

[Paru dans J.-F. COURTINE (dir.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, collection "Études & Commentaires", 2007, 145-157]

Le drame de la *physis* dans l'*Introduction à la métaphysique* de Heidegger

Jean Grondin

« Il nous faut reconnaître dans la scission, en apparence indifférente, entre *l'être et la pensée* l'attitude fondamentale de l'esprit de l'Occident et c'est contre elle qu'est dirigée notre véritable attaque. »

Introduction à la métaphysique, GA 40, 125; tr. Kahn, 125.

L'*Introduction à la métaphysique* de 1935 est moins une introduction historique ou systématique à la métaphysique que le récit d'une « préhistoire » qui aurait conduit à l'instauration d'un mode de pensée « métaphysique », où Heidegger veut voir l'ancêtre direct de la technique, du nihilisme et par là de notre détresse contemporaine. Il se propose de surmonter cette détresse et, par conséquent, la métaphysique (même s'il n'est pas encore question en 1935 d'un « dépassement de la métaphysique »¹) en racontant pour la première fois les grandes lignes de

¹ En 1935, le terme de « métaphysique » est souvent encore employé en un sens positif, surtout comme adjectif, quand Heidegger vise à souligner une profondeur particulière. C'est d'une manière tout à fait positive qu'il dira des Allemands qu'ils sont « le peuple métaphysique » (*Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 41; *Introduction à la métaphysique*, traduit par G. Kahn, Gallimard, 1967, Tel. 1987, 49), qu'il dira de notre existence qu'elle a besoin d'une tout autre « profondeur métaphysique » (115; tr. Kahn, 116), que la question de l'homme n'est pas une affaire anthropologique, mais « métaphysique » (149; 147), que le terme de justice doit être compris à partir de son « contenu

cette préhistoire. On mesure l'ambition du propos : cette histoire serait restée totalement inconnue jusqu'à Heidegger, qui serait ainsi le premier penseur à nous révéler la trame secrète qui aurait présidé à notre destin, celui de la pensée occidentale, devenue planétaire. Mais la prétention ne Heidegger ne s'arrête pas là. Son propos n'est pas qu'historique, il se veut aussi thérapeutique. Le récit ou la re-prise (*Wiederholung*) de cette histoire doit nous aider à vaincre notre détresse en ouvrant un nouveau commencement, dont Heidegger se veut aussi le premier héraut (je résiste ici à un calembour trop facile).

Il s'agit cependant d'une préhistoire un peu singulière. Elle ne s'est pas vraiment déroulée au cours de l'histoire ou même « avant » l'histoire proprement dite, même si ses plus grands protagonistes sont des auteurs préplatoniciens (on ne dira pas « présocratiques », car Socrate n'existe pas vraiment pour Heidegger). Cette « préhistoire » apparaît plutôt scandée par ce que l'on peut appeler le grand drame de la *phúsis* tel que Heidegger se le représente. Notre destin occidental aurait tout à voir avec ce maître mot de la pensée grecque, dont Heidegger prétend aussi être le premier à cerner le sens original. Bien que caractéristique de l'expérience spécifiquement grecque de l'être, ce sens se serait néanmoins perdu dès les Grecs, et plus particulièrement avec Platon et Aristote, que Heidegger associe clairement

métaphysique essentiel » (169; 166) et que la pensée grecque renferme les conditions de possibilité « métaphysiques » de tout classicisme (194; 189). Voir aussi p. 211 (tr. 205; il s'agit de la conclusion du cours) : « vu d'un point de vue métaphysique, on peut dire que nous titubons ». Dans ce qui suit, nous citerons l'*Introduction à la métaphysique* en donnant la pagination du tome 40 de la GA, puis celle de la traduction Kahn, même si toutes les traductions sont les nôtres.

au déclin (*Verfall*) de la pensée grecque qui aurait connu son apogée avec Parménide, Héraclite, mais aussi Sophocle.

