de tourner autour du même centre trop cliché et défiguré, puis de sombrer lentement, comme dans le passé, dans les lectures traditionnelles.

Laisser la marge être la marge : c'est le but de l'interprétation décentralisée. Pour nous, la première chose à faire est d'affirmer le sens de la marge. Laisser la marge être la marge signifie, d'une part, que nous refusons que la marge soit soumise et subordonnée au centre ; d'autre part, nous refusons également de laisser la marge à devenir un nouveau centre. Dans une certaine mesure, on peut aller encore plus loin : la marge n'est pas seulement ce qui est oublié par le centre, la théorie de James Scott nous dit que la marge peut même délibérément échapper au centre et devenir la marge.¹

Après avoir soigneusement observé la pensée de Heidegger, nous constaterons que la marge, l'extérieur et le centre sont toujours dans une relation de *tiraillement*, qu'ils s'accomplissent et s'influencent mutuellement. Nous pourrions même dire qu'il s'agit d'une relation triangulaire, cachée mais stable : il y a toujours une tension entre les trois. En ce sens, si nous prenons la marge du système topologique de pensée de Heidegger comme point d'appui de notre discussion, alors nous obtiendrons diverses perspectives dans la flexibilité et l'ouverture de la marge : nous pouvons regarder vers l'intérieur

¹ Cf. Scott, C. James. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press, 2009.

et à la fois l'extérieur. Bien évidemment, dans cette thèse, nous nous concentrerons davantage sur l'intérieur du système de sa pensée pour examiner la tension entre l'interprétation d'Anaximandre et la différence ontologique. Mais dans tous les cas, lorsque nous nous tenons *consciemment* sur « la marge », notre regard sera désormais changé. Nous tenterons de reconstruire cette marge de la pensée de Heidegger à partir des trois éléments : « intégration », « différence » et « transformation », qui découlent de la notion de « contamination » anthropologique. En fin de compte, nous essayons de fournir une *dynamique interprétative* pour la marge de la pensée de Heidegger. En réinterprétant l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger dans une perspective essentiellement « marginale », nous espérons construire une « topologie de la présence » et parvenir finalement à une sorte d'« heideggérisme/heideggéria-nisme radical ».

L'interprétation d'Anaximandre par Heidegger lui-même montre pleinement la possibilité de radicalité de la pensée heideggérienne. À cette fin, la première étape consiste à affirmer le sens de « la marge en tant que marge ». Au lieu de ramener la marge vers le centre, nous serons plus radicaux que Heidegger : ce qu'il faut faire, c'est essayer de « sortir » du centre. Autrement dit, la marge n'est pas seulement ce qui est oublié par le centre, mais ce qui peut s'échapper du centre. Plus important encore, c'est précisément dans « le bras de fer » avec le centre que nous pouvons voir le sens de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Mais pour nous, la difficulté la plus essentielle peut être : après avoir abandonné l'opposition binaire entre le centre et la marge, est-il possible, et comment est-ce possible, de parler du sens de cette interprétation d'Anaximandre.

I . Topologie de la présence : L'interprétation d'Anaximandre par Heidegger

1. Introduction : l'historiographie des « Présocratiques »

Pour caractériser la singularité d'interprétation heideggérienne, il est important de comprendre la différence entre les interprétations traditionnelles et heideggériennes. Pour ce faire, il convient avant tout d'examiner l'histoire d'interprétation d'Anaximandre. Selon la tradition la plus usuelle, Anaximandre de Milet devait être placé dans la catégorie dite des « naturalistes », ou selon le livre III de *Physique* d'Aristote, dans celle des « physiciens » (*hoi phusikoi*) ou bien « physiologues » (*hoi phusiologi*)¹. Selon l'historien philosophique Léon Robin, pour Aristote, il y a une coupure entre « ceux qu'il appelle les théologiens, qui ont traité la science sous la forme du mythe, et des philosophes ou des *physiologues*, qui exposent leurs raisons *sous une forme démonstrative*, dont la sagesse, plus humaine, n'affecte pas, comme celle des autres, un air de solennité hautaine, cherche moins à se contenter soi-même qu'à se communiquer aux autres. »²

C'est là que réside la définition de la dénomination « Présocratiques ». Mais en quel sens les uns et les autres sont-ils des philosophes, ou autrement dit, dans quelle mesure pouvons-nous dire que les fragments des premiers Grecs ont un sens *philosophique* ? Cela dépendrait de notre définition de la « philosophie ». Cette « explication philosophique » avait été inaugurée par Aristote ainsi qu'utilisée par ses successeurs — Théophraste, Simplicius et Hippolyte — et s'est maintenue jusqu'à ce jour. En effet, les « premiers philosophes » tels que Thalès et Anaximandre, selon Aristote, sont ceux qui « estimaient que les principes de toutes choses se réduisaient aux principes matériels. Ce

¹ Laks, André, *The concept of Presocratic Philosophy: its origin, development, and significance*, trans., Glenn W. Most, Princeton : Princeton University Press, 2018, p. 4.

² Robin, Léon, *La pensée grecque : et les origines de l'esprit scientifique*, *op. cit.*, p. 41.

à partir de quoi sont constituées toutes les choses, le terme premier de leur génération et le terme final de leur corruption...»¹.

Il est indubitable que l'idée cardinale de la philosophie d'Anaximandre est « τὸ ἄπειρον » (*apeiron*/l'illimité/l'Infini). Dans l'analyse de *La Physique* d'Aristote, l'illimité signifie :

Il est évident qu'en tant que matière l'illimité est cause, mais que son essence est privation, et que le substrat en tant que tel est le continu et le sensible. Tous les autres penseurs considèrent manifestement l'illimité comme matière ; aussi est-il absurde d'en faire ce qui contient et non ce qui est contenu. (*Physique*, III, vii, 207 b35)²

Dans ce passage, l'essence de l'ἄπειρον (*l'apeiron*) avait nettement été considérée par Aristote comme la cause matérielle qui est le pondérable, le sensible, et par là même le corps de la substance (ὑποκείμενον) d'êtres vivants. On peut aussi dire que cette interprétation « naturaliste » aristotélicienne constitue l'un des fondements théoriques de la philosophie naturelle grecque (φύσις/*physis*).

En ce sens, nous considérons usuellement qu'Anaximandre est un « philosophe présocratique » ou « l'un des premiers physiciens ». Or, le philologue classique André Laks nous rappelle que le concept « philosophie présocratique » est « une création moderne » que l'on doit à Eberhard à la fin du 18^{ème} siècle³. Au cours des cent ans qui ont suivi, c'est-à-dire entre la fin du 18^{ème} siècle et la fin du 19^{ème} siècle, le terme « présocratique » ne fut pas très communément utilisé par les historiens de la philosophie grecque⁴. En effet, ce n'est qu'au début du 20^{ème} siècle que ce terme est définitivement devenu la dénomination « officielle » pour désigner les « penseurs de la première période de la philosophie grecque ».

¹ Dumont, Jean-Paul, *Les présocratiques*. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988, p. 15.

² *Ibid.*, p. 30.

³ Laks, André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, Paris, PUF, 2006, p. 5.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 31.

L'une des principales difficultés terminologiques réside dans l'alternative entre « les Présocratiques » et « les Préplatoniciens ». D'une part, du côté de l'histoire de la philosophie, cette alternative difficile provient premièrement du rôle controversé mais crucial joué par Socrate dans l'histoire de la philosophie grecque et, deuxièmement du « signifié » réel de l'expression « premiers philosophes de la Grèce », qui est extrêmement ambiguë, instable et discutée. Comme Laks a souligné que le préfixe « pré- » (*vor-*) suggère une antériorité *chronologique*, tandis que beaucoup de penseurs dans la catégorie « présocratique » sont des *contemporaines* de Socrate. C'est aussi pourquoi W. Kranz avait dit dans la préface à la 5^{ème} édition des *Fragemnte der Vorsokratiker* (*Fragments des présocratiques*) que « il ne s'agit donc pas tant de la philosophie présocratique, que de l'ancienne philosophie *non socratique* »¹. Du côté des historiens de la philosophie, d'autre part, le choix entre « Présocratiques » et « Préplatoniciens » dépend de leur propre idée à propos de l'histoire de la philosophie. Il convient ici de mentionner par exemple l'idée de Hegel. Contrairement à Zeller, Hegel pense plutôt, selon Laks, que « c'est bien aux Sophistes, dans la mesure où ils sont les premiers représentants, dans l'histoire de la philosophie, du principe de la subjectivité, qu'il revenait d'initier la période suivante », parce que le critère pour la division de l'histoire « réside dans l'abandon d'une philosophie objective de la nature »².

Ainsi, au début du 20^{ème} siècle, si l'on adopte le modèle d'explication de Laks, deux axes principaux se sont donc développés dans le cadre de l'herméneutique présocratique : le premier est nommé par lui « la science historique », représenté par « le tandem formé de Zeller et de Diels », et l'autre est « la méthode historique » représenté par Nietzsche³. Ce dernier contexte herméneutique a été inauguré par ce qu'il appelle « le motif hölderlinien de l'analyse nietzschéenne »⁴, c'est-à-dire une manière de réévaluer la philosophie présocratique en appelant à la notion du « libre usage du propre » (*das freie*

¹ Cf. *Ibid.*, 44-5, italique ajouté par nous.

² Cf. *Ibid.*, p. 33.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ *Ibid.*, p. 40.

Gebrauch des Eigenen) chez Hölderlin¹, celle qui a apparu pour la première fois dans les deux lettres très connues de Hölderlin à son ami Böhlendorff.

Et aujourd'hui, ces deux axes ont évolué en deux modèles d'historiographie philosophique. Le premier est devenu la tradition « rationaliste » représentée par Cassirer qui hérite de Hegel, et l'autre la tradition phénoménologique représentée par Gadamer qui s'oppose à Hegel.² Nous pouvons donc constater que premièrement, Hegel reste toujours le point central de la coordonnée de l'herméneutique présocratique. Et, deuxièmement, bien que le deuxième modèle gadamérien ait été initié au tout début par Nietzsche, Heidegger a sans nul doute joué un rôle décisif en servant de lien entre le précédent et le suivant³, même si Gadamer n'a pas entièrement accepté l'interprétation des Grecs chez Heidegger. Peut-être qu'on pourrait aussi nommer ce deuxième axe « pan-romantique », car c'est chez les romantiques – par exemple Herder, Schiller et surtout Hölderlin – qu'une affinité littéraire et notamment *poétique* (dans un sens large) a été édifiée entre la tradition hellénique et l'esprit germanique.

Pour caractériser la singularité d'interprétation heideggérienne, il importe aussi de comprendre à quelles sources s'alimente Heidegger. À cette fin, il nous faut un bilan de l'historiographie. Mais surtout, nous ne saurions entendre véritablement l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger si nous ne l'insérons pas dans ce dernier « axe pan-romantique ». Comme l'a souligné Gadamer : « l'intérêt pour la tradition présocratique naît avec le romantisme ».⁴ Il ne fait aucun doute que Nietzsche et Hölderlin sont les deux figures les plus représentatives de cet axe qui influencent, d'une manière implicite mais significative, la lecture d'Anaximandre de Heidegger : on peut dire que c'est le point de départ de l'argumentation pour la deuxième partie de cette étude.

¹ *Ibid.*

² Cf. *Ibid.*, p. 129.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ Cf. Gadamer, Hans-Georg. *The Beginning of Philosophy*, trans. Rod Coltman, New York, Continuum, 2001, p. 20.

En outre, il n'est pas inutile de noter l'interaction de Heidegger avec les philologues ou historiens contemporains, par exemple, Julius Stenzel, Wolfgang Schadewaldt, Karl Reinhardt¹ et surtout avec Walter F. Otto. L'ouvrage de ce dernier *Les Dieux de la Grèce* a été apprécié par Heidegger comme un livre « plus ample » (*größeres*), par rapport à son autre livre *Dionysos* qui est un « précieux et beau livre » selon Heidegger². Et nous avons raison de croire que les travaux d'Otto éveillent dans une certaine mesure des résonances de la pensée en celle de Heidegger³. Toutefois, de façon générale, comme nous le verrons, dans son interprétation de la Grèce antique, le rejet de la tradition philologique est évident et, à cet égard, Heidegger a clairement hérité de Nietzsche.

Nous entrerons maintenant dans l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Il nous semble que le chemin d'interprétation par Heidegger ne demeure pas immuable du début à la fin, il n'est jamais formulé d'un seul coup. En comparant approximativement les trois « périodes » d'interprétation, on pourra immédiatement constater qu'il existe non seulement plusieurs nuances subtiles, mais aussi certaines distinctions principales entre elles. La preuve la plus remarquable se trouve dans la traduction et sa compréhension du terme « τὸ χρεών » (*Khreón*). Lors du premier cours de 1932, Heidegger suivit encore la traduction de Nietzsche et de Diels, à savoir « *die Notwendigkeit* » que nous traduisons habituellement par « nécessité ». Le changement de traduction de ce mot s'est fait jour pour la première fois dans le discours de 1936 « l'Europe et la philosophie allemande » (*Europa und die deutsche Philosophie*), dans lequel ce terme est traduit par « *die Not* » (la néces-

¹ Cf. Zhang, ZhenHua (张振华), *La Lutte et l'harmonie : l'interprétation de la pensée des premiers grecs de Heidegger* (《斗争与和谐：海德格尔对早期希腊思想的诠释》), Beijing, The Commercial Press, 2016, p. 58-65.

² Cf. Heidegger, Martin. *Hölderlins Hymne »Germanien« und »Der Rhein«* [GA 39] (désormais cité GA 39), Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, p. 190, trad., F. Fédier, J. Hervier, *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, Paris, Gallimard, 1988, p. 177.

³ Surtout au sujet du terme « *Streit* » (conflit) et du « *Kampf* » (lutte). Cf. Zhang, ZhenHua, *op. cit.*, p. 63-4.

sité/l'urgence, celle qui signifie avant tout une sorte d'urgence au sens historial.) Quelques années plus tard, lors du cours de 1941, Heidegger l'a traduit par « *nötigenden Not* » (l'impérieuse Nécessité). Or, dans la même époque (ou un peu plus tard), le philosophe a déjà commencé dans le tome 78 de l'édition intégrale (*Gesamtausgabe*) à utiliser « *der Brauch* » (le maintien) comme l'une des explications de τὸ χρεῶν, mais ici Heidegger l'utilisait seulement comme explication supplémentaire de « *Not* » qui a encore servi de traduction dominante. En 1946, Heidegger choisit définitivement « *der Brauch* » en tant que traduction principale de τὸ χρεῶν, et s'est éloigné complètement de la traduction traditionnelle. Nous ne savons pas encore si cette traduction « *der Brauch* » a été influencée par « l'utilité inutile » (无用之用) de Zhuangzi (莊子), mais, ce qui est évident, c'est que déjà depuis les années trente, Heidegger connaissait bien les idées de Zhuangzi.

Bien entendu, du point de vue de la philologie traditionnelle, toutes les interprétations d'Anaximandre par Heidegger restent toujours « violentes » et absolument inhabituelles. En plus de la traduction de τὸ χρεῶν, son originalité se trouve également dans la traduction du terme δίκην (*dikēn*) et ἀδικίας (*adikias*). Δίκην, comme complément d'objet singulier de δίκη (*dikē*), qui est tout à fait différent de la traduction allemande *Buße* (punition) chez Diels et chez Nietzsche, mais traduit par *der Fug* (l'accord/le joint). De plus, le philosophe l'a dès le début traduit ἀδικίας (*adikias*), complément d'objet pluriel de ἡ ἀδικία (*adikia*), par *Un-Fug* (dis-cord) au lieu de *Ungerechtigkeit* (injustice) chez Nietzsche ni *Ruchlosigkeit* (impudence) chez Diels¹. Cette traduction n'est jamais changée, et reste toujours au cœur de l'interprétation d'Anaximandre. Nous constatons aussi qu'au cours de différentes périodes, la manière dont il a expliqué le terme « *Un-Fug* » s'est néanmoins transformée.

D'une part, il ne va pas de soi que le changement de traduction de la parole d'Anaximandre justifie la transformation de sa pensée elle-même. Cela nous oblige à demander : quel est le motif décisif conduisant à ce changement

¹ Cf. GA 5, *op. cit.*, p. 321-2.

d'interprétation et de traduction ? Mais d'autre part, nous pourrions percevoir définitivement que les trois phases de l'interprétation ont maintenu une parenté, sinon une cohérence intime. Pour découvrir des différences, il convient en premier lieu d'examiner respectivement et attentivement chacune des trois interprétations. Cette parenté se trouve avant tout dans les deux buts cardinaux de l'interprétation d'Anaximandre : la percée de la présence (*Anwesen*) et le retour au commencement du commencement, à savoir à l'autre commencement (*der andere Anfang*). Ces deux buts cardinaux constituent précisément les deux parties principales de notre étude, à savoir « la topologie de la présence » et « la topologie du commencement ».

2. L'interprétation d'Anaximandre de 1932

2.1 La mêmeté (*Selbigkeit*) et la différenciation

Dans la première lecture d'Anaximandre en 1932, même si Heidegger s'est encore conformé à la traduction traditionnelle de τὸ χρεών, à savoir *die Notwendigkeit* (la nécessité), il l'expliquait d'une manière très singulière. Selon le philosophe, τὸ χρεών signifie un principe vital qui ordonne comment *est* « l'étant dans son entier » (*das Seiende im Ganzen*)¹. Cela signifie qu'en tant que nécessité, τὸ χρεών établit une règle impérative pour les êtres, c'est-à-dire une loi principale du *devenir* (*Werden*) de la naissance à la mort². Cette règle impérative peut donc être considérée comme un mécanisme de base qui engendre le mouvement entre « d'où » (*Woher*, ἐξ) et « vers où » (*Wohin*, εἰς). Plus précisément, cette règle impérative du mouvement « de *Woher* à *Wohin* » caractérise le processus de la provenance (γένεσις/*Herkunft*) à l'évanouissement (φθορά/*Schwund*)³ de tous les êtres vivants : « Pour l'étant, *la* provenance et l'évanouissement ne sont pas un événement quelconque, mais bien ce qui constitue *essentiellement* les ὄντα.»⁴

Ce processus de la génération à la corruption, en tant que mouvement « de *Woher* à *Wohin* », est entièrement appelé par le philosophe comme l'« apparaître » (*Erscheinen*). L'apparaître, en tant que nouvelle détermination, ou bien « nouveau style » du devenir, signifie essentiellement la survenue (*Auftauchen*)⁵. En ce sens, même la disparition « n'est qu'une modalité insigne de l'apparaître et lui appartient entièrement »⁶. En d'autres termes, l'apparaître

¹ Cf. GA 35, *op. cit.*, p. 9-10, trad., *op. cit.*, p. 25.

² Cf. *Ibid.*, p. 6, trad., *ibid.*, p. 21.

³ La traduction de γένεσις par *Herkunft* et de φθορά par *Schwund* sont aussi différentes de la traduction usuelle. Selon le penseur, « provenir » (*herkommen*) signifie « s'avancer en venant d'ailleurs, en s'avancant, émerger, se montrer, *apparaître* ». À cela correspond, « l'évanouissement » (*Schwund*) signifie « le fait de s'esquiver, de se retirer, de s'en aller ailleurs. » Pour Heidegger, la traduction habituelle ne saurait pas nous introduire à l'aspect décisif des Grecs. Cf. *Ibid.*, p. 7, trad., *ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 8, trad., *ibid.*, p. 22, italique ajouté par Heidegger.

⁵ *Ibid.*, p. 7, trad., *ibid.*, p. 22.

⁶ *Ibid.*

désigne la naissance *ainsi que* la mort de l'étant, c'est en ce sens que la « nécessité » présuppose une prémisse : la mêmeté (*die Selbigkeit*). Autrement dit, ce qui désigne dans la traduction traditionnelle « D'où les choses prennent naissance, c'est là aussi qu'elles doivent aller à leur ruine »¹ est maintenant appelé par Heidegger la « mêmeté » :

Dans cette mêmeté du « d'où et vers où » se fait jour la nécessité.

*In dieser Selbigkeit des Woher-Wohin kommt die Notwendigkeit zum Vorschein.*²

En fait, jusqu'ici, Heidegger n'était pas très loin de l'interprétation traditionnelle. La raison pour laquelle Heidegger suivait encore la traduction de *Notwendigkeit* (nécessité), est que, pour lui, le début de la parole a expliqué comment l'apparaître de *Woher-Wohin* demeure *nécessairement* le même et, le morceau suivant de la parole expliquait bien « pourquoi »³. Ainsi, puisque la compréhension de la nécessité présuppose la mêmeté, on ne saurait pas saisir le sens de la nécessité si on ne comprend pas complètement la mêmeté.

Mais la nouveauté de l'interprétation de 1932 par Heidegger est que l'explication de cette « mêmeté » dépend, dans une large mesure, de la « différence » (*Unterschied*) et, en dernier lieu, du « rien » (*Nichts*). Même s'il n'a pas explicitement utilisé dans ce volume le terme « différence ontologique » (*ontologische Differenz*), comme nous le verrons plus tard, la « différence » utilisée dans l'interprétation de 1932 est la différence ontologique qui est « pensée, mais non encore nommée »⁴, si nous pouvons nous permettre de modifier les termes de Jean-Luc Marion.

La stratégie de l'argumentation de Heidegger peut être résumée comme suit : le mouvement « de *Woher* à *Wohin* » de l'apparaître est essentiellement *différent* de l'étant dans son entier (*das Seiende im Ganzen*). De ce fait, ce qui est « différencié de l'étant et *n'est pas* un étant, ce qui n'est pas *l'étant*, il nous

¹ *Ibid.*, p. 2, trad., *ibid.*, p. 15.

² *Ibid.*, p. 10, trad., *ibid.*, p. 25, trad. mod.

³ *Ibid.*

⁴ Marion, Jean-Luc, *Réduction et Donation*, Paris, PUF, 2010, p. 167.

faut nécessairement en parler [*ansprechen*] comme du rien »¹. Ensuite, le philosophe souligne que si nous voulons concevoir (*begreifen*) l'étant – les Grecs disent « délimiter [*begrenzen*], établir dans ses limites » –, alors il nous faut nécessairement aller à la limite de l'étant, et cette limite est le rien.²

L'argument de Heidegger paraît encore plus ambigu. Pour mieux comprendre cet argument, on se réfère à une explication complémentaire dans l'annexe intitulée *à propos d'Anaximandre* à la fin du volume : « Différencier (*Unterscheiden*) — de l'étant — ; ce qui ainsi est différencié (*unterschieden*) et séparé (*geschieden*) : non-étant. »³ Dès que nous avons distingué entre l'étant et le **non**-étant, la limite elle-même nous est également donnée : c'est le rien. Par conséquent, de la « différence » à la « limite », de façon surprenante, la mêmeté de l'apparaître aboutit en définitive au « rien ». C'est aussi pourquoi Heidegger a conclu que « ce qui est dit [...] au sujet de l'étant nous [paraît] tout d'abord (et pour longtemps) ne rien dire [*nichts-sagend*] »⁴. En d'autres termes, tout cela a exactement révélé le « rien ». Nous pouvons donc conclure que le rien est la limite dessinant la frontière entre l'étant et le non-étant.

Comme nous l'avons montré dans l'introduction, pour Heidegger, il existe depuis toujours une dualité dans l'idée de limite : d'une part, la limite constitue la forme solidifiée pour un organisme ; mais d'autre part, elle implique l'hétérogénéité de la différence, ou autrement dit, la différenciation qui peut engendrer des modifications voire des changements radicaux dans cet organisme. Dans le contexte de l'interprétation de 1932, on peut dire que le « rien » se réfère également à la dualité de la « limite » : le « rien » peut, d'une part, délimiter la limite (*Grenze*) pour l'étant dans son entier et, d'autre part, engendrer la possibilité de la différence. Cela signifie que « le rien dans sa néantisation » (*das Nichts in seinem Nichten*) fonctionne vivement au niveau de la différenciation. En un mot, le rien rend possible la différenciation. En ce sens, la « limite » signifie avant tout un processus de formation de la limite,

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 9, trad., *op. cit.*, p. 24, italique ajouté par Heidegger.

² Cf. *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 203, trad., *ibid.*, p. 252.

⁴ *Ibid.*, p. 9. trad., *ibid.*, p. 24. « *Nichtssagend* » signifie à l'origine « insignifiant ».

une délimitation de limite. Par conséquent, rien, en tant que limite, n'est pas seulement une limite entre l'étant et le non-étant, mais aussi le processus, la formation voire la raison de la limite en tant que telle. On peut donc identifier le rôle positif, dynamique voire « topologique » dans le concept de « rien ». Ainsi, on peut dire que la première caractéristique de la « mêmété » est le mécanisme de la différenciation du « rien ».

Mais le concept de « mêmété » n'est pas seulement lié au « rien », elle est aussi liée à la « multiplicité », et c'est en ce double sens que Heidegger peut finalement former une relation « isomorphique » entre la « mêmété » et la « différence ». En tant qu'apparaître crucial de la provenance et de l'évanouissement, la mêmété ne s'avère jamais simplement logique et formelle, il s'agit même d'une sorte d'expérience « contre la logique ». Car, la « mêmété » n'exclut pas la « multiplicité », plus précisément, la multiplicité de l'essence (*Wesen*) : la mêmété est dans sa plénitude d'essence (*Wesenfülle*)¹. En d'autres termes, la mêmété de l'apparaître, en tant que différenciation de la différence, ne possède jamais dès son début une essence *univoque*.

Par définition, « la plénitude d'essence » désigne l'ampleur excessive, surabondante, et féconde de l'essence. Elle nécessite en effet une « surpuissance qui rend possible toute l'essence » (*Übermacht der Wesensermöglichung*)². Le mot *Übermacht* signifie généralement « prédominance », mais ici, il se traduit par « surpuissance » par le traducteur. L'*Übermacht* signifie donc une sorte de puissance (*Macht*) qui donne naissance à l'essence. En ce sens, la « surpuissance » signifie une « prédominance de puissance » qui rend possible toute l'essence. Alors, pourquoi et comment cette puissance exerce-t-elle sa propre « prédominance » ? Pour Heidegger, la réponse se trouve dans la formation des mots. Le préfixe « *über-* » implique en allemand « ce qui déborde dans quelque chose », tout comme le préfixe « *sur-* » en français. Pour cette raison, la surpuissance est censée être une *sur*-abondance, sinon une *sur*-production de la puissance, c'est-à-dire une *hyper*-puissance. Cette puissance (*Macht*) de

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 9, trad., *op. cit.*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 213.

l'essence est si excessive qu'elle ne saurait guère être confinée ou délimitée par la limite (*Grenze*). Autrement dit, cette *hyper*-puissance (*Übermacht*) a percé toutes les limites solidifiées et contraintes définies, car sa puissance défigurée et destructive provient initialement du « rien » qui opère la différenciation. C'est en ce sens que la surpuissance a établi sa « prédominance » de l'essence.

Il convient de noter aussi que l'accent sur la « puissance » (*Macht*) serait la singularité la plus saillante de la première interprétation de 1932. Dans les interprétations plus tardives, l'importance de la « puissance » s'est retirée d'une manière assez perceptible comme nous le verrons plus loin. Dans une certaine mesure, l'explication de la « mêmeté » de 1932 peut être considérée, dans une certaine mesure, comme une interprétation « nietzschéenne ».

Dans ce sens, l'origine de l'essence (*Wesen*) a donc été donnée. Ce qui rend possible toute l'essence, c'est précisément ce qui n'a pas encore construit de limite solide. C'est aussi pourquoi Heidegger renvoie l'*Übermacht* plus loin à l'explication de l'ἄπειρον (l'*apeiron*/l'illimité/l'Infini), cette dernière a été interprétée comme l'absence de limite (*die Grenzenlosigkeit*). Plus précisément, Heidegger met la signification du préfixe « über- » dans l'interprétation du préfixe « ἄ- ». Comme nous l'avons expliqué dans l'introduction, la parenté entre l'*über-* et l'*ἄ-* signifie que ce dernier a non seulement la capacité de briser les limites spatiales, mais est également une origine temporelle.

Sur cette base, revenons maintenant à l'enquête sur la « mêmeté » (*Selbigkeit*). D'un côté, la mêmeté, comme origine de l'essence (*Wesen*), est remarquablement *archaïque*, elle n'est pas encore déterminée voire figée par la conceptualisation de la pensée et permet d'établir la puissance initiale construisant le commencement. De l'autre côté, la mêmeté, en tant que multiplicité ou la plénitude de l'essence, signifie la *surpuissance* de l'essence, elle se soumet à la nécessité (τὸ χρεών) de l'absence de limite (ἄπειρον), de telle sorte que l'essence de la mêmeté est précisément obscure (*dunkel*) et insaisissable¹.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 213, trad., *ibid.*, p. 263.

De ce fait, la mêmeté de l'apparaître n'est jamais univoque mais reste toujours *plurivoque*. Nous pouvons constater ici un rapport « dialectique » entre « l'unité » et « la multiplicité ». Maintenant on peut constater que la mêmeté signifie : 1. le mécanisme de l'apparaître de la différenciation du rien ; 2. la plénitude, la surpuissance ou la sur-abondance de l'essence. Les deux significations ont, en définitive, mis en lumière la nature de la « mêmeté » (*Selbigkeit*).

Sur la base de deux significations de la mêmeté, la compréhension de l'apparaître (*Erscheinen*) de l'étant réside dans deux aspects : a) la relation dialectique entre la différenciation et la multiplicité ; b) l'appartenance mutuelle (*Zusammengehörigkeit*). Le terme « l'appartenance mutuelle » dans l'interprétation de 1932 renvoie fondamentalement au mécanisme dynamique de l'apparaître (*Erscheinen*). Autrement dit, l'appartenance mutuelle fait référence au processus essentiel de la provenance à l'évanouissement. Ce terme *Zusammengehörigkeit* ne nous paraît pas inconnu, vu que c'est un mot remarquablement singulier chez le denier Heidegger. En général, la *Zusammengehörigkeit* caractérise une affinité essentielle entre différents étants, celle qui indiquerait une sorte de coappartenance de l'un par rapport à l'autre et l'un dans l'autre, et grâce à laquelle les deux choses s'harmoniseraient les uns avec les autres et se constitueraient un ensemble, ou plutôt une structure (*Gefüge*). C'est la raison pour laquelle le philosophe associe « l'appartenance mutuelle » au terme « accord » (*Fug*)¹. Dans ce sens, l'appartenance mutuelle ne signifie pas une structure (*Gefüge*) immuablement homogène et figée au sens traditionnel, mais plutôt une structure qui, comme nous l'avons expliqué dans l'introduction, maintient la tension différenciée tout en s'accordant l'un par rapport à l'autre. À notre avis, cela illustre clairement la singularité « topologique » de « Temps-Espace » (*Zeit-Raum*) chez Heidegger.

En fait, que signifie la *Zusammengehörigkeit* (l'appartenance mutuelle) entre la provenance et l'évanescence ? Selon Heidegger, l'appartenance mutuelle

¹ Cf. GA 71, *op. cit.*, p. 215, trad., *op. cit.*, p. 265.

signifie initialement pour les Grecs : « [...] cela que nous voyons dans les phénomènes : jour-nuit, naissance-mort, et autres. »¹ On peut constater que Heidegger recourt aux phénomènes naturels pour expliquer l'appartenance mutuelle. Les phénomènes naturels sont les mouvements, les changements voire les métamorphoses des êtres vivants. La nature, pour Heidegger, ne signifie pas des êtres vivants spécifiques, mais plutôt le mouvement dynamique du φύσις (*phusis*), c'est-à-dire « croître, faire irruption, et par là lever, éclore, se déployer, se montrer — apparaître. »²

Pour mieux comprendre la *Zusammengehörigkeit*, il semble qu'on puisse recourir du même coup à l'expérience orientale, c'est-à-dire à la relation réciproque entre *Yang* (陽) et *Yin* (陰), les deux éléments principaux de Tao (道), et ceux qui fait croître et s'évanouir toutes les choses vivantes du monde. Dans le *Tao Te King* (《道德經》), Laozi (老子) a dit que « Tous les êtres fuient le Yin et cherchent le Yang ; Le *Qi* des deux forme l'harmonie. »³ D'une certaine manière, on peut dire que le *Qi* (氣) formant l'harmonie est très proche de la connotation de l'appartenance mutuelle. On peut aussi constater que le *Qi* de l'Orient et la « nature » (φύσιν) de l'Occident partagent certains principes et valeurs. Par exemple, dans l'interprétation d'Anaximandre de 1932, pour expliciter la « nature », Heidegger a emprunté un vers d'*Antigone* :

C'est non pour s'entre-haïr, mais pour s'entr'aimer, que je suis là. [οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.]⁴

Comment comprendrons-nous ce vers ? Dans une relation d'amour mutuel, il ne s'agit pas d'une entraide et d'une coopération égalitaire, car cette dernière implique toujours un calcul rationnel et dépassionné, et la relation est toujours extrinsèque, c'est-à-dire que la relation des choses n'a rien à voir

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 13, trad., *op. cit.*, p. 30.

² *Ibid.*, p. 20, trad., *ibid.*, p. 37.

³ 「萬物負陰而抱陽，衝氣以為和。」 Nous avons fait référence à la traduction de Stanislas Julien, mais nous avons modifié sa traduction.

⁴ GA 35, *op. cit.*, p. 209, trad., *op. cit.*, p. 258.

avec leur nature. Alors que la nature de cette relation d'« entr'aimer » implique le respect (*Achtung*) plus intrinsèque qui peut créer une sorte de « symbiose » entre tous les êtres vivants : c'est la nature de la « nature » (*φύσις*). Autrement dit, les êtres se cèdent (*weichen*) la place les uns aux autres, ils sont dans une relation harmonieuse non parce qu'ils se craignent, mais parce qu'ils *s'aiment*. Cette relation pourrait, pour ainsi dire, faire référence au *Qi* (氣) harmonieux dans l'expérience orientale, ou bien à la tonalité *Gelassenheit* inventée par Heidegger, qui fait que tous les êtres vivants s'aiment les uns les autres, et par là fassent lever, éclore, se déployer, se montrer, c'est-à-dire : apparaître.

Bien que la mêmeté de l'apparaître indique une relation harmonieuse, douce voire bienveillante, la douceur de l'apparaître ne signifie aucunement qu'elle est impuissante. Heidegger affirme enfin que la mêmeté de l'apparaître ne désigne pas une nécessité quelconque, mais *la* nécessité :

[...] cela [la nécessité] ne s'est pas produit ainsi à un moment quelconque ; et il n'est pas laissé libre gré à l'étant de, pour ainsi dire, admettre ou non cette mêmeté de ce d'où il provient et de ce vers où il s'en va ; c'est au contraire une nécessité—en termes tout à fait nets c'est τὸ, la nécessité. ¹

Voici ce mot *la* signifie que cette nécessité en tant que telle ne serait pas arbitraire, ni un simple état de fait (*bloÙe Tatsache*), ni non plus un choix quelconque, comme si nous avions « le droit de choisir ». Bien au contraire, « la nécessité » s'étend à ce qui doit être fait plutôt qu'à un sens tout fait (comme *Zubandenheit* ou *Vorhandenheit* dans *SUZ*), de sorte que nous n'avons aucune capacité de choisir la mêmeté de la provenance et de l'évanescence de n'importe quel type. Selon Heidegger, c'est le temps (*χρόνου*) qui attribuerait la mesure de la nécessité, et l'homme ne peut en aucun cas défaire le temps, il est irrévocable².

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 10, trad., *op. cit.*, p. 25.

² *Ibid.*, p. 16-17, trad., *ibid.*, p. 32-33.

En ce sens, en tant que mêmeté de la provenance et de l'évanescence, la nécessité se réfère en effet à une contrainte (*Zwang*) : « D'où il y a provenance pour les étants, c'est vers là-bas aussi que se produit (advient) l'évanouissement, selon la contrainte de la nécessité... »¹. Donc, comment comprendre cette contrainte ? Tout d'abord, elle se comporte comme une puissance (*Macht*) qui peut contraindre les étants : « l'étant est contraint de se plier à la contrainte »². De plus, la contrainte impose sa force à chaque fois à l'étant dans son apparaître (*Erscheinen*). Dans l'annexe à propos d'Anaximandre de 1932, Heidegger a déclaré qu'« avec et dans ce qui apparaît ainsi, la contrainte vient faire apparition »³. En d'autres termes, c'est la contrainte de la nécessité qui rassemble (*versammeln*) et tient (*halten*) l'étant dans la contrée de la mêmeté de provenance et d'évanouissement, à savoir son apparaître.

Heidegger utilise le terme *Zwang* pour mettre l'accent sur deux points : d'une part, en tant que synonyme de « nécessité » (*Notwendigkeit*), la « contrainte » (*Zwang*) témoigne effectivement le mécanisme de nécessité. En d'autres termes, l'étant ne pourra en aucune manière se faire jour s'il n'est jamais astreint par la contrainte : l'apparaissant (*das Erscheinende*) dans la lumière de l'apparaître a présupposé essentiellement la contrainte de nécessité. D'autre part, cela n'implique nullement qu'on peut dès lors prétendre que la « contrainte » serait une « qualité » sinon un « attribut » de l'étant, la contrainte signifie plutôt une manière « dont l'étant est »⁴, à savoir une façon de l'être (*Sein*) de l'étant. En résumé, l'étant tel qu'il « est », présuppose la contrainte de la nécessité. Mais il faut noter que dans d'autres interprétations d'Anaximandre par Heidegger, le terme « contrainte » (*Zwang*) n'est plus apparu. Heidegger avait aboli ce terme, surtout dans l'article *La parole d'Anaximandre* de 1946, il a récusé, voire blâmé foncièrement ce terme : « Il n'est donc originellement nulle part question, dans le participe $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$, de contrainte et de nécessité. »⁵

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 25, trad., *op. cit.*, p. 38.

² *Ibid.*, p. 214, trad., *ibid.*, p. 263.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 204, trad., *ibid.*, p. 253.

⁵ GA 5, *op. cit.*, p. 366, trad., *op. cit.*, p. 441.

En résumé, pour Heidegger, la nécessité, synonyme de la mêmeté, n'implique pas seulement les lois de la nature, elle est supérieure aux lois naturelles. Cela veut dire que la nature, en tant que mouvement dynamique du φύσις (*phusis*), a été garantie par la nécessité.

Par ailleurs, il convient de noter dans l'article de 1946 *La parole d'Anaximandre*, Heidegger affirme une autre « mêmeté » entre la pensée naissante et la pensée tardive :

La parole initiale de la pensée naissante et la parole tardive de la pensée arrivant à son terme portent à la parole le Même, sans qu'elles disent pareil.

[*Der frühe Spruch des frühzeitlichen Denkens und der späte Spruch des spätzeitlichen Denkens bringen das Selbe zur Sprache, aber sie sagen nicht das Gleiche.*]¹

En français il y a une expression familière : « c'est du pareil au même » qui signifie que deux choses sont tout à fait identiques et n'ont aucune distinction, puisque « même » (*das Selbe*) et « pareil » (*das Gleiche*) sont synonymes. Mais ici, ce que Heidegger veut dire serait précisément opposé : les deux mots ne sont pas identiques, car le premier contient d'une certaine façon la différence. Est-ce que nous avons le droit de dire qu'il existe également un tel Même entre la pensée occidentale et orientale ? Et cela signifie-t-il donc une sorte d'appartenance mutuelle entre l'Occident et l'Orient ? Qui plus est, à notre époque, comment pouvons-nous faire l'expérience de ce *Même* entre l'Occident et l'Orient ?

2.2 L'étant dans son entier (τὸ ὄντα)

Dans l'interprétation de la parole d'Anaximandre, « τὸ ὄντα » est toujours traduit par Heidegger comme « l'étant dans son entier » (*das Seiende im Ganzen*), mais l'interprétation de cette traduction a varié selon les périodes. Dans la version de 1932, « l'étant dans son entier » signifie tout d'abord que l'objet

¹ *Ibid.*, p. 333, trad., *ibid.*, p. 401.

des propos d'Anaximandre n'est pas censé être un domaine particulier des étants (*einem bestimmten Bezirk des Seienden*), comme l'ontologie régionale de l'esprit ou de la nature, précisément le sujet que Husserl a tenté de discuter dans le deuxième volume des *Idées* mais n'a pas achevé. En outre, l'étant d'ici n'est pas non plus une simple collection de l'étant individuel, il doit plutôt être compris comme un « entier » (*Ganze*) lui-même, et précéder *a priori* tous les étants (*alles Seiende*). En conséquence, Heidegger a réfuté l'interprétation « pan-scientifique » qui voyait Anaximandre comme le premier astronome ou chimiste, ce qui est un point de vue qui a en effet limité « τὰ ὄντα » à la matière naturelle. Cette réfutation est toujours valable jusqu'à l'ultime interprétation de 1946. Mais en même temps, comme nous l'avons déjà montré, Heidegger s'est aussi opposé à l'interprétation « pan-moralisée » de Nietzsche, celle qui reconnaît Anaximandre comme un moraliste ou un métaphysicien.

Plus important encore, « l'étant dans son entier » révèle ici une relation essentielle entre l'étant et le « rien ». Cela signifie que, τὰ ὄντα se distingue de toutes les matières physiques, chimiques et substantielles – comme « la matière primitive » chez Aristote – car, pour Heidegger, l'étant dans son entier fonctionne plutôt au niveau de la limite du « rien ». Nous pourrions découvrir que cette relation étroite entre l'étant et le rien a mis en évidence la singularité de l'interprétation de 1932. Cela se réfère sans doute à l'essai intitulé *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de 1929. La tonalité de l'« ennui » et de l'« angoisse » a marqué « l'indifférenciation de l'étant en son ensemble »¹, ou autrement dit, une sorte d'anonymisation du phénomène :

L'ennui profond, essaimant comme un brouillard silencieux dans les abîmes du *Da-sein*, rapproche les hommes et les choses, et vous-même avec tous, dans une indifférenciation étonnante. Cet ennui révèle l'existant en son ensemble.²

¹ Marion, Jean-Luc. *Réduction et Donation*, *op. cit.*, p. 259.

² Heidegger, Martin. *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 56, trad. mod.

Et c'est dans ce processus de l'indifférenciation que l'étant se détache entièrement et complètement, ne laisse rien d'autre que « rien » :

Ce recul de l'étant en son ensemble, qui nous obsède dans l'angoisse, est ce qui nous oppresse. Il ne reste rien comme appui. Dans le glissement de l'étant, il ne reste et il ne nous survient que ce « rien » [...] L'angoisse nous coupe la parole. Parce que l'étant glisse dans son ensemble et qu'ainsi justement le Néant nous accule, toute proposition qui énoncerait l'« être » (dirait le mot « est ») se *tait* en sa présence.¹

Cet argument correspond sans doute à ce que nous avons vu dans l'interprétation d'Anaximandre de 1932. Plus précisément, même si l'indifférenciation diffusée « comme un brouillard silencieux » entre les étants n'apparaît pas dans l'interprétation de 1932, celle-ci a cependant été exprimée avec un appui théorique plus constructif. Lorsque Heidegger explique comment comprendre « l'étant dans son entier », il compare le monde du paysan avec celui du citadin. Selon lui, bien qu'aux yeux du citadin, le monde du paysan soit étroit et pauvre, l'étroitesse de ce dernier est finalement et paradoxalement plus profonde et plus ample, car la façon dont le paysan a vécu est immédiate, vivante et de première main. Quand il s'agit du citadin qui dépend de la radio et du téléphone pour acquérir des informations indirectes, son monde semble « large », mais cette « largeur » est néanmoins superficielle, déracinée et fragmentée. Par conséquent, le paysan peut faire l'expérience de manière plus vivante et plus originelle de « l'étant dans son entier ». Selon le philosophe, « l'étroitesse elle-même est et reste toujours ampleur – une ampleur ouvrant sur l'entier »². Ainsi, dans ce contexte, le monde du citadin impliquerait effectivement un monde brisé, secondaire et solidement basé sur la cognition « théorique et scientifique ». Dans ce cours Heidegger a répété plusieurs fois

¹ *Ibid.*, p. 58-9, trad. mod, italique ajouté par Heidegger.

² GA 35, *op. cit.*, p. 5, trad., *op. cit.*, p. 19.

que « l'étant dans son entier » n'est pas un mode de connaissance scientifique¹. C'est en ce sens que le monde du citadin montrerait le caractère d'une dé-mondanisation (*Entweltlichung*)² du monde ; c'est aussi en ce sens que le monde du paysan signifierait « une totalité de tournure » (*Bewandtnisganzheit*) qui s'accomplit sur le mode du se renvoyer circonspect³. De ce fait, une cohérence à l'intérieur de « l'étant dans son entier » pourrait être accomplie.

Il apparaît que, ici, l'idée suivait encore celle du paragraphe 24 intitulé *La spatialité du Dasein et l'espace* dans *Sein und Zeit*, mais elle a déjà dans une certaine mesure dépassé le paragraphe 24. Tout d'abord, comme nous venons de le noter, pendant les années trente Heidegger a déjà modifié son avis sur la position ontologique et l'essence historique de l'activité scientifique et théorique⁴. De plus, « l'étant dans son entier » de 1932 n'est plus limité aux caractéristiques spatiales du *Dasein*, et posséderait plutôt un sens *génétique*. En outre, il a aussi dépassé « l'étant dans son entier » dans le discours *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de 1929. Puisque l'angoisse ne s'attache à aucun étant spécifique, l'anonymisation de l'entier s'avère en effet un recul de l'étant en entier. En se retirant entièrement, l'étant se transforme, de manière déconcertante, en « rien », tandis que « l'étant dans son entier » de 1932 surgit et se manifeste vivement et sans cesse. Ainsi, « l'étant dans son entier » de 1932 est une expression plus affirmative, et cette manifestation ne saurait être vérifiée au moyen de l'argument apophantique de « l'angoisse » de 1929. Par conséquent, « le monde du paysan » constituerait effectivement la transition

¹ Cf. *Ibid.*, p. 212, trad., *ibid.*, p. 261. Or, nous pourrions quand même se demander si la compréhension ontologique sur l'étant dans son entier peut construire le fondement de la cognition scientifique ? Selon Michael Roubach, la réponse est « non ». C'est depuis les années trente où Heidegger ne voyait plus le projet mathématique comme un moment de l'ontologie fondamentale, et le philosophe a désormais vu l'essence des mathématiques comme une structure axiomatique. De ce fait, selon Roubach, le philosophe a en effet abandonné ses idées dans *Sein und Zeit*. Il existe désormais un abîme infranchissable entre le système scientifique et l'ontologie. Cf. Roubach, Michael, *Being and Number in Heidegger's Thought*, London, Continuum, 2008, p. 86.

² *Sein un Zeit*, *op. cit.*, p. 112, trad., *op. cit.*, p. 104.

³ *Ibid.*, p. 110, trad., *ibid.*, p. 103.

⁴ Cf. Roubach, Michael, *op. cit.*, p. 81-124.

de la pensée heideggérienne. La structure et la profondeur phénoménologique de ce monde hérite sans aucun doute du « monde ambiant » (*Umwelt*) de *Sein und Zeit*. Mais plus important encore, « l'étant dans son entier » découvert par ce monde pourrait être également envisagé comme une sorte de prélude au « *Geviert* » chez le dernier Heidegger.

Néanmoins, la relation entre « l'étant dans son entier » et « le rien » pourrait entraîner la critique de Levinas. Selon ce dernier, une telle relation est fondamentalement « une contradiction », celle qui « ne laisse pas de place à la distance. [...] La négation de l'être se fait sur le plan de l'exister anonyme de l'être en général. »¹ Ce que Levinas tentait de montrer, c'est effectivement une *immédiateté* entre « le rien » et « l'étant », il s'agit d'un rapport *sans distance*. Comme Heidegger l'a explicité dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* :

L'étant n'est pourtant point *anéanti* par l'angoisse, pour laisser ainsi de reste le Néant [Rien]. Comment en irait-il ainsi, alors que l'angoisse se sent précisément dans *l'impuissance* totale envers l'étant dans son ensemble ! En vérité, le Néant se dénonce avec et dans l'étant [*mit und an dem Seienden*], *en tant que celui-ci nous échappe et glisse dans son ensemble.*²

On peut dire que l'expression « avec et dans » signifie exactement la relation d'immédiateté entre l'étant et le rien. Certes, l'étant et le rien, sont les deux faces d'une même médaille. De ce fait, selon Levinas, la contradiction *sans distance* présuppose « un tout préexistant » et suit aisément la tautologie de « l'unité de l'être par Parménide »³. Et la critique comme telle a, d'une manière ou d'une autre, ébranlé l'effectivité de la différenciation du néant.

¹ Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983, p. 78.

² Heidegger, Martin. *Questions I et II*, *op. cit.*, p. 60, italique ajouté par le traducteur français, trad. mod.

³ Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 78.

2.3 La première explication de l'accord et du dis-cord

Dans le discours *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de 1929, afin de signaler la différenciation par l'angoisse entre l'étant et le rien, Heidegger souligne que « nous glissons [*entgleiten*] dans cette dérive au cœur de l'étant ». Cette phrase correspond en effet, dans l'interprétation de 1932, au concept de limite (*Grenze*). Premièrement, comme le verbe « glisser » (*entgleiten*), la « limite » (*die Grenze*) doit également être considérée comme un verbe, sinon une action qui indique avant tout un mouvement de *délimitation*. Or, par rapport au discours *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, quatre ans plus tard la situation de 1932 est devenue plus compliquée, et la complexité a impliqué, d'une manière ou d'une autre, une absurdité intrinsèque au sein de la différence ontologique. Comme nous l'avions déjà montré, la différence, au tout début, ne signifie pas seulement la différence entre l'être et l'étant, elle désigne plutôt la différenciation (*Unterscheidung*) qui rend possible la différence.

La singularité de l'interprétation de 1932 est que la différenciation est censée être une puissance essentielle (*Wesensmacht*) de l'être, celle qui donne une impulsion à toutes les « activités » de l'étant, soit apparition, soit disparition. En d'autres termes, l'être de l'étant ne pourra avoir lieu que sous le règne de la puissance essentielle en tant que différenciation. Cette puissance est désignée d'abord par $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ou « apparaître » (*Erscheinen*) et nommée ensuite par « *der Un-fug* » (le dis-cord). Cette appellation est la puissance essentielle de l'être (*Wesensmacht des Sein*)¹ et, en même temps, la traduction d' $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\lambda\alpha$; l'*Un-fug* a traversé de part en part l'interprétation d'Anaximandre et demeure toujours le foyer de la lecture de Heidegger.

Dans ce volume, Heidegger a expliqué l'*Un-fug* en recourant à l'image d'un « cheval sauvage ». Nous pouvons dans un sens aussi la considérer comme une nouveauté de l'interprétation de 1932. Quand il s'agit du sens d'un $\acute{\alpha}\delta\iota\kappa\omicron\varsigma$

¹ Cf. GA 35, *op. cit.*, p. 22, trad., *op. cit.*, p. 39.

ἵππος [un cheval indiscipliné], peut-être faisant référence à Xénophon, Heidegger a dit : « faudrait-il comprendre : un cheval ‘fautif’, ou ‘vil’, voire ‘ayant commis quelque péché’ ? Bien sûr que non. Il s’agit de tout autre chose : d’un cheval qui n’est pas encore débourré, qui ne met pas de harnais [*nicht im Geschirr läuf̄t*] ; ce qui ne s’accorde pas, ce qui n’est pas en accord, ce à quoi l’accord *fait défaut* [*ohne*]– c’est là que règne le dis-cord. » Mais un cheval débourré, à savoir un cheval en accord avec un harnais, n’est pas supérieur à un cheval sauvage. En effet, deux sortes de chevaux désignent deux relations avec le harnais : l’accord (*der Fug*) signifie, d’une part, une relation harmonieuse avec le harnais dans une totalité qui fonctionne bien ; le dis-cord (*der Un-fug*), en revanche, marque une autre relation plutôt antagoniste avec le harnais. L’accord construit un ensemble qui laisse chaque composant demeurer là où il doit être. C’est en ce sens que l’accord signifie « la coappartenance de ce qui, l’un par rapport à l’autre et l’un dans l’autre, joue de concert et ne forme qu’un seul ensemble »¹. Tandis que le dis-cord ne saurait construire un ensemble harmonisé : il signifie en effet une rupture sinon une disjointure d’un ensemble. En d’autres termes, les composants qui constituent l’ensemble ont rompu l’harmonie d’ensemble en s’opposant l’un à l’autre.

Comme le traducteur de *GA 35* Guillaume Badoual l’a bien noté, la traduction de δίκη par « *Fug* » et d’ἀδικία par « *Un-fug* » de Heidegger « nous invite à renouveler sans cesse l’effort de tenir à distance la traduction courante de δίκη par justice. Δίκη est avant tout la parole qui montre *comment* une chose doit être pour se tenir en rapport à l’ensemble bien disposé où elle est à sa place. »²

Il est d’autant plus notable que Heidegger a éclairci l’*Un-fug* en utilisant un couple de concepts *die Umrissenheit* (la plénitude du contour) et *die Umrißlosigkeit* (l’absence de contour). « *Umriß* » signifie « contour », c’est sans doute la première fois que le philosophe recourt à la présence et à l’absence de *contour* en interprétant la relation entre *Un-fug* et *Fug*. Dans le volume 78 de

¹ *Ibid.*, p. 13, trad., *ibid.*, p. 29.

² *Ibid.* Italique ajouté par Badoual.

l'édition intégrale rédigé dans les années quarante, Heidegger a juste mentionné le « contour » seulement lorsqu'il a tenté d'expliquer le mot grec « πέρας », à savoir la limite (*Grenze*). Enfin, dans la version « définitive » de 1946, ce terme *Umriß* a désormais été remplacé par « Fuge », ce dernier est généralement traduit par « joint », et puis les termes dérivés « *Umrisenheit* » et « *Umrißlosigkeit* » ont aussi été remplacés par un autre groupe des termes « *Anwesenheit* » et « *Abwesenheit* ».

Afin de comprendre la raison de la substitution du terme chez Heidegger, il convient maintenant d'approfondir l'idée de Heidegger. Premièrement, tout comme nous l'avions mentionné, l'*Umrisenheit* et l'*Umrißlosigkeit* dérivent de l'*Umriß* signifiant le « contour ». Ce contour, selon le penseur, n'est pas un cadre arbitraire, mais une puissance qui rassemble en mettant en accord (*fügende-sammelnde Kraft*), qui donne aux choses leur gravité (*Gewicht*)¹. Par exemple, dans le mécanisme de condensation², le froid condense la vapeur d'eau, et ainsi l'eau commence à retomber et à « subir » la gravité. À ce titre, l'*Umrisenheit* peut être regardé comme un mécanisme, sinon un processus de condensation, tandis que l'*Umrißlosigkeit* est similaire à un mécanisme d'évaporation : l'eau se vaporise au contact de l'air chaud, et donc se transforme en vapeur d'eau invisible. De ce fait, grâce à ce « contour », l'apparaître (*Erscheinen*) a obtenu une nouvelle détermination. Selon Heidegger, l'apparaître signifie alors « venir s'insérer, pour y éclore, dans le contour. » (*Aufgehendes Eingehen in den Umriß*), et « venir s'insérer » signifie ainsi « sortir, être hors des gonds » (*heraus aus dem Fug*)³. L'étant vient dans la contrée du contour à partir de l'absence de contour. À ce titre, disparaître (*Verschwinden*) signifie alors la disparition du contour, cela veut dire que l'étant particulier se retire dans le vide béant (χάος) de l'obscurité.⁴ Par conséquent, l'étant revient à l'absence de contour à partir de la présence du contour. C'est en ce sens que

¹ *Ibid.*, p. 24, trad., *ibid.*, p. 42.

² Cet exemple n'est utilisé qu'à titre symbolique, puisque nous ne voulons pas restreindre Anaximandre à un physicien.

³ On peut littéralement traduit par « décalé ».

⁴ Cf. GA 35, *op. cit.*, p. 25, trad., *op. cit.*, p. 43.

Heidegger a déterminé ce mouvement comme *der Un-fug* (le dis-cord) et *der Fug* (l'accord) :

Le dis-cord serait : persister à insister en la plénitude du contour en se dressant contre l'absence de tout contour ; l'accord : retour à l'absence de tout contour.

[*Un-fug: Bestehen auf der Umrisshenheit gegen die Umrißlosigkeit; der Fug: Rückgang in die Umrißlosigkeit.*]¹

Heidegger a, pour ainsi dire, nommé le processus de la provenance à l'évanouissement de l'étant. En luttant « contre » l'absence de contour, le dis-cord permet à l'étant d'entrer dans la plénitude du contour, comme si ce dernier était mis dans un condenseur. Tandis que l'accord signifie que l'étant se détache de la plénitude du contour, et puis se retire dans l'absence de contour, comme s'il était rentré dans un évaporateur vide et chaotique ($\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$). Ainsi, le contour de l'étant peut progressivement disparaître et s'évanouir dans l'obscurité de la nuit. En résumé, le dis-cord explique la façon dont l'étant s'insère dans la présence (*Anwesen*) alors que l'accord explique celle dont l'étant s'insère dans l'absence (*Abwesen*). Pendant ces deux mouvements, l'absence de contour (*die Umrißlosigkeit*) possède de la présence et la primauté. Heidegger a discuté de cette primauté d'*Umrißlosigkeit* d'une manière presque incompréhensible et intraduisible :

Dans les deux, dans le dis-cord comme dans l'accord, l'absence de contour vient se faire jour. C'est elle qui accorde [*fügt*] que l'apparaissant en tant que tel – soit dis-cord ; c'est elle qui dispose [*verfügt*] de ce qu'est accord, et du fait qu'accord soit : abandonner la plénitude du contour. L'absence de contour, et donc *l'absence de limite* [*Grenzenlosigkeit*], serait alors ce qui, ajoutant, accorde et dispose du dis-cord et de l'accord, c'est-à-dire du jeu où ils se rapportent l'un à l'autre en s'opposant [*das Gegen-zueinander derselben, fügend verfügt*].²

¹ *Ibid.*, p. 25, trad., *ibid.*, p. 43.

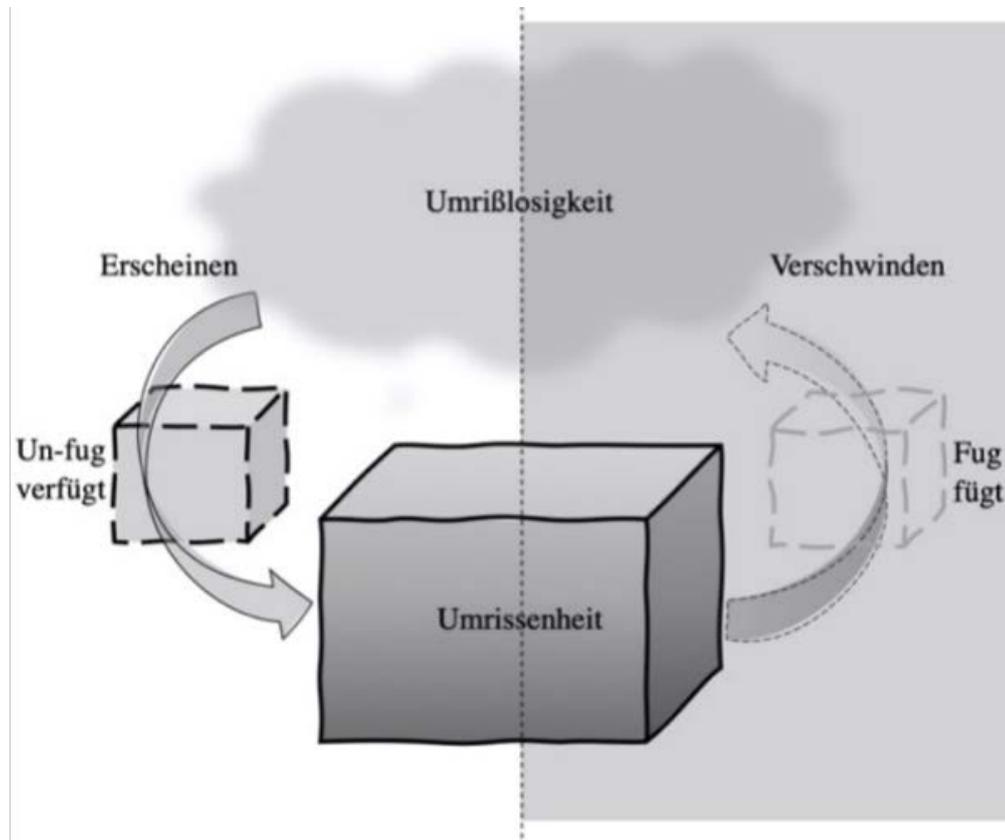
² *Ibid.*, p. 25, trad., *ibid.*, p. 43-4, italique ajouté par Heidegger.

Il nous faut avant tout éclaircir la question du terme « accorder » (*fügen*) et « disposer » (*verfügen*). Comme nous l'avons déjà dit, le mot *fügen* provient du vieux mot allemand *fuogen* signifiant « joindre, ajuster ». En allemand, le préfixe *ver-* de *verfügen* signifie souvent « renforcer un état » ; à ce titre, le verbe *verfügen* veut dire ici une *réaffirmation* d'un jointement, d'un fait que l'*Umrißlosigkeit* ajointe l'évanouissement (*der Schwund*) avec l'accord, et la provenance (*die Herkunft*) avec le dis-cord. La puissance sinon la « souveraineté » de cette réaffirmation du jointement ne provient pas de l'étant individuel, mais plutôt de l'être. C'est pourquoi le verbe *verfügen* désigne la façon dont une structure (*Gefüge*) harmonisée et organisée est bien conjointe, tandis que le verbe *fügen* signifie plutôt la façon dont un élément au sein de cette structure se rapporte avec l'autre. De ce fait, si nous traduisons *verfügen* par « disposer », cela veut dire que nous plaçons attentivement une chose à la place où elle devrait être. Cela *permet* en effet de fournir la plénitude et la vitalité d'une structure, si en suivant l'avis de François Fédier, nous considérons le verbe « permettre » comme « laisser passer »¹. Ainsi, il nous semble que le verbe *verfügen* et le substantif correspondant *die Verfügung* (l'injonction/la disposition) sont utilisés au niveau de l'être, alors que le verbe *fügen* reste au niveau de l'étant. En effet, la nuance entre *fügen* (accorder) et *verfügen* (disposer) fait ressortir, selon nous, la *différenciation* fonctionnant au niveau de l'être.

De ce fait, la disposition de l'absence de contour (*Umrißlosigkeit*) et l'absence de la limite (*Grenzenlosigkeit*) pourraient, de manière différente, ajointer l'accord et le dis-cord, et ainsi construire une structure topologique où le dis-cord se met en accord avec ce qui apparaît et l'accord avec ce qui disparaît. C'est pourquoi Heidegger a aussi dit que « Le sans-limites [*das Grenzenlose*] est ce qui dispose de l'accord et du dis-cord, c'est-à-dire *dispose [Verfügende] de*

¹ Cf. Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger, op. cit.*, p. 73.

l'être de l'étant. »¹ Nous pouvons tenter de représenter ce processus par un schéma approximatif² :



Le mouvement du la plénitude du contour et l'absence de contour

Heidegger souligne que l'absence de contour (*Umrißlosigkeit*) se fait jour (*zum Vorschein*) dans le dis-cord comme dans l'accord. Ainsi il convient de demander, premièrement, si la signification de l'*Umrißlosigkeit* (l'absence de contour) est tout à fait l'équivalent de l'absentété (*die Abwesenheit*)³ ? Et demander, deuxièmement, dans le cas où « l'absence de contour » permet décisivement de « présenter » l'absence des choses, comment elle se fait jour dans le dis-cord comme dans l'accord ? Tout cela nous ramène à la signification de l'*Umrißlosigkeit*. En fait, dans le mouvement du dis-cord et de l'accord, ce qui joue un rôle décisif, ce n'est pas la « possession » du contour, c'est plutôt le

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 26, trad., *op. cit.*, p. 44, italique ajouté par Heidegger.

² Nous disons « approximatif », c'est parce qu'il est difficile d'exprimer une topologie multidimensionnelle dans une image bidimensionnelle.

³ Bien qu'en 1932 Heidegger n'ait pas explicitement mentionné ce terme dans le texte principal de l'interprétation d'Anaximandre, il n'en parla que, très attentivement, dans l'annexe à propos de lui.

« manque » de contour. En d'autres termes, ce n'est pas le contour, mais celui qui *fait défaut* qui a posé la première pierre dans le passage de la présence à l'absence. C'est aussi en ce sens que l'*Umrißlosigkeit* a été assimilée par Heidegger à l'absence de limite (*Grenzenlosigkeit*), les deux notions construisent ensemble la détermination d'ᾶπειρον : τὸ ᾶ-πειρον est désormais déterminé par l'absence de contour et de limites (*das Grenzen- und Umrißlose*)¹.

Maintenant il convient d'examiner, plus minutieusement, le fil de l'interprétation d'ᾶ-πειρον de Heidegger. Tout d'abord, la racine « περαινω » de l'ᾶ-πειρον signifie : amener quelque chose à sa limite ou bien son contour, c'est-à-dire, la faire apparaître (*erscheinen lassen*)². Dans ce cas, comment comprendre le préfixe ᾶ- ? Grammaticalement, il exprime la *privation*, ainsi, l'ᾶ-πειρον est quelque chose qui n'a pas de limite (*was Grenze nicht hat*). « Ne pas avoir » (*Nicht haben*) signifie habituellement un manque (*Mangel*), mais ici il ne s'agit pas « de ne pas avoir au sens où l'on souffre de manquer, mais au sens où l'on dédaigne et rejette du fait de la surabondance [*Verschmähens und Von-sichweisens aus Über-fluß*], de la surpuissance [*Über-macht*] qui outrepassé toute chose produite, incluse dans la fermeture de son contour ». ³ En résumé, l'ᾶ- signifie ici le dédain et le rejet de περαινω, et ce dédain dépend de la propre « générosité souveraine » de ce préfixe : il s'agit d'une générosité essentielle et originelle. Comme nous l'avions déjà expliqué, la surpuissance, en tant que *sur*-abondance, signifie essentiellement une *hyper*puissance active et constructive. Tout comme le préfixe « *über-* » en allemand, le préfixe ᾶ- possède aussi une prédominance *a priori* ; autrement dit, « *über-* » est précisément la traduction allemande de l'ᾶ- par Heidegger. Ainsi, l'ᾶ-, comme une hache, est capable de couper toutes les limites figées, consistantes et fermées, et d'outrepasser dès lors toutes les choses formées et verrouillées par le contour. Ainsi, l'ᾶ- signifie essentiellement un débordement du bord, et non un manque. En

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 29, trad., *op. cit.*, p. 47.

² *Ibid.*, p. 28, trad., *ibid.*, p. 47.

³ *Ibid.*, p. 29, trad., *ibid.*, p. 47.

débordant *par avance* de la limite, l'ἄ- ne nie pas le mouvement de délimitation, mais tout au contraire, il octroie plutôt une impulsion essentielle pour ce mouvement. C'est en ce sens que τὸ ἄπειρον est déterminé comme une force (*Macht*), celle qui permet à tous les étants de s'avancer et de se retirer.

Cependant, comment l'ἄπειρον pourrait-il déborder la limite tandis que celle-ci n'est pas encore formée ? Ce paradoxe temporel de *boucle causale* oblige Heidegger à recourir à la notion d'« ἀρχή » (*archè*). L'autre sentence d'Anaximandre a bien montré la relation entre l'ἄπειρον et l'*archè* : « ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ». Selon l'interprétation habituelle, l'ἄπειρον signifie le principe des choses. Mais pour Heidegger, l'*archè* signifie plutôt « aller devant [*vorangehen*], précéder – ce qui précède tout, et d'où tout le reste prend issue. Il s'agit ici du *commencement de l'être*, de l'apparaître, du mouvement d'entrer dans le contour pour s'y insérer ; ce qui en venant y apparaît précède le reste – *ce qui vient s'y faire jour d'avance*. »¹ C'est-à-dire que l'*archè*, en tant que création *ex nihilo*, signifie le commencement du commencement, à savoir la commencement (*die Anfängnis*).

À la fin de l'article *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de 1929, après avoir révélé le rôle étonnant du rien, Heidegger a donné à l'ancienne formule *ex nihilo nihil fit* (rien ne provient de rien) une nouvelle détermination : « *ex nihilo omne ens qua ens fit* » (tout étant comme étant provient de rien). Certainement, l'enjeu de cet article de 1929, est de s'efforcer, de réévaluer la position ontologique du rien : c'est dans le néantir du rien que l'être de l'étant peut se dévoiler à nous. Ainsi, *ontologiquement*, le rien possède la puissance de « création de l'étant *ex nihilo* ». Et s'il y a, comme nous l'avions supposé, une parenté d'idée entre l'article de 1929 et l'interprétation d'Anaximandre de 1932, alors nous pouvons aussi dire que Heidegger a développé pour l'*archè* une puissance de « création *ex nihilo* » afin de détourner le paradoxe temporel de l'ἄπειρον. Or, cette puissance initiale de l'*archè* est en effet octroyée par le rien. D'une part,

¹ *Ibid.*, p. 27, trad., *ibid.*, p. 45-6, italique ajouté par Heidegger.

cette puissance initiale de l'*arkhè* a complété, dans une certaine mesure, l'argument d'« *ex nihilo omne ens qua ens fit* » de 1929. D'autre part, puisque la puissance de création *ex nihilo* de l'*arkhè* a été octroyée par le rien, alors le rien a désormais obtenu une nouvelle détermination : l'ἄπειρον. Par conséquent, pour Heidegger, il y a une relation très singulière et en même temps ambiguë : il s'agit d'une relation essentiellement réciproque entre le rien (*Nichts*) et l'*arkhè*, à savoir le commencement. La réciproque se trouverait dans la mesure où les deux justifieraient mutuellement leurs propres « légitimités ».

