Alter

Revue de phénoménologie

26 | 2018

La nature

Vers une philosophie phénoménologique de la nature (Schelling, Heidegger, Patočka)

Claude Vishnu Spaak

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/582>

DOI : 10.4000/alter.582

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2018

Pagination : 65-83

ISBN : 978-2-9550449-4-0

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Claude Vishnu Spaak, « Vers une philosophie phénoménologique de la nature (Schelling, Heidegger, Patočka) », *Alter* [En ligne], 26 | 2018, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 23 mars 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/alter/582> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.582>

VERS UNE PHILOSOPHIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA NATURE (SCHELLING, HEIDEGGER, PATOČKA)

Claude Vishnu Spaak

Introduction

L'objet de ce travail est de réfléchir à la signification d'une philosophie phénoménologique de la nature, et aux différents problèmes qu'elle suscite. Nous entendrons pour commencer la philosophie phénoménologique au sens que lui confère Patočka dans *Platon et l'Europe* : « La philosophie phénoménologique se distingue de la phénoménologie dans la mesure où elle ne veut pas seulement analyser les phénomènes en tant que tels, mais encore en tirer des *conséquences "métaphysiques"* »¹. Cela veut dire que la philosophie phénoménologique entreprend de dépasser non seulement les choses apparaissantes, mais également le champ phénoménal sur fond duquel elles apparaissent, pour atteindre les conditions de possibilité de la constitution du champ phénoménal lui-même, et cette entreprise est métaphysique puisqu'elle vise l'inconditionné absolu dont il procède. Il faudra même peut-être que cette interrogation assume (et Patočka y était prêt) l'éventualité d'aller *in fine* au-delà du cadre strict de la phénoménologie, pour autant que ces conditions dernières du champ phénoménal, transcendantes par rapport à celui-ci, ne seraient pas dès lors susceptibles elles-mêmes d'apparaître.

Mais quel intérêt peut-il y avoir à élever la nature au rang d'une telle condition dernière de la phénoménalité ? Une première réponse, évidente du point de vue de l'histoire de la phénoménologie, réside dans la résistance à la voie subjectiviste de Husserl qui prétendait

¹ J. Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 41.

fonder le champ phénoménal et ses lois multiples au sein d'une constitution reposant dans la conscience pure, thème d'une phénoménologie transcendantale. Si au contraire, comme le martèleront un grand nombre de penseurs après Husserl, la conscience est elle-même le mode d'être d'un type d'étant subjectif intramondain, alors elle doit être envisagée et décrite comme l'œuvre d'un procès de phénoménalisation par rapport auquel elle se découvre comme une concrétion dérivée. Mais pourquoi alors traiter ce procès comme émanant ou relevant d'une « nature » ? Pourquoi ne pas, contre le subjectivisme, adopter d'autres approches plus balisées comme l'ontologie, la cosmologie, ou bien la perspective ouverte par une phénoménologie de la vie, voire même de la chair ?

Le concept de nature est intéressant d'abord parce qu'il permet de reconduire le partage du spirituel et du matériel, du subjectif et de l'objectif (au sens du *Gegenstand*) à une origine constituante plus ancienne. *A contrario* la « vie », qui semble rivaliser avec la nature pour des raisons évidentes de polysémie, est porteuse en phénoménologie d'une hypothèque spiritualiste : de Husserl jusqu'à Henry, la vie comprise transitivement à partir du vécu (*Erlebnis*) et de son « vivre » propre (au double sens « d'être en vie » et de « vivre des expériences »), reste une détermination d'essence de la conscience. Une phénoménologie de la vie risque donc tout bonnement de passer à côté du site depuis lequel la vie émerge, site qui est le monde. Elle subordonne l'ouverture mondaine à une dimension de vie prémondaine (auto-affective chez Henry) où elle s'éprouve tout d'abord et s'intuitionne, au sein d'un divorce originaire entre l'immanent et le transcendant, le subjectif et le mondain. Une philosophie de la nature s'oppose à ce geste, et c'est pourquoi également, par un autre côté, elle entretient des liens ambigus avec l'ontologie. Certes l'être, en sa transcendance par rapport à la conscience (ou au *Dasein* comme préfère dire Heidegger), rend possible l'advenue au paraître de tout étant, y compris l'existence humaine. Cependant l'être, en sa différence ontologique d'avec l'étant, tend à s'imposer comme transcendant y compris par rapport au monde lui-même (ou bien par rapport aux *mondes* pluriels soumis à la loi historique [*geschichtlich*] et géographique de « l'époqualité »), et l'ontologie en sa tendance vers l'acosmisme risque de verser dans l'abstraction idéaliste qui méconnaît la charge mondaine parce que matérielle des mouvements de phénoménalisation, qui sont des mouvements ontogénétiques. Comme l'écrira Fink contre l'ontologisme heideggérien :

Mais l'orientation du concept d'être par le logos du langage laisse échapper [...] le caractère spatio-temporel de l'être compris mondainement. L'être

Vers une philosophie phénoménologique de la nature

court le danger de devenir une « chose de pensée », de se volatiliser dans un concept. L'espace-temps complet de l'être, nous le nommons le monde².

Mais alors pourquoi justement une philosophie phénoménologique, plutôt que d'invoquer la nature, ne se contenterait-elle pas de faire appel plutôt et plus simplement au monde lui-même comme cadre privilégié pour penser le déploiement en présence du champ phénoménal ? La cosmologie phénoménologique n'est-elle pas la voie royale pour des penseurs comme Fink, Patočka, Garelli, Dufrenne, ou bien en ce moment Renaud Barbaras ? Certes ; et il se peut fort bien qu'une philosophie phénoménologique de la nature ne soit dans le fond pas autre chose qu'une annexe ou une spécification de la cosmologie. La nature permettrait de mieux préciser l'opérativité du monde lui-même compris comme procès total de constitution ontogénétique portant tout étant – subjectif ou objectif (spirituel et matériel) – au paraître. La nature aurait cet avantage de préciser le rôle dynamique que doit avoir le monde, en ôtant du concept de monde un préjugé quelque peu statique qui l'affecte lorsqu'il est pensé exclusivement comme un cadre total ou comme une structure universelle indivise au sein de laquelle ou sur fond de laquelle les mouvements intramondains sont à l'œuvre. L'intérêt de la nature, pour les besoins d'une philosophie phénoménologique, serait de rendre possible l'assimilation du monde à une *phusis*, et de faire état dès lors du monde comme étant essentiellement un procès actif (dynamique) de mondification.