Cette méditation sur la *phúsis* comporte en outre des conséquences « politiques » en 1935, et justement, souligne Heidegger, parce que « nous osons nous atteler à la grande et longue tâche qui consiste à nous dégager (*abtragen*) d'un monde devenu ancien, et que nous cherchons à bâtir d'une manière véritablement nouvelle, c'est-à-dire historique » (GA 40, 134; tr. Kahn, 134). L'allusion au « sursaut » allemand de 1933 tombe sous le sens. Mais en toute justice il faut reconnaître qu'elle ne s'y réduit peut-être pas pour Heidegger. C'est qu'il y va moins chez lui d'un tournant « politique » que d'un tournant « historique », au sens fort que Heidegger reconnaît à ce terme. Il demeure qu'il a bel et bien voulu l'associer, l'*Introduction à la métaphysique* en témoigne à toutes ses pages, à la « grandeur interne » du « mouvement » national-socialiste, où il saluait alors une riposte à la vision moderne et rationaliste du monde. Je ne le rappelle pas afin de discréditer l'entreprise de Heidegger, mais simplement pour rappeler les convictions qui l'animaient à l'époque. En un sens, ces convictions ne l'ont peut-être jamais quitté, même après l'effondrement du national-socialisme. À ses yeux, son erreur – sa « fatalité » – aura été d'associer ses espoirs « historiques » au mouvement nazi. Mais l'idée qui ne l'a jamais abandonné est celle de la nécessité d'un « tournant », c'est-à-dire d'une révolution fondamentale de notre rapport à l'être, susceptible de renverser ou de mettre en question la tendance fondamentale de la tradition occidentale, celle qui vise à « dompter » la *phúsis* en la soumettant à la logique de la

pensée. L'*Introduction à la métaphysique* livre sans doute le témoignage le plus éloquent de cette histoire secrète et de ses aboutissements vaguement « politiques ». Le drame de la *phúsis* est donc aussi celui de Heidegger.

Dans ce qui suit, je me concentrerai sur l'histoire secrète de la *phúsis* telle qu'elle se met en scène dans l'*Introduction à la métaphysique*. Je ferai ressortir à la fois sa logique, son fond de vérité, mais aussi, voire surtout son caractère problématique.

Comme cela n'est pas rare chez lui, le cours de 1935 s'ouvre sur des considérations générales sur le caractère un peu intempestif (*unzeitgemäß*) du questionnement philosophique. En se demandant « pourquoi y a-t-il de l'être et non pas rien? », le philosophe affronte certes la question la plus large, la plus profonde et la plus originaire qui soit, mais ce n'est pas une question qui puisse répondre à des impératifs immédiats, d'ordre technique ou culturel. Il n'en demeure pas moins, et Heidegger le souligne expressément, que la philosophie, « conformément à son essence » doit être « une ouverture pensante (*denkerische Eröffnung*) des voies et du champ de vision du savoir qui pose la mesure et le rang, dans lequel et à partir duquel un peuple comprend et accomplit son existence au sein du monde historique et spirituel, ce savoir qui enflamme tout questionnement et toute évaluation, qui à la fois le menace et le nécessite » (12; 23).

On remarque déjà l'ambiguïté, au reste constante chez Heidegger : la philosophie se situe d'emblée au-delà des exigences quotidiennes du temps présent (15; 25), mais elle n'en a pas moins à « ouvrir » par la pensée les voies d'intelligence du présent. Cette ambiguïté n'est pas dépourvue de

logique : si la philosophie s'inscrit dans son temps, et dans celle d'un peuple, c'est pour mettre en question ses évidences les plus convenues. Cela sera également vrai de l'histoire de la *phúsis* : c'est afin de mieux comprendre les voies d'intelligibilité du présent que cette histoire secrète doit être rappelée.

Afin de marquer ce statut « extra-ordinaire » de la philosophie, Heidegger se réclame volontiers de deux mots de Nietzsche : « le philosophe est un homme qui éprouve sans cesse des choses extraordinaires, qui les voit, les entend, les suspecte, les espère, les rêve... » ; « la philosophie, c'est la vie volontaire dans les glaces et les hautes montagnes » (15; 25). On devine sans peine que Heidegger, dans l'autostylisation qui n'est pas non plus rare chez lui, entend s'identifier avec cette description, se reconnaissant dès lors à lui-même un statut d'exception...