À ce titre, selon Heidegger, l'être de l'étant doit être soumis à la « souveraineté »¹ de l'*arkhè*. En d'autres termes, le « règne légitime » de l'ἄπειρον, en tant qu'*arkhè*, est fondé sur le fait qu'il offre aux étants le commencement et l'origine, à savoir l'être de l'étant, de sorte que la causalité de l'alternance des choses est aussi *nécessairement* – n'oublions pas que Heidegger, ici, acceptait encore la traduction de χρεών par *Notwendigkeit* (nécessité) – gouvernée par l'ἄπειρον. De ce fait, Heidegger a explicité qu'« ἀρχή, en tant qu'*issue souveraine*, demeure présente en tout, [et] vient se faire jour, en premier comme en dernier lieu, en tout apparaître et en tout disparaître. »² Mais comme nous l'avons montré, la réciprocité entre l'*arkhè* et l'ἄπειρον, à savoir la réciprocité entre le commencement et le rien, ne saurait qu'atténuer quelque peu la tension suscitée par le paradoxe temporel de l'ἄπειρον.

L'interprétation particulièrement *déconstructive* de l'ἄπειρον par Heidegger a transformé cette notion en un lieu ouvert et dynamique, ou bien peut-être même, c'est l'ἄπειρον lui-même qui a rendu possible cette ouverture. Mais c'est précisément là qu'il y a un profond fossé entre les deux termes, à savoir l'ἄπειρον et l'*Umrisslosigkeit*. Puisque l'ἄπειρον est le premier principe de

¹ À côté du mot « souveraineté », Heidegger ajoutait une note entre crochets « *Mon-archie* », qui est par définition la régime politique, mais ici nous pouvons la comprendre comme « l'archè unique ».

² *Ibid.*, p. 28, trad., *ibid.*, p. 46, italique ajouté par Heidegger.

toutes choses, l'*Umrißlosigkeit* (l'absence de contour), en tant que détermination essentielle de l'*ἄπειρον*, détermine aussi, sans aucun doute, l'origine de la génération de l'étant. C'est en ce sens que Heidegger l'a explicité :

D'où ce qui entre dans le contour sort-il ? De l'absence de tout contour [*Aus der Umrißlosigkeit*]. Ce qui se tient et maintient dans l'éclat de l'apparaître persiste, en se dressant contre l'absence de tout contour à tenir au contour. [...] Disparaître, c'est en ce sens, hors de la plénitude du contour, se retirer [*zurücktreten*] dans l'absence de tout contour. ¹

Tout cela implique que « l'absence de contour » est censée être le point de départ du mouvement d'apparaître ainsi que le terme du disparaître, comme si la plénitude du contour (*die Umrisseheit*) n'est dès lors qu'un épiphénomène secondaire de l'absence de contour (*die Umrißlosigkeit*). Néanmoins, cet épiphénomène perturbe de temps en temps l'opération de l'*Umrißlosigkeit* et en fin de compte, échappe à la « souveraineté » de ce dernier. De plus, en ce qui concerne le terme « la plénitude du contour » (*Umrisseheit*), Heidegger en effet préfère le reconnaître comme un concept parallèle de l'*Umrißlosigkeit* : À l'opposé de « l'absence de contour » comme l'arrivée de la nuit, « venant se produire et se tenir dans la plénitude du contour, l'étant 'est', il vient au jour *kommt es an den Tag* »².

Plus précisément, en 1932, le « contour » (*der Umriß*) était encore considéré comme une notion *statique* par Heidegger. C'est le philosophe lui-même qui a affirmé que le « contour » était essentiellement enfermé (*eingeschlossen*)³. Bien que le contour⁴ comporte « une puissance qui rassemble en mettant en accord » (*fügende-sammelnde Kraft*) comme un processus de condensation, il est

¹ *Ibid.*, p. 25, trad., *ibid.*, p. 43.

² *Ibid.*, p. 24, trad., *ibid.*, p. 42, italique ajouté par Heidegger.

³ Cf. *Ibid.*, p. 29, trad., *ibid.*, p. 47.

⁴ Bien que Heidegger mette l'accent sur le *fest* de *Feststellen* (déterminer) au sens productif, dynamique et non figé, mais la proposition de ce terme est déjà dans les années cinquante, sans parler du paradoxe de cette notion elle-même. Cf. GA 5, *op. cit.*, p. 71, trad., *op. cit.*, p. 94.

incontestable que la cause efficiente, ou bien la genèse du contour doit toujours atteindre un point critique, autrement dit, une *limite*. Le « refroidissement » d'un objet ne peut pas perdurer éternellement, il y aura toujours un instant où la température intérieure de l'objet est *accordée* à la température extérieure et son contour sera donc fixé. Ainsi, l'objet est dynamique mais équilibré ou bien, selon les termes de Heidegger, il « se met en accord » (*sich fügen*) avec l'environnement.

Le terme heideggérien de « contour », comme expression de la « permanence » (*Beständigkeit*)¹ inhérente à l'étant était, certes, la condition *nécessaire* pour l'interprétation de 1932, faute de quoi, l'apparaître de l'étant ne serait jamais possible et de plus, tout reviendrait perpétuellement au chaos béant. Mais il n'était pas *suffisant* : car, en utilisant ce terme de « contour » qui est essentiellement *statique* et spatial, le mouvement essentiellement temporel de la provenance à l'évanouissement s'exposait, après tout, à un risque substantialisé et matérialisé. Par conséquent, la dimension temporelle de ce mouvement, à savoir le sens fondamental de χρόνος (*chronos*) – φύσις (*phusis*), le surgissement, le « faire croître » (*Wachstum*) – cette dimension, donc, est définitivement effacée par la caractéristique de « permanence » intrinsèque du contour. C'est aussi en ce sens que l'absence de contour ne peut pas en fin de compte expliquer, de façon satisfaisante, le parcours de l'apparition à la disparition. Autrement dit, c'est la puissance motrice qui a fait défaut dans ce processus. Même si pour perfectionner la structure dynamique et génétique de l'apparaître, Heidegger a bien jointé de nombreux termes à l'*Umrißlosigkeit* : premièrement ἄπειρον, et deuxièmement φύσις (*phusis*), et même le temps (*chronos*) lui-même, mais l'ensemble ne prouve qu'une chose : la défaillance décisive de l'*Umrißlosigkeit* lui-même. En fait, l'utilisation ultérieure par Heidegger de la notion de « contour » a aussi sans doute confirmé notre hypothèse. En outre, le « contour » dont la défaillance est *statique* a directement

¹ Bien que ce terme n'apparaisse pas dans le texte principal de 1932.

conduit le philosophe à introduire, dans les années quarante, un nouveau système terminologique de « séjourner » (*Weilen*).

D'autre part, en ce qui concerne le vide (*Leere*) de l'*Umrißlosigkeit*, il n'est pas pour autant le « néant ». Car, essentiellement, le vide ne signifie que la perte des contours externes. Et selon le penseur, c'est précisément la perte de contours externes dans un sens *non privatif* qui peut octroyer à l'*Umrißlosigkeit* une nouvelle nature plus riche et plus dynamique. L'*Umrißlosigkeit*, ici, est plus proche de ce que nous avons désigné comme « la vapeur d'eau » : la molécule H₂O n'a pas disparu ; elle existe sous une forme différente. En fin de compte, la nuit noire est en effet visuellement *visible* : les personnes aveugles de naissance ne peuvent avoir aucune connaissance de la catégorie de couleur du noir, ils ne se rendent compte de « rien » au sens absolu, sinon de l'absence de *sens* lui-même. Il est évident que l'absence de contour consiste à dynamiser une nouvelle sorte de présence du sens, plus originelle et plus fondamentale. Mais c'est précisément pour cette raison que, si nous comprenons l'absence elle-même à partir de « l'absence de contour », il y aura la possibilité de tomber dans le piège de l'absence substantialisée et matérialisée. Autrement dit, la différence absolue entre l'absence et la présence, entre l'être et l'étant, pourra être réduite à une différence relative entre les étants.

Il nous faut maintenant mentionner le commentaire de Marlène Zarader sur l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger :

Ce qu'affirme ici Heidegger, de manière absolument déconcertante pour toutes nos habitudes conceptuelles [...] c'est que la permanence [*Beständigkeit*] est un refus de la *présence* (*Anwesen*, ou mieux encore, *Anwesenung*). Toute notre histoire, c'est-à-dire tout notre passé métaphysique, nous a habitués à penser la présence comme une constance, et le séjourner (*Weilen*) comme un demeurer (*Verweilen*), voire un persister (*Beharren*) ou un perdurer (*Fortbestehen*). Ce qui guide au contraire Heidegger, c'est l'idée qu'originellement la présence, parce qu'elle est indissociable de l'absence, n'a rien d'une permanence : « La permanence ôte justement à la présence ce qui est essentiel ». ¹

¹ Zarader, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990, p. 92-3.

Ainsi, Heidegger s'efforce de renverser complètement la relation usuelle entre l'absence et la présence, et la relation entre la permanence et la présence. Certes, c'est le secret le plus étonnant du « mythe de la présence » : l'absence construit le foyer de la présence. Mais c'est aussi en ce sens que Heidegger a relevé la relation la plus paradoxale :

En tendant à la permanence, le présent ne cesse nullement d'être présent, mais c'est par là même qu'il cesse d'être ajointé dans le règne de la présence. En d'autres termes, si le présent est, selon son essence, intervalle ou transit, alors la constance de ce présent est une « insurrection » (*Aufstand*).¹

La constance sinon la permanence du présent s'insurge contre la présence. Or, c'est la présence elle-même qui a créé cette rébellion « injuste » contre elle-même. Et c'est aussi en ce sens que nous comprenons l'injustice de l'ἀδικία. De ce fait, lorsque nous réexaminons encore une fois l'interprétation de 1932, ce n'est qu'à partir de ce point de vue que nous pouvons obtenir une perspective plus puissante et plus complète. Bien que Heidegger n'ait encore utilisé aucun des termes mentionnés par Zarader ci-dessus, il est indéniable que, comme nous l'avions noté, le « contour » (*Umriß*) est le « prédécesseur » de la « permanence » (*Beständigkeit*). Il convient donc de nous demander si le contour (*Umriß*) et la plénitude du contour (*Umrisseheit*) signifient toujours un *refus* de la présence – ou en utilisant le terme de 1932 – de l'apparaître du présent. Ainsi, le contour lui-même ne montre-t-il pas toujours une contradiction inquiétante ? Ou encore, le contour n'est-t-il pas destiné à être déchiré par une dualité assez déconcertante : d'une part, il signifie le mouvement sinon le processus pour entrer dans le contour ; d'autre part, il désigne certainement aussi le *produit* de ce processus, à savoir le durcissement ou bien la solidification du contour.

¹ *Ibid.*, p. 93.

Finalement, tout cela se rapporte, de manière mystérieuse, à la dualité d'apparaître (*Erscheinen*) : l'apparaître désigne d'abord, en parallèle à la disparition, l'apparition d'une chose que nous pouvons comprendre comme apparaître au sens d'εἶδος (*Aussehen*/visage). De plus, il existe un deuxième type d'apparaître, celui que nous avons déjà présenté en tant que « mêmété de l'apparaître » dans la première section. L'apparaître en tant que tel signifie essentiellement « laisser apparaître », et nous pouvons le comprendre comme apparaître au sens de φῶδις, à savoir du pur surgissement. C'est précisément pourquoi l'évanouissement (*Schwund*) peut être reconnu comme un modèle *insigne* de l'apparaître, et ce dernier peut rendre possible une opération de différenciation enracinée essentiellement dans la mêmété.

Mais, en fait, nous constatons toujours que ces deux niveaux d'apparaître ne sont pas cohérents, parfois même, s'opposent l'un à l'autre. Cette impression de discordance, à notre avis, n'impliquerait pas en premier lieu une difficulté sémantique ou terminologique, mais plutôt une tension toujours présente à l'intérieur de la pensée heideggerienne, comme l'a montré Zarader. Il nous semble que dans l'interprétation de 1932 Heidegger ait toujours oscillé entre ces deux sens, tantôt en l'utilisant au premier sens, tantôt au deuxième. Cette oscillation affecte, effectivement et inversement, le sens et l'effectivité du terme l'*Umrisenheit* et l'*Umrißlosigkeit*, et rend ambiguë l'essence de ces deux derniers. Cela signifie tout d'abord que l'« apparaître » (*Erscheinen*) n'est plus suffisant et donc finalement échoue pour décrire la différence ontologique. L'échec terminologique a été confirmé par Heidegger lui-même à la fin de l'interprétation d'Anaximandre au volume 35 :

Désormais, il ne nous est plus permis de nous en tenir à la caractérisation qui nous a servi initialement de fil conducteur selon laquelle être, c'est apparaître. Voilà qui est certes juste, mais *insuffisant* ; car il s'agit d'entendre la pleine essence de l'être à partir de l'ἄπειρον.¹

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 31, trad., *op. cit.*, p. 50, italique ajouté par nous.

Mais, cette défaillance terminologique, ou bien le fossé entre l'*Umrißlosigkeit* et l'*ἄπειρον*, suppose en même temps que la différence ontologique elle-même s'efforce toujours de déborder la limite de la parole. Et, en fin de compte, est-ce que tout cet ensemble ne reviendrait pas à la description étonnante de l'« apparition » (*die Erscheinung*) dans §7 de *Sein un Zeit* ?

L'apparition de tels événements, leur se-montrer est corrélatif de la présence de troubles qui eux-mêmes ne se montrent pas. Ce « phénomène » comme apparition « de quelque chose » *ne* signifie donc justement *pas* : se montrer soi-même, mais le fait, pour quelque chose qui ne se montre pas, de s'annoncer par quelque chose qui se montre. L'apparaître ainsi entendu est un *ne-pas-semontrer*.¹

¹ *Sein un Zeit*, *op. cit.*, p. 29, trad., *op. cit.*, p. 43, italique ajouté par Heidegger.

3. L'interprétation d'Anaximandre de 1941

3.1 Introduction

Dans ce chapitre, nous tentons d'explorer la deuxième tentative d'interprétation d'Anaximandre par Heidegger en 1941-42. Le philosophe a donné un cours intitulé *Grundbegriffe (Concepts fondamentaux)* à l'Université de Fribourg durant le semestre d'été de l'année 1941 qui fut édité en 1981 comme tome 51 de l'édition intégrale. Ce cours consiste à clarifier trois concepts : « fondement », « Être » et « commencement » ainsi que la relation entre les trois. Le style d'écriture des deux premières parties de ce cours est similaire à celui du volume 65 intitulé *Beiträge zur Philosophie (Apports à la philosophie)*. En d'autres termes, Heidegger n'intervient pas ici dans l'analyse spécifique de textes classiques ou de philosophes significatifs, mais se concentre plutôt sur sa propre pensée. Toutefois, dans la dernière partie du discours, Heidegger a abruptement inséré une lecture explicite et thématique¹ de la parole d'Anaximandre, intitulée *Le dire initial de l'être dans la parole d'Anaximandre (Das anfängliche Sagen des Seins im Spruch des Anaximander)*. Cette initiative permet à la parole d'Anaximandre d'être une incarnation concrète de la veine problématique de « Fondement – Être – Commencement » dans l'histoire de la philosophie occidentale. C'est-à-dire que l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger tente de justifier comment l'Être, en tant qu'*ἀρχή* (arché) singulier dans « l'autre commencement » (*der andere Anfang*), pose les fondations pour la métaphysique comme « le premier commencement » (*der erste Anfang*).

Dans une perspective longitudinalement diachronique, la lecture thématique de la parole d'Anaximandre par Heidegger a déjà commencé depuis les années trente. Comme nous l'avons aussi mentionné à la fin du chapitre précédent, l'interprétation de 1932 s'est heurtée à un dilemme théoriquement insoluble. D'une part, nous pouvons comprendre ce dilemme dans la mesure

¹ Cf. L'introduction de cette thèse.

où le terme central de l'interprétation – « contour » (*Umriss*) – échoue finalement ; plus précisément, il ne peut pas justifier efficacement la « différence ontologique » (*ontologische Differenz*). Mais, d'autre part, la disqualification terminologique s'est enchevêtrée dans la tension paradoxale inhérente à la « différence ontologique ». Ainsi, à notre avis, l'interprétation d'Anaximandre en 1941 est tout à fait nécessaire pour résoudre des problèmes non résolus auparavant. Dans le même temps, cette interprétation est aussi une transition critique : ici, certains termes principaux de la dernière tentative d'interprétation en 1946 sont déjà apparus, par exemple, le « séjour » (*das Weilen*). Le philosophe continuait cependant à utiliser certaines idées d'interprétation de 1932, comme la coupure de la parole d'Anaximandre.

3.2 Le « fondement légitime » d'une « interprétation violente »

L'interprétation d'Anaximandre par Heidegger est remarquablement singulière, mais elle ne pouvait et ne devait pas être arbitraire. Pour cette raison, Heidegger doit continuer à fournir une justification plausible à sa « lecture violente ». La principale stratégie de sa justification résiderait dans la destruction (*Destruktion*) de la philologie traditionnelle. Ainsi, dans son interprétation de 1941 – et aussi dans le tome 78 de la *Gesamtausgabe*, qui a été rédigé l'année suivante – Heidegger a consacré de nombreuses pages à la critique des interprétations traditionnelles d'Anaximandre. Heidegger n'a que deux cibles principales dans sa critique du début à la fin : Nietzsche et Diels. Prenons l'analyse du volume 51 comme exemple. Le philosophe a d'abord distingué deux modes d'interrogation sur la parole d'Anaximandre : l'un est d'être conscient du fait que cette parole a été transmise [*überliefern*], d'une manière dynamique, jusqu'à nous.¹ Ceci est différent d'un autre mode, qui tente d'utiliser des arguments détaillés et des sources historiques pour vérifier la formation ou, autrement dit, la « transmission » d'une tradition (*Überlieferung*)

¹ GA 51, *op. cit.*, p. 94, trad., *op. cit.*, p. 125.

statique. Plus concrètement, si la parole d'Anaximandre est actuellement devenue une sorte de tradition statique et figée, c'est précisément en raison du « poids » (*Schwergewicht*)¹ de sa propre vérité. Selon le philosophe, le « poids » de la vérité de la parole n'est pas progressivement formé par une sorte d'accumulation historique dans le processus de circulation ; tout au contraire, nous pouvons toucher directement le poids de la vérité sans recourir aux outils scientifiques et philologiques. En d'autres termes, si le « poids » de la vérité dans la parole peut être considéré par la philologie comme la « sédimentation » historique, c'est précisément parce que la vérité de la parole nous est d'abord donnée par la « transmission » dynamique de l'histoire.

Mais plus important encore, il faut noter que le chercheur américain Thomas Sheehan soutient que le verbe *überliefern* ne peut pas être traduit par « transmettre » (*to hand down*), puisque la racine *liefern* qui est au cœur du verbe *überliefern* vient du latin *liberare*, libérer. Heidegger lui-même a une fois montré la traduction correcte de l'*überliefern* et de l'*Überlieferung* : « *Überlieferung* est en fait une délivrance au sens de *liberare*, de libération. En tant que libération, *Überlieferung* met en lumière les trésors cachés de ce qui a été fait. » Dans ce cas, selon Sheehan, l'*überliefern* signifie se libérer de nos possibilités passées pour notre présent et notre futur.² Bien que Sheehan ne soit pas d'accord avec la traduction habituelle « transmettre » (*to hand down*), notre interprétation ne contredit pas celle de Sheehan : la « libération » signifie essentiellement la possibilité de la « répétition » (*Wiederholung*) et la destruction (*Destruktion*) du passé. Comme déjà indiqué au début de cette thèse, c'est dans l'unité indissociable de « répétition » (*Wiederholung*) et de destruction (*Destruktion*) que nous pouvons former une véritable « tradition » (*Überlieferung*). Ainsi, si nous comprenons l'*überliefern* comme une « répétition destructive de la tradition », alors c'est à travers la « libération » de la tradition qui nous conduit à la possibilité d'un processus dynamique comme une transmission historique.

¹ *Ibid.*, p. 94, trad., *ibid.*, p. 126.

² Sheehan, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. New York, Rowman & Littlefield International Ltd. 2015, p. 181-2. Traduction par nous.

C'est à partir de cette dichotomie, selon laquelle la tradition statique repose sur la transmission dynamique de l'histoire, que Heidegger peut développer sa critique contre la « philologie scientifique » (*wissenschaftlicher Philologie*). En tant que « exigences de la science historico-philologique » (*historisch-philologischen Wissenschaft*), la philologie s'oriente toujours vers une tradition statique, qui cherche à esquisser « les grandes lignes de la philosophie d'Anaximandre »¹. Plus précisément, la science historico-philologique présuppose avant tout une compréhension structurelle et systématique de la pensée grecque antique ; Heidegger, d'autre part, croit que pour Anaximandre, qui est « un penseur du commencement (*ein Denker des Anfangs*) », il n'existe pas de « pensée systématique », de sorte qu'une telle interprétation ne parvient pas à saisir la vérité de la parole d'Anaximandre. On peut même dire que le concept de « philosophie » n'était pas encore apparu au tout début de la pensée occidentale.²

Il convient de noter que la « philologie scientifique » repoussée par Heidegger renvoie principalement à deux voies d'interprétation. Comme mentionné dans le chapitre précédent, l'une est l'explication « naturaliste », qui soutient, en général, qu'Anaximandre était alors considéré comme l'amorce de la philosophie de la nature (*φύσις/physis*). Le créateur de cette interprétation était sans aucun doute Aristote, et ses successeurs Théophraste et Simplicius de Cilicie ont continué son interprétation. Cette voie d'interprétation s'est poursuivie jusqu'à l'époque moderne, notamment Friedrich Schleiermacher, Eduard Zeller, Hermann Diels et Léon Robin : ces philologues les plus célèbres ont en fait tous affirmé cette interprétation. Ils se réfèrent aux explications d'Aristote et ne peuvent donc pas s'écarter de la portée de l'interprétation aristotélicienne dans *La Physique*. C'est aussi pourquoi l'interprétation naturaliste représente également la voie dominante de la philologie traditionnelle aux XVIII^e et XIX^e siècles.

La deuxième voie d'interprétation vient de Nietzsche. Dans son manuscrit

¹ *Ibid.*, p. 95, trad., *ibid.*, p. 126.

² *Ibid.*

intitulé *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, le jeune penseur rejette sans détour la vision naturaliste d'Aristote et comprend Anaximandre comme « un authentique pessimiste » comme Schopenhauer :

Nous devons au contraire porter notre attention sur ce qui nous indique qu'Anaximandre ne traitait déjà plus le problème de l'origine du monde du seul point de vue de la physique ; ... S'il a vu au contraire dans la pluralité des choses qui ont été engendrées une somme d'iniquités qu'il faut expirer, qui ont été engendrées une somme d'iniquités qu'il faut expier, il aura été le premier Grec à saisir audacieusement *le nœud du problème éthique* le plus complexe.¹

Nous allons discuter en détail de l'interprétation d'Anaximandre par Nietzsche dans le chapitre suivant. Ici, il faut juste savoir que l'interprétation d'Anaximandre par Nietzsche est très particulière dans la mesure où il fut probablement le premier philologue à considérer Anaximandre comme un « éthicien ». Or, lorsque Heidegger critiquait la « philologie scientifique » (*wissenschaftlicher Philologie*), Heidegger a toujours discuté de la traduction de Nietzsche à côté de celle de Diels. Mais, en fait, nous devons réaliser qu'il existe des différences significatives entre l'interprétation par Nietzsche et celle par Diels, non seulement dans la méthodologie globale, mais aussi dans le contenu spécifique. De plus, Diels lui-même a fait quelques commentaires péjoratifs sur l'interprétation de Nietzsche.² Nous devons également être conscients que dans la compréhension globale de la Grèce antique, les similitudes entre Nietzsche et Heidegger sont bien plus que les différences. Cependant, la discussion de Heidegger concernant la traduction de la parole d'Anaximandre par Nietzsche et celle par Diels n'est pas tout à fait due à une opposition « arbitraire et infondée » à la tradition, bien que l'interprétation par Nietzsche, apparemment, ne puisse être placée dans le cadre de la « philologie scientifique ». Mais pour Heidegger, les deux traductions sont si

¹ Nietzsche, *Œuvres I*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000, p. 350, italique ajouté par nous.

² "Nietzsche's opinion is not only highly uncertain and frailer than a spider's web, but also palpably false." Cf. "Introduction", in *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, ed. Jensen, Anthony K. & Heit, Helmut, New York, Bloomsbury Academic, 2014, p. xvii.

proches qu'elles restent confinées dans le cadre de la tradition. Selon le philosophe, les deux démontrent essentiellement la « loi physique du monde sous forme de représentations éthiques et juridiques ». ¹ On voit donc que la « philologie scientifique » critiquée par Heidegger se réfère à une méthode de traduction plutôt qu'à une traduction spécifique. Cette méthode de traduction présuppose un mode particulier de compréhension qui inclut non seulement Aristote, mais aussi Nietzsche et Diels ; il englobe des interprétations physiques, éthiques, juridiques et même théologiques. Dans son article *La parole d'Anaximandre* de 1946, Heidegger écrit : « Si le jeune Nietzsche arrive bien, à sa manière, à entrer en rapport vivant avec la personnalité des philosophes préplatoniciens, les interprétations qu'il donne de leurs textes n'en sont pas moins conventionnelles, sinon superficielles. » ² Cela montre que Heidegger a déjà remarqué l'originalité de l'interprétation de Nietzsche, mais ce n'est évidemment pas suffisant.

Sans parler de la validité de cette classification « imprécise » de Heidegger, celui-ci essaie de souligner que la traduction de la philologie traditionnelle elle-même présuppose toujours implicitement une certaine méthode scientifique. Cette dernière, en reposant sur l'historiographie classique, a accepté sans hésitation, du moins dans une large mesure, les traductions et les interprétations traditionnelles. Ainsi, pour Heidegger, en recueillant et en élucidant des documentations historiques, la philologie s'est toujours cantonnée à une vision de disciplines spécifiques et empiriques. Au contraire, plus la philologie est liée aux disciplines particulières, plus cette interprétation est « ontique » (*ontisch*). ³ Heidegger soutient que la dépendance de la philologie scientifique aux sources historiques empiriques et précises l'amène à manquer précisément son rapport essentiel avec l'Histoire. ⁴ Pour cette raison, ces

¹ GA 51, *op. cit.*, p. 99, trad., *op. cit.*, p. 130.

² GA 5, *op. cit.*, p. 323, trad., *op. cit.*, p. 389.

³ Cf. Korab-Karpowicz, Julian, *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 70.

⁴ Cf. GA 51, *op. cit.*, p. 96, trad., *op. cit.*, p. 127.

interprétations philologiques antérieures ont également été critiquées par Heidegger comme « la non-pensée en principe » (*Gedankenlosigkeit*)¹ : cela signifie essentiellement « absence d'historialité mais seulement positivisme » – une critique à laquelle Nietzsche ne pouvait pas non plus échapper.

On peut donc dire que ce « rapport essentiel » entre l'interprétation heideggérienne et l'histoire est non empirique et donc invérifiable. C'est aussi peut-être pourquoi l'interprétation par Heidegger reste toujours si controversée. Quoi qu'il en soit, en s'éloignant de la « philologie scientifique », Heidegger met au premier plan sa propre tâche herméneutique : elle vise à montrer le lien essentiel entre la parole d'Anaximandre et l'histoire occidentale. Pour le résumer dans la terminologie heideggérienne, elle révèle un lien avec l'histoire qui se produit au niveau ontologique (*ontologisch*). Mais il convient de souligner que ce que Heidegger rejette n'est pas le terme « philologie » lui-même, mais plutôt la tendance « scientifique » et « positiviste » au sein de la philologie. Heidegger prétend qu'il peut faire revivre la « philologie » en reconstituant l'origine historique de la « philologie ». C'est aussi pourquoi le philosophe considère que son interprétation de la parole est précisément « plus philologique » (*philologischer*) que la philologie traditionnelle.²

Nous savons que Heidegger a critiqué la philologie traditionnelle du début à la fin. Par comparaison, nous constatons que les expressions critiques de différentes périodes partagent certaines idées fondamentales, mais qu'elles ont également des accents différents. Si, dans l'interprétation de 1932, sa critique de la philologie classique adoptait une démarche « existentielle-herméneutique » (*existenzial-hermeneutische*), alors dans l'interprétation de 1941, le rejet de la « scientificité » de la philologie adoptait une approche similaire à la « réduction phénoménologique » (*phänomenologische Reduktion*). Selon le philosophe, pour acquérir une compréhension authentique de la parole d'Anaximandre, c'est-à-dire pour rentrer dans un rapport essentiel avec l'historialité, il nous faut tout d'abord faire abstraction (*Absehen*) de « toutes connaissances

¹ *Ibid.*, p. 98, trad., *ibid.*, p. 129.

² *Ibid.*, p. 95, trad., *ibid.*, p. 126-7.

et interprétation du monde (*Weltauslegung*) courantes pour nous »¹. Le terme *Absehen* (faire abstraction) dont il est question ici nous rappelle « l'épochè » ou « la réduction transcendantale » chez le dernier Husserl :

Ce qui est visé ici est bien davantage une épochè à l'égard de toute participation à l'accomplissement des connaissances des sciences objectives, une épochè à l'égard de toute prise de position critique qui s'intéresserait à leur vérité ou leur fausseté, et même à l'égard de l'idée directrice qui est la leur, celle d'une connaissance objective du monde. Bref, nous accomplissons une épochè à l'égard de tous les intérêts théoriques objectifs, de l'ensembles des visées et des activités qui nous sont propres en tant que nous nous considérons comme des savants objectifs ou même simplement comme des personnes curieuses de savoir.²

Pour Husserl, la possibilité d'accéder à toutes les connaissances, y compris, bien évidemment, des connaissances scientifiques, est contenue dans le « monde de la vie » (*Lebenswelt*). C'est le rôle fondateur de ce dernier qui rend la science elle-même possible et universellement valable. Et le « monde de la vie » comme fondement de l'objectivité ne peut être donné que par la suspension transcendantale de tout jugement d'existence et de valeurs sur les objets. Alors que chez Heidegger, il y a aussi une « vision herméneutique authentique et historique » qui correspond à la « réduction transcendantale ». Autrement dit, ce n'est qu'à travers une « suspension » particulière de la philologie scientifique qu'un lien essentiel avec l'Histoire un lien peut être établi. Bien sûr, Le concept d'*épochè* chez Husserl est en l'occurrence significativement différent du terme d'*Absehen* chez Heidegger ; nous essayons cependant de clarifier que ce dernier a également une connotation « réductionniste ». C'est-à-dire que les deux termes sont similaires dans leur approche de l'argumentation comme point d'entrée dans la problématique. En effet, pour Heidegger, le lien essentiel avec l'histoire était primordial, et ainsi sa propre vi-

¹ *Ibid.*, p. 100, trad., *ibid.*, p. 131.

² Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad., Gérard Granel, Paris : Gallimard, 1976, p. 154.

sion herméneutique a jeté les bases des autres théories philologiques, empiriques et historicistes. Bien que Heidegger lui-même ne reconnaisse pas ici sa proximité avec son maître, ce que nous essayons de révéler, c'est qu'il existe encore une parenté méconnue entre la pensée du dernier Heidegger et la phénoménologie. C'est-à-dire que le questionnement de Heidegger en 1941 le laisse encore à l'intérieur de la problématique de phénoménologie.

Considérons le sens de l'*Abseben* pour le moment comme une sorte de « suspension herméneutique ». C'est cette suspension herméneutique qui donne à Heidegger une sorte de « légitimité » pour son rejet des méthodes philologiques traditionnelles. La « suspension herméneutique » lui a permis d'obtenir, pour ainsi dire, un espace d'interprétation très large et très libre. En ce sens, la « violente originalité » de l'interprétation de la philosophie grecque antique par Heidegger se trouve précisément ici : il s'agit, dans une certaine mesure, d'une « lecture décentralisée ». Parce que l'interprétation heideggérienne dévie, abandonne et même déconstruit les déterminations de la philologie traditionnelle du « centre », de la « vérité » et même du « sens ». Comme nous l'avons mentionné dans l'introduction, le rejet de la philologie traditionnelle par Heidegger peut également être compris comme « l'auto-marginalisation stratégique » (*strategic self-marginalization*), qui permet au philosophe d'entrer dans un nouveau champ d'interprétation de la civilisation hellénique sans risquer de tomber dans le borbier de la philologie traditionnelle.

Cependant, la suspension négative n'est nécessairement que le premier pas ; ensuite, Heidegger doit procéder à une certaine détermination productive de sa propre interprétation : une interprétation qui exige, avant tout, une écoute (*Hinhören*) essentielle de la parole, et cette écoute est faite en toute simplicité (*Einfachheit*).¹ Nous savons que le mot *einfach* et son substantif *Einfachheit* apparaissent souvent dans la discussion de Heidegger à propos de la parole. Il diffère du mot *eindeutig* (univoque), qui se réfère généralement à

¹ Cf. GA 51, *op. cit.*, p. 100, trad., *op. cit.*, p. 131.

l'unité du sens délimitée par un système linguistique, qui est fixe voire rigide. La simplicité (*Einfachheit*), en revanche, signifie que dans l'émergence vibrante et productive de la nature ($\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ /*physis*), l'homme, en tant que « mortel » dans le *Geviert* (quadriparti), fait l'expérience (*erfahren*) des éléments les plus purs, les plus frappants et ainsi les plus essentiels du langage – en l'occurrence, le vieux proverbe d'Anaximandre. La simplicité (*Einfachheit*) exige que l'on écoute un « discours essentiel » qui vient de la parole d'Anaximandre, plutôt qu'un discours « sur » la parole, ce qui est l'approche de la philologie traditionnelle que Heidegger a critiquée.

L'écoute de la parole nécessite donc une « proximité » (*Nähe*) avec l'essence de la parole. Mais Heidegger nous rappelle que l'Être est « le trop proche » (*Übernahme*)¹. Dans une certaine mesure, ce « trop proche » est dû en partie à la traduction positiviste, mot à mot, des textes sur laquelle la philologie classique a toujours insisté. Ce type de traduction proche du texte original a accepté sans hésitation la traduction et l'interprétation traditionnelles. Du point de vue de la philologie moderne, la traduction littérale traditionnelle semble « objectivement » réduire la « distance » entre nous et la parole d'Anaximandre, mais Heidegger a souligné avec acuité que toutes les tentatives pour réduire la distance contiennent déjà la « distance » (*Abstand*) : « car même la plus grande proximité inclut déjà essentiellement la distance »². Cette « distance » comprend non seulement un intervalle chronologique au sens physique, mais aussi un éloignement de la pensée dû à « l'oubli de l'Être » (*Seinvergessenheit*). Pour Heidegger, donc, la traduction traditionnelle comme moyen de « rapprochement » ne peut pas encore vraiment parvenir à ce que la parole tente de transmettre (*überliefern*), et elle s'est avérée contre-productive. La traduction de la philologie a été limitée par la conception donnée en avance par la tradition, de sorte que la vérité énoncée dans la parole ancienne devient d'emblée un « étant objectivé ». Cette traduction « sur » la parole passe à côté de l'Être lui-même et nous aveugle. Comme l'a dit le

¹ *Ibid.*, p. 102, trad., *ibid.*, p. 133.

² *Ibid.*

chercheur Karpowicz, « une traduction littérale n'est pas nécessairement une traduction fidèle »¹ : cette phrase peut être résumée comme le point de vue fondamental de Heidegger en ce qui concerne la traduction.

La désir de réduire la distance présuppose toujours la « distance » (*Abstand*) et la tentative de réduire la distance implique précisément une « tentative centralisée », car cette dernière suppose toujours un « centre » de signification et tente toujours de s'approcher à ce « centre ». Mais comment l'interprétation authentique réduit-elle la distance ? Premièrement, Heidegger pense que seule l'écoute « réductionniste » peut nous amener à comprendre la pensée grecque antique. Deuxièmement, la traduction (*Übersetzung*) de la parole contient toujours déjà une interprétation (*Auslegung*), qui « jaillie purement de la méditation [*Besinnung*] de l'Être ». Et ce n'est que dans le cadre du dialogue avec cette médiation (*in der Auseinandersetzung mit dieser Besinnung*), que la traduction comme interprétation peut sonder la « vérité » de la parole.² Ainsi, la proximité essentielle avec la parole exige nécessairement que la traduction soit égale à l'interprétation. C'est-à-dire que seule l'identité de la traduction et de l'interprétation rend possible une traduction qui peut affronter la question de l'Être, car elle dérive directement de la méditation de l'Être. On peut donc affirmer qu'une « identité » ou même une « homogénéité » entre la traduction et l'interprétation justifie l'interprétation « violente » d'Anaximandre par Heidegger.

Ainsi, une véritable approche de la vérité de la parole d'Anaximandre dépend de la destruction du concept de « distance », qui signifie essentiellement un rejet de la « lecture centralisée ». Sur cette base, Heidegger essaie d'annuler l'ancien centre interprétatif de la philologie traditionnelle et de reconstruire un nouveau centre herméneutique qui lui est essentiel sur la base de « l'auto-marginalisation stratégique ». C'est l'identité de la traduction et de l'interpré-

¹ Korab-Karpowicz, Julian, *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 69. Traduction par nous.

² Cf. GA 51, *op. cit.*, p. 101, trad., *op. cit.*, p. 132.

tation qui rend possible cette construction de ce nouveau centre herméneutique et pose le « fondement légitime » de « l'interprétation violente » par Heidegger.

3.3 La nouvelle détermination de l'étant : *jeweilig Anwesende* (ce qui entre pour un temps en présence)

Premièrement, l'interprétation habituelle de la parole d'Anaximandre implique toujours une question : à quoi exactement le terme « τοῖς οὐσι » dans cette parole fait-il référence ? Il s'agit en fait de comprendre le « cosmos » (κόσμος) ainsi que la « cosmologie » chez l'École milésienne. À la lumière de la clarification de la tradition herméneutique de la parole dans la section précédente, nous pouvons globalement trouver deux types de points de vue. Un groupe, représenté par le « naturalisme » d'Aristote, estime que « τοῖς οὐσι » [*den Seienden*/étant] dans la parole fait référence aux « matières naturelles ». Par conséquent, nous pouvons également en déduire que la « cosmologie » au sens naturaliste ne contient pas réellement de valeurs subjectives des êtres humains, mais des êtres naturels ou, autrement dit, objectifs. C'est pourquoi, pour Aristote, l'ἄπειρον (*l'apeiron*/l'illimité/l'infini) d'Anaximandre renvoie à une propriété fondamentale de la matière ; l'ἄπειρον n'est pas une substance, il ne peut être qu'un prédicat, et ainsi, selon Aristote, il ne peut être considéré que comme « la cause matérielle ». ¹ Le deuxième point de vue est représenté par Nietzsche, qui soutient que « τοῖς οὐσι » ne se réfère pas seulement aux êtres naturels, mais aussi aux principes moraux et aux valeurs de la vie humaine. Ainsi, aux yeux du jeune Nietzsche, en plus de la dimension naturelle, la cosmologie des Grecs englobe également la dimension de la vie humaine. Comme il l'écrit dans son manuscrit *La Philosophie à l'époque tragique*

¹ Cf. Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil 1, Tübingen, Verlag und Druck Von Ludw. Friedr. Fues, 1856, p. 228-231.

des Grecs : « Tout ce qui n'a jamais connu un devenir doit disparaître à nouveau, qu'il s'agisse en l'occurrence de la vie humaine, de l'eau ou de la chaleur et du froid. »¹

À notre avis, Heidegger a en fait combiné les deux points de vue sur le cosmos, ou plus précisément, Heidegger synthétise les deux et les « réduit » aux « étants ». Comme indiqué auparavant, dès la première tentative d'interprétation d'Anaximandre en 1932, Heidegger a interprété « τοῖς οὐσι » comme « τὰ ὄντα », c'est-à-dire l'étant (*das Seiende*). Bien évidemment, il existe une raison étymologique : « οὐσι » est le datif masculin et le datif neutre au pluriel de « ὄν », et une autre variante de « ὄν » est « ὄντα ». À différentes époques, cependant, Heidegger a donné des interprétations légèrement différentes de « τὰ ὄντα » (*das Seiende*), et parfois cette nuance d'interprétation se reflète directement dans la traduction de la parole. En 1932, Heidegger comprenait « τὰ ὄντα » comme « l'étant dans son entier » (*das Seiende im Ganzen*). En 1941, il interprète « τὰ ὄντα » comme « ce qui entre pour un temps en présence » (*jeweilig Anwesende*), bien qu'il conserve encore la traduction précédente. Ainsi, il convient de clarifier les différences concrètes entre ces deux interprétations et les raisons de ce changement d'interprétation.

Nous avons déjà mentionné que dans l'interprétation de 1932, le terme « l'étant dans son entier » (*das Seiende im Ganzen*) révèle une relation essentielle entre l'étant et le « rien ». Plus précisément, « τὰ ὄντα » se distingue de toutes les matières physiques, chimiques, substantielles ou même des valeurs humaines, car « l'étant dans son entier » fonctionne plutôt au niveau de la limite du « rien ». En outre, en démontrant la cohérence interne de « l'étant dans son entier » en tant que « totalité de tournure » (*Bewandtnisganzheit*), le philosophe tentait de construire la caractéristique « génératrice » du concept de « l'étant dans son entier ». Tandis que dans l'interprétation de 1941, le rap-

¹ Nietzsche, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 349.

port entre τὰ ὄντα [l'étant] et le « rien » n'est plus significatif. Plus précisément, la relation avec le « rien » ne peut pleinement expliquer le processus du « devenir » (*Werden*) de l'étant. D'une part, on peut voir que le sens du « rien » comme « limite » (*Grenze*) de « l'étant dans son entier » a été enlevé, cela implique aussi que Heidegger a abandonné la voie d'interprétation de 1932, qui tentait d'expliquer « l'étant » à partir du « rien ». D'autre part, après tout, ceux qui existent, non seulement naissent, mais périssent aussi. De ce fait, mettre l'accent sur la caractéristique « génératrice » de « l'étant dans son entier » ne peut pas non plus expliquer le processus d'évanouissement chez l'étant. Par ce changement de traduction, nous pouvons voir comment la signification de « τὰ ὄντα » (l'étant/*das Seiende*) a changé : « τὰ ὄντα » est découplé du « rien » négatif et s'associe avec le « devenir » d'une manière plus constructive et plus dynamique.

On peut voir que cette nature dynamique du devenir de τὰ ὄντα se reflète dans la traduction de 1941 : γένεσις s'est traduit par « *Hervorgang* » (provenance) et φθορά par « *Entgāngnis* » (partance). Comme nous l'avons déjà noté dans le chapitre précédent, γένεσις et φθορά caractérisent le mouvement des êtres vivants, qui provient de la provenance (γένεσις) et s'en va vers l'évanouissement (φθορά). Il semble que cette traduction de 1941 ne soit pas très différente de celle de 1932. Mais il y a quand même une petite différence subtile concernant la traduction de φθορά : en 1932 ce mot s'est traduit par « *Schwund* », qui signifie en fait « la perte et la diminution », tandis que la traduction de 1941 « *Entgāngnis* » (partance) accentue plutôt un mouvement « en partance ». C'est aussi pourquoi un autre philosophe français, Jacob Rogozinski, l'a traduit par « venue-au-devant »¹. Ici, Heidegger a déjà remarqué que le « déclin » ou « l'évanouissement » (*Vergehen*) des choses n'implique pas vraiment le « rien/néant » (*Nichts*) absolu, mais peut-être un « départ »

¹ Cf. Rogozinski, J. « Préambule : Heidegger et le mythe du « retour aux Grecs ». *Les Cahiers Philosophiques De Strasbourg*, 36 | 2014, « Heidegger, La Grèce Et La Destinée Européenne » [En ligne], mis en ligne le 24 janvier 2019, consulté le 01 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1234> ; DOI:10.4000/cps.1234.

temporaire vers un autre lieu. On peut dire que le philosophe espère se débarrasser complètement de « l'interférence » du « rien » ontologique avec le mouvement de la venue en présence (*Anwesenung*) de l'étant :

Ce dernier mot – *Entgänglichis*, partance, plutôt que *Vergehen*, déclin – dit plus clairement qu'il s'agit d'une échappée, d'un part, par opposition à une provenance. Le « *weg* » (en s'en allant) et le « *hervor* » (en s'approchant) demandent que soit indiqué de plus près *depuis où*, en le quittant, il y a mouvement de sortie, et *en direction de quoi*, en s'y produisant, il y a mouvement de provenance ; ils demandent qu'ainsi soit précisé ce que sont ces deux mouvements. Si nous pensons de façon grecque, c'est-à-dire initiale, il nous faut absolument penser conjointement, dans la provenance et la partance, ce « vers quoi » [*wohin hervor*] la provenance est provenance comme ce « à partir de quoi » [*von wo hinweg*] la partance est partance.¹

Nous pouvons constater plusieurs sens du mouvement de provenance ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) et de partance ($\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$) de l'étant. Premièrement, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ et $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ signifient bien « le changement et la mutation », c'est donc le « devenir » de l'étant². Plus important encore, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ et $\varphi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$ sont essentiellement le « devenir » *transitoire*. Ni la naissance ni le déclin ne sont permanents ; les deux peuvent même constituer un mouvement *circulaire*. C'est exactement pourquoi Heidegger a nommé l'étant dans ce mouvement de provenance et de partance « ce qui entre pour un temps en présence » (*jeweilig Anwesende*).

Mais il convient de noter qu'en 1932, le philosophe a nommé ce mouvement de naissance et de déclin « l'apparaître » (*Erscheinen*). Alors qu'en 1941, le philosophe a abandonné formellement cette appellation et le nomme directement « devenir » (*Werden*). À notre avis, c'est précisément parce que le terme « l'apparaître » (*Erscheinen*) ne pouvait plus exprimer le caractère transitoire et circulaire de ce mouvement de l'étant. Transitoire et circulaire, ces deux éléments construisent ensemble la dynamique du mouvement de la naissance au déclin et du déclin à la naissance. Pour cette raison, l'introduction

¹ GA 51, *op. cit.*, p. 104, trad., *op. cit.*, p. 136, italique ajouté par Heidegger.

² *Ibid.*, p. 105, trad., *ibid.*, p. 137.

de cette nouvelle appellation « *jeweilig Anwesende* » soulage dans une certaine mesure la tension que nous avons mentionnée ci-dessus, selon laquelle la dualité de « l'apparaître » n'est plus suffisante pour décrire la différence ontologique. On peut dire que c'est un amendement remarquablement important de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, et cela a également influencé profondément son interprétation ultérieure en 1946.

Comme nous le savons, l'objectif de la première phrase de la parole n'est pas seulement de décrire la provenance et la partance des étants, mais plutôt que ce processus de « devenir » serait « le Même » (ταῦτα) : « ce à partir de quoi se déploie la provenance n'est autre que *cela* vers où la partance se déploie »¹. La mêmeté (*Selbigkeit*) signifie le principe du devenir que τὰ ὄντα doit suivre nécessairement, c'est-à-dire « τὸ χρεών », « la nécessité ». Ainsi le philosophe affirme que « ταῦτα, le Même, c'est τὸ χρεών, la nécessité impérieuse. »² Mais, comme noté dans le chapitre précédent, dans l'interprétation de 1941, Heidegger adopte une nouvelle traduction de τὸ χρεών : « *die nötigen Not* » (l'impérieuse Nécessité/Urgence), celle qui se diffère de la traduction habituelle de 1932 « *die Notwendigkeit* ». Dans l'interprétation de 1941 le philosophe rejette explicitement cette traduction habituelle de 1932 :

Τὸ χρεών – l'impérieuse Nécessité (*Not*) ne saurait dès lors être élucidé par référence à une quelconque nécessité (*Notwendigkeit*) – en pensant par exemple à une loi de cause à effet qui ne souffre pas d'exception (tel le principe de causalité), ou en faisant de la nécessité mentionnée ici celle du « destin » [*Schicksal*], comme si cela pouvait tenir lieu d'explication. Même s'il était légitime d'évoquer ici le destin – ce qui, en l'occurrence, n'est nullement le cas – ce terme de « destin » ne serait à son tour qu'une énigme de plus...³

¹ *Ibid.*, p. 106, trad., *ibid.*, p. 138, italique ajouté par Heidegger.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 106-7, trad., *ibid.*, p. 138-9.

En l'occurrence, on peut voir que la différence essentielle entre « l'impérieuse Nécessité » et « la nécessité ». Ni la loi de causalité ni l'inévitabilité du destin ne peuvent décrire avec précision « l'impérieuse Nécessité » chez Heidegger. C'est peut-être la raison pour laquelle Heidegger a abandonné la traduction habituelle. Mais il nous reste encore beaucoup à apprendre de la signification de « l'impérieuse Nécessité ». Ainsi, afin d'expliquer la singularité de « l'impérieuse Nécessité », Heidegger est passé à une autre parole d'Anaximandre. Ici, la stratégie d'interprétation de Heidegger est que ce n'est qu'en éclaircissant d'abord le sens de l'ἀρχή (*l'archè*) et de l'ἄπειρον (*l'apeiron*) que nous pourrions enfin comprendre le sens essentiel de « l'impérieuse Nécessité ». Il y a ici, si l'on peut dire, une « équation » : « l'ἀρχή = l'ἄπειρον = τὸ χρεών ». Dans l'interprétation de 1941, ces trois concepts sont « trinitaires » ; cependant, chacun des trois a sa propre signification.

3.4 La topologie de L'ἀρχή : l'archétype de la topologie de la présence

Il ne faudrait pas oublier que dans son interprétation de 1932, Heidegger soutient que l'être de l'étant doit être soumis à la « souveraineté » (*Herrschaft*) de l'ἀρχή. Alors qu'en 1941, Heidegger a compris l'ἀρχή comme « *Verfügung* » (l'injonction). On peut en quelque sorte remarquer une parenté entre ces deux concepts, qui désignent tous deux un « pouvoir » ou une « puissance » (*Macht*) qui domine l'être de l'étant. Dans l'interprétation de 1941, cependant, le terme « *Verfügung* » a acquis quelques nouvelles dimensions interprétatives. Selon Heidegger, « l'injonction » ne peut être mieux comprise que dans les trois dimensions suivantes :

1. Issue [*Ausgang*] prédominante du surgissement [*Hervorgang*] et de l'évanouissement (*Entgängen*).
2. Détermination dominante de la transition [*Übergang*] entre surgissement et évanouissement.

3. Maintien [*Offenhalten*] de l'ouverture du domaine [*Bereich*] que domine l'issue.¹

Commençons par la première détermination concernant l'injonction. Tout d'abord, Heidegger distingue l'ἀρχή du « début » (*Beginn*), ce dernier désigne ce qui est immédiatement abandonné et négligé par ce qui avance.² En d'autres termes, le début n'a rien à voir avec le progrès des choses, il n'a aucune influence sur le développement des choses. L'ἀρχή n'est pas le début laissé en arrière : « L'ἀρχή libère [*freigeben*] le surgissement et ce qui surgit, mais de telle sorte que ce qu'elle a délivré demeure dès lors détenu [*einbehalten*] dans l'ἀρχή comme injonction. »³ Libérer, c'est s'ouvrir et laisser sortir quelque chose, ce qui n'est pas la même chose que « produire » ou « créer ». Si l'on comprend l'ἀρχή dans le sens de « création » ou « génération », nous ne pourrions pas entendre comment l'ἀρχή peut libérer le surgissement (*Hervorgang*) lui-même. Puisque le surgissement ne peut pas être considéré comme un étant, c'est la manière dont cet étant se présente.

Plus important encore, l'ἀρχή garde aussi ce qu'elle libère dans l'ἀρχή, pour que les choses soient dominés et sauvegardés par l'ἀρχή. De ce fait, la puissance prédominante (*die Verfügung*) de l'ἀρχή opère à deux niveaux et dans deux *directions* différentes : premièrement, la libération ou la délivrance et, deuxièmement, la rétention ou la détention. Bien évidemment, il y a une tension entre ces deux directions, mais si nous les comprenons dans le sens « poétique », elles ne sont plus aussi contradictoires qu'elles le semblent. Il convient de noter que dans l'interprétation des hymnes de Hölderlin que Heidegger a affirmé une sorte de « renoncement » aux dieux anciens dans un « deuil sacré » (*heilige Trauer*) qui sauvegarde pourtant la divinité :

Le deuil sacré est résolu à renoncer aux dieux anciens mais, ce faisant, ce voudrait d'autre le cœur endeuillé sinon, en abandonnant les dieux, sauvegarder [*bewahren*] intacte leur divinité et ainsi, par un renoncement salutaire aux dieux lointains, se

¹ *Ibid.*, p. 109, trad., *ibid.*, p. 141.

² *Ibid.*, p. 108, trad., *ibid.*, p. 140.

³ *Ibid.*

maintenir à proximité de leur divinité.[...]Le fait que les dieux se soient enfuis ne veut pas dire que le divin ait disparu du *Dasein* de l'homme, cela veut dire ici qu'il règne [*waltet*] justement, mais sous une forme inaccomplie, une forme crépusculaire et sombre mais cependant puissante.[...]Le renoncement forcé aux anciens dieux, l'endurance de ce renoncement sont la *sauvegarde* de leur divinité.[...]Si c'est bien là que réside la force d'accord et d'ouverture [*die stimmende, eröffnende Gewalt*] du ton fondamental, et s'il supporte et détermine [*be-stimmt*] dans sa tonalité la progression du dire poétique, cette parole essentielle doit permettre de passer à la seconde strophe.¹

Il faut noter que ce discours a été prononcé en 1934. Malgré la modification de la terminologie, nous pouvons encore trouver ici une certaine corrélation de l'argumentation. Dans le renoncement aux dieux anciens, la divinité peut être sauvegardée, ou encore, plus radicalement, le renoncement aux dieux *est* justement la sauvegarde de leur divinité. Et pour Heidegger, c'est dans ce « deuil sacré » (*heilige Trauer*), qui sert de ton fondamental, qu'émerge la force ouverte du commencement (*Anfang*). De la même façon, c'est dans la délivrance de « ce qui surgit » que le « surgissement » pourrait être retenu et donc « sauvegardé » : La puissance de l'ἀρχή sauvegarde le surgissement et l'évanouissement tout en délivrant ce qui surgit et ce qui s'évanouit. C'est là que réside la *tension* entre « délivrance » et « rétention » comme puissance prédominante (*die Verfügung*) de l'ἀρχή.

En 1935, cette tension était considérée comme la force d'accord et d'ouverture qui détermine la tonalité fondamentale de la parole poétique, tandis qu'en 1941, elle était considérée comme la puissance régissant le processus de la provenance et l'évanouissement. C'est aussi pourquoi Heidegger a dit : « D'où l'on peut déjà conclure que ce à partir de quoi (ἐξ ὧν) le surgissement provient demeure le Même, vers quoi en retour s'en va ce qui va se perdre. »² Ce n'est que dans cette tension que la « destination » de la provenance et de la partance demeure le *Même*.

¹ GA 39, *op. cit.*, p. 95-6, trad., *op. cit.*, p. 95-6.

² GA 51, *op. cit.*, p. 108, trad., *op. cit.*, p. 140.

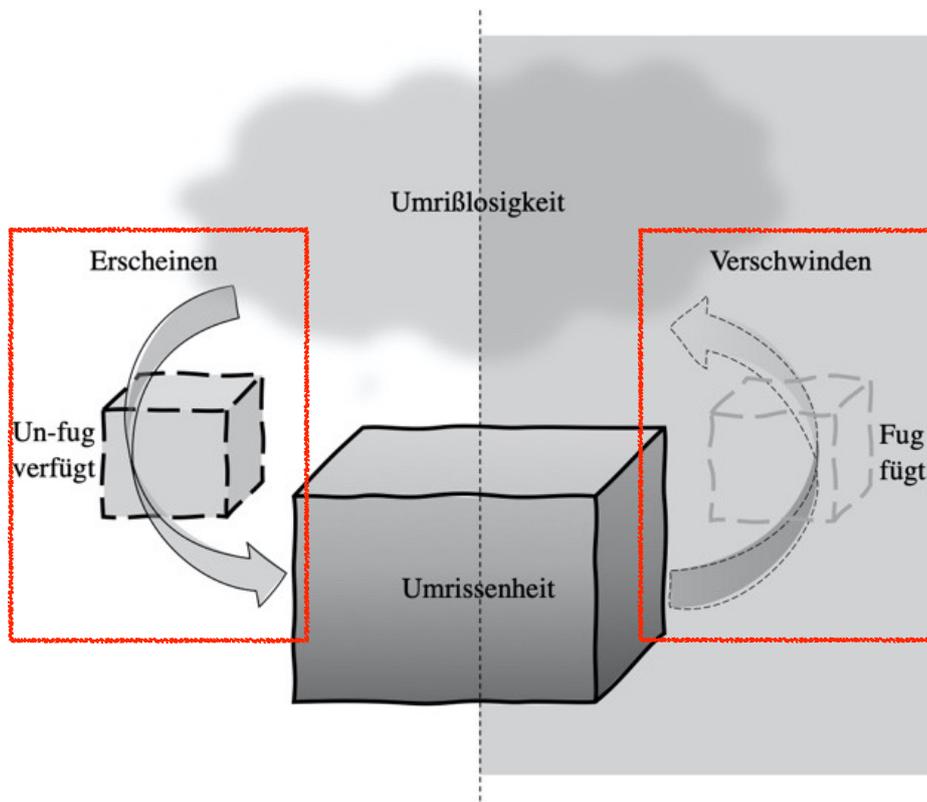
Nous passons maintenant à la deuxième détermination. L'ἀρχή règne/gouverne (*durchwaltet*) non seulement la « mêmété » (*Selbigkeit*) du surgissement et de l'évanouissement, plus important encore, il accorde (*fügt*) la « transition » (*Übergang*) entre le surgissement et l'évanouissement. L'ἀρχή règne sur cette transition, cela signifie que cette dernière a été enjoint par l'injonction (*Verfügung*) prédominante issue de l'ἀρχή. En ce sens, Heidegger affirme que « la transition est le véritable surgissement, et pour ainsi dire sa culmination. »¹

Pour cette raison, nous pouvons comprendre la signification de « transition » en deux sens. Tout d'abord, la « transition » peut désigner « ce qui surgit », c'est-à-dire le présent dans le sens le plus « rempli » – par exemple, la visée d'un objet réalisée par l'acte de « remplissement » de l'intuition de la phénoménologie husserlienne. Puisque, ce qui se trouve entre le processus de « surgissement » et d'« évanouissement » peut être « le présent » qui se déploie dans la pleine présentété (*Anwesenheit*). Mais si la transition ne renvoie qu'à ce sens, alors il est impossible de comprendre pourquoi le philosophe dit que la transition est « le véritable surgissement », car, le véritable surgissement n'est nullement « ce qui surgit » : le véritable surgissement ne peut jamais être réduit au niveau *ontique*. En fait, Heidegger lui-même a nié cette explication possible dans l'interprétation ultérieure : « parce qu'il n'y a que le surgissement lui-même pour se tenir dans l'injonction, [...] là où n'est jamais ce qui en a surgi. »²

La transition a donc une deuxième signification selon laquelle le véritable surgissement est le *mouvement* de surgissement. Nous savons bien que dans l'interprétation de 1932, Heidegger a utilisé les termes « *die Umrisssenheit* » (la plénitude du contour) et « *die Umrißlosigkeit* » (l'absence de contour) pour décrire le mouvement sinon le processus de surgissement et d'évanouissement de l'étant. À titre de comparaison, nous pouvons montrer à nouveau le schéma que nous avons dessiné dans le chapitre précédent :

¹ *Ibid.*, p. 108, trad., *ibid.*, p. 141.

² *Ibid.*, p. 113-4, trad., *ibid.*, p. 146-7.



Le mouvement comme transition

À l'aide de cette figure, nous pouvons constater que la partie rouge fait référence à la « transition » (*Übergang*) mentionnée ici. Pour mieux comprendre la transition, ce tableau et ce en quoi il diffère de l'interprétation de 1941, il convient avant tout de rappeler notre interprétation de l'*Umrissenheit* et l'*Umrißlosigkeit* dans le chapitre précédent. Nous avons emprunté les phénomènes physiques de « condensation » et d'« évaporation » comme exemples pour illustrer le fonctionnement de l'*Umrissenheit* et de l'*Umrißlosigkeit*. En ce sens, nous tentons d'élucider la façon dont l'étant d'où provient et vers où s'en va, autrement dit, le *mécanisme dynamique* de l'apparaître (*Erscheinen*). Nous avons ensuite découvert une défaillance terminologique qui révélait également un paradoxe à l'intérieur de la différence ontologique : la nature « dynamique » de l'*Umrissenheit* et l'*Umrißlosigkeit* débordait toujours du cadre théorique « statique » basé sur le terme de « contour » (*Umriß*), cette défaillance invalide du même coup la notion d'« apparaître ». Sur cette base,

l'« apparaître » ne saurait pas vraiment expliquer le processus de la venue en présence (*Anwesenung*) du présent, c'est-à-dire du « devenir » (*Werden*) de l'étant. C'est aussi pourquoi Heidegger conclut son interprétation de 1941 en affirmant :

La transition est chaque fois cette entrée en présence où se déploient en même temps surgissement et évanouissement. La transition contient ainsi en soi ce Même à partir duquel, et vers lequel, surgissement et évanouissement déploient respectivement leur essence ; la transition est même le pur surgissement de ce Même. Ce Même est l'être même.¹

À notre avis, Heidegger a abandonné en 1941 la terminologie de 1932 précisément parce qu'il savait très bien qu'il fallait une nouvelle terminologie pour décrire le mouvement d'entrée en présence. Autrement dit, la mise en lumière de la « transition » signifie qu'elle n'est plus un *épiphénomène* secondaire de « surgissement » et « d'évanouissement », elle est plutôt la « jointure » (*Fuge*) centrale du mouvement de la venue en présence. Mais alors, pourquoi Heidegger affirme-t-il que la transition soit « sa culmination » (*Spitze*) du surgissement ? Comment comprendre le mot « culmination » ici ? Si nous comparons l'expression de « culmination » avec la figure ci-dessus, nous pouvons voir que, dans une certaine mesure, le philosophe a renversé le schéma ci-dessus : dans la « version » de 1941, les lignes en pointillés deviennent solides, tandis que les lignes solides passent en pointillés. C'est-à-dire que la « transition » dynamique est plus « pleinement présente » que le « surgissement » lui-même. En ce sens, on peut même dire que le « devenir » est *théoriquement* plus pleinement présent que « l'être ».

En résumé, ce changement de terminologie est décisif car il marque également un changement dans la façon dont Heidegger pose la question de l'être. La « transition » a jeté les bases de l'interprétation d'Anaximandre en 1946. À cette époque, le philosophe était bien conscient du rôle de la « parole »

¹ *Ibid.*, p. 120, trad., *ibid.*, p. 154.

(*Sprache*). Ce n'est qu'à l'aide d'une expression plus « dynamique » ou plus « vivante » que l'on peut saisir essentiellement le mouvement de la venue en présence du présent. Comme nous le verrons au chapitre suivant, c'est la caractéristique de la « transition » qui a fondé la base théorique de la « topologie de la présence » dans l'interprétation de 1946.

Maintenant, nous portons notre attention sur la troisième détermination de l'ἄρχή. Si l'ἄρχή domine/régit (*verfügen*) à la fois le « devenir » de l'étant et sa transition entre le surgissement et l'évanouissement, alors ces deux caractères essentiels de l'ἄρχή doivent nécessairement appartenir à une relation, qui, en tant que troisième caractéristique de l'ἄρχή, établit une nouvelle région (*Bereich*) de la présence. Dans l'essence de l'ἄρχή, selon le philosophe, il existe ainsi un troisième moment comme « co-originaire » : c'est le caractère régional (*der Be-reich-charakter*)¹ de l'ἄρχή. On peut dire que l'ἄρχή, en tant que force initiale (*anfänglich*) très singulière, ouvre une région ni purement temporelle ni purement spatiale : Heidegger l'a nommé comme « *Bereich* » (région).

Bereich, se traduit souvent par « région » ou « domaine », s'oppose à la notion de « *Bezirk* » (district), qui signifie plutôt un territoire délimité, fixe voir ferme. Alors que dans le contexte heideggérien, *Bereich* désigne fréquemment un champ plus initial, plus ouvert et donc plus libre. En l'occurrence, Heidegger souligne que cette région ouverte désigne à la fois « ce dont on peut prendre la mesure » (*das Durchmeßbare*) et « ce qui est mesuré en toute son étendue » (*Durchmessene*) : « En parlant ici de 'mesurer' [*Messen*], nous ne songeons pas à une délimitation quantitative, mais au domaine d'ouverture de l'extension de l'ordre ajointant [*das öffnende Be-reich-hafte des Hin-reichens der Fügung*] ».² Malheureusement, la traduction ne saurait pas exprimer pleinement ce qu'il a dit ici. Le terme « *Hin-reichen* », un mot presque impossible à traduire, vient de la propre création de Heidegger. À notre avis, ce terme provient du verbe *hinreichen* qui signifie « suffire » ; dans ce cas, son adjectif

¹ *Ibid.*, p. 109, trad., *ibid.*, p. 141.

² *Ibid.*, p. 109, trad., *ibid.*, p. 141, trad. mod.

hinreichend désigne « suffisant » ou « adéquat ». Dans le contexte de Heidegger, comment comprendre ce nom verbal ? Premièrement, il se réfère à l'extension maximale que la région (*Bereich*) peut atteindre ; en d'autres termes, il s'agit de la limite/frontière (*Grenze*) de la région. Mais d'où vient sa profondeur et sa largeur ? Du pouvoir prédominant de l'ἀρχή. En ce sens, sa profondeur et sa largeur ne peuvent être mesurées par une catégorie spatiale unidimensionnelle. Deuxièmement, cette extension est aussi un verbe qui se réfère au *processus* par lequel la région est *capable de délimiter* sa limite maximale. De ce fait, *Hinreichen* a deux significations : premièrement, la limite elle-même ; deuxièmement, le processus de délimitation de la limite. Puisque nous avons trouvé une coexistence de cette limite et son processus de délimitation, nous voyons donc à nouveau un « archétype » topologique dans l'interprétation d'Anaximandre. C'est aussi pourquoi à la fin de cette interprétation Heidegger a directement nommé ce dernier caractère de l'ἀρχή « ouverture » (*Eröffnung*) : c'est l'ouverture de la région (*Bereich*).

Nous avons trouvé que chez Heidegger, l'idée de « force » ou de « puissance » (*Macht*) est souvent associée à la capacité de la « mesure » (*Messen*). On peut dire que ceci est lié à sa réflexion sur la pensée de « calculabilité » dans les années 1940. Plus précisément, dans l'interprétation de 1941, la « mesure », se réfère tout d'abord à une question de délimitation quantitative (*zahlenmäßige Ausgrenzen*). À la fin de cette interprétation, on peut voir que Heidegger a critiqué la vision moderne du temps et de l'espace : « Pensée de façon moderne, le temps est, au même titre que l'espace, un paramètre, un étalon sur lequel on se règle pour mesurer et compter. Le temps et l'espace sont essentiellement rapportés à un 'compte' (*Rechnung*) »¹. En revanche, la région (*Bereich*) ne peut pas être comptée ou mesurée ; la région même pose les bases de la calculabilité et la mesure.

Si nous avons le droit de dire qu'il y a une topologie de l'ἀρχή, alors nous trouverons une relation entre la « mesure » et cette topologie heideggérienne :

¹ *Ibid.*, p. 120, trad., *ibid.*, p. 155.

elle donne naissance à la « mesure » et rend la mesure possible. C'est en ce sens que la puissance dominante ou, autrement dit, l'injonction (*Verfügung*) de l'ἄρχή est la condition préalable de la « mesure ». Mais il convient de noter que dans l'interprétation de 1941, Heidegger a aussi souligné l'importance de la notion de « mesure » : la mesure *délimite* les frontières/limites de la région « topologique ». La région et la mesure créent donc une relation réciproque. On peut même dire que c'est ce rapport de l'ἄρχή qui nous permet de comprendre pourquoi Heidegger interprète l'ἄπειρον (*l'apeiron*) comme « empêchement » (*Verwehrung*), un terme « apparemment négatif » : l'empêchement signifie essentiellement « l'empêchement de limitation »¹.