Il est clair en tout cas que la nature ne pourra pas être considérée ici comme un domaine ontologique régional, objet des sciences dites de la nature, car le projet d'une philosophie phénoménologique de la nature est bien plus radicalement de la considérer comme une structure de la phénoménalité (c'est-à-dire du champ phénoménal distingué de tout apparaissant, qu'il soit subjectif ou objectif³), c'est-à-dire comme une détermination de l'apparaître de tout étant, y compris de l'étant spirituel (le *Dasein*) et de son essentielle liberté. D'où une série de problèmes qu'il faudra aborder tour à tour : comment comprendre cette identification entre apparaître et nature sans qu'elle n'ouvre malgré tout la porte au naturalisme qui constitue l'armature méthodologique des sciences matérielles dites « de la nature » depuis le début de la modernité ? Au regard du naturalisme, l'apparaître à la conscience est soluble en dernière instance dans le continuum physique de la réalité

² E. Fink, *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, trad. J. Kessler, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p. 143.

³ Cf. J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 239.

matérielle objective, soumise à des rapports causaux formalisables comme des lois exactes représentables de façon mathématique⁴. Le projet d'une philosophie phénoménologique de la nature ne s'expose-t-il pas, loin d'élever la nature à la dignité de structure de tout apparaître, à se dégrader en une discipline régionale de la conscience elle-même naturalisable ? À l'inverse, quel sens peut-il y avoir à ériger la nature, en un sens non naturaliste qu'il reste à définir, au rang de structure dynamique insigne de l'apparaître ? N'y a-t-il pas une confusion fondamentale dans le fait d'identifier la nature (qui peut signifier la simple réalité matérielle physique soumise à des lois causales, ou bien d'un point de vue métaphysique la source productrice de toute réalité matérielle, vivante et non vivante) à l'apparaître, alors qu'elle est manifestement une région fondée de l'être, à côté des phénomènes attendant à la sphère de l'esprit ? Quand bien même on réussirait à montrer qu'il y a bien un sens de la nature applicable à la phénoménalité comprise comme procès universel d'apparaître, cette élévation de la nature à une sorte de principe producteur total fait revenir à une perspective métaphysique, perspective qu'assume Patočka comme nous l'avons vu. Celle-ci consiste, dans l'héritage grec d'une pensée de la *phusis* (des présocratiques jusqu'à Aristote), jusqu'aux tentatives plus récentes dans l'idéalisme allemand d'envisager les possibilités ouvertes par une « philosophie de la nature » (chez Schelling par exemple), à aborder la nature comme la source dynamique et productrice de l'étant en totalité par un procès perpétuel d'éclosion. Mais n'y a-t-il pas ce faisant un risque de confondre la constitution différenciée des lois de l'apparaître (thème de la phénoménologie) avec des mouvements réels de productions ontogénétiques qui n'ont pas vocation à être pris en charge par la phénoménologie ? Pire, cette métaphysique spéculative n'est-elle pas foncièrement attentatoire à la neutralité qui constitue le sol méthodologique de la démarche proprement descriptive de la phénoménologie ?

I. Le refus du naturalisme

Si la phénoménologie doit contribuer au renouveau de la philosophie de la nature, il conviendra d'entendre celle-ci au sens qu'elle prend chez Schelling, *Naturphilosophie* plutôt que *Philosophie der Natur*.

⁴ Nous suivons ici la définition du naturalisme que donne Husserl dans la première page de *La philosophie comme science rigoureuse*. Cf. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. B. de Launay, Paris, PUF, 1989, p. 19-20.

Cette distinction a son importance : si l'on entendait en effet par nature simplement le domaine qui concerne les sciences dites de la nature, ou sciences exactes (ce que l'on appelait encore à l'âge classique philosophie naturelle⁵), qui regroupent aujourd'hui les sciences de la matière (physique, chimie, physique quantique, etc.), les sciences de la terre et de l'univers (de la géologie à l'astrophysique), ainsi que les sciences du vivant et de l'environnement (biologie, génétique, embryologie, écologie, etc.), alors les perspectives pour une phénoménologie de la nature risqueraient de paraître assez limitées. Au mieux la phénoménologie devrait alors prétendre accompagner ces sciences en leur donnant leur fondation appropriée (puisque tout objet doit pouvoir être reconduit à ses conditions d'apparaître à la conscience) ; au pire elle effectuerait la critique de la méthodologie naïve de ces sciences, pour autant qu'elles souscrivent toutes, avec plus ou moins d'enthousiasme il est vrai, au paradigme naturaliste et réductionniste en vigueur depuis le début de la modernité galiléenne et newtonienne. Si la phénoménologie ne peut que refuser le *naturalisme*, du moins sous la forme qu'il a prise depuis la modernité comme orientation méthodologique pour la connaissance scientifique, c'est parce qu'il se présente comme foncièrement réductionniste et matérialiste, envisageant toute réalité du monde comme réductible à ses constituants élémentaires qui la produisent (quelle que soit la manière dont on les détermine : constituants physico-quantiques, biochimiques, etc.). Or la phénoménologie s'oppose à pareille approche sur deux aspects essentiels de sa démarche. D'une part elle fait valoir l'irréductibilité de la conscience, en son ouverture intentionnelle au monde (ouverture qui est présupposée par l'activité théorique de la recherche de connaissance scientifique elle-même), à un complexe matériel (la phénoménologie en d'autres termes fait valoir face au naturalisme réductionniste le cadre de la corrélation entre l'apparaître de toute chose et ses modes subjectifs de donnée dans une conscience et son ouverture propre ; elle conteste en d'autres termes au naturalisme la dissolution de la corrélation dans le continuum de la matière et des relations causales qui la gouvernent). D'autre part – et il s'agit là d'une raison plus profonde encore – les sciences de la nature, qui portent toutes sur des domaines d'objets spécifiques (ou ontologies régionales : la matière pour la physique, le vivant pour la biologie, etc.), mettent en évidence les lois empiriques qui régissent chacun de ces domaines intramondains déjà constitués, mais elles sont obligées de présupposer le caractère « allant de soi » du domaine d'objet considéré (le fait qu'une telle région soit bien effectivement donnée par

⁵ Cf. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*.

avance comme domaine thématique de leurs recherches) ; or la phénoménologie au contraire obéit à une visée fondationnelle consistant à décrire les structures du champ phénoménal qui rendent tout d'abord possible la phénoménalisation, ou si l'on veut l'entrée en présence et même pourquoi pas l'émergence de toutes ces réalités.