C'est tout de suite après cette description assez héroïque du philosophe que tombe la première allusion à la *phúsis* dans le cours de Heidegger :

« À l'époque du premier et décisif déploiement de la philosophie occidentale chez les Grecs, par la question à propos de l'étant comme tel dans son ensemble a connu son véritable commencement, on nommait l'étant *phúsis*. » (15; 25-26)

Il s'agit là d'une pure déclaration de la part de Heidegger, car rien ne vient vraiment l'attester. Certes, chacun y reconnaîtra le grand thème des

« présocratiques », qu'Aristote qualifiait déjà de « *phusiologoi* » (pour utiliser un terme qui convient très bien à la marche générale du cours de 1935, mais qui n'y sera pas évoqué). Mais si on le dit, depuis Aristote, c'est pour signifier que les penseurs présocratiques cherchaient avant tout à « expliquer » la nature, et à partir d'un principe. Ce n'est certainement pas en ce sens que l'entend Heidegger. C'est même le contraire qui est vrai pour lui : au lieu de vouloir l'expliquer, les présocratiques ont plutôt su accueillir, selon lui, cet événement et ce mystère de la *phúsis*. Ce serait même leur grande vertu.

Heidegger nous met expressément en garde contre la traduction de *phúsis* par *nature* :

« On a coutume de traduire ce mot grec fondamental pour l'étant par « nature ». On utilise alors la traduction latine *natura*, qui veut dire « être né », « naître ». Mais par cette traduction latine, la teneur originaire du terme grec de *phúsis* se trouve refoulée (*abgedrängt*) en sorte que la force d'appellation philosophique du terme grec se trouve détruite. Cela n'est pas seulement vrai de la tradition latine de ce terme précis, mais de toutes les autres traductions de la langue des philosophes grecs dans la langue romaine. Ce processus de la traduction du grec vers le romain (*ins Römische*) n'est pas quelconque ni inoffensif, il constitue le premier épisode dans le verrouillage et l'aliénation de l'essence originaire de la philosophie grecque. » (16; 26)

Heidegger déverse ici tout son fiel contre la traduction du grec « en romain » (comme si le romain était une langue...). Aversion bien connue, mais que Heidegger ne se donne pas toujours la peine de fonder. Il est clair que son propos est de remonter à ce qu'il tient pour « l'essence originaire » de la pensée grecque. Mais la question que l'on doit se poser est de savoir s'il est possible de remonter à cette « essence originaire » sans la traduire dans une langue que l'on est à même de comprendre. Un mot grec comme tel, *phúsis*, *logos*, *noûs*, *mûthos*, etc. demeure inintelligible s'il n'est pas traduit, du moins en pensée, dans notre langue. À cet égard, je pense qu'il reste indiqué de s'inspirer des auteurs latins (que nous restons, en un sens), et en particulier de Cicéron, qui ont fait l'effort, tout à fait conscient, de traduire les termes grecs dans leur langue². De quel droit peut-on décréter *a priori* que ces traductions sont toujours catastrophiques? Il est du reste assez piquant de noter que la traduction latine de *phúsis* par *natura*, donc par l'idée de naissance et de surgissement, a justement retenu un aspect de la *phúsis* que Heidegger juge lui-même fondamental.

Heidegger traduit lui-même le terme de *phúsis* en allemand, confirmant qu'un terme grec qui n'a pas été traduit n'a pas été compris. Cette traduction commande d'ailleurs toute son intelligence de la *phúsis*, mais dont il est permis de se demander si elle est vraiment conforme à la *phúsis* telle que l'ont pensée et décrite les Grecs.

² Voir à ce sujet mon étude « L'avenir de la philosophie est-il grec? », in C. COLLOBERT (Dir.), *L'avenir de la philosophie est-il grec?*, Montréal, Fides, collection Noêsis, 2002, 65-78.

Il est en effet frappant de remarquer que Heidegger ne s'appuie pas vraiment sur le témoignage direct des penseurs grecs pour nous dire ce qu'il faut entendre par *phúsis*³. Son intelligence de la *phúsis*, il la puise plutôt dans les dictionnaires d'étymologie grecque, le *Kluge* pour ne pas le nommer, qui associent la *phúsis* à l'idée de « croissance » et de jaillissement : *phúsis* viendrait du verbe *phúein*, qui veut dire « engendrer » et, par conséquent, « faire croître ».

Heidegger en fera son miel. Simplement, dans tout le passage où il est question de la signification originale de la *phúsis*, on ne trouve aucune citation des penseurs grecs classiques, tout physiologues fussent-ils. Une seule référence sera donnée, à la *Métaphysique* d'Aristote (IV, 1, 1003 a 27), où l'on pourrait encore selon Heidegger entendre un écho à cette signification originale, mais le moins que l'on puisse dire est que la référence n'est pas vraiment probante, car le texte d'Aristote dit seulement qu'il faut rechercher les principes conformément à leur propre nature.

