

Comme chaque année, les éditions Gallimard publient une traduction d'un nouveau volume des œuvres complètes de Heidegger. Fin novembre 2017 est ainsi parue la traduction du tome 35 de la *Gesamtausgabe* sous le titre *Le commencement de la philosophie occidentale*, et sous-titré *Interprétation d'Anaximandre et de Parménide*, soit en allemand *Der Anfang der abendländischen Philosophie, Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Ce tome 35, paru en 2012, recueille le cours du semestre d'été 1932 à Fribourg. La publication des cours de Heidegger dans la *Gesamtausgabe* a commencé en 1975 avec le cours du semestre d'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, et s'est achevée en 2012 avec la parution de ce volume 35. Il faut ainsi saluer la rapidité du traducteur qui donne à lire aux lecteurs français un volume de la *Gesamtausgabe* paru récemment. 1932 est une date charnière dans le chemin de pensée heideggérien, puisque c'est à cette époque que se produit le fameux Tournant de sa pensée d'une analytique existentielle du *Dasein* cherchant à élucider le sens de « être » comme tel vers une méditation de la vérité de l'être telle qu'elle s'ouvre en une histoire de l'être depuis un premier commencement grec pour s'achever dans le nihilisme contemporain de l'oubli de l'être à son comble à l'époque de la technique. Comme l'indique le titre du cours, c'est pour méditer ce premier commencement que Heidegger que se tourne vers Anaximandre et Parménide.

### **A : Traduction et présentation du cours**

Ce cours n'est pas le seul écrit dans lequel il se confronte à la tâche d'interpréter ces auteurs, comme le rappellent justement l'éditeur et le traducteur du cours. En 1949 sont parus les *Holzwege*, les *Chemins qui ne mènent nulle part*, qui s'achèvent sur le texte très important *Der Spruch des Anaximander*. Heidegger y médite le sens de l'être comme *Anwesen*, entrée en présence au sein de la vérité de l'être, l'Ouvert, dans son rapport au temps, ce qui fait de ce texte un jalon essentiel vers la conférence *Zeit und Sein, Temps et être*. L'importance de ce texte n'a pas manqué d'être relevée par les commentateurs francophones qui se sont longuement penchés sur lui, tels Marlène Zarader<sup>1</sup>, Didier Franck<sup>2</sup>, Julien Pieron<sup>3</sup> ou encore Françoise Dastur<sup>4</sup>. En 1981 est paru comme tome 51 de la *Gesamtausgabe Grundbegriffe, Concepts fondamentaux*<sup>5</sup>, le cours du semestre d'été 1941, dont la deuxième partie est consacrée à une interprétation de la parole d'Anaximandre qui semblait alors être le lieu de gestation du texte de 1949. En 2010 est paru en tant que tome 78 de la *Gesamtausgabe* le manuscrit non-daté de plus de 300 pages intitulé *Der Spruch des Anaximander* rédigé probablement en 1942 pour préparer un cours qui n'a finalement jamais été prononcé. C'est manifestement à ce texte, dont la datation pose problème, que renvoie Heidegger

lorsqu'il écrit à la fin des *Chemins qui ne mènent nulle part* : « Le texte est tiré d'un essai écrit en 1946 »<sup>6</sup>. Anaximandre est aussi évoqué à plusieurs reprises dans le traité non-publié des années 1941-42 *Das Ereignis* (Ga 71). Ces textes datent tous des années quarante. La parution du cours *Le commencement de la philosophie occidentale* permet de découvrir que l'intérêt de Heidegger pour Anaximandre et le travail d'interprétation de son fragment sont en réalité bien antérieur dans le chemin de pensée de Heidegger et datent du début des années trente, donc sont contemporains du Tournant et en constituent un élément essentiel. Un travail de lecture comparative de ces textes est sans doute à mener, car ils diffèrent en de nombreux points, essentiels, et l'interprétation livrée dans le cours de 1932 est encore bien loin du résultat final de 1949.



Les textes consacrés à Parménide sont plus nombreux encore dans l'œuvre heideggerienne, comme le rappellent l'éditeur allemand et le traducteur. Parménide est évoqué sept fois dans *Sein und Zeit*, et le fragment τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι deux fois, lorsqu'il s'agit d'élucider la genèse de la vue théorique sur l'étant ainsi que lorsqu'il s'agit d'élucider le phénomène existentiel de la vérité. En 1952 paraît *Introduction à la métaphysique*, le cours du semestre d'été 1935 qui se confronte de nouveau à la tâche d'interpréter le τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. En 1954 paraissent les cours de 1951-52 *Qu'appelle-t-on penser ?* qui commentent de près le fragment Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι et *Essai et conférences* dont le texte « Moira », partie non-prononcée du cours de 1952, interprète à nouveau le τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι à partir du fragment VIII 34-41. Pour une interprétation de ces textes heideggériens, on pourra consulter l'ouvrage de référence de Marlène Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*. Enfin la conférence de 1957 « Le principe d'identité » interprète à nouveau le τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι pour penser le sens du τὸ αὐτὸ, donc de l'identité, comme coappartenance de l'homme et l'être comme *Ereignis*. En 1982 est paru en tant que tome 54 de la *Gesamtausgabe* le cours du semestre d'hiver 1942-1943 intitulé *Parménide*<sup>7</sup> qui est un grand cours sur l'*alétheia* dont seules les premières pages s'attachent à interpréter le premier fragment du poème parménidien. La parution en 2005 du volume 62 de la *Gesamtausgabe*, le cours du semestre d'été 1922 consacré à une interprétation phénoménologique d'Aristote, a permis d'y découvrir un excursus d'une vingtaine de pages que Heidegger consacre à une interprétation rapide du poème de Parménide encore très éloignée de ce qu'elle deviendra plus tard. Le traducteur nous apprend dans son avant-propos, qu'il s'agit de la reprise d'une leçon du semestre d'hiver 1915-1916. Si l'intérêt de Heidegger pour Parménide ne date pas de 1932, qu'est-ce

qui constitue la singularité de ce cours ? C'est que les textes sur Parménide éparpillés par Heidegger tout le long de son chemin de pensée s'attachent toujours à interpréter quelques fragments précis du poème et sont somme toute assez brefs. Avec le grand cours de 1932, nous tenons entre nos mains la grande interprétation heideggerienne complète du poème parménidien qui court sur plus d'une centaine de pages. Il constitue donc le cœur de la méditation heideggérienne sur Parménide et un outil essentiel à l'intelligibilité des autres textes qui lui sont consacrés. Comme pour l'interprétation d'Anaximandre, celle de Parménide change considérablement de 1915 à 1957 et un travail est sans doute à réaliser pour étudier et comprendre cette lente évolution. Ce que nous apprend le fait que cette interprétation intégrale soit donnée en 1932, c'est le rôle crucial que joue la figure de Parménide dans le Tournant heideggérien.