II. Phénoménologie et *Naturphilosophie*

Il est donc clair qu'une philosophie phénoménologique de la nature n'aurait guère de sens si l'on s'en tenait au cadre des sciences de la nature et de leur scientificité héritée du naturalisme. Mais qu'en est-il si l'on se rapproche maintenant du cadre schellingien de la philosophie de la nature ? Voilà comment Schelling dresse la différence entre la *Naturphilosophie* comprise comme une physique spéculative et la science empirique de la nature :

Tandis que nous mettons ainsi en lumière ce qui distingue notre entreprise de toutes les entreprises analogues qui furent tentées jusqu'ici, nous indiquons également ce qui distingue la physique spéculative de la physique soi-disant empirique. Cette différence se réduit principalement au fait que l'une s'occupe seulement et uniquement des causes primitives du mouvement dans la nature, et donc seulement des phénomènes dynamiques, alors que l'autre, au contraire, parce qu'elle n'en vient jamais à une source ultime du mouvement dans la nature, ne s'occupe que des mouvements secondaires et ne considère les mouvements primitifs qu'en tant que mouvements mécaniques (et donc susceptibles d'une construction mathématique)⁶.

Juste après, Schelling assimile cette nature fondamentale à une « pulsion productrice interne » (*das innere Triebwerk*) ; cette nature est bien dès lors une puissance d'éclosion, une force jaillissante infinie qui engendre tout ce qui est, et qui est tout en même temps une force de phénoménalisation, quand bien même la cause ultime de ce mouvement ne serait pas elle-même phénoménalisable (devant plutôt faire l'objet d'une « physique spéculative ») :

Puisque notre recherche ne porte pas tant sur les phénomènes de la nature eux-mêmes que sur les fondements derniers et qu'il s'agit pour nous de déduire les premiers des seconds plutôt que les seconds des premiers, il en résulte que notre tâche n'est rien d'autre que ceci : établir une science de la nature au sens le plus rigoureux du terme. Afin de découvrir ce qui rend

⁶ F. W. J. Schelling, *Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* (désormais IES), trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Librairie générale française, 2001, p. 73.

Vers une philosophie phénoménologique de la nature

*possible une physique spéculative, nous devons déterminer ce qui rend possible une théorie de la nature en tant que science (Naturwissenschaft)*⁷.

Déjà chez Schelling – et Heidegger et Patočka notamment en reprendront le flambeau – le concept de nature convoqué ne renvoie plus à un domaine régional du monde (la nature opposée à la culture, à l'esprit, à l'art, à l'histoire, à la révélation de la grâce divine, etc.) ; la nature se comprend moins à l'aune de son étymologie latine, et beaucoup plus au sens grec de *phusis*, car elle désigne la totalité de l'être en sa force de dispensation de toutes les singularités mondaines.

Cette approche de la nature en phénoménologie, aiguillée par l'idée schellingienne de *Naturphilosophie*, impliquerait dès lors inévitablement un réinvestissement de la métaphysique. Chez Schelling en effet, reprenant à son compte la distinction spinoziste entre nature naturante et nature naturée⁸, la nature désigne la totalité dynamique de *l'être*, dans sa puissance d'engendrement⁹, plus profondément d'ailleurs que le partage classique entre le spirituel et le matériel ; même si ce faisant la philosophie de la nature schellingienne, aiguillée par un motif théologique, rétablit sans doute un primat du spirituel sous la guise d'un panthéisme créateur¹⁰. Et pourtant, ce point demanderait immédiatement à être nuancé, au point de problématiser l'appartenance de Schelling à l'idéalisme allemand. Si en effet on nomme l'idéalisme la théorie philosophique selon laquelle toute donation d'être est tributaire d'un mouvement de sens, mouvement qui est porté par l'esprit compris évidemment de façon dépsychologisée, désanthropologisée, esprit qui est l'universel en devenir, alors il y aurait certes beaucoup à dire sur l'assimilation de la philosophie de la nature à l'idéalisme, surtout si on la relie à la pensée plus tardive de Schelling dans ses

⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁸ « La nature comme simple produit (*natura naturata*), nous l'appelons la nature en tant qu'objet (c'est à elle seule que se rapporte toute empirie). La nature comme productivité (*natura naturans*), nous l'appelons la nature en tant que sujet (c'est à elle seule que se rapporte toute théorie) » (*ibid.*, p. 89). Cf. Spinoza, *Éthique*, I, 29, scolie.

⁹ C'est « la voie dynamiste qui présuppose que le mouvement ne naît pas seulement du mouvement [voie mécaniste des sciences positives] mais aussi du repos, qu'il y a donc encore du mouvement dans le repos de la nature, et que tout mouvement mécanique est un mouvement purement secondaire dérivé de l'unique mouvement primitif et originaire qui surgit directement des premiers facteurs (les forces fondamentales) de la construction d'une nature en général » (IES, p. 72-73).

¹⁰ Schelling peut ainsi écrire de la *Naturphilosophie* qu'elle est « le spinozisme de la physique » (IES, p. 70). Comme l'écrira Heine : « car l'idée de la philosophie de la nature n'est au fond pas autre chose que l'idée de Spinoza, le panthéisme [...] » (H. Heine, *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Imprimerie nationale Éditions, 1993, p. 201 ; nous reproduisons cette citation à la présentation par F. Fischbach et E. Renault de l'*Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* de Schelling : IES, p. 8).

Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine. La nature ne procède pas seulement d'une créativité organique universelle, elle est aussi pensée par Schelling dans sa matérialité même comme ayant son site dans le fond (*Grund*) abyssal (*Ab-Grund*) d'indétermination de l'être. Dans les *Recherches*, Schelling soutient qu'au cœur de Dieu réside le fond, *Grund*, abîme à la fois matériel et spatial, béance chaotique que Schelling présente comme cela qui en Dieu n'est pas Dieu¹¹, multiplicité matérielle infinie, irrécupérable et non saisissable entièrement sous la bannière unifiante du sens et de son mouvement créateur. La matière plombe ainsi la création tout autant qu'elle en rend possible la constitution. Au cœur de la nature schellingienne portée par l'esprit la béance originaire semble ainsi s'opposer à elle en tant que fond obscur de la création, dont les *Recherches sur la liberté* concluront même qu'elle est à l'origine de l'effectivité du mal. Si on définit l'idéalisme de façon hégélienne comme perméabilité de l'être et du sens, alors il y a dans la pensée schellingienne de la nature un trait réaliste (le début de l'*Esquisse* se pose même explicitement comme un réalisme), dans la mesure où le *Grund*, le fond abyssal d'où émerge la nature comprise comme ontogénèse organisée de la totalité de l'étant, relève aussi de cette nuit d'indétermination primordiale qui creuse un fossé entre l'être et l'intelligibilité.

Si nous parlons ici à grands traits de la tension entre idéalisme et réalisme au cœur de la pensée de Schelling (en passant certes trop vite, quitte à l'écraser, sur la différence entre la *Naturphilosophie* et la perspective des *Recherches* – même si une relation de continuité entre les deux existe, sous la guise du panthéisme), dans l'articulation complexe entre philosophie de la nature et panthéisme théologique, c'est parce qu'elle reviendra en conclusion lorsque nous exposerons le différend entre Heidegger et Patočka sur le sens de la philosophie de la nature.

III. La philosophie de la nature succombe-t-elle à la critique husserlienne de la naïveté de l'attitude naturelle ?

Mais avant d'en venir à cette opposition interne à la phénoménologie sur le sens de la nature, il faut commencer par une objection : n'y a-t-il pas au contraire dans la tradition phénoménologique une

¹¹ Cf. F. W. J. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les sujets qui s'y rattachent*, in *Œuvres métaphysiques : 1805-1821*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 145.

résistance de principe qui court à l'endroit même de la pertinence d'une philosophie de la nature, au regard des critères de rationalité descriptive qui sont ceux de la phénoménologie ? Une philosophie de la nature n'est-elle pas contraire à la phénoménologie dans la mesure où elle semble se placer sur le terrain d'une enquête métaphysique de type traditionnel, postulant une essence cachée derrière les apparitions, cette nature panthéiste organique qui insufflerait aux choses leur mouvement génératif, essence pourtant inaccessible à un regard phénoménologique, violant donc la règle méthodologique de la phénoménologie d'un retour descriptif aux choses mêmes, c'est-à-dire aux structures essentielles de l'apparaître elles-mêmes justiciables d'une monstration expresse dans la conscience ? À cet égard, une philosophie de la nature, nécessairement métaphysique dans son principe, à cheval sur ces deux branches de la métaphysique spéciale que sont la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle, semble aller à l'encontre de la fameuse exigence de neutralité métaphysique professée par Husserl dans ses *Recherches logiques*, livre fondateur pour l'école phénoménologique¹².

Quand bien même on montrerait qu'il y a bien, dans le tournant transcendantal de la phénoménologie husserlienne, un réinvestissement de la métaphysique enfin élevée au rang de science rigoureuse, resterait que cette nouvelle mouture de la philosophie première dévalue là encore la nature au profit de l'absolu identifié à la conscience pure. La nature quant à elle se voit reléguée à un simple domaine régional, ou ontologie matérielle intramondaine fondée sur les actes donateurs de la conscience transcendantale constituante. Autant dire que l'approche husserlienne semble incompatible avec le projet d'une philosophie de la nature, car la perspective ontogénétique sur le monde qui donne à la philosophie de la nature son coup d'envoi est tout simplement récusée par la phénoménologie husserlienne. Les questions qui portent sur l'ontogenèse semblent entièrement abandonnées par Husserl aux sciences exactes (physique et biologie), en tout état de cause l'étude des mouvements ontogénétiques dans la nature relève de la science empirique, laquelle de toute façon construit son domaine d'objet par substraction à partir du mode d'apparaître des objets à la conscience préscientifique dans le monde de la vie (*Lebenswelt*), lequel est prédonné dans son universalité, sans qu'à ce

¹² Cf. E. Husserl, *Recherches logiques*. 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Première partie (Recherches I et II) trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 1961, p. 3 et 23.

niveau de prédonation il soit pertinent de se poser la question de son émergence réelle¹³.

Il semble bien que la critique husserlienne de toute incursion de la phénoménologie dans le domaine de la métaphysique spéciale (la question du monde ou de la nature en font partie) débouche sur une autre perspective lourdement métaphysique : celle du caractère absolu de la conscience pure constituante, ce que Husserl lui-même reconnaissait dès lors qu'il assimilait la phénoménologie transcendantale à la philosophie première. Celle-ci n'est certes pas une métaphysique au sens où la conscience n'est pas un domaine d'être, fût-il général (l'être en tant qu'être). De façon conforme à la philosophie transcendantale initiée par Kant, la philosophie première dont il s'agit est moins une ontologie qu'une gnoséologie, elle débusque les conditions de possibilités de la science dans une théorie de toutes les théories possibles, c'est-à-dire une théorie de la constitution de l'objectivité comme moment corrélatif de la conscience et de sa structure intentionnelle propre. Cela revient néanmoins, sinon à élever la conscience au rang d'être de l'étant, du moins à la faire jouer le rôle d'absolu constituant. Husserl fait bien de la métaphysique sur un point : il répond par la conscience pure à la question de l'inconditionné.

