Bibliothèque de PHILOSOPHIE

ŒUVRES DE MARTIN HEIDEGGER

Le commencement de la philosophie occidentale

Interprétation d'Anaximandre et de Parménide

par

MARTIN HEIDEGGER

Traduit de l'allemand par Guillaume Badoual

nrf

Éditions Gallimard

Bibliothèque de philosophie

Collection fondée
par Jean-Paul Sartre
et Maurice Merleau-Ponty

MARTIN HEIDEGGER

LE COMMENCEMENT DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

INTERPRÉTATION D'ANAXIMANDRE ET DE PARMÉNIDE

Traduit de l'allemand
par Guillaume Badoual

GALLIMARD

Cours de Fribourg du semestre d'été 1932
Texte établi par Peter Trawny

Titre original :

DER ANFANG DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE.
AUSLEGUNG DES ANAXIMANDER UND PARMENIDES

© Vittorio Klostermann GmbH, Francfort-sur-le-Main, 2012.
© Éditions Gallimard, 2017, pour la traduction française.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Le cours ici traduit, *Le commencement de la philosophie occidentale. Interprétation d'Anaximandre et de Parménide*, n'est pas le premier que Heidegger ait consacré aux penseurs présocratiques. En tant que jeune *Privat-dozent*, il inaugure son enseignement à Fribourg-en-Brisgau, lors du semestre d'hiver 1915-1916, par une leçon sur Parménide, qu'on retrouve dans un cours professé à Marbourg en 1922, au fil d'une explication des concepts aristotéliciens. Mais, en 1932, pour la première fois, comme l'indique expressément le titre annoncé, le motif du *commencement* oriente explicitement la lecture que Heidegger entreprend de la très courte et dense « parole d'Anaximandre » et des fragments qui nous sont parvenus du *Poème* de Parménide d'Élée.

Cette explication avec le commencement de la philosophie occidentale ne cesse dès lors d'accompagner le cheminement de la pensée de Heidegger. Citons, entre autres jalons : le cours de 1935, *Introduction en la métaphysique*, le grand cours consacré à Parménide en 1942-1943, enfin la lecture extrêmement attentive et méditée du début du fragment VI du *Poème* dans le cours non prononcé de 1951-1952, *Was heißt denken* ? (*Qu'est-ce qui s'appelle penser ?*). Quant à la sentence d'Anaximandre, on la retrouve dans la seconde partie d'un cours de 1941 intitulé *Grundbegriffe* (tome 51 de l'édition intégrale aux Éditions Klostermann, *Concepts fondamentaux*) ; surtout, son interprétation occupe la suite très dense de réflexions qui, au début des années 1940, ouvre le tome 71,

Das Ereignis (*De l'avenance*), et se prolonge en 1946 dans le tome 78, intitulé *La parole d'Anaximandre*. Enfin, sous ce dernier titre, l'essai qui clôt les *Chemins qui ne mènent nulle part* est consacré à la lecture d'Anaximandre que Heidegger livre au public en 1950.

L'interprétation du commencement grec ne peut donc être considérée à part de la suite des traités tenus en réserve et non publiés, qui s'ouvre avec les *Beiträge* (*Apports à la philosophie*). Ces écrits sont apparus, au fur et à mesure de leur publication dans l'édition intégrale, comme le second foyer de l'œuvre de Heidegger après *Être et temps* ; ou, pour être plus exact, comme le *même* foyer autrement pensé, se découvrant révolutionnairement ouvert sur une pensée tout autre — un autre commencement.