Force est donc de s'en remettre à la traduction ou description que Heidegger propose lui-même :

« Que dit le mot de *phúsis*? Il dit ce qui s'épanouit à partir de soi (*das aus sich Aufgehende*) (par exemple l'épanouissement d'une rose), l'action de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son

³ Si je le dis, c'est que l'*Introduction à la métaphysique* aura par ailleurs le souci de justifier le bien-fondé de certaines des lectures qu'elle proposera des termes grecs. C'est le cas notamment du *legein* entendu comme rassemblement (133 ; 133) : « à titre d'exemple pour la signification originelle de *legein* comme « rassemblement » on peut s'inspirer d'un passage d'Homère dans l'*Odyssée*, XXIV, 106... » Rien de comparable cependant pour la *phúsis*.

apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, en bref, il dit : le règne (de ce) qui s'épanouit et qui dure (*das aufgehend-verweilende Walten*). »⁴ (16; 26)

Le terme clef est ici le verbe « *aufgehen* », qui exprime l'idée d'une émergence ou d'une éclosion. Le premier exemple de Heidegger est celui de l'épanouissement d'une rose (pourrait-il s'agir, au fait, d'un exemple grec? Je n'en suis pas sûr). L'idée fondamentale est celle d'un autodéploiement qui se « lève » de lui-même (*aus sich*), donc sans être produit (mais c'est peut-être oublier que la première signification du verbe *phúein* est celle d'engendrer). La *phúsis* vient ainsi s'opposer ce qui est posé (*thésis*) par un produire humain. Suivant la vision de Heidegger, cette émergence de la *phúsis* se retrouve partout pour les Grecs : « la *phúsis* comme émergence peut être éprouvée partout, dans les événements du ciel (le lever du soleil), dans le roulement des vagues, dans la croissance des plantes, dans la naissance de l'animal et de l'homme. » (16; 27)

Mais il est une autre connotation de cette idée d'émergence qui jouira d'une importance déterminante pour le drame de la *phúsis*. C'est que le verbe *aufgehen* est le plus souvent en allemand un jaillissement *pour quelqu'un*, évoqué au datif : *mir geht etwas auf*. C'est une expression que l'on utilise couramment pour signifier que l'on s'avise de quelque chose. C'est donc toujours pour un regard qu'il y a émergence ou surgissement. Tout le drame

⁴ 16; 26. Je cite ici la traduction de ce passage proposée par Marlène Zarader dans son livre tout à fait indispensable, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986, 36.

se jouera d'ailleurs ici aux yeux de Heidegger : le regard s'emparera brutalement de cette émergence qui est à l'origine un pur autodéploiement, un se-manifester qu'est l'être lui-même. Car c'est là l'idée fondamentale de Heidegger : la *phúsis* n'est pas seulement l'émergence de l'être, elle est l'être lui-même (17; 27), le nom propre de l'être.

Cette émergence veut dire que l'être se porte « de lui-même » à la lumière et à l'apparaître. Ce lien serait déjà suggéré par la proximité, souvent soulignée par Heidegger, entre *phúsis* et les termes *phôs* (lumière) et *pháinesthai* (apparaître), entre la nature et la lumière : croître, c'est émerger à la lumière. Cette proximité, sinon cette identité, conduira Heidegger à établir un rapport étroit entre la *phúsis* et l'*alètheia* (66; 72), entre la nature et la vérité, entendues au sens de Heidegger comme autodéploiement à partir de soi qui se porte à la lumière. Deux maîtres mots de Heidegger se rencontrent ici, mais pour se confondre : à la *phúsis* comme autodéploiement répond l'*alètheia* entendue comme le dévoilement de cette émergence. Dans l'*alètheia*, lue à partir de l'alpha privatif comme « levée du voilement », vient cependant s'ajouter l'idée que ce dévoilement doit être arraché à la faveur d'un *combat* (*pólemos*). Ici, Heidegger s'inspire volontiers du texte bien connu d'Héraclite qui dit que le combat est le père de toutes choses (66; 72). Il n'y est pas directement question de la *phúsis*, ni de l'*alètheia* du reste, mais Heidegger se permettra de substituer sa conception de la *phúsis* à « toutes choses ».

