La lecture heideggerienne de la *phusis* selon Héraclite

ou la philosophie comme philosophie de la nature

Mai Lequan

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1285>

DOI : 10.4000/cps.1285

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 111-142

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Mai Lequan, « La lecture heideggerienne de la *phusis* selon Héraclite », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 09 novembre 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/1285> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1285>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

La lecture heideggerienne de la *phusis* selon Héraclite ou la philosophie comme philosophie de la nature

Mai Lequan

Introduction

Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*¹, Heidegger déclare : « La philosophie est, dans son être originel, de telle nature que c'est d'abord le monde grec et *seulement* lui qu'elle a saisi elle-même en le réclamant pour se déployer »². Ce propos étonne par sa radicalité : il n'y aurait non seulement pas de début de la philosophie sans la Grèce, mais pas de philosophie du tout hors du dialogue avec la pensée grecque. On sait l'importance du retour aux Grecs dans l'élaboration de la pensée propre d'Heidegger, en particulier, à côté de Platon et d'Aristote, des présocratiques, notamment Anaximandre, Parménide et Héraclite. À ce dernier Heidegger emprunte plusieurs thèmes³, dont on trouve écho, pour deux d'entre eux au moins, dans les deux articles parus dans les *Essais et conférences* (1955) : « *Logos* » (sur le Fragment 50 d'Héraclite) et « *Alèthéia* » (sur le Fragment 16 d'Héraclite⁴). Non seulement toute

1 Prononcée à Cerisy en 1955.

2 Cité par J. BEAUFRET, in : *Essais et conférences*, Préface, p. X ; nous soulignons [n. s.].

3 Sur la lecture heideggerienne d'Héraclite en général, voir F. de TOWARNICKI, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un passager de la Forêt-Noire*, chapitre « Héraclite, le regard d'un commencement ».

4 Tous les Fragments d'Héraclite sont ici cités dans l'édition qui sert de référence à Heidegger, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, hrsg. von H. DIELS und W. KRANZ.

philosophie, pensée, méditation ne peut se développer qu'«à travers un dialogue avec les penseurs grecs et la langue qu'ils parlent», mais encore ce dialogue (*Gespräch*) avec les Grecs est «encore en attente de son début» (selon l'expression même de Heidegger dans sa *Conférence aux libraires*)⁵. C'est ce timide début de dialogue avec les Grecs et avec leur langue qu'ouvre Heidegger dans les deux articles des *Essais* qu'il consacre à Héraclite⁶.

Selon lui, non seulement les Grecs ont été historiquement les initiateurs de la philosophie, mais encore il n'y a de philosopher véritable qu'en relation avec le sens grec des *mots*. Jean Beaufret, dans sa Préface aux *Essais*, voit dans cette célébration radicale des Grecs et de leur langue⁷ à la fois l'éloge de l'aurore grecque de tout philosopher et la prise en compte lucide, derrière la splendeur du début grec de la philosophie, d'une aurore qui immédiatement s'oublie elle-même, oublie son origine et contient déjà en germe son propre déclin. Le début grec de la philosophie est un lever de Soleil qui contient déjà en lui un crépuscule, lequel donne son nom même à l'«Occident qui est notre partage»⁸. Toutefois, le mode propre de *déclin* qui caractérise la pensée *occidentale* (l'Occident étant le lieu où le Soleil se couche) n'est pas qu'oubli, il est aussi effort pour se ressouvenir de son aurore grecque. Il faut en effet que le soir tombe, que le crépuscule adienne pour que la chouette de Minerve (Athéna, déesse de la sagesse) prenne son envol et que la philosophie commence, comme le notait déjà Hegel. C'est seulement à la tombée de la nuit que le sens vrai du philosophe s'apparaît à lui-même en son début grec toujours déjà déclinant, oublieux de lui-même (comme en témoigne l'histoire de la métaphysique occidentale) et néanmoins capable, par un effort sans cesse renouvelé, de renouer avec son origine première et de re-commencer, de ré-ouvrir le dialogue avec les Grecs. Beaufret décrit ainsi l'aurore crépusculaire du philosophe occidental, telle que la révèle la tentative de dialogue entre Heidegger et les Grecs :

5 J. BEAUFRET, in: *Essais et conférences*, Préface, p. XIV.

6 A propos de la lecture heideggerienne d'Héraclite, voir également dans le présent volume: F. MAKOWSKI, «Le couple Hestia-Hermès dans la vie et l'œuvre de Heidegger», notamment p. 186 à 194.