La traduction de ce volume est l'œuvre de Guillaume Badoual, professeur de philosophie au lycée Descartes de Rabat. Ses cours sur la vie, sur la beauté, ou encore sur la société, sont parus en 2014. En 2013, il a contribué à un numéro de la revue *Philosophie* sur Heidegger avec un article consacré à la question de l'éthique. En 2013, toujours, il a participé au *Dictionnaire Martin Heidegger* [Cf. [notre recension](#)]]. Concernant la traduction, nous ne pouvons que répéter une nouvelle fois notre regret que ce volume ne comprenne pas de glossaire français-allemand, alors que la traduction de Ga 60 par Jean Greisch en comprenait un, absence qui empêche bien souvent le lecteur français de savoir comment est traduit chaque terme allemand. Dans l'ensemble, la traduction est lisible et agréable, mais on ne peut que regretter qu'elle se règle systématiquement sur les choix de traduction qui sont ceux de François Fédier dans sa traduction des *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [[Pour notre contestation de ces choix de traduction, voir nos deux recensions ici et là](#)]]. Ainsi, *Wesen* est traduit par « pleine essence » plutôt que par « essence » ou « déploiement », alors que le terme allemand n'indique pas cette notion de plénitude. *Dasein* et *Da-sein* sont traduits pas « être-le-là ». *Lichten* est traduit par « alléger » plutôt que par « éclaircir » ou « éclairer », et *die Lichtung* par « l'allégie » ou « allégissement » plutôt que par « l'éclaircie » ou « la clairière », alors que le verbe « éclaircir » en français a justement le double sens d'éclairer et de dégager (chez le coiffeur, « éclaircir la nuque » n'est pas braquer une lumière dessus, mais bien la dégager). *Neuzeit* par « Temps nouveaux » plutôt que par « temps modernes ». *Ursprünglich* par « original » plutôt que par « originaire ». *Geschichte* par « histoire-destinée » plutôt que par « histoire », alors que si le *Geschick*, le destin de l'Être, est évidemment ce qui s'accomplit à chaque époque de l'histoire de l'Être, ce mot n'est pas explicitement présent dans *Geschichte*, et en 1932 Heidegger ne pense pas encore le destin de l'Être. *Grundfrage*

par « question de fond » plutôt que par « question fondamentale ». *Verstehen* et *Seinsverständnis* par « entendre » et « entente d'être » plutôt que par « comprendre » et « compréhension de l'être ». Le terme essentiel *Unverborgenheit*, par lequel Heidegger transpose l'*Alétheia* grecque est traduite par « Ouvert-sans-retrait », ce qui est la reprise d'une traduction de Jean Beaufret. Elle n'est sans doute pas fautive en cela que l'*Unverborgenheit* est bien l'*Offene*, l'*Offenheit*, l'*Offenbarkeit*, donc l'Ouvert, mais cette notion d'ouverture n'y est pas explicitement présente, indiquant plutôt le non-voilement, le non-retrait, le non-cèlement. *Gründung* est traduit par « fondementation » plutôt que par « fondation ». *Der Unterschied* est traduit par « la différenciation » plutôt que par « la différence ». D'autres points de traduction méritent d'être discutés, ce que nous ferons au fur et à mesure de la lecture du texte. Signalons un certain nombre d'erreurs ou de coquilles. P. 13, « estre » est placé entre guillemets alors que le *Seyn* qu'il traduit ne l'est pas dans le texte allemand. P. 25, note 1, le signe [?] que l'on trouve dans le texte allemand a été supprimé. P. 29, note 1, « Borkmeier » pour « Brokmeier ». P. 72, « Notifier le « pour quoi » » au lieu de « Notifier le « pour quoi » ». P. 96, note 2, « *Ein Führung* », pour « *Einführung* ». P. 132, « la clarté en laquelle l'étant devient manifeste » traduit « *Klarheit, in der das Sein offenbart wird* », de sorte que *das Sein* est traduit pas « l'étant » au lieu de « l'être ». Il est vrai que la phrase est étonnante, car c'est normalement l'étant qui devient manifeste dans la clarté, pas l'être. Peut-être s'agit-il d'une erreur de transcription du manuscrit du cours en allemand ou d'une erreur de Heidegger lui-même dans son manuscrit. Cela aurait mérité une précision de la part du traducteur. P. 213, « non completif », pour « non incompletif ». P. 225, une phrase du texte allemand, « *Aber auch dies nicht das Letzte* », n'est pas présente dans la traduction française. P. 318, le mot *alétheia* est écrit sans tiret alors qu'il l'est avec un tiret, *a-létheia*, dans le volume allemand. P. 327, « un cadre dans lequel l'interprétation puisse trouve sens », pour « trouver sens ». P. 50, dans la phrase « Être et discord, se tient dans l'ordonnement et la disposition où tout est accordé – en l'être comme tel ce qui donne sa puissance à la puissance d'apparaître et de disparaître », il manque la traduction de *bekundet sich*, « se manifeste ». P. 275, le traducteur ajoute « et clivage » au titre du fragment 21 alors qu'il ne se trouve pas dans le titre allemand.

La postface de l'éditeur allemand, Peter Trawny, par ailleurs éditeur des fameux *Cahiers noirs* [Cf. [notre recension de son ouvrage à ce sujet](#) ], nous apprend que ce cours a été tenu par Heidegger deux heures par semaine pendant le semestre d'été 1932 à Fribourg. La structure d'ensemble du cours en trois parties, divers chapitres et paragraphes avec leurs titres est le fait de l'éditeur, non de Heidegger. Peter Trawny cite à très bon escient un passage du traité *Besinnung* dans lequel Heidegger indique que c'est depuis le début de l'année 1932 que fut établi le plan du projet « De

*l'Ereignis* », tel qu'il est réalisé dans les traités non-publiés à partir de 1936 avec les *Beiträge*. Pourtant, il n'est jamais explicitement question de *l'Ereignis* dans ce cours. Cependant, on peut déjà y trouver où y voir poindre un ensemble de notions essentielles des *Beiträge*, tout particulièrement la recherche du premier commencement de la pensée avec lequel il faut s'expliquer pour opérer la transition vers l'autre commencement, ce que la seconde fugue des *Beiträge* appelle *das Zuspiel*, le jeu de passe entre le premier et l'autre commencement.

Si le titre du cours laisserait attendre un cours en deux grandes parties consacrées à Anaximandre puis à Parménide, ce cours est pourtant structuré en trois parties de longueurs inégales. La première partie, la plus courte, livre la toute première interprétation heideggerienne de la parole d'Anaximandre sous une forme encore assez éloignée de ce qu'elle deviendra dans le texte de 1949. La deuxième partie, sous le titre assez vague de « considération intermédiaire », va chercher à comprendre ce que signifie « commencement », la structure de la question de l'être, la manière dont elle s'enracine dans l'existence de l'homme et ce que signifie exister, et enfin le statut de la compréhension de l'être, en des considérations qui reviennent sur *Sein und Zeit* pour en développer ces thèmes et répondre à certains malentendus issus de la réception de l'ouvrage depuis 1927. Enfin, la troisième partie, de loin la plus longue, livre l'unique interprétation heideggerienne intégrale du poème de Parménide.