Tout compte fait, il semble bien que la neutralité métaphysique de la phénoménologie n'ait jamais été qu'une injonction de façade vouée à rester lettre morte, et cela chez Husserl lui-même. *La phénoménologie doit ainsi assumer, et même revendiquer, son statut de méthode descriptive en vue de la connaissance de l'absolu.* La phénoménologie ne se construit donc pas sur les décombres de la métaphysique, elle se présente au contraire comme sa voie méthodologique privilégiée. La question est alors seulement celle de savoir quel type de métaphysique on peut souhaiter, entre d'une part celle – subjectiviste – qui envisage la conscience comme condition transcendantale pour la constitution du champ phénoménal, et d'autre part celle qui plébiscite non pas certes l'objectivisme (solution proscrite par le fait que l'objectivisme méconnaît la différence phénoménologique entre l'apparaissant et le champ phénoménal), mais une origine de phénoménalisation plus profonde que le partage entre sujets et objets (lesquels ont pour point commun d'être des apparaissants). Contre Husserl, la phénoménologie doit

¹³ « Toutes les sciences positives [...] se rapportent au monde constamment prédonné en tant que monde accepté dans sa prédonation comme un *universum* d'être. Ce monde est prédonné dans l'expérience universelle qui traverse notre vie [...]. En soi, l'expérience est pour ainsi dire muette ; en elle, nous avons un monde vu, entendu, ou encore expérimenté d'une autre manière, mais rien d'autre » (E. Husserl, *Nature et esprit. Leçons du semestre d'été 1927*, trad. J. Farges, Paris, Vrin, 2017, p. 42).

faire valoir le caractère indépassable de cette naïveté qui, en réalité, constitue bien au contraire le bon sens philosophique par excellence, eu égard au caractère intramondain et engendré de la conscience, et du caractère absolu du monde lui-même comme cadre de toute manifestation possible.

Nous avons suggéré que pour la cosmologie le concept de nature hérité de la *Naturphilosophie* constitue un adjuvant puissant puisqu'il permet de préciser le caractère dynamique et producteur du monde compris comme procès de mondification. Il semble donc bien que la philosophie de la nature au sens de la *Naturphilosophie* idéaliste allemande doive pouvoir recevoir un écho dans la phénoménologie chez les successeurs de Husserl qui non seulement ont combattu l'assimilation de la conscience au champ phénoménal (c'est-à-dire l'inflation subjectiviste par laquelle la conscience devient la structure de l'apparaître), mais ont milité ce faisant pour comprendre la manifestation comme étant essentiellement liée à un mouvement ontologique d'advenue à la présence de tout étant, comme une éclosion, jaillissement dynamique des choses sur la scène de l'apparaître. Autant dire que c'est avec l'ontologie phénoménologique de Heidegger que peut apparaître véritablement la possibilité d'une prise en charge de la question de la nature.

IV. Les hésitations de Heidegger concernant la promotion de la nature

Et pourtant sur le versant heideggérien de l'analyse les choses s'avèrent tout de suite beaucoup plus compliquées. Il faut rappeler à cet égard que le premier Heidegger, dont le travail culmine dans son *opus magnum* de 1927 *Être et temps*, ne semble pas vraiment concerné par le problème de la nature, qu'il tend à dévaluer par rapport à la question de l'être ou bien par rapport au monde lui-même compris comme une structure d'être du *Dasein*, un existentiel de l'étant que je suis et qui en son être se rapporte compréhensivement à l'être. Dans *Être et temps* les analyses du monde ambiant (*Umwelt*) font ressortir alors une préséance de la technique sur la nature, autour de la manifestation des étants intramondains à-portée-de-main (*zuhanden*), au sein d'une perspective ustensilaire dans laquelle les étants renvoient les uns aux autres dans des complexes de signification praxéologiques où la nature elle-même se trouve enrégimentée dans le

« monde de l'ouvrage » (*Werkwelt*)¹⁴. Comme le regrette ainsi Michel Haar : « L'analyse de *Sein und Zeit* dans sa sécheresse anti-romantique conduirait, si elle était le dernier mot du philosophe, à la vision étouffante d'un monde totalement coupé de la vie, cloisonné comme un gigantesque atelier, centré sur son espace propre et... aveugle à la Terre »¹⁵. Certes, dans les années vingt Heidegger ne nie pas qu'il existe des étants issus de la nature dont le mode d'être ne s'intègre pas d'emblée dans le champ de l'ustensilité ordonnée aux projets techniques du *Dasein* dans le monde de sa préoccupation. L'aigle (être vivant animé), l'arbre (être vivant végétal), la pierre (être minéral), ou même le vent, sont en un sens des étants subsistants (*vorhanden*), dont la matérialité pour les uns et l'appartenance à la vie pour les autres semblent les inscrire décidément dans le monde, et qui sont indifférents à la signification d'usage qu'ils peuvent par ailleurs acquérir. Mais justement : fidèle à une stratégie consistant à appréhender systématiquement la *Vorhandenheit* comme un concept modifié et obtenu dérivativement sur la base d'un sens premier de l'étant intramondain en tant qu'être-à-portée-de-main (*zuhanden*), Heidegger appréhendait alors la nature brute, « inutile », comme une possibilité contemplative fondée sur une autre vision, pratique celle-là, où la nature se découvre tout d'abord comme moyen (ou obstacle) à nos projets :

Toutefois, la nature ne saurait être ici comprise comme ce qui est sans plus sous-la-main, et pas davantage comme puissance naturelle. La forêt est réserve de bois, la montagne est carrière de pierre, la rivière est force hydraulique, le vent est vent « dans les voiles ». Avec la découverte du « monde ambiant » vient à notre rencontre une « nature » ainsi découverte¹⁶.