À mi-chemin entre ces deux foyers, sous l'apparence académique d'une leçon *sur* Anaximandre et Parménide, le cours de 1932 fait voir clairement comment l'interprétation du commencement grec est indissociable de l'effort renouvelé de mesurer ce qu'exige de nous ce commencement, dès lors que nous lui faisons vraiment face. Cet effort est d'abord celui d'abandonner la sécurité de mauvais aloi du regard historisant, qui ramène aux fausses évidences des concepts de « nature », de « science » de « raison », ces premières paroles du matin grec, de sorte que plus rien ne peut nous atteindre de leur originalité radicale, ni de la manière dont en elle se met en marche une histoire — la nôtre — où l'être humain s'est reconnu comme celui qui fait face à l'étant dans son entier. Mais cela demande, plus essentiellement encore, que nous-mêmes nous demandions sérieusement *qui nous sommes* pour qu'une telle histoire nous concerne. En ce sens, la « considération intermédiaire » qui fait dans ce cours la transition entre l'interprétation d'Anaximandre et celle du *Poème* de Parménide en constitue le véritable centre de gravité. S'y retrouve l'accent très reconnaissable mis sur ce « nous » (voir le titre du § 9-a : « Qui s'enquiert du commencement ? Pour arriver à déterminer le "nous" »), qui, dans les leçons qui précèdent, accompagnent et suivent *Être et temps*, est tout autre chose qu'une simple convention rhétorique et académique. C'est en effet, au-delà même de la communauté de savoir effective du professeur Heidegger et de ses étudiants, chacun d'entre

nous qui, à la lecture de ces interprétations, est sans cesse appelé, avec un souci pédagogique inlassable, à reconnaître ce qui est essentiellement en jeu dans le fait de *faire de la philosophie*. « Étudier la philosophie » n'a de sens qu'à condition de se comprendre vraiment soi-même dans la possibilité du questionnement philosophique et de saisir comment vient expressément y jouer ce qui fait le fond de notre être : cette entente d'être par laquelle notre *être est pour soi-même en question*. En revenant à sa manière à l'entente d'être qui est au cœur de l'œuvre de 1927, la « considération intermédiaire » fait entrer en résonance ce qui chez Anaximandre et Parménide est le lieu le plus profond, mais aussi le plus dérobé, du commencement : le rapport de l'être au temps.

Nous ne pouvons *commencer avec le commencement* — ouvrir un espace d'intelligence possible du commencement — que là où nous-mêmes nous employons sans cesse à laisser librement jouer en notre existence la dimension de ce *là*, où *être* nous atteint et devient question. Alors seulement, pour reprendre une image dont use Heidegger dans ce cours, la source nous redevient proche, et nous pouvons comprendre en quel sens ce qui parle dans ces paroles très anciennes — paroles qui disent, selon la formule de Jean Beaufret, les choses « au foyer de leur apparition » — peut véritablement être *présent*.

Les références bibliographiques entre crochets qui apparaissent au cours du texte sont établies par l'éditeur allemand.

Toute ma gratitude va à François Fédier : au-delà même du suivi très attentif, des suggestions et des conseils sans lesquels cette traduction n'aurait pas été possible, j'ai commencé à comprendre auprès de lui ce que signifie traduire. Qu'il soit remercié de m'avoir permis de me confronter à cette tâche, passionnante et difficile.

Mes remerciements vont également à Albain Duthoit, pour m'avoir aidé avec attention et amitié dans la relecture de la traduction.

Guillaume BADOUAL

PREMIÈRE PARTIE [1]

LA SENTENCE D'ANAXIMANDRE DE MILET, VI^e^/V^e^ SIÈCLE AV. J.-C.

INTRODUCTION

§ 1. *La tâche impartie et la sentence d'Anaximandre*

a) Rupture et commencement

La tâche qui nous est impartie : une rupture par laquelle nous cesserions de « faire de la philosophie »[1] ? *Ce qu'il faut entendre par là : la fin de la métaphysique*, amenée par un questionnement qui, reprenant les choses à partir de l'origine, se mette en quête du « sens » (de la vérité) de « estre ».

Nous voulons nous enquérir du *commencement* de la philosophie occidentale (cf. p. 131). — La philosophie occidentale *débute* au VI^e^ siècle chez les Grecs, ce petit peuple relativement à l'écart et réduit à compter sur ses propres moyens. Les Grecs ne savaient certes rien de l'« occidental » ni de l'« Occident ». L'expression recouvre d'abord un concept géographique, délimitant ce qui s'oppose au Levant, à l'oriental et à l'asiatique. Mais le terme « occidental » est en même temps un concept historique ; il vise cette histoire et cette culture qui prennent leur essor avec les Grecs mais surtout avec les Romains, histoire et culture dont le christianisme d'origine judaïque a déterminé et porté la teneur essentielle et qui sont celles de l'Europe d'aujourd'hui.