### **B : La première version de « La parole d'Anaximandre »**

La première partie s'ouvre sur la détermination de la tâche qui est impartie à la pensée comme une rupture avec la philosophie, à comprendre comme la fin de la métaphysique, au profit d'une pensée qui s'enquière du « « sens » (de la vérité) de l'Être (*Seyn*) » (p. 13). Cette première phrase du cours permet de voir que la plupart des éléments caractéristiques de la pensée heideggerienne après le Tournant sont déjà en place dès avril 1932 : la fin de la philosophie comme fin de la métaphysique, le passage du sens de l'être à la vérité de l'Être, la graphie ancienne du mot *Seyn*. La situation est en réalité plus complexe et c'est ce qui fait aussi l'intérêt de ce cours, nous le verrons, que de montrer que le Tournant est progressif car bien des éléments caractéristiques de la pensée de *l'Ereignis* ne sont pas encore présents et demeurent encore en germe. Une note en bas de page de Heidegger renvoie, à propos de cette rupture avec le philosophe qui « nous » est impartie, au deuxième cahier des *Überlegungen* (Ga 94, p. 66), les *Cahiers noirs* parus en 2014, où il explique que ce avec quoi il faut rompre, ce qu'il faut porter jusqu'à son terme, c'est la philosophie postérieure aux Grecs, de telle sorte que cette rupture doit rendre manifeste ce commencement grec afin d'en rendre possible le recommencement (*Wiederanfangen*)

qui est, dit-il, la tâche impartie aux Allemands, et c'est à eux que renvoie ce « nous ». Cette idée est déjà celle de l'autre commencement qui joue avec le premier dans les *Beiträge*. On le sait, c'est cet espoir qui conduit Heidegger à s'engager en faveur du national-socialisme, de sorte que l'enjeu de cours de 1932 est déjà politique, il ne s'agit pas de se mettre en quête du commencement de la philosophie occidentale pour satisfaire une curiosité historique désintéressée. Si cette rupture avec la philosophie postérieure aux Grecs est exigée par l'ouverture du commencement grec, c'est parce que ce dernier est recouvert par la longue histoire de la métaphysique : « Romanité, judaïsme et christianisme ont complètement altéré et falsifié la philosophie dans son commencement - la philosophie grecque » (p. 14). Même si Heidegger ne justifie pas longuement cette affirmation dans ce cours, les suivant le feront, par exemple *l'Introduction à la métaphysique* de 1935 qui montre comment le sens des concepts grecs de *physis* ou d'*alétheia* fut perdu et recouvert par leur traductions latines en *natura* ou *veritas*.

Après avoir rappelé que le nom le plus ancien est celui de Thalès mais que rien ne nous est parvenu de lui, Heidegger passe à l'interprétation de l'unique sentence conservée d'Anaximandre en cherchant d'abord à élucider le sens de « *ta onta* », l'enjeu étant de montrer qu'Anaximandre n'est pas un philosophe de la nature, de sorte qu'il ne s'agit pas des « choses naturelles » qu'il chercherait à décrire en termes moraux et juridiques tels que « châtement » et « injustice ». Dans le texte de 1949, Heidegger en éclaire la signification à partir de quelques vers du premier chant de *l'Iliade*, ce qui n'est pas le cas dans le cours de 1932. Il donne d'emblée la réponse : il s'agit de l'étant. Non pas d'un étant particulier mais de l'étant comme tel, et celui-ci n'est pas issu de la somme de tous les étants particuliers qui nous est de toute façon inaccessible. Cette somme de tous les étants, c'est « tout étant (*alles Seiende*) » (p. 19). Une autre manière de comprendre l'étant serait de l'identifier à une totalité qui est plus que la somme de ses parties et qui n'en dérive pas, donc qui la précède et la rend possible, comme c'est le cas chez l'organisme, et c'est ce que Heidegger appelle non plus « tout étant », mais « l'étant tout entier (*das ganze Seiende*) » (p. 18). Mais saisir l'étant tout entier supposerait de ne pas en faire partie et de pouvoir le surplomber, alors que nous sommes toujours déjà situés au sein de l'étant comme ce qui est tout autour de nous et dont nous faisons partie. Ce que dit *ta onta* est à la fois plus et moins que cela. Moins, dans la mesure où nul n'est besoin de saisir « tout étant », ce qui est de toute façon impossible, pour être ouvert à *ta onta*, à l'étant, et Heidegger fait même remarquer que ce n'est pas nécessairement en élargissant notre connaissance à de nouveaux étants toujours plus éloignés que cette ouverture à l'étant gagne en amplitude, comme il le montre en comparant la vie du paysan à celle du

citadin, où l'on retrouve une valorisation du monde paysan caractéristique du Heidegger post-*Kehre*, penseur de la Forêt-Noire :

« 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 suspendue à la radio et au téléphone. » (p. 19)

Le cercle des étants qui entourent le paysan et avec lequel il est quotidiennement en rapport est certes moins grand que celui du citadin qui est en rapport avec des étants situés à l'autre bout de monde, et à un nombre plus élevé d'étants, mais il se pourrait bien que son ouverture à l'étant comme telle, purement et simplement, n'en soit que plus pauvre. Mais n'étant pas du tout une somme d'étants, l'étant est du même coup plus que toute somme, il est « l'étant dans son entier (*das Seiende im Ganzen*) » (p. 20), l'étant en totalité. Mais qu'est-ce à dire ? Cela semble obscur et pourtant, dit Heidegger, il est ce à quoi nous sommes toujours déjà ouverts. Il n'est certes pas ce que nous comprenons en toute clarté mais nous l'avons d'abord dans un « sentiment (*Gefühl*) » (p. 20) très sûr. Heidegger fait manifestement ici allusion à la structure de la disposition affective (*Befindlichkeit*) et des tonalités affectives (*Stimmungen*) dont le § 29 de *Sein und Zeit* a dégagé le pouvoir d'ouverture du monde. L'étant dans son entier, en totalité, il est d'abord ce dont nous avons l'expérience, même si cette expérience n'est pas celle de notre quotidien, puisqu'au quotidien il est caché. Pour cela, dit Heidegger, « 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 » (p. 20). « Desserrer (*lockern*) », il en sera question dans la deuxième partie du cours quand, après avoir dégagé l'insistence au sein de l'étant dans son entier, le paragraphe suivant dégagera la possibilité du « desserrage de l'insistence *die Lockerung der Insistenz* » (p. 78) rendant possible un autre rapport à l'étant dans son entier qui est la retenue, et c'est de cette dernière qu'il est déjà implicitement ici question. L'évocation par Heidegger de la quotidienneté permet de deviner qu'il fait ici allusion à la manière dont il l'a caractérisée dans *Sein und Zeit*, à savoir comme une immersion dans le monde, une déchéance sur le monde (*Verfallenheit an der Welt*), une manière d'être obnubilé et accaparé par l'étant intramondain auquel nous nous rapportons dans la préoccupation. Dans *Sein und Zeit*, c'était l'angoisse qui était cette expérience d'un desserrage du rapport à l'étant qui laissait paraître l'ouverture du monde comme monde. Ici, Heidegger évoque l'étonnement, ce qui n'est nullement un hasard dans un cours consacré au commencement de la philosophie occidentale. Il