Cette subordination de l'étant naturel à l'ouverture par le *Dasein* sur son monde ambiant (*Umwelt*) à l'aune du projet de ses possibilités, conduit à une dévalorisation de la nature qui n'aura pas échappé à Patočka qui critiquera ce geste avec sévérité, dans un passage qui fait directement contrepoint :

En lisant chez Heidegger les analyses du monde ambiant de la quotidienneté, l'on a parfois l'impression que la nature serait un simple concept-limite, présente uniquement sous les espèces du matériel destiné à l'ouvrage. Pourtant, la nuit et le jour, le ciel et les « éléments » sont également

¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, § 23.

¹⁵ M. Haar, *Le chant de la Terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, L'Herne, 1987, p. 52.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1960 (9^{ème} édition dont nous utilisons la pagination), trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, § 15, p. 70.

Vers une philosophie phénoménologique de la nature

là dans le monde de l'ouvrage journalier, de même que l'arbre couvert de poussière qu'on remarque à peine en bordure d'une rue animée. Cela dit, la « nature » a le trait particulier de présenter le jour et la nuit, la terre et le ciel, en une guise non morcelée et non rassemblée. La nature n'est pas là uniquement ou au premier chef comme carrière, forêt, etc., mais en tant que cadre non thématique et changeant [...]. L'on « utilise » également la nature en « étant naturellement », en voyant, en entendant, en se laissant pénétrer par sa clarté ou en étant sensible à l'absence de celle-ci, etc.¹⁷

Chez Heidegger le monde est habité par des œuvres bien d'abord et bien plutôt que par des vivants ou des choses simplement présentes dans leur naturalité matérielle. Au contraire, Patočka insiste sur l'irréductibilité de la nature, et il va même plus loin en mettant l'emphasis sur la matérialité de l'étant naturel (la référence aux éléments est ici décisive, et s'oppose à l'approche fonctionnaliste heideggérienne, où l'étant joue tout au plus le rôle de « matériau » – au sens spécifique et local d'« instrument » – pour le *Dasein* possibilisant), matérialité qui signale son *appartenance au monde*, et qui plus est : appartenance par le corps, par le fait que l'étant, corporel ou *a minima* matériel, occupe une place dans le monde, existe sur le mode de l'inclusion. Nous reviendrons en conclusion sur l'importance de la matière chez Patočka pour le sort d'une conception ontogénétique de la nature.

V. Nature et *phusis* chez le second Heidegger

Cependant, le philosophe tchèque tout comme Michel Haar du reste savaient l'importance que prend chez le second Heidegger le concept de nature hérité du dialogue herméneutique avec l'aristotélisme ainsi que la pensée présocratique (notamment Héraclite). La nature en vient même à désigner le nom de l'être de l'étant en totalité, à condition toutefois de penser à travers le concept de nature ce qu'Aristote lui-même (et les présocratiques avant lui) dans sa *Physique* abordait sous le titre *phusis* : « L'étant en totalité se découvre comme *phusis*, "nature", terme qui ne vise pas encore ici un domaine particulier de l'étant, mais l'étant comme tel en sa totalité, perçu sous la forme d'une présence en éclosion »¹⁸.

Mais alors la question est bien celle de savoir ce que Heidegger, et Patočka à sa suite, entendent de nouveau par rapport à l'approche

¹⁷ J. Patočka, « Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde », in *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abrams, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 213.

¹⁸ M. Heidegger, « De l'essence de la vérité », trad. A. de Waelhens et W. Biemel, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, p. 177-178.

classique d'une philosophie de la nature, en appelant au renfort la *Physique* aristotélicienne, alors même que Schelling lui-même n'hésitait pas à mobiliser la notion de *phusis*.

Il faut sans doute répondre que l'apport décisif de la phénoménologie d'inspiration ontologique à une philosophie de la nature consiste à prendre en compte la différence ontologique (dans les mots de Heidegger) ou bien la différence phénoménologique (dans ceux de Patočka) entre être et étant, entre champ d'apparaître et phénomènes intramondains. La philosophie de la nature de Schelling tend à comprendre la nature de façon ontique, à la penser comme un vaste individu organique en devenir, alors qu'au contraire la nature (*phusis*) est irréductible au moindre étant naturel qu'elle fait advenir.

L'onticisation schellingienne de la nature, ou l'assimilation de la nature à un étant, quand bien même Schelling différencie expressément entre la nature et ses produits finis, réside en effet dans l'assimilation de la nature à un sujet. Ceci étant dit, il est remarquable que Heidegger dans sa lecture de Schelling se montre exceptionnellement élogieux face au père de la *Naturphilosophie*, lui qui n'a pas manqué d'identifier la nature (ou *natura naturans*) à l'être en sa différence d'avec les étants advenus au titre de la *natura naturata*. Comme l'écrit en effet Schelling :

Comme tout ce dont on peut dire qu'il est, est de nature conditionnée, seul l'être lui-même peut être l'inconditionné. Mais puisque l'être singulier, en tant qu'il est quelque chose conditionné, ne se laisse penser que comme une limitation déterminée de l'activité productrice (de l'unique et dernier substrat de toute réalité), en conséquence l'être lui-même est cette même activité productive pensée en son caractère illimité¹⁹.

Cependant, dire de l'être qu'il n'est pas singulier ou qu'il est illimité n'implique pas encore qu'il ne soit pas pensé comme l'étant en totalité. C'est ce qui a lieu dans l'assimilation schellingienne de la nature à la substance (catégorie ontique par excellence) panthéiste, ou à « l'unique et dernier substrat de toute réalité ». Toutefois, même sur ce point Heidegger est très charitable dans sa lecture du panthéisme schellingien. En effet, si le panthéisme se résume à la formule « Tout est Dieu ; chaque chose particulière est Dieu ; Dieu est tout »²⁰, alors comme le relève bien Heidegger, le point capital de l'enquête de Schelling réside dans le sens de la copule, du « est », au point que le système philo-

¹⁹ IES, p. 88.