Pour résumer, en illustrant ces trois caractères de l'ἄρχή, Heidegger a précisé l'essence de l'injonction (*Verfügung*) comme ἄρχή. Le premier caractère est l'issue (*Ausgang*) de la force ouvrante dans la dualité de délivrance et de rétention ; le deuxième est la prédominance (*Durchwalten*) de la transition dans la dualité de surgissement et d'évanouissement ; et le dernier est alors la région (*Bereich*) dans la dualité de limite et de délimitation. À notre avis, ces trois éléments co-construisent « la topologie de l'ἄρχή ». Comme nous l'avons déjà vu, c'est par la « tension tridimensionnelle » – ou selon les propres mots de Heidegger : la « triple façon » (*die dreifachen Weise*)² – que l'ἄρχή peut exercer sa puissance initiale. Ainsi, ces trois caractères construisent ensemble une « unité trinitaire »³ de l'injonction, en tant qu'ἄρχή. En fait, nous ne pouvons pas du tout comprendre cette ἄρχή si nous utilisons les catégories unidimensionnelles habituelles ; plus important encore, nous ne pouvons pas du tout comprendre cette « tension tridimensionnelle » dans la topologie de l'ἄρχή, si nous ne pouvons pas apercevoir une sorte d'isomorphisme du temps et de l'espace.

¹ *Ibid.*, p. 110, trad., *ibid.*, p. 143.

² *Ibid.*, p. 110, trad., *ibid.*, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 107, trad., *ibid.*, p. 139.

3.5 La nouvelle détermination de l'ἄπειρον : empêchement

(*Verwehrung*)

Après avoir expliqué la signification de l'ἀρχή, Heidegger tournait son attention vers la notion d'ἄπειρον et sa relation avec l'ἀρχή. À première vue, il nous semble que Heidegger abandonne la traduction habituelle de l'ἄπειρον par « *Grenzenlose* » (l'illimité) qui était encore en usage en 1932. Neuf ans après, il indique que cette traduction « est correcte » mais « ne dit rien »¹. Plus précisément, dans l'interprétation de 1941, le philosophe a aussi renoncé au terme « *Umriß* » (contour), qui était directement lié au terme « *Grenze* » (limite) en 1932. Cependant, à notre avis, la logique – ou plutôt l'idée – de son argumentation dans l'interprétation de 1941 tourne encore autour du terme « *Grenze* » (limite). Comme nous l'avons mentionné plus haut, selon l'interprétation de 1932, la racine « *περαίνω* » de « l'ἄπειρον » signifie « amener quelque chose à sa limite »². On peut voir que dans l'interprétation de 1941, Heidegger conserve encore cette relation entre la racine « *περαίνω* » et « la formation de limite », liant étroitement cette dernière à l'ἄπειρον. Plus important encore, nous constatons en même temps que la théorie de la limite s'est élargie, de manière plus *topologique*, dans l'interprétation de 1941. À notre avis, c'est peut-être dans la dernière interprétation en 1946 que ce terme « *Grenze* » (limite) a finalement été abandonné.

Heidegger a donné une définition simple mais déconcertante de l'ἄπειρον : « Τὸ ἄπειρον est l'empêchement de la limitation [*die Verwehrung der Grenzsetzung*] ; il se rapporte, exclusivement, à l'être, ce qui signifie, entendu d'une oreille grecque, à la venue en présence [*Anwesenung*]. »³ Plus précisément, dans la définition de l'ἄπειρον nous pouvons voir deux points : premièrement, l'ἄπειρον signifie l'empêchement de la limitation et, deuxièmement, il concerne essentiellement le mouvement de la venue en présence. Mais comment

¹ *Ibid.*, p. 109, trad., *ibid.*, p. 142.

² GA 35, *op. cit.*, p. 28, trad., *op. cit.*, p. 47.

³ GA 51, *op. cit.*, p. 110, trad., *op. cit.*, p. 143, trad. mod.

comprendre ces deux définitions ? Heidegger commençait son explication par l'analyse du préfixe ἄ- de l'ἄ-πειρον, ce qui est similaire à sa stratégie d'interprétation de 1932.

Nous pouvons constater que dans l'interprétation de 1932, Heidegger soutient que le préfixe l'*a-* n'est pas une expression privative ; de même, dans l'interprétation de 1941, Heidegger a aussi remis en question le sens « privatif » du préfixe l'*a-*. Mais ici, le philosophe va encore plus loin : il souligne qu'il faut affronter directement le sens de la « privation ». En fait, il fait une distinction entre deux types de « privation » : l'un est la « privation » au sens grammatical. En ce sens, la privation exprime « le fait de 'dépouiller' [*Beraubung*], d'ôter, de faire défaut, le manque »¹. L'autre est la « privation » au sens de la chose-même (*Sache*), ou autrement dit, la « privation » au sens essentiel du commencement de la pensée. Selon Heidegger, l'injonction (*Verfügung*) en tant qu'ἀρχή de l'ἄ-πειρον, ne saurait en aucun cas désigner « ce qui manque ». En ce sens, s'il y a une sorte de « privation » au sens de l'ἀρχή, elle ne signifie en aucun cas « ce qui est manque » ni « ce qui est sans ». Or, puisque nous sommes trop habitués à penser le « rien » ou le « non » (*Nichts*) de manière négative que ce dernier sens de privation nous semble « fort étrange » et donc « presque impensable »² :

Il se pourrait que ce « non » n'ait pas le moindre caractère « négatif ». Il se pourrait que nous comprenions le négatif [*das Negative*] – depuis fort longtemps – de façon par trop négative. La conviction que la pensée doit faire preuve, ici, de soins diligents sera peut-être renforcée par l'indication suivante : au commencement de la pensée occidentale, non seulement le premier mot pour l'être, mais encore le mot décisif pour la vérité a, justement, ce caractère « négatif ».³

Cela signifie tout d'abord que la « privation » ne doit être comprise comme

¹ *Ibid.*, p. 111, trad., *ibid.*, p. 144.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

quelque chose de négatif. En d'autres termes, la privation n'équivaut pas directement à la « négation ». En supprimant la « négativité » de la « privation », nous devons désormais construire à nouveau une « positivité » de « l'a-privatif » : et cette positivité se trouve précisément dans le caractère de l'ἀρχή. En reliant l'ἄπειρον à l'ἀλήθεια, le préfixe l'a- peut avoir une détermination plus primordiale : l'a-, dans l'ἄπειρον, a le caractère de l'ἀρχή.¹ C'est aussi pourquoi Heidegger affirme qu'il y a « un rapport initial entre l'essence privative de l'être comme ἄπειρον et l'essence privative de la vérité comme ἀλήθεια »². C'est-à-dire que la caractéristique de l'ἀρχή existe à la fois dans l'ἄπειρον et dans l'ἀλήθεια.

Nous pouvons découvrir que dans l'interprétation de 1932, Heidegger a aussi mis en valeur la parenté entre l'ἀρχή et le préfixe l'a- de l'ἄπειρον. Commençons par rappeler les arguments de 1932 : tout d'abord, l'a- renvoie à la surabondance, à la surpuissance, au débordement du bord, plutôt qu'au manque de bords. Plus précisément, en débordant *par avance* de la limite, l'a- crée le mouvement de délimitation et octroie une impulsion essentielle pour ce mouvement. Mais comment l'ἄπειρον pourrait-il déborder la limite tandis que la limite n'est pas encore formée ? Ce paradoxe temporel de *boucle causale* oblige Heidegger à recourir à la notion d'ἀρχή. Mais dans l'interprétation de 1932, l'ἀρχή ne pouvait pas résoudre complètement ce paradoxe causé par l'ἄπειρον, car le concept d'ἀρχή lui-même n'est pas suffisamment clarifié : là, l'ἀρχή n'était que vaguement interprété comme une « puissance initiale ».

Cependant, on peut voir qu'en 1941, Heidegger était pleinement conscient que la connotation de l'ἀρχή doit être plus suffisamment élargie. Puisque l'ἀρχή a obtenu une « unité trinitaire » qui est le caractère essentiel de l'injonction, l'a- comporte ainsi ce caractère de l'ἀρχή, en particulier le troisième sens d'« ouverture de la région » que nous avons mentionné dans la section précédente. Pour ce faire, Heidegger affirme que « L'a- se rapporte à la limite,

¹ *Ibid.*, p. 112, trad., *ibid.*, p. 145.

² *Ibid.*, p. 112, trad., *ibid.*, p. 144.

à la délimitation et à l'il-limitation [*Grenze, Begrenzung und Entgrenzung*]. »¹

Comme nous l'avons souligné à maintes reprises, dans le contexte heideggerien, le concept de « limite » (*Grenze*) a toujours deux sens : 1. la limite ; 2. le processus de délimitation. Plus important encore, puisque la « limite » est intrinsèquement liée à la présence (*Anwesen*), cela signifie que la présence du présent (*Anwesende*) a aussi une *dualité* qui est, selon nous, en fin de compte paradoxale. Cette dualité signifie essentiellement la dualité de la venue en présence (*Anwesenung*) et de la présentété (*Anwesenheit*), qui existent simultanément dans la présence (*Anwesen*). Mais nous pouvons constater que dans son interprétation de 1941, Heidegger insiste encore sur le premier sens de « limite », qu'il s'agit, en fin de compte, d'une détermination statique :

Par la présentété [*Anwesenheit*], le présent [*das Anwesende*] prend consistance et devient quelque chose de persistant. La venue en présence [*die Anwesenung*] du persistant [*Beständigen*] comporte un rapport à la persistance [*Beständigkeit*], elle a trait à cette persistance. Vue ainsi, la persistance n'atteint manifestement son essence que dans la stabilité [*Ständigkeit*], dans la perpétuation d'une constance consistante [*Beständigkeit*]. Cette consistance dans la durée serait donc, et elle seule, ce qui délimiterait l'essence de la venue en présence, et de telle sorte que cet affermissement [*Festmachung*] dans la constance serait la limitation appartenant à la présence. L'entrée en présence ne serait alors définitive, en son essence, qu'en vertu du caractère définitif de la constance.²

En fait, il y a là une relation triangulaire cachée : c'est la relation entre la limite (*Grenze*), constance (*Beständigkeit*) et la présence (*Anwesen*). Pour expliquer ce triangle complexe, il faut tout d'abord expliciter la relation entre la limite et la constance.

Heidegger implique ici un point de vue « intuitif » sinon « naturel », selon lequel la formation de limite, de frontière de quelque chose est nécessairement liée à sa persistance, à savoir son état persistant. Mais comment ce lien fonctionne-t-il concrètement chez les individus ? D'une part, selon la citation

¹ *Ibid.*, p. 112, trad., *ibid.*, p. 145.

² *Ibid.*, Trad. mod.

ci-dessus, c'est par la constance (*Beständigkeit*) du présent que les limites/frontières peuvent se former. Plus précisément, c'est la constance qui permet à l'individu, si l'on peut dire, de former sa limite/frontière. D'autre part, une fois que la limite est formée, la chose aura une « totalité » et pourra donc exister en tant qu'individu indépendant. En ce sens, on peut dire que la limite est capable de créer, maintenir, voire protéger l'intégrité individuelle. Mais cela signifie-t-il définitivement que l'intégrité d'un individu peut se solidifier et se transformer en sa persistance ? Pour cela, Heidegger a proposé le concept d'« affermissement » (*Festmachung*) qui signifie la consolidation, le renforcement voire l'enfermement des limites. Ainsi, tout en durcissant et en enfermant sa limite/frontière, la persistance d'un individu, en tant qu'essence *délimitée*, peut se solidifier dans la durée.

C'est aussi pourquoi Heidegger implique que le concept de « limite » doit être « entendu comme disant : la fermeture [*Abschließung*] de la présence comme présentété définitive [*endgültige Anwesenheit*], dans la constance d'une pure et simple présentété [*Anwesenheit*] »¹. On peut dire que le mot *Abschließung* révèle exactement la vision la plus essentielle concernant la « limite » (*Grenze*) chez Heidegger. En un mot, la constance et la limite sont dans une relation *de réciprocité*. La « durabilité » (*Dauerfähigkeit*) de l'étant exige nécessairement que cet étant ait une limite fixe, fermée et donc certaine. De la même manière, la limite fixe peut à son tour garantir que l'*identité* des choses ne peut pas être facilement modifiée. Ainsi, bien que la limite ait un caractère dynamique ou sportif, nous pouvons voir qu'elle est encore étroitement liée à la constance dans la plupart des cas. En l'occurrence, Heidegger semble avoir ignoré, consciemment ou inconsciemment, la signification *dynamique* du terme « limite » qu'il a soulignée plus haut. C'est aussi ce pourquoi Heidegger a énoncé que « le seul être-présent au sens d'être-sous-la-main [*Vorhandenheit*] a déjà assigné une limite au déploiement de la présence [*Anwesenung*], au surgissement, et ainsi abandonné le déploiement de la présence. »² Ici, la « limite »

¹ *Ibid.*, p. 114, trad., *ibid.*, p. 147. Trad. mod.

² *Ibid.*, p. 113, trad., *ibid.*, p. 146.

est encore considérée au sens *ontique*, pas au sens *ontologique*.

Ensuite, Heidegger continue à discuter le rapport entre la constance et la présence (*Anwesen*). Ici, le philosophe tente de remettre en question une vieille idée métaphysique selon laquelle la constance ou la durabilité de l'étant, qui renvoie en fin de compte au concept de « substance » (*substantia*), est le trait le plus remarquable de la présence. La question est formulée ainsi :

L'être est la venue en présence [*Anwesenung*], mais non nécessairement persistance au sens de la crispation sur la constance. Mais toute présence n'est-elle pas à sa plénitude dans la consistance le plus grand possible ? L'étant n'est-il pas d'autant plus étant qu'il est plus constant et plus durable ? N'est-ce pas dans la durabilité [*Dauerfähigkeit*] la plus grand possible [*größtmöglichen*] que réside la plus sûre garantie [*größte Sicherung*] de l'étant comme tel ? Certes – certes, au sens de la *certitude* [*Gewißheit*] dans laquelle nous autres, aujourd'hui, croyons savoir l'être de l'étant. Cette certitude est porteuse d'une vérité sur l'étant qui remonte même jusqu'aux penseurs grecs : la constance [*Beständigkeit*] est la consistance [*Beständigung*], le *ἀεί*, la permanence [*Fortwähren*] sont la marque la plus éminente de l'ὄν, de ce qui entre en présence.¹

Comme mentionné dans le chapitre précédent, depuis qu'il a interprété pour la première fois la parole d'Anaximandre en 1932, Heidegger a soutenu que la « constance consistante » et la « permanence persistante » du présent vont à l'encontre de leur présence même. Puisque, selon le philosophe, le mouvement de « la venue en présence » (*Anwesenung*) est plutôt le véritable « fondement » de la présence (*Anwesen*), et l'état constant du présent est considéré comme une sorte de « rébellion » de la présence, qui s'insurge contre l'essence de la présence. Alors qu'ici, dans l'interprétation de 1941, on peut constater que le philosophe continue à développer cette critique contre la constance : Heidegger a nommé la constance comme *Unwesen*, qui se traduit souvent par l'« inessence ». Selon le philosophe, la constance, en tant qu'*Unwesen*, menace l'essence, mais il faut noter que cette menace est également

¹ *Ibid.*, p. 113, trad., *ibid.*, p. 145-6. Trad. mod.

indispensable à la présence, bien que l'indispensable ne soit pas toujours l'essentiel.

On peut voir que c'est là que réside la divergence la plus cruciale entre la notion de « présence » de la métaphysique et celle de Heidegger. Cela nous rappelle la critique de Zarader qui disait que « ce qu'affirme ici Heidegger, de manière absolument déconcertante pour toutes nos habitudes conceptuelles [...] c'est que la permanence [*Beständigkeit*] est un refus de la *présence* (*Anwesen*, ou mieux encore, *Anwesenung*). »¹

Il nous faut maintenant examiner avec scrupule comment cette divergence ci-dessus a été « creusée » dans l'interprétation de 1941. Heidegger souligne qu'il y a un lien entre la « possibilité » (*Möglichkeit*) et la « certitude » (*Gewißheit*) dans la tradition métaphysique, selon lequel la constance et la persistance de l'étant peuvent être considérées comme la certitude de la présence. Ce lien découle de la parenté essentielle entre « l'Être » et la certitude, qui trouve son origine chez Parménide et s'est progressivement développé pour devenir une règle fondamentale de la métaphysique occidentale. Tel est le poème hexamètre récité par Parménide : « l'Être est, et il n'est pas possible qu'il ne soit pas ; c'est le chemin de la Certitude, car elle accompagne la Vérité. »² De plus, puisque l'Être est inengendré, il est donc constant et immuable : « Pour l'Être il n'y a ni passé ni futur ; il est dans un éternel présent. Ainsi est éteinte la génération, et la destruction est inconcevable ; il n'y a pas de devenir. »³ Ainsi, la constance, en tant qu'antonyme du devenir, est englobée dans le concept de « certitude » comme la caractéristique la plus remarquable de l'Être. Et, puisque, dans la tradition métaphysique, la certitude et l'Actuel - ou la réalité - sont nécessairement liées, alors, plus il y a de certitude, plus il y a de possibilités ou, autrement dit, plus il est possible qu'ils se réalisent. De ce fait, la constance de l'étant assure la plus grande possibilité et donc la plus grande certitude de la présence.

¹ Zarader, Marlène. *Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 92.

² Robin, Léon. *La pensée grecque : et les origines de l'esprit scientifique*, op.cit., p. 103.

³ *Ibid.*, p. 111.

Heidegger, cependant, remet en question et même s'oppose à la parenté entre la possibilité et la certitude. C'est avant tout parce que la constance n'est pas la plus grande possibilité pour ceux qui sont présents, ni non plus la sûre garantie (*Sicherung*) pour ceux qui sont présents. La génération, le devenir, selon Heidegger, est plutôt la plus grande possibilité pour ceux qui sont présents. Par conséquent, la poursuite de la certitude n'est pas la plus grande possibilité pour le présent ; tout au contraire, la constance, en tant que la marque la plus éminente de la certitude chez l'étant, est plutôt la fin ou, autrement dit, la restriction de la possibilité. Cela nous rappelle la discussion sur la « possibilité du Dasein » dans *Sein und Zeit* : « Le Dasein n'est pas un sous-la-main qui posséderait de surcroît le don de pouvoir quelque chose, mais il est primordialement possibilité. Le Dasein est à chaque fois ce qu'il peut être la manière même dont il est sa possibilité. »¹ L'être-possible (*Seinkönnen*), en tant que mode d'être existentielle est « essentiel » pour le Dasein. Ainsi donc, en l'occurrence, la « finitude » comme une sorte de « certitude » de la mort semble plutôt un « état dérivé » de la possibilité.

En ce sens, lorsque nous revenons sur la relation entre la constance et la présence, nous constatons qu'il s'agit d'une relation paradoxale : d'une part, la présence exige nécessairement la constance, sinon il n'y aurait aucun « véritable présent » de quoi que ce soit. Mais d'autre part, la constance ne signifie pas l'essence de la présence, au contraire, elle est l'« inessence » (*Unwesen*) menacée à l'égard de la venue en présence (*Anwesenung*), puisque cette inessence tente d'ôter la possibilité essentielle de la présence. C'est aussi pourquoi Heidegger a dit que « la consistance amène l'inessence à la venue en présence [*Anwesenung*], et ôte à celle-ci la possibilité de ce qui appartient au mouvement d'entrer en présence comme surgissement et éclosion. »² Nous pouvons voir ici une logique *hégélienne* à l'œuvre de manière discrète. Or, cette « inessence » n'est pas tout à fait négative ou dégénérée ; plus précisément, on peut la considérer comme un « état secondaire » du mouvement de la venue en présence.

¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 143, trad., *op. cit.*, p. 127.

² GA 51, *op. cit.*, p. 113-4, trad., *op. cit.*, p. 146.

En l'occurrence, Heidegger l'a nommé « présenteté » (*Anwesenheit*), ce qui signifie que le présent se fixe et s'accroche dans sa propre constance durcie (*Beständigkeit verbärtet*).

Sur cette base, nous devons maintenant revenir à la relation entre la « limite » (*Grenze*) et la présence. Comme indiqué plus haut, dans l'interprétation d'Anaximandre de 1941, bien que Heidegger ne l'ait pas dit explicitement, le terme de « limite » est intrinsèquement lié à la présence (*Anwesen*). Plus précisément, le terme « limite » est considéré comme le point de départ « clandestin » pour décrire le mouvement de la présence. Mais, dans le même temps, nous constatons que Heidegger met seulement l'accent sur la détermination statique de « limite » qui relie à la constance du présent, de sorte que la limite est plutôt liée à la présenteté (*Anwesenheit*) qu'au mouvement d'entrée en présence (*Anwesenung*). Puisque la limite est identique à la constance du présent, le présent lui-même finit par trahir sa propre essence, à savoir le mouvement de la venue en présence.

De ce fait, on peut résumer cette relation triangulaire entre limite, constance et présence comme suit : d'une part, la limite renforce la constance, de sorte que la constance peut renforcer l'efficacité de la présenteté durcie tout en affaiblissant le mouvement de la venue en présence. En ce sens, la limite (*Grenze*) a en effet engendré une opération différenciée chez la présence. Plus précisément, la présence a toujours une dualité de *la présenteté durcie* et de *la venue en présence*. Dans la section suivante, Heidegger a nommé cette opération différenciée dans la limite comme « l'*Un-fug* » (désajointement/dis-cord). Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, l'*Un-fug* est la traduction de l'ἀδικία, qui se traduit habituellement par « *Ungerechtigkeiten* » (injustice) chez Nietzsche « *Ruchlosigkeit* » (impudence) chez Diels. On peut voir que dans l'interprétation de 1932, le philosophe expliquait l'*Un-fug* en utilisant un couple de concepts *die Umrisshenheit* (la plénitude du contour) et *die Umrißlosigkeit* (l'absence de contour). Alors que dans l'interprétation de 1941, d'une manière plus directe, Heidegger relie directement l'*Un-fug* à la constance du présent : « Ce qui, contrevenant [*gegen*] à l'injonction, conforte

[*verfestigt*] la consistance de ce qu'elle enjoint, et la confirme, c'est le désajoinement, ἄδικία. »¹

Nous revenons donc à l'explication du terme « ἄπειρον ». On peut constater que la relation entre la limite, la constance et la présence se trouve précisément dans l'essence du préfixe l'a- de l'ἄπειρον. Autrement dit, c'est dans cette relation tridimensionnelle que nous pouvons finalement comprendre pourquoi l'ἄπειρον veut dire « l'empêchement » (*Verwehrung*). Selon Heidegger, « l'empêchement » signifie en effet « l'empêchement de la constance et de la perpétuation de la présence ». Voyons maintenant comment le philosophe a formulé cet « empêchement » :

Seulement, l'empêchement de la limite (à entendre comme ce qui met le holà à une consolidation dans la pure et simple constance), cet empêchement, donc, serait conçu de façon insuffisante si nous n'en retenions que l'aspect défensif [*Abwehrhafte*]. L'empêchement est d'abord, c'est-à-dire par avance, renvoi [*Verweisung*] au mouvement d'entrer dans la présence. C'est seulement dans la mesure où l'empêchement sauve d'abord l'essence de la présence (la « sauvegarde » [*verwahrt*] – au sens où elle en est gardienne) que l'empêchement de la limite (l'ἄπειρον) est aussi ἀρχή au premier sens : issue de la jonction de l'être.²

Dans le passage cité ci-dessus, Heidegger jouait une fois de plus sur les mots : on peut voir bien une « ressemblance » lexicale – mais pas un lien étymologique – dans les trois mot *Verwehrung* (empêchement), *Verweisung* (renvoi) et *Verwahrung* (sauvegarde). Il convient de clarifier la relation entre ces trois mots.

Tout d'abord, *Verwehrung* (empêchement) signifie *Verweisung* (renvoi) : c'est-à-dire que l'empêchement est essentiellement renvoyé au mouvement de la venue en présence. Plus précisément, lorsque Heidegger énonce que l'empêchement n'est pas seulement défensif (*Abwehrhafte*), cela signifie que l'em-

¹ *Ibid.*, p. 119, trad., *ibid.*, p. 153.

² *Ibid.*, p. 115, trad., *ibid.*, p. 148. Trad. mod.

pêchement ne donne pas une détermination absolument négative à la consolidation dans la constance. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'une puissance conçue pour supprimer ou détruire la consolidation dans la constance. Au contraire, l'empêchement est une détermination ou une délimitation constructive de la constance qui découle de la nécessité du mouvement de la venue en présence. En plus, *Verwebrung* (empêchement) est *Verwahrung* (sauvegarde) : cela signifie que l'empêchement est une sauvegarde du mouvement de la venue en présence, tout en protégeant ce mouvement de la menace de la constance. Ainsi, selon Heidegger, l'empêchement n'est nullement un « remède » contre la constance, c'est-à-dire celui qui surgit après le durcissement continu du présent. Il est en revanche une « protection préalable » qui précède même la consolidation consistante. Sur cette base, Heidegger souligne un lien essentiel entre l'empêchement (*Verwebrung*) et l'ἀρχή au premier sens, c'est-à-dire l'issue prédominante qui sauvegarde le surgissement et l'évanouissement tout en délivrant ce qui surgit et ce qui s'évanouit. C'est en ce sens que Heidegger soutient que l'empêchement (l'ἄπειρον) signifie « la sauvegarde de l'initial ».

« L'empêchement » comporte donc trois significations : l'autodéfense (*Sicherwehren*), la salvation (*Rettung*) et la sauvegarde (*Bewahrung*) de l'essence.¹ Ces trois traits constituent le noyau *constructif* de l'empêchement, qui permet de manifester, *de manière positive*, le sens « privatif » du concept de l'ἄπειρον. En élucidant la question de l'ἄπειρον, Heidegger tente d'articuler la cohérence, ou plutôt, l'accord (*Fug*) entre l'ἄπειρον en tant qu'empêchement (*Verwebrung*) et l'ἀρχή en tant qu'injonction (*Verfügung*). Autrement dit, c'est précisément dans cet accord essentiel entre l'empêchement et l'injonction que se trouve la nécessité (*Notwendigkeit*/τὸ χρεών) de l'être :

Même n'absorbe pas l'un et l'autre, tel un réceptacle indifférent, mais le surgir-et-s'évanouir surgit soi-même en correspondant [*entsprechend*] à l'impérieuse Nécessité. Ils lui correspondent parce que celle-ci est l'appel [*Anspruch*] même. Lui-même est

¹ *Ibid.*, p. 116, trad., *ibid.*, p. 150.

le Même. Ce même, l'injonction (ἀρχή), ce même l'ἄπειρον est τὸ χρεών, la Nécessité, celle qui nécessite.¹

Comme mentionné au début de ce chapitre, dans l'interprétation de 1941, Heidegger s'efforce de mettre en lumière une « relation trinitaire » entre l'ἀρχή, l'ἄπειρον et τὸ χρεών. Cette triple équation renvoie en fin de compte à la mêmeté (*Selbigkeit/ταῦτα*) du surgissement et l'évanouissement. Sur cette base, si nous revenons au concept de τὸ χρεών, nous trouverons que le concept de « l'impérieuse Nécessité » (*die nötigen Not*) n'est rien d'autre qu'une nécessité de « rapprochement » entre l'ἀρχή et l'ἄπειρον : « Nécessité [*Not*] ne signifie pas ici misère et aliénation, mais urgence au sens du *rassemblement* dans l'intime [*Innigkeit*] de la pure essence. »²

Nous savons bien que la traduction habituelle de τὸ χρεών est « nécessité » (*Notwendigkeit*) et, en l'occurrence, Heidegger a *radicalisé* cette traduction : en désassemblant le mot « *Notwendigkeit* » en « *Not* », la nécessité n'est plus seulement une nécessité au sens général, mais une nécessité découlant d'une situation désespérée et urgente. En allemand, le mot « *Not* » signifie généralement « la détresse, l'indigence et l'urgence », mais Heidegger souligne qu'il n'est pas un manque ou une indigence, puisque ces derniers sont encore considérés au niveau « économique ». La nécessité au sens économique est une probabilité calculable qui n'est pas liée à une situation extrêmement urgente ; tandis que la nécessité de Heidegger ne découle pas des besoins calculables, elle est plutôt *incalculable* en termes de probabilité. Cette « incalculabilité » de la nécessité est explicitée par le philosophe comme « l'unicité » (*die Einzigkeit*) :

Nécessité ne signifie pas ici manque et indigence, mais désigne l'incontournable [*Unumgänglichkeit*] de ce qui en son essence est unique et, de ce fait, se trouve assigné à cette unicité et à elle seule comme à ce qui lui est le plus propre.³

¹ *Ibid.*, p. 116, trad., *ibid.*, p. 149.

² *Ibid.*, p. 117, trad., *ibid.*, p. 150, italique ajouté par nous.

³ *Ibid.*, p. 117, trad., *ibid.*, p. 150.

Dans cette unicité il n'y a ni probabilité, ni calculabilité. L'absoluité de cette unicité indivisible en tant que nécessité est qu'elle est l'incontournable, puisqu'elle est l'unicité de l'ἀρχή et de l'ἄπειρον. L'unicité va au-delà de la probabilité calculable, elle est même ce qui rend la probabilité possible. Heidegger utilise donc ce terme de « unicité » pour esquisser l'essence de l'être, celle qui se trouve dans τὸ χρεών. Et « l'impérieuse Nécessité » (*die nötigen Not*), comme l'unité incontournable entre l'ἀρχή et l'ἄπειρον, signifie le commencement (*der Anfang*), et, en fin de compte, l'être-même :

En tant qu'injonction donnée à l'entrée en présence de ce qui, pour un temps, entre en présence [*jeweilig Anwesende*], le commencement est l'essence du mouvement d'entrer en présence : il est l'être même.¹

De ce fait, on peut dire que la relation trinitaire entre l'ἀρχή, l'ἄπειρον et τὸ χρεών décrite par Heidegger n'est rien d'autre qu'une « dénomination » de l'être.

3.6 Une tentative de transition

Comme mentionné précédemment, l'interprétation de 1932 était destinée à être une tentative inachevée et, en un sens, il était inévitable que la parole soit à nouveau interprétée plus tard. Car dès le début, le dilemme de la « différence ontologique » lui-même a débordé, de diverses manières, dans sa propre interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Il n'est donc pas surprenant que Heidegger ait réinterprété Anaximandre dans les années 1940.

Dans l'interprétation de 1941, on peut voir un Anaximandre se rapprochant de plus en plus d'Héraclite, ou devrait-on dire, un « Anaximandre *héraclitéen* ». À titre de comparaison avec l'interprétation de 1932, nous constatons

¹ *Ibid.*, p. 117, trad., *ibid.*, p. 151.

qu'afin d'unifier le « devenir » (*Werden*) et l'« être », Heidegger a progressivement diminué les « éléments stables » et ajouté les « variables instables » dans la théorie de la présence. L'exemple le plus remarquable est qu'il a abandonné le terme « contour » (*Umriss*) utilisé en 1932 et ajouté les termes « transition » (*Übergang*) et « séjourner » (*Weilen*) dans l'interprétation du mouvement de la venue en présence (*Anwesenung*). Or dans l'interprétation de 1946, Heidegger ajoute un autre élément de « jointure » (*Fuge*). On peut voir que ces trois termes – « transition », « séjourner » et « jointure » – forment un isomorphisme qui permet de terminer la topologie du mouvement de la venue en présence.

Mais lorsque nous discutons de la valeur, sinon du rôle, de l'interprétation de 1941, nous devons encore nous demander si la tension théorique causée par la dualité du terme de « contour » dans l'interprétation de 1932, est déjà résolue dans l'interprétation de 1941. À notre avis, bien que Heidegger abandonne le terme de « contour » comme noyau de son argumentation, il a déjà adopté le terme « limite » (*Grenze*), et ainsi cette tension théorique reste encore non résolue. Puisque le terme « limite » était encore *limité* au sens statique, cela obscurcit sa relation avec l'ἄπειρον. Cela conduit également à une autre difficulté théorique dans l'interprétation de 1941, c'est-à-dire le problème de la définition de l'ἄπειρον. L'ἄπειρον a été interprété comme « l'empêchement » (*die Verwehrung*) en 1941. Et cet empêchement est en fait une sorte de « salvation » et de « sauvegarde ». Bien que Heidegger ait souligné à plusieurs reprises que l'empêchement n'est pas un concept purement négatif, cela ne donne-t-il pas à son tour un nouveau sens négatif et restrictif à la « salvation » et à la « sauvegarde » ? En d'autres termes, en l'occurrence, la sauvegarde et la salvation *ne* peuvent se manifester *que* par « l'autodéfense » (*Sicherwehren*), qui ne peut ni créer, ni servir de commencement (*Anfang*). Comme Heidegger l'a énoncé :

À la nécessité ainsi comprise, il appartient de repousser le durcissement en une constance ; celle-ci en effet, en tant qu'inessence, menace l'essence. Comme, cependant, cette menace est essentielle, même le fait de la repousser n'est pas réaction

de défense de ce qui a le dessous [*Unterliegen*], mais urgence même, et garde, de la surabondance [*Überlegenheit*].¹

Mais « l'autodéfense » contredit précisément l'essence de l'ἀρχή et du commencement. On ne peut pas imaginer un commencement initial de nature *défensive*, car il présuppose encore un « ennemi » ou un « ennemi imaginaire » qui existait avant la naissance du commencement. En effet, cela remonte à nouveau au paradoxe temporel de *boucle causale* dans l'interprétation de 1932. La question en jeu ici est : comment la « constance » (*Beständigkeit*) en tant qu'« ennemi » de la présence est-elle créée ? Selon Heidegger, cet ennemi est un « résultat » nécessaire de la présence, mais il s'oppose la présence. Si nous comprenons la constance comme un « événement secondaire » dérivé de la présence, alors le menace sinon l'opposition de la constance n'est pas essentielle. Mais si la constance provient de l'intérieur de la présence, et qu'avec le mouvement de la venue en présence (*Anwesenung*) constitue l'essence de la présence, alors, lorsque Heidegger affirme que la venue en présence est plus originelle, la constance se trouvera dans un dilemme : elle est dans une position paradoxale *à la fois à l'intérieur et à l'extérieur* de l'essence de la présence. C'est aussi la raison pour laquelle Heidegger souligne que la constance est « l'inessence » (*Unwesen*) mais sa menace est néanmoins *essentielle*. En ce sens, la position paradoxale de la constance ne peut être expliquée qu'à l'aide d'un modèle théorique de la topologie. En fait, il y a ici une sorte de « disloquement » (*Un-fug*) entre la séquence temporelle et la causalité. Et, en l'occurrence, le philosophe voulait peut-être justifier ou, autrement dit, montrer la possibilité de ce disloquement essentiel dans la présence. Mais notre question est la suivante : Heidegger pense-t-il vraiment que l'ordre temporel n'équivaut pas à la logique de causalité ?

Toutefois, il ne faut pas oublier que le préfixe l'*a-* de l'ἄπειρον a également un autre sens : « l'il-limitation » (*Entgrenzung*), qui signifie « *partir* de la

¹ *Ibid.*, p. 117, trad., *ibid.*, p. 150.

limite » et « dissolution de la limite ». Cela a en effet donné une couche supplémentaire de complexité à ἡπειρον. En l'occurrence, la limite ne signifie pas seulement le processus de délimitation, elle pourrait même désigner le processus de dissolution ou de fonte de la limite. Si tel est le cas, cette signification de limite ajoutera donc une sorte de « fluidité » pour le mouvement de la venue en présence, de sorte que la présence elle-même a maintenant un sens de « quitter la présenteté en tant que constance ». Malheureusement, Heidegger n'a pas développé en détail « l'il-limitation » dans ce qui suit. Peut-être l'a-t-il oublié, mais la raison plus essentielle pourrait être que ce sens de « l'il-limitation » ajouterait au « fardeau » de son propre cadre théorique. Autrement dit, ἡπειρον en tant qu'empêchement, ne serait pas en mesure de comporter le sens de « l'il-limitation ». Ainsi, nous pouvons comprendre, dans une certaine mesure, pourquoi, dans sa dernière interprétation en 1946, Heidegger a abandonné complètement le terme « *Verwehrung* » comme la traduction de ἡπειρον.

Par conséquent, nous considérons que l'interprétation de 1941 est une interprétation *de transition*. Elle hérite à la fois de certaines interprétations de 1932 et, à certains égards, crée un modèle topologique de base pour la discussion de 1946. D'une part, dans l'interprétation de 1941, Heidegger continuait à utiliser la traduction de τὸ χρεῶν et de ἡδίκηια de 1932 et, d'autre part, il a construit un modèle topologique de ἡρχή, dans lequel nous verrons l'archétype de « la topologie de la présence » de 1946.

4. Spectres de la justice : la topologie de la présence

4.1 Introduction. Les contours de la question : le problème du *Topos*

Dans l'article *La parole d'Anaximandre* de 1946, à savoir sa dernière interprétation d'Anaximandre, Heidegger a souligné :

Que signifie τὸ χροῶν ? Le premier mot du texte, nous l'expliquons en dernier, parce qu'il est le premier d'après l'affaire en cause. Quelle est cette affaire ? Réponse : la présence du présent. Mais la chose de l'être, c'est d'être l'être de l'étant.¹

Le philosophe a ajouté une note à la dernière phrase : « Référence à la différence ontologique [*Hinweis auf die ontologische Differenz*] »². L'interprétation d'Anaximandre par Heidegger est donc considérée par lui-même comme une tentative tardive de percer la « différence ontologique ».

Selon la plupart des commentaires de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, le point de départ reposerait principalement sur l'« intrication » entre le philosophe et deux types de tensions : l'une est sa proximité avec la pensée présocratique et l'autre, son rapport avec la philologie classique. En fait, ces deux types d'interprétations peuvent être regroupées sous la même rubrique : ces deux approches remettent l'effectivité de l'interprétation d'Anaximandre dans la pensée de Heidegger. Parmi ces commentaires, bien évidemment, il y a plusieurs discussions remarquables, par exemple, les écrits de Marlène Zarader, Didier Franck³, du chercheur polonais Julian Korab-Karpowicz⁴ et du chinois Zhang Zhenhua⁵. Cependant, si nous commençons *uniquement* à l'intérieur de la pensée de Heidegger, si, pour ainsi dire, nous « utilisons Heidegger pour expliquer Heidegger », il n'est possible de susciter

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 364, trad., *op. cit.*, p. 438-9.

² *Ibid.*, p. 364.

³ Franck, Didier, *Le nom et la chose, langue et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2017 ; *Heidegger et le christianisme*, Paris, PUF, 2004.

⁴ Korab-Karpowicz, Julian, *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger*, *op. cit.*, 2017.

⁵ Zhang, ZhenHua. *La Lutte et l'harmonie : l'interprétation de la pensée des premiers grecs de Heidegger*. Beijing, The Commercial Press, 2016.

une critique potentielle qu'une fois sorti du contexte heideggérien : en effet, l'interprétation d'Anaximandre pourrait alors perdre son sens et sa valeur et ainsi devenir « une absurdité » insignifiante.

Derrida, qui n'est peut-être pas le premier mais à notre avis le plus important commentateur, a tenté d'éclaircir le sens de l'interprétation d'Anaximandre *en dehors du* contexte heideggérien et d'entamer un dialogue entre la pensée heideggérienne et les théories ou les approches éthico-politiques, par exemple, la théorie de « la fin de l'histoire » de Francis Fukuyama que nous ressortirons bientôt. Grâce à l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, Derrida a reconstruit, d'une manière *déconstructive*, une « justice » et une « politique de l'amitié » renouvelée. Il est donc nécessaire d'esquisser l'argumentation de la déconstruction de la « justice » traditionnelle par Derrida, à savoir la déconstruction de la « vengeance » et du « droit ». En mettant en lumière l'antinomie « originaire » du complexe de vengeance chez Hamlet, Derrida soutient que la « justice » et le « droit » proviennent de la « vendetta » sanglante et s'appuient depuis toujours sur une « *quasi-présence* » *spectrale*. C'est la « blessure de naissance » d'Hamlet et ainsi le traumatisme inné de la justice au sens traditionnel. Autrement dit, c'est grâce à une déconstruction de la justice traditionnelle que Derrida put s'engager dans le contexte heideggérien de l'interprétation d'Anaximandre, en particulier celle de *dikē*, la « justice » en grec ancien.

Après avoir esquissé le chemin d'entrée chez Derrida, nous pouvons voir très clairement que son point de départ de lecture est par essence *à l'extérieur* voire *à l'inverse* du contexte heideggérien. Contrairement à l'approche d'« utiliser Heidegger pour expliquer Heidegger » – bien qu'il s'agisse peut-être d'une critique assez superficielle – nous pouvons appeler la démarche derridienne la « voie externe ». De même, actuellement, dans les commentaires des interprétations de la Grèce antique par Heidegger, le chercheur américain Charles Bambach et le chercheur chinois Xia Kejun(夏可君) font aussi partie de cette « voie externe ».

Avant d'entrer dans le vif de notre sujet, il faudrait aussi faire ressortir ce mode de pensée chez Bambach et chez Xia afin de préciser leurs points de départ « extérieurs ». Par conséquent, il convient d'expliquer comment et pourquoi ces deux chercheurs peuvent recourir aux « éléments externes » de la pensée heideggérienne lorsqu'ils interprètent Heidegger.

Dans son œuvre *Thinking the Poetic Measure of Justice*, Charles Bambach s'interroge sur le rapport de la mesure à la poésie et à l'habitation poétique (*poetic dwelling*) afin de repenser la signification de la notion de *díkeē*. Comme il le précise :

Je souhaite ici m'intéresser aux œuvres de deux poètes philosophes qui constituent les extrémités de la modernité : Friedrich Hölderlin (1770-1843) et Paul Celan (1920-1970). Au centre de cet engagement herméneutique avec Hölderlin et Celan se trouve la conversation avec Martin Heidegger sur la signification de l'habitation poétique comme mesure d'une forme non subjective d'*ethos*. L'éthique n'est possible – au sens de l'habitation poétique – que dans la mesure où nous habitons véritablement, une idée que Heidegger tire de sa lecture de Hölderlin.¹

Par le moyen de ce dialogue avec Hölderlin et Celan, Bambach s'efforce de construire une « éthique » au sein de la pensée de Heidegger. Il nous semble que son travail s'inscrit encore, à première vue, dans la démarche traditionnelle qui « utilise Heidegger pour expliquer Heidegger », mais nous pouvons tout de suite voir que « l'éthique de la justice » n'est possible que si cette éthique se base, évoquée par Celan, sur *l'impossibilité* de « l'habitation poétique », qui s'approche dans une certaine mesure de la notion de « la justice de l'impossible » chez Derrida :

¹ “My hope here is to engage the works of two philosophical poets who stand as the bookends of modernity: Friedrich Hölderlin (1770–1843) and Paul Celan (1920–1970). At the center of this hermeneutic engagement with Hölderlin and Celan stands the conversation with Martin Heidegger about the meaning of poetic dwelling as a measure for a nonsubjective form of *ethos*. Ethics is possible—in the sense of poetic dwelling—only insofar as we genuinely dwell, an insight that Heidegger draws from his reading of Hölderlin.” Cf. Bambach, Charles, *Thinking the Poetic Measure of Justice: Hölderlin—Heidegger—Celan*. New York, State University of New York Press, 2013, p. 2.

As brutal and severe as Celan's critique may strike us, it gives voice to a long-standing uneasiness within continental thought to what Reiner Schürmann terms "the modern hegemonic phantasm" that reigns in modern philosophy—namely, philosophy's thetic tendency to bring all difference under the genus of a unifying singularity that is paradoxically a totality—be it water, pneuma, God, Geist, will to power, Seyn.¹

Par le biais de la critique de Celan, Bambach a mis en lumière une violence unifiée au cœur de la philosophie occidentale, une « tendance arbitraire de la philosophie à ramener toute différence sous le genre d'une singularité unificatrice qui est paradoxalement une totalité ». La pensée de Heidegger est précisément représentative de cette « tendance arbitraire ». C'est précisément la critique de Levinas et de Derrida contre Heidegger. Ainsi, l'intention de Bambach n'est pas d'« utiliser Heidegger pour expliquer Heidegger » mais, au contraire, il tente d'« utiliser Heidegger pour critiquer Heidegger ». C'est pourquoi nous considérons les recherches de Bambach comme « voie externe ».

Par ailleurs, dans son œuvre intitulée *Un peuple en attente et inutile : Zhuangzi et le second tournant de Heidegger (Ein wartendes und unbrauchbares Volk: Zhuangzi und Heideggers zweite Kehre)*², Xia Kejun relie l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger à la pensée de Zhuangzi. Xia se focalise principalement sur l'interprétation du mot grec τὸ χρεών dans la parole d'Anaximandre, qui se traduit par Heidegger comme *der Brauch*. De cette manière, il essaie de mettre l'accent sur un rapprochement entre la notion *der Brauch* chez Heidegger et celle d'« utilité inutile » (无用之用) chez Zhuangzi. Nous savons que Heidegger a lu de nombreux textes de Zhuangzi depuis sa jeunesse. Plus précisément, Xia explique la première par la seconde afin de créer un rapport nécessaire entre la pensée heideggérienne et la pensée chinoise, en particulier avec la pensée taoïste. Pour cet érudit oriental, le point de départ et la fin de ses interprétations restent toujours à l'extérieur de la pensée occidentale : en in-

¹ *Ibid.*, p. 21.

² Xia, Kejun, *Ein wartendes und unbrauchbares Volk: Zhuangzi und Heideggers zweite Kehre*. Beijing, Peking University Press, 2017.

interprétant la notion d'« utilité inutile » de Zhuangzi, Xia s'efforce de découvrir les possibilités théoriques qui n'ont pas encore émergé dans la pensée de Heidegger. Pour ainsi dire, son travail n'appartient ni à l'interprétation de Zhuangzi ni à celle de Heidegger, il n'est ni oriental ni occidental. Au sens le plus fondamental, il s'agit vraiment d'une recherche « transversale ».

Nous suivrons principalement, dans ce chapitre, la voie « externe » chez Derrida. Contrairement à la « voie poétique » de Charles Bambach et à la « voie taoïste » de Xia Kejun, nous tentons d'appliquer la notion de « topologie » comme notre modèle d'argumentation qui s'inspire, plus ou moins, de la « voie technologique » du savant hongkongais Hui Yuk et de la « voie mathématique » du savant israélien Michael Roubach. Nous clarifierons la « voie technologique » de Hui dans la cinquième section de ce chapitre.

Ce faisant, en vérifiant l'effectivité et la tension intrinsèque de la théorie de Heidegger, nous souhaitons entamer un nouveau dialogue avec la pensée heideggérienne. L'idée de *topos* (position) et de *topologie* pourrait être considérée comme l'une des caractéristiques principales du dernier Heidegger. La « topologie de l'estre » (*Topologie des Seyns*) renvoie à une expression tardive de *ἀλήθεια* (la vérité) selon laquelle *ἀλήθεια* ne peut être pensée que par la localité (*Örtlichkeit*) de l'estre.¹ Selon nous, la topologie au sens heideggérien consisterait généralement en deux niveaux : le lieu/l'orientation (*der Ort*) et l'espace (*der Raum*). Plus précisément, cette topologie, selon nous, désigne donc une *identité* extraordinaire qui rassemble d'un côté les lieux de l'Être et, d'un autre côté, la relation *spatiale* entre ces lieux de l'Être, dans la mesure où cette relation spatiale construit le mouvement vers la venue en présence (*Anwesenung*). Ainsi, il importe de clarifier comment, dans la topologie en tant que telle, ces deux sens de *topos* pourraient lier à l'estre (*Seyn*) et quelle est la relation entre les deux.² Toutefois, puisque nous suivons un parcours « extérieur », l'objectif principal de notre argumentation n'est pas d'expliquer la

¹ Heidegger, Martin, *Seminare* [GA 15] (désormais cité GA 15). Frankfurt am Main, Klostermann, 2012, p. 335.

² Pour plus de détails, Cf. Malpas, Jeff, *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, The MIT Press, 2006.

position de la « topologie » dans le système de pensée chez Heidegger, mais plutôt de créer, à la façon de Heidegger, une sorte de réflexion *spatialisée et topologique* sur le temps. Grâce à cette notion de topologie, nous espérons finalement construire un nouveau chemin de « retour vers Heidegger ». Or, ce à quoi nous voulons retourner n'est pas son propre texte, mais plus fondamentalement, nous voudrions revenir au dilemme qu'il avait rencontré : la « différence ontologique » est-elle possible et comment est-elle possible ?

Ainsi, nous voudrions faire une synthèse entre la « voie intérieure » et la « voie extérieure ». Malgré la voie externe, l'objectif de notre travail dans ce chapitre reste encore à l'intérieur de la pensée de Heidegger. Cela signifie que dans ce chapitre, nous nous concentrerons principalement sur deux textes : la dernière œuvre de Derrida *Spectres de Marx*, écrite en 1992, et l'article *La Parole d'Anaximandre* de Heidegger en 1946.

En outre, il faut noter qu'au regard du chemin de pensée (*Denkweg*) chez Heidegger, l'interprétation d'Anaximandre posséderait aussi un sens particulièrement historique. Sans parler du fait que l'article *La parole d'Anaximandre* a été écrit peu après la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'interprétation déconstructive de cet article par Derrida serait également une réponse explicite à la « polémique *politique* » autour de Heidegger fermentant à la fin du 20^e siècle. Si la controverse provoquée par l'ouvrage *Heidegger et le nazisme* de Victor Farias peut être considérée comme la controverse « version 1.0 », alors après la publication des *Cahiers Noirs*, cette controverse politique a sans aucun doute évolué vers la « version 2.0 », celle qui pourrait être considérée comme une « polémique *politisée* » autour de Heidegger. Le foyer de ce débat se trouverait vraisemblablement dans la question de savoir si, et dans quel sens, l'idée raciste et antisémite existe dans la pensée de Heidegger. Nous n'avons pas prévu d'intervenir dans ce débat, mais plutôt, avec la problématique déconstructive de Derrida, de réfléchir sur le rejet de l'interprétation éthico-juridique concernant la « justice » (*Dikē*), tout au long de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Est-il vraiment silencieux sur le sens éthico-

juridique de « justice » ? Ou bien, la silence de Heidegger est-il précisément, comme le voit Derrida, une toute nouvelle expression de la justice ?

4.2 La déconstruction de la « justice » par Derrida

Si le droit tient à la vengeance, comme semble s'en plaindre Hamlet – avant Nietzsche, avant Heidegger, avant Benjamin –, ne peut-on soupirer après une justice qui un jour, un jour qui n'appartiendrait plus à l'histoire, un jour quasiment messianique, serait enfin soustraite à la fatalité de la vengeance ? Mieux que soustraite : infiniment étrangère, hétérogène en sa source ?

Derrida, *Spectres de Marx*¹

Comme nous l'avons déjà précisé, nous suivrons principalement la problématique de Derrida dans *Spectres de Marx* dont la déconstruction par Derrida a commencé avec l'interprétation de la tragédie d'*Hamlet*. Selon l'ouvrage intitulée *Derrida: A Very Short Introduction*, il existe un malentendu habituel à propos de la déconstruction derridienne : si la déconstruction consiste à suspendre ou même détruire tout sens, le philosophe serait donc « une sorte de nihiliste sceptique qui doute du sens des textes » (*a kind of skeptical nihilist who doubts that texts mean anything*)². Ce genre de malentendus avait obligé Derrida, au début des années 90, à réfléchir la question de la « reconstitution » dans la mesure où il y a ce qu'on a appelé un « tournant dans la pensée de Derrida », à savoir un « tournant éthique et politique »³. Malgré la validité de cette interprétation, nous pouvons quand même voir que la restitution de la justice est incontestablement l'une des principales problématiques chez le dernier Derrida.

¹ Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 47.

² Glendinning, Simon, *Derrida: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2011, p. 20-1. Traduction par nous.

³ *Ibid.*, p. 78. Traduction par nous.

Au début de *Spectres*, le philosophe a demandé aux lecteurs, et surtout à l'œuvre de Heidegger, de Nietzsche et de Levinas : que signifie la « justice » ? Plus précisément, est-ce qu'il existe une sorte de justice qui passera au-delà de la moralité, de l'intention de réparer les torts, de la croyance en l'égalité, d'un désir de vengeance, voire, en fin de compte, du droit ?

Dans la citation que nous voyons plus haut, Derrida a énoncé que « le droit tient à la *vengeance* ». La vengeance signifie l'injonction que le héros Hamlet devait suivre. Mais la nature de la tragédie d'Hamlet résidait précisément dans le fait qu'il demeura dans l'indécision de la vengeance.¹ Pourquoi Hamlet hésita-t-il à se venger ? Est-ce parce que la vengeance n'est pas vraiment « juste » ? De ce fait, le philosophe se demande : cette injonction de vengeance, en tant que croyance naïve, intuitive et éthico-juridique au sens de la loi naturelle, pourrait-elle naturellement déterminer la nature de la « justice » ? Le fond de cette problématique est de connaître la nature de la relation entre la justice et le droit. Dans *Spectres* Derrida a remis en question cette vieille notion de « justice » et suggéré une nouvelle possibilité de justice. Pour le philosophe, c'est l'article *La parole d'Anaximandre* de Heidegger de 1946 qui pourrait donner la possibilité de la justice, cela se dit « la justice à partir du don » ou, autrement dit, « la justice comme hospitalité et générosité ».

4.3 « Crime et châtement » d'Hamlet

L'interprétation d'*Hamlet* par Derrida joue un rôle vital pour la déconstruction de la loi et la reconstruction de la justice. Si Heidegger a « détruit » le terme « justice » (*dikē*) à travers la parole d'Anaximandre, alors Derrida a commencé sa déconstruction de la loi avec la tragédie *Hamlet*. L'interprétation d'*Hamlet* n'est pas simplement un « prélude » pour la critique de Derrida envers Heidegger, mais plutôt un « point de jonction » entre l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger et la déconstruction de justice traditionnelle.

¹ Nous reviendrons sur ce point plus tard.

Selon le récit, un spectre a informé Hamlet que son oncle est le meurtrier de son père, mais juste avant de réaliser son projet de vengeance, Hamlet soupire :

*The time is out of joint, O cursed spite,
That ever I was born to set it right!*

Il faut tout d'abord préciser la signification habituelle de cette expression « *The time is out of joint* ». Selon la traduction d'*Hamlet* par Yves Bonnefoy, cette locution se traduit par « hors de ses gonds ». Pour Derrida, « *The time is out of joint* » signifie en premier lieu que « le temps est désarticulé, démis, déboîté, disloqué, le temps est détraqué, traqué et détraqué, dérangé, à la fois déréglé et fou... le temps est déporté, hors de lui-même, désajusté »¹. Ainsi, s'il existe des « joints » dans notre temps, histoire et société, ils désignent sans aucun doute des « nœuds » de la moralité, de l'ordre public, des bonnes coutumes, voire du contrat social dans la civilisation jusqu'à présent. Au regard de la loi naturelle, ces nœuds ne seraient-ils pas définitivement « la justice » ? En d'autres termes, ces « joints » construisent une force normative, instructive voire obligatoire qui rend possible la praxis actuelle de « la justice ». En d'autres termes, la « justice » ne signifie pas une certaine règle spécifique, mais une cause et une force *de liaison* pour ordonner diverses règles.

C'est l'œuvre de fiction qui nous enseigne que « *The time is out of joint* », cependant, le monde actuel est peut-être encore pire que la fiction. Ainsi, comment Shakespeare, à la fin du XVI^e siècle, pouvait-il génialement prévoir le cours historique et prédire, par la bouche d'Hamlet, cette prophétie fortement audacieuse ? Peut-être que c'est le désajustement, l'effondrement et le désordre du monde qui ont précisément déterminé la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) de notre temps. Lorsque Derrida introduit *Hamlet*, il est évident que le philosophe s'efforce en premier lieu de répondre à la question à propos de *notre* ère : le problème de la modernité. Derrida utilise les adjectifs

¹ *Ibid.*, p. 42.

« désarticulé, démis, déboîté, disloqué » pour décrire le monde dans lequel il se trouvait à ce moment-là : le monde de la fin du 20^e siècle et de la guerre froide, juste après la chute du Mur et la polémique provoquée par la théorie de « la fin de l'histoire » de Francis Fukuyama. Pour le philosophe, « *The time is out of joint* » est donc un résumé de la condition contemporaine. Selon lui, la fin du 20^e siècle est « une ère d'usure » aux « dix plaies », par exemple, « le chômage », « l'exclusion massive de citoyens sans abri », « la guerre économique », « l'aggravation de la dette extérieure », « l'industrie et le commerce de l'armement » etc.¹ Mais on peut penser que la lamentation d'Hamlet est plus que jamais appropriée, puisqu'il y a un nouveau clivage entre l'époque de Derrida et aujourd'hui.

Toutefois, selon Derrida, le fond du problème ne réside jamais dans la lamentation sur la fragmentation de l'ordre social ; tout au contraire, lorsque le monde est devenu fragmenté, une brèche, qui implique précisément une percée de possibilité, sera secrètement ouverte. Ici, Derrida a exprimé avec précision son aversion contre l'eschatologie sentimentale, nostalgique et romantique proposée par Fukuyama. Pour le philosophe, c'est dans les fissures que les idées de Marx, de Shakespeare, voire même de tous les génies précédents pourront, de manière *spectrale*, séjourner, hanter et réapparaître. C'est pourquoi la rupture ou la disjointure dans l'ordre mondial signifie sans doute une possibilité de nouvel ordre :

Mais avec l'autre, ne faut-il pas cette disjointure, ce désajustement du 'ça va mal' pour que le bien s'annonce, ou du moins le juste ? La disjointure, n'est-ce pas la possibilité même de l'autre ?²

D'une part, nous pouvons dire que cet énoncé de Derrida se rapproche, plus que jamais et plus que quiconque, de la pensée de Heidegger mais, d'autre part, selon le chercheur sud-africain Jacques de Ville, la rupture ou la disjointure en tant que nouvelle possibilité de l'ordre implique pourtant une

¹ Cf. *Ibid.*, p. 134-142.

² *Ibid.*, p. 48.

différence cruciale entre les deux philosophes.¹ Nous détaillerons les divergences entre Heidegger et Derrida dans la dernière section de ce chapitre.

Mais si nous disions que *Spectres de Marx* n'est qu'une réponse à la réalité, alors nous aurions mal compris Derrida. En effet, ce que Derrida y a dénoté, c'est aussi une sorte de « disjointure conceptuelle », la disjointure de l'origina- rité de la notion de « justice ». Lorsque Hamlet déclare que « *The time is out of joint* », le héros implique que « *The justice is out of joint* » : la justice est « hors de ses gonds ». C'est pourquoi Derrida a cité quatre traductions en français et a le plus commenté la traduction morale par Gide : « cette époque est dés- honorée ».

Pour Derrida, la locution « hors de ses gonds » ne désigne pas en premier lieu le désajustement *éthico-politique*, mais plutôt celui *économique et technique*.² Ainsi, la question posée par Derrida est de savoir si le désajustement tech- nico-ontologique est nécessairement synonyme d'une sorte d'injustice éthico-politique. Ou alors, « si le désajustement était au contraire la condition de la justice ? »³ : il s'agit d'une hypothèse assez audacieuse. En effet, qu'en- tend-on par « désajustement technico-ontologique » ?

Pour répondre à cette question, il faut préciser plus clairement la signifi- cation singulière de la « disjointure ». Comme nous l'avons vu plus haut, la disjointure peut être considérée premièrement au sens technique et écono- mique⁴, ou même comme une notion de philosophie de la technique, de la « techno-logie ». En résumé, la disjointure dans ce sens ne saurait pas être « jugée » par des mœurs et par la moralité. Même si de nombreux débats phi- losophiques autour de la technique moderne – par exemple, les discussions de Heidegger – montrent qu'au cœur du problème technique se niche la ques- tion éthique et politique, ici, Derrida a plutôt posé la question à un autre niveau. Alors, dans un contexte plus général, nous pourrions probablement

¹ Cf. De Ville, Jacques, “Rethinking the Notion of a ‘Higher Law’: Heidegger and Derrida on the Anaximander Fragment”. In *Law Critique* 20, 59–78 (2009).

² Cf. Derrida, Jacques, *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 44.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

entendre cette disjointure au sens technique et économique comme celle *de facto*, puisqu'elle désigne une disjointure empirique et pratique. Tandis qu'il existe une autre disjointure des règlements, du droit et des morales, que nous pouvons appeler comme la disjointure *des valeurs*, c'est-à-dire l'injustice. De ce fait, Derrida se demande, si la disjointure *de facto* présuppose nécessairement celle *des valeurs* ; autrement dit, est-ce qu'il y a une coupure absolue entre la disjointure *de facto* et celle *des valeurs*. Comme nous le verrons plus loin, c'est exactement l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger qui surgit dans cette rupture. En somme, la « disjointure » dans une société peut être considérée comme un bouleversement total ou systématique d'une société, et Derrida a utilisé la traduction de Gide pour poser une question : la « disjointure » dans une société ou dans une époque est-elle nécessairement liée à « l'injustice » éthico-juridique, ou selon ses propres mots, à « la déchéance morale ou la corruption de la cité, le dérèglement ou la perversion des mœurs »¹ ? En d'autres termes, s'il y a des « jointures » qui maintiennent le fonctionnement de l'ordre public et des bonnes mœurs, alors, est-ce que ces « jointures » revêtent naturellement une signification éthique et juridique, à savoir une forme de la « justice » ?

De plus, selon Derrida, si la « disjointure » du temps, c'est-à-dire le fait que « cette époque est déshonorée » comme l'a proposé Gide, entraîne inéluctablement une perversion dépravée des mœurs, alors cette disjointure n'est en aucun cas une mise « à l'envers », mais plutôt une déviation « de travers »². Pour le philosophe, il y a une différence remarquable entre les deux conceptions. Dans le premier cas, à savoir la mise « à l'envers », la justice ne fait rien d'autre que renverser l'état actuel, tandis que dans le deuxième cas, nous ne savons pas comment ramener la situation actuelle sur le « droit chemin », car dans ce cas-là, nous n'avons qu'une « image » ambiguë, voire une « imagination » fallacieuse concernant la notion de « justice ».

En ce sens, selon Derrida, la lamentation, ou bien la malédiction d'Hamlet

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

n'est pas contre la disjointure, le péché de son époque, car une imprécation se limite, pour ainsi dire, au « renversement » de l'ordre existant. Hamlet maudit plutôt la « conséquence » sinon « l'effet injuste »¹ du dérèglement et du désajustement, conséquence qui est le destin d'Hamlet lui-même. Plus précisément, c'est le destin qui a engendré sa vocation de redresser les torts et de restaurer la justice, depuis ou même *avant* sa naissance. Ainsi, la difficulté pour Hamlet est de savoir comment ramener la situation actuelle sur le « droit chemin » et comment réaliser la « véritable image » de la justice. Ironiquement, le projet d'Hamlet est de faire semblant d'être déséquilibré, mais aux yeux des autres qui ne connaissent pas la vérité – Ophélie, par exemple – sa frénésie exprime exactement une « disjointure » psychique. Par conséquent, pour Hamlet, l'« *out of joint* » (la disjointure) a de nombreuses significations. Ainsi, le véritable malheur d'Hamlet réside dans le fait qu'il n'a maudit rien d'autre que sa propre « disjointure » :

Il jure contre ce malheur, et ce malheur est sans fond car il n'est autre que lui-même, Hamlet. Hamlet est '*out of joint*' parce qu'il maudit sa propre mission, le châtement qui consiste à devoir châtier, venger, exercer la justice et le droit sous la forme des représailles.²

Autrement dit, le deuxième vers « *That ever I was born to set it right* » est-il ce que Hamlet a vraiment maudit ? La malchance l'a conduit à n'avoir dans la vie des d'autre but que la vengeance. Derrida a plus ou moins *radicalisé* le sens du récit d'*Hamlet*. Ici, le philosophe a sans doute proposé une interprétation psychanalytique, c'est-à-dire qu'il a simplifié la structure du récit d'*Hamlet* comme la tragédie d'*Œdipe*. Tout comme Œdipe qui est né avec la prophétie qu'il « tuerait son père et épouserait sa mère », Hamlet est né pour accomplir la mission de vengeance.

Mais avant d'avancer notre discussion, il convient de noter que Agnes Heller, la philosophe hongroise et élève de Georg Lukács, a donné une analyse

¹ *Ibid.*, p. 45.

² *Ibid.*

plus détaillée et assez différente autour du concept de « destin » d'*Hamlet*. Dans son œuvre *The Time Is Out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History*, Heller a fait une distinction entre *fatum* (destin) et *providencia* (providence). En fait, Heller considère le premier vers « *The time is out of joint* » comme l'expression de la « providence » auquel Hamlet est soumis, et le deuxième « *That ever I was born to set it right* » comme l'expression du « destin » qui implique la vengeance d'Hamlet. Elle écrit :

Né pour restituer le monde, c'est le destin d'Hamlet...Face au destin, il a encore le droit de choisir, la liberté de décider et d'agir...Alors que face à la providence, il n'a pas de choix...Ce à quoi il obéit n'est pas le destin, mais la providence.¹

Heller semble donc s'opposer à Derrida. Tout d'abord, nous pouvons voir que, pour Heller, la « providence » de l'époque est sans aucun doute plus fondamentale que le « destin » de l'individu. C'est sa première divergence avec Derrida, puisque pour ce dernier, comme nous l'avons noté, le « destin » d'Hamlet, à savoir la mission de rétablissement (*to set it right*), est son véritable malheur. Comme nous le verrons plus loin, le destin individuel est, selon Derrida, le fondement ou, selon son propre mot, « l'originarité » de la providence collective. Pour ainsi dire, la folie ou bien la « disjointure » d'une époque dépravée n'est possible que si cette disjointure s'incarne dans le destin d'un individu.

De plus, selon nous, la malédiction d'Hamlet pourrait même être considérée comme la tentative d'agir évoquée par Heller ; mais le droit de décider et la liberté d'agir aboutissent, de façon très paradoxale, à l'indécision quant au choix et à l'impuissance d'agir. De ce fait, la deuxième divergence entre Derrida et Heller est que, selon le premier, Hamlet *semble* avoir un « choix sur » le destin ; mais pour Derrida ce « choix » n'est qu'une illusion de liberté et de volonté, ou même un piège tendu par la providence de l'époque déshonorée.

¹ Heller, Agnes, *The Time Is Out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2002, p. 6-7. Traduction par nous.

Derrida nierait sans doute le notable désaccord entre *fatum* et *providencia* et affirmerait plutôt un rapprochement entre les deux. Toutefois, selon Heller, il existe encore la possibilité de choisir entre « vengeance » et « renoncement à la vengeance », c'est-à-dire entre « être ou ne pas être » [*to be or not to be*] ; alors que pour Derrida, cette locution « *to be or not to be* » signifie l'impossibilité de choisir.

De toute façon, à notre avis, c'est l'enchevêtrement entre *fatum* et *providencia* – entre destinée individuelle et providence collective – qui a créé le véritable motif de la tragédie d'*Hamlet*. Dans une certaine mesure, nous pouvons même dire que la malédiction et l'indécision d'Hamlet sont les résultats, en tant que « symptômes » humains, d'un conflit entre *fatum* et *providencia*. C'est précisément dans sa malédiction et son indécision que nous, les spectateurs, pouvons voir l'échec d'un homme essayant de défier sa providence. En effet, la malédiction du destin par Hamlet et son hésitation devant son devoir sont la même chose, puisque tous deux contribuent à l'échec de la résistance face au destin. Il nous semble que l'effort et l'impuissance sont les deux faces d'une même pièce : c'est à la fois par la malédiction de son destin et par son hésitation face à la providence qu'Hamlet a subi l'inaccessibilité et l'irréversibilité du destin et de la providence.