commence déjà à penser l'historialité des tonalités affectives comme il le fera plus tard dans le *Beiträge*, à savoir que le premier commencement, grec, a sa propre manière de s'ouvrir dans une tonalité fondamentale qui est l'étonnement, le *thaumazein* qu'évoquent Platon et Aristote. *Sein und Zeit* ne parle jamais de « l'étant dans son entier », mais de « monde ». Ils ne sont pourtant pas autre chose. C'est dans l'essai de 1928, *De l'essence du fondement*, que Heidegger utilise cette expression précisément quand il élucide le sens du mot *kosmos* au commencement de la philosophie antique en s'appuyant sur les fragments de Diels et sur le livre de Karl Reinhardt sur Parménide, pour montrer que le *kosmos* est « le mode d'être de l'étant *dans son entier* (*das Wie, in dem das Seiende, und zwar im Ganzen, ist* » (Ga 9, p. 142, *Questions I et II*, p. 112), que « le monde signifie par conséquent l'étant dans son entier *Welt bedeutet demnach : Das Seiende im Ganzen* » (Ga 9, p. 145, *Questions I et II*, p. 116). C'est dans la conférence de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* que Heidegger élabore les distinctions que nous retrouvons dans ce cours. En effet, après avoir montré que l'on n'atteint jamais le néant en niant en pensée la somme de tous les étants, c'est-à-dire « la totalité de l'étant (*die Allheit des Seienden*) », « l'ensemble de l'étant (*das Ganze des Seienden*) », Heidegger écrit que nous nous trouvons toujours au milieu de « l'étant dans son entier (*Seienden im Ganzen*) », dans son ensemble, et que ce se-trouver, ce *Sichbefinden*, signifie la *Befindlichkeit*, la disposition affective qui nous ouvre à lui, évoquant alors, entre autres exemples de tonalités affectives, « cet ennui [qui] manifeste l'étant dans son entier » (Ga 9, p. 110, *Cahier de l'Herne*, p. 46). C'est enfin la conférence de 1930, *De l'essence de la vérité*, par laquelle on a coutume de dater le Tournant, qui donne toute sa mesure à l'expression « *das Seienden im Ganzen* », en définissant l'essence de la vérité comme liberté, et la liberté comme ouverture à l'étant dans son entier, la non-vérité étant au contraire la fermeture à l'étant dans son entier, et Heidegger y affirmait déjà que le commencement de l'histoire occidentale a lieu quand l'étant dans son entier est dévoilé comme *physis* aux premiers penseurs grecs : « Le dévoilement commençant de l'étant dans son entier, la question portant sur l'étant comme tel et le début de l'histoire occidentale sont la même chose » (Ga 9, p. 190, *Questions I et II*, p. 178). Comme dans le cours de 1932, c'est la tonalité affective qui y est définie comme une exposition qui nous porte devant l'étant dans son entier et le dévoile. Comme dans le cours de 1932 aussi, Heidegger y précisait déjà que l'ouverture de l'étant dans son entier ne coïncide pas avec la somme des étants connus, et que là où les étants sont peu connus des hommes et ne sont saisis que rudimentairement par la science, l'ouverture de l'étant dans son entier peut très bien régner de manière plus essentielle que là où il y a profusion inépuisable d'étants offerts à la connaissance, « lorsque la capacité technique de dominer les choses se déploie en une agitation sans fin » (Ga 9, p. 192, *Questions I et II*, p. 181), celle-là



même qu'évoque le cours de 1932 sous la figure du citoyen qui passe sa vie suspendu à la radio et au téléphone et qui n'est pas sans faire penser à la curiosité dont *Sein und Zeit* faisait un des traits essentiels de la déchéance sur le monde.

De l'étant, la sentence d'Anaximandre, dit qu'il y a provenance (*genesis*) et évanouissement (*phthora*). Ce provenir signifie, selon Heidegger, non pas un devenir, mais un apparaître, à quoi correspond du côté de l'évanouissement un disparaître, un retrait. Cet apparaître n'est pas le phénomène kantien, car il est le fait de l'étant lui-même, il est son avoir lieu qui rend possible sa perception, il n'est nullement l'effet d'une chose en soi sur une réceptivité sensible propre à un sujet. L'apparition est l'entrée en scène de l'étant, ce qu'explique ici Heidegger à ses étudiants de manière très pédagogique en prenant pour exemples des phrases où l'on dit de quelqu'un qu'il est passé faire une apparition à une réunion. Ce d'où provient l'apparaître et ce vers quoi va le disparaître sont le même, et il est tentant d'y voir une description de la naissance du monde à partir de la matière première, faisant d'Anaximandre un penseur de la nature, et non un penseur de l'être. C'est ce qu'Heidegger refuse catégoriquement. Il ne s'agit pas de dire que les choses de la nature naissent de la matière première et y retournent, car *ta onta* signifie l'étant dans son entier, de sorte que ce à partir de quoi il apparaît et vers quoi il disparaît ne peut pas être l'étant comme matière première, il doit plutôt en un sens n'être pas du tout un étant, donc le rien. C'est là toute la difficulté, et Heidegger rappelle ce qu'il avait déjà établi dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, que parler du rien semble ne rien vouloir dire, cela ne nous dit rien, parce que nous nous en tenons d'abord à l'étant et à rien d'autre, et c'est esquiver ce rien que d'en faire une matière première. Ce qui est enseigné ici, c'est la manière dont l'étant se tient, à savoir en provenant et retournant nécessairement (*kata to khréon*) au même, c'est-à-dire la manière dont l'étant est, de sorte qu'il s'agit avec la parole d'Anaximandre d'une parole qui parle de l'être de l'étant, pas de la nature dont elle dirait l'élément premier.

La suite de la sentence dit comment sont mis en rapport les étants au sein de la provenance et de l'évanouissement par les mots *dikè*, *tisis* et *adikia*. Heidegger refuse d'y lire une description de processus naturels en termes juridiques et moraux, la « justice », le « châtement » et « l'injustice ». Il s'agit de dire la manière dont les étants se cèdent la place les uns aux autres à travers la provenance et l'évanouissement, et Heidegger s'appuie ici sur le témoignage des tragiques, d'Eschyle et de Sophocle, disant la manière dont la nuit cède la place au jour et le jour à la nuit, mais aussi hiver et été, sommeil et veille. C'est ce rythme d'une alternance de la provenance et de l'évanouissement que dit la parole d'Anaximandre. *Dikè* est traduit par *Fug*, *tisis* par

*Entspruch* et *adikia* par *Un-fug*. *Fug* est ici traduit par « accord » et *Un-Fug* par « discord ». Dans sa note de traduction en bas de la page 29, Guillaume Badoual écrit que « W. Brokmeier, dans sa traduction de « La parole d'Anaximandre » (*Chemins qui ne mènent nulle part*), rend *Fug* par « ajointement » », ce qui est faux. C'est le terme *Fuge* que Brokmeier rend par « ajointement », et le terme *Un-Fuge* par « disjointure », mais il traduit déjà *Fug* par « accord » et *Un-Fug* par « discord », ce que font aussi Marlène Zarader, Didier Franck et Françoise Dastur. C'est Pascal David qui traduit *Fug* par « ajointement » et *Un-Fug* par « désajointement » dans sa traduction du cours de 1941. Il y a dans le texte de 1949 un jeu de Heidegger sur les deux couples *Fug/Un-Fug* *Fuge/Un-Fuge* qui n'est pas encore présent dans la première interprétation de 1932. C'est cet accord qui est la relation entre les étants que dit la parole d'Anaximandre : « L'accord - c'est la conjonction (*das Gefüge*), 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 ensemble » (p. 29). Dans cet accord, les étants jouent l'un avec l'autre et renvoient donc les uns aux autres comme jour et nuit, naissance et mort, hiver et été, etc. Le discord est alors un désaccord où l'étant n'est plus accordé justement aux autres étants. La sentence ajoute le mot *tisis*, traduit par *Entspruch*, qui signifie la manière dont un étant correspond (*entspricht*) à un autre, donc la correspondance (*Entsprechung*) des étants les uns par rapport aux autres, la manière dont ils se répondent et jouent ensemble, une fois encore comme jour et nuit, ou naissance et mort, qui ne vont jamais l'un sans l'autre, raison pour laquelle Guillaume Baoudal traduit ici par « répondance ». Cette traduction est un point de divergence d'avec la version finale de 1949 où *tisis* est traduit par *Schätzen*<sup>8</sup> que Brokmeier traduit par « l'estime », puis par *Rücksicht*, « l'égard », et enfin par *Ruch*, « la déférence ». La sentence d'Anaximandre dit donc que les étants s'octroient les uns les autres l'accord et la correspondance en ayant égard au discord qui est celui de l'étant dans son entier.