Or le « combat » (*Kampf*, mot dont les résonances étaient tout de même assez évidentes en 1935) dont il s'agit dans ce drame serait une lutte qui

régnerait avant toute considération divine ou humaine, *ein vor allem Göttlichen und Menschlichen waltender Streit* (66; 72). Il ne s'agit pas d'une « guerre à la manière humaine » (*ibid.*). Non, ce combat serait celui où se produit le « monde ». On aurait donc affaire à un combat originaire (*ursprünglicher Kampf*), car il donnerait pour la première fois naissance aux combattants eux-mêmes (*ibid.*). Ce combat projetterait ce qui n'a jamais été entendu, ce qui n'a jamais été dit, ce qui n'a jamais été pensé :

« Ce combat se trouve alors porté par les créateurs, les poètes, les penseurs et les hommes d'état. Au règne surpuissant [de l'étant pensé comme *phúsis*], ils opposent le bloc de l'œuvre, enserrant en elle le monde qui s'ouvre par là. Ce n'est qu'avec ces œuvres que le règne, la *phúsis*, en vient à se tenir dans la présence. » (66; 72)

Ce texte vient confirmer qu'il n'y a pas de surgissement sans que celui-ci ne s'offre à un regard, qui est ici celui des créateurs (Kahn traduit : « ceux qui oeuvrent »). On peut d'ores et déjà se poser ici une petite question, que nous n'aurons de cesse de radicaliser : peut-on parler, s'agissant de la *phúsis*, d'un autodéploiement à partir de soi (*von sich aus*) si ce déploiement doit être mis en œuvre par les artistes, les poètes et les philosophes, tous présentés comme des créateurs (*Schaffende*)? S'il n'y a pas d'apparition de la *phúsis* sans que celle-ci ne soit mise en œuvre par des créateurs, on peut se demander si cette création est encore celle de la *phúsis* « elle-même », *von sich aus*.

La conviction de Heidegger est qu'il y a un lien essentiel et originaire entre la *phúsis* et l'*alètheia*, mais de manière telle que celle-ci, la vérité, appartient essentiellement à la *phúsis* elle-même : la vérité relève dès lors de l'essence de l'être lui-même (109; 110-111), pensé comme autodéploiement, voire comme « épiphanie » (67; 73) qui émerge de soi-même dans l'apparaître (*phainesthai*). De même qu'il n'y a pas de *phúsis* sans *alètheia*, de même celle-ci n'est pas sans apparaître (*phainesthai*) à la lumière. Si une origine grecque devait être trouvée à cette conception, je pense que l'on pourrait la trouver dans l'idée néoplatonicienne d'émanation (*ekphérein*), mais que Heidegger se garde bien d'évoquer, préférant la deviner chez les présocratiques eux-mêmes et leur pensée de la *phúsis*, comme pure émergence, que les créateurs ont pour fonction de mettre en lumière.

Cette pensée de la *phúsis*, avec laquelle Heidegger se solidarise visiblement, aurait cependant été perdue avec l'émergence d'une pensée autonome qui se placerait en face de l'être et de la *phúsis*, et afin de la soumettre à sa domination. L'étape décisive se joue donc dans la scission, apparemment inoffensive, de la pensée et de l'être (*Sein und Denken*). Or c'est précisément cette position fondamentale de la pensée que nous nous proposons justement d'attaquer, souligne expressément Heidegger⁵.

Heidegger en a ici contre l'autonomie et la suprématie que se reconnaît la pensée face à l'être ou la *phúsis*, comme ce qui émerge d'abord à partir de soi. Le drame de la *phúsis*, qui prendra un tour tragique, est que l'opposition

⁵ GA 40, 125; 125 : « *Wir müssen in der scheinbar gleichgültigen Scheidung Sein und Denken jene Grundstellung des Abendlandes erkennen, der unser Angriff gilt.* »

de la pensée et de l'être est *d'abord appelée par la phúsis elle-même* : c'est elle qui, en tant que pur apparaître, sollicite un rassemblement ou un effort de la pensée. Cet effort consistant à recueillir l'événement de la *phúsis* relève en propre du *lógos*, entendu comme ce qui rassemble originairement, *das ursprünglich Sammelnde* (136; 136). Heidegger ne manque pas de souligner que le *lógos* signifie donc la même chose que la *phúsis* elle-même (139; 139).