Nous pouvons maintenant revenir au texte de Derrida. En résumé, selon le philosophe, la vengeance d'Hamlet exigée par son destin irréversible est liée au « péché originel » de la justice. C'est le péché d'origine qui a conduit à sa destinée tragique :

Il n'y a de tragédie, il n'y a d'essence du tragique qu'à la condition de cette originalité, plus précisément de cette antériorité pré-originale et proprement spectrale du crime. Du crime de l'autre, un forfait dont l'événement et la réalité, et la vérité, ne peuvent jamais se présenter en chair et en os, seulement se laisser présumer, reconstruire, fantasmer. On n'en continue pas moins, dès la naissance, de porter une responsabilité, ne serait-ce que pour avoir à réparer un mal au moment même où personne ne saurait l'avouer, sauf à se confesser en confessant l'autre comme si cela

revenait au même.¹

La vengeance présuppose nécessairement l'existence antérieure d'un crime ; même si Hamlet n'est pas l'auteur du crime ni sa victime directe, il est né, comme le héros de la tragédie grecque, responsable de ce meurtre. C'est là que réside la véritable tragédie d'Hamlet. Selon Derrida, si la naissance d'Hamlet signifie l'avènement et l'incarnation de la justice, alors cette justice est aussitôt entachée par un « tort tragique » :

Le coup fatal, le tort tragique qui aurait été fait à sa naissance même, l'hypothèse d'une perversion intolérable dans l'ordre même de sa destination, c'est de l'avoir fait être, lui, Hamlet, et naître, pour le droit, *en vue du droit*...²

La malédiction par Hamlet de sa naissance et de son destin confirme que la conception de « vengeance » considérée comme originarité de la « justice » et du « droit » implique, par nature, un « péché originel » ou, autrement dit, une « corruption originelle »³. Or, ce « péché » ou bien ce « tort » originelle de la justice ne suppose pas seulement que le crime a nécessairement dès le départ « corrompu » l'originarité de la justice : ce qui n'est pas très précis. Il vaut mieux dire que le crime en tant que originarité *spectrale*, imprécise, étrangère et ainsi essentiellement *hétérogène* a créé la nature de la justice. Dans l'optique de la conception traditionnelle de la justice, « faire justice » ou restituer la rectitude, ne pourra être possible *qu'après* qu'un crime a été commis. En ce sens, il n'y a pas de justice qui ne soit « en retard » :

Hamlet maudit la destinée qui l'aurait destiné à être l'homme du droit...celui qui ne peut venir, comme le droit, qu'après le crime, ou tout simplement après c'est-à-dire dans une génération nécessairement seconde, originellement tardive et dès lors destinée à hériter.⁴

¹ Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 46.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 47.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

Cette justice doit dans certaines circonstances reconnaître que les tiers – à savoir les vengeurs, par exemple les alliés ou les familiers de la victime – qui ont la lourde responsabilité de la vengeance, sont cependant innocents. D’ailleurs, à propos de la vengeance, la justice vient toujours « trop tard ». La « justice » en tant que telle, n’est-elle donc pas insignifiante et vaine depuis son tout début, suggère Derrida. C’est pourquoi il considère que la vanité de cette justice est par essence *les spectres* : « On n’hérite jamais sans s’expliquer avec du spectre et, dès lors, avec plus d’un spectre. Avec la faute mais aussi l’injonction de plus d’un. »¹ Cela nous rappelle que dans certains films populaires, après le succès de sa vengeance, le vengeur veut rendre visite au cimetière aux victimes pour leur expliquer son action. Mais paradoxalement, ce « dialogue fictif » entre vivants et morts montre précisément l’inutilité et la vanité de la vengeance.

Par ailleurs, Derrida a ici mentionné la notion de « naître » pour souligner qu’il existe une autre sorte de « disjointure » : le passé s’est transformé en résultat, tandis que le présent est devenu la cause. C’est une disjointure dans la mesure où le temps s’est renversé. Comme nous l’avons déjà souligné précédemment, ce que Hamlet a maudit, c’est sa destinée irréversible : « c’est d’abord qu’elle [la destinée] lui soit innée, donnée par sa naissance autant qu’à sa naissance. »²

Ici, l’analyse de Derrida s’appuie sans aucun doute sur la théorie psychanalytique. Plus précisément, il est toujours nécessaire pour la vengeance – en tant qu’effet, résultat, voire demande de justice – de construire, de manière *rétrospective*, sa propre « raison d’être ». C’est aussi pourquoi les lamentations d’Hamlet sont par essence un « désenchantement » parce que la résistance au fatalisme n’est pas possible. Comme Žižek l’a expliqué dans son œuvre *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture* :

Ce que nous pouvons changer, c’est la dimension virtuelle du passé. En d’autres

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

termes, une fois qu'une nouvelle chose est vraiment apparue, elle créera rétrospectivement sa propre possibilité, en déterminant ses raisons et ses conditions. Cette potentialité peut être insérée (ou retirée) dans la réalité passée.¹

Une fois que la potentialité de la vengeance est « insérée » (*inserted*) dans la dimension virtuelle du passé, le « passé α » est immédiatement remplacé par le « passé β » ; le sens de la naissance d'Hamlet a donc été transformé.

Toutefois, selon nous, ce qui est intéressant, c'est que Hamlet est né *avant* l'exécution du meurtre. En effet, il existe un « décalage temporel » entre la naissance d'Hamlet, à savoir « l'incarnation de la justice », et le motif de la vengeance, bien que Derrida ait délibérément ignoré ce point. Plus précisément, ce n'est qu'après avoir découvert le crime de son oncle² que Hamlet s'est rendu compte du devoir que lui a conféré le destin et, du coup, la signification de sa naissance. Et, finalement, cela nous ramène au sens de la justice et de la loi. Autrement dit, ce n'est qu'après l'exécution du crime que la justice affirme rétrospectivement la légitimité de son origine. Il convient de noter ici le point de vue de Žižek :

How is this possible, given that the earlier events are the same in both cases? The only answer is, of course, that the experience of a linear "organic" flow of events is an illusion (albeit a necessary one) that masks the fact that it is the ending that retroactively confers the consistency of an organic whole on the preceding events. What is masked is the radical contingency of the enchainment of narration, the fact that, at every point, things might have turned out otherwise.³

Quoi qu'il en soit, le « visage » du passé – ce qu'on pourrait également appeler « le récit de la mémoire » – a été radicalement modifié pour toujours. Grâce à la théorie psychanalytique, nous pouvons voir comment un résultat apparemment contingent peut distordre la narration du passé de façon rétrospective. L'explication de Žižek nous aide à mieux comprendre l'idée de

¹ Cf. Žižek, Slavoj, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Massachusetts, The MIT Press, 1992, p. 7. Traduction par nous.

² Il est alors intéressant de noter que le crime d'adultère de l'oncle ne peut pas constituer un motif pour la vengeance d'Hamlet.

³ *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, *op. cit.*, p. 56.

Derrida. Selon le premier, le passé est *spectral* non seulement parce qu'il n'est plus présent, mais aussi et surtout parce qu'il a été modifié et reconstitué sans cesse par le présent. C'est pourquoi le passé ne signifie jamais une « conclusion ferme » ; c'est aussi pourquoi, selon Derrida, la vérité du passé est peut-être toujours « vague » : « Du crime de l'autre, un forfait dont l'événement et la réalité, et la vérité, ne peuvent jamais se présenter en chair et en os, seulement se laisser présumer, reconstruire, fantasmer. »¹

En résumé, la loi de causalité est maintenant « hors des gonds » du temps linéaire. Mais notre question serait : si l'origine légitime de la justice, à savoir la cause nécessaire de la vengeance, apparaît plus tôt que l'accomplissement du crime et si, notamment, cette « antériorité de la justice » est *rétrospectivement* considérée nécessaire par la vengeance, alors la justice en tant que telle, n'est-elle pas et ne sera-t-elle jamais en retard ? En effet, la nécessité de la justice considérée comme l'*exigence* de la vengeance est présente *avant* même que le crime ne soit commis, même si cette nécessité a été créée *postérieurement* par l'être humain. Autrement dit, la demande de justice ou de loi, en tant que vengeance ou punition juridique, ne devrait pas être nécessaire, à moins qu'elle ne soit « posée avant » le crime.

Par conséquent, une situation bizarre s'est produite : l'exigence de la vengeance a été annoncée par les êtres humains *avant* qu'un crime ne se produise. À notre avis, cette absurdité impliquerait que toutes les mesures, tous les programmes de « prévention du crime » – c'est-à-dire tous les avertissements juridiques et tous les tabous moraux – interviennent dans notre vie avant même le crime. Si tel est le cas, notre proposition a évidemment remis en question, d'un point de vue plus radical, la totalité du système moral et judiciaire : une fois que le paradoxe de l'originalité de la justice a été vérifié, cette originalité, c'est-à-dire la demande de justice, ne sera pas « légale » ni non plus « juste » et pourra glisser vers l'abîme injuste. Si nous croyons que la justice éthico-juridique signifie encore des « jointures » de la société, alors ces

¹ Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 46.

jointures ne sont-elles pas « abîmées » dès le tout début ?

C'est aussi en ce sens que Derrida affirme que la « blessure innée » se trouve dans la vengeance d'Hamlet. En d'autres termes, la vengeance est le défaut inhérent au modèle traditionnel de la justice :

Voilà le tort originaire, la blessure de naissance dont il souffre, une blessure sans fond, une tragédie irréparable, la malédiction indéfinie qui marque l'histoire du droit ou l'histoire comme droit...La malédiction serait inscrite dans le droit même. En son origine tueurmère.¹

Et cette « blessure » de la justice traditionnelle ne serait-elle pas un « crime » plus fatal qu'un crime réel ? Elle provient d'une présence incertaine, spectrale, ou plus précisément, d'une « quasi-présence » fallacieuse voire paradoxale, c'est la raison pour laquelle cette « blessure » innée de la justice est une « malédiction » plus dévastatrice et plus tragique qu'une vengeance réelle. En résumé, le philosophe suggère que le mécanisme et l'originarité de ce genre de justice sont fondés sur la « quasi-présence » spectrale. Toutefois, au lieu de dire qu'il a déconstruit la conception traditionnelle de la justice, mieux vaudrait dire qu'il a méticuleusement déployé la tragédie fataliste et inévitable de cette théorie de la justice qui s'enracine essentiellement dans l'enquête sur le forfait, voire dans une sorte de singulière « présomption de culpabilité ».

L'origine ou bien l'originarité n'est jamais pure. Ce point de vue, implicite à plusieurs reprises dès la première œuvre de Derrida, réapparaît d'une manière très inattendue dans *Spectres* : l'origine de la justice n'est pas pure. Le philosophe a souligné par euphémisme le paradoxe primitif de l'ancien paradigme de la justice. « Œil pour œil, dent pour dent » : le vieux dicton comme tel existe dans presque toutes les langues. Il exprime parfaitement le dualisme circulaire du bien et du mal, c'est exactement ce que Derrida cherche à remettre en question ici. Surtout, si la pensée de Derrida est aujourd'hui devenue un « spectre », ce spectre brille peut-être dans la phosphorescence du

¹ *Ibid.*, p. 46-7.

nihilisme judiciaire ou du nihilisme historique.

4.4 Levinas, Shklar et Goldhill : l'ambiguïté de *díkē* et *adikía*

Étant donné que la déconstruction d'*Hamlet* dans *Spectres de Marx* se limite encore à une déconstruction d'œuvre littéraire, le philosophe n'a pas précisé le rapport « logique » entre vengeance, justice et droit. Mais il semble que Derrida le fasse délibérément : ce qu'il tente de révéler, c'est précisément l'enchevêtrement inextricable entre les trois notions. Pour le philosophe, le désir de vengeance du prince projette certainement une exigence de justice judiciaire. Plus exactement, la nature tragique d'*Hamlet* met en lumière une impossibilité de « réparation », à savoir l'impossibilité pour la justice judiciaire de revenir au moment « pur » de sa naissance, car ce moment n'est qu'une vision fantomatique. Bien évidemment, le philosophe ne cherche pas à déconstruire la « justice judiciaire » qui présuppose aussi la légalité, la légitimité et l'autorité du législateur. Ce sont les trois fondements de la justice judiciaire, en tant que normes de punitions et de réparations, qui constituent tous ensemble la conception et la dignité fondamentale du droit.¹ Par ailleurs, en traitant la justice judiciaire comme une pratique quotidienne, un autre objectif principal poursuivi par la justice est « l'équité calculable », celle qui est souvent « convertie » en de multiples modèles de « justice distributive ».

En outre, il est aussi nécessaire de clarifier la signification traditionnelle de la justice (*díkē*), parce que cela nous permet également de voir la différence de la problématique entre Derrida et Heidegger.

Selon nous, dans *Spectres de Marx* le philosophe définit globalement toutes ces caractéristiques du droit comme « l'économie de la vengeance et du châ-timent » qui peut être considérée comme archétype du modèle de la justice traditionnelle. Derrida soutient que ce modèle ne peut pas se débarrasser de

¹ Dans son discours en 1992 intitulé « Force de loi », Derrida a principalement déconstruit la conception traditionnelle de la « loi ». Cf. Derrida, Jacques, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

« l'économie du refoulement »¹ au sens œdipien : ce genre de refoulement est issu de la structure psychanalytique circulaire inhérente à la vengeance. En d'autres termes, soit les gens préméditent leur vengeance, soit ils refoulent leur désir de vengeance ; la « suppression » du désir de vengeance se projette dans diverses théories de la justice. C'est pourquoi selon Derrida les divers paradigmes de la justice sont par essence liés au récit millénaire de vengeance. Dans un sens plus réaliste, le système judiciaire ne prend pas en charge toutes les victimes – l'exemple le plus typique concerne les victimes d'agression sexuelle ou de violence familiale. Si le système judiciaire, en tant que normes institutionnalisées de punitions et de réparations, incarne la volonté humaine de vengeance, alors ce système peut être, dans certaines conditions politiques, honteusement réduit à un outil de la classe dirigeante pour sauvegarder ses propres intérêts.

Mais comme Derrida l'a montré dans sa déconstruction remarquable d'*Hamlet*, la difficulté de la pratique judiciaire spécifique dévoile l'ambiguïté de la conception abstraite de « justice ». De ce fait, il faut remonter dans l'histoire conceptuelle de la « justice ». Du point de vue étymologique, on peut entendre le mot « juste » et « justice » à partir du verbe « ajuster ». C'est aussi pourquoi Derrida affirme que la tradition occidentale, depuis le tout début, s'efforce de comprendre « l'injustice » à partir du terme « désajustement ». Cependant, comme il a déjà interrogé ce concept, le sens du « désajustement » est-il vraiment bien compris ? C'est à cause d'un manque d'interrogation véritable du « désajustement » que les théories traditionnelles de la justice ne peuvent pas vraiment prendre la juste mesure de « l'injustice ».

Nous pouvons faire référence aux idées de la philosophe américaine Judith N. Shklar afin de renforcer, dans une autre perspective philosophique, l'argumentation de Derrida. Dans son œuvre *The Faces of Injustice*, la philosophe soutient que dans « le modèle normal de justice » (*normal model of justice*), l'idée

¹ *Ibid.*

d'« injustice » est simplement considérée comme une « absence de justice »¹. Ce modèle traditionnel ne considère « l'injustice » qu'à partir d'hypothèses ou de prémisses purement logiques. Ainsi, Judith Shklar soutient qu'une véritable compréhension de « l'injustice » est absente, en particulier celle du « sentiment d'injustice » (*sense of injustice*).

En tant que phénomène psychologique, le « sentiment d'injustice » est conçu par la philosophe comme la partie inhérente de la structure de la moralité et une réponse appropriée aux privations sociales injustes². Mais que signifie exactement ce « sentiment d'injustice » ? Selon Judith Shklar, « d'abord et surtout, c'est le genre particulier de colère que nous ressentons lorsque nous sommes privés des avantages promis et lorsque nous n'obtenons pas ce que nous croyons être notre dû. »³ Pour la philosophe, c'est le sentiment d'injustice qui a contribué au fondement de la conception de l'injustice. En outre, la problématique de Shklar sur le « sentiment d'injustice » peut être considérée comme une critique contre son propre héritage théorique de la philosophie anglo-saxonne qui place souvent le concept de justice au-dessus du sentiment d'injustice.

Mais plus important encore, les idées de Shklar ont bien résonné dans la déconstruction de la justice par Derrida : la problématique de ce dernier est quelque peu similaire à celle de Shklar. Nous pouvons donc constater qu'à part l'écart entre la « justice » et le « droit », la différence et le rapport entre « justice » et « injustice » font aussi partie du point de départ de la déconstruction de Derrida. D'autre part, il nous est possible de relier « le désir de vengeance » d'Hamlet à « la colère du sentiment d'injustice » de Shklar. En d'autres termes, ce sentiment d'injustice pourrait être considéré, selon nous, comme une conscience de « disjointure » ou de « désajustement » d'une situation. Si l'on était dans une société « hors de ses gonds », c'est-à-dire dans un contexte « détraqué, dérangé, à la fois dérégulé et fou » ainsi décrit par

¹ Cf. Shklar, Judith N. *The Faces of Injustice*, New Heaven, Yale University Press, 1992, p. 15.

² Cf. *Ibid.*, p. 84.

³ *Ibid.*, p. 83. Traduction par nous.

Derrida, alors on resterait souvent insensible au « sentiment d'injustice » et l'on pourrait plus ou moins supporter des injustices, parce que, selon les deux philosophes, les théories traditionnelles de la justice n'ont jamais affronté directement ce sentiment d'injustice. Selon Derrida, on a toujours refoulé ce sentiment ; alors que Shklar affirme que traditionnellement l'essence de « l'injustice » n'est considérée que comme « l'absence de justice ». En fait, comme elle l'a expliqué, la signification du « sentiment d'injustice » est toujours plus compliquée que celle de la justice ; alors que pour Derrida, cela veut dire que la situation du « désajustement » est plus ambiguë et donc plus imprécise que celle de « l'ajustement ».

Mais, théoriquement, l'idée de Derrida est bien évidemment plus radicale que celle de Shklar : pour le premier, on peut dire que la raison pour laquelle « l'injustice » n'est considérée que comme « l'absence de justice » est que le modèle traditionnel de la justice est par essence une sorte d'« économie du refoulement ». Par conséquent, la conception traditionnelle de la « justice » ne saurait jamais entendre l'expression d'un autre type de « désajustement » et c'est pourquoi « le modèle normal de justice », nommé ainsi par Shklar, passe à côté du sentiment de l'injustice.

Derrida pense qu'il existe toujours deux sortes de « désajustement ». La première désigne la disjointure inacceptable de la justice, représentée comme « la déchéance morale ou la corruption de la cité, le dérèglement ou la perversion des mœurs » et ainsi une « époque déshonorée ». En détruisant la constitution de la justice et en suscitant les crimes, ce genre de désajustement conduit à l'injustice habituelle. Tandis que l'autre sorte de désajustement permet précisément la possibilité d'une nouvelle justice. Ce dernier désajustement est sans aucun doute inspiré par Levinas. Dans le chapitre intitulé « L'asymétrie de l'interpersonnel »¹ dans son œuvre *Totalité et Infinité*, Levinas écrit :

¹ Il faut noter qu'il y a une subtile différence de la terminologie. Nous croyons que Derrida utilise ici « la dissymétrie » au lieu de « l'asymétrie » comme chez Levinas, c'est parce que Derrida tentait de relier « dissymétrie » au « dis-joint » et « disjointure ».

L'être qui se présente en lui vient d'une dimension de hauteur, dimension de la transcendance où il peut se présenter comme étranger, sans s'opposer à moi, comme obstacle ou ennemi. Plus, car ma position de *moi* consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui, à me trouver des ressources. Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé.¹

La relation du Même avec l'Autrui n'est pas un rapport opposé et hostile ni celui d'égalité et de fraternité. Bien au contraire, la singularité de ce rapport se trouve précisément dans « l'inégalité » absolue et transcendantale et dans le « désajustement » relationnel : c'est précisément la nature de la « métaphysique » chez Levinas. Cela présuppose exactement la « rupture de la totalité ». C'est en ce sens pour Derrida ce type de désajustement est une « justice comme incalculabilité du don et singularité de l'ex-position an-économique à autrui »². L'essence de ce « désajustement » présuppose deux points : premièrement, le renversement de la structure existante de la justice et, deuxièmement, le désir de s'enfuir de l'éthique au sens économique, calculable voire géométrique, c'est-à-dire, une relation éthique symétrique et donc égale. En résumé, la pensée de calculabilité n'est plus valable dans ce genre de « désajustement ». La déconstruction derridienne signifiera donc, comment passer d'une « économie de la vengeance et du châtiment » à une autre justice asymétrique, incalculable, indiquant in fine un rapport avec l'*Autrui* ?

Pour Derrida, l'une des voies possibles de transition se niche dans l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Derrida poursuit tout d'abord la démarche de Heidegger, celle qui consiste en une sorte d'étymologie singulière.

Mais avant d'entrer dans le vif de sujet, nous devons encore mentionner le point de vue d'un classiciste inhabituel afin d'étayer le raisonnement de

¹ Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infinité*, Paris, Martinus Nijhoff, 1971, p. 237, italique ajouté par Levinas.

² Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 48.

Derrida et de Heidegger. Comme nous l'avons précédemment noté, les termes « δίκη » (*dikē*) et « ἀδικία » (*adikía*) signifient respectivement « justice » et « injustice ». En fait, selon le classiciste Goldhill, ce mot grec *dikē* est utilisé dans de nombreux sens et contextes depuis sa naissance. C'est l'un des mots grecs les plus importants dans les écrits du V^e siècle av. J.-C. Selon Goldhill, la signification de *dikē* a un large éventail de significations, du concept abstrait de « justice » à celui de « droit », en passant par « châtement », « punition », « tribunal » (au sens juridique) et même « affaire judiciaire ».¹

La trilogie d'Eschyle *L'Orestie* illustre notamment la diversité et l'hybridité des usages de *dikē*. Concernant cette trilogie, il existe une opinion dominante dans les humanités classiques selon laquelle *L'Orestie* retrace la transition de *dikē* en tant que vengeance à *dikē* en tant que justice judiciaire, c'est-à-dire un passage de la vendetta sanglante au monde ordonné et enfin à l'institution de la Cité-État (*polis*)². Toutefois, Goldhill a contesté cette proposition. Selon lui, dans cette trilogie, il n'y a pas de passage évident de la vendetta sanglante à la loi ordonnée ou celui de la violence à l'arbitrage ; il y a plutôt une superposition ambiguë et même contradictoire dans les usages de *dikē*. C'est pourquoi Goldhill a expliqué :

C'est ce que je voulais dire tout à l'heure quand j'ai parlé de la tragédie qui a dramatisé des idées différentes et contradictoires, des sens des mots différents et contradictoires. Eschyle ne montre pas comment 'le problème de *dikē* est résolu', mais plutôt comment les problèmes restent intrinsèquement actifs dans les ambiguïtés et les difficultés du terme lui-même.³

¹ Cf. Goldhill, Simon, *The Oresteia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 28.

² Cf. *Ibid.*, p. 29. En outre, il faut noter que l'anthropologue et le juriste suisse Johann Jakob Bachofen a proposé une autre explication que cette trilogie est « la description dramatique de la lutte entre le droit maternel déclinant et le droit paternel naissant et victorieux à l'époque héroïque ». Cf. Engels, Friedrich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, trad. Jeanne Stern, version numérique par Jean-Marie Tremblay, p. 9. Ce modèle d'interprétation anthropologique tente de faire ressortir une liaison entre le régime social et la structure sociale, c'est-à-dire la liaison entre matriarcat et vengeance et celle entre patriarcat et droit. Mais, en tout cas, l'idée de « matriarcat » chez Bachofen n'est qu'une hypothèse anthropologique et a été réfutée par les ethnologues féministes dès le milieu des années 1970 et les archéologues. Cf. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Matriarcat>.

³ Goldhill, Simon, *The Oresteia*, *op. cit.*, p. 32-3. Traduction par nous.

Derrida remet en question la « justice de la justice traditionnelle », à savoir la validité et la raison d'être de la justice originaire de la vengeance, alors que Goldhill tente de renforcer et de compléter, d'un point de vue littéraire, cette idée de Derrida. Si nous pouvons dire que « les ambiguïtés et les difficultés de *dikē* » signifie un mélange de plusieurs sens différents ou même contradictoires de *dikē*, alors nous pourrions extraire deux conclusions de cette hypothèse. Premièrement, la vengeance et la justice ne sont pas séquentielles mais simultanées ; elles ne sont pas logiquement cohérentes mais contradictoires. La simultanéité entre la vengeance et la justice justifie encore une fois l'irréductibilité de l'origine de la justice : l'origine de la justice, c'est-à-dire *dikē*, était ambiguë dès sa naissance. Ainsi, il est presque impossible de justifier que l'origine de la justice se niche dans la vengeance. Deuxièmement, si la vendetta et la loi coexistent au tout début, y a-t-il une sorte de justice qui aille de pair avec la vengeance, ou même *avant* la vengeance ? Est-il une justice *hétérogène* n'ayant rien à voir avec la vengeance ? La lecture de *L'Orestie* par Goldhill correspond en effet à la question posée par Derrida au début de *Spectres* : « ...ne peut-on soupirer après une justice qui un jour, un jour qui n'appartiendrait plus à l'histoire, un jour quasiment messianique, serait enfin soustraite à la fatalité de la vengeance ? Mieux que soustraite : infiniment étrangère, hétérogène en sa source ? »¹ De toute façon, l'interprétation par Goldhill nous semble faire entrevoir une telle possibilité. C'est aussi en ce sens que, selon nous, l'ambiguïté de *dikē* promet en quelque sorte un espace d'interprétation et une possibilité ouverte et fait place en fait à l'interprétation *déconstructive* de la Grèce antique par Heidegger.

Nous avons vu que c'est Heidegger qui, pour la première fois, reliait le sens de *dikē* au terme « *der Fug* » (le joint/l'accord). Derrida a sans la moindre hésitation accepté cette traduction « imprudente » voire « violente » et tenté de la ramener à l'œuvre de reconstruction de la justice. Comme nous l'avons

¹ Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 32.

déjà vu, l'interprétation de *dikē* et d'*adikía* par Heidegger apparaît principalement dans son interprétation de la parole d'Anaximandre. Les « ressources linguistiques » de cette traduction exceptionnelle découlent principalement de deux expressions courantes. L'une est la locution *mit Fug und Recht*, qui s'est souvent traduite en français par « à bon droit, à juste titre » ; l'autre est *aus den Fugen*, qui correspond à l'expression française « hors de ses gonds » et « *out of joint* » en anglais. Cela explique bien pourquoi Derrida a cité « *The time is out of joint* » quand il interprète Heidegger.

En fait, jusqu'ici, le sens de ces deux expressions reste encore au niveau *moral-juridique*. Les deux locutions expriment pareillement des jugements éthiques voire jurisprudentiels. Comme nous l'avons déjà précisé, Derrida a pleinement discuté dans *Spectres*¹ le sens de la locution « hors de ses gonds » (*aus den Fugen*). Heidegger a, en revanche, sorti du contexte *éthico-juridique* du terme « *der Fug* » (le joint/l'accord) et « greffé » le sens littéral du « joint » sur le mot grec *dikē*. Mais comme Goldhill l'a souligné, *dikē*, qu'il s'agisse de « vendetta », de « loi » ou même de « justice », reflète en fin de compte un « ordre » plus vaste et plus essentiel :

C'est un terme fondamental pour l'expression de l'ordre social en ce qu'il indique à la fois la bonne organisation de la société dans son ensemble et délimite l'action juste pour les individus et l'institution par laquelle cet ordre doit être maintenu.²

Si nous comprenons généralement ce terme « *dikē* » comme l'ordre *ordonné* voire *normatif*, alors il ne serait pas surprenant que Heidegger traduise *dikē* par *der Fug*. Puisque *der Fug*, à savoir « le joint » en français, impliquerait précisément ce qui maintient les choses en ordre, ou même rend possible un ordre, en faisant fonctionner le mécanisme des choses. C'est aussi pourquoi Derrida implique que, malgré son geste prudent, Heidegger ne se serait pas, en fin de compte, libéré du sens éthico-politique du « *Fug* » :

¹ Cf. *Ibid.*, p. 43-9.

² *The Oresteia*, *op. cit.*, p. 28. Traduction par nous.

Lorsque Heidegger insiste sur la nécessité de penser *Dikē* en deçà, avant ou à l'écart des déterminations juridico-morales de la justice, il retrouve, dans sa langue, avec '*aus den Fugen*', les virtualités multiples, rassemblées et suspendues de '*The time is out of joint*' : quelque chose dans le présent ne va pas, cela ne va pas comme cela devrait aller.¹

C'est précisément à cause de cette incapacité de séparer radicalement la traduction *der Fug* du contexte éthico-politique, Derrida soutient que la traduction *der Fug* donne au terme « justice » une nouvelle possibilité d'interprétation, tandis que la situation chez Heidegger est tout à fait opposée : Heidegger comprend *dikē* comme *der Fug* parce qu'il refuse précisément de traduire *dikē* comme « justice ». Comme le chercheur américain D. Levin l'a montré, Heidegger évite la prescription morale, il ne saurait éviter l'enchevêtrement critique dans le sens éthico-juridique de la justice, malgré ses revendications et ses protestations, car, comme son propre récit du fragment l'implique, la justice et l'ontologie doivent être inséparables.²

4.5 La topologie de la présence

Par conséquent, la traduction de la parole d'Anaximandre par Heidegger n'est pas aussi « déviante » que le critiquent les linguistes rigides. La véritable distinction entre l'interprétation par Heidegger et celle traditionnelle réside dans la connotation *ontologique* du mot « *der Fug* ». Dans l'article de 1946 *La parole d'Anaximandre*, à savoir sa dernière interprétation, Heidegger souligne que ce terme signifie la jointure, l'articulation ou bien l'ajointement (*Fuge*)³ au sens temporel.

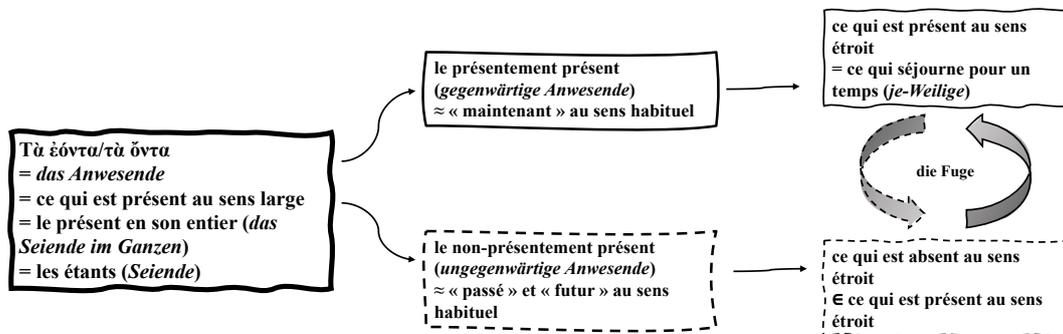
Cet ajointement (*Fuge*) a ajointé deux groupes d'étants (*Seienden*) : 1. « Ce qui est absent au sens étroit », c'est-à-dire ce que Heidegger a nommé « le

¹ Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 50.

² Cf. Levin, D. M. (2007). "The court of justice: Heidegger's reflections on Anaximander". In *Research in Phenomenology*, 37(3), 385-416.

³ Le mot *Fuge* se traduit par « ajointement » dans la traduction française de Gallimard, toutefois nous préférons plutôt la traduction « articulation » par Derrida.

non-présentement présent » (*das ungegenwärtige Anwesende*); 2. « Ce qui est présent au sens étroit », c'est-à-dire, ce qui est connu comme le « présentement présent » (*das gegenwärtige Anwesende*). Ce dernier, à son tour, est défini aussi par Heidegger comme « le présent séjournant pour un temps » (*je-weilig Anwesenden*) ou « ce qui séjourne pour un temps » (*das Je-weilige*). En fin de compte, les deux catégories des étants sont regroupées comme « τὰ ἔοντα » qui désigne par essence « ce qui est présent au sens large », ou, autrement dit, « le présent en son entier » (*das Seiende im Ganzen*) qui est fréquemment nommé par Heidegger « les étants » (*das Seiende/τὰ ὄντα*). Nous pourrions utiliser un schéma approximatif pour exprimer la relation entre ces termes :



La détermination de Heidegger pour ce qui est présent

Le passé véritable, pour ainsi dire, n'est jamais simplement passé ; l'avenir véritable ne sera jamais seulement « à venir ». Ce qui *est* passé et ce qui *sera* présent, se sont joints (*sich fügen*), d'une autre manière, plus profonde, avec ce qui *est* présent. Finalement, les noms *der Fug* (joint/accord), *die Fuge* (ajoinement/articulation) ainsi que les verbes *fügen* (joindre/conjoindre) et *verfügen* (enjoindre), tous ces mots apparentés ne désignent rien d'autre qu'une approche dynamique et donc singulière entre le présent et l'absent, entre le présent et la présenteté (*Anwesenheit*), c'est-à-dire, l'état de la présence.

Avant d'entrer dans le cœur du sujet, il est nécessaire de mettre en lumière la relation et la différence entre « *der Fug* » et « *die Fuge* ». D'une part, dans l'interprétation de la parole d'Anaximandre en 1946, la seule différence subtile entre les deux mots est que *Fuge* est le féminin de *Fug*. Mais d'autre part,

puisque le mot grec « δίκη » est l'accusatif singulier de « δίκη » (*dikē*), dans cet article Heidegger traduit souvent le premier par *die Fuge* et le dernier par *der Fug*. Ainsi, mis à part le genre de ces mots, il pourrait y avoir, entre « *der Fug* » et « *die Fuge* », une nuance entre le nominatif et l'accusatif. De toute façon, dans l'interprétation de 1946, ces deux termes peuvent généralement être considérés comme équivalents du point de vue lexical. Toutefois, le terme féminin « *Fuge* » n'apparaît pas dans la première interprétation d'Anaximandre en 1932. Ce mot n'est apparu qu'à la deuxième tentative d'interprétation en 1942. Ainsi, il faut noter que la relation entre *der Fug* et *die Fuge* est un changement remarquable par rapport à la première interprétation d'Anaximandre en 1932.

Dans l'essai *L'origine de l'œuvre d'art*, ce mot féminin *die Fuge* avait été utilisé dès 1936. Dans cet article-là, *die Fuge* implique essentiellement un « combat » (*Streit*) entre monde et terre. Selon nous, ce « combat » est l'une des premières expressions représentatives de l'idée topologique chez Heidegger selon lequel il s'agit d'un processus de configuration de l'œuvre d'art, d'un lieu *ouvert* et en même temps d'une manière *ouvrante*, processus qui fait surgir la vérité de l'œuvre :

La vérité comme combat ne s'institue dans un étant à produire qu'en ouvrant un combat dans ce même étant, c'est-à-dire en l'amenant lui-même au trait [*Riß*] générateur.¹

Selon le philosophe, le « trait » (*Riß*) signifie la constitution d'un tracé, d'un profil générateur. C'est en ce sens que Heidegger a élucidé l'essence de *Fuge* : « Le tracé disposé impose ainsi dans son paraître le contour [*Fuge*] de la vérité ». Par rapport à la « structure » (*Gefüge*), *die Fuge* implique ici un profil, un plan, ou bien un contour solidifié de l'œuvre d'art, celui qui provient d'un « combat » entre monde et terre. Tandis que dans l'interprétation de 1946,

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 51, trad., *op. cit.*, p. 48.

Heidegger a fait ressortir, de façon plutôt différente, une harmonie qui accorde et ajointe le présent et l'absent au sens étroit. De ce fait, nous pouvons voir que dans l'interprétation en 1936, le contexte de *Fuge* mettait davantage l'accent sur une « tension », à savoir une disharmonie, voire le πόλεμος (guerre) au sens d'Héraclite. Il convient également de noter que le chercheur hongkongais Hui Yuk¹ a fait remarquer que dans *Introduction à la métaphysique* en 1935 de Heidegger, il y a aussi un lien essentiel entre δίκη et le conflit (*Auseinandersetzung*) :

Le fragment 80 [d'Héraclite] débute ainsi : « or, il y a nécessité de garder sous le regard se l'expliquer-l'un-avec-l'autre (*die Aus-einander-setzung*) estant (*wesend*) comme rassemblant et l'ordre conçu comme affrontement réciproque... » En tant qu'ajustement disposant, δίκη appartient au s'expliquer-l'un-avec-l'autre-en-s'affrontant (*Aus-einander-setzen*) selon lequel la φύσις, en s'épanouissant, fait paraître l'apparaissant, et ainsi este (*west*) comme être.²

Pour en revenir à l'interprétation en 1946, la question fondamentale demeure toujours de savoir comment le présent (*Anwesende*) est proprement ajointé avec l'absent (*Abwesende*). Dans cet article, l'ajointement (*die Fuge*) entre le présent et l'absent est avant tout défini par Heidegger comme le « séjour » (*das Weilen*). La signification du terme « *Weilen* » est remarquablement particulière.

Tout d'abord, sous forme de gérondif, « *Weilen* » (le séjour) signifie ici un passage, une transition (*Übergang*). On peut dire que c'est l'un des *paradoxes essentiels* de l'interprétation par Heidegger, puisque le mot *Weilen* (séjour) signifie habituellement l'arrêt du déplacement, l'immobilité de quelque chose. Toutefois, dans l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, ce « séjour »

¹ Cf. Hui, Yuk. (2017). "Rhythm and Technics: On Heidegger's Commentary on Rimbaud", *Research in Phenomenology*, 47 (2017) 60–84, p. 70. Doi: <https://doi.org/10.1163/15691640-12341356>. Traduction par nous.

² Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik* [GA 40] (désormais cité GA 40). Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, p 175, trad., Gilbert Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1952, p. 171-2.

indique plutôt un mouvement *transitoire* : « Le séjour se déploie comme l'arrivée [*Kunft*] transitaire vers le départ [*Gang*] »¹. Comment comprendre cette phrase ? Tout d'abord, « l'arrivée » et « le départ » signifient respectivement « l'arrivée du présent » et « le départ du présent », ainsi, ce mouvement de « l'arrivée » vers « le départ » fait référence au mouvement directionnel décrit sur la base du « présent ». Autrement dit, ce qui séjourne passe du présent non-présentement présent (*das ungegenwärtige Anwesende*) au présentement présent (*das gegenwärtige Anwesende*), puis il repart en sens inverse. Plus précisément, le séjour entre l'arrivée et le départ n'est pas équivalent au mouvement « d'arrivée » ou « de départ » lui-même, mais au mécanisme dynamique reliant ces deux mouvements avec des directions différentes. Le séjour signifie tout d'abord le mécanisme dynamique qui maintient la continuité tout au long du mouvement de la venue en présence (*Anwesenung*).

Ainsi, la « vectorisation » – c'est-à-dire le sens de la direction – du mouvement transitoire du « séjour » permet au « séjournant » (*Weilende*) de faire la navette entre l'absence et la présence. C'est en ce sens que le mouvement circulaire et transitoire s'oppose essentiellement à l'état de la persistance (*Beharrlichkeit*) substantialisée des étants. Toutefois, il faut noter que le séjour (*Weile*) n'est pas une sorte de mouvement circulaire éternel. Le verbe allemand *weilen* est dérivé du mot *Weile* qui signifie en anglais « *while* » : cela nous rappelle que le séjour du séjournant ne dure que « un certain temps »². Comme nous le verrons plus tard, ce caractère transitoire du séjour sera assez décisif pour l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger.

De plus, le séjour, en tant que manière d'être présent plus basique et plus fondamentale, se voit également attribuer un sens spatial par le philosophe : l'« entre-deux » (*das Zwischen*). De la sorte, le présentement présent (*das gegenwärtige Anwesende*) s'inscrit dans deux dimensions de l'absence, à savoir le passé et le futur. En un mot, le présent s'inscrit « entre » le passé et le futur. Ainsi, cet « entre-deux » est précisément *le présent*, qui est l'articulation (*Fuge*)

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 354-5, trad., *op. cit.*, p. 427.

² Cf. W. Julian Korab-Karpowicz, *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 80.

temporelle ainsi que temporaire. C'est-à-dire que ce présent d'« entre-deux » est à la fois l'arrivée (*Ankunft*) du futur et le départ (*Weggang*) du passé. Le présentement présent (*das gegenwärtige Anwesende*), en séjournant à chaque fois pour un temps, « n'est toujours que l'arrivée d'un partant »¹. Puisque, pour le philosophe, partir, c'est en quelque sorte arriver. Cela signifie que quand nous nous plaçons dans les différents référentiels, nous observons des directions du mouvement très variées. Qui plus est, lorsque les différents référentiels sont juxtaposés, superposés ou même entrecroisés, le mouvement comme « séjour » (*Weilen*) n'est plus un « vecteur » absolu, mais un « produit scalaire » relatif. C'est peut-être pourquoi Heidegger a décrit la « transe » du voyant dans l'*Iliade*, celui qui peut voyager librement dans différents temps et espaces, comme le « ravage de la peste » (*wütende Pest*)², ou bien encore une sorte de « mouvement brownien » avec la volatilité aléatoire et imprévue. Évidemment, le « présent » tel qu'il est illustré ci-dessus est très différent du « maintenant » monadique, isolé et vide. En tant qu'« entre », le présent est fondamentalement dans deux cadres de référence et est lié au passé et au futur dans le double sens de « venir » et d'« aller ».

De cette manière, « Séjour-Transition-Entre-deux » (*Weilen-Übergang-Zwischen*), ces trois éléments de l'ajointement (*Fuge*) temporel parviennent à construire une sorte d'*isomorphisme*. Dans son œuvre *Recursivity and Contingency*, le chercheur hongkongais Hui Yuk a proposé une explication exemplaire de la notion d'« isomorphisme » en déployant la relation isomorphique entre la nature et l'esprit dans la *Naturphilosophie* de Schelling. Ce dernier a clarifié l'isomorphisme dans sa célèbre déclaration intitulée *Idées pour une philosophie de la nature* : « La nature devrait être l'esprit rendu visible, l'esprit la nature invisible. » Selon Hui, la relation entre l'esprit et la nature n'est pas constituée par un monisme mais par un modèle générateur d'*individuation* que les deux partagent, c'est-à-dire qu'ils partagent un même mécanisme de génération, mais ils sont générés en tant qu'individus uniques.

¹ Cf. GA 5, *op. cit.*, p. 348.

² *Ibid.*

Par le biais du concept d'« isomorphisme » inspiré par Hui Yuk, nous tentons donc de développer une topologie à partir de la pensée heideggérienne. Premièrement, l'attribut de « transition » (*Übergang*) et d'« entre-deux » (*Zwischen*) construisent conjointement le mécanisme dynamique pour le « séjour » (*Weilen*) du séjournant, à savoir du présent. Deuxièmement, c'est l'attribut de « séjour » et d'« entre-deux » qui garantissent une « transition » entre le présentement présent et le non-présentement présent. Et finalement, c'est l'attribut de « transition » et de « séjour » qui fournissent la puissance pour le mouvement circulaire « entre » le passé et l'avenir. En résumé, ces trois attributs, « Séjour-Transition-Entre-deux », contribuent à composer une structure triangulaire stable, dans laquelle si un côté change, les deux autres seront inévitablement affectées en même temps.

De ce fait, en co-construisant le déplacement dynamique entre la présence et l'absence, ces trois attributs s'ouvrent un espace (quasi-)topologique : l'ajointement (*die Fuge*). Il s'agit d'un espace essentiellement binaire, circulaire, avec une force à la fois *attractive* et *répulsive*, pour reprendre la terminologie de Heidegger, « l'espace-et-temps » (*Zeit-Raum*). Comme François Fédier l'a décrit :

Ce quelque chose peut s'appeler *Zeit-Raum* – non pas espace-et-temps, non pas le concept physique d'espace-temps, mais : unité *d'avant* l'espace et le temps, différence devant espace et temps, unité et différence qui se donnent en dispensant 'espace' et 'temps'.¹

Fédier tente ici de distinguer « l'espace-et-temps » (*Zeit-Raum*) d'avec la conception physique d'espace-temps. Plus précisément, l'espace-et-temps chez Heidegger ne se conforme pas à la physique dans « l'espace *tridimensionnel* » ; bien au contraire, le premier rend possible la physique dans l'espace tridimensionnel. Par conséquent, à notre avis, *Fuge*, en tant qu'« espace-temps » au sens heideggérien, est un concept *topologique* qui fait ses adieux à

¹ Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 418, italique ajouté par nous.

la physique *tridimensionnel*. C'est aussi pourquoi, en quelque sorte, l'idée de *Fuge* n'est ni purement physique ni purement philosophique : nous pouvons maintenant l'appeler « la topologie de la présence ».

De ce fait, d'un côté, cet espace topologique de *Fuge* rend possible un mouvement à la fois partant et arrivant. D'un autre côté, grâce à ce mouvement, l'espace lui-même peut être ouvert. C'est sur cette base que la manière fondamentale de la venue en présence (*Anwesenung*), c'est-à-dire la « temporalité » elle-même, peut éventuellement être déployée. De cette manière, tous les présents, à savoir τὰ ἐόντα, qu'il s'agisse du présentement présent [*gegenwärtige Anwesende*] ou du non-présentement présent [*ungegenwärtige Anwesende*], peuvent donc être « présents ».

Nous pouvons constater que l'idée du « temps circulaire » est beaucoup utilisée dans l'art cinématographique. On peut dire que, par exemple, le film d'horreur *Triangle* sortie en 2009 dépeint dans une certaine mesure une telle vision du temps circulaire. Par ailleurs, l'image de *Fuge* ressemble vraisemblablement au « tourniquet à deux sorties » dans le film *Tenet* tourné en 2020, réalisé par Christopher Nolan. Par diminution de l'entropie d'un objet, ce tourniquet temporel peut renverser la frise chronologique, et ainsi avoir la possibilité de changer la causalité des choses dans un tout autre univers dont la chronologie est radicalement différente.¹ Même si les deux cas, à savoir l'idée de *Fuge* par Heidegger et celle du « tourniquet » de Nolan, partagent une même tentative de « spatialisation du temps », il faut encore préciser la distinction cruciale entre la vision « mécaniste » de Nolan et l'interprétation non-scientifique (plutôt dire *préscientifique*) de Heidegger. Il nous semble que Heidegger a tenté ici, d'une part, de s'éloigner de la vision « subjectiviste » du temps issue de saint Augustin et de Husserl, et d'autre part, de surmonter (*überwinden*) l'idée « objectiviste » ainsi que mécaniste du temps de la physique moderne. En outre, la proposition de *Fuge* signifie par essence une tentative de « dépassement » (*Überwindung*) de la temporalité explicitée par la structure

¹ Cf. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Tenet_\(film\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Tenet_(film)).

existentielle du *Dasein* dans *Sein und Zeit*.

De toute façon, en tant qu'espace topologique, l'idée de *Fuge* ressemblerait partiellement à la « singularité gravitationnelle »¹ du début du *Big Bang* puisqu'il a dynamiquement rejoint la dimension passée et celle du futur. C'est en ce sens que la nature dynamique du « séjour » (*Weilen*) et l'essence spatiale de « l'ajointement » (*Fuge*) ont inauguré un autre niveau d'isomorphisme, ou bien, en termes de Heidegger, *Zusammengehören*, c'est-à-dire la relation de « l'appartenance mutuelle » : « L'ajointement appartient à ce qui séjourne pour un temps qui, à son tour, a sa place dans l'ajointement. » (*Die Fuge gehört zum Je-Weiligen, das in die Fuge gehört.*)²

On aborde donc deux points : premièrement, comme mentionné précédemment, le non-présentement présent (*ungegenwärtige Anwesende*) fait aussi partie d'un type de « présent » (*Anwesende*) singulier et éminent. Avec le présentement présent (*gegenwärtige Anwesende*), le non-présentement présent « séjourne » dans « la contrée dans l'ouvert du décèlement »³ (*die Gegend der Unverborgenheit*). La « contrée » (*Gegend*) est sans aucun doute l'une des notions représentatives de la « topologie de l'Être » chez Heidegger.

Il faut avant tout retracer brièvement son interprétation de la « contrée ». Sa démarche d'interprétation pourrait être dépeinte, selon nous, comme une « herméneutique basée sur un jeu de mots ». Tout d'abord, Heidegger a remplacé le préfixe allemand *Gegen-* (« contre- » en français) du mot *gegenwärtig* (présent) par le mot *Gegend* qui, lui, signifie « la contrée » en français. Heidegger pourrait alors interpréter, d'une manière déconcertante, l'adjectif allemand *gegenwärtig* comme *die offene Gegend*, « la contrée ouverte ». Ainsi, « la contrée ouverte » est désormais devenu la nouvelle « détermination » pour la

¹ La « singularité » n'est qu'une analogie rhétorique superficielle. Nous n'avons pas l'intention d'appliquer la pensée de Heidegger à la théorie de la relativité générale ou à la physique quantique. Cela veut dire que nous ne voulons pas d'examiner la validité « scientifique » de cette topologie heideggerienne d'un *quelconque* point de vue de science naturelle.

² GA 5, *op. cit.*, p. 357, trad., *op. cit.*, p. 430.

³ Dans la traduction française de *Holzwege*, le mot *Unverborgenheit* se traduit par « l'ouvert sans retrait », mais selon Monsieur Gens, nous avons décidé de remplacer cette traduction par « l'ouvert du décèlement ».

manière d'être présent d'un présentement présent. De ce fait, le présent traditionnel qui équivaut à la substance fermée et solidifiée a été par la suite ouvert et, ainsi, transformé en ce qui séjourne dans la contrée (*in die Gegend Weilende*). Nous pouvons dire que Heidegger a ameubli le sol de la « présence » (*Anwesen*) : « ἐὼν signifie : présent entrant dans l'ouvert du décèlement (*anwesend in die Unverborgenheit*) ».¹ De la sorte, le « retrait » (*Verborgenheit*) et le « sans-retrait » (*Unverborgenheit*) sont devenus les nouvelles dénominations pour la présence et l'absence. Ainsi, la « contrée dans l'ouvert du décèlement » (*die Gegend der Unverborgenheit*) peut être considérée comme un système non isolé : en vue de maintenir l'équilibre dynamique à l'intérieur d'un système, un mouvement transitoire comme « séjour » est nécessaire car il entraîne une augmentation de l'entropie du système.

Mais d'un autre côté, eu égard au présentement présent, le « séjour » en tant que mouvement faisant la navette entre les articulations temporelles (*Fuge*) est nécessaire, mais pas suffisant. Car, essentiellement, les présents ne peuvent pas empêcher de se tenir dans leur propre constance (*Beständigkeit*). En effet, la permanence du présent commande (*verfügen*) a priori « l'obéissance » du présentement présent. Cette injonction (*Verfügung*) est si essentielle pour le présentement présent que celle-ci est la partie la plus paradoxale et radicale dans la « topologie » de la présence : « Or, comme présent, ce qui séjourne transitoirement peut précisément – et lui seul le peut – en même temps s'attarder [*sich verweilen*] en son séjour. »² Le préfixe *ver-* signifie le changement, la cessation, le renversement ou même la destruction d'un état.³ Alors ici, le mot « s'attarder » (*verweilen*) peut être compris comme un état secondaire et dérivé issu du « séjour » (*weilen*), voire comme une cessation ou un refus du « séjour ». Comme nous l'avons vu précédemment, l'un des attributs du « séjour » (*Weilen*) est un mouvement transitoire qui dure « pendant un certain temps ». Le séjournant, c'est-à-dire « ce qui séjourne », va définitivement se

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 347, trad., *op. cit.*, p. 418.

² *Ibid.*, p. 355, trad., *ibid.*, p. 428.

³ Cf. <https://fr.wiktionary.org/wiki/ver->

métamorphoser en « ce qui s'attarde » (*sich verweilen*). En d'autres termes, « ce qui séjourne », en séjournant provisoirement dans la contrée, n'est pas simplement satisfait de « séjourner » mais aussi satisfait de s'attarder. L'attardement du présent l'oblige à persister dans la présence. Ainsi, le « séjour », si l'on peut dire, ne consiste pas seulement en une manière d'être *présent*, mais aussi en une manière d'être *absent*.

Si nous considérons le « devenir » (*Werden*) comme un processus temporel intrinsèquement changeant, fluide voir oscillant, alors le *Weilen* transitoire signifie exactement une modalité du « devenir ». Ici, Heidegger a une fois de plus joué sur les mots : en annonçant la relation étymologique entre *verweilen* et *weilen*, Heidegger affirme sans doute qu'il existe nécessairement une relation subtile mais essentielle entre *permanence* et *devenir*. Dans ce cas, ces deux états de la présence ne seraient-ils pas les deux faces d'une même pièce ? En effet, Heidegger a lui-même involontairement divulgué la réponse. « Pensé à partir de l'ajointement du séjour, le séjour qui ne veut pas démordre de son jour est l'insurrection dans la pure et simple durée... » ou, plus simplement, « Le séjour est l'insurrection dans la durée » (*das Weilen als Beharren ist*).¹ Même à la fin de l'article, Heidegger admet qu'« En ce qu'ils [les séjournants] séjournent, ils persévèrent dans leur séjour. Ils persistent. » [*Indem sie weilen, verweilen sie. Sie verharren.*]² Dans cette phrase, la conjonction allemande *indem* signifie aussi « au moyen de ». C'est donc précisément grâce au mouvement *transitoire* du séjour que le séjournant, c'est-à-dire ce qui séjourne, peut persister et s'attarder. Cela nous permet d'envisager le passage du *weilen* au *verweilen*. En résumé, le « séjour » (*Weilen*), d'une part, s'oppose à la solidification et à la permanence de la présence. Mais, d'autre part, ce concept – avec la « métamorphose » étymologique qu'il implique – suggère qu'il est paradoxalement l'origine de la « disjointure » du présent, ou encore l'origine de la persistance (*Beharrlichkeit*) du présent.

Pour mieux comprendre la dualité paradoxale du « séjour » au sein de la

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 356, trad., *op. cit.*, p. 429.

² *Ibid.*, p. 359, trad., *ibid.*, p. 432.

« contrée dans l'ouvert du décèlement », il convient de recourir à l'idée de « métastabilité » mentionnée par Hui Yuk lorsqu'il explique la notion d'« individuation » de Gilbert Simondon. Selon Hui, la notion d'« individuation », bien qu'elle ne soit jamais explicite dans les écrits de Heidegger, peut être retracée et rétablie afin de nous guider pour aborder la question de la technique.¹ Mais pour comprendre cette notion, il nous faudrait tout d'abord préciser le sens de la « métastabilité » chez Simondon. Hui l'a explicité ainsi :

Le métastable ne signifie pas que tous les potentiels sont épuisés et que la solution atteint l'équilibre ; au contraire, cela signifie que la solution individualisée [*individuated solution*] porte encore les potentiels de l'état pré-individuel et que, lorsque certaines conditions sont réunies, les individualisations supplémentaires sont possibles.²

Ainsi, la métastabilité désigne un état d'équilibre plein de potentiel, l'amorce qui permettra les prochaines transformations au cours du processus de l'individuation des choses. Pour ainsi dire, lorsque l'environnement extérieur continue d'exercer une pression, la contrée finira par générer un nouvel état.³ Puisque la métastabilité conduit à l'individuation des choses, et puisque l'individuation dépend de la présence de la différenciation essentielle des choses, la métastabilité rend possible l'opération de la différenciation des choses. Hui a aussi utilisé ce terme « métastabilité » pour distinguer « l'identité de l'indifférence » d'avec « le vide » (*the void*), purement néant, dans la *Naturphilosophie* de Schelling :

As a result, we need to bear in mind that this Indifferenz (absence of difference) is not the cancellation of all forces, nor is it the void. Rather, it is the full cohesion of the universal in the particular (like sand) or the particular in the universal (like liquid). The conflict of these two forces will be

¹ Cf. Hui, Yuk. (2017). "Rhythm and Technics: On Heidegger's Commentary on Rimbaud", *op. cit.*, p. 70. Traduction par nous.

² *Ibid.*, p. 68. Traduction par nous.

³ Nous n'utiliserons pas le terme « métastabilité » dans un sens purement physique. Selon la définition physique, il s'agit « d'une propriété d'un état d'apparence stable mais qu'une perturbation peut faire aller rapidement vers un état encore plus stable » Cf. https://fr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9tastabilit%C3%A9#cite_note-cnr-2

*resolved to give an identity, and hence a metastability. What we see in front of us as natural objects are in a metastable state. Any modification in the material, energetic, and informational condition, when strong enough, can trigger further individuation. Schelling did not employ the term metastability but rather cohesion.*¹

Ici, la prétendue « identité » a mis en lumière une résolution du conflit et un soulagement de la tension. Hui nous explique que l'essentiel de l'identité et de la différence des choses réside dans la potentialité de la métastabilité. L'identité des choses, selon lui, est essentiellement « métastable », parce que la possibilité de la différence est fondamentalement ancrée dans l'identité. C'est l'enseignement de la *Naturphilosophie* schellingienne. Nous pouvons donc voir qu'il existe une relation dialectique entre « tension » et « stabilité » : lorsque la tension se relâche, l'état des choses tend à se stabiliser. C'est pourquoi la notion de « métastabilité » désigne l'équilibre dynamique entre tension et stabilité.

Nous devons maintenant emprunter le modèle théorique de Hui pour interpréter le concept topologique de « contrée » (*Gegend*) de Heidegger. Tout d'abord, nous pouvons voir qu'il existe aussi une « tension » dans la « contrée ouverte ». Cette tension provient principalement du mouvement transitoire du « séjour » (*Weilen*) qui signifie également l'espace topologique de l'ajointement (*Fuge*). En d'autres termes, pour la topologie de la présence, la « contrée » elle-même signifie par essence une *transition* entre la stabilité et l'instabilité. Pour ainsi dire, le mouvement de « la venue en présence » (*Anwesenung*) signifie fondamentalement un mouvement *métastable*. De ce fait, si la « contrée » dépeint un état élargi, oscillant et ouvert de la présentété (*Anwesenheit*), alors l'attribut essentiel de l'« ouverture » (*Offenbarkeit*) et de « l'ouvert du décèlement » (*Unverborgenheit*) de cette « contrée » s'incarne précisément dans un état *transitoire* entre un « état stable » et un « état instable ». C'est aussi pourquoi la persistance (*Beharrlichkeit*) du présentement présent,

¹ Cf. Hui, Yuk, *Recursivity and Contingency*, *op. cit.*, p. 59-60.

c'est-à-dire « l'attardement » (*Verweilen*) du séjournant, signifie fondamentalement le relâchement de la tension provoquée par le mouvement métastable dans la contrée. En résumé, à notre avis, le véritable élément « topologique » de cette « topologie de la présence » consiste à savoir comment la présentété (*Anwesenheit*) de la présence pourrait fonder ou justifier la métastabilité de la contrée de l'ouvert du déçèlement.

C'est précisément en ce sens qu'en plus de l'*isomorphisme*, un autre « caractère topologique » authentique de la topologie de la présence réside dans la *métastabilité* : la topologie de la présence fait principalement référence l'*isomorphisme métastable*. Ainsi, τὰ ἐόντα, le présent en tant que séjournant ouvert, non-atomistique et métastable, n'est pas seulement ajointé (*gefügt*) aux non-présentement présents, à savoir les absents du passé et du futur. Le présent tente toujours aussi de « se déconnecter » du passé et du futur pour devenir un « présent constant ».

Par conséquent, la « disjointure » (*die Un-fuge*) chez Heidegger désigne essentiellement un processus d'individuation et de différenciation du présentement présent. C'est aussi pourquoi le philosophe a nommé l'ἀδικία dans la parole d'Anaximandre comme l'*Un-fug* (le dis-cord). Pour lui, ce « désir hors de ses gonds » du présentement présent, en tant qu'ἀδικία qui se traduisait par « injustice » auparavant, se trouve toujours dans l'essence de la présence. Mais si l'ajointement (*die Fuge*) est un espace topologique engendré par le mouvement « joignant et accordant » (*fugend-fügende*), alors son antithèse, c'est-à-dire la disjointure (*die Un-Fuge*), ne désigne pas une immobilité absolue, mais plutôt une immobilité relative. En même temps, la disjointure du présent, en tant qu'espace topologique individualisé et *comparativement* stable, est aussi créée par le processus de « sédimentation » et « solidification » engendré par le relâchement de la tension dans la contrée.

En ce sens, et en ce sens seulement, l'ἀδικία pourrait percer la signification traditionnelle de la « présence » et achever *structurellement* la topologie de la présence. Heidegger nous rappelle que selon Anaximandre, c'est l'ἀδικία, à savoir l'*Un-fug* (le dis-cord), qui peut expliciter la caractéristique essentielle

du présent (ἔόντα) : « Pourtant, la parole dit bien cela. Elle parle à partir d'une épreuve essentielle selon laquelle l'ἄδικία est le trait fondamental des ἔόντα. »¹ C'est aussi pourquoi le philosophe a écrit avec ambiguïté que « Mais la parole d'Anaximandre dit-elle vraiment que l'essence du présent consiste dans la disjointure ? *Elle le dit et ne le dit pas.* »² Cette réponse n'est plus déconcertante si nous prenons en compte l'idée de « métastabilité » au sein de la « contrée du décèlement ».

Mais en fait, le mouvement de la venue en présence (*Anwesenung*) n'est pas véritablement ou, plus précisément, *temporellement* achevé. Nous pouvons voir que Heidegger parle de l'*Un-Fug*, de la disjointure du présentement présent, du fait que le présent « hors de ses gonds » (*aus den Fugen*) pour devenir lui-même un présent solidifié et constant. Or, pour Derrida, les véritables prémisses de la disjointure se trouvent finalement dans le fait que le séjournant, en se tenant *dans* la disjointure, « donne l'ajointement ». C'est exactement ce qu'Anaximandre appelle « διδόναι δίκην » [*didonai diken/Fuge geben*]. En ce qui concerne la notion de « donner » (*geben*), Heidegger a expliqué :

Comment le présent comme tel doit-il donner l'ajointement [*Fuge*] de sa présence ? Le donner dont il s'agit ici ne peut se situer que dans la guise de la présence. Donner n'est pas seulement se dessaisir [*weggeben*]. Le don qui accorde est plus originel. Un tel don laisse [*läßt*] en propre à l'autre ce qui lui revient comme sien. Ce qui revient au présent, c'est l'ajointement de son séjour, qui l'ordonne en provenance et déclin. En l'ajointement, ce qui séjourne pour un temps maintient son séjour. De la sorte, il ne tend pas vers la disjointure de l'insistance. L'ajointement revient au transitoire qui, à son tour, a sa place dans l'ajointement...S'acquitter à chaque fois transitoirement de cette transition est la bonne constance du présent. Elle ne consiste justement pas dans la simple persistance. Ainsi, elle ne devient pas la proie de la disjointure. Elle assume le discord en le surmontant [*verwindet*]. Séjournant en son séjour, ce qui séjourne transitoirement laisse en propre à son essence – la présence – l'accord. Le διδόναι nomme ce laisser-en-propre [*Gebörenlassen*].³

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 355, trad., *op. cit.*, p. 427.

² *Ibid.*, p. 356, trad., *ibid.*, p. 428, italique ajouté par nous.

³ *Ibid.*, p. 356-7, trad., *ibid.*, p. 429-30.

Il convient tout d'abord de mettre en lumière l'argumentation de Heidegger. Selon la traduction de la parole d'Anaximandre par Heidegger, ce qui donne l'ajointement (*didonai diken/Fuge geben*), c'est le séjournant dans la disjointure. Alors la question de Heidegger reste donc : comment ce « donner » [διδόναι] est-il possible ? Le séjournant, en tant que présent solidifié et constant dans la disjointure, peut-il donner ce qu'il n'a pas ou ce qu'il n'est plus ? La réponse de Heidegger est positive. Mais cela nécessite de redéfinir ce qu'on entend par « donner » [διδόναι] : il s'agit de « laisser-en-propre » (*Gehörenlassen*), de *laisser* la persistance (*Beharrlichkeit*) du présent pour surmonter (*verwinden*) sa propre disjointure et pour retomber à nouveau dans l'ajointement.

Par conséquent, il est essentiel de comprendre pourquoi et comment le « dérivé » nécessaire de la disjointure (l'*Un-Fuge*), c'est-à-dire la constance (*Beständigkeit*) du présent, est capable de surmonter son « corps maternel », à savoir sa disjointure. Comme nous l'avons précisé précédemment, l'*Un-Fuge* ne signifie pas une immobilité *absolue*, mais seulement une immobilité *relative*. Ici encore, Heidegger s'appuie sur une explication étymologique : « S'acquitter [*Bestehen*] à chaque fois transitoirement de cette transition est la bonne constance [*Beständigkeit*] du présent. »¹ Nous pouvons constater que Heidegger a mis en valeur le rapport étymologique entre le verbe *bestehen* et son substantif *Beständigkeit*. De ce fait, pour lui, la nature de « constance » et la nature de « devenir » sont fondamentalement les deux faces d'une même pièce, et donc, sur la base d'une « parenté étymologique », la relation entre les deux est intrinsèquement interdépendante. En ce sens, nous pouvons dire que la « stabilité » de la constance (*Beständigkeit*) s'en tient (*bestehen*) *paradoxalement* à « l'instabilité » transitoire. Par ailleurs, il faut noter que le traducteur a exprimé dans la version française la différence qui existe entre *verwinden* et *überwinden* en allemand :

¹ *Ibid.*, p. 357, trad., *ibid.*, p. 430.

Verwinden s'oppose à *Überwinden* : surmonter. Dans *überwinden*, il y a l'idée de surmonter en montant par-dessus quelque chose, tout en se servant de cette chose comme d'une échelle...elle est délaissée et reste seule, à son niveau, complètement dépassée. *Verwinden*, au contraire, signifie un mouvement d'assimilation réciproque. S'il s'agit d'ascension, ce qui sert à monter s'incorpore dans ce qui monte, l'aidant dans ce mouvement, et ce qui monte incorpore peu à peu, et de plus en plus, ce qui lui est indispensable pour monter.¹

La constance du présent n'est qu'une constance « pour un temps » car elle cherche un processus d'assimilation et d'ascension progressive par le dépassement. Autrement dit, la disjointure du séjournant a elle-même engendré une autre « disjointure ». C'est aussi pourquoi Heidegger a dit que « Le présent se déploie en présence dans la mesure où il surmonte le 'dis-' [*Un-*] dans le discord, le α - de $\alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha$. »² En surmontant le 'dis-' (*Un-*) dans le discord, c'est-à-dire la disjointure dans l'ajointement, la persistance essentiellement *métastable* absorbe et assimile finalement le discord.

De cette façon, ce processus métastable de la venue en présence (*Anwesenung*) peut être pleinement expliqué comme suit : tout d'abord, le présent au sens large arrive dans la contrée de l'ouvert du décèlement et donc se présente comme « séjournant pour un temps » ; Ensuite, ce séjournant est « hors de ses gonds » et se solidifie dans un état persistant. Toutefois, étant donné que cette contrée de l'ouvert du décèlement n'est en aucun cas un « système » isolé et stable, le séjournant finit par revenir à nouveau aux flux de circulation de l'ajointement, en surmontant son « corps maternel », à savoir la disjointure. Par conséquent, Heidegger a considéré la parole « $\delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota\ldots \alpha\upsilon\tau\grave{\alpha} \delta\iota\kappa\eta\nu\ldots \tau\grave{\eta}\varsigma \alpha\delta\iota\kappa\iota\alpha\varsigma\ldots$ » d'Anaximandre comme un cycle dialectique et « tragique » (*tragischen*³) du temps, un cycle de la naissance à la mort du présent :

¹ *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 459.

² GA 5, *op. cit.*, p. 363, trad., *ibid.*, p. 438, trad. mod.

³ Cf. *Ibid.*, p. 357, trad., *ibid.*, p. 431. Le chercheur américain Charles Bambach est bien conscient de la singularité de ce que Heidegger appelle « tragédie ». En liant la poésie tragique à la « justice » (*diké*), Bambach tente de reconstruire, dans le contexte heideggérien, une justice cosmologique au regard de l'Être, au-delà du sens anthropologique.

« ils laissent avoir lieu, eux-mêmes, accord (en l'assomption)[*im Verwinden*] du discord. »¹

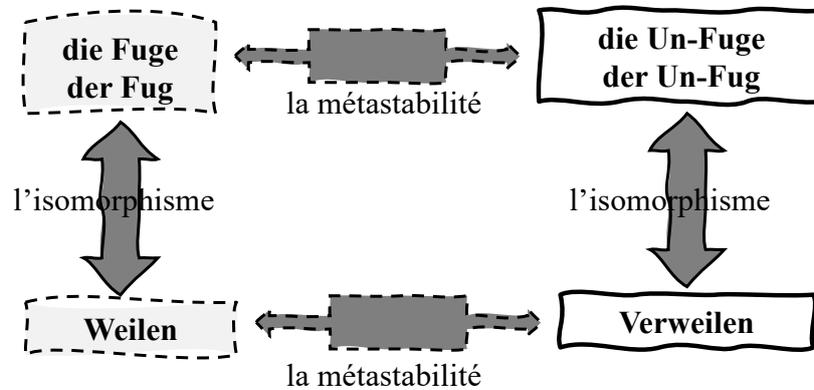
À notre avis, le « séjour » (*Weilen*), en déclenchant un mouvement et en ouvrant un espace topologique, à savoir l'ajointement (*Fuge*), peut être considéré comme une « cause motrice » du processus de la venue en présence (*Anwesenung*) ; alors que la « disjointure » (*Un-fuge*), en tant que processus de relâchement de tension et solidification du présent dans la contrée, peut être considérée comme une « cause finale » du présent : c'est aussi pourquoi Heidegger dit la « disjointure » est « pour soi » (*für sich*)². Mais puisque le séjournant dans la disjointure continue à donner l'ajointement [*διδόναι δίκην*], cela implique qu'il existe une autre « cause finale » cachée derrière la disjointure, c'est son propre « dépassement en l'assomption » (*Verwindung*) de la disjointure. Ainsi, grâce à ce « dépassement », qui peut être considéré aussi comme « cause motrice », le séjournant transitoire retourne à nouveau dans le flux de circulation de l'ajointement. En tout cas, la « contrée », en tant que *topos* où se déroule ce processus de la venue en présence, peut être considérée comme la « cause formelle » de la présence.