²⁰ M. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, p. 133.

sophique de l'idéalisme allemand se réalise non pas tant finalement dans une théologie, mais dans une ontologie :

Si nous réfléchissons plus avant, il appert que c'est ici précisément, dans le « est », qu'il faut rechercher le siège de ce qui fait véritablement question dans le panthéisme. Car ce qui s'exprime dans cet « est », ce n'est rien de moins que le lien (Band) qui unit Dieu, la totalité et les choses singulières, le theos et le pan, et, dans la mesure où ce lien caractérise l'ajointement foncier de l'étant en totalité, il détermine aussi la modalité du jointoiment et de l'ajointoiment de l'être en général, du système. Le « est » et ce qu'il signifie – cet « est » sur lequel nous passons dans ce que disent les « thèses » comme sur quelque chose d'indifférent – voilà ce qui est décisif. Le « est » constitue un mode d'énonciation de l'être, on e on. Si donc la question du panthéisme, en tant que question du système, se déplace pour aboutir à la question du « est », cela signifie que la question théologique se transforme nécessairement en question ontologique²¹.

Toutefois, Heidegger sans surprise conclura que même chez Schelling en définitive, qui fut le plus proche dans la tradition à la penser, la différence ontologique se trouve malgré tout refoulée par son emprisonnement dans les catégories fondamentales de la métaphysique, en l'occurrence la dualité *Grund-Existenz* ; quand bien même l'être originaire (*Ursein*) constituerait chez Schelling l'espace de différence qui lierait l'un à l'autre d'une part le fond abyssal de l'être, d'autre part l'existence du monde et des entités finies émergeant de cette aspiration (*Sehnsucht*) du fond, cette différence se voit rabattue sur les deux termes de l'opposition :

[L']échec [de la philosophie de Schelling] se révèle en ceci que les moments du jointoiment de l'être – le fond et l'existence, ainsi que leur unité – deviennent non seulement de moins en moins compatibles, mais encore sont tellement séparés et disjoints l'un de l'autre, que Schelling retombe finalement dans la tradition de la pensée occidentale²².

Schelling, qui demeure prisonnier des catégories latines de la métaphysique, est finalement laissé en bord de route par Heidegger qui préfère comme interlocuteurs les penseurs « matinaux », qui précèdent l'histoire de la métaphysique ou du moins pensent à son commencement. Il s'agit bien sûr des présocratiques, mais aussi d'Aristote, et c'est le souci d'un retour aux Grecs qui motive donc de sauter par-dessus Schelling – quand bien même aura été grande la puissance philosophique de son questionnement (et il y aurait à la rapprocher du poète Hölderlin, qui lui aussi appréhende l'être en sa force de dispen-

²¹ *Idem.*

²² *Ibid.*, p. 277.

sation panthéiste²³). Cela implique de revenir en particulier à la *Physique* d'Aristote, dont Heidegger dit comme il est bien connu qu'elle est en un sens tout à fait positif, quoique largement inaperçu, « le livre de fond (*Grundbuch*) de la philosophie occidentale »²⁴.

Conclusion : *phusis* épiphanique et *phusis* matérielle

Concluons par une série de problèmes. Premièrement, quand bien même une philosophie de la nature tiendrait compte de la différence ontologique, comment peut-elle être phénoménologique, si la *phusis* n'est pas elle-même apte à apparaître ? Mais justement, là consiste une autre limitation de la *Naturphilosophie*, bien trop spéculative en son principe. L'être rend possible et porte la phénoménalisation des étants, mais ce mouvement de phénoménalisation est lui-même manifeste ! Voilà ce que dit explicitement Heidegger dans son commentaire d'Aristote : la *phusis* est essentiellement un mouvement morphique « d'installation de l'étant dans son visage ». Il est vrai que ce mouvement d'éclosion implique une dimension structurale d'absentement (la *steresis* qu'Aristote pose même comme l'un des trois principes de la nature dans le 1^{er} livre de la *Physique*). Toutefois, il faut remarquer que cette *steresis* n'est pas le contraire de la présence ; la *phusis* comme *steresis* est au contraire à comprendre comme absentement « pour l'entrée en présence [*steresis zur Anwesenung*] »²⁵ des *phusei onta*. Ainsi, la *steresis*, le voilement constitutif de la *phusis* où celle-ci reprend en son sein son pouvoir d'éclosion, est doublement vouée à la présence. D'une part, la *phusis* fait place à la manifestation en s'effaçant derrière elle. Mais d'autre part, Heidegger insiste bien sur le fait que cet absentement n'a aucunement le caractère privatif, voire négatif, que la tradition métaphysique a pu lui conférer (au point même d'y voir un défaut ontologique). Au contraire, la *phusis* est bien présente, mais *sur le mode précisément de cet absentement* ; c'est là sa façon de se *manifester* au dire humain, comme ce mouvement de faire place à l'étant qu'elle est : « Στέρησις comme absentement, ce n'est pas seulement être-absent, mais bien entrée en présence (*Anwesenung*), à savoir celle dans laquelle

²³ Cf. la dernière page d'*Hypérion* : « Les dissonances du monde sont comme les querelles des amants. La réconciliation habite la dispute, et tout ce qui a été séparé se rassemble. Les artères qui partent du cœur y reviennent : tout n'est qu'une seule vie, brûlante, éternelle » (F. Hölderlin, *Hypérion*, in *Œuvres*, trad. P. Jaccottet, Paris, Gallimard, 1967, p. 273).

²⁴ M. Heidegger, « Ce qu'est et comment se détermine la *phusis* (Aristote, *Physique*, B1) », trad. F. Fédier, *Questions II*, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990, 22^{ème} édition, p. 489.

²⁵ *Ibid.*, p. 574.

c'est justement *l'absentement* (*Abwesenung*) – et non ce qui est absent (*das Abwesende*) – qui se fait présent (*anwest*) »²⁶.