Elle précise ensuite que cet octroi de l'accord advient selon « la mesure du temps ». Dans la version publiée en 1949, Heidegger se range à l'avis de John Burnet qui, contre Diels, considère le *kata tou chronou taxin* comme inauthentique, de sorte qu'il n'y est pas question du rapport entre être et temps de la même façon. En 1932, et encore dans le cours de 1941 et dans le manuscrit de Ga 78, Heidegger conserve ce morceau du fragment, peut-être trop content de trouver chez Anaximandre cette connexion entre être et temps que l'ouvrage de 1927 avait pour projet d'élucider, c'est-à-dire montrer que le temps est le sens de l'être. Ici aussi, parce qu'Anaximandre ne cherche pas à investiguer la nature, il faut se garder de comprendre le temps comme la succession ordonnée des phénomènes naturels naissant et s'évanouissant, c'est-à-dire de manière aristotélicienne, puis moderne. C'est pourquoi Heidegger se tourne

vers l'*Ajax* de Sophocle où il est dit du temps qu'il est ce qui fait éclore le non-manifeste, c'est-à-dire le fait apparaître, et qu'il est ce qui retire, ce qui cache, ce qui fait disparaître, cela qui se tient dans l'apparaître, c'est-à-dire le manifeste. Il rend le non-manifeste manifeste et le manifeste non-manifeste. Il ne s'agit donc pas de dire seulement que l'apparaître et le disparaître se passent dans le temps pensé comme un cadre, mais de dire que c'est le temps lui-même qui fait éclore (*phuei*) le non-manifeste et qui retire (*kruptestai*) le manifeste, qui fait apparaître et disparaître l'étant. Ce dont il est ici question, c'est donc de la *physis* en son sens premier qui n'est justement pas la nature par opposition à la culture, ni l'essence d'une chose, mais l'être de l'étant. C'est pour cette raison que les premiers penseurs grecs s'enquièreent de l'être, pas de ce que nous appelons la nature telle quelle fait l'objet de la physique :

« Quand au commencement de la philosophie grecque les philosophes s'enquièreent de la *physis*, ce n'est pas la « nature » qu'ils questionnent, comme s'ils étaient des physiciens. Ils s'enquièreent de l'étant - dont l'être est : *physis - phuein*. » (p. 36).

La sentence d'Anaximandre ne prononce pas explicitement le mot *physis*, mais elle dit l'être comme apparaître et disparaître. Mais c'est justement dire ce qu'est l'être comme *physis*. *Phuein* est croître, faire irruption, éclore (*Aufgehen*), donc apparaître, et c'est le temps lui-même qui fait éclore, mais tout aussi bien qui retire, et Heidegger cite entre parenthèses le fragment 123 d'Héraclite sur la coappartenance de la *physis* et du *kryptestai* qui fait l'objet de multiples interprétations dans les cours postérieurs comme *Introduction à la métaphysique* en 1935, les cours de 1943-44 sur Héraclite, ainsi que dans les textes « Logos » et « Alétheia » des *Essais et conférences*. Heidegger interprète le *taxin*, la mesure, comme le fait que c'est le temps qui dicte à l'étant son être, c'est-à-dire son apparaître et son disparaître, qui le lui assigne, le tenant en retrait (avenir), le laissant se présenter (présent) et le reprenant (passé). La démarche de 1932 est très différente de celle de 1949, puisque dans cette dernière version, le morceau sur la mesure du temps est jugé inauthentique, de sorte que Heidegger y dégagait le sens temporel de *ta onta* en l'élargissant à l'étant à venir et à l'étant passé à partir d'un extrait du premier chant de l'*Iliade*. Il pouvait alors définir la présence de l'étant comme un séjour (*Weile*) présent conjoint à la double absence de l'avenir et du passé, ce qu'il ne fait pas encore en 1932. En 1949, en supprimant le « selon la mesure du temps », c'est le *kata to khréon* qui retient l'attention de Heidegger pour être le nom de l'être lui-même pour le traduire par *der Brauch*, l'usage qui accorde à l'étant sa présence, alors que dans le cours de 1932, Heidegger traduit encore le *kata to khréon* par « selon la nécessité » sans y voir de difficulté particulière de traduction et d'interprétation.

La suite de l'interprétation entend revenir sur le discord pour montrer en quoi l'étant est, dans son être, discord. Pour éclairer ce point, Heidegger entend comprendre le jeu de l'apparaître et du disparaître se cédant la place à partir du jour et de la nuit qui sont l'apparaître et le disparaître fondamentaux à partir desquels l'étant apparaît ou disparaît, le jour en question étant ici le temps lui-même, la lumière qui fait apparaître l'étant, qui le fait entrer en présence en l'être. L'apparaître de l'étant, sa venue au jour, son éclosion, est une entrée dans le contour (*Umriß*) et ses limites, et il faut penser ici à la manière dont un étant surgit hors de l'obscurité où ses limites sont encore floues pour apparaître en pleine lumière de manière nette et bien délimitée. Cet apparaître, qui est l'être de l'étant, est un discord, dit la parole d'Anaximandre, en cela que paraître dans le contour, c'est sortir de l'accord, être hors de l'accord et y persister. Heidegger utilise pour dire cela le verbe *bestehen*, c'est-à-dire exister, puisque c'est là l'être de l'étant, consister, avoir pour l'étant sa consistance, mais surtout ici s'en tenir à, ne pas en démordre, persister, insister. L'apparaissant, en entrant dans le contour bien délimité de l'apparaître, sort de l'absence de contour, de l'absence de limite. Il se maintient alors, il persiste dans le contour, il s'y tient fermement en s'opposant à l'absence de contour dont il provient. Le discord est cette persistance (*das Bestehen*) dans le contour bien délimité, à quoi s'oppose le disparaître, quand le jour cède la place à la nuit et que les contours, les contrastes et les limites de chaque étant disparaissent dans l'absence de contour propre à l'obscurité. Disparaître ainsi, c'est ne pas persister, donc prendre garde au discord, pour faire retour à l'absence de tout contour, pour retrouver l'accord. Parce que l'absence de contour est ce d'où provient l'étant et ce vers quoi il disparaît, ce qui accorde l'accord et dispose le discord de l'étant est l'être de l'étant. Ces considérations sur l'absence de contours et de limites sont absentes de la version finale de 1949, et déjà du cours de 1941, où Heidegger pense ce que le fragment dit de l'apparition et de la disparition en termes d'*Anwesen* et d'*Abwesen*, d'entrée en présence et de sortie dans l'absence, de sorte que le discord signifie que l'étant présent se refuse à l'absence, et que sa présence devient une persistance dans la durée du séjour. Ce changement provient manifestement du fait que Heidegger rejette en 1949 la seconde parole d'Anaximandre à propos de l'*apeiron*, alors qu'il l'acceptait en 1932, pour l'identifier à cette absence de contours et de limites : « Cela d'où prend issue l'étant compris précisément en tant que tel, c'est-à-dire pour ce qui regarde l'être, c'est le sans-limites » (p. 45). L'*apeiron*, le sans-limites, est cela qui dispose l'étant en le faisant apparaître dans le contour, ce qui est le discord (*Un-Fug*), et Heidegger appelle cela la disposition (*Verfügung*), et aussi cela qui accorde l'étant en le faisant revenir dans le sans-contour, ce qui est l'accord (*Fug*), et Heidegger appelle cela *Fügung*, l'accordance, l'accorder, le « donner-accord », de sorte que l'*apeiron* est défini comme