Sans doute est-il plus juste de parler d'une coappartenance essentielle (*Zusammengehörigkeit*) de la *phúsis* et le *lógos*, celle-là même que Parménide aurait voulu exprimer, d'après Heidegger, dans son fragment 3, selon lequel l'être et la pensée sont le même. Heidegger n'entend pas ce fragment au sens idéaliste d'une identité de la pensée et de l'être, mais comme l'expression de l'essence même de l'homme qui renvoie celui-ci à sa vocation d'être l'entendeur privilégié de l'être.

Cette entente (*Vernehmen*) de l'être est tout à fait dans l'ordre des choses dans la mesure où elle est appelée par l'être entendu comme *phúsis* ou ce qui se tient (par soi-même) dans la lumière. Heidegger peut donc traduire ce qu'il tient pour l'esprit du fragment de Parménide en disant :

« Être veut dire : se tenir dans la lumière, apparaître, avancer dans le dévoilement (*in die Unverborgenheit treten*). Là où cela se produit, c'est-à-dire où règne l'être, là règne aussi et se produit aussi comme lui appartenant : l'entente (*Vernehmung*), un porter-à-une-tenue perceptif de ce qui se montre comme se tenant en soi-même (147; 146). »

Autrement dit, l'essence de l'homme, celle qu'aurait voulu exprimer Parménide, consiste ni plus ni moins qu'à entendre, en le portant à la parole, l'événement originaire de l'être comme autodéploiement. On le voit : l'événement fondamental n'est *pas seulement* celui de l'autodéploiement de la *phúsis* ou de son surgissement gratuit, mais *aussi* celui de la coappartenance essentielle de l'être et de l'entente (*Vernehmung*), car c'est dans cette entente, dans cette brèche (172; 169) que signifie l'homme dans l'ensemble de l'étant, que l'être en vient à apparaître (148; 147). Heidegger insiste pour dire que l'essence de l'homme se comprend ici à partir de l'essence (ou du déploiement) de l'être lui-même (148; 147), et non l'inverse.

L'idée qu'il veut combattre est précisément celle selon laquelle l'être devrait plutôt se comprendre à partir de l'homme pensé comme *animal rationale*. Cette conception présuppose un devenir autonome de la raison, donc sa rupture avec l'être. Heidegger reconnaît aussi qu'il est rendu possible par la coappartenance essentielle de la *phúsis* et du *lógos*. Mais en son sens le plus originaire, cette coappartenance veut seulement dire que le *lógos* vient s'adjoindre à la *phúsis*. Le texte allemand dit ici : *der lógos tritt der phúsis gegenüber* (183; 179). Or le verbe *gegenübertreten* comporte une ambiguïté qui s'avérera déterminante pour la suite des choses et même un peu fatale. La particule *gegenüber* veut dire à la fois que le *lógos* s'adjoit (ou se conjoint) à la *phúsis* et qu'il s'y oppose. Heidegger salue le premier sens, mais combat avec force le second, car le *Gegenübertreten*, la jonction ou la conjonction de la *phúsis* et du *lógos*, devient alors un *Auseinandertreten* (183; 179), une scission

des deux. L'opposition du *Gegenübertreten* et de l'*Auseinandertreten* peut apparaître purement sémantique. Or, Heidegger veut y voir ni plus ni moins que les deux moments fondamentaux de notre histoire, son commencement et sa fin. Au commencement (*Anfang*), on trouve l'idée, salubre, selon laquelle, c'est l'être ou la *phúsis* qui appelle et sollicite un *lógos* qui la recueille. Mais à la fin de cette histoire, on trouve l'idée, funeste, selon laquelle, le *lógos* est plutôt un pouvoir de l'homme, compris comme *animal rationale* (184; 180), qui soumet l'étant à son joug. Heidegger y dénonce une perversion de l'essence originaire du *lógos* et par conséquent de l'homme lui-même.

Simplement, comment expliquer cette perversion ou cette déchéance? On a vu que le divorce ou l'*Auseinandertreten* du *lógos* et de la *phúsis* était fondé en droit, car celle-ci appelle d'elle-même un recueillement dans le *légein*. Mais pourquoi ce recueillement ou ce *lógos* est-il devenu autonome et souverain par rapport à l'être?