7 *Ibid.*, p. XI.

8 *Ibid.*, p. XII.

« Peut-être est-ce seulement en ces vêpres de la pensée que ce qui, en elle, fut matin, paraît enfin dans sa grandeur d'énigme. Le matin reste opaque à lui-même [pour] autant qu'il est splendeur inaugurale. Le soir est l'éclosion du matin en sa vérité jusqu'ici voilée. Si le monde grec est le matin de la pensée, peut-être ce matin n'est-il profond que médité [à partir] de notre soir où il décline, entrant dans l'aube plus matinale d'un jour encore inadvenu »⁹.

Le destin occidental de la philosophie est de se savoir comme soir et d'inaugurer en elle un matin, mais en s'ignorant encore en grande part elle-même. Ainsi Heidegger voit-il dans la pensée grecque originaire, notamment présocratique, à la fois le point de départ de la philosophie occidentale et son but final, son *telos* à redécouvrir sans cesse. Or dans ce matin crépusculaire grec du philosophe occidental, tel qu'Heidegger le restitue, Héraclite joue un rôle capital, en tant qu'il est celui qui ouvre et ferme aussitôt ce double processus.

Le dialogue qu'Heidegger noue avec les présocratiques se manifeste dès son cours du semestre 1915-1916 *Sur les Présocratiques* (dont le manuscrit a été perdu), consacré à Parménide et dans une moindre mesure à Héraclite. Son intérêt pour Héraclite se confirme dans son cours du semestre d'été 1926 *Les concepts fondamentaux de la philosophie antique*, consacré à la philosophie jusqu'à Platon. Heidegger y relit Parménide et Héraclite au fil conducteur de la question du *logos* en son articulation avec la *physis*. Cet intérêt se prolonge dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929-1930), où il distingue le sens grec de la *physis* (chez Héraclite et Aristote) et le sens moderne de la nature (à partir de Galilée). Il s'approfondit encore dans le cours du semestre d'été 1933-1934 *La question fondamentale de la philosophie*, où Heidegger propose l'une de ses premières interprétations du Fragment 53 sur le *polemos*. Dans ces divers textes, le rapport *logos-physis* chez Héraclite s'éclaire par le thème de l'*alêtheia* (qu'aborde également le § 44 d'*Être et temps*). Heidegger revient de nouveau sur le sens du *logos* héraclitéen dans son cours du semestre 1935 *Introduction à la métaphysique*, mais cette fois dans le contexte du « tournant » (*Kehre*) ou « virage » (*Wende*) qu'il opère, d'une herméneutique existentielle du *Dasein* à une approche historique de l'être. Il lie désormais indissociablement chez Héraclite *logos* et *physis*, en-deçà de la tradition ultérieure qui opposera la nature à la

9 *Ibid.*, p. XIII.

culture, à l'art, à l'histoire, à l'esprit ou encore à la liberté. Heidegger acquiert alors la conviction qu'avec Héraclite s'ouvre et se referme paradoxalement l'aube grecque du philosophe. Alors qu'il élabore sa pensée de l'*alêtheia* comme dé-voilement, il voit en Héraclite celui qui découvre, mais pour immédiatement le recouvrir, le sens authentique du *logos* en son lien originaire avec la *phusis*, laquelle s'identifie au monde (*kosmos*) et à l'un-tout (*hen panta*).