la disposition accordante (*Fügende Verfügung*) aussi bien que comme le donner-accord disposant (*Verfügenden Fügung*). Son règne sur l'étant signifie qu'il « dispose le discord et accorde l'accord (*Un-fug verfügt und Fug fügt*) » (p. 50). Heidegger décrit encore cela en terme de puissance (*Macht*). L'*apeiron* est la puissance qui donne puissance (*die ermächtigende Macht*), à savoir qui donne à l'étant puissance d'apparaître et de disparaître, puissance d'être, ce qui est la puissance du temps. L'*apeiron* est le déploiement de l'être (*Wesen des Seins*). N'apparaissant pas ni ne disparaissant pas, il n'est pas un étant, et surtout pas une matière première. La parole d'Anaximandre dit l'être de l'étant, pas l'étant. Heidegger retrouve donc la différence ontologique comme un résultat que l'on peut tirer des deux sentences : « Que l'étant est sur le fondement de l'être, mais que l'être lui-même n'est pas un étant. Être et étant sont différenciés » (p. 51). Une note de Heidegger dans son manuscrit renvoie, à propos de cette différence, à la notion de *Zerklüftung* et au manuscrit *Zum-Ereignis-Denken*, paru en 2013. Elle en constitue, en effet, une notion importante, tout particulièrement de la première série de fragments recueillis dans ce volume, mais elle est avant cela déployée par Heidegger dans les *Beiträge*, de sorte que cette note permet de comprendre ce que cherche à penser Heidegger à travers l'interprétation de la parole d'Anaximandre, mais qui reste encore retenu et qu'il n'a pas exposé à ses étudiants, selon le partage entre une dimension exotérique et une dimension ésotérique de sa pensée, la pensée de l'*Ereignis* étant réservée aux écrits ésotériques que sont les traités non-publiés<sup>9</sup>. Cela est confirmé dans l'annexe par les « esquisses et notes en vue du cours » qui donnent à lire plusieurs versions abrégées de plans du cours tel que Heidegger projetait de le livrer à ses étudiants et permet de constater que, comme souvent<sup>10</sup>, Heidegger n'a pas pu exposer tout ce qu'il projetait de faire, il a dû abréger son propos sur Anaximandre, peut-être par souci de se laisser du temps pour livrer une interprétation intégrale du poème de Parménide. Le cours devait procéder en trois moments dont seul le premier a été professé :

- A. Interprétation en deux démarches.
- B. L'appropriation de l'interprétation.
- C. La méditation de la marche à suivre. (pp. 270-271).

Une esquisse de ce troisième moment est donnée à lire. Heidegger devait y répondre à diverses réserves qui pourraient être formulées à l'égard de la démarche de son interprétation, et la deuxième partie sur « la considération intermédiaire » reprend en partie ces considérations. Seul le plan du deuxième moment est donné, et on peut y lire, après le moment sur la différenciation de l'être et de l'étant, qui clôt effectivement l'interprétation d'Anaximandre, « La *Zerklüftung* (aube où émergent, dans leur unité

originaires, les modalités) » (p. 271). P. 275, le fragment 21 évoque les modalités dans leur aube où elles ne font encore qu'un et se conclut par la notation : « *Ge-Füge der Zerklüftung* » (p. 276). P. 279, le fragment 29 dit clairement que l'interprétation d'Anaximandre « doit conduire à l'éclaircissement de la différence, s'entrouvrant et cependant en retrait, de l'être et de l'étant et des modalités (*Zerklüftung*) ». Enfin, le fragment 36 évoque lapidairement « Entrée en présence - sortie dans l'absence | *Zerflüftung* | », « *Pluriel - le temps lui-même. | Zerklüftung |* ». Ces notes montrent que Heidegger voit apparaître dans la parole d'Anaximandre la différenciation de l'être et de l'étant à travers l'émergence des modalités, et c'est de l'une et de l'autre dont il est question à travers la notion de *Zerklüftung*. Comme l'a montré Claudia Serban dans l'article qu'elle lui consacre<sup>11</sup>, cette fissuration est, entre autre, une fissuration entre l'être et l'étant, donc une nouvelle manière pour Heidegger de penser la différence ontologique de manière historique, c'est-à-dire la manière dont elle advient dans le premier commencement de l'histoire de l'être et tout au long de son histoire comme histoire de la métaphysique. Elle est liée à la question des modalités telles qu'elles sont pensées par la métaphysique, à savoir la possibilité, l'effectivité et la nécessité. Dans le cahier noir contemporain du cours, il note : « *Le déploiement essentiel de l'être* : il se déploie essentiellement comme la fissuration en possibilité, effectivité, nécessité » (Ga 94, p. 41). Heidegger n'explicite pas véritablement en quoi elles commencent à pointer dans la parole d'Anaximandre, mais nous pouvons essayer de le deviner. Dans le jeu de l'entrée en présence de l'absent et de la sortie dans l'absence du présent, Heidegger voit peut-être poindre le rapport du possible à l'effectif. Et la parole d'Anaximandre dit que cette conjonction (*Ge-Füge*) de la présence et de l'absence a lieu « selon la nécessité », de sorte que les trois modalités sont unies, sont elles-mêmes conjointes selon cette parole. Comme le montrent les *Beiträge*, ces modalités sont des modalités de l'étant inadéquates pour penser l'être de sorte que leur émergence dans le premier commencement va avec le retrait de l'être, donc avec la différenciation de l'étant et de l'être que dit aussi ce mot de « fissuration ».

### **C : Considération intermédiaire sur la compréhension de l'être et l'existence**

La deuxième partie du cours, la « considération intermédiaire », entend répondre à des réserves qui pourraient être opposées à l'interprétation exposée et dégager le sens que prend cette méditation du commencement aujourd'hui. On peut objecter au projet heideggérien de s'enquérir du commencement de la philosophie occidentale que la parole d'Anaximandre est trop éloignée de nous et ne nous concerne plus. Heidegger entend reconduire ces réserves à une illusion sur soi-même de l'homme contemporain dont le rapport au passé, c'est-à-dire ce que *Sein und Zeit* appelait historicité