Si les Grecs avaient su quelque chose de cet avenir occiden-

1. Cf. *Überlegung* II, 89. [Paru dans *Überlegungen* II-VI, Éd. int., tome 94.]

tal, jamais un commencement de la philosophie n'aurait eu lieu. Romanité, judaïsme et christianisme ont complètement altéré et falsifié la philosophie dans son commencement — la philosophie grecque.

[2] b) Les traductions courantes de la sentence

Nous cherchons à nous enquérir du commencement de la philosophie occidentale. Ce que nous y trouvons est peu de chose. Et ce peu est fragmentaire. On a coutume, traditionnellement, de faire de Thalès de Milet le premier philosophe. De lui et de sa doctrine, une multitude de choses sont rapportées. Mais directement, rien ne nous a été transmis.

Le deuxième nom cité après Thalès est celui d'*Anaximandros* (*ca* 610-545). De lui nous sont parvenus quelques mots et quelques phrases.

L'une d'elle dit :

> ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

On la trouve chez Simplicius (dans son *Commentaire de la « Physique »*) qui l'emprunte à Théophraste[1].

On traduit : « À partir de quoi pourtant les choses prennent naissance, c'est là aussi qu'elles s'en vont dépérir selon la nécessité ; car elles s'administrent les unes aux autres châtiment et expiation pour leur vilenie, selon le temps fixé » (Diels)[2].

1. [*Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria*. Edidit H. Diels, Reimer : Berlin, 1922. Phys. I, 2 ; p. 24. Cf. aussi *Die Fragmente der Vorsokratiker*, grec et allemand, de Hermann Diels, tome premier, 4^e édition, Librairie Weidmann, Berlin, 1922. Diels propose : τοῖς οὖσι, καὶ.]

2. [Cette traduction ne se trouve pas chez Diels. La quatrième édition des *Fragmente der Vorsokratiker* donne : « À partir de quoi il y a pour elles naissance, c'est là aussi qu'elles périssent selon la nécessité. Car elles s'administrent les unes aux autres châtiment et expiation pour leur manque d'égards, selon le temps prescrit par l'ordre. » Voir à ce propos aussi la postface à *Der Spruch des Anaximander*, édition intégrale, tome 78, texte établi par Ingeborg Schüßler, Frankfurt am Main, 2010, pp. 399 sqq.]

« D'où les choses prennent naissance, c'est là aussi qu'elles doivent aller à leur ruine, selon la nécessité ; car elles doivent expier et être jugées pour leurs injustices, selon l'ordre du temps » (Nietzsche)[1].

1. [Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (La philosophie à l'époque tragique des Grecs)*, in : *Œuvres de Nietzsche*, édition intégrale, grand in-octavo en 19 tomes, *Œuvres posthumes*, tome X, C.G. Naumann, Leipzig, 1903, p. 26.]

PREMIER CHAPITRE [3]

Première démarche de l'interprétation

A. LE PREMIER MORCEAU DE LA PHRASE

§ 2. *L'étant dans son entier, thème de la sentence*

a) Signification de τὰ ὄντα

1) *De quoi* donc Anaximandre parle-t-il ? De τὰ ὄντα. Τὰ ὄντα — le pluriel du neutre τὸ ὄν — l'étant : au pluriel, les étants. Le pluriel neutre signifie déjà anciennement, en sanskrit, non pas simplement la multiplicité des éléments particuliers, mais les nombreuses choses particulières dans ce qui fait leur unité : ainsi donc, *l'étant* — et en usant de ce mot il faut garder à l'esprit que *l'*étant, dans la pluralité des étants particuliers, dans *les étants*, est mis à part. On pourrait traduire : « les étants », mais à condition d'être attentif au fait qu'il ne s'agit pas d'étants particuliers quelconques. Donc, tout d'abord, et plus clairement : au singulier — l'étant —, mais voilà qui requiert à présent une explication.