Cet élargissement maximal de la présence manifeste, et concomitamment du regard phénoménologique apte à prendre en vue y compris l'être en son absence même (ou en son retrait constitutif) pose dès lors la question de savoir si Heidegger n'a pas rendu trop formel le mouvement de la *phusis*, s'il n'a pas méconnu la charge souterrainement matérielle de la nature dans sa productivité même. Heidegger précise fort à propos et sans équivoque possible que « la *steresis* est *eidos*, mais *eidos pos* – un visage qui se donne à voir en quelque façon, c'est-à-dire entre en quelque façon dans la présence »²⁷. Autrement dit, à partir du moment où la *steresis* relève de la forme (c'est-à-dire du visage manifeste), alors non seulement la *phusis* en tant qu'absentement (*steresis*) est vouée à la présence, mais elle est, en son apparaître même, entièrement épiphanique, dénuée de l'opacité caractéristique au grouillement informe de la matière ! À forcer sur la visibilité de la nature, Heidegger ne minimise-t-il pas sa charge productrice, qui ne s'épuise pas dans le seul événement du surgissement de la présence, mais implique également une productivité réelle et matérielle, irréductiblement nocturne ?

Cette ontogenèse matérielle de la nature est au contraire au cœur de la pensée de Patočka²⁸, et c'est la raison pour laquelle Patočka estimera qu'une conception ontogénétique (et non pas seulement *ontophanique*) de la nature devra « montrer comment, dans le domaine élémentaire, le couple *genesis-phthora* oblige à préciser le concept de *hulé* comme *upokeimenon* ultime et indispensable »²⁹. On peut même dès lors aller plus loin et se demander si le fond schellingien (ou le matériel chaotique dont parle Patočka) est producteur ou bien s'il ne constitue pas en réalité un pôle d'opposition face à toute production mondaine qui viendrait y puiser son matériau au sein d'une conflictualité qu'Héraclite fixait déjà sous le concept de *polemos*, et que Schelling reprendra pour qualifier la relation entre l'existence et le fond abyssal. Si les étants intramondains conquièrent leur individualité par extrac-

²⁶ *Ibid.*, p. 575.

²⁷ *Ibid.* Cf. Aristote, *Phys.* II (1), 193b18-20 : « Mais la forme et la nature se disent en deux sens, car la privation est forme en quelque façon ».

²⁸ « Le mouvement ontologique est celui par lequel l'être est constitué dans sa figure concrète, un être mis à part du reste du monde par son commencement propre, s'expliquant avec le monde en vertu de sa structure propre, à même d'aménager le matériel chaotique du monde extérieur selon sa loi propre » (J. Patočka, *Aristote, ses devanciers, ses successeurs*, trad. E. Abrams, Paris, Vrin, 2011, p. 252-253).

²⁹ J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer, 1988, p. 137.

tion du fond, et si le monde n'est rien d'autre que la totalité ajointée de tous ces procès d'individuation, alors le monde en tant que *phusis* n'est-il pas producteur à partir d'une relation adverse avec son autre abyssal qu'est le fond³⁰ ?

Mais n'y a-t-il pas un risque dès lors pour Patočka d'adosser les mouvements d'entrée en présence, de constitution ontogénétique, à une forme renouvelée de substrat matériel sous-jacent ? Ne restaure-t-il pas l'onticité sous la guise de ce fond obscur ? Patočka fait-il peser les mouvements ontologiques sur une origine ontique, puisque le fond est davantage du côté de ce qui est (fût-ce un étant limite, là où règne la plus radicale indétermination) que de l'être ? Ce faisant, n'est-ce pas réintroduire la physique naturaliste par la petite porte, qui cherche justement à établir les lois de la matière d'avant la vie ?

On peut répondre par la négative à cette dernière question, car le fond matériel n'a rien à voir avec la matérialité dont traite la physique, laquelle est une matière déjà constituée, déterminée par la loi causale mathématiquement formalisable. Reste pourtant un autre problème, toujours le même en réalité : en quoi est-ce encore de la phénoménologie ? Nous avons déjà indiqué en commençant nos analyses que Patočka était prêt à assumer un débordement de la phénoménologie par la métaphysique. Mais pourquoi le faire en s'appuyant sur une notion aussi lourde que celle d'un fond matériel chaotique au cœur de la nature ? C'est que la nature n'est pas seulement productrice, elle porte en elle le principe de la finitude des êtres qu'elle laisse émerger, finitude qui les voue tous à l'engloutissement dans le fond. La finitude n'est pas seulement comme chez Heidegger la condition de révélation du sens (voir les analyses du *Sein-zum-Tode* dans *Sein und Zeit*) ; elle est l'expérience phénoménologique d'ici-bas d'une réalité à laquelle fait

³⁰ Le *fond* est dès lors aussi un *fonds* et comme le montre Jean-François Courtine dans des pages importantes consacrées à Schelling, si la métaphysique signifie en son histoire la recherche du fondement (*upokeimenon*, *causa*, *Grund*, *subjectum*, etc.), alors Schelling accomplit moins la métaphysique qu'il n'en déjoue la logique, en montrant qu'en deçà de l'absolu git une dimension abyssale de l'être dont la vocation à *fonder* la présence organisée des étants est concomitante d'un retrait et d'une inévitable déstabilisation de ces assises mêmes : « Le fonds est cet en deçà de la présence sur fond de quoi seulement la présence est présence. Dans toute présence qui s'offre ou qui se donne, se retire du même coup ce dont elle est offre en présence. L'être ne s'épuise jamais dans le don de la présence, dans un simple abandon qui le ferait être. Il garde en lui une réserve, une ressource à laquelle il peut toujours puiser afin de rester "en ferme stature", afin de se tenir, de se maintenir » (J.-F. Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990 : « Schelling et l'achèvement de la métaphysique », p. 195). Et J.-F. Courtine d'ajouter, en référence à Héraclite là encore, mais au fragment 123 plutôt qu'à celui sur le « *polemos* père de toute chose » (fragment 53) : « La pensée schellingienne se présente ici comme une variation inattendue sur le fragment 123 d'Héraclite : φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Rien n'est plus propre à l'éclosion que le retrait, la retenue, la réserve » (*idem.*).

défait le sens, celle d'une matérialité non entièrement domptable et qui pèse du dehors sur toute organisation ontique, et peut-être sur le monde lui-même, exposé en sa totalité même à ce fond abyssal dont il provient, et avec lequel il entretient depuis la nuit des temps une relation d'adversité ontologique, un *polemos* qui est en même temps le moteur du mouvement de l'histoire cosmologique.