On trouve à ce drame deux explications chez Heidegger :

La première explication heideggérienne à ce drame de la *phúsis* consiste à dire qu'une *conséquence* de l'essence de la *phúsis* a alors été érigée en l'essence elle-même : une *Wesensfolge* est devenue le *Wesen* (191; 186). L'explication est si cruciale pour l'histoire du déclin de la *phúsis* qu'il faut lui porter la plus haute attention. L'essence fondamentale – le *Wesen* – est celle de la *phúsis* comme pure émergence. Or la « conséquence de cette essence » est qu'il s'agit nécessairement d'un « apparaître émergent » (*aufgehendes Scheinen*, souligné par Heidegger, 191; 186). Si la conséquence est prise pour l'essence

elle-même, c'est que l'événement du surgissement de l'être disparaît au profit du seul apparaître, pour un regard et une raison qui s'en accaparent. L'essence se réduit alors à l'idée (*idéa*) que s'en fait la pensée. C'est le moment du déclin :

« Mais qu'est-ce qui arrive lorsque ce qui est une *conséquence* de l'essence se trouve érigé en l'essence elle-même et prend ainsi la place de l'essence? Nous sommes alors en présence du déclin (*Abfall*), lequel doit pour sa part avoir des conséquences particulières. C'est ce qui est arrivé (*so ist es geschehen*). Ce qui reste décisif, ce n'est pas que la *phúsis* ait été caractérisée comme *idéa*, mais que l'*idéa* se soit élevée comme la seule et déterminante interprétation de l'être. » (191; 186)

Texte lui-même décisif, car il résume en quelques lignes l'histoire de notre déchéance : la suite de l'essence se trouvant confondue avec l'essence elle-même, la *phúsis* est devenue *idéa*, et dès lors quelque chose qui se détermine exclusivement depuis notre intelligence.

Ce passage de la *Wesensfolge* à l'essence elle-même recèle au moins deux difficultés « métaphysiques », mais que Heidegger n'évoque pas :

1) On peut premièrement se demander s'il est permis de parler d'une « conséquence de l'essence » si le concept d'essence n'existe pas encore. La thèse de Heidegger est bien que la *phúsis* elle-même possède comme « conséquence » (de son essence) le fait d'apparaître et dès lors de se présenter à un regard. Or, l'essence dans l'expression « *Wesensfolge* » ne

renvoie pas au libre déploiement de l'essence au sens verbal que Heidegger veut donner au *Wesen*, au « règne de la *phúsis* », elle renvoie plutôt à un concept scolastique de l'*essentia* dont on peut difficilement penser, suivant la conception même de Heidegger, qu'il faisait partie de l'essence originare de l'être comme *phúsis*.

2) La deuxième difficulté est plus redoutable encore. En disant lui-même que la *conséquence de l'essence* a été prise pour l'essence elle-même, Heidegger présuppose comme allant de soi que l'on puisse distinguer les deux, l'essence et sa conséquence, en l'occurrence le libre surgissement de la *phúsis* et son apparaître. Mais qui nous dit que les deux peuvent être dissociés? Peut-on vraiment distinguer de la *phúsis* le fait que celle-ci fasse son apparition (*phainesthai*, *alêtheia*)? Y a-t-il un *Aufgehen*, une éclosion ou une émergence, sans que celle-ci ne se profile sur un arrière-fond pour un regard et une entente possibles? Cela est d'autant plus invraisemblable que Heidegger parle toujours, dans l'*Introduction à la métaphysique*, d'une coappartenance essentielle de l'être (*phúsis*) et de la vérité (*alêtheia*). Dans cette situation, l'apparaître n'est donc pas une simple « conséquence » ou une suite de l'essence, il fait partie de l'essence elle-même de la *phúsis*, en supposant bien sûr que l'on puisse distinguer le noyau de l'essence de ses conséquences (ce qui apparaît déjà très problématique).

Mais cette histoire de la conséquence de l'essence qui aurait été prise pour l'essence n'explique pas encore pourquoi elle s'est produite. *So ist es geschehen*, déclare Heidegger, cela est arrivé (191; 186), mais pourquoi?

On trouve à ce déclin de la *phúsis* une *seconde* explication dans l'*Introduction à la métaphysique*. Elle consiste à dire que la grandiose conception de l'être comme dévoilement se serait « effondrée » parce que la grandeur du commencement ne pouvait pas être maintenue, effondrement qui serait lui-même fondé dans l'essence (décidément!) du commencement lui-même :