Selon nous, *Fug/Fuge* et *Un-fug/Un-fuge* sont essentiellement la terminologie de la « présence ». La différence est seulement que le premier décrit son processus d'un état stable vers un état instable, tandis que le second fait le contraire. Le « présent » : quel que soit le langage utilisé pour le décrire, on ne peut nier que le « présent » est une structure topologique pleine de tension, de potentiel, de possibilité et de changement. En ce sens, la « topologie de la présence » en tant qu'*isomorphisme métastable* peut être structurée comme suit : d'une part, le modèle topologique consiste en l'appartenance mutuelle entre l'ajointement et le séjour, celle qui rend possible une sorte d'isomorphisme entre « mouvement » et « espace » ; d'autre part, puisque cet isomorphisme

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

est par essence métastable et plein de tension, il nécessite une autre appartenance mutuelle : la causalité réciproque entre « constance » et « devenir ». Cette topologie peut être illustrée par la figure suivante :



La topologie de la présence : l'isomorphisme métastable

Par le biais de l'interprétation d'Anaximandre, Heidegger s'efforce de percer le dilemme de la « différence ontologique ». L'Être n'est jamais identique à l'étant : mais cette différence a été oubliée par la métaphysique occidentale. Qui plus est, cet oubli devient le destin [Μοῖρα] de l'Être.¹ Comment récupérer cette différence ontologique qui a déjà été oubliée ? La parole d'Anaximandre nous permet de recourir à la genèse, c'est-à-dire la provenance (γένεσις) du *temps*. Comme nous l'avons vu, en préparant le terreau traditionnel de la présence, Heidegger a établi une structure (*Gefüge*) topologique qui rend possible un mécanisme transformé de l'accord et en même temps du discord entre l'absence et la présence. De ce fait, cette topologie de la présence a dévoilé, de manière *spatialisée*, un dynamisme du flux *temporel* et obtenu ainsi la manière initiale dont le temps « se fait jour ». Heidegger l'a ultérieurement considérée donc comme la venue en présence (*Anwesenung*) de l'estre (*Sein*), à savoir το χρῆσιν qui se traduit par « *der Brauch* » (l'utilité). La phénoménologie soutient toujours que le passé et l'avenir existent « d'une manière ou d'une autre », et c'est au sujet de l'interprétation d'Anaximandre que Heidegger tente de répondre à la question de savoir « quelle est cette

¹ *Ibid.*, p. 369.

manière » et « comment elle est possible ». Et pour Heidegger, ce n'est qu'en clarifiant le mécanisme « d'être présent » du passé et du futur que l'on peut véritablement clarifier le mode « d'être présent » du présent.

Mais si tel est le cas, nous découvrons que cette topologie de Heidegger s'appuie essentiellement sur une argumentation *circulaire*. Bien que le « séjour » (*Weilen*) et « l'attardement » (*Verweilen*) du séjournant se produisent presque simultanément, Heidegger laisse entendre qu'il y a toujours une certaine « séquence » *chronologique* impliquant le cycle de la naissance à la mort. En effet, cette chronologie de la vie nécessite exactement une compréhension de la notion de « temps ». En d'autres termes, si « la topologie de la présence » signifie une interprétation *spatialisée* de la notion de « temps », alors nous constatons que lorsque Heidegger interprète le sens de « l'espace », cette interprétation doit encore se fonder sur une certaine compréhension du temps. Il est vrai que le « cycle herméneutique » demeure toujours dans la pensée de Heidegger, mais nous devrions sans doute faire la distinction entre un cycle herméneutique « efficace » et un cycle « invalide » ou même « pernicieux ». Autrement dit, le cycle qui apparaît dans l'interprétation d'Anaximandre est-il simplement comme une logique circulaire ? Ou bien, cette interprétation désigne-t-il effectivement une *Sache* phénoménologique, un phénomène circulaire ?

4.6 La reconstitution de la justice : la justice à partir du don

Comme nous l'avons déjà noté, Derrida soutient que la traduction *der Fug* donne au terme « justice » une nouvelle possibilité d'interprétation. Plus précisément, selon Derrida, dans l'argument de *Fug* et d'*Un-fug* réside une nouvelle possibilité de l'ancien concept « *dīkē* » : la justice est un don du futur. Il faut noter que Derrida a donné ici une lecture décisive (mais en contradiction avec l'initiative de Heidegger) quant à la nature *transitoire* du « séjour » (*Weilen*) :

Mais plus importante encore paraît ici l'interprétation du *Weilen* – un passage, certes,

et donc un moment par définition transitoire – mais dont la transition vient, si on peut dire, de l'avenir. Elle provient de ce qui, par essence, n'est pas encore provenu, encore moins venu, et qui donc reste à venir. Le passage de ce temps du présent vient de l'avenir pour aller vers le passé, vers l'aller de l'en allé (*Das Weilen ist der Übergang aus Künft zu Gang. Das Anwesende ist das Je-weilige*, p. 323).¹

Ici, Derrida fait correspondre l'arrivée (*Kunft*) directement au « l'avenir » (*Zukunft*) et le « départ » (*Gang*) directement au passé (*Vergangenheit*). En fait, nous ne sommes pas d'accord avec cette interprétation, parce qu'elle ignore le contexte de Heidegger et manque donc de prudence, mais, en revanche, il nous faut comprendre le motif de Derrida : pour lui, l'avenir, qui témoigne toujours sa « proximité » dans le « retard », signifie fondamentalement un événement incontrôlable, imprévisible, illisible et inattendu. C'est l'avenir qui garantit la « vitalité organique » du présent, celui qui séjourne pour un temps. C'est l'avenir qui peut même donner une promesse d'impossibilité, comme l'a souligné Jacques de Ville.² L'avenir n'est pas « ce qui s'approche de devant, qui est devant moi et peut être vu. Cela constitue un horizon d'attente. L'avenir vient souvent de l'arrière. »³ L'avenir est par essence « un événement qui n'a pas une forme identifiable », elle dépasse l'horizon de l'attente, à savoir l'horizon de la possibilité au sens général. C'est aussi pourquoi Derrida utilise souvent le terme « impossibilité » pour décrire l'avenir.

En expliquant la nature transitoire du *Weilen*, Derrida a construit une liaison nécessaire entre « l'avenir » en tant que tel et le *Weilen* transitoire chez Heidegger. Grâce à l'attribut de « transition » du présentement présent, cet espace topologique au sens heideggérien a profondément ébranlé le territoire de la présence traditionnelle de sorte qu'est défriché un nouveau terrain de la « différence » voire de la « différance » dans la métaphysique traditionnelle.

Comme nous le savons, Heidegger tente toujours de s'éloigner de la vision

¹ Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 50-1.

² Cf. De Ville, Jacques, *Jacques Derrida: law as absolute hospitality*, New York, Routledge, 2011, p. 192-3.

³ *Ibid.*, p. 193.

temporelle *linéaire, homogène et sans fin* depuis *Sein und Zeit*. La notion de « séjour » (*Weilen*) signifie aussi un prolongement de cette tentative systématique. Il est d'autant plus important que dans *Sein und Zeit* Heidegger a déjà déclaré : « Le phénomène primaire de la temporalité originare et authentique est l'avenir »¹. Si, pour Derrida, l'« économie de la vengeance » chez Hamlet est toujours hantée par les spectres du passé spectral, coupable même injuste, alors avec l'aide de Heidegger, Derrida a affirmé une nouvelle possibilité de « justice » profondément ancrée dans le futur, dans lequel l'impossibilité *sera* possible. La justice n'est « juste » que si elle peut se libérer de sa dette, de son « originarité » spectrale, corrompue du passé : *la justice présuppose la liberté*. Mais comme nous allons le voir, c'est aussi la prémisse potentielle mais essentielle pour la critique de Derrida contre Heidegger.

Plus important encore, la transformation métastable entre *Fug* et *Un-fug* a construit la base théorique de la justice de Derrida. Comme nous l'avons noté dans la section précédente, selon Derrida, il existe toujours deux sortes de « désajustement ». Le premier genre de désajustement conduit à l'injustice habituelle, tandis que l'autre désajustement permet précisément la possibilité d'une nouvelle justice. Ce dernier provient évidemment du terme « *Un-fug* » de Heidegger. Il est clair que c'est précisément parce que Derrida a pénétré la partie la plus radicale de la pensée heideggérienne qu'il peut habilement utiliser la variabilité inhérente à celle-ci et en faire son propre usage.

Comme Heidegger, Derrida a commencé sa propre déconstruction de la notion de *dikeē* par les mêmes questions : comment le séjournant dans la disjoncture peut-il donner l'ajointement ? *Peut-il donner ce qu'il n'a pas ou ce qui est exactement le contraire de lui-même ?* Comme Heidegger, les réponses de Derrida à ces questions sont également affirmatives. Mais nous découvrirons bientôt que Derrida a donné la réponse affirmative de prémisses complètement différentes, même si Derrida se considère comme une « traducteur fidèle » de la

¹ *Être et Temps, op. cit.*, p. 253.

pensée de Heidegger. Autrement dit, Derrida a replacé la transformation métastable entre *Fug* et *Un-fug* dans la dimension éthique qui a été refusé par Heidegger.

Il faut avant tout résumer l'idée de Derrida. Si nous transférons *der Fug* (le joint) à la « justice », grâce à l'interprétation du « donner l'ajointement » [διδόναι δικην] par Heidegger, alors la « justice » acquiert une nouvelle détermination : « la justice à partir du don »¹. Tout d'abord, Derrida reprend le point de départ de Heidegger selon lequel le « donner » (*geben*) repose sur la présence (*Anwesen*). De plus, Derrida explique que ce « donner » (*geben*) signifie *zugeben* qui équivaut souvent « l'addition, voire l'excès, en tout cas ce qu'on offre en supplément ».² Cela nous rappelle aussi l'importance de l'expression d'Il y a (*es gibt*), qui précise le fonctionnement essentiel de l'*Ereignis* de Heidegger.

Comme mentionné précédemment, Heidegger interprète ce « donner » comme « laisser-en-propre » (*Gehörenlassen*), ou selon ses propres mots « Un tel don laisse en propre à l'autre ce qui lui revient comme sien »³. Mais contrairement à l'interprétation essentiellement dialectique de la notion de *Gehörenlassen* par Heidegger, Derrida s'est tourné vers une interprétation plutôt plotinienne⁴ :

Le donner ne repose ici que dans la présence (*Anwesen*), il ne signifie pas seulement abandonner (*weggeben*) mais, plus originairement, accorder, c'est-à-dire ici *zugeben* qui marque le plus souvent l'addition, voire l'excès, en tout cas ce qu'on offre en supplément, par-dessus le marché, hors commerce, sans échange, et cela se dit parfois d'une œuvre musicale ou poétique.⁵

Le « supplément » du « donner » signifie tout d'abord l'« excès » du don et donc le débordement de la calculabilité, de sorte que ce surplus du don est

¹ Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 55.

² Cf. *Ibid.*, p. 54.

³ *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 430.

⁴ Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

précisément le dépassement de l'abandon et de la privation. Derrida a fait ressortir la différence entre les deux façons de « donner » : d'un côté, l'excès du don qui s'abstient de calculer les gains et les pertes, et de l'autre, le renoncement ou bien la privation basée sur l'évaluation des valeurs morales. Celle-ci, pour ainsi dire, signifie essentiellement renoncer au don et recourt à une sorte de « don *conditionnel* » présupposant « ce que l'on pourrait avoir »¹. Tandis que « l'excès du don » fait appel à une *nécessité* qui rend possibles toutes les conditions du don.

Ce « donner » est « excessif », de telle sorte qu'il n'appartient pas à la catégorie de la calculabilité et donc la justice (*díkē*) pensée à partir du don n'est pas « endetté » et, de plus, celle-ci dépasse le sens traditionnel du droit mesurable et de l'éthique calculable. Lorsque nous disons « excessif », nous ne l'utilisons pas au sens traditionnel, mais au sens *derridien* ou *lévinassien*. Finalement, en distinguant « l'excès » d'avec « la calculabilité », Derrida interprète le mot *geben* comme « laisser » : « L'offrande consiste à laisser : à laisser à l'autre ce qui lui revient en propre. »² Que ce soit en allemand, en français ou en anglais, le verbe « *lassen/laisser/let* » a un large éventail de significations. En français, par exemple, hormis le sens comme « céder » et « déposer », ce verbe « laisser » exprime aussi la promesse de la possibilité : « laisser passer » (la langue orale dirait « laisser tomber »), qui n'est pas sans rappeler la notion de *Gelassenheit* chez Heidegger.

En effet, on peut voir que la traduction du mot *διδόναι* a toujours été une caractéristique de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Dans la première interprétation d'Anaximandre de 1932, le philosophe l'a traduit par *gewähren*, qui signifie « octroyer » en français. Plus précisément, on peut voir dans l'interprétation de 1932, la capacité de « laisser donner » l'accord et la réponse (*Entspruch/τίδις*) signifie effectivement « céder (*weichen*) la place ». Mais encore une fois, il ne s'agit pas d'une simple concession. Selon le phi-

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

losophe, l'expression de « διδόναι ἀλλήλοις » signifie en effet que la provenance et l'évanouissement « se cèdent mutuellement l'un *devant* l'autre et l'un *contre* l'autre » (*Vor- und Gegeneinanderweichen*)¹.

D'un point de vue grammatical, l'adverbe *voreinander* signifie en allemand « l'un avant l'autre, l'un après l'autre », et *gegeneinander* veut dire que « l'un contre l'autre ». L'adverbe *voreinander* décrit un passage circulaire entre la provenance et l'évanouissement, mais l'adverbe *gegeneinander* implique néanmoins que ce passage de boucle est à la fois *dialectique*, c'est-à-dire que la circulation entre l'un et l'autre doit être accomplie par l'antagonisme l'un contre l'autre. Ainsi, la circulation et à la fois l'antagonisme caractérisent l'essence de « céder la place » (*weichen*). Cela implique que la notion de « laisser » de Heidegger ne signifie aucunement une idée purement négative, mais plutôt une notion positive et constructive. De ce fait, les deux adverbes *voreinander* et *gegeneinander* construisent ensemble *une façon* dont les étants se font jour : « céder la place l'un en face de l'autre et l'un contre l'autre ».

Comme nous le verrons plus loin, c'est également dans l'interprétation du mot διδόναι que réside le *désaccord* fondamental entre Heidegger et Derrida.

De toute façon, « donner l'ajointement » [διδόναι δίχην/*geben die Fuge*] est traduit par Derrida comme « laisser la justice ». « Laisser » indique l'excès et le débordement de la possibilité elle-même. Selon nous, la possibilité la plus fondamentale de débordement serait la *différence* elle-même. De ce fait, laisser, c'est laisser à l'autre quelque chose que le donneur n'a pas mais il est prêt à abandonner :

Ce que l'un n'a pas, ce que l'un n'a donc pas à abandonner, mais ce que l'un donne à l'autre, par-dessus le marché, par-dessus marché, marchandage, remerciement, commerce et marchandise, c'est de laisser à l'autre cet accord avec soi qui lui est propre (*ihm eignet*) et lui donne présence.²

Ainsi, l'on donne ce que l'on n'a pas – comment *mieux* comprendre ce

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 10, trad., *op. cit.*, p. 26.

² *Ibid.*

paradoxe de la justice ? Il convient de rappeler l'explication « ontologique » dans la perspective de Heidegger : ce qui donne l'ajointement, c'est précisément la disjointure (*l'Un-fuge*) qui « n'a pas d'ajointement ». C'est-à-dire que ce qui a laissé le séjournant à présent, c'est précisément l'absence de l'ajointement ou, pour ainsi dire, la disjointure de l'ajointement, à savoir *l'a-dikía*.

Et pourtant, Derrida a donné une autre interprétation « éthique ». L'on donne ce que l'on n'a pas, cela ne signifie pas que l'on renonce à quelque chose ou que l'on est privé de quelque chose, mais plutôt que cette action de « donner », en tant que pratique éthique, noble et juste *envers* les autres est essentiellement « hors des normes » : ce « donner » dépasse toujours l'idée de « besoin » au sens économique. Le donneur donne, ce n'est jamais parce qu'il a beaucoup – comme, par exemple, les riches qui font la charité. Bien au contraire, *la vraie générosité vient du donneur absolument dénué*. Le donneur, en tant que *l'Un-fuge* hors de ses gonds, est lui-même dans le dénuement, mais il a toujours le *désir excessif* de donner. Ce genre de désir n'équivaut pas à l'instinct animal, ce dernier a tendance à rejeter les autres et tend à préserver leur plus élémentaire et dernière propriété : présence. N'oubliez pas que le sens originel de *l'ὄνεια* (présence) est « propriété ». De ce fait, le donneur extrêmement pauvre, si l'on peut dire, c'est-à-dire la disjointure (*die Un-fuge*) solidifiée dans la contrée, son désir paradoxal a complètement annihilé son instinct de conservation. Cela signifie un rejet de la « présence » solidifiée, identique et substantielle. Ce rejet n'est pas une force négative qui a besoin de l'idée de « surmonter » (*Verwindung*) comme une médiation dialectique au sens de Heidegger, il peut donc directement donner la possibilité de l'ajointement ou, autrement dit, la possibilité de la justice. Nous pouvons donc dire que la pratique de « donner » réalise une sorte de responsabilisation (*empowerment*) et d'émancipation très généreuse. Le mouvement de la venue en présence (*Anwesenung*) est ainsi considéré comme une « liberté » de laisser le présent être tel qu'il est. C'est aussi pourquoi la notion de « présence » dans le contexte derridien signifie « l'accord » en-soi et pour-soi ; dans la situation du « donataire », « l'accord » implique sans doute une « réconciliation avec les autres et avec lui-

même ». Par conséquent, Derrida exprime que « la ‘justice’ est avant tout, et finalement, et surtout proprement, l’ajointement de l’accord. »¹

Mais c’est précisément là que Derrida a fait la critique de Heidegger. Pour Derrida, l’accord/le joint (*der Fug*) et les mots apparentés (*Fuge, fügen, verfügen, Fugung...*etc.) reposent essentiellement sur l’idée de la « réciprocité » et de la « mutualité » :

Les deux, le deux se conjoint originairement parce que l’injonction en est faite et reçue, une mission assignée. Cela arrive non seulement aux deux, au deux des deux, ni seulement aux deux comme l’un et l’autre ou comme l’un ou l’autre, mais aux deux comme l’un l’autre.²

La relation est entre les deux comme l’un et l’autre, l’un ou l’autre, l’un l’autre... : Il s’agit fondamentalement d’une relation structurellement binaire, symétrique voire *isomorphe*, qui peut sous certaines conditions se transformer l’un en l’autre. À partir de la relation éthique et politique, la « disjointure » ou bien le « désajustement » de la relation que Derrida a demandé au début de *Spectres* sera définitivement impossible dans le contexte heideggérien. Si tel est le cas, la véritable présence de l’autre, qui est pour moi complètement différente et incompréhensible, ne peut jamais être réalisée. Le joint/l’accord (*der Fug*) implique, selon Derrida, l’assemblage (*Versammlung*), l’harmonie, la symétrie et l’homogénéité. Même si Heidegger parle de la « disjointure », de la « rupture » et même de la « différence », celles-ci sont définitivement unifiées par le puissant « monisme de l’Être » qui implique la devise « *Pánta ta onta* » [un est tout], maintes et maintes fois.

C’est la vraie opposition de Derrida avec Heidegger. Le joint « hors de ses gonds », la rupture de l’articulation, le débordement de la différence, ce qu’elles réalisent, c’est en fin de compte la présence absolue – peu importe dans quelle mesure elles font leurs adieux au concept de « présence » de la tradition métaphysique. En ce sens, « l’absent » est finalement captivé par la

¹ *Ibid.*

² Derrida, Jacques, *Politiques de l’amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 372-373.

« toile de la présence ». Comme nous l'avons mentionné précédemment, pour Derrida, la « justice » et les « politiques de l'amitié » présupposent la relation éthique avec l'autrui qui n'est pas encore présent, qui provient de la possibilité de l'impossible, de l'avenir inattendu qui ne viendra peut-être jamais. Le foyer des critiques de Derrida reposerait sur ce postulat secret. Par conséquent, la « topologie de la présence » au sens de Heidegger ne peut finalement pas accomplir « la justice à partir du don » de Derrida.

En fait, en ce qui concerne la topologie de la venue en présence (*Anwesenung*) de Heidegger, l'*adikía* n'est pas inférieure à la *díkē*. Les deux notions isomorphes font également partie du mouvement de la venue en présence. Toutefois, selon Derrida, Heidegger suggère encore que la notion de *díkē* est prioritaire. Comme Jacques de Ville l'a expliqué :

Heidegger, primarily because of his analysis of death as belonging to Dasein, emphasises gathering or joining and the need for adikía to be surmounted. Derrida, on the other hand, attempts to bring to the fore that the Greeks did not only have a pre-metaphysical experience of Being itself or of presencing, but that in their texts there are also traces of an impossible experience of disjointedness. On Derrida's reading the assurance that lies in the original gathering, sending and epochality of Being is placed in question by adikía.¹

Le « dis-cord » crucial entre Heidegger et Derrida peut être réduit à la proposition suivante : lequel est plus important, l'accord ou le dis-cord, l'ajointement ou la disjointure, *díkē* ou *adikía* ? En effet, tant que Heidegger continue à mettre l'accent sur l'essence de l'être comme « l'Unité de l'Un unissant, le Έν »² et comme l'assemblage (*Versammlung*) de Λόγος, il souligne encore secrètement la priorité de *díkē*. C'est aussi pourquoi dans la fin de l'article *La parole d'Anaximandre* Heidegger a consacré la notion de *Brauch* à la raison de *didonai diken* (donner l'ajointement) et de l'*adikía*. Le *Brauch*, en tant que traduction définitive de « τὸ χρεῶν » dans la parole d'Anaximandre, désigne « le

¹ De Ville, Jacques, "Rethinking the Notion of a 'Higher Law': Heidegger and Derrida on the Anaximander Fragment", *op. cit.*, p. 78.

² *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 445.

rassemblement ordonnant et sauvegardant du présent en sa présence chaque fois séjournant »¹. Nous pouvons constater qu'il existe une coupure entre Heidegger et Derrida, mais elle est à la fois une rupture et une conjonction qui a encore une fois relié l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger avec la notion de « justice ».

Quoi qu'il en soit, parmi toutes les interprétations de la parole d'Anaximandre jusqu'à présent, l'interprétation par Heidegger est sans doute la plus singulière ; parmi tous les commentaires de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, le commentaire de Derrida est également la plus violente, mais aussi la plus subtile. Pour Derrida, à notre avis, la subtilité et la violence de la pensée sont toujours la même chose. Tout comme Heidegger, Derrida commence par une question apparemment insignifiante. En prenant « un concept reconnu mais marginalisé »², Derrida tente de dépouiller, voire renverser le fil conducteur de la pensée de Heidegger. Le but ultime de Derrida est de réintroduire l'interprétation, à ses yeux, *dépolitisée* ou bien *non éthique* de Heidegger dans le domaine éthique et politique, au moyen d'une subtile « technique de déconstruction ». En l'absence de cette technique, nous pouvons facilement passer à côté de l'intersection et de la différence entre ces deux philosophes.

D'autre part, chez les deux penseurs, il existe toujours un « accord secret » : pour les deux, la véritable problématique ne signifie pas nécessairement découvrir des nouveaux problèmes de la philosophie, mais plutôt revenir toujours au même problème voire au seul problème : comment reformuler le concept « οὐσία » ?

¹ *Ibid.*, p. 318.

² Glendinning, Simon, *Derrida: A Very Short Introduction*, *op. cit.*, p. 240. Traduction par nous.

5. Conclusion : la parole d'Anaximandre, une percée de la différence ontologique

Comme nous l'avons noté dans le chapitre précédent, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger est considérée par lui-même comme une tentative tardive de percer la « différence ontologique » (*ontologische Differenz*). La « différence ontologique » est liée à la tâche fondamentale de la pensée – la possibilité essentielle de « répéter la question de l'Être » (*Wiederholung der Frage nach dem Sein*)¹. Comme son nom l'indique, la « différence ontologique » peut être caractérisée comme suit : l'Être (*das Sein*) est différent de l'étant (*das Seiende*). Toutefois, « A est différent de B » (*A ist anders als B*), cette proposition désigne d'abord la différence entre deux étants, comme la différence entre une pomme et une poire. A ne peut être différent de B que si le « est » *diffère* à son tour et de A et de B. C'est la connotation essentielle de la différence ontologique.² Ainsi, la différence ontologique contient toujours deux niveaux : la différence ontique (*ontisch Differenz*) et la différence ontologique. La première différence est homogène, la seconde est hétérogène et la première est basée sur la seconde. La différence ontologique tente de répondre : puisque l'Être *est* indéfinissable, alors comment penser l'Être ? Et vice versa, comment penser l'Être implique comment nous comprenons la différence entre l'Être et l'étant. Dans le contexte de Heidegger, ces deux questions sont symbiotiques³. Pour résoudre ces deux questions symbiotiques, Heidegger introduit une « nouvelle variable » : le temps. La différence fondamentale entre l'Être et l'étant réside dans le temps : l'isomorphisme entre l'Être et le temps est la raison pour laquelle les étants se comportent selon divers modes

¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 2.

² Cf. Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 349.

³ Ici, Nous « réempruntons » ce terme biologique à l'anthropologue James Scott : “By *symbiosis*, I mean to invoke the biological metaphor of two organisms living together in more or less intimate association—in this case, social organisms. The term does not specify, nor do I wish to do so here, whether this mutual dependence is antagonistic, or even parasitic, or whether it is mutually beneficial, ‘synergistic.’” Cf. Scott, C. James. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. *op. cit.*, p. 26.

temporels dans le temps, c'est-à-dire en tant que souvenirs, à-portée-de-la-main, anticipation, etc.... Par conséquent, pour comprendre l'Être, il faut commencer avec le temps.

Alors, la manière de reconcevoir ou de reconstruire le « temps » devient le cœur de la reformulation de la question de l'Être, à savoir de l'argumentation de la différence ontologique. Reformuler la compréhension du temps, en plus de l'analytique ontologique du *Dasein*, signifie aussi « une destruction de l'histoire de l'ontologie », comme nous l'avons déjà noté dans le chapitre précédent. Cette tâche a été laissée inachevée dans *Être et temps*. Mais dans cette étude, nous tentons de justifier que tous les travaux ultérieurs sur l'interprétation de l'histoire de la philosophie par Heidegger peuvent être considérés comme une continuation de cette tâche. Ainsi, en déconstruisant l'histoire de la métaphysique – c'est-à-dire en ranimant la tradition durcie et en débarrassant les alluvions déposées par elle – on peut reconduire aux expériences originelles (*ursprünglichen Erfahrungen*)¹ et comprendre à nouveau la façon dont les étants sont « présents » (οὐσία / *Anwesen*).

Selon Heidegger, οὐσία est la disposition fondamentale de l'ontologie antique pour l'Être. Οὐσία est une variante nominalisée du participe présent féminin οὐσα de la couple « ὄν » (être). D'un point de vue étymologique, l'οὐσία est presque synonyme d'« être ». Dans *Sein und Zeit*, Heidegger a déjà clarifié le *sens temporel* de l'οὐσία dans le contexte de la métaphysique traditionnelle :

Or il apparaît alors que l'explicitation antique de l'être de l'étant est orientée sur le « monde » ou la « nature » au sens le plus large et qu'en effet elle obtient la compréhension de l'être à partir du « temps ». La preuve extérieure — elle n'est bien sûr que cela — en est la détermination du sens de l'être comme παρουσία ou οὐσία, ce qui signifie ontologico-temporalement la « présence ». L'étant est saisi en son être comme « présence », c'est-à-dire qu'il est compris par rapport à un mode temporel déterminé, le « présent » [*Gegenwart*].²

¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 22, trad., *op. cit.*, p. 39.

² *Ibid.*, p. 25, trad., *ibid.*, p. 40.

La métaphysique traditionnelle comprend le sens de l'Être comme la « présence » construite à partir de l'entendement du « présent » (*Gegenwart*). Le véritable problème ici n'est pas que l'ontologie antique ignorait l'être de l'étant (ou la différence ontologique), mais au contraire, l'ontologie antique (représentée par Aristote) a réalisé ou même explicitement énoncé le concept d'« être », donc le vrai problème est que l'ontologie antique a mal compris la connotation temporelle de l'être, à savoir la connotation du « présent » (*Gegenwart*). En d'autres termes, c'est précisément ce malentendu qui a confiné la « présence » à une définition erronée du « maintenant » (*Jetzt*). Ce genre de malentendu fait passer, à son tour, à côté de la métaphysique traditionnelle la véritable compréhension de la question de l'Être et de la différence ontologique.

Si nous remontons à l'étymologie de l'οὐσία, nous constaterons que ce mot a été enveloppé dans un brouillard sémantique. D'une part, les aristotéliens traduisaient οὐσία par *substantia*, c'est-à-dire la substance ou l'entité. Cicéron, au contraire, l'a traduit par *essentia*, à savoir l'essence. Pourtant, en ce qui concerne le sens « ontologico-temporal » – c'est-à-dire les manières divers dont les étants apparaissent dans le temps – Heidegger souligne que soit *substantia* soit *essentia* dénotent une présence constante, voire éternelle. Ainsi l'οὐσία est traduit par le philosophe par la « présence constante » (*ständige Anwesenheit*) ou la « constance présente » (*anwesende Ständigkeit*).¹

Pour cela, nous pouvons obtenir l'équation suivante : « Οὐσία = la présence (*Anwesen*) = la constance (*Ständigkeit/Beständigkeit*) = l'Être (*Sein*) de l'étant ». C'est la lignée principale de la métaphysique depuis l'adieu à Héraclite et l'accueil de Parménide. En ce sens, l'essence de la tâche de la « destruction de l'histoire de l'ontologie » consiste à défaire les « tresses » existantes de l'histoire et à reconstruire une tout autre « méthode de tissage ». Si l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger est incluse dans ce travail de

¹ Heidegger, Martin, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [GA 31], Frankfurt am Main, Klostermann, 1982, p. 52.

déconstruction, alors son premier objectif est de déconstruire, voire de renverser, l'équation « οὐσία = présence = constance » et de reconstruire un nouveau paradigme de l'οὐσία. En d'autres termes, c'est en démantelant cette équation constante que Heidegger peut réintégrer la fissure différenciée entre l'Être et l'étant, qui est occultée par la métaphysique traditionnelle. Cela explique pourquoi l'interprétation d'Anaximandre est considérée par le philosophe lui-même comme une percée de la « différence ontologique ».

En ce sens, l'interprétation d'Anaximandre, si l'on peut dire, est au cœur de sa pensée sur le rapport entre l'espace et le temps, bien qu'elle se situe en marge de la pensée heideggérienne. Comme nous l'avons vu précédemment, l'interprétation d'Anaximandre a radicalement modifié, ou autrement dit, élargi le sens de « l'essence (*Wesen*) de la présence » : c'est aussi en ce sens que l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger peut être appelée « la topologie de la présence ». Plus précisément, selon Derrida, c'est cette interprétation d'Anaximandre qui pose sans réserve la question la plus radicale sur la *différence* entre le concept de *Gegenwärtigkeit* (présentification) et le concept d'*Anwesenheit* (présence) :

Au-delà de *Sein und Zeit*, il semble que, de plus en plus, la *Gegenwärtigkeit* (détermination fondamentale de l'*ousia*) ne soit elle-même qu'un rétrécissement de l'*Anwesenheit*, ce qui permettra d'évoquer, dans *La parole d'Anaximandre* un « *ungegenwärtige Anwesende* » (un présent non-présent).

— Derrida, *Ousia et grammè*, 1968¹

Dans le chemin de pensée (*Denkweg*) chez Heidegger, on peut constater que les termes *Gegenwärtigkeit* (présentification), *Gegenwart* (présent) et l'*ousia* (οὐσία/*Anwesen*) étaient autrefois très proches, mais ils s'éloignent peu à peu l'un de l'autre. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger affirme que l'οὐσία, c'est-à-dire la présence (*Anwesenheit*) de l'étant est rigoureusement liée au concept de « *Gegen-wart* » (présent) en tant que maintenant (*die Gegenwart als dem Jetzt*) :

¹ Derrida, Jacques, *L'Endurance de la pensée pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968, p. 256.

Le λέγειν lui-même, ou le νοεῖν [...] a la structure temporelle du pur « présentifier » (*Gegenwärtigen*) de quelque chose. L'étant qui se montre en lui et pour lui, et qui est compris comme le proprement étant, reçoit par conséquent son interprétation par rapport au pré-sent (*Gegen-wart*), c'est-à-dire qu'il est conçu comme présence (*ουσια*).¹

On peut constater que le concept de « maintenant » (*Jetzt*) signifie exactement le « mécanisme » du présent (*Gegenwart*), c'est-à-dire la structure temporelle du présentifier (*Gegenwärtigen*). De plus, ce présentifier signifie précisément le « présentement présent » (*gegenwärtige Anwesende*). Dans la tradition de la métaphysique depuis Aristote, l'*ousia* a toujours été lié à la notion de « *Gegenwart als dem Jetzt* », à savoir « la présence en tant que maintenant » : c'est aussi pourquoi en français, il est presque impossible de traduire la différence essentielle entre « *Gegenwart* » et « *Anwesenheit* ». Cette détermination de l'*ousia* peut être considérée comme une définition métaphysique de la « présence », en d'autres termes, le rapport entre la « présence » et le « présentement présent » déterminera la définition traditionnelle de l'*ousia*. Pour Heidegger, la métaphysique met la charrue avant les bœufs, elle comprend l'*ousia* comme « la présence en tant que maintenant » comme allant de soi, mais en fait, « la présence en tant que maintenant » n'est que le résultat de l'évolution de la métaphysique, qui est fondamentalement causée par « l'oubli de l'être » (*die Seinsvergessenheit*).

Cette relation étroite entre l'*ousia* et la *Gegenwart* est désormais ébranlée dans les interprétations d'Anaximandre par Heidegger. Il faut aussi rappeler la critique de Derrida : « cette chaîne de concepts solidaires (*ουσιὰ, παρουσία, Anwesenheit, Gegenwart, gegenwärtig, Vorhandenheit*) est déposée à l'entrée de *Sein und Zeit* : à la fois posée et provisoirement abandonnée »². À notre avis, l'une des tâches les plus décisives dans l'interprétation d'Anaximandre, serait le déploiement du « non-présentement présent » (*ungegenwärtige Anwesende*), qui

¹ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 25-6, trad., *op. cit.*, p. 41.

² Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 220.

nous sollicite de repenser une sorte de « présence absente » (*abwesende Anwesen*). En décrivant le mouvement dynamique de l'étant qui « n'était déjà plus » et qui « ne sera pas encore », c'est-à-dire le « passé » et le « futur », cette présence absente du « non-présentement présent » (*ungegenwärtige Anwesende*), devient peu à peu le foyer à la fois décisif mais en même temps obscur dans la lecture d'Anaximandre. La « présence absente » en tant que *ungegenwärtige Anwesende* (non-présentement présent) démontrerait définitivement un mouvement de la venue en présence.

On peut voir qu'une expression telle que « présence absente » (*abwesende Anwesen*) se fait déjà jour, de façon remarquable mais aussi discrète depuis sa première interprétation d'Anaximandre en 1932. Elle se trouve dans l'annexe intitulée « à propos d'Anaximandre » à la fin de *Le commencement de la philosophie occidentale* (GA 35), dans laquelle le philosophe a déjà noté que « Être — déploiement en absence de la présence »¹. En outre, nous pouvons trouver cette expression dans les termes tels que « *Umrisenheit* » et « *Umrißlosigkeit* ». Cela veut dire, d'une part, depuis sa première interprétation, l'idée de « la présence absente » s'est déjà installée dans l'interprétation d'Anaximandre : on peut considérer simplement cette idée comme un déploiement de la relation dynamique entre la présence et l'absence. D'autre part, on voit aussi que la première réflexion sur la « présence absente » n'était pas encore suffisamment formée et ainsi, sa première tentative d'interprétation ne semble pas très réussie.

Le problème avec la première tentative d'interprétation d'Anaximandre réside principalement, à notre avis, dans l'oscillation et l'hésitation de Heidegger dans l'utilisation terminologique. On peut dire que la stratégie globale de Heidegger est de réduire la portée du sens du terme *Gegenwart* et de la *Gegenwärtigkeit*, de sorte que ce dernier peut séparer progressivement le terme de l'*ousia*, à savoir la « présence ». Il nous semble que ce « rétrécissement » de la *Gegenwart* et de la *Gegenwärtigkeit*, implique néanmoins un « accomplissement »

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 228, trad., *op. cit.*, p. 278, trad. mod.

et un « élargissement » de la présence dans un autre sens. Autrement dit, il s'agit d'un élargissement au sens topologique : « la contrée dans l'ouvert du décelement » (*die Gegend der Unverborgenheit*) ouvre une autre manière de parler du temps ; « l'espace-et-temps » (*Zeit-Raum*) est, pour ainsi dire, essentiellement une *contrée topologique*. Mais il faut souligner que cet élargissement témoignerait implicitement d'une hésitation de Heidegger, ou plutôt d'un dilemme dans le cadre théorique heideggérien. Puisque, comme indiqué plus haut, le lien fort entre l'*ousia* et la « présentification » (*Gegenwärtigkeit*) et la présente-ment présence (*gegenwärtige Anwesende*) existe depuis des milliers d'années, c'est le fondement de la métaphysique occidentale.

Dans une certaine mesure, nous croyons que l'hésitation quant au terme « *Anwesen* » (présence) est la raison pour laquelle Heidegger a cherché à expliquer le sens de la « présence » par une expression complètement hétérogène. À notre avis, une percée plus radicale de la « différence ontologique », au sens de Marion, nécessite inévitablement « la topologique de la présence » explicitée dans l'interprétation d'Anaximandre. Autrement dit, l'accomplissement de la différence ontologique doit encore et toujours bénéficier d'une possibilité de percée de la présence, grâce à laquelle une nouvelle relation entre l'être et le temps se surgit. Pour résumer, à la faveur de l'interprétation d'Anaximandre, la version définitive de la « différence ontologique » pouvait enfin être achevée.

II. Topologie du commencement : l'eschatologie de l'être fondée sur le commencement

1. Introduction

*The time is out of joint, O cursed spite,
That ever I was born to set it right!*

Comme mentionné dans la première partie, ce soupir d'Hamlet est plus que jamais approprié, car à l'ère de la pandémie, nous ressentons plus que jamais une sorte de « disjointure universelle », ou plus exactement, une rupture radicale avec « la vie habituelle ». En même temps, il s'agit d'une rupture entre la nature et l'être humain. Mais ici, il faut surtout se concentrer sur une autre sorte de rupture que nous appelons la rupture « intergénérationnelle » ou, plus précisément, une rupture historique avec la tradition. Qui plus est, cette « rupture » pourrait également être considérée comme un *traumatisme historique majeur* de Heidegger, causé par le fait que l'Allemagne a été vaincue par les Alliés et l'Europe a été presque entièrement détruite par la Deuxième Guerre mondiale. La guerre a complètement détruit la croyance des Européens en la civilisation occidentale. Pour cette raison, dans ce chapitre, nous tentons de poursuivre notre discussion sur le temps « *out of joint* », ou plus précisément, un sentiment traumatisant de « rupture historique ». Nous nous efforçons de repenser ou de redécouvrir le rôle du « commencement » de Heidegger dans ce sentiment historique très répandu aujourd'hui, ce qui signifie que nous poursuivrons en quelque sorte la voie de Derrida.

Dans la première partie, nous nous concentrons sur les trois interprétations d'Anaximandre par Heidegger. Nous essayons de relier ces trois interprétations à travers certains cadres interprétatifs et de les décrire comme un processus de formation progressive d'une « topologie de la présence ». De plus, à travers le modèle théorique de la « topologie de la présence », nous

tentons de repenser le dilemme fondamental de la « différence ontologique » (*ontologische Differenz*) de Heidegger.

Il ne faut pas non plus ignorer la signification historique de la parole d'Anaximandre. On sait très bien que pour Heidegger, Anaximandre serait précisément « un penseur du commencement (*ein Denker des Anfangs*) ». Comme indiqué dans les chapitres précédents, Heidegger s'est fréquemment opposé à la tradition philologique d'Anaximandre et cette opposition est en fait étroitement liée à sa conception du « commencement » (*Anfang*) et de « l'historicité » (*die Geschichtlichkeit*). On sait aussi que Heidegger a une vision très inhabituelle et très singulière du terme « commencement » (*Anfang*). D'une part, ce n'est qu'en comprenant le sens du « commencement » que nous pouvons vraiment comprendre la valeur et la signification de la parole d'Anaximandre dans le contexte heideggérien. Mais, d'autre part, à notre avis, son explication du « commencement », surtout de « l'autre commencement » (*der andere Anfang*) n'est possible qu'à l'aide du modèle théorique de la « topologie de la présence » dans l'interprétation d'Anaximandre.

Toutefois, la discussion du « commencement », uniquement à partir du texte de Heidegger, tombera encore dans le même piège que nous avons critiqué au tout début, à savoir « utiliser Heidegger pour justifier Heidegger ». Donc, dans une étude comparative avec deux autres philosophes (Nietzsche et Hölderlin), nous essayons d'illustrer un *lien herméneutique* entre le « commencement » et la parole d'Anaximandre.

Plus important encore, nous nous opposons une position plutôt péjorative, qui peut s'exprimer ainsi : les interprétations des présocratiques par Heidegger sont tout à fait arbitraires et donc insignifiantes. Comme mentionné dans l'introduction, dans le contexte philologique, l'interprétation de la Grèce antique par Heidegger semble tout à fait marginale et donc déviante. Faute d'un héritage clairement « visible », il n'est pas très facile pour nous de retrouver immédiatement des « traces » de tradition dans l'interprétation de Heidegger, en particulier dans celle qui est tardive. On peut dire que ce jugement ignore et même nie imprudemment la complexité de la relation entre la

pensée hellénique et la pensée de Heidegger. Il convient de rappeler encore une fois que « marginal » n'équivaut en aucun cas « insignifiant » : lorsque nous parlons d'une « interprétation marginale » chez Heidegger, cela ne signifie pas l'interprétation de la Grèce antique par Heidegger soit insignifiante dans la tradition philologique et philosophique occidentale.

Il est donc nécessaire de trouver une perspective appropriée pour clarifier la relation entre l'interprétation heideggérienne et celle traditionnelle. Premièrement, c'est le moins qu'on puisse dire, Heidegger ne s'écarte pas complètement de l'interprétation de la Grèce antique par Hölderlin et Nietzsche – peut-être pouvons-nous remonter jusqu'aux romantiques. Autrement dit, nous pouvons encore déchiffrer quelques origines de l'interprétation heideggérienne dans le manuscrit *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* du jeune Nietzsche et « deux lettres à Böhlendorff » de Hölderlin. À cette fin, nous pouvons constater comment Heidegger s'est inspiré de ses deux prédécesseurs, Nietzsche et Hölderlin, en matière d'herméneutique. Qui plus est, nous pouvons voir comment Heidegger a transformé leurs idées comme les siennes.

Plus exactement, on peut dire que l'interprétation de la Grèce antique par Nietzsche a fait ses adieux à la téléologie progressiste du mouvement *Sturm und Drang* (tempête et passion) des romantiques. Quant à Hölderlin, il va au-delà de la nostalgie de la Grèce, une nostalgie également soumise à une vision téléologique historique du romantisme. C'est l'acceptation des idées de Nietzsche et de Hölderlin qui permet à Heidegger d'établir sa propre eschatologie de l'être (*die Eschatologie des Seins*) sur la base de la reconstitution d'un nouveau « commencement », à savoir « l'autre commencement » (*der andere Anfang*). En nous référant aux œuvres d'André Laks, Françoise Dastur, Philippe Lacoue-Labarthe et Manfred Frank, etc., nous pouvons retrouver le contexte historique que Heidegger a suivi. Plus important encore, élucider le fil conducteur des interprétations nietzschéenne et hölderlinienne sur la Grèce antique nous aiderait également à comprendre certains changements dans l'interprétation d'Anaximandre chez le dernier Heidegger.

En fin de compte, à part l'isomorphisme entre « mouvement » et « espace », entre « temps » et « espace », nous nous efforçons aussi d'expliquer un autre isomorphisme entre le « commencement » et la « fin » au sein de la pensée heideggerienne. De même qu'il y a une sorte d'isomorphisme entre passé, présent et futur dans la topologie de la présence, il y a aussi une sorte d'isomorphisme entre commencement, transition et fin dans la structure de l'eschatologie de l'Être. Le premier est *temporel*, le second est *historial*, et le second se fonde sur le premier. En ce sens, on peut dire qu'Anaximandre n'est pas seulement un penseur du commencement, il est aussi un penseur de la fin, c'est-à-dire un penseur eschatologique. Nous comprenons dès lors pourquoi, dans l'interprétation d'Anaximandre de 1946, Heidegger a consacré une grande partie de son travail à élucider « l'eschatologie de l'être ».

En résumé, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger ouvre une contrée (*Gegend*) comme « la topologie de la présence ». Maintenant, notre travail consiste à nous demander si cette contrée topologique peut être un modèle de base du « commencement ».

2. D'une lecture nietzschéenne à une lecture hölderlinienne

Si Hölderlin et Nietzsche ne se situaient pas – certes d'une manière encore totalement non maîtrisée et incomprise – dans le cours de notre histoire, alors nous n'aurions aucun droit à l'exigence de commencer par le commencement.[...]Que ces ceux-là aient connu le commencement grec, d'une manière plus originale que toutes les époques précédentes, trouve son unique fondement dans le fait qu'ils ont vécu pour la première fois la fin de l'Occident. Pour dire les choses plus clairement, ils sont devenus eux-mêmes, dans leur existence et leur travail, la fin, chacune d'une manière différente. Mais l'inverse est également vrai : ils n'ont connu que la fin et sont devenus la fin que parce qu'ils ont été submergés par le commencement et élevés dans la grandeur. Les deux, la réflexion sur le premier commencement et le fondement de sa fin en accord avec lui et sa grandeur, vont ensemble dans la *Kebr*.¹

Dans le passage ci-dessus intitulé « L'expérience de la fin par Hölderlin et Nietzsche et leur réflexion sur le commencement de l'histoire occidentale », nous pouvons constater l'importance de la pensée de Hölderlin et de Nietzsche pour la construction des concepts du « commencement » (*Anfang*) et de la « fin » (*Ende*). Mais cette construction du commencement et de la fin repose sur une destruction de la philologie traditionnelle. On peut dire qu'il y a trois « joints » fondamentales dans la construction de la conception de l'historialité : « commencement », « fin » et « transition » (*Übergang*). On peut dire que ces trois joints sont aussi *isomorphes* pour Heidegger. Dans ce chapitre, nous verrons comment les réflexions sur le premier commencement – à savoir la Grèce antique – de Nietzsche et de Hölderlin illustrent une « unité trinitaire » entre « commencement », « fin » et « transition ».

¹ Heidegger, Martin, *Grundfragen der Philosophie* [GA 45] (désormais cité GA 45), Frankfurt am Main, Klostermann, 1984, p. 126. Traduction par nous.

2.1 L'interprétation antitéléologique d'Anaximandre par Nietzsche en 1872

Nietzsche fut le premier, ou tout au moins l'un des premiers, à douter ou plutôt à s'opposer à l'interprétation par Aristote. Avant tout, il est un fait que le jeune Nietzsche¹ pendant les années 1872-1873 préféra encore utiliser le terme « Préplatoniciens » plutôt que « Présocratiques ». Quelques années plus tard, après avoir reconnu que Socrate était « le premier fauteur de la modernité optimiste »², Nietzsche lança par là une attaque furieuse tout au long de sa vie contre Socrate³, et revint alors à la coupure « présocratique ».

Le premier problème auquel nous sommes confrontés est : comment considérer, dans le contexte nietzschéen, la relation entre philologie et philosophie, ou la relation entre Nietzsche en tant que philologue et lui en tant que philosophe ? D'une part, nous pouvons constater une sorte de point de vue qui affirme fortement les premiers travaux de la philologie de Nietzsche, par exemple, le philologue américain James Porter l'a appelé la « philologie radicale » (*radical philology*). Selon ce dernier, il s'agit d'une radicalisation non pas en dehors, mais à l'intérieure de la philologie.⁴ Mais il est également vrai, d'autre part, que l'interprétation de la philosophie présocratique par Nietzsche est depuis le début controversée. Elle était mal acceptée, voire ridiculisée, par nombreux des philologues contemporains, par exemple, Hermann Diels a une fois dit que « l'opinion de Nietzsche est non seulement très incertaine et plus fragile qu'une toile d'araignée, mais aussi palpablement

¹ Nous voudrions délimiter notre discussion aux premiers jours de sa pensée, c'est pourquoi nous mettons en valeur « le jeune Nietzsche ».

² Laks, André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, *op. cit.*, p. 35.

³ Dans le premier chapitre d'*Essai d'autocritique de La Naissance de la tragédie* (1872), il accusa le socratisme d'un « meurtre » de la tragédie : « ce dont est morte la tragédie, le socratisme de la morale, la dialectique, la suffisance et la sérénité de l'homme théorique – quoi ? Ce socratisme ne pourrait-il pas être un signe de déclin, d'épuisement, de maladie, de la dissolution anarchique des instincts ? » Cf. Nietzsche, *Œuvres I*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000, p. 4. Mais il nous faut noter que son accusation contre Socrate et le socratisme optimiste (y compris Euripide) commença même avant la rédaction de *La Naissance*, à savoir l'année 1872.

⁴ Cf. Porter, James I. « Nietzsche's Radical Philology », in *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, *op. cit.*, p. 27.

fausse »¹. En un mot, nous serons toujours confrontés à cette tension entre philologie et philosophie. Il est presque impossible de trouver une perspective pertinente pour examiner « objectivement » l'interprétation de la philosophie présocratique par le jeune Nietzsche. Néanmoins, si nous essayons d'examiner l'influence de l'interprétation par Nietzsche sur l'interprétation par Heidegger, il sera inévitable de considérer les premiers travaux des présocratiques par Nietzsche comme une « philologie philosophique ». C'est probablement synonyme de la « philologie radicale » utilisée par James Porter.

Dans son manuscrit de ses premières années intitulé *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (désormais noté comme *La Philosophie*), reconnu par M. Cohen-Halimi comme « une ‹ liaison › entre la philosophie et la philologie »², mais à la fois reconnu par James Porter comme « sa rupture avec la philologie traditionnelle »³, Nietzsche raconta d'une manière inattendue que la parole d'Anaximandre introduisit pour la première fois une sorte d'allégorie morale :

Nous devons au contraire porter notre attention sur ce qui nous indique qu'Anaximandre ne traitait déjà plus le problème de l'origine du monde du seul point de vue de la physique ; ... S'il a vu au contraire dans la pluralité des choses qui ont été engendrées une somme d'iniquités qu'il faut expier, il aura été le premier Grec à saisir audacieusement le nœud du problème *éthique* le plus complexe. Comment est-il possible que quelque chose disparaisse qui a un droit à l'existence ? D'où viennent ce devenir et ces accroissements incessants ? D'où vient cette expression de crispation douloureuse que la nature porte sur son visage ? D'où vient cette perpétuelle lamentation funèbre qui retentit dans tous les domaines de l'existence ? Loin de ce monde où règnent l'iniquité et le reniement de l'unité originelle des choses, Anaximandre s'est réfugié dans une tour *métaphysique* d'où, penché sur le monde, il laisse alors errer son regard alentour pour enfin, après un silence méditatif, poser cette

¹ Cf. *Ibid.*, p. xviii.

² Cf. « Notice » de *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs. Ibid.*, p. 1017.

³ Cf. Porter, James I. « Nietzsche's Radical Philology », in *Nietzsche as a Scholar of Antiquity, op. cit.*, p. 27.

question à tous les êtres : « Quelle est la valeur de votre existence ? Et si elle n'a aucune valeur, pourquoi donc êtes-vous là ? »¹

Même si Nietzsche confirma encore l'importance d'Anaximandre en tant que physicien² – quelqu'un qui rechercha l'élément, ou le principe (ἀρχή) des choses naturelles – la parole d'Anaximandre exprime beaucoup plus que cela. Pour Nietzsche, Anaximandre fut plutôt un moraliste qu'un naturaliste, un *métaphysicien* qu'un physicien, et pour la première fois dans l'histoire, s'interrogea plutôt sur la valeur de l'existence de l'être humaine que sur l'origine de la nature. En annonçant que la parole fut une « parole énigmatique d'un authentique pessimiste »³ et en la caractérisant par une rhétorique métaphorique, voire poétique, Nietzsche assimilait même Anaximandre à Schopenhauer. Ce dernier posa aussi la question, selon Nietzsche, de « la valeur morale de l'existence »⁴.

Plus précisément, Nietzsche s'efforça de faire ressortir ici une sorte de « personnalité » (*Persönlichkeit*) des Grecs plutôt que leurs doctrines philosophiques en faveur du « développement » dans l'histoire. Puisque, selon le philosophe, l'enseignement philologique traditionnel manque « d'une compréhension de la culture antique et de son caractère exemplaire »⁵. C'est dans « le grand homme » et non pas « les systèmes » historiques ou philosophiques que se trouve la souche de la civilisation hellénique : « Ma tâche consiste à mettre en lumière ce que nous serons obligés *d'aimer et de vénérer toujours*, et qu'aucune connaissance ultérieure ne pourra nous ravir : le grand homme. »⁶ En d'autres termes, « les doctrines ne sont intéressantes que dans la mesure où elles révèlent une *personnalité* »⁷.

¹ Nietzsche, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 350.

² Cf. *Ibid.*, p. 358.

³ *Ibid.*, p. 348.

⁴ *Ibid.*, p. 349.

⁵ *Ibid.*, p. 823.

⁶ *Ibid.*, p. 338, italique ajouté par Nietzsche.

⁷ Laks, André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, *op. cit.*, p. 38, italique ajouté par nous.

En un mot, l'interprétation par Nietzsche consiste à « faire le portrait (*Bild*) d'un homme en trois anecdotes » et ainsi à « négliger le reste »¹. Nous pouvons constater un clair exemple d'une description « personnalisée » :

Nous croyons volontiers à la tradition (*Überlieferung*) selon laquelle Anaximandre se promenait dans des vêtements particulièrement majestueux, et faisait preuve d'une fierté véritablement tragique dans ses comportements et ses habitudes. Il a vécu comme il a écrit. Sa manière de parler était aussi solennelle que sa manière de s'habiller.²

C'est comme si Nietzsche comprenait Anaximandre dans une pièce de théâtre. Nietzsche tentait de scruter ses pensées « intérieures » à travers ses vêtements « extérieurs ». Loin de l'écriture rigidement historiographique, ce portrait biographique vivant d'Anaximandre nous saute aux yeux. C'est la raison pour laquelle Nietzsche restait sceptique sur les doctrines, ou autrement dit, les systèmes philosophiques :

...les systèmes philosophiques ne sont tout à fait vrais que pour ceux qui les ont fondés : les philosophes ultérieurs n'y voient tous habituellement qu'une seule et monumentale erreur...Car, néanmoins, ils renferment quelque point absolument irréfutable, une tonalité (*Stimmung*), une teinte (*Farbe*) personnelles qui nous permettent de reconstituer la figure du philosophe comme on peut conclure de telle plante en tel endroit au sol qui l'a produite...Le « système » ou tout au moins une partie de ce système est la plante issue de ce sol...³

Pour Nietzsche, l'entente véritable à l'égard des Grecs repose sur l'optique suivante : c'est la « figure », voire la « tonalité » (*Stimmung*) de la *vie* d'un philosophe qui rend possible le système d'un philosophe, plutôt que l'inverse. En ce sens, la comparaison de « la plante issue du sol » présupposerait effectivement des circonstances, sinon un *horizon* existentiel de la manière dont

¹ Nietzsche, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 333.

² *Ibid.*, p. 350-1.

³ *Ibid.*, p. 331.

vécurent les philosophes grecs. C'est précisément ce que Heidegger mentionnait comme un « rapport vivant avec la personnalité des philosophes préplatoniciens » en récapitulant l'interprétation par Nietzsche dans son article *La parole d'Anaximandre* de 1946.

Si nous avons le droit de recourir aux termes herméneutiques ou phénoménologiques tels que « horizon » ou « tonalité » afin de distinguer l'interprétation nietzschéenne de la lecture traditionnellement philologique, c'est parce que l'herméneutique moderne fondée par Schleiermacher nous permet avant tout de comprendre plus ou moins le style langagier de Nietzsche. Ce dernier développa sa démarche ainsi : ne pas s'en tenir au message littéral du texte, mais toujours s'enquérir de ce qui se passe *autour d'un philosophe*, autrement dit, il est nécessaire de faire connaître l'horizon d'un philosophe. Selon lui, comme mentionné ci-dessus, ce qui est unique et irréfutable, ce n'est pas la proposition générale d'un philosophe, c'est en revanche les circonstances concrètes, c'est-à-dire son propre horizon. Mais il nous faut préciser la différence fondamentale entre la situation concrète chez Nietzsche et le « contexte historique » de l'historicisme téléologique, parce que ce dernier impliquerait une hypothèse complètement abstraite.

Pour mieux comprendre l'interprétation « personnalisée » du jeune Nietzsche, il convient de citer quelques commentaires remarquables du chercheur américain Richard Velkley – dont l'expertise réside dans les études straussiennes – sur *La Philosophie*. La « personnalité » des Grecs présuppose essentiellement dans ce que Velkley appelle l'« individualité des premiers philosophes » (*individuality of the early philosophers*)¹. En un mot, la personnalité dépend par essence de la découverte de l'individualité. Ainsi, nous pouvons désormais appeler « la lecture personnalisée » « la lecture individualisée » du jeune Nietzsche.

Toutefois, il faut noter que « la magie » de l'individu n'était pas l'invention de Nietzsche. Selon Gadamer, la découverte de l'individu était en effet la

¹ Velkley, Richard L, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, *op. cit.*, p. 32.

grande réussite de la culture romantique. Pour les romantiques, il est impossible de saisir la singularité de l'individu du point de vue conceptuel.¹ Nietzsche a bien hérité de cette idée romantique.

Ainsi, c'est sur la base de la compréhension *non-conceptuelle* ou bien *anti-théorique* de l'individu que Nietzsche peut saisir la personnalité et la vitalité des Grecs. Cela impliquerait, en même temps, que l'interprétation « personnalisée » de Nietzsche doit être comme indissociable de son assertion relative à « l'affirmation de la vie », héritée partiellement de Schopenhauer et thématifiée sans détour dans *La naissance de la tragédie*. Puisque, en ce qui concerne l'« évolution » interne de la pensée nietzschéenne, le manuscrit inachevé *La Philosophie* peut être regardé comme un travail préparatoire de *La Naissance*.² De ce fait, cela fait partie en effet d'une tentative d'interprétation moins érudite, tout comme Nietzsche l'avait déjà dit par ailleurs : « Ils [les Grecs] sont admirables dans l'art d'apprendre avec profit, et, comme eux, nous *devrions* apprendre de nos voisins en mettant le savoir acquis au service de la vie, en tant que support, et non pas au service de la connaissance érudite... »³

Quoi qu'il en soit, une telle interprétation personnalisée exigerait un tout autre langage. Ce nouveau langage mobiliserait en même temps, et réciproquement, sa pensée historique. C'est précisément ce que M. Cohen-Halimi a dénommé les « *Vitae philosophiques* » :

Tandis que *La Naissance* oscille entre histoire et fatalité, *La Philosophie* ouvre et dégage un « en dessous » vivant de l'histoire par où la renaissance du tragique accède à sa véritable temporalité... Cet « en dessous de l'histoire... exige cependant d'être énoncé en un langage autre que celui de l'entendement discursif, qui l'a déjà obli-téré. Et ce langage est celui, plastique, des *Vitae*, qui permet à Nietzsche de qualifier l'époque tragique à partir d'elle-même. ⁴

¹ Cf. Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 12.

² Cf., Nietzsche, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 1017-1018.

³ *Ibid.*, p. 337, italique ajouté par Nietzsche.

⁴ Cf. La notice sur *La Philosophie à l'époque tragique de grecs*, rédigée par Michèle Cohen-Halimi. *Ibid.*, p. 1022.

En fait, selon Heit, l'interprétation comme « *Vitae* philosophique » n'était pas l'invention de Nietzsche, elle est en effet la restitution du genre long-temps démodé de l'anecdote, qui fut « excessivement utilisé » par Diogène Laërce.¹ Faire revivre un récit obsolète, lui donner un nouveau souffle, c'est aussi ce qui distingue Nietzsche des romantiques et de Hegel.

Plus précisément, ce genre de récit « nouveau mais aussi ancien » permet Nietzsche de trouver une toute nouvelle perspective afin de voir la relation interne entre la philosophie et la culture générale. Comme Velkley l'a déjà montré, ce miracle d'harmonie était, pour Nietzsche, quelque chose qu'il espérait imiter à son époque. Mais il y a là une difficulté. La philosophie seule ne peut jamais initier une culture saine, elle ne peut s'adapter à une culture déjà saine qu'en évitant les dangers pour sa santé. De cette manière, la philosophie présocratique était en accord avec la culture poétique tragique.²

Selon Velkley, il y a deux préoccupations principales dans *La Philosophie* : premièrement, c'est l'individualité des philosophes, et deuxièmement, c'est la relation des philosophes avec leur culture.³ Comme nous l'avons mentionné, Nietzsche a utilisé « la plante issue du sol » pour décrire la relation des philosophes avec leur culture, et nous pouvons désormais déchiffrer « l'essence merveilleuse » de ce sol : c'est la poésie tragique (*tragic poetry*). « L'individualité atteint une sorte d'universalité non pas par la connaissance d'essences intemporelles mais par une production poétique qui participe à la force créatrice derrière la totalité elle-même. » (*Individuality achieves a kind of universality not through knowledge of timeless essences but through a poetic producing that participates in the creative force behind the whole itself.*)⁴ Comme nous le verrons, c'est la culture tragique de la Grèce antique qui rend possible la singularité des philosophes présocratiques : c'est là que réside la contribution remarquable de Nietzsche à la philologie.

¹ Cf. Heit, Helmut. « Nietzsche's Genealogy of Early Greek Philosophy », in *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, *op. cit.*, p. 225.

² Cf. Velkley, Richard L, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, *op. cit.*, p. 32.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 34.

Il nous faudrait maintenant résumer quelques caractéristiques de la lecture « radicalisée » du jeune Nietzsche. La première chose que nous constatons est que la « philologie radicale » utilisée par Porter s'avère être une lecture antisystématique, celle qui témoigne paradoxalement d'une lecture, selon Laks, *antiphilologique* ou pour le moins, *antithéorique*. L'opposition entre les points de vue des deux chercheurs reflèterait dans une certaine mesure la tension dans la pensée du jeune Nietzsche. En outre, la lecture nietzschéenne nous rappelle assurément ce que Heidegger a une fois appelé, lorsqu'il interprétait Anaximandre, la lecture de « non-scientificité » (*Unwissenschaftlichkeit*) dans son ouvrage *Concepts fondamentaux (Grundbegriffe, GA 51)*. Effectivement, en rejetant une prétendue « philologie scientifique » (*wissenschaftlicher Philologie*) qui désigne la « scientificité historique-philologique » (*die historisch-philologischen Wissenschaft*), Heidegger a affirmé que sa propre « philologie non-scientifique » était étonnamment plus « philologique » que la « philologie scientifique ».¹ On voit donc que Heidegger a bien hérité de la lignée de l'interprétation *antiscientifique*, en d'autres termes, *anti-érudite*, de Nietzsche.

Deuxièmement, enveloppé dans une ambiance allégorique ou même « existentielle », l'interprétation de la philosophie présocratique par Nietzsche témoignerait d'une volonté de s'échapper de la tradition de l'*historicisme*, dont le principal représentant est Hegel. Ainsi, il convient de citer le commentaire remarquable de Gadamer sur l'historicisme hégélien : « Nous pourrions rappeler ici la célèbre affirmation de Hegel selon laquelle l'essence de l'Esprit réside dans le fait que son apparition se produit dans le temps, dans l'histoire »². Il s'agit du modèle aristotélicien-hégélien du progrès continu et général dans la pensée grecque antique. Et, bien évidemment, selon le philologue Helmut Heit, la valeur de Nietzsche en tant que spécialiste de l'Antiquité provient en partie « des points d'interrogation » qu'il a ajouté à ce

¹ Cf. GA 51, *op. cit.*, p. 95, trad., *op. cit.*, p. 126.

² "Here we could recall Hegel's famous assertion that the essence of Spirit lies in the fact that its appearance occurs in time, in history." Cf. Gadamer, Hans-Georg, *op. cit.*, p. 20.

récit standard de l'historicisme.¹ Toutes les caractéristiques, prises ensemble, peuvent être attribuées à une lecture *anti-traditionnelle*.

En fait, la question abordée dans ce chapitre est essentiellement la relation entre Nietzsche et la « tradition ». D'un part, comme Velkley l'a montré, pour Nietzsche – et aussi pour Heidegger, bien évidemment – la grandeur de la pensée à l'époque tragique est liée au fait qu'il s'agit « des premiers efforts » (*the first efforts*) de découverte philosophique, de sorte que chaque philosophe trouva sa propre voie qui reflète sa propre existence plutôt que celle des autres. Il s'agit d'une toute nouvelle et première réflexion sur l'existence, sans aucune « tradition » sur laquelle on puisse s'appuyer.² En d'autres termes, c'est une époque qui n'avait pas encore la « tradition », dans la mesure où le mot « tradition » signifia, pour le jeune Nietzsche, l'anéantissement de la force vivante de l'individu. D'autre part, cela signifie également que Nietzsche ne pensait pas non plus qu'il y avait un *télos systématique* qui, comme une graine, continuait à se développer.

De ce fait, cette tendance de l'anti-historisme se manifeste avant tout par une sorte d'interprétation « personnalisée », en rejetant une lecture « systématique ». Après tout, l'historisme ne pourrait que s'appuyer sur l'idée du « système organique » chez les idéalistes, celle qui provient, à l'origine, de *la troisième critique* de Kant. Ce n'est que par ce renoncement à l'historicisme rationaliste que nous pouvons nous approprier une « lecture schopenhauero-nietzschéenne »³. Or, si le terme « lecture schopenhauero-nietzschéenne » utilisé par A. Laks a un sens, il devra, selon nous, aussi être compris dans le contexte « pan-romantique », quoique ni Nietzsche ni Schopenhauer ne soient réellement romantiques. Bien évidemment, Nietzsche a emprunté de nombreux concepts des romantiques et les a transformés pour son propre usage.⁴

¹ Cf. Heit, Helmut. « Nietzsche's Genealogy of Early Greek Philosophy », in *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, *op. cit.*, p. 221.

² Cf. Velkley, Richard L, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, *op. cit.*, p. 33.

³ Laks, André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, *op. cit.*, p. 37.

⁴ Nous trouverons ci-dessous d'autres arguments en faveur de ce point de vue.

Ainsi, le rejet d'historisme hégélien présuppose inévitablement une vision *antitéléologique*. En premier lieu, comme nous l'avons déjà montré, la lecture antitéléologique de Nietzsche provient invariablement d'un rejet de la tradition *aristotélicienne*. En sachant que la lecture nietzschéenne était censée être une tentative de « désaristotélisation » telle qu'indiquée par Laks, à savoir une tendance à la fin du 19^{ème} siècle de « soustraire les l'emprise du filtre aristotélicien »¹, une telle « lecture à la fois schopenhauero-nietzschéenne » et anti-aristotélicienne est nécessairement antitéléologique. C'est-à-dire, selon la définition de Laks, le programme de Nietzsche refuse « l'écriture téléologique de l'histoire qui fait de chaque philosophe préplatoniciens une *étape* sur le chemin de la vérité, comme Aristote l'avait fait dans le premier livre de la *Métaphysique* ». Il repousse ainsi « la continuité d'un progrès où chacun des protagonistes ne trouve son sens que dans propre dépassement »².

Si la lecture nietzschéenne signifie le refus de la téléologie aristotélicienne-hégélienne, il est possible que l'idée derrière l'« anti-téléologie » de Nietzsche permette également *de fuir* la logique rationaliste, notamment celle de Hegel. Car ce n'est que dans le projet de « dire non » à la logique hégélienne que le jeune Nietzsche put ensuite « dire oui » à la vie en s'appuyant sur une logique tout à fait *hétérogène*.