L'étant — il est question de l'étant, purement et simplement (cf. ci-dessous p. 157, *τὸ ἐόν*) : pas de n'importe quel étant particulier quelconque, de n'importe quelle chose qui au gré du hasard s'imposerait à notre attention, comme pourrait le faire la mer ; pas non plus de l'étant que nous nommons la terre ; ni de ce qu'il y a dans la mer, sur la terre ou dans l'air, pas des plantes et des animaux ; pas non plus de l'homme et de

ses œuvres, de ce qui fait sa détresse et sa joie, de ce qu'il réussit, de ce dont il se rend maître et de sa mort — tout cela est *un* étant, ce n'est pas : *l'*étant. Mais tout cela compté ensemble n'est pas davantage l'étant. Car sitôt que nous commençons à appréhender un étant quelconque et à lui en ajouter un autre, nous avons déjà derechef saisi le particulier appréhendé en allant le puiser dans l'étant. Nous n'avons pas d'abord rien et puis l'étant particulier, mais d'abord et toujours en définitive l'étant ; cela, l'étant, ce n'est pas non plus à son tour *tout* étant particulier, pris avec les autres dans un même ensemble, mais
[4] *plus* que ce tout et en même temps cela reste, en définitive, *moins* que cela. L'étant — cela veut dire : l'étant qui est devant et autour de nous, au-dessous et au-dessus — et nous-mêmes en faisons partie. L'étant — ce n'est pas plus cet étant que cet autre, et pas tout l'étant pris ensemble mais plus que « tout » — mais qu'est-ce que cela peut être de plus ?

Y a-t-il quelque chose qui puisse être « plus » que « tout » ? « Tout » — cela n'admet pourtant rien de « plus » en dehors de soi. « Tout » — cela comprend toute chose quelle qu'elle soit, sans exception. Mais quand par exemple nous nous représentons une plante en prenant bien soin d'en distinguer « tout » ce qui la compose : racines, tige, feuilles et fleurs, sans rien omettre, avons-nous, avec tout cela pris ensemble, « la plante » ? Non — il manque encore quelque chose. Le tout entier de la plante, ce n'est pas ce qui résulte de ce rassemblement des morceaux de la plante, mais ce tout entier est *avant* toutes les parties constitutives, et ce, même quand celles-ci ne sont pas présentes à proprement parler, comme dans le germe et la graine. Tout ce qui fait partie de la plante n'est pas *la* plante étante, l'étant tout entier qu'elle est.

Ainsi nous dirons : l'étant — et si cela vise plus que toute chose particulière, alors c'est bien l'étant *tout entier* qui est visé.

Par là, nous ne voulons pas dire que l'étant tout entier serait quelque chose comme une formidable plante ou bien encore quelque « organisme ». L'entièreté d'un tout entier ne se ramène pas nécessairement et sans plus à l'entièreté d'un « organisme ». Pour autant, et même en tenant compte de cette réserve, nous est-il permis de poser l'étant (τὰ ὄντα) comme équivalent de : *l'étant tout entier* ?

Car, après tout, un homme peut-il jamais saisir et comprendre d'un seul tenant tout étant en particulier ? Et à supposer même qu'on entreprenne de saisir tout étant en particulier pour en parcourir la série, ne devons-nous pas nécessairement, ce faisant, laisser continuellement de côté ce qui a été saisi préalablement ? Comment un homme peut-il prétendre saisir tout étant d'un seul coup ? Mais nous l'avons vu : l'étant, cela ne veut pas dire tout, cela veut dire l'étant tout entier. Admettons — mais l'étant tout entier n'est-il pas encore moins susceptible d'être saisi ? Pour y parvenir, l'homme devrait ressaisir et embrasser purement et simplement l'étant, il devrait se tenir à l'extérieur de lui, surplomber le tout entier, ce qui supposerait qu'il n'en fasse pas partie lui-même. À l'extérieur de l'étant tout entier, il ne reste que le rien. « L'étant » — en donnant à cette expression le sens de : l'étant tout entier, n'en faisons-nous pas justement un mot qui ne dit plus rien ? Assu- [5]
rément. L'étant n'a donc pas non plus pour nous le sens de l'étant tout entier, pas plus que celui de : « tout étant ».