« La *raison* de cet effondrement [de l'*Unverborgenheit* ou de l'être comme dévoilement originaire] tient d'abord à la grandeur du commencement lui-même et dans l'essence du commencement lui-même. Le commencement doit en tant que tel d'une certaine manière s'abandonner lui-même. Le commencement (*Anfang*) ne peut pas sauvegarder le commencer (*Anfangen*) d'une manière aussi immédiate qu'il a commencé, et il ne peut pas le faire de la seule manière dont il peut être sauvegardé, c'est-à-dire de manière telle qu'il soit répété plus originairement dans son caractère originaire (*dadurch, daß es in seiner Ursprünglichkeit ursprünglicher wieder-holt wird*). » (199-200; 194)

Le déclin tiendrait ainsi au commencement lui-même : à partir du moment où il s'est mis en branle, un commencement ne peut plus être lui-même, c'est-à-dire un pur jaillissement dans toute sa fraîcheur. L'écroulement ferait ainsi partie de l'essence même du commencement. Mais, encore une fois, pourquoi parler de « déclin » si celui-ci fait partie de la nature des choses ou du commencement lui-même?

L'aporie la plus tenace tient cependant à l'idée d'une répétition (*Wiederholung*) plus originaire du commencement dans son caractère originaire (*in seiner Ursprünglichkeit*). Heidegger rêve ici d'une « ré-pétition » créatrice du commencement qui en renouvellerait le caractère originaire (pensant peut-être à sa propre philosophie et au projet qu'il mettra bientôt en chantier dans ses *Beiträge*, dont on sent partout poindre le projet dans l'*Introduction à la métaphysique*). Heidegger ne se tourne pas ici vers le passé, afin de le restaurer, mais vers le présent et l'avenir, dans l'espoir de recréer, en la mettant en œuvre, une essence de l'homme qui se comprenne à partir du jaillissement de la *phúsis*. Je n'insisterai pas sur les conséquences politiques du projet de Heidegger, même s'il est assez clair qu'il a voulu voir dans la « révolution » de 1933 une tentative de « résistance » à la conception logiciste, déracinée et métaphysique de l'homme. J'évoquerai plutôt l'aporie, et même la contradiction, d'une « nouvelle création » qui cherche à recréer la grandeur du commencement dans *son* caractère originaire. S'agit-il encore du commencement originaire s'il fait l'objet d'une nouvelle création? Il est aussi permis de se demander si cette idée un peu volontariste d'une nouvelle création (*Neuschaffen*) laisse vraiment l'être être ce qu'il est, c'est-à-dire un pur surgissement, comme le veut pourtant Heidegger (213; 207). Il se pourrait en effet que cette idée d'une reprise créatrice du commencement soit davantage tributaire de l'activisme de la pensée moderne que du commencement grec lui-même.

Conclusion

Que faut-il penser de cette histoire de la *phúsis* chez Heidegger? On en a vu l'ambition : elle prétend nous dévoiler pour la première fois l'archéologie secrète de la pensée métaphysique, érigée sur le privilège de l'*idée* au détriment de la *phúsis*. Le drame de cette fable est qu'il n'a jamais été montré que cette idée de la *phúsis* comme d'un libre surgissement ait été celle des premiers penseurs grecs. Si cette idée d'un jaillissement de l'être pensé comme émergence à la lumière est grecque, elle est sans doute plus néoplatonicienne que préplatonicienne.

Il y a néanmoins derrière cette histoire une réelle vision, qui est davantage celle de Heidegger que des présocratiques, mais qui n'est pas pour autant dépourvue de grandeur intrinsèque. Elle réside dans une conception de l'être comme surgissement, porteuse d'une nouvelle intelligence de l'homme, pensé à partir de son rapport à l'être, que Heidegger a voulu opposer au constructivisme de la pensée moderne, qui réduit tout ce qui est à son apparaître et dès lors à son utilité comptable. Heidegger appelle de ses vœux un autre rapport à l'être, plus empreint de sérénité. Dans le monde technicisé qui est le nôtre, cet appel mérite sans nul doute d'être médité. La vision heideggérienne procède ainsi d'un réel malaise face à la modernité, mais qui tend un peu à projeter son anxiété dans un passé immémorial, dans le drame de l'effondrement de la *phúsis*, tenu pour responsable de la détresse contemporaine. Mais va-t-il de soi que cette pensée puisse être retrouvée dans les fragments ou les termes clefs des auteurs présocratiques? C'est loin d'être sûr. Il n'est pas sûr non plus que la

pensée « métaphysique » doit uniquement être lue comme l'histoire d'un déclin et d'une perte⁶.

⁶ C'est l'idée directrice de mon *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal, 2004.