Néanmoins, l'hétérogénéité de la logique nietzschéenne, en excluant la téléologie aristotélicienne, consisterait précisément à une « *homogénéité* » *nécessaire*. Il s'agit d'« une loi d'airain qui enchaîne le philosophe à une civilisation ». Comme nous l'avons dit précédemment, en récupérant le récit obsolète de Laërce, Nietzsche a reforgé une nouvelle perspective pour examiner la relation interne entre la culture et la philosophie grecque. Mais cette relation, selon nous, ne pourrait être construite que dans une *homogénéisation* qui s'inscrit dans la culture tragique grecque. « La loi d'airain » signifie une demande d'homogénéisation, plus précisément, une nécessité d'*unification* entre la sensualité et l'intellectualité, entre *muthos* et *logos*, ainsi qu'entre la

¹ Laks, André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, *op. cit.*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 38, italiques ajouté par Laks.

naissance de la tragédie et le commencement du philosophe. Pour ces premiers maîtres philosophiques, il n'y avait pas encore la rupture, ou plutôt l'antagonisme, entre la pensée rationnelle et la pensée mythique.

Ici encore, nous devons citer l'interprétation remarquable de Velkley. Les premiers philosophes n'étaient pas simplement des étudiants empiriques de la nature et n'étaient pas purement logiques dans leur pensée. Ils cherchent le fondement et l'unité de la totalité (*the whole*), qui sont cachés sous les expériences ordinaires. Mais il faut des « sauts extraordinaires d'intuition » (*extraordinary leaps of intuition*). Ces sauts intuitifs sont nécessaires pour faire les propositions audacieuses sur le fondement et l'unité. Ainsi, cette intuition extraordinaire relie les philosophes aux intuitions poétiques sur l'être, ainsi qu'à la question posée par les poètes tragiques sur la valeur de l'existence.¹ Autrement dit, la valeur de la philosophie à l'époque tragique des Grecs réside en ceci : la vérité, le but ultime de la vie et la grandeur, la beauté de l'existence sont intégrés par l'expérience des tragédies poétiques. Matthew Meyer, un autre spécialiste de Nietzsche, a aussi considéré qu'il y a une corrélation « intertextuelle » entre la philosophie présocratique et la tragédie grecque : « Au lieu de qualifier les Grecs poétiques comme pré-philosophiques, comme il le fait implicitement dans *La Naissance*, Nietzsche commence à soutenir que la philosophie présocratique en général, en particulier la philosophie d'Héraclite, a exprimé une vision du monde tragique qui, à son tour, a fourni les conditions de l'épanouissement de la tragédie. »²

C'est la raison pour laquelle Nietzsche avait précisé que la présence du philosophe *est* par essence le but de la tragédie :

Mais chez les Grecs, la présence du philosophe n'est pas un hasard. [...] nous pouvons à cela deviner que sa venue [du philosophe] est celle d'un est celle d'un noble héraut dont la mise en garde poursuit le même but que celui pour lequel la tragédie

¹ Cf. Velkley, Richard L., *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, *op. cit.*, p. 33.

² Cf. Meyer, Matthew. « The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry in Nietzsche's Early Writings », in *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, *op. cit.*, p. 197-8.

est née à la même époque. Et c'est ce même but que nous suggèrent les mystères orphiques à travers les hiéroglyphes difformes de leurs rites.¹

En réaffirmant à plusieurs reprises la vitalité des Grecs, pour Nietzsche, la plus belle cristallisation de cette unification entre la philosophie et la tragédie hellénique serait essentiellement la *génialité* grecque. Autrement dit, ce furent explicitement les génies qui firent atteindre son apogée de la civilisation hellénique. Qui plus est, les génies grecs, en tant que « véritablement sains », étaient le seul groupe de personnes qui fortifièrent le vivre par le moyen du philosophe : « Le jugement de ces philosophes sur la vie et l'existence en général est d'autant plus riche de signification par rapport à un jugement actuel que la vie qu'ils avaient sous les yeux connaissait une luxuriante plénitude... »² Par conséquent, le projet antitéléologique chez Nietzsche ne pourra être achevé que par l'affirmation de la *génialité*.

Dans le Chapitre I de *La Philosophie*, Nietzsche s'efforçait de discerner une différence stricte entre les génies grecs et les savants érudits :

Une stricte nécessité régit le lien qui unit leur pensée et leur caractère. Toute convention leur est étrangère, car la classe des philosophes et des savants n'existait pas à l'époque. Ils sont tous, dans leur grandiose *solitude*, les seuls qui, en ce temps-là, aient vécu pour la seule connaissance. Tous possèdent cette vigoureuse énergie des Anciens par quoi ils *surpassent toute leur postérité*... Aucune mode, en effet, n'est venue leur prêter main-forte et leur faciliter les choses. Ils forment ainsi, à eux tous, ce que Schopenhauer, par opposition à la République des savants, a appelé une République des *génies*. Les géants s'interpellent à travers les intervalles désertiques de l'histoire et, sans qu'il soit troublé par les nains insoucians et bruyants qui continuent à ramper au-dessous d'eux, leur sublime dialogue entre esprits se poursuit.³

Nous pouvons constater ici un « plan » historique grand mais encore quelque peu obscur, dessiné par Nietzsche. Le jeune penseur voulait faire

¹ Nietzsche, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 339.

² *Ibid.*, italique ajouté par Nietzsche.

³ *Ibid.*, p. 338, italique ajouté par nous.

ressortir une opposition entre deux sortes de gens : les savants et les génies. Cette opposition est en réalité la fissure entre deux points de vue historiques. Autrement dit, le développement chronologique de la pensée avait été mobilisé par la « grandiose solitude » des génies, à savoir par l'isolement des îlots historiques que furent ces génies. En respectant la prétendue « tradition », la perspective évolutive de l'historiographie, la conscience historiquement rationnelle soutenue notamment par ce que Nietzsche appelle « nos érudits philistins », se voyait comme des « intervalles désertiques de l'histoire ».

Les Grecs nous ont montré « une possibilité de penser et de vivre autrement mieux ». Mais pour le philosophe, selon Michèle Cohen-Halimi, « le retour aux Grecs » signifie, paradoxalement, « un éloignement vers eux » :

Nietzsche avait, en effet, montré que les Grecs nous révèlent à nous-mêmes notre *dégénérescence*. Dans cette perspective, c'est nous qui ne pouvons pas encore satisfaire à ce qui était à l'œuvre dans leur sagesse sans savoir jamais été expérimenté en tant que tel.¹

En même temps, il n'est pas inutile de rappeler que ce couple de contraires entre la « génialité » et l'« érudition » n'était pas de l'invention de Nietzsche. Nous pouvons tout d'abord remonter à l'époque romantique. C'est Edward Young, un poète romantique britannique, qui a pour la première fois dégagé la différenciation entre les deux notions, transmise ensuite à Herder et à d'autres romanistes.² En outre, il convient aussi de noter que Hegel avait remarqué ce contraste, dans le *tome II* de *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, en critiquant les Sophistes : il dit sans détour que « les Sophistes sont le contraire même de notre culture savante, qui ne tend qu'à des connaissances, et est en quête de ce qui est et de ce qui a été, – une masse de matière empirique, où la découverte d'une nouvelle forme, d'un nouveau vers ou autre vermine ou ordure est considérée comme un grand bonheur. Nos savants professeurs

¹ *Ibid.*, 1018, italique ajouté par nous.

² Cf. Frank, Manfred, *Le dieu à venir (leçon V et VI)*, trad., Florence Vatan, Arles, Actes Sud, 1990, p. 24.

sont en ce sens beaucoup plus innocents que les Sophistes, mais la philosophie ne leur sait aucun gré de cette innocence. »¹ Mais bien que l'antagonisme entre génie et savant était hérité de Hegel et des romantiques, Nietzsche l'a appliqué, d'une manière antitéléologique, à l'interprétation des présocratiques, c'est là qu'il se distingue des romantiques et de Hegel.

La différence entre la « génialité » et l'« érudition » reflète en effet une autre opposition nietzschéenne : les philosophes des « types purs » contre des « types hybrides ». Selon Nietzsche, à partir de Platon, les philosophes sont désormais de types hybrides, ceux qui signifient qu'ils s'appuient sur les traditions de pensée dans lesquelles ils choisissent leurs propres façons de penser.² Nietzsche a en effet rejeté l'idée traditionnelle que la philosophie présocratique était « une entreprise organisée dans les écoles », comme il l'a dit dans le manuscrit *Die vorplatonischen Philosophen (La Philosophie préplatonicienne)* : « les écoles philosophiques n'existaient pas à cette époque ». ³ Nietzsche a une fois de plus souligné son idée fondamentale sur l'histoire des présocratiques : les génies présocratiques étaient solitaires, et la génialité de la culture hellénique montrait que la quintessence de la culture grecque n'est pas continue et progressive.

Plus important encore, tel qu'indiqué au-dessus, une telle lecture antitéléologique ne signifie en aucun cas que l'histoire soit foncièrement aléatoire. Au contraire, Nietzsche a sans nul doute affirmé une « nécessité » de l'histoire. Selon Laks, en interprétant la philosophie préplatonicienne, Nietzsche dégage un parallèle « entre trois représentants de la culture tragique et trois modernes ». C'est ce que Laks appelle « la logique de deux mutations culturelles symétriques »⁴, la symétrie se trouvant dans la liaison entre « Eschyle, Parménide et Empédocle d'un côté, et Wagner, Kant et Schopenhauer de l'autre »⁵.

¹ Hegel, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Tome 2*, trad., Pierre Garniron, Paris, Vrin, 2007, p. 241.

² Cf. Nietzsche, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 340.

³ Cf. Heit, Helmut, « Nietzsche's Genealogy of Early Greek Philosophy », in *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, *op. cit.*, p. 223.

⁴ Laks, André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, *op. cit.*, p. 39.

⁵ *Ibid.*, 39.

Mais si nous poussons un peu plus loin la théorie de Laks. C'est-à-dire, si, par exemple, nous combinons la génialité dans le « plan » historique de Nietzsche : nous pourrions découvrir un « cause finale » (*télos*) hétérogène, voire une « nécessité ultime » dans l'interprétation de ce jeune philologue-philosophe. Dans ce cas-là, le *télos* hétérogène sera bizarrement raffiné par la génialité hellénique. Puisque la « génialité » signifierait par essence quelque chose d'inhabituel, quelque chose supposant une discontinuité qui enfile des *brisures*, des fragments issus de la grande civilisation hellénique, ce *télos* hétérogène nietzschéen reposerait paradoxalement sur un genre d'entassement des *fragments discontinus*.

Pour cette raison, la génialité discontinue, en tant que moment opportun, singulier, qu'il faut savoir saisir, créerait en effet une dimension du *kairos* (*καιρός*)¹ dans l'histoire : en un mot, la génialité n'est rien d'autre que le *kairos*. C'est le *kairos*, tout autant que le *télos*, qui avait rendu inévitable la présence de la philosophie présocratique. Nietzsche avait indiqué :

En revanche, seule une civilisation comme celle des Grecs est en mesure de répondre à la question de savoir quelle est la tâche du philosophe ; seule une telle civilisation, dis-je, peut légitimer la philosophie en général, car elle seule sait et peut prouver pourquoi et comment le philosophe n'est pas un promeneur survenu par hasard et qui surgit indifféremment, tantôt ici, tantôt là.²

On peut conclure que la culture grecque et le génie grec vont de pair ; l'apparition du génie n'est pas par hasard, mais un phénomène historique *inévitabile*. C'est en ce sens que le *kairos* n'est pas un moment arbitraire et accidentel. On peut dire que l'inévitabilité ou la nécessité du *kairos* dépend fondamentalement de la vision de l'historialité de Nietzsche. Dans son essai *Considérations inactuelles*, écrit en même temps que *La Philosophie*, le jeune Nietzsche disait : « *C'est seulement à partir de la plus haute force du présent que vous*

¹ Cf. La notice sur *La Philosophie à l'époque tragique de grecs*, rédigée par Michèle Cohen-Halimi. Nietzsche, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 1023-1026.

² *Ibid.*, p. 339.

avez le droit d'interpréter le passé ; »¹ Cela veut dire que l'interprétation du passé doit être fondée sur la force du présent. « La plus haute force du présent » donne précisément la possibilité du *kairos*, cette force du présent construit l'essence du *kairos*.

Il convient de noter ici que dans une excellente biographie de Benjamin, l'auteur mentionne l'influence de Nietzsche sur Benjamin : « C'est [...] la critique de l'identité, de la continuité, de la causalité – et son 'événementisme' (*eventism*) historique radical, privilégiant le présent dans toute interprétation historique, qui ont fourni le fondement théorique (le fondement sans fondement) à la génération qui a atteint sa majorité dans les années artistiquement explosives avant la Première Guerre mondiale. »² On peut dire que le *kairos* s'exprime par le surgissement du moment imprévisible mais fatal, par les moments distinctifs les uns des autres plutôt que par une ligne chronologique continue. En combinant les idées de Benjamin et de Nietzsche, nous pouvons voir la génialité du génie grec comme une force qui se condense dans l'instant du présent (*Gegenwart*). De ce fait, l'un des rôles les plus importants de l'interprétation de l'histoire est de déceler la génialité du génie de l'histoire.

On peut constater ici une « parenté théorique » très claire entre Nietzsche, Benjamin et Derrida. Selon nous, par le biais de cette lignée de Nietzsche – Benjamin – Derrida, nous pouvons comprendre le concept de génialité comme un événement singulier. Dans le dernier entretien de sa vie, Derrida a parlé du concept d'événement :

L'événement comme ce qui arrive, imprévisiblement, singulièrement. Non seulement « ce » qui arrive, mais ce « qui » arrive, l'arrivant... Car un événement que l'on

¹ *Ibid.*, 540, italique ajouté par Nietzsche.

² "It was Nietzsche's critique of the classical principle of substance—the critique of identity, continuity, causality—and his radical historical eventism, privileging the present in all historical interpretation, that furnished the theoretic ground (the groundless ground) for the generation that came of age in the artistically explosive years before the First World War." Eiland, Howard & Jennings, Michael W., *Walter Benjamin: a critical life*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, p. 8.

prévoit est déjà arrivé, ce n'est plus un événement. Ce qui m'intéresse dans l'événement, c'est sa singularité. Cela a lieu une fois, chaque fois une fois. Un événement est unique donc, et imprévisible, c'est-à-dire sans horizon.¹

Avec l'aide de Benjamin et de Derrida, nous pouvons comprendre la véritable signification *historique* du concept de génialité de Nietzsche : la génialité est, dans une certaine mesure, un événement unique et imprévisible qui, donne un sens au passé et à l'avenir en libérant le force du présent. Nous pouvons aller encore plus loin que Derrida : la génialité grecque n'est pas seulement « sans horizon », elle a façonné l'horizon de l'histoire grecque. L'horizon crée la perspective à partir de laquelle nous regardons l'histoire, et la perspective détermine la distance entre nous les modernes et les Grecs. La distance est alors absolue ou, autrement dit, la différence serait plutôt *qualitative* que quantitative, puisque, évidemment, nous avons déjà perdu la force du *kairos* qui forme l'histoire. C'est-à-dire que la génialité en tant que *kairos* s'opèrerait au niveau *quasi-ontologique*² : l'écart ne pourrait pas non plus être réduit par les connaissances ou bien par les théories historiques ; tout au contraire, Nietzsche nous obligea donc à passer dans la vitalité des Grecs.

Ainsi, si nous revenons maintenant à l'hypothèse qu'il se trouverait dans l'interprétation nietzschéenne une sorte d'anti-téléologie, l'essentiel de celle-ci a donc été formulé en récupérant un nouveau *kairos*, au moyen duquel Nietzsche pourrait désormais recréer un lien *historial* entre les modernes et la génialité grecque. En d'autres termes, le but du jeune Nietzsche lorsqu'il raconta un pan d'histoire était de retrouver la grandeur du commencement grec – un commencement comme un *kairos* – bâtie par la « République des génies » au sens de Schopenhauer :

Je raconte en la simplifiant l'histoire de ces philosophes : je ne veux extraire de chaque système que ce point qui est un fragment de personnalité (*Persönlichkeit*) et

¹ Cf. Nielsberg, Jérôme-Alexandre, « Jacques Derrida, penseur de l'événement », dans *L'Humanité* [en ligne], 28 janvier 2004. <https://www.humanite.fr/node/299140>

² Nous disons « quasi » vu qu'il y a encore une différence entre Nietzsche et Heidegger, le *kairos* au sens heideggérien serait strictement au niveau ontologique.

appartient à cette part d'irréfutable et d'indiscutable que l'histoire se doit de préserver. C'est un commencement (*Anfang*) pour retrouver (*gewinnen*) et reconstruire (*nachzuschaffen*) par comparaison ces personnages, et pour faire enfin résonner à nouveau la polyphonie du tempérament (*Natur*) grec.¹

Quelle est la relation entre la « polyphonie » et les philosophes des « types purs » ? Si la philosophie présocratique signifie, pour Nietzsche, un morceau de polyphonie, alors chaque philosophe géniale va devenir une partie de cette polyphonie harmonique ; chaque partie serait essentiellement pure, originale et vitale : c'est précisément par cette pureté du « tempérament grec » que les Grecs pourraient jouer les notes les plus fortes et construire la polyphonie la plus harmonique. Mais la polyphonie grecque ne doit être en aucun cas considérée comme un système rationnel. Il va sans dire que cette polyphonie grecque présuppose également un commencement historial. Mais cette polyphonie ne doit être en aucun cas considérée comme un commencement téléologique et progressiste. Puisque, Nietzsche a en effet évoqué dans une certaine mesure une désespérance dans le nihilisme. Lorsqu'il soulignait un grand « commencement », Nietzsche a également annoncé une fin (*Ende*) puissante. On peut dire que c'est le premier prototype de « l'isomorphisme entre le commencement et la fin ».

2.2 L'interprétation inverse par Hölderlin

Dans ce chapitre, nous nous concentrons principalement sur deux axes : premièrement, sur l'interprétation de la Grèce antique par Hölderlin et, deuxièmement, sur la manière dont Heidegger interprète cette interprétation hölderlinienne. En fin de compte, ce que nous essayons de sonder est de savoir quel est *le point d'intersection* des deux axes.

Keith Hoeller, le traducteur anglais du volume 4 de l'édition intégrale intitulé *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Elucidations of Hölderlin's Poetry)*, a

¹ Nietzsche, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 332, italique ajouté par Nietzsche.

bien souligné que pendant les années trente et au début des années quarante, la pensée heideggérienne est censée avoir subi un double tournant. Le premier tournant est le retour aux Grecs anciens pour retrouver les paroles fondamentales de la vérité, c'est-à-dire l'unité du Λόγος et de la Φύσις au tout début de la pensée occidentale. Le second est le retour à l'ère moderne avec le poète Hölderlin afin de récupérer pour nous la vérité fondamentale de l'être. Et pourtant, ce double tournant pointant vers l'arrière et en même temps vers l'avant est en effet *un* : il s'agit d'un tournant *poétique*. Car c'est le langage poétique des premiers Grecs qui leur a permis de dire la vérité de l'Être. En d'autres termes, selon Hoeller, si Heidegger voulait récupérer (*retrieve*) l'oubli de l'être, il lui fallait retrouver un langage qui lui permettait de dire la vérité de l'être, un langage qui serait fondamentalement *poétique*.¹

Arrêtons-nous un instant sur ce terme « tournant poétique ». En effet, ce « tournant poétique » n'indique rien de moins qu'un tournant *hölderlinien* tel que suggéré par Hoeller. Hölderlin, aux yeux de Heidegger, est synonyme d'« essence de poésie » du fait que si Hölderlin est « le poète du poète », son hymne sera sans aucun doute « la poésie de la poésie ». Ainsi, ce terme « tournant poétique » utilisé par Hoeller indiquerait effectivement une tentative heideggérienne de se rapprocher, d'une manière *hölderlinienne*, des premiers Grecs. De ce fait, dans la pensée du dernier Heidegger une trinité extraordinaire entre la poésie, la Grèce et Hölderlin a effectivement été établie. C'est donc pourquoi Hoeller a dit que ces deux regards vers un passé lointain et un passé proche expriment en effet deux facettes d'un même problème : le rôle de la poésie.

Grâce à l'analyse du « tournant poétique », nous pouvons supposer que dans l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, il existe également un « tournant poétique ». En d'autres termes, dans le cheminement d'interprétation de Heidegger, une transformation a eu lieu, d'une lecture « nietzschéenne » à une lecture « hölderlinienne ». Puisque, pour Heidegger, ce n'est

¹ Cf. *Translator's Introduction*, in Heidegger, Martin, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trans., Keith Hoeller, New York, Humanity Books, 2000, p. 11-2.

qu'à l'intérieur de la pensée hölderlinienne que nous pouvons récupérer une proximité (*Nähe*) intrinsèque entre, premièrement, la pensée et la poésie, et deuxièmement, entre les Grecs et nous les modernes. C'est-à-dire, dans la lecture de 1946, à savoir la dernière tentative de lecture, après avoir dégagé son style de celui de Nietzsche, Heidegger tenta d'unir la parole d'Anaximandre et la poésie par l'intermédiaire de Hölderlin. Et pour Heidegger, cette proximité signifie ainsi une contrée (*Gegend*), qui refléterait essentiellement l'histoire de l'être (*Seins-Geschichte*), à savoir le destin de l'Occident : « la contrée où est parvenu Hölderlin est une manifesteté (*Offenbarkeit*) de l'être qui appartient elle-même au destin de l'être ; c'est aussi à partir de ce destin qu'elle est réservée au poète. »¹ Et selon nous, le tournant ou, autrement dit la transformation, a même eu lieu plus tôt que nous l'imaginions. Peut-être qu'à partir de 1934, lorsqu'il entama pour la première fois la lecture de l'hymne de Hölderlin, quelques changements subtils se produisirent subrepticement.

Tout cela nous permettra d'abord de scruter l'importance de la pensée de Hölderlin au sujet de la Grèce. Dans l'article *Hölderlin et les Grecs*, Lacoue-Labarthe a bien précisé la relation entre les deux : «...bien que chez lui [Hölderlin] les Grecs ne soient pas une question parmi d'autres, mais, depuis toujours, son unique question »².

Il est tout d'abord indispensable de rappeler les commentaires de Heidegger sur les lettres très connues, indiquées ci-dessous, de Hölderlin à son ami Böhlendorff. À partir de la première tentative d'interprétation de Hölderlin, à savoir le cours du semestre d'hiver en 1934-1935, rassemblé en tant que tome 39 de l'édition intégrale intitulé *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, Heidegger a déjà commencé à commenter plusieurs fois les deux lettres. Comme la spécialiste américaine J.A. Ireland l'a déjà

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 273, trad., *op. cit.*, p. 328, tradition modifiée.

² Lacoue-Labarthe, Philippe. « Hölderlin et les Grecs », *op. cit.*, p. 77.

montré : « *The first Letter to Böhlendorff plays a crucially important role in framing all three of Heidegger's Hölderlin lecture courses* »¹.

Les deux lettres du poète ont été écrites pendant le voyage à Bordeaux, entre 1801 et 1802, au cours de la même année où les poésies *La Germanie* et *Le Rhin* ont vu le jour. Selon Heidegger, c'était la période culminante de création, lorsque le poète était « 'frappé par Apollon' – atteint par la surmesure (*Übermaß*) de la lumière »². C'est-à-dire que le poète, sans se dérober, avait affronté et recueilli la langue de dieu, celle qui est « le tonnerre et l'éclair » dans la parole du peuple³. Comme Lacoue-Labarthe l'a exprimé, c'est à partir du voyage « exil bref, fulgurant, et retour catastrophique – que se décide l'ultime pensée de Hölderlin sur les Grecs »⁴.

Cette confrontation avec Apollon avait établi le *Dasein* du poète, puisque, selon le philosophe, « le *Dasein* n'est rien d'autre que l'exposition à la surpuissance de l'estre (*Ausgesetztheit in die Übermacht des Seyns*) »⁵. Ici, nous avons besoin d'un peu plus d'explications sur le terme « surpuissance » (*Übermacht*). Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, la « surpuissance » est un terme plutôt singulier pendant les années trente de Heidegger (nous savons aussi que *GA 39* a été rédigé en 1934). On peut voir que dans la première interprétation d'Anaximandre de 1932, Heidegger renvoie l'*Übermacht* à l'explication du terme « τὸ ἄπειρον » (sans-limite). De la sorte, nous avons conclu que c'est un mot plutôt « nietzschéen ». Ainsi, on peut aussi dire qu'au milieu des années 30, l'explication de Hölderlin par Heidegger était encore inséparable de sa lecture de Nietzsche.

Il va de soi que « la surpuissance (*Übermacht*) de l'Être » et « la surmesure (*Übermaß*) de la lumière » parle ici de la même chose. Pour le philosophe, la « surpuissance » (*Übermacht*) indique exactement le rapport entre l'Être (*Seyn*)

¹ Ireland, J.A. "Heidegger, Hölderlin, and Eccentric Translation". In: Schalow F. (eds) *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*. New Orleans, Springer Dordrecht, 2011, p. 256.

² *GA 39*, *op. cit.*, p. 290, trad., *op. cit.*, p. 266.

³ *Ibid.*, p. 31, trad., *ibid.*, p. 42.

⁴ Lacoue-Labarthe, Philippe. « Hölderlin et les Grecs », *op. cit.*, p. 78.

⁵ *GA 39*, *op. cit.*, p. 31, trad., *op. cit.*, p. 42.

et le poète. Plus précisément, cet « excès (*Übermaß*) de puissance » oblige le poète à percevoir le destin de l'Être et donc à s'y soumettre. D'un autre point de vue, on peut aussi dire que Hölderlin est celui « choisi » par l'Être. Hölderlin est, si l'on peut dire, l'élu de l'Être. Dans la première lettre de Hölderlin, on peut constater que le poète se tient sous « les orages de dieu » et devient donc « l'élu » :

J'aime le cours des choses, je l'aime comme en été, lorsque 'le Père antique et sacré secoue d'une main sereine une bénédiction d'éclairs qui tombent des nuages rougeoyants'. Car entre tout ce que je puis voir de dieux, ce signe est celui que j'ai élu.¹

On peut dire que le concept d'« élu » a dans une certaine mesure affirmé ou encore justifié la priorité ontologique des poèmes hölderliniens dans le cadre de la pensée heideggérienne.² Si le poète est élu par l'Être, son acte de « poétiser » (*Dichten*) signifie alors l'instauration (*die Stiftung*) de l'Être (*Seyn*). C'est pourquoi Heidegger a dit que la poésie « consiste à placer le *Dasein* du peuple dans l'aire de ces signes (*dieser Winke*) »³. Ainsi, la poésie de Hölderlin est comme un oracle de l'Être, un signe de l'Être écrit dans la langue du peuple allemand. En ce sens, « le poète du poète » signifie précisément « le prophète de l'Être ». Mais qu'est-ce qu'il a prophétisé ? Il prédit l'Urgence (*Not*) de l'Être, celle qui signifie essentiellement une sorte d'« urgence du défaut d'urgence » :

¹ Cf. GA 39, *op. cit.*, p. 31, trad., *op. cit.*, p. 42.

² Mais cela ne signifie-t-il pas que l'Être (*Seyn*) fonctionne définitivement au niveau *théologique* ? Il va de soi que la théorie théologique du XX^e siècle a été trop influencé par la pensée de Heidegger, mais nous inclinons à croire que s'il y a une sorte de théologie heideggérienne, elle présupposera tout d'abord l'ontologie. Comme Heidegger l'a déjà affirmé dans *La Lettre sur l'humanisme*, le Sacré (*das Heilige*) est « d'abord seulement l'espace essentiel de la divinité », nous pouvons également dire que l'ontologie est d'abord seulement essentielle de la théologie. Plus précisément, le Sacré, selon nous, est un terme poétique et non-religieux. Ainsi, l'Être fonctionne plutôt au niveau *pré-théologique*. Dans le travail excellent d'E. Brito *Heidegger et l'hymne du sacré* il a tenté d'unifier, ou au moins de rapprocher, la lecture heideggérienne de Hölderlin et le christianisme, en expliquant le *sacré* dans la pensée heideggérienne. Cf. Brito, Emilio, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1999, p. 133-6.

³ GA 39, *op. cit.*, p. 32, trad., *op. cit.*, p. 42.

Hölderlin a pris les devants en fondant l'urgence de notre *Dasein* historial, telle qu'elle reprend de plus belle, afin que nous répondions à son attente. Notre urgence est l'urgence du défaut d'urgence, l'urgence de cette impuissance à faire originalement l'épreuve de ce qui est digne de question dans notre *Dasein* historial.¹

Cette urgence a tout d'abord été exprimée comme une urgence de la parole. C'est-à-dire que « seule la parole poétique elle-même, et non quelque transcription prolixe et pourtant inerte, peut la [l'urgence] fixer en l'éveillant. »² Ainsi, selon Heidegger, Hölderlin se trouve dans un « lieu d'urgence métaphysique » (*Ort der metaphysischen Not*)³. Par conséquent, ce lieu urgent explique essentiellement la priorité ontologique de la poésie hölderlinienne dans la pensée heideggérienne.

Revenons maintenant à l'interprétation de la Grèce antique par Hölderlin. Après avoir traduit les travaux sophocléens pendant deux ans, on constate que dans les deux lettres à son ami Böhlendorff, Hölderlin caractérise, d'une manière « quasi-philosophique », sa pensée de la poésie tragique, et donc élabore l'idée du « libre usage du propre » (*das freie Gebrauch des Eigenen*) :

Nous n'apprenons rien plus difficilement que le libre usage du national (*das Nationelle*)⁴. Et je le crois, c'est justement la clarté de l'exposition (*die Darstellung*) qui nous est originellement aussi naturelle qu'aux Grecs le feu du ciel. C'est précisément

¹ Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 1345.

² GA 39, *op. cit.*, p. 135, trad., *op. cit.*, p. 129.

³ *Ibid.*, p. 135, trad., *ibid.*, p. 130.

⁴ Comme Françoise Dastur l'a noté, Hölderlin utilisa bien ici « nationale », et non pas « national », qui est le mot courant en Allemagne et prendre un sens « nettement politique ». Par conséquent, nous inclinons à suivre la traduction « national » de Dastur. Cf. Dastur, Françoise, *op. cit.*, p. 26, note 1. Il faut aussi montrer que dans le discours de Heidegger en 1959, intitulé *Terre et ciel de Hölderlin (Hölderlins Erde und Himmel)* rassemblé dans GA 4, Heidegger a bien mis en lumière le sens particulier de « Nationelle » : « De même, le 'national' (*das Nationelle*), cela veut dire le pays de la naissance (*nasci, natura*), tel qu'il détermine, en tant que commencement initial, tout ce qui demeure... » Cf. Heidegger, Martin, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [GA 4] (désormais cité GA 4), Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, p. 159, note 1, trad., Guillaume Badoual, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1996, p. 205, trad. mod. Tandis que dans GA 39, c'est-à-dire pendant la période des années trente, Heidegger n'a pas encore montré ce sens singulier de « Nationelle ». Cela peut potentiellement être aussi une preuve secondaire de la transformation de la réflexion sur la politique chez Heidegger.

pourquoi ils seront surpassables plutôt dans l'éclat de la passion – que tu as également su te conserver – que dans leur homérique présence d'esprit qui est don d'exposition.

Cela sonne comme un paradoxe. Mais je l'affirme encore une fois et je le livre à ton examen pour que tu en fasses usage ; avec le progrès de la culture, ce qui est proprement national perdra toujours plus de sa prématuré. C'est pourquoi les Grecs sont moins maîtres du pathos sacré, parce qu'il leur était inné ; ils excellent au contraire dans le don d'exposition, à partir d'Homère, parce que cet homme extraordinaire avait assez de force d'âme pour ramener à son empire d'Apollon la proie de la sobriété junonienne et occidentale, s'appropriant ainsi vraiment l'élément étranger. Chez nous c'est l'inverse. Voilà pourquoi il est aussi tellement périlleux de se déduire les règles de l'art uniquement de la seule supériorité grecque. J'y ai longtemps peiné et je sais maintenant qu'hormis cela qui chez les Grecs et chez nous doit nécessairement être le plus haut, à savoir le rapport vivace et le destin, il ne nous est guère permis d'avoir avec eux quoi que ce soit de pareil. Mais ce qui est propre doit tout aussi bien être appris que ce qui est étranger. C'est pourquoi les Grecs nous sont indispensables. Seulement, nous n'allons pas, précisément en ce qui nous est propre, national, les suivre parce que, comme je l'ai dit, le libre usage de ce qui est propre est ce qu'il y a de plus difficile.¹

Tout comme Schiller, ici, Hölderlin a sans aucun doute mis en parallèle deux attributs : naturel et culturel, φύσις et τέχνη (*technè*). Mais le sens de « naturel » et de « culturel » sont radicalement distincts de Schiller. Comme Lacoue-Labarthe a précisé : « La Naïf grec [au sens schillérien], par conséquent, est un acquis. Et rien qu'on puisse rapporter, de quelque manière que ce soit, à du naturel. » Sur cette base, Lacoue-Labarthe peut donc radicaliser la théorie de « libre usage du propre » : « *Le propre des Grecs est inimitable parce qu'il n'a jamais eu lieu* ». En vertu de cette « radicalisation », il a douté de la possibilité de l'imitation, et plus important encore, il a dénié la capacité de revenir à une origine.²

En revanche, le « retour à un commencement » proposé par Heidegger n'est en aucun cas une simple imitation au sens schillérien. Selon Heidegger,

¹ GA 39, *op. cit.*, p. 291, trad., *op. cit.*, p. 266-7, trad. mod.

² Cf. Lacoue-Labarthe, Philippe. « Hölderlin et les Grecs », *op. cit.*, p. 81-3.

puisque Hölderlin « a l'expérience de l'estre en entier (*das Seyn im Ganzen*) », il avait récupéré une opposition d'essence (*Wesensgegensatz*) entre le *Dasein* grec et le *Dasein* allemand. Plus précisément, il y a une relation inverse fonctionnant au niveau *ontologique* entre les Grecs et les Allemands. Ici, Heidegger a précisé deux choses antagonistes : d'un côté, « le fait d'être atteint par l'Être en entier », à savoir ce qui est natif (*angeboren*) – pas *naïf* – pour les Grecs : « le feu du ciel » ; d'un autre côté, « le fait de pouvoir saisir l'Être en une exposition », à savoir ce qui est inné pour les Allemands : « la clarté de l'exposition (*Darstellung*) ». D'une part, c'est la capacité de présentation et de limitation, ou selon Nietzsche, le *principium individuationis* d'Apollon¹ ; D'autre part, c'est la capacité d'être frappé par la surpuissance (*Übermacht*) du « feu céleste ».

Jusqu'ici, la lecture de Heidegger se conforme généralement à l'interprétation courante. L'originalité de la lecture heideggérienne s'incarne dans la « retraduction » de cette paire de concepts *naturel* et *culturel* : Pour les Grecs, « la clarté de l'exposition », à savoir « le pouvoir de saisir, prévoir et planifier »², est quelque chose « à prendre sur soi-même (*aufgegeben*) comme mission », « à gagner de haute lutte » (*zu erkämpfen*). Et chez les Allemands, le cas est inverse : « le feu du ciel », c'est-à-dire « être atteint par l'Être » est la mission qui doit être accomplie.

Il convient de préciser que dans le volume 75 de l'édition intégrale intitulé *Droit vers Hölderlin – Voyages en Grèce (Zu Hölderlin, Griechenlandreisen)* daté de 1944, Heidegger a dessiné une ébauche au sujet de cette relation inverse manifestée dans la première lettre du poète, celle qui nous aidera à mieux comprendre, en premier lieu, la relation inverse entre les Grecs et les Allemands chez Hölderlin, et deuxièmement, la « retraduction », sinon la traduction transformée par Heidegger :

¹ Évidemment il y a deux types d'« Apollon », Dastur a bien montré cette double nature d'Apollon, l'une chez Hölderlin représente « le feu céleste », et l'autre chez Nietzsche désigne contrairement le *principium individuationis*, c'est-à-dire le principe de l'art plastique grec, celui qui crée l'apparence et la forme. Cf. Dastur, Françoise, *op. cit.*, p. 184-185.

² Cf. GA 39, *op. cit.*, p. 292, trad., *op. cit.*, p. 268.

Pour les Grecs **M** [*Mitgegebenes*, ce qui a été doté]

« *Le feu du ciel.* » « Le royaume d'Apollon. » « Le pathétique sacré »
(« consumé par les flammes », indompté). Le « *royaume d'Apollon.*

A [*Aufgegebenes*, une mission revendiquée]

« Sobriété junonienne »,

« présence d'esprit »,

« talent de représentation » (Homère).

Pour les Allemands **M** « La clarté de la présentation », calcul,

« L'inverse. » présence d'esprit, conscience de soi, ratio

(« Emballé dans ... un conteneur. »)

A « *Le feu du ciel.* » (Royaume des vivants).

M et A ; Propre [*Eigenes*] et Étranger [*Fremdes*] ; les deux doivent être appris.¹

Chaque peuple est proprement muni de deux caractéristiques : un don naturel (la lettre « M » en tant qu'abréviation de *Mitgegebenes* signifiant ce qui est *natif*) et une mission *acquise* (« A » comme abréviation d'*Aufgebens*). Plus important encore, la relation entre natif et acquis est historiquement *transmissible* : « la destination historique consiste toujours à transformer l'héritage (le 'national') en mission. Tel est le 'libre usage du national', en d'autres termes : créer l'espace de jeu au sein duquel le national peut librement s'achever en histoire. » Mais comment accomplir cette transformation, à savoir ce « libre usage du national » ? Pour lui, le libre usage du national « ne peut être obtenu que dans un combat où il y va de sa mission propre...C'est dans ce combat (*Kampf*), et seulement en lui, qu'un peuple historique atteint ce qui pour lui est le plus haut »². Le terme *Kampf* (combat) ne s'approche, en aucun cas, de la signification hitlérienne³, celui-ci doit être pensé essentiellement dans le sens de πόλεμος (la guerre) d'Héraclite.

¹ Heidegger, Martin, *Zu Hölderlin, Griechenlandreisen* [GA 75] (désormais cité GA 75), Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, p. 347, italique ajouté par Heidegger, traduction par nous.

² Cf. GA 39, *op. cit.*, p. 291-3, trad., *op. cit.*, p. 266-8.

³ Il faut noter que ce cours a été prononcé pendant le semestre d'été 1934-35, presque six mois après sa démission du rectorat de l'université de Fribourg. Et en outre, il convient de noter que dans GA 79, à savoir le manuscrit de 1944 comme nous l'avons mentionné ci-dessus, le terme « *Kampf* » n'est plus nécessaire pour l'argument du « libre usage du propre ».

En effet, l'interprétation de l'opposition entre « un don naturel » et « une mission acquise » est suffisamment convaincante, puisque dans *Remarques sur Antigone*, le poète lui-même avait également explicité le défaut et l'avantage respectif à l'égard des deux peuples :

[...] notre poésie doit être patriotique, en sorte que son matériau soit choisi selon notre vue du monde et que ses représentations soient patriotiques – les représentations grecques s'en distinguent en ceci que leur tendance principale est d'avoir la possibilité de se saisir (car c'est en cela que résidait leur faiblesse), alors qu'en revanche la tendance principale dans les modes de représentation de notre temps est de pouvoir atteindre quelque chose, d'avoir une destination, parce que l'absence de destin, le *dusmoron*, est notre faiblesse.¹

« La possibilité de se saisir » et le pouvoir d'« atteindre quelque chose, d'avoir une destination » sont exactement les mêmes que l'interprétation de Heidegger. Ainsi, pour les Grecs, leur mission consiste à « ajointer l'estre en l'harmonie de l'œuvre » (*die Fügung des Seyns in der Fuge des Werkes*). Et pour les Allemands, leur mission consiste à mettre « notre héritage (pouvoir-saisir) de telle sorte en œuvre que la saisie trouve ses attaches, se détermine et obéisse à l'ordre de l'estre » (*sich bindet und bestimmt und sich fügt der Fuge des Seyns*)².

Arrêtons-nous un instant sur les trois mots : *die Fügung*, *der Fuge* et *sich fügen*. Comme nous l'avons déjà mentionné à plusieurs reprises, provenant tous ensemble du mot vieux haut allemand *fuogen* signifiant *joindre*, *ajuster*, ces trois termes construisent le foyer de la mission de chaque peuple. En tant que verbe réflexif, *sich fügen* signifie « s'adapter », « se soumettre » ; Dérivé du verbe *fügen*, le substantif *die Fügung* signifie le « destin », la « providence » divine. Comme un déverbal du verbe *fügen*, le substantif *der Fuge* signifie le « joint » et la composition musicale contrapuntique « fugue ». En montrant la parenté entre les trois termes, nous pouvons voir qu'ici Heidegger a tenté

¹ Lacoue-Labarthe, Philippe. « Hölderlin et les Grecs », *op. cit.*, p. 82, italique ajouté par Hölderlin.

² GA 39, *op. cit.*, p. 293, trad., *op. cit.*, p. 268.

de formuler une manière très singulière dont la mission doit être accomplie : pour chaque peuple, ce n'est que dans un espace « topologique » que la transformation du *natif* à l'*acquis* peut avoir lieu. Quand nous parlons de « topologie », nous voulons parler d'une sorte de topologie exclusivement *heideggérienne*, celle qui s'efforce d'éclaircir la question *temporelle* de manière *spatiale*. Ainsi, il est aussi juste d'entendre *fügen* comme « permettre ». Selon François Fédier, « permettre » signifie tout d'abord « laisser passer » : « Le préfixe *per* ajoute la nuance du passage à travers, si bien que *permittere* se set à parler d'inviter. D'où l'acception de : donner la liberté de faire ou de dire. Non pas seulement 'laisser libre'. Car cela ne s'épuise pas dans l'attitude *passive* d'abandonner purement et simplement à eux-mêmes ceux qu'on laisse libres. »¹

Dans la première lettre, ce que Hölderlin appelait un « paradoxe » signifie une « torsion » de la relation entre les Grecs et les Allemands. Mais grâce à cette torsion, un « joint » véritable entre l'Antiquité et la Modernité peut se produire. Nous pourrions imaginer qu'il y a deux extrémités débranchées. Et ce n'est qu'en tournant l'une de ces extrémités que les deux parties peuvent être ajointées, comme une *bande de Möbius* : c'est là que réside la signification de la « torsion ». En d'autres termes, il existe en l'occurrence une structure « topologique » : la puissance de torsion ouvrirait simultanément une contrée (*Gegend*) où un « joint » unique de l'Être pourrait se faire jour. En tant qu'ouverture de l'étant en son entier, ce joint ajointerait le *Dasein* du peuple à l'Être, et ajusterait le présent (*Anwesende*) à sa présence (*Anwesen*). Cet ajointement signifierait la disposition, à savoir *die Fügung* de l'Être. L'harmonie entre l'Être et le *Dasein* du peuple ne pourra se faire jour que dans cet ajointement ajusté et approprié. C'est dans ce sens que le joint (*Fug*), sinon la « structure » (*Gefüge*) topologique de l'Être pourrait avoir lieu.² Et pour Heidegger, c'est la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) instaurée originellement par le poète

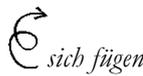
¹ Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 73-4.

² Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, c'est dans la même logique que Heidegger traduit le terme *Dikè* de la parole d'Anaximandre en *der Fug* qui a un lien direct avec le verbe *fügen*.

Hölderlin, comme une « vérité d'un peuple », qui rend possible cette ouverture de l'Être en tant que transformation du natif à l'acquis. C'est la raison pour laquelle il a dit :

La vérité d'un peuple est, dans chaque cas la capacité de manifestation (*Offenbarkeit*) de l'être en son entier, conformément à quoi les puissances porteuses, ajointantes et conductrices reçoivent leur rang et trouvent leur unisson (*Einstimmigkeit*). La vérité d'un peuple est cette capacité de manifestation de l'être à partir de laquelle le peuple sait ce qu'il veut historiquement, en *se* voulant, en voulant être soi-même.¹

Ainsi, nous pouvons obtenir un schéma simplifié suivant :

Grecs (ciel)	<i>Mitgegebenes</i>	<i>Aufgegebenes</i>
Libre usage du national		
Allemands (présentation)	A	M

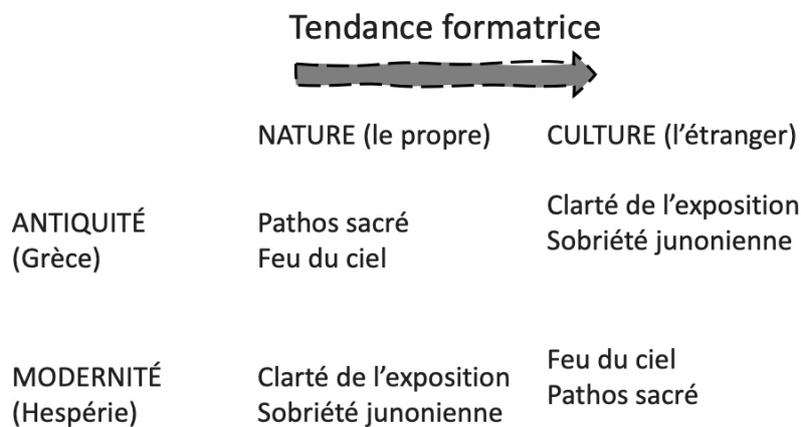
La « liberté » du « libre usage du national » signifie essentiellement dans chaque cas, une ouverture (*Offenbarkeit*) de la structure (*Gefüge*) de l'Être. Stimulé par la puissance de torsion en tant qu' « opposition extrême », ce système topologique libérerait un joint singulier entre l'Être et le *Dasein* du peuple. Ainsi, la mission en tant que transformation de « M » à « A » pourrait être accomplie. Plus important encore, ce n'est que dans ce système « déformé » que nous pouvons récupérer, de manière « *topologique* », un véritable rapprochement avec « le commencement du commencement grec ». C'est en ce sens que la transformation peut dépasser l'imitation et la nostalgie de la Grèce. Comme Heidegger l'a précisé :

La plus haute liberté du créateur le plonge dans une opposition extrême. Mais c'est là aussi la seule vraie manière de se rattacher à l'originalité du commencement grec.

¹ GA 39, *op. cit.*, p. 144, trad., *op. cit.*, p. 137, italique ajouté par Heidegger, trad. mod.

La répétition, pour être de bon aloi, surgit de la métamorphose originale. Se contenter d'imiter, et vouloir renouveler l'antique n'aboutit jamais qu'à absolutiser dans l'aveuglement une dépendance non maîtrisée.¹

Il est également nécessaire de comparer l'interprétation heideggérienne et celle de Françoise Dastur. Dans le sillage de la lecture de Beda Allemann et, comme Heidegger, Dastur a également interprété la relation entre les Grecs et les modernes chez Hölderlin comme une opposition entre « le propre » et « l'étranger »². Il convient d'introduire le schéma illustré par Dastur :



À part la nuance de la traduction, nous pouvons constater que la distinction principale entre les deux schémas se trouve dans la « flèche », c'est-à-dire, dans la compréhension de la « tendance formatrice » (*Bildungstrieb*), un terme emprunté à Schelling. Selon Dastur, la « tendance formatrice » signifie un processus historique qui « mène à l'élément étranger, de sorte que ce qui est propre et naturel tend à être oublié et laissé non maîtrisé »³. Autrement dit, la « tendance formatrice » a une signification différente pour chaque peuple, un progrès historique dans la façon de s'appropriier l'impropriété et à la fois, de laisser dans l'oubli ce qui devait être propre. À la fin de son article

¹ *Ibid.*, p. 293, trad., *ibid.*, p. 268.

² Dans son article *L'orientalisation de la Grèce*, Dastur a aussi montré une ambiguïté de la signification de ce qui est « oriental » et « occidental » chez Hölderlin. Et selon Dastur, la traduction de Sophocle par Hölderlin est en effet une traduction « orientalisante ». Cf. Dastur, Françoise, *op. cit.*, p. 186.

³ *Ibid.*, p. 26.

L'orientalisation de la Grèce, comme Lacoue-Labarthe, Dastur a aussi montré une contradiction, sinon un dilemme de la « tendance formatrice » : « c'est donc, paradoxalement, cette impropriété qui constitue justement ce 'propre' qu'il s'agit, pour les Modernes, d'apprendre, comme toujours, à l'étranger. »¹ Nous avons le droit de dire que c'est une interprétation assez fidèle à l'« apparence originale » de la pensée hölderlinienne.

Et ce que Heidegger tente de faire, c'est de *dynamiser*, sinon d'approfondir ce progrès de la « tendance formatrice ». Pour Dastur (nous pouvons même dire pour Hölderlin aussi), la « tendance formatrice » signifie un processus purement historique, ou, par essence, purement *temporel*, tandis que Heidegger s'efforce de *spatialiser* ce processus temporel : c'est exactement ce que nous avons déjà justifié, la topologie de l'Être. C'est en effet le foyer, autrement dit, l'originalité de l'interprétation de Hölderlin par Heidegger. Par conséquent, la « tendance formatrice » est une mission, « la plus difficile » exigeant avant tout un combat : « Combattant le combat des Grecs, mais en un front inversé, nous ne devenons pas des Grecs, mais des Allemands. »² C'est aussi pourquoi Heidegger a mis l'accent sur l'importance de Hölderlin lui-même dans ce processus historique en tant que transformation, puisque pour le penseur, le poète a ouvert un lieu *topologique* de l'Être entre le destin et le *Dasein* du peuple allemand. C'est l'essentiel de la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) :

Malgré la multiplicité de nos travaux d'approche, nous n'avons pas encore considéré le fait que la tonalité (*Stimme*) du dire ne doit pas détoner (*gestimmt sein muß*), que le poète parle en vertu d'une tonalité (*Stimmung*) qui détermine la basse et les bases, et qui donne la tonalité à l'espace sur et dans lequel le dire poétique instaure un être.³

¹ *Ibid.*, p. 187.

² GA 39, *op. cit.*, p. 293, trad., *op. cit.*, p. 268.

³ *Ibid.*, p. 79, trad., *ibid.*, p. 83, trad. mod.

Neuf ans plus tard, dans le discours *Terre et ciel de Hölderlin*, Heidegger a commenté la deuxième lettre de Hölderlin. Encore une fois, il a affirmé le rôle *topologique* du poète :

Ainsi, la lettre de Hölderlin ne parle pas seulement *sur* la Grèce. La Grèce elle-même vient à lui dans le rayonnement de la terre et du ciel, dans le sacré qui voile le dieu, dans l'être humain, capable de poésie et de pensée ; elle vient à lui en ce lieu (*Ort*) précis où son cheminement poétique a trouvé le repos pour garder tout dans la mémoire (*Andenken*).¹

Mais d'un autre côté, dans quel sens est-il possible de conclure que le retour aux premiers Grecs signifierait effectivement un tournant poétique ; cela signifie-t-il que toute l'interprétation d'Anaximandre après ce tournant serait essentiellement une *lecture poétique* ? Et en fin de compte, que signifie exactement une *lecture poétique* ?

Là encore, on pourrait dire que le terme de « lecture poétique » témoigne que l'essentiel de la *Kehre* serait avant tout une transformation au niveau de la parole (*die Sprache*), dans la mesure où, premièrement, nous mettrons en lumière la place fondamentale de la parole dans son *Denkweg* et, deuxièmement, nous considérerons son élucidation de la poésie comme le foyer de sa pensée langagière. En un mot, on devra mettre en lumière l'essentiel de la relation entre la pensée (*Denken*) et la poésie (*Dichten*) dont l'importance n'est plus nécessaire pour nous de répéter. Ici il signifie quelque chose de culturel faisant partie ni de l'art de poésie (*Dichtkunst*) ni de la culture, mais à l'inverse : la poétique est la source commune construisant la poésie (*Dichten*) et la pensée (*Denken*).

Notons que dans l'article de 1946 *La parole d'Anaximandre*, Heidegger a souligné :

Or, la pensée est poème (*Dichten*), et pas seulement au sens de la poésie et du chant. La pensée de l'être est l'ordre originel du dire poétique. En elle seulement, avant

¹ GA 4, *op. cit.*, p. 162, trad., *op. cit.*, p. 210.

tout, la langue advient à la parole, c'est-à-dire à son essence. La pensée dit la dictée de la vérité de l'être. La pensée est le *dictare* originel. La pensée est le poème originel, qui précède toute poésie, et aussi toute poétique de l'art dans la mesure où celui-ci se fait œuvre dans la sphère de la langue.¹

Autrement dit : une modification, une transformation s'incarnant dans la pensée heideggérienne. En outre, nous pourrions aussi acquérir une modification stratégique résonnant la détresse essentielle mentionnée dans *la Lettre sur l'humanisme*. Chaque interprétation de l'histoire philosophique par chaque philosophe s'accorderait essentiellement avec son propre « système » ou « projet » philosophique. Ainsi, comparer l'interprétation heideggérienne avec celle antérieure afin de trouver sa propre originalité, permet en même temps de reconsidérer son projet philosophique et, en plus, le changement de sa propre pensée.

Ainsi, si l'interprétation par Nietzsche a été reconnue comme un mélange de Hölderlin et de Schopenhauer, alors une telle lecture a fondé dans une certaine mesure celle de Heidegger dans le sillage d'une conscience historique que nous appelons « pan-romantique ». C'est exactement ce que Herder appelle : « l'usage de heuristique de la mythologie ». Grâce au romantisme, une nouvelle mythologie par rapport aux Grecs s'était édifiée : c'est la raison pour laquelle nous comptons également l'interprétation par Nietzsche et par Heidegger dans la lignée du romantisme.

C'est d'ailleurs dans l'interprétation de la Grèce antique par Hölderlin et l'interprétation de cette interprétation hölderlinienne par Heidegger que nous pouvons voir comment, Heidegger a puisé une idée *topologique* pour saisir la relation « inverse » entre nous les modernes et les Grecs.

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 328, trad., *op. cit.*, p. 396.

2.3 La Grèce lointaine et le dépassement de la nostalgie de la Grèce

Il est vrai que pour la lignée de lecture hölderlinienne-nietzschéenne-heideggérienne, le rapport entre la Grèce antique et les modernes n'implique aucun sentiment de *nostalgie*. Plus exactement, le sillage de Hölderlin-Nietzsche-Heidegger signifie, selon nous, une tentative de dépasser la nostalgie : comme nous le verrons plus loin, ces trois penseurs ont surmonté, chacun à leur manière, la nostalgie de la Grèce antique. Dans cette section, il convient d'abord d'expliquer comment Nietzsche et Hölderlin surmontent le sentiment de nostalgie des Grecs.

La nostalgie chez les romantiques, en tant que sentiment tout à fait commun à partir de la période du *Sturm und Drang*, s'étendit jusqu'au zénith de ce mouvement. La souffrance nostalgique exprimerait fortement « la souffrance de l'exil et l'aspiration au retour »¹, attendu que les romantiques ont pressenti la coupure énorme et *irréconciliable* entre l'Antiquité et la Modernité. Ici, Schiller est le nom qu'il faut avant tout mentionner. Pour l'Allemand Schiller, la Querelle des Anciens et des Modernes désigne « l'opposition du Naïf et du Sentimental », ainsi commentée par Lacoue-Labarthe :

[...] « la nature, chez nous, a disparu de l'humanité ». Ainsi, pensait-on grec, ou « naïf », le poète qui *est nature*, « ne fait que se conformer à la simplicité de la nature et du sentiment (...) et se borne à imiter la réalité » ; moderne en revanche, ou « sentimental », le poète qui *cherche la nature* ou la désire, comme sous l'appel de la voix maternelle perdue, parce que l'art où il est désormais enfermé, contrairement à la nature qui harmonise et unifie [...], comporte essentiellement la dissociation, la division, la désolation.²

Selon Lacoue-Labarthe, l'opposition des Anciens et des Modernes implique essentiellement une opposition proprement *philosophique* : « intuitif et

¹ Dastur, Françoise, *Hölderlin le retournement natal*, St-Just-La-Pendue, Éditions Les Belles Lettres, 2013, p. 167.

² Lacoue-Labarthe, Philippe, « Hölderlin et les Grecs », dans *L'Imitation des Modernes*, Paris, Galilée, 1986, p. 73.

spéculatif, objectif et subjectif, immédiat et médiat, sensible et idéal, fini et infini, nécessaire et libre, [...] corps et esprit »¹, et donc, l'opposition entre *naturel* et *culturel*. En d'autres termes, en obéissant à la naïveté de la nature, les Grecs furent des *êtres de nature*. Et nous, les modernes, en maîtrisant cette naïveté, sommes des *êtres de culture*. En résumé, les Grecs « sentent naturellement » et les modernes « sentent la nature »². Selon Dastur, l'opposition entre nature et culture pourrait trouver son germe philosophique chez Rousseau et chez Kant. Dans l'opuscule de ce dernier intitulé *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine (Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte)*, Kant proposa une lecture *téléologique* de l'histoire afin de réconcilier ce conflit entre la nature hellénique et la culture moderne³.

Chez Schiller, et chez d'autres romantiques, il y a une sorte de corrélation quelque peu « négative » entre la nostalgie et l'imitation, puisque, pour lui, l'imitation est strictement subordonnée à la catégorie immédiate, empirique et *sensible*. Comme Schiller l'avait dit dans son essai philosophique *De la poésie naïve et sentimentale* :

Dans le premier de ces états, celui de simplicité naturelle, où l'homme agit encore avec toutes ses forces à la fois en tant qu'unité harmonieuse, et où par suite la totalité de sa nature s'exprime complètement dans la réalité, c'est l'imitation la plus complète possible du réel qui doit constituer le poète [Homère].⁴

L'imitation la plus complète est réalisée par une expérience harmonieuse avec la nature. Et l'expérience en tant que telle est perdue dans l'ère moderne. Ce n'est que cette impossibilité pour nous de redevenir « naïf » et que cette déficience de l'imitation de la nature, qui nous rend toujours nostalgiques. La théorie de l'imitation schillérienne suggère la croyance que l'Antiquité est

¹ *Ibid.*, p. 75.

² *Ibid.*, p. 169.

³ Dastur, Françoise, *op. cit.*, p. 168.

⁴ Schiller, Friedrich, *De la poésie naïve et sentimentale*. trad., Sylvain Fort, Montreuil, L'Arche, 2002, p. 101-3.

l'enfance ou la jeunesse de la civilisation humaine, croyance qui se conformerait à la téléologie schillérienne. Par conséquent, il est très juste de dire que, en tant qu'« appel de la voix maternelle perdue », la nostalgie, le mal du retour, sont au cœur de cette opposition entre Anciens et Modernes.

Dans ce contexte, même si l'esthétique schillérienne est censée être une « résolution esthétique » et « une logique dialectique » afin de réunir, de réconcilier et de surmonter l'opposition entre nature et culture, elle ne peut pas apaiser le désir du retour : tant que nous sommes des *êtres de culture*, des *êtres sentimentaux*, la nostalgie est toujours là. Cette idée que toutes les téléologies exigent plus ou moins une sorte de développement « asymptotique » de l'histoire, et qu'on ne peut pas revenir en arrière, a renforcé l'aspiration à « rentrer chez soi » : en d'autres termes, la nostalgie est un résultat *logiquement* inéluctable de la téléologie.

Si notre hypothèse s'avère vérifiée, elle pourrait également justifier, éventuellement de manière négative, l'écart entre la lecture nietzschéenne et la nostalgie des romantiques. Et, en outre, selon Taminiaux, cité par Françoise Dastur, « la souffrance de la séparation » distinguerait la lecture hölderlienne de la nostalgie schillérienne :

Car cet accord avec le tout ne peut être arraché par violence, ni représenté dans la nostalgie. Il ne peut qu'être réalisé par l'acceptation et l'endurance de la séparation. Tel est le sens des paroles d'*Hypérion* dans une des dernières lettres du roman...¹

La philosophie contemporaine a remis en question à plusieurs reprises le désir et la possibilité de « rentrer chez soi ». Derrida, dès ses premières œuvres, avait déjà montré l'aporie de « la nostalgie de l'origine », plus exactement, selon lui, les partisans de la nostalgie font référence philosophiquement à *une Grèce qui n'existe jamais*. C'est aussi pourquoi Philippe Lacoue-Labarthe a annoncé que « La Grèce, comme telle, la Grèce elle-même, n'existe

¹ Cf. Dastur, Françoise, *op. cit.*, p. 175.

pas »¹. Ainsi, il faut avant tout se rendre compte que, ce que nous pouvons récupérer, c'est une Grèce déjà modifiée dans une certaine mesure, remaniée et reconstituée par les descendants.

Pour les trois penseurs, que signifie exactement la Grèce, si elle ne convoque pas la nostalgie ? À cette fin, il est nécessaire d'emprunter l'analyse par excellence de Dastur. Dans son article *L'orientalisation de la Grèce*, elle a affirmé que « *fremd*, étranger, c'est le même terme utilisé à la fois par Nietzsche et par Hölderlin pour caractériser ce qui est grec ». Cela n'indique pas expressément que nous avons « finalement jugé les Grecs à la manière allemande, c'est-à-dire uniquement d'après leurs philosophes, en mettant au premier plan le discours rationnel plutôt que cette expression du trop plein de forces de la vie ».² Ici, Dastur a bien introduit une différence décisive entre deux choses : le *modèle* et l'*exemple* :

Il faut en effet distinguer le modèle de l'exemple, ce qui a à être imité en un sens *statique* et *reproductif* de ce qui peut être suivi de manière *dynamique* et *inventive*.³

La distinction entre modèle et exemple nous aidera à mieux comprendre la signification de « la Grèce antique » en tant qu'exemple pour la lignée d'interprétation « pan-romantique ». Mais en fait, c'est un exemple étranger (*fremd*), oriental et dans le lointain :

Ce que nous connaissons d'elle [la Grèce], ...ce principe *oriental* du feu du ciel qui l'empêche de coïncider avec elle-même, et c'est donc, paradoxalement, cette impropriété qui constitue justement ce « propre » qu'il s'agit, pour les Modernes, d'apprendre, comme toujours, à l'étranger.⁴

¹ Ou bien encore, « ce que nous en connaissons, qui est peut-être ce qu'elle [Grèce] a été ou ce qu'elle a manifesté d'elle, n'est pas ce qu'elle était en réalité – qui, en revanche, n'est peut-être jamais apparu. » Cf. Lacoue-Labarthe, Philippe. « Hölderlin et les Grecs », *op. cit.*, p. 78.

² Dastur, Françoise, *op. cit.*, p. 167.

³ *Ibid.*, p. 181, italique ajouté par nous.

⁴ *Ibid.*, p. 187, italique ajouté par Dastur.

Cette tension paradoxale existe toujours pour la lignée hölderlinienne-nietzschéenne-heideggérienne. C'est seulement à l'étranger que nous pouvons évoquer notre « propre » essentiel. En un mot, « le commencement grec » signifie essentiellement quelque chose d'étranger. Nous pouvons conclure que « retrouver à nouveau la grandeur du commencement grec » n'équivaut nullement à « retrouver à nouveau la Grèce », parce que, pour Hölderlin, « le commencement grec » serait ce qui « nous est étranger » tandis que « retrouver la Grèce » indiquerait se rapprocher des Grecs d'une manière purement imitée et singée.

Plus exactement, pour l'entreprise de Hölderlin-Nietzsche-Heidegger, le premier « dénominateur » par rapport à l'interprétation de la Grèce antique résiderait en ceci : la Grèce a retenti dans le lointain, donc, la distance chronologique n'a aucun de sens et ce qui importe véritablement, c'est plutôt de comprendre et de sublimer l'initiative des Grecs, celle qui nous permettrait de reconstruire un *kairos*, un lien historial entre le commencement grec et l'ère moderne. Sur ce point-là nous allons détailler un peu plus tard. Pour l'instant, il nous suffit de mentionner un premier point dans *Le commencement de la philosophie occidentale (GA 35)* :

Nous devons alors aussi compter avec la possibilité que ce qui fait du commencement le commencement ne soit pas de l'ordre de ce qui à peine vient de commencer, du primitif, mais au contraire que ce que nous disons être la primitivité ne soit autre chose que la *simplicité [Einfachheit]* qui sied proprement à toute grandeur [*allem Großen*]; et que nous ne saissions pas cette simplicité, parce que nous ne voyons pas la grandeur, parce que depuis longtemps nous sommes devenus trop petits. Car seul ce qui est grand soi-même ou du moins sait ce qu'il en est, dans un sens essentiel, de la grandeur peut à nouveau rencontrer la grandeur.¹

Ce passage fait écho à la pensée nietzschéenne indiquée ci-dessus ; les rhétoriques sont si similaires qu'on ne distingue pas qui a rédigé ce passage, le jeune Nietzsche ou Heidegger, qui avait alors 43 ans. Autrement dit, qu'il

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 41, trad., *op. cit.*, p. 65, italique ajouté par Heidegger.

s'agisse de la « personnalité » accentuée par Nietzsche ou de la « simplicité » par Heidegger, les deux idées ont déjà fait ressortir, de façon *philosophique*, l'essence du commencement chez les Grecs. C'est-à-dire que le commencement est essentiellement *étranger* ou, autrement dit, « l'étrangeté initiale », selon l'expression de E. Brito¹. Plus précisément, ce n'est que cette étrangeté initiale du commencement qui permet véritablement à la lignée d'interprétation hölderlinienne-nietzschéenne-heideggérienne de ne pas devenir une sorte de théorie de reproduction et d'imitation mécanique. Qui plus est, le « libre usage du propre » de Hölderlin nous permet, de nous relier à nouveau à l'étrangeté initiale du commencement de la Grèce antique.

On peut également trouver dans la citation ci-dessus que dans le cas de Nietzsche et notamment dans celui de Heidegger, nier la possibilité d'un *télos* rationnel, voire d'un « progrès » signifiera en effet affirmer une « réalité du déclin ». Puisque cette lecture antitéléologique n'admet pas la progressivité, elle ne doit donc pas croire non plus que nous, les modernes, sommes plus élevés qu'auparavant, ou que nous pouvons saisir plus d'idées au sujet des Grecs que les prédécesseurs. Loin de là, nous nous éloignons de plus en plus des Grecs, puisque nous sommes en train de nous diriger peu à peu vers le crépuscule de l'histoire : il s'agit en quelque sorte d'une « eschatologie ». Et par Hölderlin, cette théorie progressiste a encore été détruite : notre lien avec l'antiquité doit être obtenu en détruisant ce qui nous est natif. On pourrait dire que Nietzsche a donné à cette eschatologie heideggérienne une première couche antitéléologique, tandis que Hölderlin lui a donné une deuxième couche.

Mais nous devons aussi compter avec la coupure entre les trois philosophes au sujet de l'eschatologie. Le jeune Nietzsche, qui avait d'abord défendu avec les Préplatoniciens une vision « scientifique » du monde², affirma finalement que nous pourrions un jour faire réapparaître l'essence grecque et « faire enfin résonner à nouveau la polyphonie du Grec » dans la résurrection

¹ Cf. Brito, Emilio. *Heidegger et l'hymne du sacré*, *op. cit.*, p. 13.

² Cf. Laks, André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, *op. cit.*, p. 41.

de l'esprit *dionysiaque*. De ce fait, à propos de Nietzsche, même s'il stigmatise l'optimisme progressif, surtout celui de Socrate, il ne s'agit pas de s'en tenir à une naïveté pessimiste selon laquelle l'histoire devrait supposer une idée de « fin ». Tandis que Heidegger – notamment dès les années 1940 – réfute complètement une possibilité de « progrès » en tant que telle : nous considérons que c'est là où Hölderlin a exercé une influence sur Heidegger. Nous pouvons donc constater que c'est l'interprétation inverse par Hölderlin qui permet à Heidegger de « renverser », de manière *topologique*, la relation entre les Grecs et les modernes.

De plus, l'essence du « commencement » pour Nietzsche et Heidegger sont deux notions distinctes. Selon Nietzsche, l'initiative philosophique des Grecs se trouvait principalement dans ce qu'il appelle « l'esprit de la philosophie » qui doit être considéré dans le même contexte que le culte de *Dionysos*. Et ainsi, alors que ce que Nietzsche voulait faire, c'est de *reproduire* – mais pas d'une manière d'imitation – un commencement déjà perdu en introduisant une grande et saine personnalité des Grecs, Heidegger, lui, mettait en lumière une distinction du commencement sur la base nietzschéenne et donc *radicalisait* le sens de ce concept. C'est-à-dire que Heidegger distinguait deux sortes de commencement et radicalisait la différence entre les deux, celle qui s'opérait au fond sur « le premier commencement » (*der erste Anfang*) et « l'autre commencement » (*der andere Anfang*). Ce n'est pas par hasard que Heidegger voyait en Nietzsche la limite qui marquait la fin du premier commencement, à savoir la fin de la métaphysique¹.