(*Geschichtlichkeit*), est faussé par la connaissance historique (*Historie*) qui fait du passé quelque chose de révolu, la (*Vergangenheit*), qui n'est plus, qui n'a plus d'efficace sur nous, et nous pouvons reconnaître là l'historialité inauthentique dégagée dans l'œuvre de 1927. Heidegger utilise l'image du marcheur et de la source pour montrer que la distance temporelle croissante à l'égard du commencement ne fait que recouvrir le rapport au commencement sans l'annuler. Le marcheur qui s'est abreuvé à une source pour s'en éloigner ensuite finira par avoir soif et peut-être en mourir, n'ayant plus la force de venir s'y ressourcer, mais cet éloignement n'est pas une perte du rapport à la source, la soif témoignant au contraire du maintien de ce rapport. A travers elle, le marcheur se découvre poursuivi par cette source dont il meurt de ne s'y être pas ressourcé. De manière semblable, le commencement de la philosophie occidentale est sa source dont elle meurt de ne pas s'y ressourcer, poursuivie elle aussi par ce commencement qui est à proximité mais tenu caché, du fait que le rapport au commencement, sans être rompu, est devenu un « non-rapport (*Unverhältnis*) », que Guillaume Badoual paraphrase de manière éclairante par « rapport non entretenu », l'enjeu du cours dans sa quête de ce commencement étant d'en faire un véritable rapport qui consiste à faire l'expérience de sa proximité en cela qu'il nous poursuit avec insistance sans nous lâcher, afin de pouvoir commencer avec ce commencement, de sorte que c'est la préparation de l'autre commencement qui est l'horizon de ce cours. C'est « nous », dit Heidegger, qui rendons nous-mêmes cela impossible aujourd'hui, nous dont Nietzsche a su établir en quoi consiste la situation actuelle. Heidegger renvoie à Nietzsche sans prononcer le mot « nihilisme », c'est mais c'est sans doute de cela qu'il s'agit, et ces passages annoncent en creux les futurs cours que Heidegger consacra à Nietzsche et à la question du nihilisme européen à partir de 1936, question qui hante aussi les traités non-publiés et qui appelle l'autre commencement. Ce faisant, Heidegger peut se retourner sur l'interprétation livrée de la parole d'Anaximandre pour pouvoir, à partir d'elle, faire l'expérience demandée de la proximité du commencement. Cela exige seulement de s'en tenir à ce qu'elle est, une parole qui porte sur l'étant pour en dire l'être et le fonder, une parole fondatrice (*begründende Sagen*) en cela qu'elle ramène l'être à son fondement, qu'elle en expose le fondement, ce que Heidegger appelle ici *Begründung*. Ce dire qui dit l'être de l'étant en en rendant compte, en en dégageant le fondement, est la réponse à une question qui est le premier commencement lui-même, la question de l'être, et l'on devine déjà que commencer avec la question signifie répéter la question de l'être, poser à nouveau cette question, conformément au projet exposé par l'introduction de *Sein und Zeit*. Le commencement doit donc être compris, non comme un simple début dans une suite diachronique, mais en un sens actif, comme un commencer, comme un événement qui initie véritablement quelque chose, à savoir le questionnement qui questionne à propos

de l'être. Heidegger expose alors la structure formelle de la question de l'être d'une manière tout à fait conforme à ce qu'il faisait au § 2 d'*Être et temps*, à savoir comme l'articulation d'un interrogé (*Befragte*) qui est l'étant et d'un questionné (*Gefragte*) qui est l'être de cet étant, en vue d'un demandé (*Erfragte*). Mais la parole qui répond à cette question est un dire qui livre le *Grund*, le fondement de l'être qui est le troisième élément, ultime, de la question, à savoir ce qui est demandé *in fine* par elle. La question de l'être est une *Ergründung*, une manière de sonder l'être, d'aller jusqu'à son fondement, qui est le demandé. La différence avec *Sein und Zeit* est qu'ici la question de l'être est posée, non plus comme quête du sens de l'être, mais du fondement de l'être, la problématique du *Grund* venant progressivement au premier plan des préoccupations de Heidegger à partir de 1928, avec l'essai *De l'essence du fondement*, jusqu'aux traités non-publiés, tels les *Beiträge* dont la cinquième section cherche à penser la fondation (*Gründung*) de la vérité de l'Être elle-même abyssale, puis au grand cours de 1955-56 *Le principe de raison*. La primauté de la question de l'être est présentée différemment, en montrant qu'elle est la question la plus originaire en cela que toute question portant sur l'essence de quelque chose la présuppose nécessairement. Le rapport au commencement a été perdu en cela que cette question ne fait plus question, elle est tombée dans l'oubli, car c'est l'étant qui est ce qui est bien connu, l'être demeurant inconnu. L'enjeu premier du cours n'est donc pas de répondre à la question, mais de faire qu'elle fasse question pour nous, afin de pouvoir questionner effectivement avec cette question, c'est-à-dire commencer avec le commencement de la philosophie occidentale, ce qui implique de montrer que le questionné, l'être, est réellement digne de question. L'étant est bien connu, le cours était parti de ce constat en comparant le paysan et le citoyen. Il est toujours connu comme étant, et en cela nous avons une préconnaissance (*Vorkenntnis*) de ce qu'est l'étant, donc de son être, dit Heidegger, mais pas une connaissance à proprement parler, pas une connaissance explicite, ce qui est manifestement la reprise de l'opposition qu'il faisait dans l'introduction de *Sein und Zeit* entre la compréhension préontologique de l'être et la compréhension explicite et élaborée conceptuellement que vise à obtenir l'ontologie fondamentale. C'est cette compréhension de l'être que Heidegger appelle ici la « *Bekantschaft mit dem Sein* », « l'accoutance avec l'être » dont il trouve la preuve, comme il le faisait déjà dans l'œuvre de 1927, dans le fait que nous comprenons toujours déjà le sens de ce petit mot, « est » : « avec le « est », c'est bien à l'être de l'étant que nous pensons » (p. 86). Ici, la tentation pourrait être de réduire l'être, tel que l'entend Heidegger, à n'être rien d'autre qu'un verbe. C'est peut-être ce qu'objecterait un philosophe analytique, estimant que philosopher sur l'être est chercher la grammaire du mot « être ». Levinas lui-même, dans *Ethique et infini* souligne qu'« avec Heidegger, dans le mot être s'est réveillée sa « verbalité » ». S'il est



vrai que partir du verbe « être » peut permettre de faire comprendre de manière pédagogique de quoi parle Heidegger, le risque est alors de réduire l'être à être ce verbe, ce qui n'est pas le cas pour Heidegger (Levinas l'a bien compris, évidemment). Si l'être n'est qu'un verbe, ou n'est que la copule dans une proposition, on peut alors constater que l'on peut parfaitement s'en passer pour parler, et que certaines langues ne l'utilisent pas, par exemple le chinois mandarin classique, pour réduire la pensée de Heidegger à un pur jeu avec des mots, et même un jeu qui ne respecte pas les règles de la grammaire de ce mot. Celui-ci répond dans ce cours à cette objection qu'il se formule déjà à lui-même en disant que quand bien même nous dirions « porte - fermée » au lieu de « la porte est fermée », nous y comprenons la même chose, et que quand bien même nous nous rapportons à l'étant en face de nous sans en parler, donc sans prononcer le mot « est », même intérieurement, il ne faut pas en conclure que nous pouvons nous passer de la compréhension de l'être, mais bien plutôt que nous nous passons seulement du mot « être », et donc que l'être n'est pas un mot, ne se réduit pas à être un verbe. Le verbe exprime linguistiquement une compréhension de l'être prélinguistique, antéprédicative, qui relève de ce *Sein und Zeit* appelait le « en tant que » existential-herméneutique qui seul rend possible le « en tant que » apophantique et qui témoigne du fait que la démarche de l'ontologie fondamentale est proprement phénoménologique<sup>12</sup> :

« Ici aussi, où manque le mot, nous comprenons l'être et le « est » - et à vrai dire nous ne pouvons que le comprendre. [...] Cet exemple nous fait voir quelque chose de plus : nous comprenons le « est » et l'être même là où le mot n'est pas prononcé en propre : en disant par exemple : « il pleut ». Façon de s'exprimer qui correspondrait à la forme verbale : il s'est mis à pleuvoir à l'instant, à présent la pluie est bien là. Le « est », l'« être », ne peut en ce sens valoir comme un terme qui ne veut rien dire de plus ; c'est le contraire : si le « est », l'« être », peut être utilisé et prononcé, c'est seulement parce qu'y est porté à la parole (quelque chose). Et ce quelque chose ne peut être *porté* à la parole que parce que c'est là, présent avant la parole prononcée et indépendamment d'elle. [...] Plus encore - nous comprenons le « est » et l'être même quand nous ne parlons *absolument pas* et que nous faisons l'expérience de l'étant *sans dire un seul mot*, (...) et du coup, *ce mot n'a même pas besoin de venir résonner intérieurement*. Persisterons-nous encore et toujours à contester cette manière d'être en accointance avec l'être, et à soupçonner dans le « est » une simple manière de parler, à en faire une simple forme grammaticale sans importance ? » (pp. 87-88)