C'est pourquoi ce n'est pas sans mûre réflexion que nous disions : « l'étant » — est plus et en même temps moins que tout étant. Plus, dès lors que dire « l'étant », c'est aller d'une manière ou d'une autre vers l'entier ; mais *moins* — dans quelle mesure ?

Dans la mesure, d'abord, où il n'est pas, il n'est jamais besoin de saisir *tout* étant, pour que le sens de ce que dit ce terme soit entendu véritablement. De fait, évaluer la *grandeur*, quant au nombre et à la dimension, de l'étant dont nous avons expressément connaissance n'est en rien décisif ; et l'étendue de ce que nous savons sur le plan scientifique est complètement indifférente. Le paysan, dont le « monde » pourrait paraître au citadin étroit et pauvre, est en définitive dans une proximité plus ample et immédiate à l'égard de « l'étant ». Son expérience est bien autrement tournée vers l'entier, elle en procède bien autrement que la trépidation excitée du citadin qui passe sa vie suspendu à la radio et au téléphone. Le cercle que forme l'étant que nous connaissons, aussi étroit et petit soit-il, a pourtant son ampleur, qui ouvre sur l'entier ; l'étroitesse elle-même est et reste toujours ampleur — une ampleur ouvrant sur l'entier. À l'opposé, l'extrême profusion manque

le plus souvent d'ampleur, au point de ne jamais en venir à se trouver à l'étroit — il n'y a là rien de plus qu'une agitation flottante et sa manière typique de ne jamais cesser.

L'étant est toujours moins que tout étant, il n'est pas non plus, sans plus, l'étant tout entier, ressaisi intégralement et percé à jour. Il est, comme nous disons, *l'étant dans son entier* — et dans cette mesure il est plus, essentiellement plus, que toute somme, aussi grande soit-elle.

Τὰ ὄντα — l'étant —, cela veut dire : l'étant dans son entier. En est distingué : tout étant, aussi bien que l'étant tout entier. Pourtant, n'allons pas nous hausser du col. Ce que cela veut dire, nous ne l'entendons sans doute pas encore en toute clarté. Et pourtant quelque chose s'y indique, qui répond en nous à un sentiment tout à fait sûr. Mais ce « dans son entier » est d'entrée de jeu trop difficile à saisir, justement parce qu'il est pour nous ce qu'il y a de plus proche et de plus familier : nous le franchissons toujours d'un bond pour nous porter au-delà ; mieux encore — il est le plus souvent, sans même que nous nous en avisions, faussé dans son sens et rendu méconnaissable. Pour faire l'expérience de l'étant — et il faut comprendre par là désormais l'étant dans son entier —, nul besoin de se livrer à on ne sait quelles mystérieuses contorsions de
[6] la pensée et de la représentation, ni de s'ingénier à vouloir en donner une explication. C'est tout le contraire : il suffit que nous desserrions un tant soit peu le lien qui nous enchaîne quotidiennement à ce qui nous tombe dessus et s'impose à nous au gré des circonstances, pour déjà faire l'expérience de nous retrouver dans l'étonnement. Tout reste ici, il est vrai, encore très approximatif — cette approximation, ce « *dans son entier* », est pourtant en soi quelque chose d'entièrement déterminé et où parle l'essentiel ; et cela quand bien même nous sommes encore pour le moment si éloignés de le concevoir. —

De quoi parle Anaximandre dans le mot évoqué, cela est — provisoirement — éclairci. Nous demandons maintenant : 2) *Qu*'en dit-il ? Que dit-il de l'« étant » ? « D'où (à partir de quoi) il y a pour l'étant provenance, en cela même aussi a lieu son évanouissement selon la nécessité. »