En général, nous ne pouvons véritablement comprendre l'interprétation heideggérienne que si nous ne mettons pas en lumière le contexte « pan-romantique », autrement dit, les ressources historiques dans lesquelles il avait puisé. Mais à part la divergence du sens de « commencement » entre Nietzsche et Heidegger, le rapport entre l'interprétation par Nietzsche et

¹ Cf. Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie, vom Ereignis* [GA 65] (désormais cité GA 65), Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, p. 176-7, trad., François Fédier, *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2006, p. 206-7.

celle par Heidegger est probablement plus compliqué que nous l'imaginions au départ. La raison essentielle en serait l'ambiguïté de la pensée heideggérienne. c Heidegger incline plutôt à interpréter la parole d'Anaximandre dans le cadre de la « nature » à condition que nous concevions la « nature » sous la catégorie de l'« étant en général ». Cela signifie en effet, pour Heidegger, que l'interprétation nietzschéenne de la « personnalité » des Grecs n'entre pas déjà dans le vif de la parole d'Anaximandre. Plus précisément, pour lui, l'idée nietzschéenne reste encore au niveau *historico-ontique*, pas *historial-ontologique*. C'est aussi pourquoi il a critiqué « les interprétations qu'il [Nietzsche] donne de leurs textes [qui] n'en sont pas moins conventionnelles (*berkömmlich*), sinon superficielles (*oberflächlich*) »¹. Ainsi, il convient de remarquer le fait qu'après les années quarante, Heidegger unifiait les deux courants principaux d'interprétation présocratique, à savoir celui de Diels et celui de Nietzsche, en une même entreprise « traditionnelle », afin de, si nous y pensons d'un point de vue stratégique, comparer et de faire ressortir sa propre singularité d'interprétation.

Mais cela signifierait justement que sa propre pensée a subi une transformation intensive : puisque, dans les années trente, personne n'était plus « nietzschéen » que Heidegger. Une preuve, plus ou moins évidente, se trouverait, comme nous l'avons vu plus haut, dans les termes utilisés dans *GA 35*, tels que la « surpuissance » (*Übermacht*) et la « contrainte » (*Zwang*). Les termes en tant que tels se rapprochent, quoique de façon vague, de la pensée de Nietzsche. Bien que Heidegger ait d'emblée rejeté la traduction nietzschéenne de la parole d'Anaximandre, et bien qu'il nous semble que l'interprétation heideggérienne ne soit pas influencée par celle de Nietzsche, la première tentative d'interprétation d'Anaximandre pendant les années 1932-1933 a cependant été encadrée par un « registre » hérité sans doute de Nietzsche. Si nous avons le droit de dire que l'interprétation d'Anaximandre

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 323, trad., *op. cit.*, p. 389.

pendant les années trente est, d'une manière ou d'une autre, une lecture « plutôt nietzschéenne », alors l'interprétation d'Anaximandre chez le dernier Heidegger sera fondamentalement une « interprétation plutôt hölderlinienne ».

Lorsqu'on parle d'une interprétation plutôt hölderlinienne, cela signifie d'abord que la relation entre « commencement » et « fin » est influencée par l'idée hölderlinienne. Au tout début de l'interprétation de 1932, Heidegger a déclaré sans détour :

La tâche qui nous est impartie : une rupture par laquelle nous cesserions de « faire de la philosophie » ? *Ce qu'il faut entendre par là : la fin de la métaphysique.*¹

Bien qu'ici, le sens eschatologique de l'être n'a pas très bien été mis en évidence, mais un nouveau commencement de l'être nécessiterait bien entendu une « liquidation » de la métaphysique. Autrement dit, c'est précisément une eschatologie en tant que telle qui nous permettrait de récupérer à nouveau, de façon philosophique, le grandiose du commencement. Pour Heidegger, le commencement et la « fin » sont toujours *indissociables*, ainsi que l'idée de l'« éloigné » et du « proche ». Dans son cours du semestre d'été 1941 intitulé *Concepts fondamentaux (Grundbegriffe, GA 51)*, le sens eschatologique devient plus évident, et finalement dans l'article de 1946 *Der Spruch des Anaximander*, Heidegger a clairement énoncé une idée de « l'eschatologie de l'être ». Selon nous, la question principale est : ces relations indissociables ne sont possibles que par une transformation de *Mitgegebenes* (ce qui est natif) à *Aufgegebenes* (la mission acquise) chez Hölderlin. Autrement dit, c'est en empruntant cette transformation de Hölderlin que Heidegger peut finalement construire sa propre eschatologie de l'être sur la base du commencement.

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 1, trad., *op. cit.*, p. 13, italique ajouté par Heidegger.

3. Topologie du commencement

3.1 L'interprétation d'Anaximandre *et* le commencement

Nous sommes en fin de compte entrés dans la discussion sur le concept même de « commencement » (*Anfang*). Avant de commencer notre discussion, nous devons d'abord clarifier notre objectif principal dans ce chapitre. Nous tentons de préciser comment la « topologie du commencement » est établie étape par étape dans l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Cela veut dire que notre attention ne se porte pas seulement sur la notion de « commencement » mais sur le *lien essentiel* entre le « commencement » et l'interprétation d'Anaximandre chez Heidegger.

Pour commencer, nous devons effectuer un travail préparatoire, c'est-à-dire examiner certaines « catégories » par rapport au « commencement », qui sont les « outils » pour réfléchir sur le « commencement ». Il convient d'abord de noter que c'est dans le cours de 1932 sur Anaximandre et Parménide, à savoir *GA 35*, que le philosophe a *pour la première fois* thématiqué le terme « commencement »¹.

Après avoir expliqué la parole d'Anaximandre, Heidegger consacre ensuite une grande partie à sa conception du terme « commencement » et l'a nommé comme une « considération intermédiaire » (*Zwischenbetrachtung*). C'est en effet un « intermédiaire » entre la pensée d'Anaximandre et celle de Parménide. C'est là que nous pouvons découvrir un passage remarquable concernant la « distance » du commencement que nous pouvons considérer comme le *premier* texte de Heidegger sur la « distance du commencement » :

Au fait qu'est la distance, appartient la possibilité que le rapport entre le commencement et nous soit un rapport non entretenu ; rapport non entretenu, en vertu duquel le commencement demeure à couvert [*verborgen*], dans ce qui, au plus proche, nous est proximité [*nächsten Nähe*]. Ce fait ne se tient pas seulement devant nous,

¹ Arjakovsky, Philippe. *Le Dictionnaire Martin Heidegger, op. cit.*, p. 264.

mais c'est nous qui nous tenons en lui – nous nous tenons dans la possibilité que le commencement soit pour nous dans la proximité la plus proche.¹

Le commencement est occulté dans la proximité la plus proche. Cette affirmation exprime du début à la fin le principe du « commencement » chez Heidegger. En effet, le philosophe distingue ici deux types de distance : une distance « objective » et une distance « subjective », ou plus précisément, une distance « calculable » et une distance « incalculable ». La distance objective, catégorie qui fait l'objet des études en histoire et en philologie, constitue le fondement empirique et positiviste pour ces deux disciplines. En plus, cette distance mesurable garantit à la fois l'objectivité et la scientificité de l'historiographie. En ce sens, la distance objective et calculable présuppose fondamentalement une vision *progressiste* et évolutive de l'histoire.

Il convient ici de noter que dans le séminaire en décembre 1949 à Brême, Heidegger assimile le concept de distance lui-même à la distance physique, séparant ainsi la « proximité » de la catégorie de « distance » : « À l'initiale du chemin qui est le nôtre, il nous est apparu qu'aucune maîtrise des éloignements n'apporte, nulle part, de proximité. Avec la proximité, c'est aussi le lointain qui échappe. Tout est nivelé dans l'absence de distance. »² Cette absence de distance, qui fait essentiellement référence à l'effort de la représentation calculante pour « éliminer toute distance objective », est ramenée au trait fondamental de « l'équi-valence » (*Gleich-Gültigkeit*)³. Laissons pour l'instant de côté la différence terminologique, ce qui est en jeu, c'est la critique de la représentation calculante par Heidegger.

La distance subjective, en revanche, appartient au cadre de l'ontologie, découle sans aucun doute de la vision *antitéléologique* de Nietzsche. Autrement dit, Nietzsche fut le premier à distinguer la distance « subjective » et celle « objective ». Comme mentionné plus haut, la vision antitéléologique de

¹ GA 35, *op. cit.*, p. 40, trad., *op. cit.*, p. 65,

² Heidegger, Martin, « Le dispositif », trad., Jollivet Servanne, dans *Poésie*, 2006/1 (N° 115), p. 7-24. DOI: 10.3917/poesi.115.0007. URL: <https://www.cairn.info/revue-poesie-2006-1-page-7.htm>

³ *Ibid.*, p. 10.

Nietzsche signifie essentiellement un refus de la progressivité historique qui, en tant que *télos* de l'histoire, croit que nous, les modernes, sommes plus élevés qu'auparavant, ou que nous pouvons saisir plus d'idées au sujet des Grecs que les prédécesseurs.

En effet, comme indiqué plus haut, dans l'interprétation de la Grèce antique par Nietzsche, il mettait l'accent sur la « génialité » comme un nouveau moment historique, à savoir le *kairos*. En recréant un lien *historial* entre les modernes et la génialité grecque, le *kairos* confirme cependant en même temps une possibilité de « rupture historique » entre les modernes et les Grecs anciens. Puisque ce lien particulier présuppose par essence la rupture de l'histoire plutôt que sa continuité. Il nous semble que Heidegger ait bien hérité de cette rupture antitéléologique : en un sens, Heidegger n'a pas seulement affirmé cette rupture, il a même placé cette rupture dans une position *inéluçtable*, en l'exprimant comme le « destin » (*Schicksal*) de l'histoire. D'autre part, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, l'idée de « rupture » pourrait aussi être considérée comme un sentiment traumatisant de Heidegger.

De ce fait, pour Nietzsche, il existe une « distance » absolue entre les Grecs et les modernes qui ne pouvait pas être réduite par la recherche historiographique ; alors que Heidegger a dans une certaine mesure *radicalisé* la perspective antitéléologique de Nietzsche : nous *ne pouvons même pas nous comparer* à nos prédécesseurs, puisque chaque époque a un rapport seul et unique avec le commencement. C'est dans cette impossibilité de comparaison que Heidegger affirme que notre « véritable distance », en tant que rupture, par rapport au commencement n'est ni mesurable ni objective :

La distance temporelle de plus de deux mille ans, ce rapport à ce qui, mesuré en temps, est colossalement éloigné, serait dans sa signification quelque chose de nul comparé à ce rapport non entretenu à la proximité.¹

¹ *Ibid.*, p. 40, trad., *ibid.*, p. 64.

Plus précisément, selon Heidegger, la distance qui nous sépare du commencement dépend complètement de la façon dont nous « faisons l'expérience et voyons » (*erfahren und sehen*)¹ le commencement. Et plus important encore, la façon dont nous « voyons » le commencement dépend de « qui nous sommes » et notre situation aujourd'hui. La manière de « voir » le commencement nous rappelle en quelque sorte « l'intuition catégoriale » (*kategoriale Anschauung*) de Husserl. Selon ce dernier, « l'intuition catégoriale » correspond à l'élargissement du concept d'intuition sensible hérité de Kant. Les objets qui peuvent être donnés dans une intuition remplissante ne sont pas seulement des objets sensibles, mais aussi des « formes catégoriales », ces dernières incluant notamment la catégorie de « l'être ». Sur cette base, l'intuition catégoriale a été élargie par Husserl en intuition catégoriale « étroite » et en intuition catégoriale « large », cette dernière est aussi appelée « intuition abstraite » ou « intuition eidétique » (*Wesensschau*). On peut dire que la mise en œuvre de la pensée heideggérienne repose précisément sur la possibilité de « l'intuition de l'être » : c'est pourquoi la « sixième recherche » de *Recherches Logiques* est cruciale pour Heidegger ; on peut même dire que le véritable « commencement » de toute l'œuvre de Heidegger se trouve exactement dans la « sixième recherche ».

Il est clair que le « voir » (*sehen*) dont Heidegger parle ici est nécessairement différent de « l'intuition » d'un acte intentionnel dans le processus de l'esprit, puisque le premier concerne essentiellement la façon dont le *Dasein* existe dans le monde, et dépasse le cadre de la « conscience ». Cependant, la manière de « voir » de Heidegger s'apparente à l'intuition eidétique dans la mesure où elle exige également une révélation sinon une *réduction* complète, directe et radicale de l'essence des choses sans aucune connaissance théorique préalable. Ici, on peut voir que la distance entre les modernes et le commencement se réduit à la « fissure » de « la question de l'être » elle-même, plus précisément, à la différence ontologique. Ainsi, bien que le commencement ne

¹ *Ibid.*, p. 40, trad., *ibid.*, p. 63.

soit certes pas un « objet sensible », mais dans une certaine mesure il peut être compris comme l'équivalent d'un « objet de l'intuition eidétique ». C'est en ce sens que l'on peut dire que la « radicalisation » de l'antitéléologie de Nietzsche par Heidegger n'est possible qu'avec le soutien de l'approche *phénoménologique*. C'est aussi à ce niveau que l'on peut finalement comprendre la « proximité » du commencement. Selon Heidegger, le commencement est « le plus proche » précisément parce qu'il est la caractéristique de « l'être » :

Le fait même de commencer : le questionnement où l'être de l'étant est mis en question, soit, pour le dire en une formule plus brève : *la question de l'être*. Nous sommes donc parvenus à caractériser le commencement. *Quand vient à notre rencontre quelque chose de tel que la question de l'être et ce qui s'y rattache, c'est que le commencement est tout proche.*¹

Pour résumer, la « question du commencement » s'est tout d'abord réduite à la question de l'être. Ainsi, lorsque Heidegger indique dans *GA 35* que la proximité la plus proche du commencement est « dans ce qu'elle a de périlleux [*gefährlich*] »², ce mot « périlleux » (*gefährlich*) révèle précisément la nécessité (*Notwendigkeit*) urgente et la difficulté énorme de la question de l'être. En un mot, le commencement est un problème ontologique.

On peut dire que la distinction entre la distance objective et celle subjective marque en fait une réflexion de Heidegger sur la vision *spatialisée* du temps selon laquelle le temps peut être mesuré, compté et calculé à l'échelle de l'espace : il s'agit évidemment d'une critique *bergsonienne*. De ce fait, pour Heidegger, la distance temporelle mesurable existe, mais n'est pas essentielle. Mais la différence entre Heidegger et Bergson, c'est que la distance subjective se ramène finalement à la « différence ontologique », qui reste, dans une certaine mesure, « objective » et « universelle », alors que pour Bergson, la distance subjective découle des différences dans la façon dont les individus perçoivent la « durée ».

¹ *Ibid.*, p. 50, trad., *ibid.*, p. 75, italique ajouté par Heidegger.

² *Ibid.*, p. 40, trad., *ibid.*, p. 64.

Il convient de noter ici une autre distinction dérivée que fait souvent Heidegger, c'est-à-dire la distinction entre le « début » (*der Beginn*) et le « commencement ». Dans son cours de 1934/35 intitulé *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, le philosophe a bien distingué le « début » et le « commencement » en donnant un exemple :

Le début, c'est ce sur quoi quelque chose démarre, le commencement ce dont quelque chose surgit. La guerre mondiale a commencé il y a des siècles dans l'histoire politique et intellectuelle de l'Occident. La guerre mondiale a débuté par des escarmouches d'avant-postes.¹

Le début renvoie à la « cause » des choses, qui est mesurable et peut être comptée à l'échelle de l'espace ; tandis que le commencement est lié au « surgissement » de l'origine (*der Ursprung*), qui est la « raison » (*reason*) des choses, et intrinsèquement incalculable et immensurable. Cette distinction entre le début et le commencement présuppose en fait la distinction entre la distance objective et celle subjective. Plus important encore, dans le passage cité ci-dessus, on peut aussi constater que le concept de commencement comporte deux dimensions différentes : l'une est l'origine de quelque chose en servant de point dans le temps ; l'autre est le processus d'émergence, qui fait apparaître l'origine elle-même. À notre avis, cette distinction est cruciale pour la singularité du commencement, même si Heidegger mélange fréquemment ces deux composants du commencement.

Revenons maintenant à la description du commencement par Heidegger : le commencement est dissimulé dans la proximité la plus proche. Nous pouvons dans cette phrase trouver un autre trait saillant du concept de commencement : l'occultation ou l'abritement en retrait (*die Verborgenheit*) du commencement. Il convient de mentionner ici l'interprétation remarquable du savant américain Richard Velkley :

¹ GA 39, *op. cit.*, p. 3, trad., *op. cit.*, p. 15-6.

*Heidegger should not be understood as claiming that the beginning was the primordial disclosure of Being whose brilliance is required to illuminate the darkness of modern nihilism. In that case, the beginning would simply belong to the past, as something lost and now to be regained. Rather the beginning is self-concealing essentially and from the start, and its power in the unfolding in Western history lies precisely in self-concealment. Hence the darkness of the forgetting of Being is a darkness belonging to the beginning itself and unfolding as the concealment of Being in Western history.*¹

On peut dire que l'occultation même du commencement est liée étroitement avec « l'oubli de l'être » (*die Seinsvergessenheit*). Plus précisément, selon Velkley, l'obscurité de « l'oubli de l'être » appartient au commencement lui-même et cette obscurité se déploie comme une occultation de l'être dans l'histoire occidentale. Mais il faut noter que « l'oubli de l'être » comporte en effet *deux niveaux*. Selon un autre savant américain Thomas Sheehan, le mot allemand *Seinsvergessenheit* n'est pas tout à fait correct, plus précisément, « l'oubli de l'être » (*Seinsvergessenheit*) devrait être compris comme « l'oubli de l'éclaircie » (*Lichtungsvergessenheit*) ou « l'oubli de l'*Ereignis* » (*Ereignissesvergessenheit*)². « L'oubli de l'éclaircie » signifie que l'éclaircie de l'être, en tant que destin (*Schicksal*) de l'histoire, est intrinsèquement cachée : c'est le premier sens de « l'oubli de l'être ». Et parce que « l'éclaircie de l'être » est intrinsèquement cachée, elle est dès le début ignorée à la fois dans la vie quotidienne et dans la métaphysique : c'est le deuxième sens de « l'oubli de l'être ». Comme le dit Heidegger dans les *Apports à la philosophie (GA 65)* : « Mais : laisser l'estre [*Seyn*] à couvert, et faire l'expérience de l'estre comme ce qui se met à couvert, ce sont deux choses fondamentalement différentes. »³ De ce fait, selon Sheehan, l'histoire de la métaphysique est une histoire de l'oubli de l'éclaircie appropriée, de Platon à aujourd'hui.⁴ C'est aussi pourquoi Heidegger renvoie « l'oubli de l'être » au concept d'« ἐποχή » (époque)⁵, ce qui

¹ Velkley, Richard L. *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy*, *op. cit.*, p. 39.

² Cf. Sheehan, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*, *op. cit.*, p. 250.

³ GA 65, *op. cit.*, p. 255, trad., *op. cit.*, p. 293.

⁴ Sheehan, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*, *op. cit.*, p. 254.

⁵ *Ibid.*

implicite que cette dissimulation de l'être est *effectivement* devenue « l'époque » dans l'histoire.

Nous n'avons pas besoin d'entrer dans les détails sur la façon dont « l'oubli de l'être » a « façonné » l'histoire de la métaphysique, car il y a eu beaucoup de discussions dans le milieu académique : ce n'est pas le but principal de notre travail. Plus important encore, la parole d'Anaximandre appartient essentiellement à la période *pré-métaphysique*, voire *pré-philosophique*, même si pour Heidegger, Anaximandre était bien le commencement du premier commencement.¹ Ici, notre principale préoccupation est plutôt une « rupture » *historiale* qui se produit dans « l'oubli de l'être ». Cette rupture *historiale*, qui nous fait réaliser que nous ne savons rien du « commencement ». Plus précisément, cette rupture signifie que nous ne voyons qu'une origine, qu'un commencement, mais nous n'avons aucun moyen de savoir comment cette origine a émergé. Mais c'est aussi cette rupture qui rend possible toutes les distances mesurables, qui rend possible le retrait (*Verborgenheit*) et le désa-britement hors du retrait (*Unverborgenheit*) de la vérité. On pourrait même dire que cette rupture se trouve entre le premier commencement et l'autre commencement, entre le commencement et nous, les modernes, et, en fin de compte, elle se situe essentiellement entre l'être et l'étant.

En ce sens, il s'agit de voir comment le philosophe a expliqué cette rupture – ou plutôt cette « disjointure » (*l'Un-fuge*) – *historiale* dans son interprétation d'Anaximandre. À notre avis, ce n'est qu'en comprenant le *lien essentiel* entre le commencement et la parole d'Anaximandre comme une « rupture topologique », qui contient initialement la possibilité de différenciation, que ce lien essentiel peut être vraiment compris. Plus précisément, nous ne pouvons pas vraiment trouver un « autre commencement » dans la parole d'Anaximandre, tout ce que nous pourrions trouver est une sorte de « fissure » qui, au contraire, donne la possibilité de sauter vers un autre commencement. En d'autres termes, c'est dans cette fissure que nous pouvons être en mesure de

¹ GA 65, *op. cit.*, p. 232, trad., *op. cit.*, p. 272.

voir non seulement une origine, mais aussi le processus par lequel cette origine surgit. Cette rupture, selon les propres mots de Heidegger, renvoie finalement à « l'abyssalité de l'écartèlement du clivage » (*abgründigste Zerklüftung*) exprimée dans les *Apports à la philosophie*. Cependant, nous ne voulons pas utiliser tout de suite cette expression, car nous refusons d'expliquer Heidegger avec les termes de Heidegger.

Dans l'introduction de la thèse, nous avons souligné que « l'oubli de l'être » est une question posée dans une perspective *marginalisée*. En ce sens, la dissimulation du commencement signifie alors précisément le processus de marginalisation de l'être. Mais d'un autre côté, on peut aussi dire que la puissance essentielle du commencement est « libérée » précisément dans ce processus de marginalisation. Cela signifie également que discuter le commencement à partir d'une perspective marginalisée n'est pas un « retour simple au commencement », car ce dernier non seulement méconnaît le déploiement de l'histoire de l'être, mais implique également une « interprétation centralisée », qui est exactement ce que nous critiquons depuis le tout début de notre travail.

Ce que nous voulons faire, donc, c'est précisément nous ancrer dans la marge de la pensée, dans l'oubli de l'être, dans la rupture historique : cela exige avant tout un horizon topologique. Plus précisément, lorsque nous décrivons une période du passé, mais qu'il s'agit *en même temps* d'un avenir et, si tel est le cas, sommes-nous piégés dans un cycle éternel du temps, ou avons-nous créé un nouveau type de « temps » ? En ce sens, le temps n'est ni linéaire ni homogène, il n'avance plus à l'aveuglette ; de ce fait, il n'est plus une représentation spatiale qui est mesurable et calculable, mais, comme l'écrit Proust, il crée la possibilité d'affronter l'avenir tout en réveillant le passé. Plus précisément, au moment où l'on accède au passé, la possibilité de l'avenir est en même temps ouverte : c'est la réminiscence de l'avenir, la prophétie du passé. C'est en ce sens, selon nous, que le commencement de Heidegger est établi : Heidegger *parle toujours de la fin sous l'angle du commencement et du commencement sous l'angle de la fin*.

3.2 *Schritt zurück* : le dépassement de l'interprétation d'atavisme

Le chercheur Didier Franck a une fois précisé :

Pourtant sur ce qui à chaque fois séjourne en passant, la parole d'Anaximandre dont l'interprétation constitue pour ainsi dire une incomparable *archéologie* et qui, à ce titre, se tient au centre de la pensée de Heidegger, cette parole statue sur ce qui n'est déjà plus la chose et pas encore l'étant.¹

L'interprétation d'Anaximandre signifie *à la fois* une archéologie de la pensée métaphysique occidentale et une archéologie de l'absent lui-même, à savoir « ce qui n'est plus la chose et pas encore l'étant ». En d'autres termes, comme nous l'avons souligné plus haut, nous devons toujours considérer l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger autour de deux axes : l'un est l'axe du mouvement de la venue en présence (*Anwesenung*), et l'autre est l'axe de l'histoire ontologique. Dans une certaine mesure, on peut même dire qu'en revenant à la nature du mouvement de la venue en présence, surtout le mouvement de ceux qui sont *absents*, on peut vraiment comprendre comment le commencement de l'histoire ontologique a été occulté.

Ainsi, le concept d'archéologie signifie qu'il nous faut retrouver à la fois le commencement de l'histoire et le fondement de l'être, à savoir l'ἀρχή de l'être. Cependant, pour Heidegger, cette archéologie de la poursuite de l'ἀρχή ne signifie ni un simple « retour » à la philosophie présocratique, ni une « redécouverte » diachronique des Grecs, mais plutôt une « redécouverte » de l'impensé (*Ungedachte*) plus propre de la pensée grecque.

De ce fait, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger n'est plus une « interprétation d'atavisme » au sens nietzschéen comme nous l'avons mentionné précédemment. Ou, plus précisément, Heidegger fait un pas en avant à partir de l'interprétation d'atavisme de Nietzsche : à la recherche des trésors

¹ Franck, Didier, *Le nom et la chose, langue et vérité chez Heidegger*, *op. cit.*, p. 134, italique ajouté par nous.

de ses ancêtres, Heidegger se dirige vers un avenir qui nous semble *inimaginable*. C'est ce que Heidegger appelle « *der Schritt zurück* », qui est habituellement traduit par « le pas qui rétrocede » ou « le pas en arrière ». On peut dire que le *Schritt zurück* dessinerait globalement la réflexion concernant la temporalité et l'historicité chez le dernier Heidegger. Selon un texte intitulé *Protocole* d'un séminaire sur la conférence *Temps et Être*, le chercheur Alfredo Guzzoni notait fidèlement la caractéristique fondamentale de la pensée heideggérienne : « la pensée — et dans le chemin de Heidegger dans son ensemble — a le caractère d'une marche qui revient sur ses pas. C'est le pas qui rétrocede [*der Schritt zurück*] »¹.

L'idée de la tournure *Schritt zurück* représente dans une certaine mesure le « maître-mot » (*das Leitwort*) à l'aide duquel nous pouvons dialoguer avec l'histoire de la philosophie. Pour Heidegger, le *Schritt zurück* indique bien la manière dont s'accomplit la tâche essentielle de la pensée, c'est-à-dire penser l'essence de l'être. Plus précisément, le *Schritt zurück* va de la « différence entre l'être et l'étant » à « l'occultation oubliée de la différence elle-même » au début de la pensée occidentale.² C'est aussi précisément ce que Marlène Zarader a souligné : « la démarche de Heidegger fut toujours présentée par lui comme une rétrocession du pensé à l'impensé, et ce, dans l'unique but de revenir de l'impensé au pensé, afin de rendre ce dernier à lui-même ».³

De plus, la tournure *Schritt zurück* désigne à la fois le dépassement radical et la réappropriation de la Grèce antique⁴. À notre avis, le « dépassement » vient de l'héritage de la théorie antitéléologique de Nietzsche, tandis que la « réappropriation » est l'héritage de Hölderlin. Pour mieux comprendre le « dépassement » et la « réappropriation », il faut comparer le *Schritt zurück* avec le concept hégélien d'*Aufhebung*. En ce qui concerne le « dépassement », nous ne pouvons pas le considérer comme l'« *Aufhebung* » au sens hégélien, car ce dépassement ne consiste ni à relever, ni à réprimer mais surtout, « il ne

¹ Heidegger, Martin, *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 232.

² Dahlstrom Daniel, *The Heidegger dictionary*, New York, Bloomsbury, 2013, p. 203.

³ Zarader, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, *op. cit.*, p. 267, italique ajouté par Zarader.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 267-9.

s'agit pas d'aller contre le progrès, *der Fortschritt*, et de prendre à rebours le cours de l'histoire pour se réfugier dans un passé révolu. »¹ Si le *Schritt zurück* signifie un retour du pensé à l'impensé, alors la démarche du dépassement de la pensée grecque signifiera un retour de « l'impensé » au « pouvoir-penser », c'est-à-dire que le dépassement des Grecs qui pourrait nous octroyer une nouvelle possibilité de méditer sur l'histoire de la métaphysique. En ce sens, il nous semble que le *Schritt zurück* soit une version plus étendue de la structure authentique de l'être-possible (*Seinkönnen*), en tant que mode d'être existentielle du *Dasein* dans *Sein und Zeit*. Dans une certaine mesure, on pourrait même dire que la démarche du *Schritt zurück* accomplit le dépassement en vue d'une réappropriation de l'héritage occulté de l'histoire. Autrement dit, c'est le dépassement des Grecs qui nous permet de dévoiler et reprendre tout ce qui a été voilé et oublié dans le commencement de la pensée. Et la parole d'Anaximandre, n'était-elle pas absolument le fragment le plus impensé parmi la pensée grecque ? Selon Jean Beaufret, le retour du *Schritt zurück* « ne vise donc pas à cultiver la nostalgie d'un passé grandiose mais doit nous aider à aller au-delà du grec à travers lui » :

Le retour aux Grecs, n'a lui-même de sens que comme dépassement de la philosophie grecque, où dépassement ne signifie pas : faire mieux que les Grecs, mais tenter d'accéder jusqu'au foyer plus secret de leur propre pensée.²

Nous savons bien que la phénoménologie au sens général fait toujours attention au problème de « l'origine ». Ainsi, il convient aussi de se rendre compte de la parenté entre le *Schritt zurück* et la méthode phénoménologique. On peut également découvrir une démarche semblable chez le dernier Husserl, c'est la *Rückfrage* (*la question en retour*). Selon le texte célèbre *der Ursprung der Geometrie* (*L'origine de la géométrie*) de Husserl, la *Rückfrage* indique la manière

¹ Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger, op. cit.*, p. 962.

² *Ibid.*

dont l'on interroge le sens originaire de la géométrie¹. Puisque « l'objet mathématique est idéal »², la géométrie est devenue le modèle meilleur afin de fonder l'objectivité sur la vérité, ce point-là est aussi validé chez Kant. Pour Husserl, et aussi pour Kant, le sens de l'origine géométrique ne fait nullement partie de « notre savoir de circonstances empiriques »³ ; loin de là, le sens de l'origine a plutôt donné une « validité générale inconditionnée »⁴ pour notre savoir. De cette façon, la *Rückfrage* fait ressortir une caractéristique très fondamentale de « l'origine », qui n'est jamais empirique, ni factuelle, mais *transcendantale*. Selon Derrida, l'endroit où la *Rückfrage* va retourner — le préfixe *Rück-* renvoie au verbe « retourner » en allemand — c'est « la dimension historique des possibilités aprioriques et la genèse originale d'une vérité dont l'acte de naissance inscrit et prescrit l'omnitemporalité et l'universalité »⁵. De ce fait, pour Husserl pendant la période des *Idées*, la création de la genèse, à savoir la notion d'*Urstiftung* (constitution) dépasse pourtant le temps et ainsi devient un événement *sans* temporalité. C'est précisément ce que Derrida a formulé comme « la singularité de l'invariable première fois (*erstmalig*) »⁶.

Mais dans *L'origine de la géométrie*, à la différence de Kant, Husserl essaie de mettre en lumière le sens dynamique de « genèse ». C'est-à-dire que le philosophe s'est déjà rendu compte qu'il importe d'incorporer l'élément temporel et historique dans le problème de l'origine, sinon la phénoménologie ne pourra jamais être complétée. Mais le facteur temporel de l'origine sur lequel Husserl insiste ici est essentiellement le temps *a priori* plutôt qu'empirique, ou, autrement dit, le philosophe veut mettre en lumière *la structure a priori* de l'origine.

Ainsi, comment effectuer cette *Rückfrage* ? Selon Derrida, la *Rückfrage* signifie qu'« à partir du document reçu et déjà lisible, la possibilité m'est offerte

¹ Cf. Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962, p. 173.

² *Ibid.*, p. 6.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁶ *Ibid.*

d'interroger à nouveau et en retour sur l'intention originaire et finale de ce qui m'a été livré par la tradition. »¹ Ici, l'idée est que l'interrogation sur l'origine de la géométrie ne comprend nullement les premiers fondateurs de la géométrie, ni les données empiriques de la naissance de la géométrie dans l'histoire réelle. Bien au contraire, Husserl affirme que « nous questionnons sur ce sens selon lequel, *pour la première fois*, elle est entrée dans l'histoire — doit y être entrée, bien que nous ne sachions rien des premiers créateurs et qu'aussi bien nous ne questionnions pas à leur sujet. »² Ici, c'est « la première fois » au sens abstrait et théorique, plutôt que « la première fois » au sens *empirique* et *de facto*. Ce que Husserl demande ici, c'est le *sens* de la tournure « pour la première fois » ; en d'autres termes, nous pouvons le comprendre comme la raison pour laquelle cette tournure « pour la première fois » était possible. C'est aussi pourquoi, selon Husserl, la question en retour sur l'origine de la géométrie « ne doit pas être ici la question philologico-historique, ni par conséquent l'enquête menée à la recherche des premiers géomètres »³. En résumé, ce que Husserl essaie d'effectuer, c'est d'éclaircir la condition *apriorique* de la genèse géométrique. De ce fait, Derrida affirme que « la priorité juridique de cette question d'origine phénoménologique est donc absolue. »⁴

La tournure « pour la première fois » a mis en lumière, pour ainsi dire, la véritable différence entre Husserl et Kant, et aussi entre le premier Husserl et le dernier Husserl. Comme Derrida l'a résumé :

L'histoire fondatrice serait le lieu profond de l'indissociabilité du sens et de l'être, du fait et du droit. La notion d'origine, ou de genèse, ne pourrait plus y être reçue dans la pure acception phénoménologique que Husserl a distinguée avec tant d'obs-
tination.⁵

¹ *Ibid.*, p. 36.

² *Ibid.*, p. 175.

³ *Ibid.*, p. 174-5.

⁴ *Ibid.*, p. 19.

⁵ *Ibid.*, p. 31.

Maintenant, il convient de comparer la *Rückfrage* et le *Schritt zurück*. Premièrement, l'origine sur laquelle s'interroge la *Rückfrage* est une origine *téléologique*, de sorte qu'elle est en mesure de fournir le but final *a priori* pour le développement de l'histoire. Alors que le commencement du questionnement du *Schritt zurück* signifie le commencement au sens antitéléologique. En d'autres termes, ce que le *Schritt zurück* demande, ce n'est pas tant le commencement, mais l'opération elle-même de *dissimulation* du commencement. Par conséquent, le commencement ne fournit pas une fondation téléologique pour le développement historique et, en un sens, on peut même affirmer que l'obscurcissement lui-même fournit une explication « quasi-téléologique » du développement de la métaphysique. Mais dans tous les cas, elle reste encore différente de la finalité objective fournie par l'origine de la géométrie. Plus précisément, le sens du commencement n'est pas réductible à une structure *a priori* répétable, pour Heidegger, la réappropriation de la Grèce antique devrait se faire dans un horizon complètement nouveau : il s'agit précisément de la « répétition » (*die Wiederholung*). Généralement, on peut dire que la *Rückfrage* s'inscrit dans une perspective historique continue et progressiste, alors que Heidegger est confronté à une rupture historique.

En ce sens, on peut constater deux approches différentes : la *Rückfrage* exige fondamentalement une méthode de « réduction » au sens phénoménologique, tandis que le *Schritt zurück* nécessite un « dépassement » dans le contexte du romantisme allemand. Plus exactement, la *Rückfrage* effectue un parcours en « zigzag », alors que le *Schritt zurück* effectue plutôt un parcours en « sautant ».

3.3 L'interprétation d'Anaximandre de 1946 : l'achèvement de la « topologie du commencement »

Nous savons bien que pour Heidegger, la parole d'Anaximandre il y a deux millénaires et demi s'est déjà enracinée dans le commencement (*der Anfang*) de la philosophie occidentale. Dans son cours intitulé *Parménide* en 1942-43,

le philosophe a sans détour exprimé la singularité initiale (*anfängliche*) de la parole d'Anaximandre dans l'histoire de la philosophie occidentale : « Le premier penseur initial se nomme Anaximandre » (*Der erste anfängliche Denker heißt Anaximander*)¹. Par ailleurs, la parole d'Anaximandre nous invite aussi à comprendre une sorte de transition (*Übergang*) historique. Nous avons souligné à plusieurs reprises que dans l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, il existe un isomorphisme entre le « commencement » et la « fin », mais cet isomorphisme est précisément formé par un caractère « transitoire » de l'historialité. Il nous semble que ce n'est qu'en comprenant ce caractère transitoire du commencement que l'on pourra enfin comprendre « l'eschatologie de l'être » (*die Eschatologie des Seins*) évoquée par Heidegger dans l'interprétation d'Anaximandre de 1946. Nous appelons le modèle théorique de l'eschatologie de l'être construit par Heidegger dans l'interprétation d'Anaximandre : la « topologie du commencement ».

Si nous examinons minutieusement la singularité initiale de la parole d'Anaximandre, nous pourrions aussitôt constater une parenté très remarquable entre les trois notions suivantes : « l'Occident » (*das Abendland*), le « commencement » (*der Anfang*) et « Anaximandre ». Ceci n'est tout simplement pas parce qu'Anaximandre est l'un des premiers philosophes grecs qui tentait d'expliquer l'origine du cosmos, comme le philosophe a déjà souligné que « l'antique et l'ancienneté antique ne sont, en eux-mêmes, d'aucun poids. »² Pour Heidegger, il faut tout d'abord aller au-delà du fait historique, car « l'historisation [*Historie*] est ainsi la constante *destruction* de l'avenir et du rapport historial à l'avant de ce qui est destiné. »³ L'historisation, ou bien l'historiographie a entravé notre véritable rapport avec l'essence de l'histoire de l'être. Pour cette raison, selon Heidegger, il faut considérer une « appartenance suffisante à l'historial, à l'intérieur de l'histoire »⁴ (*Bezug zur Geschichte*

¹ Heidegger, Martin, *Parménides* [GA 54] (désormais cité GA 54), Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, p. 2, trad., Thomas Piel, *Parménide*, Paris, Gallimard, 2011, p. 12.

² GA 5, *op. cit.*, p. 325, trad., *op. cit.*, p. 392.

³ *Ibid.*, p. 326, trad., *ibid.*, p. 393, italique ajouté par nous.

⁴ *Ibid.*, p. 327, trad., *ibid.*, p. 394.

innerhalb der Geschichte). Ce n'est que dans cette appartenance suffisante avec l'histoire que nous pouvons établir, de manière appropriée, un lien entre « l'ancienneté antique d'Anaximandre » et « l'avent de ce qui est destiné ».

Dans l'article *La parole d'Anaximandre* de 1946, la seule œuvre publiée au sujet de la parole d'Anaximandre au cours de sa vie, le philosophe tentait d'abord d'établir une liaison très singulière entre « l'Occident » et le « commencement » en introduisant un contexte historique plutôt que chronologique. Ainsi, il faudrait maintenant réfléchir à la singularité de cette appartenance entre les deux notions. Après avoir introduit le contexte historiographique et philologique de la parole d'Anaximandre, le philosophe a posé une question de manière *métaphorique* : « Serions-nous à la veille d'une nuit pour un nouveau matin ? » (*Stehen wir vor dem Abend für eine Nacht zu einer anderen Frühe?*)¹ L'élucidation de cette métaphore jouera un rôle crucial pour comprendre l'eschatologie de l'être de Heidegger.

Pour Heidegger, cette métaphore sur la « veille », la « nuit » (*die Nacht*) et le « matin » (*die Frühe*) implique avant tout le XX^{ème} siècle qui est en cours d'endurer « la plus énorme transformation (*Veränderung*) »². L'arrière-plan ou, autrement dit, la condition préalable de la plus énorme transformation est, avant tout, une sorte de « dévastation du désert ». La dévastation (*die Verwüstung*)³ est la désolation extrême et la ruine laissée par les plus grands ravages et les plus grandes destructions. Dans la dévastation, ce n'est pas qu'il n'y a rien, mais qu'il n'existe aucune possibilité de produire quoi que ce soit. Comme Heidegger l'a expliqué dans l'article intitulé *Dans un camp de prisonniers de guerre en Russie, un plus jeune s'entretient à la tombée de la nuit avec un plus âgé* :

Le désert est ce qui est désolé : l'ampleur désertée de la désertation de toute vie ; et cette désertation s'étend de manière si abyssale que la désolation du désert ne tolère rien de ce qui de soi-même apparaît pour se déployer dans l'essor de son apparition

¹ *Ibid.*, p. 325-6, trad., *ibid.*, p. 392.

² *Ibid.*

³ Cf. Heidegger, Martin, *Feldweg-Gespräche* [GA 77] (désormais cité GA 77), Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, trad., Philippe Arjakovsky, Hadrien France-Lanord, *La dévastation et l'attente*, Paris, Gallimard, 2006.

et, dans ce déploiement, appeler quelque chose d'autre à apparaître avec soi. La désolation s'étend avec une ampleur telle qu'elle ne tolère même pas le déclin de la disparition.¹

En ce sens, la dévastation renvoie essentiellement à l'époque de « l'éloignement du dieu » et du « défaut de dieu » (*der Fehl Gottes*).² Selon le philosophe, la « dévastation » mondiale se trouve dans « une continuation à n'en plus finir de son progrès » (*in einer fortschreitenden Fortdauer*)³, elle esquisse la situation non seulement à la fin de la Deuxième Guerre mondiale mais aussi la situation jusqu'à aujourd'hui, dans laquelle « la seule et unique loi est qu'il n'y a d'utile que l'utile puisqu'il est le plus utile »⁴. Cela ressemble à une critique conservatrice très typique de l'égalitarisme progressif. Mais plus important encore, le philosophe a discerné le défaut fatal caché derrière le néolibéralisme mis en forme après la guerre : un culte fervent de la rationalité instrumentale, de « l'utilité » de l'utilitarisme.

Pour approfondir aussi bien que répondre à sa question, Heidegger s'interroge de nouveau, « serions-nous sur le point d'entrer dans la terre historique de ce crépuscule de la terre ? Le pays du couchant ne serait-il que sur le point d'advenir ? » (*Brechen wir gerade auf, um in das Geschichtsland dieses Abends der Erde einzuwandern? Kommt das Land des Abends erst herauf?*)⁵ Pourquoi poser des questions métaphoriques comme ceci ? Au fond, que signifient les termes l'*Abend* (crépuscule/couchant) et la *Frühe* (matin/initial/aurore) ?

Tout d'abord, nous devons clarifier ce qu'implique l'*Abend* (crépuscule/couchant) et l'*Abendland* (l'Occident). De même que l'étymologie de l'Occident en français issue de la racine indo-européenne, l'*Abendland* en allemand signifie également le pays (*das Land*) du couchant (*der Abend*). Mais il faut souligner que l'Occident (*das Abendland*) au sens de Heidegger ne correspond pas à l'Europe, ni au sens géopolitique ni culturel. Pour Heidegger,

¹ *Ibid.*, p. 212, trad., *ibid.*, p. 27-8.

² GA 5, *op. cit.*, p. 269, trad., *op. cit.*, p. 323.

³ GA 65, *op. cit.*, p. 228, trad., *op. cit.*, p. 262.

⁴ GA 77, *op. cit.*, p. 236, trad., *op. cit.*, p. 63.

⁵ GA 5, *op. cit.*, p. 326, trad., *op. cit.*, p. 393.

l'Occident n'a rien à voir avec l'idée du « déclin de l'Occident » du philosophe Spengler. Toutefois, on peut dire qu'il existe une autre sorte de « déclin » (*Untergang*) chez Heidegger, qui n'est pas un problème contre le progrès, ni un problème de la déchéance du monde. En effet, il convient de le comprendre au sens *nietzschéen*. Pour Nietzsche et aussi pour Heidegger, le « déclin » (*Untergang*) s'approche essentiellement d'une sorte de transition (*Übergang*). En d'autres termes, le « déclin » signifie essentiellement une transition particulière. Comme l'a énoncé Nietzsche dans son poème philosophique *Ainsi parlait Zarathoustra* :

L'homme est une corde tendue entre la bête et le Sur-homme, – une corde sur l'abîme.

Il est dangereux de passer de l'autre côté, dangereux de rester en route, dangereux de regarder en arrière – frisson et arrêt dangereux.

Ce qu'il y a de grand dans l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est un passage (*Übergang*) et un *déclin* (*Untergang*).¹

La transition et le déclin de l'homme font partie de la nature humaine et sont dignes d'adoration. Ainsi, le déclin en ce sens n'a plus de connotation purement péjorative ; ou, plus précisément, ce « déclin de l'Occident » lui-même contient en quelque sorte la possibilité d'un « nouvel Occident » ou d'un « état sublime de l'humanité »². On peut dire que Heidegger a dans une certaine mesure *neutralisé* ce mot pour que le « déclin » devienne la cause de la transformation de l'époque.

Ainsi, pour Heidegger, le terme « Occident » (*Abendland*) est exclusivement utilisé pour désigner la possibilité historique de notre époque, au cours duquel une « terre historique » (*Geschichtsland*)³ a été construite. Comment donc comprendre la singularité de cette « terre historique » ? Elle est bien évidemment

¹ Nietzsche. *Also sprach Zarathoustra*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, p. 16-7. trad., Henri Albert. *Ainsi parlait Zarathoustra*, édition numérique, 2012, p. 23-4.

² GA 5, *op. cit.*, p. 326, trad., *op. cit.*, p. 393.

³ *Ibid.*

conçue comme un « pays du couchant », un pays de l'Hespérie. Mais aussi, ce qui est plus important encore, de même que Nietzsche, l'Occident signifie un lieu toujours « tard-venu » (*später*), à savoir celui qui « n'a pas encore lieu » dans notre époque, ou autrement dit, qui n'est que « sur le point d'advenir »¹. En ce sens, explique-t-il, nous ne sommes *pas encore* « Européens » (*abendländisch*) si nous n'avons pas encore pensé les principes de l'histoire « à partir de l'histoire en son aître (*Wesen*)², et celle-ci à partir de l'être lui-même »³.

D'un autre côté, cependant, « l'Occident » signifie le lieu (*Ort*) qui fait partie en même temps de « l'histoire qui s'achemine rapidement vers sa fin »⁴. La signification de la « fin » (*Ende*) renvoie tout d'abord à « la fin de la philosophie métaphysique ». Dans le texte intitulé *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* de 1964, Heidegger a bien précisé :

L'ancienne signification du mot allemand *Ende* (fin) est la même que celle du mot *Ort* (lieu) : *Von einem Ende zum anderen* signifie : d'un lieu à l'autre. La fin de la philosophie est lieu – celui auquel le tout de son histoire se rassemble dans sa possibilité la plus extrême.⁵

Il est évident que la « fin » ne saurait pas être considérée « en un sens purement négatif comme la simple cessation, comme l'arrêt d'un processus, sinon même comme délabrement et impuissance », c'est-à-dire qu'elle n'est pas une déficience de la métaphysique au cours de l'histoire occidentale.

Pour le philosophe, le sens premier et le plus important de la « fin » (*Ende*) est « lieu » (*Ort*). Tout d'abord, utiliser le terme comme « lieu » pour exprimer la « fin » au sens temporel, c'est sans aucun doute une idée *topologique*. Car là encore, nous constatons une sorte d'isomorphisme entre temps et espace.

¹ *Ibid.*

² Quant à la traduction française du mot allemand « *Wesen* », nous sommes en accord avec Gerard Guest dans *Le Dictionnaire Martin Heidegger* qu'il nous faut le traduire par « aître ». Cf. Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 39-41. Mais pour faciliter la lecture du contexte, nous utilisons le mot « essence », une traduction aussi très fréquente et habituelle. Cependant, il convient de noter la singularité de l'emploi heideggérien du mot « *Wesen* ».

³ GA 5, *op. cit.*, p. 326, trad., *op. cit.*, p. 393, trad. mod.

⁴ *Ibid.*, p. 325, trad., *ibid.*, p. 392.

⁵ Heidegger, Martin, *Questions III et IV*. Paris, Gallimard, 1990, p. 283.

Plus précisément, on peut dire que la « fin » est un *lieu de transition* dans laquelle le sens lui-même est une sorte de « déplacement topologique » qui peut « avoir lieu » : la « fin » de la métaphysique peut se transformer en un nouveau « commencement » de la pensée dans la « transition ». Dans le contexte français, on voit très clairement un lien entre le « lieu » et la « possibilité de se produire, d'engendrer ». En ce sens, les « sujets » du « commencement » et de la « fin » peuvent tous deux être identiques : les deux peuvent impliquer la métaphysique occidentale ; mais ils peuvent aussi être différents : la métaphysique occidentale peut se métamorphoser en une autre pensée plus « occidentale », plus « initiale » et même plus « essentielle » que la métaphysique occidentale précédente qui n'était pas encore « assez occidentale ». L'*Abendland* (l'Occident) en tant que terre historique (*Geschichtsland*), explique Heidegger, deviendra en fin de compte « par-dessus Orient et Occident, à travers l'europpéen, le lieu de l'histoire future plus initialement destinée (*die Ortschaft der kommenden anfänglicher geschickten Geschichte*) »¹.

C'est en ce sens que la fin est un achèvement (*Vollendung*) historial qui rassemble (*versammelt*) toutes les possibilités ainsi que toutes les puissances historiques dans son « extrême » en tant que « transition ». Le verbe allemand *versammeln* (rassembler) désigne, si l'on peut dire, une sorte de « synthèse » de deux forces diamétralement opposées qui sont la fin et le commencement, mais au lieu d'égaliser ou de supprimer ces deux forces contradictoires, comme le fait l'*Aufhebung*, il protège et préserve leurs forces respectives. Ou plutôt, la tension radicale entre la fin et le commencement se manifeste par « l'extrême ». C'est aussi pourquoi le chercheur français Gerard Guest a précisé dans *Le Dictionnaire Martin Heidegger* que « la < fin de la philosophie > n'est donc autre que l'« extrême » », celui qui signifie « la localité et le site sont à situer et à localiser (*erörtern*) sur le mode d'une *analysis situs* d'un nouveau style »². On peut aussi appeler ce « nouveau style » comme « l'analyse topologique ». Dans ce sens, l'Occident se rassemble en deux éléments tout à fait

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 326, trad., *op. cit.*, p. 393.

² Arjakovsky, Philippe. *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 487.

opposés de l'historialité, c'est-à-dire que l'Occident n'est toujours pas encore arrivé mais à la fois déjà parti vers sa fin. C'est en ce sens que le pays du couchant signifie le « destin » de l'être (*Sein*).

En résumé, l'*Abend* de l'*Abendland*, le soir de l'Occident, à savoir le crépuscule du pays du couchant, signifie désormais une transition (*Übergang*) topologique. Plus précisément, si l'*Abendland* en tant que transition est en train d'arriver à partir du futur et à la fois destinée dès le commencement (*der Anfang*) de l'histoire, l'*Abendland* possèdera alors une priorité *topologique*, celle qui s'appuie sur un lien entre deux directions opposées : la direction de l'arrivée et celle du départ. En d'autres termes, l'Occident est dès lors devenu « le passage de venue à allée » (*der Übergang auskunft zu Gang*)¹. En ce sens, l'*Abendland* correspond précisément au terme de « Fuge » que nous avons expliqué dans la partie précédente. Dans la partie précédente, nous avons expliqué le mouvement de la venue en présence de l'étant en tant qu'individu, ici, nous pouvons même dire que ce qui est décrit est le mouvement de la venue en présence de l'histoire elle-même.

Il nous faut maintenant revenir au contexte spécifique de Heidegger pour examiner comment le cadre topologique de l'*Abendland* démontre le sens historial de l'Occident. Au premier abord, l'*Abend* de l'*Abendland* signifie la transition préparatoire vers « un nouveau matin » à partir de « la nuit du monde » (*Weltnacht*)². « La nuit du monde » illustre la caractéristique la plus fondamentale de l'époque moderne. Dans un autre article *Pourquoi des poètes ?* le philosophe a explicité que « le temps de la nuit de monde est le temps de détresse, parce qu'il devient de plus en plus étroit. Il est même devenu si étroit, qu'il n'est même plus capable de retenir le défaut de dieu comme défaut [*der Fehl Gottes als Fehl*]. »³ Mais la nuit du monde n'est pas seulement une nuit qui englutit toutes les possibilités. Bien au contraire, elle signifie du même coup la veille (*Vorabend*) d'un nouveau matin, c'est-à-dire que la nuit du monde

¹ *Ibid.*, p. 350, trad., *ibid.*, p. 421.

² GA 5, *op. cit.*, p. 326, trad., *op. cit.*, p. 393.

³ *Ibid.*, p. 269, trad., *ibid.*, p. 324.

elle-même contient le chemin vers de nouvelles possibilités, mais que l'on est actuellement dans le crépuscule du couchant et que l'on ne peut pas voir ce chemin.

Cependant, il nous semble que Heidegger fait ici une distinction *subtile* entre « la nuit » (*Nacht*) et « le crépuscule » (*Abend*), car pour lui, « le pays du couchant » n'est que le crépuscule de la nuit, et non la nuit elle-même. Autrement dit, l'*Abend* n'est qu'une étape préparatoire de la nuit, qu'une transition de la transition. En ce sens, « le pays du couchant » (l'*Abendland*) n'est qu'une période préliminaire de la transformation. C'est pourquoi Heidegger a dit « Serions-nous sur *le point d'entrer* dans la terre historique de ce crépuscule de la terre ? »¹ L'erreur de Spengler, pour ainsi dire, est qu'il assimilait simplement l'*Abendland* au déclin de « la nuit du monde », tout en ignorant le fait que la nuit n'est qu'une sorte de transition vers « un nouveau matin ».

La valeur historique la plus éminente de l'*Abend* est qu'il nous permet de comprendre la véritable signification de « la fin de la métaphysique occidentale », car l'*Abend* en tant que tel se situe exactement entre la fin de la métaphysique et l'avènement d'un nouveau « style » de la pensée. Il faut repenser l'essence de la métaphysique occidentale : on pourrait même dire que l'essence de la métaphysique consiste elle-même en une « transition ». C'est aussi là où « l'essence » au sens heideggérien diffère de la tradition : « l'essence » n'est plus une entité constante et immuable qui ne peut être utilisée que comme sujet, elle est la condition et la possibilité qui rendent possible la présence de l'entité. Autrement dit, l'essence de la métaphysique occidentale exige que l'histoire de la métaphysique doive « endurer » la transition. Ce n'est que par l'*Abend* que le destin (*Geschick*) de l'être pourrait se déployer comme « déjà passé » et « pas encore à venir » ; ce n'est que par l'*Abend* que nous pourrions entendre — et aussi « attendre » — l'appel véritable de l'être.

¹ *Ibid.*, p. 326, trad., *ibid.*, p. 393, italique ajouté par nous.

Enfin et surtout, loin d'être une sorte de continuation, l'*Abendland* en tant que terre historique (*Geschichtsland*) ne signifie pas une transformation progressive, mais un « saut » (*Sprung*) soudain : c'est aussi le trait le plus distinctif de la « transition ». Plus précisément, l'*Abend* au sens d'une « veille pour un autre matin » supposerait un « saut » décisif qui nous permet de faire l'expérience (*erfahren*) de la transition de ce qui est essentiel quant à l'historialité de l'être. Ce n'est que grâce à l'*Abend* de l'*Abendland*, à savoir une transition topologique, que nous pourrions faire l'expérience dans une transition du premier commencement à l'autre commencement (*vom ersten zum anderen Anfang*). Dans son ouvrage *Apports à la philosophie*, le philosophe a bien explicité :

Cette transition, cependant, consiste du même coup à prendre l'élan pour le saut grâce auquel seulement un commencement, et surtout celui-là, l'autre commencement, en ceci qu'il ne cesse d'être dépassé par le premier, est susceptible de commencer.¹

L'essentiel reste maintenant à considérer le sens du terme « *Frühe* » (l'initial/l'aurore). Selon Heidegger, la *Frühe* appartient d'abord à l'Occident et se nomme d'abord la « Grèce ». Qui plus est, puisque la *Frühe* se trouve profondément dans le destin de l'être, en ce sens, la « Grèce » en tant qu'aurore initiale de l'Occident est destinal (*geschicklich*). Dans son essence, la *Frühe* signifierait dès lors un tout autre commencement historique *hors norme*, et fondamentalement le « jadis » (*das Einst*) de l'histoire occidentale. Dérivé du chiffre allemand « un » (*ein*), tel qu'il se traduit en anglais par « once », l'*Einst* (jadis) signifie en quelque façon un événement très « singulier » : il ne peut avoir lieu qu'une seule fois (*einmal*). Puisque l'*Einst* ne saurait se produire qu'une fois, l'*Einst* n'avait probablement même pas encore eu lieu. Nous savons bien qu'il y a un proverbe allemand : « *Einmal ist keinmal* » (une fois ne compte pas), on pourrait même dire que l'*Einst* désigne alors un événement ancien, mais en même temps, qui n'a pas encore eu lieu. Il est évident que l'*Einst* n'est pas

¹ GA 65, *op. cit.*, p. 228-9, trad., *op. cit.*, p. 263.

peu important, tout au contraire, dans le contexte heideggérien, cela signifie que l'*Einst* a eu lieu à un moment radicalement différent du nôtre et complètement au-delà de notre compréhension. Il y a une rupture énorme entre nous et l'*Einst*, dans le sens où il est un événement qui n'a jamais été observé à notre époque. Ou dans une compréhension théologique vulgaire : même s'il était présent, nous ne pourrions pas le reconnaître.

Il est évident que ce point de vue de Heidegger reste fidèle à Hölderlin, puisque, pour le poète aussi, selon Lacoue-Labarthe, « l'Occident moderne — ce que Hölderlin n'identifie jamais tout simplement à l'Allemagne mais nomme, plus généralement, l'Hespérie — n'existe pas encore, ou n'est encore que ce qu'il n'est pas ».¹ De ce fait, la *Frühe* (l'aurore) de l'Occident n'est aucunement l'historisation (*die Historie*) déjà passée. Cette dernière est, pour Heidegger aussi, « la constante destruction de l'avenir et du rapport historique »². En ce sens, l'aurore de l'Occident sera intrinsèquement et inévitablement liée à l'avenir : l'aurore renvoie toujours à l'avenir.

On peut voir que la *Frühe* est considérée dans un double sens : premièrement, la *Frühe* dans le sens du commencement de l'histoire occidentale est toujours voilée ; deuxièmement, la *Frühe* est du même coup vouée à un nouveau matin qui n'est pas encore venu, puisqu'elle est toujours dissimulée par le destin de l'être. Pour Heidegger, la *Frühe* dépasse à la fois l'histoire la plus récente et la plus ancienne. C'est-à-dire que selon nous, la *Frühe*, comme l'*Abend*, a aussi une signification *topologique*. Comme indiqué plus haut, la tension en tant que *transition* fait de la « fin » (*das Ende*) un « extrême » qui rassemble/recueille (*versammelt*) deux forces tout à fait opposées ; en ce qui concerne la *Frühe*, on peut dire la même chose : elle peut aussi se réaliser dans une sorte de « dernier » (*Letzte*)³.

¹ Lacoue-Labarthe, Philippe. « Hölderlin et les Grecs », *op. cit.*, p. 78.

² GA 5, *op. cit.*, p. 326, trad., *op. cit.*, p. 393.

³ *Letzte* est l'ancienne forme du mot *Letzte*, la première n'est plus utilisée au jourd'hui.

Mais la *Frühe* est-elle le commencement ? Peut-elle être assimilée au commencement ? Est-ce que la *Frühe* est une forme particulière du commencement ? Cela nous obligerait à examiner plus avant la nature de la *Frühe*. Selon Heidegger, « le jadis de l'aurore [*Frühe*] du destiné adviendrait en tant que jadis pour le dernier [*ἔσχατον/Letzte*], c'est-à-dire pour l'adieu [*der Abschied*] du destin de l'être jusqu'alors voilé »¹. C'est une phrase extraordinairement obscure, son obscurité s'inscrit exactement dans la relation entre l'aurore (*Frühe*), le dernier (*ἔσχατον/Letzte*) et l'adieu (*der Abschied*)².

Il faut tout d'abord clarifier le sens de l'*ἔσχατον*. Le mot grec « *ἔσχατον* » (*éshaton*) signifie « au bout d'un continuum », celui qui peut être un espace physique, une certaine période de temps, etc.³. Dès l'origine, dans ce mot grec, il n'y avait pas de sens spécifiquement lié à « l'adieu ». Toutefois, Heidegger l'a traduit par le mot *Letzte* très rarement utilisé, qui peut signifier à la fois le « dernier » et « l'adieu ». Ce faisant, le mot grec « *ἔσχατον* » a désormais deux significations : la première, c'est la « fin » ou, autrement dit, le « dernier ». Il faut dès lors noter que Heidegger utilise parfois le mot allemand « *Äußerste* » (l'extrême) pour traduire « *ἔσχατον* ». Comme nous l'avons noté plus haut, la fin n'est rien d'autre que « l'extrême ». Deuxièmement, le mot grec « *ἔσχατον* » signifie « l'adieu ». Mais Pour Heidegger, que signifie exactement l'adieu (*der Abschied*) ?

Dans son œuvre intitulée *Über den Anfang* (*Sur le commencement*, tome 70 de l'édition intégrale), l'adieu (*der Abschied*) se caractérise tout d'abord par la « venue » (*Ankunft*) dès le commencement historial : « l'adieu est la venue, pas la venue en présence (*Anwesenung*) d'un être-sous-la-main (*Vorhandene*), mais la venue initiale (*anfängliche Ankunft*). »⁴ C'est peut-être une explication assez contradictoire, voire incompréhensible. Ici, Heidegger a bien distingué deux types de « venues », la première est la venue d'un être-sous-la-main, à savoir

¹ *Ibid.*, p. 327, trad., *ibid.*, p. 394, trad. mod.

² Ce mot se traduit par « dis-cès » par le traducteur français de *Chemins qui ne mènent nulle part*.

³ Cf. https://en.wiktionary.org/wiki/ἔσχατος_-_Ancient_Greek

⁴ Heidegger, Martin, *Über den Anfang* [GA 70] (désormais cité GA 70), Frankfurt am Main, Klostermann, 2005, p. 24. Traduction par nous.

la venue ontique, tandis que l'autre serait la venue « initiale » (*anfängliche*) et ontologique, c'est-à-dire l'avènement du commencement lui-même. Mais la question demeure : pourquoi l'avènement du commencement devrait-il être illustré par l'adieu (*der Abschied*) ? Dans l'interprétation de la poésie de Trakl, l'adieu faisait notamment référence à l'*Abgeschiedene*, c'est-à-dire celui qui sent la douleur (*Schmerz*) du déchirement (*Zerrissenheit*) :

Heidegger voit dans cet *Abgeschiedene* non pas l'homme solitaire et retiré, ni le dé-cédé – mais l'homme de l'adieu (*Abschied*), celui qui porté par la douleur appelle à prendre congé au cœur même du déchirement : le départ (*Ab-schied*) au cœur même de la partition (*Unter-schied*).¹

L'*Abgeschiedene*, l'homme de l'adieu, est le poète, le voyageur et l'étranger. L'homme de l'adieu, c'est le poète qui souffre de douleur du déchirement. Nous savons bien que pour le dernier Heidegger, la douleur subie par le poète n'est pas seulement une sorte de sentiment existentiel d'un individu comme *Dasein*, mais aussi la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) qui sert de la manière dont le poète « se met en accord » (*sich fügt*) avec l'être de l'étant. La tonalité fondamentale ouvre un lieu topologique dans lequel l'étant se présente de sa manière la plus originelle.

Il convient d'abord de clarifier le sens de la « tonalité fondamentale » (*Grundstimmung*). Ce mot signifie « la fondation de la tonalité », puisque le préfixe allemand *grund-* désigne la « raison » et la « fondation ». Il n'en reste pas moins que la tonalité (*die Stimmung*) n'implique pas un concept psychologique ou anthropologique *au sens moderne*. Si l'on considère l'étymologie grecque de « psychologie », c'est-à-dire « ψυχή » qui signifie « l'âme », il est toujours valable que le mot *Stimmung* est une tonalité faisant partie de l'âme. D'autre part, il faut noter que la fondation, à savoir le *Grund* de la tonalité, provient de l'expression du *poète*. Toutefois, nous ne pouvons pas comprendre la tonalité du poète comme une expression émotionnelle privée et

¹ Arjakovsky, Philippe. *Le Dictionnaire Martin Heidegger, op. cit.*, p. 359.

individuelle. Si le mot *Stimmung* dans *Sein un Zeit* menait encore à une sorte de malentendu psychologique ou anthropologique au sens moderne, le terme *Grundstimmung* se référerait complètement à une sorte d'expérience non individuelle, à une condition historique qui renvoie à l'historialité de l'être. Comme le dit Florence Nicolas dans *Le Dictionnaire Martin Heidegger* concernant la *Stimmung* : « après *Être et Temps* et à la lumière de l'histoire de l'être, il apparaît mieux à quel point une tonalité fondamentale est liée à une époque de l'histoire »¹. On peut voir que dans l'interprétation de la poésie par Heidegger, l'expression individuelle du poète « transcende » toujours la limite de l'individu et « atteint » directement le destin de l'histoire.

Il convient aussi de noter que pour les Grecs, la tonalité fondamentale se présente comme un « étonnement » : « il fut la tonalité fondamentale ayant porté la philosophie grecque : saisi par la soudaine étrangeté du familier, l'homme fut frappé par la merveille des merveilles, que l'étant soit »². Plus exactement, dans la parole d'Anaximandre, la tonalité de l'étonnement signifierait une sorte « d'étrangeté de la présence ». Cela veut dire que pour la première fois, l'être de l'étant se présente d'une manière si singulière, de sorte que cet étonnement conduit à un clivage de la présence, à savoir la différence ontologique. En ce sens, il nous semble que la tonalité fondamentale est reliée essentiellement au « pas en arrière » (*der Schritt zurück*).

En ce sens, ce lieu topologique ouvert par la tonalité fondamentale n'implique pas la manière traditionnelle dont l'on perçoit les objets comme les « représentations » :

Nous n'avons pas d'abord, venus d'on ne sait où, des représentations des dieux, un représenté et un représenter que nous munirions après coup d'affects et de sentiments ; au contraire, le ton fondamental en tant qu'emportant-important ouvre le domaine au sein duquel seulement quelque chose peut être vraiment re-présenté.³

¹ *Ibid.*, p. 1312.

² *Ibid.*

³ GA 39, *op. cit.*, p. 140, trad., *op. cit.*, p. 134.

Pour résumer, l'adieu comme douleur du déchirement désigne essentiellement la fondamentale tonalité de l'être, d'autant plus que la tonalité fondamentale ouvre un lieu topologique, de ce fait, c'est dans cette douleur du déchirement que le rassemblement de l'être est possible.

Il faut aussi noter que « l'adieu » (*der Abschied*) doit également être considéré dans la « parenté étymologique » avec la « différenciation » (*die Unterscheidung*) qui désigne pour Heidegger la différenciation entre l'être et l'étant, c'est-à-dire la différence ontologique (*die ontologische Differenz*). L'*Abschied* et l'*Unterscheidung* proviennent tous deux du verbe allemand « *scheiden* » qui signifie « divorcer » et « séparer »¹. En outre, la différenciation relie du même coup à la détermination de l'Être (*Sein*), puisque la nuance d'orthographe entre l'être (*Sein*) et l'Être (*Sein*) révèle précisément son intention radicale d'approfondir la différence ontologique. Dans une annotation de l'article intitulé *De l'essence de la vérité (Vom Wesen der Wahrheit)* recueilli dans *Wegmarken (GA 9)*, Heidegger a bien défini ce qu'est l'Être en tant que différenciation la plus radicale : « l'Être comme la différenciation dominante entre l'être et l'étant (*das Sein als den waltenden Unterschied von Sein und Seiendem*) »².

Comme nous l'avons vu, puisque l'adieu peut être considéré comme la « différenciation », la douleur du déchirement peut être relié alors au processus de la différenciation. Autrement dit, pour Heidegger, la différence ontologique n'est jamais un événement « anonyme » ou « neutre » : dans la période de *SUZ*, la différence ontologique était reliée à « la modalité existentielle » du *Dasein* ; et chez le dernier Heidegger, la différence ontologique s'est produite dans la tonalité fondamentale créée par le poète.

Ainsi, « l'adieu du destin de l'être » ne signifie en aucun cas un renoncement à la différenciation de l'être, ou, dans ses propres mots, « l'oubli de l'être » (*die Seinsvergessenheit*), loin de là, l'adieu nous invite à revenir à l'origine initiale du commencement ou, autrement dit, la *Frühe* elle-même. Ainsi, on

¹ Cf. <https://de.wiktionary.org/wiki/abscheiden>

² Heidegger, Martin, *Wegmarken [GA 9]* (désormais cité GA 9), Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, p. 201.

peut comprendre dans une certaine mesure la « venue » (*Ankunft*) comme la venue en présence (*Anwesenung*) du commencement (*Anfängnis*) ayant donné lieu au commencement même. Mais en même temps, pour Heidegger, « l'adieu du destin de l'être » et « l'avènement du commencement » ne sont pas exactement la même chose. Plus précisément, il existe une tension *topologique* entre les deux : c'est dans l'adieu de la métaphysique que surgit la possibilité du commencement, et c'est dans ce surgissement initial du commencement que jaille le « déferlement de la pleine essence de l'être » (*Anwesenung des Seins*)¹. C'est en ce sens que « l'adieu du destin de l'être » et « l'avènement du commencement » sont adressés à l'événement essentiel de l'être : l'*Ereignis*, ou, en d'autres termes, le *Brauch* décrit dans l'interprétation d'Anaximandre de 1946.