Plus explicite encore est cette autre formulation qui précise bien que la compréhension de l'être n'est pas la compréhension du verbe « être », mais la compréhension de l'être

tel quel, la compréhension de ce qui est visé par le mot « être » indépendamment de ce mot : « Cette compréhension n'a pas trait au mot et à sa signification, mais à cet être qui est signifié dans la signification du mot » (p. 91). En dénonçant cette approche de l'être qui en fait « « rien de plus » qu'un simple mot, qu'une forme grammaticale, qui nous fait prendre des vessies pour des lanternes » (p. 93), Heidegger a peut-être en tête la critique de sa conférence de 1929 sur le néant à laquelle Carnap s'était livré dans « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage ».

Le paragraphe suivant va plus loin qu'*Être et temps* en allant jusqu'à affirmer que cette connaissance de l'être est même bien plus sûre que celle de l'étant et échappe à toute possibilité de doute alors que la connaissance de l'étant est toujours en droit douteuse, en une démarche qui fait étrangement songer à Descartes, où la certitude première est une certitude portant sur l'être de celui qui pense, ou à Husserl, où l'évidence première porte sur l'être de la conscience comme région absolue, la différence étant dans les deux cas que la certitude porte sur l'être d'un étant déterminé, quand la compréhension indubitable de l'être dont parle Heidegger porte sur l'être de l'étant dans son entier. Heidegger précise en quel sens cette connaissance n'en est pas encore une : elle n'a pas la possession du concept d'être. Comprendre n'est pas encore concevoir, et il faut déjà avoir la compréhension de quelque chose pour pouvoir expliciter cette compréhension implicite en cet acte de saisir explicitement que l'on appelle « concevoir ». Mais c'est parce que cette compréhension soustrait l'être à toute possibilité de douter que l'être ne fait pas question, et qu'il est entièrement oublié. La manière dont Heidegger présente l'oubli de l'être dans ce cours de 1932 peut sembler étrange, précisément parce qu'elle est tout à fait conforme à celle de *Sein und Zeit*. Un des traits déterminants du Tournant est la recompréhension de l'oubli de l'être comme étant le fait de l'être lui-même, un oubli de l'être au sens subjectif du génitif, à savoir un retrait de l'être, un abandon de l'être. On a coutume, suivant en cela les indications de Heidegger, d'identifier la conférence de 1930 *De l'essence de la vérité* comme étant le lieu où s'accomplit ce Tournant[C'est par exemple l'interprétation de cette conférence que livre François Jaran dans son [Heidegger inédit 1929-1930 L'inachevable Être et temps. Cf. \[notre recension\]](#) ]. Or, dans ce cours, l'oubli de l'être semble bien être encore le fait de l'homme et de la compréhension qu'il a de l'être, et non le fait de l'être lui-même. Il y a sans doute deux manières de l'expliquer. Soit le Tournant se déploie très progressivement depuis 1930, d'autant plus que Heidegger dit à nouveau sa conférence sur la vérité à l'été 1932, et non de manière abrupte, de sorte qu'on l'on trouverait dans les textes de Heidegger des hésitations à l'égard du statut de l'oubli de l'être, soit, selon le partage entre l'ésothérique et l'exothérique, Heidegger tiendrait encore des propos conformes à *Sein*

*und Zeit* devant ses étudiants à l'Université et retiendrait d'abord pour ses recherches personnelles l'accomplissement de ce Tournant dans une pensée du retrait de l'être, mais la lecture du cahier noir contemporain de ce cours nous fait pencher pour la première hypothèse.

Toujours est-il que la compréhension de l'être qui va de soi est considérée comme un « état de fait (*Tatbestand*) » dont il faut partir pour que la question de l'être puisse à nouveau faire question en montrant que l'être est digne de question. Heidegger récuse l'idée d'après laquelle parce que nous utilisons correctement le mot « être », alors l'être ne doit pas faire question, car la langue et les mots, loin d'être évidents, sont eux aussi ce qui fait question : « Jusqu'où s'étend le peu que nous savons de la langue (*Sprache*) en son déploiement essentiel (*Wesen*) ? – aussi loin que s'étend le peu que nous savons de l'être en son déploiement essentiel » (p. 94). Même si Heidegger n'insiste pas, on voit dans ces lignes émerger un questionnement qui ne le quittera plus, du cours du semestre d'été 1934 *La logique comme question du déploiement essentiel de la langue* jusqu'aux *Unterwegs zur Sprache* de 1959. On peut donc partir du mot « être », du l'usage de la langue et de son histoire pour tenter de cerner de ce qu'il signifie, donc élucider la compréhension de l'être qui s'exprime dans cet usage, et Heidegger livre ici une première version, très abrégée, de la quatrième et dernière partie, la plus longue, du célèbre cours du semestre d'été 1935, *Introduction à la métaphysique*, intitulée « La limitation de l'être », où Heidegger rend compte de la manière dont l'être a été à chaque fois défini dans son opposition à un autre qui est le devenir, l'apparence, le penser ou le devoir. Avec cette limitation, la plupart des domaines tombent hors de l'être et c'est là l'origine de la surdité à la question de l'être. Il s'agit donc de refuser cette limitation qui est en fait un rétrécissement : devenir, apparence, penser et devoir, pour autant qu'ils ne sont pas rien, relèvent bien de l'être. Cette démarche n'aboutit pas à rendre l'être digne de question, elle semble encore relever d'une « ruminantion qui s'égaré dans l'abstraction » (p. 103).

La suite de l'article est [consultable ici](#).

1. Cf. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1986, pp. 85-98. [[↵](#)]
2. Cf. D. Franck, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, PUF, Paris, 2004. [[↵](#)]
3. Cf. son article de 2010, <http://www.revue-klesis.org/pdf/8-J-Pieron.pdf> [[↵](#)]
4. F. Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, Paris, 2012, pp. 171-185. [[↵](#)]
5. Cf. M. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Gallimard, Paris, 1985. [[↵](#)]

6. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris, 1962, p. 461. [[↵](#)]
7. Cf. Heidegger, *Parménide*, trad. T. Piel, Gallimard, Paris, 2011. [[↵](#)]
8. Le cours de 1941 traduisait déjà *tisis* par *Schätzung*. [[↵](#)]
9. Sur ce point, voir l'article de Christian Sommer, « *Für die Wenigen - Für die Seltenen* Doctrine ésotérique et « art d'écrire » chez Heidegger » in *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, A. Schnell (dir.), Hermann, Paris, 2017, pp. 7-24. [[↵](#)]
10. Cf. entre autres, GA 20, 24 et 29/30, où Heidegger n'expose *in fine* qu'un tiers à peine de ce qui est annoncé en introduction. [[↵](#)]
11. Cf. C. Serban, « La pensée de la fissuration de l'être (*Zerklüftung des Seyns* dans les *Beiträge zur Philosophie* », in *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, *op. cit.*, pp. 253-270. [[↵](#)]
12. Sur la dimension prélinguistique du sens comme étant le cœur de la démarche phénoménologique, cf. C. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 2010. [[↵](#)]