En outre, on peut constater que l'adieu se caractérise aussi par l'abritement (*Verbergung*) du commencement : « L'adieu est l'abritement du commencement dans l'intimité (*die Innigkeit*) de sa commencement mouvementé (*ereignishaften Anfängnis*). »². Il a été affirmé que dans le foyer de l'abritement se trouve proprement le commencement : « L'avoir lieu de l'initial est le cœur de la *Bergung* [abriter] »³. Comme l'a expliqué Heidegger :

Le commencement ne laisse tout d'abord pas apparaître son caractère de commencement, qui se tient en réserve dans sa propre intimité. ... Le commencement laisse initialement derrière lui la proximité de son aître commençante (*anfangenden Wesens*) et abrite ainsi son retrait. C'est pourquoi l'expérience de ce qui est initial ne garantit encore elle-même nullement la possibilité de penser le commencement lui-même dans son essence (*Wesen*).⁴

Le commencement est si imperceptible et si obscur pour la pensée, puisque son essence (*Wesen*) s'était avant tout retirée dans l'adieu (*der Abschied*) comme abritement (*Verbergung*). C'est pourquoi dans la phrase suivante

¹ GA 65, *op. cit.*, p. 207, trad., *op. cit.*, p. 238-9.

² GA 70, *op. cit.*, p. 25.

³ Arjakovsky, Philippe. *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 29.

⁴ GA 54, *op. cit.*, p. 201-2, trad., *op. cit.*, p. 220, trad. mod.

de *La Parole d'Anaximandre*, Heidegger énonce que « L'être de l'étant se recueille (λέγεσθαι, λόγος) en l'adieu de son destin. L'essence (*Wesen*) de l'être jusqu'ici de mise sombre en sa vérité encore voilée. »¹ Cela veut dire que, premièrement, l'adieu révélerait le destin de l'être, il est essentiellement *destin*². Deuxièmement, l'adieu en tant qu'abritement a cependant conditionné l'essence de la vérité (*die Wahrheit*). Ici, il convient de noter que dans la première édition de *La Parole d'Anaximandre*, Heidegger a bien ajouté une petite note sur le mot « vérité » : « *Wahrheit : Lichtung des Sichverbergens.* (Vérité : l'allégie de l'auto-abritement.) »³ Ainsi, on peut constater que « l'abritement » (*Verbergung*) est en premier lieu relié à la traduction du mot grec λήθη, celui qui se rapporte à l'ἀληθεια, la détermination de la vérité (*die Wahrheit*). Dans son œuvre *Parménide* (*GA 54*), Heidegger tente d'explicitier ce mot λήθη en détail en le reliant au concept de φύδις (*phusis*), c'est-à-dire au « surgissement ». Selon le philosophe, λήθη, c'est-à-dire la domaine de l'abritement et de la dissimulation, est complètement opposé au surgissement de φύδις. En ce sens, λήθη, qui est considéré comme « le contraire d'φύδις », signifie fondamentalement « un pleine de l'abritement retirant (*entziehenden Verbergung*) » :

[...] « L'absence » (*Weg*) de ce qui s'est retiré vient elle-même en présence dans le déploiement du retrait. « L'absence » de ce qui s'est retiré et celé n'est assurément pas « rien », mais le laisser s'évanouir qui retire et soustrait tout est ce qui, seul, advient et s'offre en ce lieu.⁴

Ce passage nous rappelle la discussion sur la relation entre « l'absent » et « le présent » dans la partie précédente. Comme nous l'avons expliqué précédemment, ce qui est absent se met en accord (*sich fügen*), d'une manière plus particulière et plus profonde, avec ce qui est présent. On pourrait même dire que ce point est au « centre » de la « topologie de la présence » de Heidegger.

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 327, trad., *op. cit.*, p. 394, trad. mod.

² Cf. « Notes des traductions » dans *Chemins qui ne mènent nulle part* (GA 5), *op. cit.*, p. 458.

³ GA 5, *op. cit.*, p. 326.

⁴ GA 54, *op. cit.*, p. 176, trad., *op. cit.*, p. 192.

Ce que nous voyons ici, c'est qu'il y a encore quelque chose « présent » dans « l'absence » du retrait et de la dissimulation. Le retrait et l'abritement ne consistent pas en « rien », mais plutôt en la preuve de la trace qui était présente. Et cette trace signifie essentiellement la possibilité de « laisser s'évanouir ». C'est la raison pour laquelle Heidegger affirme : « Le retrait (*Verborgenheit*) et le hors-retrait (*Unverborgenheit*) déterminent le mode sur lequel l'étant est. Autrement dit : *le décèlement (Entbergung) et l'abritement (Verbergung) sont un trait fondamental de l'être.* »¹ Cela rappelle aussi ce qu'on entend par « ἰαλήθεια » dans *Sein und Zeit* : « L'être-vrai du λόγος comme ἀποφανσις est ἰαλήθεια selon la guise de ἰαποφάνεισαι : faire voir, en le dégageant de son retrait, l'étant en son hors-retrait (être-découvert). »² Si l'adieu est considéré comme « l'abritement », alors l'adieu pourrait être vu comme une sorte d'auto-abritement (*Sichverbergen*) de l'être même, de sorte qu'il pourrait désormais sauvegarder (*wahren*) la vérité (*Wahrheit*) de l'être. En d'autres termes, en tant qu'auto-abritement, c'est l'adieu qui permet de celer la commencement (*die Anfangnis*) en tant que tel. Mais si l'adieu se trouve précisément dans le foyer du commencement, à savoir dans le commencement (*Anfangnis*), cela signifie alors que la vérité se retire dans l'auto-abritement (*Sichverbergen*) dès le commencement. Comme le philosophe l'a expliqué dans *l'Apports à la philosophie* :

Comment, dans la retenue du silence gardé, ce signe qui vous est adressé peut-il être conservé comme ce qui est, et comment une telle conservation [*Bewahrung*] se trouve du même coup avoir son site en un adieu [*Abschiednehmen*] et en une arrivée [*Ankommen*], dans le deuil tout comme ensemble dans la joie — dans cette tonalité fondamentale qu'est la retenue, à laquelle seulement s'ouvre et se ferme l'écartèlement du clivage de l'estre [*die Zerklüftung des Seyns*].³

¹ *Ibid.*, p. 105, trad., *ibid.*, p. 117, trad. mod, italique ajouté par Heidegger.

² *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 219, trad., *op. cit.*, p. 177.

³ GA 65, *op. cit.*, p. 400, trad., *op. cit.*, p. 457, trad. mod, italique ajouté par nous.

De ce fait, c'est dans l'adieu que nous sommes en mesure de voir la *dualité* de « l'abritement » (*Verbergung*) ou, autrement dit, « λήθη » : la dissimulation, d'une part, et la conservation, d'autre part.

Mais à part l'abritement et la conservation, un autre sens important de l'adieu serait la « différenciation » (*Unterscheidung*), comme nous l'avons indiqué plus haut. Cela nous amène à la conclusion que la différence elle-même fut dissimulée dès le commencement. On pourrait même dire qu'en fin de compte, la dissimulation et l'abritement ne désignent rien d'autre que la « trace » de la différence. On ne peut pas nier que c'est en quelque sorte une conclusion très *derridienne*.

Nous croyons qu'en clarifiant le lien entre l'adieu et l'abritement (*Verbergung*), nous pouvons faire la lumière sur le rapport entre la « différence ontologique » et la vérité ; et, deuxièmement, on peut repenser à la relation entre l'ἔσχατον (*éschaton/le dernier*) et la *Frühe* (l'aurore). Plus généralement, la *Frühe*, si l'on peut dire, était le commencement qui ne fut pas dissimulé. Une fois qu'il se dissimule, il « entre » immédiatement dans le destin de l'être et se transforme en « premier commencement ». En ce sens, selon nous, la *Frühe* désigne la forme primitive et *indifférenciée* du commencement. Mais la *Frühe* en tant que *forme indifférenciée* surgit précisément sous une forme que nous ne pouvons même pas comprendre : car nous sommes toujours déjà dans le destin de la différenciation entre l'être et l'étant, entre l'être et l'estre.

De ce fait, si l'adieu amenait la venue (*Ankunft*) dès le commencement historique, on peut alors constater que le commencement (*die Anfangnis*) au cœur du commencement s'était détaché ou, autrement dit, s'était séparé du commencement dès qu'apparaît le commencement (*der Anfang*) en tant que tel : c'est le moment à la fois initial et crucial dans lequel l'être s'est dissimulé et retiré. Or, c'est avant tout parce que l'adieu permet de *révéler* la différenciation entre le commencement (*Anfang*) et son essence, le commencement (*die Anfangnis*). Comme le philosophe l'a exprimé dans *Parménide* (GA 54) :

Le commencement se montre en premier lieu dans ce qui provient de lui, mais là même il ne se montre d'abord jamais non plus en tant que ce qui est commencé. Le premier commencement est certes ce qui décide de tout ; il n'est cependant pas le commencement initial (*der Anfänglich Anfang*).¹

« Ce qui est commencé » susmentionné implique ce qu'on appelle « le premier commencement », tandis que « le commencement initial » signifie sans nul doute « l'autre commencement ». En résumé, on peut constater que l'adieu est relié, de façon très particulière, à l'essence du commencement. C'est également la raison pour laquelle l'adieu a lieu dans un « lieu topologique » appelé le « dernier » (*Letzte*). Car selon le philosophe, la compréhension de ce « dernier » sollicite la reprise sinon la reconnaissance de la nature du commencement :

Le commencement initial (*der Anfänglich Anfang*) dans son caractère de commencement advient (*ereignet sich*) en dernier lieu (*zuletzt*). Nous ne connaissons cependant ni le mode ni le moment de ce « dernier lieu » de l'histoire, non plus que son essence initiale.²

On peut soutenir que ce « dernier lieu » de l'histoire est précisément un lieu topologique formé par la combinaison des deux premiers sens d'ἔσχατον (*éschaton/le dernier*), c'est-à-dire la « fin » et « l'adieu ».

Mais Heidegger nous rappelle qu'il faut repenser la place de la métaphysique dans ce « dernier lieu » comme *Letzte*. En général, nous savons bien que grâce à l'histoire de la métaphysique, nous pouvons recommencer à penser au destin de l'être. Comme le philosophe l'a dit dans *La parole d'Anaximandre* : « l'être se rassemble en l'adieu de son essence jusqu'alors de mise, essence marquée par la frappe de la Métaphysique. »³

Plus important encore, ce qu'il faut considérer ici, c'est le double sens du terme « λόγος ». Comme le philosophe l'a affirmé que « l'être de l'étant se

¹ GA 54, *op. cit.*, p. 201, trad., *op. cit.*, p. 220.

² *Ibid.*, p. 202, trad., *ibid.*, p. 221, trad. mod.

³ GA 5, *op. cit.*, p. 327, trad., *op. cit.*, p. 394, trad. mod.

recueille (λέγεσθαι, λόγος) en l'adieu de son destin », on peut constater que le premier sens du λόγος serait le langage officiel de la métaphysique, une « parole en majuscule » de la philosophie. Le deuxième sens du λόγος serait le recueil/l'assemblage (*Versammlung*) de l'être dans le « dernier lieu » en tant que *Letzte*, qui signifie du même coup l'adieu de son destin. Pour Heidegger, c'est ce dernier sens du λόγος qui rend possible le premier sens. En fin de compte, l'eschato-*logie* de l'être n'est possible que lorsque ce recueil de l'être dans le « dernier lieu » s'exprime sous la forme du λόγος, à savoir sous la forme logique. Il convient aussi de noter que la notion d'« eschatologie » ne peut pas être considérée comme une notion religieuse. L'eschatologie, selon le philosophe, renvoie essentiellement au caractère historial de l'être lui-même : « l'être même, en tant que destinal (*geschicklich*), est en lui-même eschatologique »¹.

Ainsi, la singularité de la relation entre le dernier (*Letzte*), l'adieu (*Abschied*) et l'aurore (*Fröhe*) forment ensemble l'eschatologie de l'être : d'une part, si l'aurore advient en tant que dernier, c'est précisément parce que le dernier n'est rien d'autre que la venue du commencement du commencement, à savoir l'adieu. D'autre part, si l'aurore est toujours déjà voilée, c'est précisément parce que l'adieu n'est rien d'autre qu'une sorte de conservation (*Verwahrung*) en tant qu'abrègement du commencement.

En résumé, le sens premier de « l'eschatologie de l'être » est sans nul doute la « fin » : mais elle s'est articulée d'abord comme la fin de la métaphysique traditionnelle. Sur cette base, Heidegger désigne la fin comme une transition (*Übergang*), dans laquelle la fin de la métaphysique pourra conduire à un nouveau commencement dans « le pays du couchant », à savoir l'Occident, qui signifie essentiellement à la fois un déclin (*Untergang*) et une transition. Toutefois, ce déclin transitoire est fracturé et disjoint, *out of joint* ; il s'agit d'un point *topologique* plutôt qu'un développement progressif, continu et linéaire. Le deuxième sens de l'eschatologie de l'être est l'adieu (*Abschied*) : en tant que

¹ GA 5, *op. cit.*, p. 327, trad., *op. cit.*, p. 394.

séparation et différenciation (*Unterscheidung*), elle ouvre pour la première fois la différence ontologique dans l'aurore de l'Occident, en tant qu'abritement (*Verbergung*), elle couvre et ainsi sauvegarde la vérité de l'être. L'assemblage (*Versammlung*) de ces deux sens de l'eschatologie devient finalement le dernier (*Letzte*) ; et parce que l'eschatologie doit essentiellement s'exprimer sous la formule de λόγος, l'eschatologie, en tant que rassemblement du λόγος, forme donc le destin de l'être. Il y a toujours un paradoxe dans la pensée heideggerienne, ce qui a été voilé et celé est ce qui n'avait pas encore eu lieu, et en même temps ce qui va arriver dans le futur. Ce faisant, l'eschatologie de l'être signifie essentiellement une fin, mais en même temps un commencement qui n'est pas encore arrivé.

Le terme « eschatologie » est, par sa nature même, une conception essentiellement paradoxale. Elle signifie d'abord un rassemblement de tension, une réunion désaccordée. Elle n'est possible que dans un cadre topologique. En ce sens, l'eschatologie de l'être signifie que l'essence du commencement, c'est-à-dire le commencement (*das Anfängnis*) du commencement sera arrivé en dernier lieu dans l'histoire. Sur cette base, le commencement et la fin peuvent forger une *relation réciproque de cause à effet* : l'eschatologie est essentiellement fondée sur un autre commencement, mais ce n'est qu'à partir de la fin que l'on peut voir la possibilité de l'autre commencement. L'eschatologie de l'être est donc, selon nous, précisément la topologie du commencement.

En ce sens, on peut dire qu'il y a une complicité implicite entre Martin Heidegger et Marcel Proust. La parole d'Anaximandre appartient à l'initial du commencement de la pensée occidentale. Comme Heidegger l'a dit, « l'antiquité qui détermine la parole d'Anaximandre appartient à toute première initial de l'Hespérie (*in die Frühe der Frühzeit des Abend-Landes*). »¹ Revenir au passé de la parole d'Anaximandre, c'est donc précisément aller vers un nouvel avenir. Autrement dit, nous revenons à la parole d'Anaximandre en remodelant le futur.

¹ *Ibid.*, p. 327, trad., *ibid.*, p. 394.

4. Conclusion

Nietzsche et Hölderlin sont deux noms incontournables pour comprendre la pensée de Heidegger, en particulier son interprétation de la Grèce antique. Mais une étude comparative généralisée ne convient pas à la problématique de cette étude. En fait, l'analyse dans cette deuxième partie est centrée sur deux points principaux : premièrement, l'originalité de l'interprétation heideggérienne a été hérité, d'une manière ou d'une autre, de l'interprétation des Grecs par Nietzsche et par Hölderlin. En ce sens, tout d'abord, nous voulons réfuté une critique courante selon laquelle l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger est soit complètement erronée, soit arbitraire. Par ailleurs, nous tentons de mettre en valeur un « tournant poétique » dans l'interprétation d'Anaximandre heideggérienne. C'est-à-dire que dans le cheminement d'interprétation d'Anaximandre, il y a une transformation d'une lecture « nietzschéenne » à une lecture « holderlinienne ».

Le deuxième point est que l'interprétation nietzschéenne et holderlinienne sont aussi deux travaux préliminaires pour l'eschatologie de l'Être fondée sur le commencement, à savoir la « topologie du commencement ». Autrement dit, nous pouvons encore déchiffrer quelques origines de l'interprétation heideggérienne dans la manuscrit *La philosophie à l'époque tragique des Grecs* du jeune Nietzsche et deux lettres à Böhlendorff de Hölderlin. De ce fait, nous voulons de justifier que l'interprétation antitéléologique comme héritage de Nietzsche, et, l'idée de « libre usage du propre » comme héritage de Hölderlin. Nietzsche et Hölderlin, sous des aspects différents, nous donnent la possibilité d'un nouveau rapport au commencement, qui ensemble constituent les prémisses théoriques de la topologie du commencement de Heidegger. On pourrait dire qu'il y a un dépassement de « la nostalgie de la Grèce antique » dans la lignée de Hölderlin-Nietzsche-Heidegger.

Si nous comparons l'interprétation de Nietzsche à celle de Heidegger, nous pouvons trouver que les similitudes entre Nietzsche et Heidegger sont plus

grandes que leur différences. La première influence de Nietzsche sur Heidegger est la critique de la philologie traditionnelle et l'attitude vis-à-vis de l'interprétation de la Grèce antique : on peut voir que les deux philosophes partagent tout à fait la vision anti-théorique, anti-érudite et anti-scientifique de la Grèce antique. Deuxièmement, on pourrait dire que Heidegger a complètement hérité l'antitéléologie nietzschéenne : les deux philosophes ont entièrement rejeté la vision progressiste et évolutive de l'histoire de la philosophie.

Malgré leur similitudes, leur différences sont également frappantes. Premièrement, Pour le jeune Nietzsche, Anaximandre fut plutôt un moraliste qu'un naturaliste, un *métaphysicien* qu'un physicien, tandis que Heidegger a rejeté une telle interprétation moralisée. Une telle description moralisée ou même *personnalisée* d'Anaximandre n'apparaît pas dans l'interprétation heideggérienne. Cela explique pourquoi dès la première tentative d'interprétation d'Anaximandre, Heidegger a rejeté la traduction de Nietzsche. Dans une certaine mesure, on peut même dire que l'interprétation heideggérienne est plus proche de celle *naturaliste d'Aristote*, même si Heidegger lui-même ne l'admet pas. C'est-à-dire que Heidegger a refusé l'interprétation naturaliste mais son propre interprétation d'Anaximandre est, d'une manière ou d'une autre, basée sur la base d'une vision du monde « naturaliste ».

La relation entre Hölderlin et Heidegger serait plus compliquée. L'interprétation de la poésie holderlinienne par Heidegger a bien illustré une relation inverse entre natif et acquis : ce qui est natif pour les Grecs, est la mission acquise pour les Allemands, ce qui est la mission acquise pour les Grecs, est natif pour les Allemands. On peut dire que Heidegger a hérité de cette relation inverse entre naturel et culturel. Mais plus important encore, dans cette partie, nous voulons de justifier que l'originalité de l'interprétation heideggérienne se trouve dans le sens topologique du formule « libre usage du propre ». Pour les deux peuples, la transformation du natif, du propre, à la mission acquise, à l'étranger, doit avoir lieu dans un espace topologique qui

n'est jamais un processus historiquement progressif, linéaire. Si on tente d'illustrer cette relation entre le natif et l'étranger, il s'agit essentiellement d'une torsion topologique comme « ruban de Möbius ».

Dans le dernier chapitre de cette deuxième partie, nous revenons à l'interprétation de 1946 et tentons de montrer comment la « topologie du commencement » est établie en dernier lieu dans l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Selon nous, il existe un isomorphisme métastable entre le commencement et la fin, celui qui est formé par une sorte de transition dans l'historialité (*Geschichtlichkeit*). Pour ce faire, nous devons résumer le sens de ces trois concepts : « commencement », « transition » et « fin ».

Tout d'abord, si on comprend le « commencement » dans le cadre de la topologie de la présence, ce terme signifie toujours un isomorphisme entre le point de départ et le processus de la formation de ce point de départ. D'une part, ce n'est qu'en comprenant le sens du « commencement » que nous pouvons véritablement comprendre la valeur et la signification de la parole d'Anaximandre dans le contexte heideggérien. Mais, d'autre part, l'explication heideggérienne du « commencement », en particulier son explication de « l'autre commencement » (*der andere Anfang*), n'est possible qu'à l'aide du modèle théorique de la « topologie de la présence » qui est illustrée dans l'interprétation d'Anaximandre. Cela explique pourquoi « l'autre commencement » implique une autre modalité d'entendre le commencement de la pensée occidentale. « L'autre commencement » n'est pas un point historique défini, il est plutôt un événement indéfini, imprévisible et illisible, une manière différente de penser, de philosopher, de dire, de méditer l'histoire de la philosophie. C'est aussi en ce sens que l'autre commencement peut terminer la fin de la métaphysique et créer, ou au moins trouver une possibilité de créer une nouvelle forme de pensée.

De même que le commencement, la « fin » désigne aussi un isomorphisme entre le point de finir et le processus de la formation de cette fin. Plus important encore, la fin signifie essentiellement une structure topologique qui est un achèvement historial rassemblant toutes les possibilités ainsi que

toutes les puissances historiques dans son « extrême » transitoire. C'est en ce sens que la fin de la métaphysique équivaut à l'autre commencement de la pensée.

Dans le contexte de Heidegger, le sens de la « transition » est très polysémique. Premièrement, la transition est l'élément fondamental pour la topologie de la présence. Par exemple, on peut voir que dans l'interprétation de 1946, la transition fait partie de l'explication de l'ajointement (*die Fuge*). Mais la « transition » fonctionne non seulement dans l'accord (*der Fug*) transitoire, mais aussi dans le dis-cord (*der Un-fug*) solidifié. Enfin et surtout, il est nécessaire de mettre l'accent sur la transition dans l'historialité. Pour le dire simplement, la transition historique signifie qu'il existe toujours un espace topologique qui est essentiellement historique et transitoire, un mécanisme de transition, qui peut garantir la *transformation isomorphique* entre le commencement et la fin.

Par le biais de la transition, le commencement et la fin peuvent forger une relation réciproque de cause à effet : l'eschatologie est essentiellement fondée sur un autre commencement, mais ce n'est qu'à partir de la fin que l'on peut voir la possibilité de l'autre commencement. C'est aussi pourquoi l'eschatologie de l'Être est précisément la topologie du commencement. De même qu'il y a une sorte d'isomorphisme entre *passé, présent* et *futur* dans la topologie de la présence, il y a aussi une sorte d'isomorphisme entre *commencement, transition* et *fin* dans la structure de l'eschatologie de l'Être. Le premier est temporel, le second est historique, et le second se fonde sur le premier.

Conclusion : l'interprétation d'Anaximandre, une méthodologie *out of joint*

1. Résumé de cette étude

Ce travail vise à rendre visible l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, un sujet qui était longtemps resté dans l'ombre. Comme l'indique le titre de cette thèse, l'objectif s'articule autour de trois choses : premièrement, une étude minutieuse de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, deuxièmement, une tentative de clarifier le sens de la « topologie du commencement », enfin et surtout, la mise en lumière de la relation entre ces deux.

Plus précisément, notre travail s'articule autour de deux axes principaux : premièrement, nous situons son interprétation d'Anaximandre dans le cheminement de la pensée heideggérienne, et en comparant ses interprétations d'Anaximandre à trois époques différentes, nous tentons de clarifier le fil conducteur de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Dans cet axe consacré à son interprétation spécifique et détaillée d'Anaximandre, nous essayons de placer l'interprétation d'Anaximandre dans le cadre théorique de « la topologie de la présence », afin d'examiner l'évolution et le développement de la pensée de Heidegger. Deuxièmement, nous localisons son interprétation d'Anaximandre dans un axe historique plus large, en reliant celle-ci à celles de Hölderlin et de Nietzsche sur la Grèce antique. Nous tentons donc de mettre l'interprétation d'Anaximandre dans le cadre de « la topologie du commencement », afin de mettre en lumière à la fois le lien et la rupture entre Heidegger et ses deux prédécesseurs. Cependant il faut noter que notre explication de la topologie est assez différente de celle de Heidegger. Enfin, nous essayons de faire correspondre le sens de cette « topologie du commencement » à ce que le philosophe appelait « l'eschatologie de l'être » dans son interprétation d'Anaximandre de 1946.

Dans la première partie de ma thèse, nous essayons d'analyser en détail l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger à l'intérieur de la pensée heideggérienne. Nous avons divisé les interprétations en trois périodes : le milieu des années 1930, le début des années 1940 et enfin, l'année 1946. On pourrait dire que la transformation de l'interprétation d'Anaximandre est extrêmement compliquée, cela a quelque chose à voir avec le tournant (*die Kehre*) de la pensée heideggérienne. D'une part, on peut constater que le chemin d'interprétation heideggérienne n'est pas immuable du début à la fin. Mais d'autre part, on peut aussi trouver que les trois phases de l'interprétation ont maintenu une parenté, sinon une cohérence intime. La parenté ou, autrement dit, le fil conducteur se trouve dans les deux buts cardinaux de l'interprétation d'Anaximandre : la percée de la présence (*Anwesen*) et le retour au commencement du commencement, à savoir à l'autre commencement (*der andere Anfang*).

Pour examiner ces deux buts cardinaux et illustrer le parcours d'interprétation de Heidegger, nous utilisons, dans cette thèse, les idées de « topologie de la présence » et de « topologie du commencement » comme modèle théorique et fondement de l'argumentation. On pourrait dire que ce cadre théorique est la nouveauté de cette thèse.

Cela explique pourquoi l'idée de « topologie » traverse de part en part la thèse. La « topologie » au sens heideggérien consiste en deux niveaux : le lieu (*der Ort*) et l'espace (*der Raum*). Dans le contexte de Heidegger, la « topologie » désigne une identité extraordinaire qui rassemble d'un côté les lieux de l'Être – c'est-à-dire le *Geviert*, et, d'un autre côté, la relation spatiale entre ces lieux de l'Être, dans la mesure où cette relation spatiale construit le mouvement vers la venue en présence (*Anwesenung*).

Mais dans le contexte de cette étude, sur la base de l'analyse de l'interprétation d'Anaximandre, « topologie » a un sens plus large que celui de Heidegger. Tout d'abord, pour nous, « topologie » signifie que le temps ne peut être vécu, pensé et exprimé qu'à travers la catégorie de l'espace. En ce sens, on pourrait dire que cette topologie est avant tout une méthodologie, c'est-à-

dire une façon de penser spatialement le temps. Dans cette thèse, nous tentons aussi de justifier que cette méthodologie topologique est en même temps une façon de penser temporellement l'espace. Au fond, cette méthodologie topologique peut aussi prouver ce que Heidegger appelle « l'espace-temps » (*Zeit-Raum*).

Plus précisément, la « topologie » comprend essentiellement deux éléments : le premier, c'est l'*isomorphisme*, et le second, la *métastabilité*. Dans la première partie de ma thèse, notre travail consiste donc à répondre à la question suivante : comment utiliser ces deux éléments pour expliquer l'interprétation plutôt singulière, parfois obscure d'Anaximandre par Heidegger ?

« L'isomorphisme » était à l'origine un terme mathématique¹. Mais ce terme est largement utilisé dans les sciences humaines et sociales. Généralement, il s'agit d'un phénomène dans lequel deux éléments différents partagent la même structure. Le concept d'« isomorphisme » est utilisé par le chercheur hongkongais Hui Yuk dans son livre *Recursivity and Contingency*, où il a appliqué la relation isomorphe entre la nature et l'esprit dans la *Naturphilosophie* de Schelling. Ce dernier disait que « La nature devrait être l'esprit rendu visible, l'esprit la nature invisible. » Selon Hui Yuk, la relation entre l'esprit et la nature n'est pas constituée par un monisme mais par un modèle générateur d'individuation que les deux partagent, c'est-à-dire que les deux ont le même mécanisme de génération, mais ils sont générés en tant qu'individus uniques. Les deux individus ont créé un lien symbiotique.

La « métastabilité » était à l'origine un terme physique qui désigne un état d'équilibre plein de potentiel. Ce terme a ensuite été utilisé par le philosophe Gilbert Simondon. C'est-à-dire qu'elle est l'amorce qui permettra les prochaines transformations au cours du processus de l'individuation des choses. Pour ainsi dire, lorsque l'environnement extérieur continue d'exercer une pression, l'individu finira par générer un nouvel état.

¹ En mathématiques, un isomorphisme entre deux ensembles structurés est une application bijective qui préserve la structure, et dont la réciproque préserve aussi la structure.

On peut conclure que l'isomorphisme et la métastabilité expliquent le mécanisme dynamique de l'individuation d'un individu, tout en donnant la possibilité du mouvement et du changement de l'individu.

En ce sens, nous utilisons le modèle théorique de l'isomorphisme métastable à plusieurs reprises pour expliquer le mouvement de la venue en présence (*Anwesenung*). L'isomorphisme métastable signifie précisément le concept de *Zusammengehörigkeit*, à savoir l'appartenance mutuelle chez Heidegger.

D'ailleurs, le mouvement de la venue en présence a créé, à son tour, la tension paradoxale entre le temps et l'espace. Cette tension s'exprime aussi comme relation circulaire entre le présent et l'absent, ou plus exactement, la présence absente. En d'autres termes, puisque l'isomorphisme entre le présent et l'absent est essentiellement métastable et plein de tension, dans ce cas-là, il désigne une autre « appartenance mutuelle » : la causalité réciproque entre « constance » et « devenir ». En ce sens, l'isomorphisme métastable peut bien préciser, premièrement, la relation dialectique entre l'identité et la différence dans l'appartenance mutuelle, et deuxièmement, l'attribut dynamique du mouvement de la venue en présence.

Par conséquent, le mécanisme de l'isomorphisme métastable nous aidera à comprendre « la percée de la présence ». Autrement dit, c'est sur la base de ce modèle métastable que nous pouvons construire un isomorphisme entre l'espace et le mouvement, l'espace et le temps, et briser les barrières originellement solidifiées entre le passé, le présent et le futur. D'autre part, l'isomorphisme métastable, en tant que cadre interprétatif, peut aussi nous aider à comprendre les changements dans les trois interprétations d'Anaximandre. En d'autres termes, les changements d'interprétation reflètent précisément l'amélioration progressive du modèle théorique d'isomorphisme métastable.

Nous le nommons donc « la topologie de la présence ». Ainsi, on peut faire le bilan des trois phases d'interprétations :

1. L'interprétation de 1932 : Heidegger a créé pour la première fois un mécanisme dynamique du concept d'apparaître (*Erscheinen*) et de contour (*Umriß*), on peut dire qu'il est l'ébauche de la topologie de la présence, même

s'il a finalement échoué. En ce sens-là, l'interprétation de 32 était destinée à être inachevée, car Heidegger s'est heurté à un dilemme théoriquement insoluble. Il est donc inévitable d'interpréter Anaximandre plus tard.

2. L'interprétation de 1941 : il s'agit d'une période de transition. L'interprétation de 41 a hérité de certaines des interprétations de 32 et, à certains égards, créé un prototype pour l'interprétation de 46. Par exemple, le philosophe interprète pour la première fois τὰ ὄντα comme *jeweilig Anwesende* (ce qui entre pour un temps en présence). Cette explication pose les bases pour l'interprétation ultérieure.

3. L'interprétation de 1946 : elle est l'achèvement de la topologie de la présence et de la topologie du commencement. Ici, notre stratégie est légèrement différente des explications précédentes : nous avons fait une étude comparative entre l'interprétation d'Anaximandre éthico-politique par Derrida et celle topologique et ontologique par Heidegger. En utilisant la « topologie de la présence » comme modèle théorique, dans ce chapitre, nous tentons de relever la tension paradoxale inhérente à la pensée du dernier Heidegger.

Une topologie au sens heideggérien repose essentiellement sur un argument circulaire : Afin d'expliquer la structure dynamique du temps, il faut recourir à une analyse dynamique du mouvement de la venue en présence. Néanmoins, cette explication dynamique de ce mouvement temporel nécessite en fin de compte une précompréhension de la notion de « temps ». De plus, en clarifiant la déconstruction de l'interprétation d'Anaximandre heideggérienne par Derrida, j'essaie aussi de comparer l'intersection et la différence entre Derrida et Heidegger dans la notion de *dikeē*.

Ici, il faut mentionner principalement deux isomorphismes métastables les plus importants dans l'interprétation d'Anaximandre. Premièrement, c'est l'isomorphisme métastable dans le concept de « l'ajointement » (*die Fuge*) et l'autre, c'est l'isomorphisme métastable dans l'historialité, à savoir celui entre le commencement et la fin. Selon moi, de même qu'il y a une sorte d'isomorphisme entre passé, présent et futur dans la topologie de la présence, il y a

aussi une sorte d'isomorphisme entre commencement, transition et fin dans la structure de l'eschatologie de l'Être. Le premier est temporel, le second est historial, et le second se fonde sur le premier. Pour cette raison, j'ai nommé le second isomorphisme métastable « topologie du commencement ».

En ce qui concerne la méthodologie utilisée dans cette thèse, on doit en premier lieu expliquer le contexte de cette méthodologie potentiellement controversée et singulière. Les chercheurs sur la pensée heideggérienne doivent toujours faire face à la tension entre Heidegger et la métaphysique, entre Heidegger et la philologie traditionnelle, même si nous devons admettre qu'aujourd'hui, Heidegger a déjà fait partie de la tradition. De ce fait, cette étude tente de repenser la « tension » entre Heidegger et la tradition, et de « récupérer » les « éléments anti-traditionnels » dans sa pensée.

Fondamentalement, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger doit être considérée comme *une méthode en soi*. Plus précisément, son interprétation implique une méthode de percée dans la notion de la « différence ontologique » (*ontologische Differenz*) – et de la « présence » (*Anwesen*) en tant que telle. Nous pouvons clairement voir dans les trois interprétations comment Heidegger utilise la parole d'Anaximandre pour développer le mouvement de la présence du présent. Nous pouvons à présent voir plus clairement comment le concept de « présence » au sens traditionnel est progressivement brisé et comment une nouvelle manière de présence du présent s'établit. De plus, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger signifie par essence un processus dans lequel la pensée heideggérienne est progressivement « topologisée ». De ce fait, la pensée heideggérienne ne doit pas être considérée comme un système rigide ou statique, ce dernier implique un point de vue dogmatique.

C'est aussi en ce sens que nous essayons de nous détacher du contexte heideggérien et de construire un « heideggérisme radical » ou « l'heideggérianisme radical ». Mais comment réaliser cet « heideggérianisme radical » ? Nous proposons, à partir de la question de la marge, une méthode comme « interprétation décentralisée ». Cela signifie que d'une part, nous refusons que la marge soit soumise au centre ; d'autre part, nous refusons de laisser la

marge redevenir un nouveau centre. « Laisser la marge être la marge » : c'est l'essence de l'interprétation décentralisée. Dans une certaine mesure, nous espérons « prendre Heidegger comme méthode » au lieu « d'utiliser Heidegger pour expliquer Heidegger ». La différence entre les deux est que, pour le premier, la destination finale n'est pas la pensée de Heidegger lui-même. Comme nous l'avons dit dans l'introduction, le but ultime de cette étude est de transformer la *question en marge* de Heidegger en *sujet de pointe (frontier issue)*. Sur cette base, nous essayons de donner une perspective possible à l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, celle qui devient un foyer d'une « communauté de pensées hétérogènes ».

Maintenant, nous tentons de sortir des deux axes principaux évoqués ci-dessus et commençons par plusieurs concepts clés pour résumer les points principaux de cette recherche.

2. Jointure et disjointure

Il faut admettre que la relation dynamique entre *der Fug* (l'accord) et *der Un-fug* (le dis-cord) est essentielle pour comprendre l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Les deux concepts sont apparus depuis sa première interprétation d'Anaximandre. Heidegger traduit $\delta\iota\lambda\eta$ par *der Fug* et $\acute{\alpha}\delta\iota\lambda\iota\alpha$ par *der Un-fug*. En un mot, notre travail consiste à clarifier : comment comprendre ces deux termes ? C'est en fait la question la plus pressante de cette étude. D'une part, nous les voyons comme les joints et les fissures des choses ; d'autre part, ils se réfèrent essentiellement aux deux états de la présence (*Anwesen*) du présent. Plus précisément, ils se réfèrent à la fois à la *cause* qui permet aux choses d'être connectées ou déconnectées et, à l'*état* de connexion ou de déconnexion. Heidegger a toujours fait des allers-retours entre ces deux usages, ou plutôt, pour le philosophe, les jointures et les disjointures signifient un « modus operandi » particulier de l'être. On peut dire que dans les concepts de jointure et de disjointure, il existe un « isomorphisme » entre « cause » et « effet » : d'une part, cet isomorphisme devient le trait le plus

saillant de l'explication de *δικη* et d'*ἀδικία* d'Anaximandre ; d'autre part, cet isomorphisme implique aussi que le mouvement de la présence fonctionne dans un état instable.

La nouveauté de cette étude est que nous tentons d'interpréter *der Fug* comme la *métastabilité* du présent : dans la métastabilité le présent est libre de « joindre » (*fügen*) ou de disjoindre d'autres présents. Autrement dit, *der Fug* signifie essentiellement un état instable qui permet au présent de se transformer en d'autres états à tout moment. En ce qui concerne le présent (*Anwesende*), on peut dire que la « limite » ou la « frontière » de ce présent est toujours ouverte, mobile voire flottante, de sorte que les choses ont beaucoup plus de possibilités de changement. Il faut noter que le terme « *Fug* », en tant que concept remarquablement « synthétique », est capable d'articuler ou d'ajuster de manière appropriée les différentes parties d'un tout, mais il n'est plus un concept « unifié » ou « homogène » au sens traditionnel. Le rôle crucial de « l'accord », traduction française du *Fug*, consiste à faire en sorte qu'une chose s'emboîte parfaitement dans une autre chose : il symbolise la jointure comme mouvement de « la venue en présence » (*Anwesenung*).

Mais en même temps, il ne faut pas oublier que l'accord peut aussi créer une tension énorme, de sorte qu'il est capable de construire un *espace topologique* dans lequel les choses ne sont pas chaotiques, indiscernables voire indifférenciées, mais au contraire, elles peuvent être reliées les unes aux autres sur la base d'une différenciation. Lorsque Heidegger utilise ce cadre théorique pour expliquer la relation entre le passé, le futur et le présent, il s'agit, en fin de compte, d'une nouvelle création ou d'une percée de l'idée de « présence » (*Anwesen*).

Ici, nous pouvons peut-être emprunter la relation entre l'individualité (*distinctness*) et la pluralité (*plurality*) d'Hannah Arendt pour comprendre la relation entre les individus dans cet espace topologique de l'accord (*Fug*). Dans son œuvre la plus célèbre *condition de l'homme moderne* (*The human condition*),

Arendt a explicité la condition paradoxale d'une pluralité humaine. Plus précisément, c'est par l'individualité qu'un vivant se distingue des autres vivants et que la diversité de la « paradoxale pluralité » est rendue possible :

Chez l'homme l'altérité [*otherness*], qu'il partage avec tout ce qui existe, et l'individualité [*distinctness*], qu'il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité [*uniqueness*], et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques.¹

D'autre part, le terme « *Un-fug* » (le dis-cord) désigne que l'état des étants tend à se stabiliser. Nous pouvons d'abord le comprendre comme « le présentement présent » (*das gegenwärtige Anwesende*) au sens étroit et parfois même comme « l'entité » au sens métaphysique. Le « dis-cord » désigne qu'un présent (au sens large) est disjointe du « fleuve du mouvement » de la venue en présence, de sorte qu'il devient stable, fixe voire permanent. Cependant, la différence entre le « dis-cord » et « l'entité » au sens traditionnel est que le premier a toujours la possibilité de retourner à l'état de « l'accord » (*der Fug*) : plus exactement, il est inévitable que le dis-cord finisse par revenir à l'accord. C'est en ce sens que nous considérons que le mouvement de la venue en présence est vivant et fluide : la « transition » (*Übergang*) se trouve au centre de la compréhension de ces deux termes, l'« accord » et le « dis-cord ». Autrement dit, il est vrai que l'élément de « transition » est mis en œuvre non seulement dans l'accord transitoire, mais aussi dans le dis-cord solidifié.

Ainsi, la percée unique de « l'accord » et du « dis-cord » est qu'ils élargissent le sens de la « présence » (*Anwesen*) autant que possible et constituent donc « la topologie de la présence ». Différent de l'*Aufhebung* hégélienne, la topologie de la présence heideggérienne n'abolit aucun de ces éléments du mouvement de la venue en présence, car chaque élément de ce mouvement n'est pas de nature constante. Il semble que c'est par cette topologie de la présence que le philosophe s'efforce de résoudre les problèmes laissés par le « rien » (*Nichts*) qui le tourmentait auparavant. Dans ce cas, il n'y a plus de

¹ Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad., Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2018, p. 264.

menace du « rien », mais c'est précisément la raison pour laquelle Derrida critique Heidegger, dont l'interprétation d'Anaximandre est placée sous la domination hégémonique de la « présence ».

Sur cette base, il convient de repenser à la question de la *différenciation* (*Unterscheidung*). La singularité de la topologie de la présence réside dans le fait que c'est dans l'accord et non dans le dis-cord qu'existe véritablement la possibilité de la différenciation. En fin de compte, selon cette topologie, le dis-cord signifie essentiellement une « condition secondaire » de l'accord : ce dernier est toujours plus originel que le premier, car la caractéristique propre de l'accord, par sa nature même, détermine qu'il a dès le début deux possibilités potentielles : la connexion et la rupture.

3. Limite et centre

Comme nous l'avons noté plus haut, cette étude vise à redécouvrir le sens de « l'accord » (*Fug*) et du « dis-cord » (*Un-fug*) dans le système topologique de la pensée heideggérienne. Dans ce contexte, nous essayons de revoir le « centre » et la « marge » de la pensée de Heidegger dans une perspective *quasi-topologique*. Nous disons « quasi », parce que nous n'en discutons pas strictement dans le cadre de la topologie au sens physique, mais nous voulons examiner l'interprétation par Heidegger à l'aide de quelques idées de la théorie de la topologie.

Dans l'introduction, nous affirmons que l'interprétation d'Anaximandre est une « interprétation marginale », qui se situe en marge du « système topologique » de la pensée heideggérienne. Et à cet égard, notre travail porte également sur la question suivante : comment la « marge » affecte-t-elle discrètement le « centre » de la pensée heideggérienne ? Cela nous oblige d'abord à préciser quel est le « centre » de la pensée de Heidegger. Comme nous avons essayé de le faire valoir dans l'introduction, « l'oubli de l'être » implique un processus historique de marginalisation de la question de l'Être. Par consé-

quent, ce n'est pas « l'Être », mais la « réaffirmation et la répétition (*wiederholen*) de la question de l'Être » qui est au centre de la pensée de Heidegger. En tant qu'*action* de la tâche de la pensée, la « répétition » n'est en aucun cas une autre théorie dogmatique ; plus précisément, elle est une voie de l'herméneutique, et donc quelque chose qui ne cesse de s'améliorer et de se renouveler. La répétition donne, pour ainsi dire, une légitimité à toute interprétation « arbitraire » par Heidegger.

Une limite entre « l'action » et la « pensée » doit être franchie. Autrement dit, nous ne pouvons pas comprendre l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger comme une « théorie » ou une « doctrine », si une telle interprétation est considérée comme un « dogme », elle serait désorientée voire déconcertante, mais si elle est comprise comme une « action », sa nature dynamique donne une vitalité à la pensée de Heidegger elle-même. De ce fait, on peut dire que la « différence ontologique », en tant qu'« articulation » (*Fug*) cruciale pour répéter la question de l'Être, donne une possibilité raisonnable de reformuler cette question. À cet égard, il faut se demander où se trouve l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger dans son projet de « reformulation » de la question de l'Être. Nous devons nous rendre compte que son interprétation de la parole d'Anaximandre signifie précisément la partie la plus radicale, expérimentale et donc obscure de cette « reformulation ». C'est aussi dans ce sens que nous essayons d'établir une « marginalité » de l'interprétation d'Anaximandre. La « marginalité » et la « radicalité » de la pensée s'entremêlent et se confirment mutuellement, le lien entre les deux confirme encore que l'interprétation d'Anaximandre est une sorte particulière d'« action » qui fait revivifier la « fécondité » remarquable de la pensée heideggérienne. Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises dans l'introduction, la marge est la partie la plus libre ; dans une large mesure, notre étude ne fait donc que réaffirmer davantage la *liberté* de cette interprétation en justifiant la légitimité de cette interprétation libre.

Mais d'autre part, il faut aussi se rendre compte que l'interprétation d'Anaximandre, par sa radicalité, touche directement au cœur de la question

de revisiter la différence existentielle, la différence ontologique. Autrement dit, bien que l'interprétation d'Anaximandre se situe en marge dans le système de la pensée heideggerienne, elle touche, d'une manière radicale, le centre de ce système, dans le sens où il faut réemprunter la notion de « topologie » pour comprendre ce paradoxe au sein de la pensée de Heidegger.

Après avoir réfléchi au rapport topologique entre la limite et le centre de Heidegger, il faut maintenant penser à la relation entre Heidegger et la philologie traditionnelle. À cet égard, l'interprétation du grec ancien par Heidegger se situe en marge de la tradition philologique, et même « l'orthodoxie » philologique prétend rejeter l'interprétation par Heidegger, comme nous l'avons vu dans la critique de Glenn Most. Cette étude essaie donc d'examiner « l'hétérogénéité » de la pensée de Heidegger à la lumière de la tension entre la philologie et Heidegger. L'enjeu de cette « hétérogénéité » est sans doute qu'il faut saisir la singularité de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. De manière générale, nous tentons de construire une interprétation décentralisée pour conclure cette hétérogénéité chez Heidegger. « Interprétation décentralisée » signifie dans ce cas que Heidegger tente toujours de *rester à l'écart* de la tradition de la philologie. Bien qu'il ait maintes fois critiqué la philologie traditionnelle, on constate en effet que son argumentation sur la parole d'Anaximandre ne repose pas vraiment sur la critique de la philologie, mais plutôt sur un « éloignement » de la philologie. Ou, pour être plus précis, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger déchaîne précisément quelques éléments historiques dans la tradition philologique centralisée, en liant ces éléments avec « la répétition de la question de l'être ».

Cette étude essaie également de souligner le fait que cette interprétation décentralisée possède une sorte de « continuité » historique, qui s'incarne précisément dans l'héritage de l'interprétation par Nietzsche et de celle par Hölderlin. Mais c'est aussi dans cette continuité que l'on voit une certaine *rupture* avec la tradition évolutive, avec le progressisme de l'histoire ; mais aussi et surtout, Heidegger a donné la possibilité d'un nouveau commencement historique à cette rupture. La continuité et la rupture constituent la base

de « l'eschatologie de l'être » de Heidegger. Comme nous l'avons avancé dans la deuxième partie, la conception de l'historialité de Heidegger a trois « joints » ou « points nodaux » importants : commencement, fin et transition. Et c'est à travers ces trois articulations que l'on peut voir le *sens ontologique* de son « eschatologie de l'être ».

De plus, cette étude tente de créer une toute nouvelle façon de comprendre « la limite ». Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, la construction de la limite est le processus de sa génération ; autrement dit, la limite désigne essentiellement son processus de composition. Mais il convient également d'affirmer ici que la limite fait référence à son processus d'ébranlement ou même de *décomposition*. D'une certaine manière, on peut dire que l'articulation cruciale de « la topologie de la présence » est basée sur cette singularité de la limite.

Finalement, nous tentons de mettre en lumière le sens de « la limite de la pensée de Heidegger ». C'est en ce sens que cette étude vise à élucider une sorte « d'intersection » entre la pensée heideggérienne et d'autres disciplines. Cette « intersection » implique un effort dans deux directions : premièrement, nous essayons d'emprunter la conception de topologie pour élargir la limite/marge de la pensée de Heidegger. Deuxièmement, dans un sens encore plus radical, nous tentons de dissoudre la limite/marge de sa pensée afin de « prendre Heidegger comme méthode » comme nous l'avons dit plus haut.

Dans ce cas, notre recherche n'est qu'un début, car nous n'avons fait que le premier pas : distiller « Heidegger comme méthode » de la philosophie de Heidegger, que nous appelons « le projet de l'heideggérisme/l'heideggérianisme radical ». Pour nous, le travail de Derrida dans *Spectres de Marx* donne un exemple frappant de la deuxième étape de ce projet de l'heideggérisme/l'heideggérianisme radical : Derrida nous montre comment l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger peut être appliquée à une théorie politique de la « justice » (*dikè*). Dans une certaine mesure, on peut dire que ce que Derrida a fait est absolument nécessaire, mais pas suffisant, car Derrida a finalement rejeté l'interprétation par Heidegger.

De ce fait, notre travail découle d'un certain mécontentement à l'égard des études sur la philosophie de Heidegger : le philosophe lui-même a toujours critiqué le concept de « système » au sens traditionnel, mais les savants de la pensée de Heidegger ont progressivement fait évoluer la philosophie de Heidegger vers un système rigide à la fois évolutif et contraignant.

En résumé, cette étude vise à donner une nouvelle interprétation détaillée de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger, dans le sens où nous attendons qu'elle franchisse la frontière entre des disciplines et la pensée même du philosophe. En ce sens, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger ainsi que notre explication sur la pensée heideggérienne signifient une méthodologie *out of joint* car, comme nous l'avons montré tout au long de cette étude, les interprétations sont, à tous égards, hors de la tradition et du « centre ».

Bibliographie

A. Heidegger

a. Gesamtausgabe [GA]

1. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [GA 4], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, trad., Guillaume Badoual, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1996. Translation English: *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trans., Keith Hoeller, New York, Humanity Books, 2000.
2. *Holzwege* [GA 5], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, trad., Wolfgang Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962.
3. *Vorträge und Aufsätze* [GA 7], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, trad., André Préau, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958.
4. *Wegmarken* [GA 9], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.
5. *Seminare (1951-1973)* [GA 15], Hrsg. von Curd Ochwad, Frankfurt am Main, Klostermann, 2012.
6. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997, trad., Jean-François Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
7. Heidegger, Martin, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [GA 31], Hrsg. von Hartmut Tietjen, Frankfurt am Main, Klostermann, 1982.
8. *Der Anfang der Abendländischen Philosophie Auslegung des Anaximander und Parmenides* [GA 35], Hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt am Main, Klostermann, 2012, trad., Guillaume Badoual, *Le commencement de la philosophie occidentale*, Paris, Gallimard, 2017.

9. *Hölderlins Hymne »Germanien« und »Der Rhein«* [GA 39], Hrsg. von Susanne Ziegler, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, trad., F. Fédier, J. Hervier, *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, Paris, Gallimard, 1988.
10. *Einführung in die Metaphysik* [GA 40], Hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, trad., Gilbert Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1952.
11. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* [GA 42], Hrsg. von Ingrid Schüßler, Frankfurt am Main, Klostermann, 1988, trad., J.-F. Courtine, *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977.
12. *Grundfragen der Philosophie* [GA 45], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1984.
13. *Grundbegriffe* [GA 51], Hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981, trad., Pascal David, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985.
14. *Parmenides* [GA 54], Hrsg. von Manfred S. Frings, Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, trad., Thomas Piel, *Parménide*, Paris, Gallimard, 2011.
15. *Beiträge zur Philosophie, vom Ereignis* [GA 65], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989, trad., François Fédier, *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2006.
16. *Über den Anfang* [GA 70], Hrsg. von Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt am Main, Klostermann, 2005.
17. *Ereignis* [GA 71], Hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main, Klostermann, 2009, trans., Richard Rojcewicz, *The Events*, Indianapolis, Indiana University Press, 2013.
18. *Zu Hölderlin, Griechenlandreisen* [GA 75], Hrsg. von Curd Ochwadt, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

19. *Feldweg-Gespräche* [GA 77], Hrsg. von Ingrid Schüssler, Frankfurt am Main, Klostermann, 1995, trad., Philippe Arjakovsky, Hadrien France-Lanord, *La dévastation et l'attente*, Paris, Gallimard, 2006.
20. *Der Spruch des Anaximander* [GA 78], Hrsg. von Ingrid Schüssler, Frankfurt am Main, Klostermann, 2010.

b. Autres œuvres hors GA

1. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, trad., François Vezin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986.
2. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967, trad., Emmanuel Martineau, *Être et Temps*, Édition numérique hors-commerce, 1962.
3. *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990.
4. *Questions III et IV*. Paris, Gallimard, 1990.
5. *Le dispositif*, trad., Jollivet Servanne, dans *Poésie*, 2006/1 (N° 115). DOI: 10.3917/poesi.115.0007. URL: <https://www.cairn.info/revue-poesie-2006-1-page-7.htm>

c. Commentaires

1. Arjakovsky, Philippe, *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014.
2. Bambach, Charles, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. New York, Cornell University Press. 1995.
3. Brito, Emilio, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1999.
4. Franck, Didier, *Le nom et la chose, langue et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2017.
5. Franck, Didier, *Heidegger et le christianisme*, Paris, PUF, 2004.
6. Dahlstrom Daniel, *The Heidegger dictionary*, New York, Bloomsbury, 2013.
7. Georges-Arthur Goldschmidt. *Heidegger et la langue allemande*, Paris, CNRS Éditions, 2016.

8. Hui, Yuk. (2017). "Rhythm and Technics: On Heidegger's Commentary on Rimbaud", *Research in Phenomenology*, 47 (2017) 60–84. Doi: <https://doi.org/10.1163/15691640-12341356>.
9. Korab-Karpowicz, Julian, *The Presocratics in the Thought of Martin Heidegger*, New York: Peter Lang, 2017.
10. Levin, D. M. (2007). "The court of justice: Heidegger's reflections on Anaximander". In *Research in Phenomenology*, 37(3), 385-416.
11. Malpas, Jeff, *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, The MIT Press, 2006.
12. Most, Glenn W. "Heidegger's Greeks". *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, Spring - Summer, 2002, Third Series, Vol. 10, No. 1, p. 83-98. <https://www.jstor.org/stable/20163874>
13. Roubach, Michael, *Being and Number in Heidegger's Thought*, London, Continuum, 2008.
14. Rogozinski, J. « Préambule : Heidegger et le mythe du « retour aux Grecs ». *Les Cahiers Philosophiques De Strasbourg*, 36 | 2014, « Heidegger, La Grèce Et La Destinée Européenne » [En ligne], mis en ligne le 24 janvier 2019, consulté le 01 mars 2020.
15. Sheehan, Thomas. *Making sense of Heidegger: a paradigm shift*. New York, Rowman & Littlefield International Ltd. 2015.
16. Velkley, Richard L, *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*, Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
17. Xia, Kejun, *Ein wartendes und unbrauchbares Volk: Zhuangzi und Heideggers zweite Kehre*. Beijing, Peking University Press, 2017.
18. Zarader, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990.
19. Zhang, ZhenHua (张振华), *La Lutte et l'harmonie : l'interprétation de la pensée des premiers grecs de Heidegger (《斗争与和谐：海德格尔对早期希腊思想的诠释》)*, Beijing, The Commercial Press, 2016.

B. Les Présocratiques

1. Aristote, *Métaphysique*, 1022a4-13. Paris, Éditions Flammarion, 2008.

2. Robin, Léon. *La pensée grecque : et les origines de l'esprit scientifique*. La Renaissance du livre, 1923.
3. Dumont, Jean-Paul. *Les présocratiques*. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988.
4. Gadamer, Hans-Georg. *The Beginning of Philosophy*, trans. Rod Coltman, New York, Continuum, 2001.
5. Laks, André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, Paris, PUF, 2006.
6. Laks, André, *The concept of Presocratic Philosophy: its origin, development, and significance*, trans., Glenn W. Most, Princeton : Princeton University Press, 2018.
7. Zeller, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Theil 1, Tübingen, Verlag und Druck Von Ludw. Friedr. Fues, 1856.

C. Hölderlin et Nietzsche

a. Œuvres

1. Nietzsche, *Œuvres I*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000.
2. Nietzsche. *Also sprach Zarathustra*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, trad., Henri Albert. *Ainsi parlait Zarathoustra*, édition numérique, 2012.

b. Commentaires

1. Jensen, Anthony K. & Heit, Helmut, *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, New York, Bloomsbury Academic, 2014.
2. Bambach, Charles, *Thinking the Poetic Measure of Justice: Hölderlin—Heidegger—Celan*. New York, State University of New York Press, 2013.
3. Dastur, Françoise, *Hölderlin le retournement natal*, St-Just-La-Pendue, Éditions Les Belles Lettres, 2013.

4. Ireland, J.A., “Heidegger, Hölderlin, and Eccentric Translation”. In: Schalow F. (eds) *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*. New Orleans, Springer Dordrecht, 2011.
5. Lacoue-Labarthe, Philippe, *L'Imitation des Modernes*, Paris, Galilée, 1986.

D. Derrida

a. Œuvres

1. *L'Endurance de la pensée pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968.
2. *Marges de la Philosophie*, Paris, Les Éditions de minuit, 1972.
3. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
4. *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.
5. *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

b. Commentaires et Entretien

1. De Ville, Jacques, “Rethinking the Notion of a ‘Higher Law’: Heidegger and Derrida on the Anaximander Fragment”. In *Law Critique* 20, 59–78 (2009).
2. Glendinning, Simon, *Derrida: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2011.
3. Nielsberg, Jérôme-Alexandre, « Jacques Derrida, penseur de l'événement », dans *L'Humanité* [en ligne], 28 janvier 2004. <https://www.humanite.fr/node/299140>.

E. Autres philosophes

1. Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad., Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2018.
2. De Ville, Jacques, *Jacques Derrida: law as absolute hospitality*, New York, Routledge, 2011.

3. Eiland, Howard & Jennings, Michael W., *Walter Benjamin: a critical life*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
4. Engels, Friedrich, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état*, trad. Jeanne Stern, version numérique par Jean-Marie Tremblay.
5. Heller, Agnes, *The Time Is Out of Joint: Shakespeare as Philosopher of History*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
6. Hegel, G.W.F, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Tome 2*, trad., Pierre Garniron, Paris, Vrin, 2007.
7. Hui, Yuk, *Recursivity and Contingency*, London & New York: Rowman & Littlefield International, 2019.
8. Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962.
9. Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad., Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.
10. Levinas, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1983.
11. Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infinité*, Paris, Martinus Nijhoff, 1971.
12. Marion, Jean-Luc, *Réduction et Donation*, Paris, PUF, 2010.
13. Shklar, Judith N., *The Faces of Injustice*, New Heaven, Yale University Press, 1992.
14. Schiller, Friedrich, *De la poésie naïve et sentimentale*. trad., Sylvain Fort, Montreuil, l'Arche, 2002.
15. Žižek, Slavoj, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Massachusetts, The MIT Press, 1992.

F. Autres disciplines

1. Anna Lowenhaupt, Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, Princeton University Press, 2015.
2. Frank, Manfred, *Le dieu à venir (leçon V et VI)*, trad., Florence Vatan, Arles, Actes Sud, 1990.

3. Goldhill, Simon, *The Oresteia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
4. James, William, *Psychology: Briefer Course*. New York, Literary Classics of the United States, 1992.
5. Scott, C. James, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press, 2009.
6. Shakespeare, William, *Hamlet*, trad., Yves Bonnefoy, Paris, Mercure de France, 1962.

G. Site internet

1. <https://www.cnrtl.fr/definition/centralisé>
2. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Centralisme>
3. <https://en.wiktionary.org/wiki/ἔσχατον>
4. <https://de.wiktionary.org/wiki/abscheiden>
5. https://fr.wikipedia.org/wiki/Métastabilité - cite_note-cnr-2
6. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Umwelt>
7. <https://fr.wikipedia.org/wiki/Matriarcat>
8. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Tenet_\(film\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Tenet_(film))
9. <https://fr.wiktionary.org/wiki/ver->
10. <https://fr.wiktionary.org/wiki/Zusammenhang>

Remerciements

Entreprendre la rédaction d'une thèse est un travail de longue haleine. Pendant ces années, de nombreuses personnes m'ont apporté leur soutien et leurs encouragements. Il est grand temps de les remercier.

Je souhaite témoigner mon immense gratitude à Monsieur le Professeur Jean-Claude Gens pour la confiance qu'il m'a accordée en tant que directeur de thèse, mais aussi et surtout pour m'avoir suivie et conseillée depuis le début de mes recherches dans le domaine de la philosophie. Cette thèse n'aurait pas pu être réalisée sans l'aide du Professeur Gens. J'aimerais également lui dire à quel point j'ai apprécié son soutien et ses encouragements, notamment pendant la période où j'ai été bloquée en Chine en raison de la pandémie de la Covid-19. Il a toujours été d'une grande disponibilité et m'a aidée pour tous mes besoins scientifiques et administratifs. Je lui suis reconnaissante de l'intérêt qu'il a porté à mes recherches, de ses encouragements, de son soutien constant et de ses critiques constructives tout au long de mon travail. Ce mémoire de thèse symbolise l'aboutissement de ce parcours. J'espère avoir été digne de la confiance que mon directeur de thèse m'a accordée et que ce travail est à la hauteur de ses espérances.

Je voudrais adresser ma reconnaissance à *China Scholarship Council* (中国国家留学基金管理委员会) pour le financement de mes recherches. Un grand merci à Monsieur Georges Faverie, Madame Charlène Durand et Madame Clémentine Bernaudat-Hanin, qui ont relu et retouché minutieusement cette thèse.

Je tiens à remercier tous les membres de mon jury qui ont aimablement accepté de consacrer leur temps à l'évaluation de cette thèse, pour les suggestions et les remarques constructives qu'ils m'ont indiquées.

Je remercie ma famille, et tout particulièrement mes parents qui, malgré la distance, m'ont toujours accordé leur soutien, autant moral que matériel, et

leur confiance indéfectible dans mes choix. Grâce à leur éducation très humaine, j'ai gardé depuis toujours une curiosité, un esprit d'initiative ainsi qu'une grande ouverture d'esprit vis-à-vis du monde extérieur et j'ai toujours eu le courage d'assumer mes choix aventuriers dont la recherche doctorale fait partie.

Séjourner dans un autre pays n'est pas évident et j'aimerais exprimer mes sincères remerciements à mes amis en France pour leur soutien incomparable et leur accompagnement précieux : encore une fois à Georges pour son soutien constant pendant mes études en français ; à Monsieur Yi-chieh Chen (陳奕傑) pour les échanges académiques et amicaux depuis le début de mon apprentissage de la phénoménologie ; à Madame Xiaoyan Xia (夏小燕), Madame Kaipeng Liu (刘凯鹏) et Monsieur Alpha Liu (劉佑) pour leur accompagnement amical et leurs encouragements tout au long de cette thèse.

Je voudrais adresser toute ma reconnaissance à Madame le Professeur Wan-I Yang (楊婉儀) pour son soutien toujours important. Elle est pour toujours mon mentor et la raison pour laquelle je me suis lancée dans la voie de la recherche. Je remercie mes amis qui sont maintenant devenus des « membres de famille », Madame Ziyun Liu (刘紫云), Madame Shuang Li (李双), Monsieur Erjie Zheng (郑尔捷), Madame Xiyuan Zhang (张曦元), pour tout ce que vous m'avez donné, soutien spirituel, courage, compagnie, tout. Je ne peux pas imaginer comment j'aurais terminé ma thèse sans vous. Comme le dit un proverbe chinois : « 一切尽在不言中 ». Merci à YiYi (一一), la fille de Shuang Li, de m'avoir apporté la joie incroyable. Un merci particulier à Serge Rachmaninoff, dont les *Concertos pour piano n° 2 et n° 3* m'ont accompagné tout au long du processus de rédaction.

« Ma paresse est inexcusable. Je pensais que j'avais beaucoup de temps. Je me trompais ». Konstantin Olmezov, un jeune mathématicien et poète ukrainien, l'a déclaré dans sa lettre de suicide. Il a mis fin à ses jours en mars. Ses mots ont touché mon cœur. Au cours des deux années passées, je me suis réveillée du beau rêve dans lequel je vivais. J'ai observé, impuissante, à une illusion de ce monde qui était brisée sans relâche, étape par étape, de plus en

plus vite. Au moment où j'écris ces lignes, je me sens à la fois coupable et déconcertée. C'était mon rêve indéniable de faire carrière dans le domaine académique. Comme Max Weber l'appelait « la vocation de l'homme de science », je n'ai jamais eu un instant d'hésitation dans le passé. Mais maintenant, j'hésite, me demandant si les recherches que je faisais en valent la peine. Lorsque j'écris de nombreuses parties de la thèse, je ressens une inquiétude, je me sens « trop frustrée » par la réalité. Mais pour être honnête, je ne voulais pas interférer avec la réalité, j'ai plutôt été « bouleversée » par la réalité. En ce sens, c'est peut-être le défaut fatal de cette thèse : ce travail contient plusieurs critiques et préjugés assez arbitraires contre le domaine académique (et, bien sûr, contre Heidegger lui-même) et, pour cela, je veux m'excuser. C'est aussi pourquoi je voudrais encore une fois exprimer ma gratitude à mon directeur de thèse, Monsieur Gens, qui est extrêmement tolérant avec ma paresse, et même avec mes diverses demandes très déraisonnables à la fin de mon doctorat.

Résumé

Dans cette thèse, le travail principal est d'entamer une série de discussions basées sur l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Notre travail s'articule autour de deux axes principaux : premièrement, nous situons son interprétation d'Anaximandre dans le cheminement de la pensée heideggérienne, et en comparant ses interprétations d'Anaximandre à trois époques différentes, nous tentons de clarifier le fil conducteur de l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger. Dans cet axe consacré à son interprétation spécifique et détaillée d'Anaximandre, nous tentons de placer l'interprétation d'Anaximandre dans le cadre théorique de « la topologie de la présence », afin d'examiner l'évolution et le développement de la pensée de Heidegger. Deuxièmement, nous localisons son interprétation d'Anaximandre dans un axe historique plus large, en reliant celle-ci à celles de Hölderlin et de Nietzsche sur la Grèce antique. Nous tentons donc de mettre l'interprétation d'Anaximandre dans le cadre de « la topologie du commencement », afin de mettre en lumière à la fois le lien et la rupture entre Heidegger et ses deux prédécesseurs. Finalement, nous essayons de faire correspondre le sens de cette « topologie du commencement » à ce que le philosophe appelait « l'eschatologie de l'être » dans son interprétation d'Anaximandre de 1946.

Fondamentalement, l'interprétation de la parole d'Anaximandre par Heidegger doit être considérée comme une méthode en soi. Plus précisément, son interprétation implique une méthode de percée dans la notion de la « différence ontologique » (*ontologische Differenz*) – et de la « présence » (*Anwesen*) en tant que telle. Selon cette étude, l'interprétation d'Anaximandre par Heidegger signifie par essence un processus dans lequel la pensée heideggérienne est progressivement « topologisée ». C'est en ce sens que nous essayons de nous détacher du contexte heideggérien et de construire « l'heideggérisme/l'heideggérianisme radical ». Dans une certaine mesure, nous espérons « prendre Heidegger comme méthode » au lieu « d'utiliser Heidegger

pour expliquer Heidegger ». Comme nous l'avons dit dans l'introduction, le but ultime de cette étude est de transformer la question en marge de Heidegger en sujet de pointe (*frontier issue*).

Abstract

In this thesis, the main work is to initiate a series of discussions based on Heidegger's interpretation of Anaximander. Our work is articulated around two main axes: first, we situate his interpretation of Anaximander in the progression of Heideggerian thought, and by comparing his interpretations of Anaximander at three different periods, we attempt to clarify the thread of Heidegger's interpretation of Anaximander. In this axis devoted to his specific and detailed interpretation of Anaximander, we try to place the interpretation of Anaximander in the theoretical framework of the "topology of presence" in order to examine the evolution and development of Heidegger's thought. Secondly, we locate his interpretation of Anaximander in a broader historical axis, linking it to Hölderlin's and Nietzsche's interpretations of ancient Greece. We thus attempt to place the interpretation of Anaximander within the framework of the "topology of the beginning", in order to highlight both the link and the rupture between Heidegger and his two predecessors. Finally, we try to match the meaning of this "topology of the beginning" to what the philosopher called "the eschatology of being" in his 1946's interpretation of Anaximander.

Fundamentally, Heidegger's interpretation of Anaximander must be seen as a "method in itself". Specifically, his interpretation involves a method of breaking into the notion of "ontological difference" (*ontologische Differenz*) – and of "presence" (*Anwesen*) as such. According to this study, Heidegger's interpretation of Anaximander signifies in essence a process in which Heideggerian thought is gradually "topologized". It is in this sense that we try to detach ourselves from the Heideggerian context and to construct the "radical Heideggerianism". To a certain extent, we hope to "take Heidegger as a method" instead of "using Heidegger to explain Heidegger". The ultimate goal of this study is to turn a marginal question of Heidegger into a frontier issue.