Toutefois on peut se demander si cette lecture heideggerienne de la nature comme monde, uni-totalité des étants ou étant universel, n'est pas en fait implicitement ou inconsciemment influencée par sa lecture (d'ailleurs très approfondie) de la *phusis* d'Aristote plus que par sa lecture de la *phusis* d'Héraclite en tant qu'elle illustre le sens archaïque de ce terme. C'est du moins notre hypothèse. Tout se passe comme si Heidegger projetait sur la parole rare et énigmatique d'Héraclite le sens relativement tardif de *phusis* à la fois comme croissance végétale (sens dynamique) et comme tout des étants apparaissant là-devant (sens statique), sens pré-moderne qu'il appartiendra à Aristote de mettre partiellement au jour. Il reste que la fécondité, la force et l'originalité de la lecture heideggerienne de la *phusis* d'Héraclite restent entières, quand bien même cette lecture serait discutable eu égard au contexte linguistique et culturel qui fut celui d'Héraclite. Indépassable en sa profondeur spéculative, l'analyse heideggerienne de la *phusis* héraclitéenne souffrirait ainsi d'un anachronisme, dans la mesure où elle projette le sens *aristotélicien* sur la *phusis* des Grecs *archaïques*. Toutefois, le génie de Heidegger est de voir dans la figure d'Héraclite celui qui marqua paradoxalement à la fois la naissance de la métaphysique occidentale et son déclin originaire comme oubli de l'être. Le Héraclite peint par Heidegger manifeste une aube du philosophe, qui immédiatement décline en une pensée représentative dominée par le principe de raison suffisante et fondée sur la distinction inauthentique entre être et penser, entre nature et esprit, c'est-à-dire entre *phusis* et *logos*.

Le cours qu'Heidegger consacre à Héraclite au semestre d'été 1943-1944, articulé en deux parties (« Héraclite: le commencement de la pensée crépusculaire » et « La doctrine héraclitéenne du *logos* »), revient sur le lien indissoluble que les présocratiques en général et Héraclite en particulier nous révèlent entre *logos*, *phusis* et *alêtheia*. Puis les articles « *Logos* » (conférence de Brême de 1951) et « *Alêtheia* » (conférence de Constance de 1954), réunis dans les *Essais et conférences* (1955),

reprennent en les synthétisant les principales vues de Heidegger sur la *phusis* héraclitéenne. Enfin, sa lecture d'Héraclite trouve un dernier écho dans le séminaire qu'il consacre à Héraclite avec son ancien élève Eugen Fink en 1966-1967.

L'ensemble de ces cours et textes tend à accréditer l'idée que pour Heidegger toute philosophie est, en un sens, une *philosophie de la nature*, non certes au sens théorisé par Kant, Hegel ou Schelling en contexte idéaliste, mais au sens où tout penser est non seulement pensée *sur* et *de* la nature, mais encore un penser qui fait un avec la nature, voire qui *s'identifie* à elle. Selon notre hypothèse, la conception héraclitéenne de la *phusis* joue un rôle décisif dans la philosophie de Heidegger, dans la mesure où elle fournit à son auteur une occasion de *définir* (mais pas encore d'*accomplir*) toute vraie philosophie comme une philosophie de la nature, en un sens proche de celui que Schelling conférait, durant la période de l'identité absolue, à la *Naturphilosophie*. Bien qu'Heidegger n'ait jamais revendiqué pour lui-même une quelconque philosophie de la nature, il partage avec Schelling l'idée qu'à son origine grecque la pensée pré-philosophique, précédant l'exercice de toute philosophie académique instituée, loin de distinguer nature et esprit, être et penser, posait bien plutôt l'adéquation, la concordance de l'esprit et de la nature, du penser et de l'être (pris ici au sens faible de totalité universelle des étants). Le détour d'Heidegger par la *phusis* héraclitéenne lui permettrait de développer une thèse générale sur l'essence même du philosophe comme pensée toujours déjà située dans l'horizon, sinon d'une *identité* entre esprit et nature (en termes schellingiens), du moins d'une *unité* entre être et penser (en termes grecs).

Heidegger ressuscite une idée archaïque (qu'il attribue – à tort ou à raison – au sage d'Éphèse), idée déjà en partie réactualisée avant lui à l'ère moderne par la *Naturphilosophie* schellingienne¹⁰, bien qu'il ne mentionne jamais explicitement, dans ses cours sur Héraclite, le parallèle entre *phusis* grecque archaïque et *Naturphilosophie* schellingienne de l'identité. Ce qui se joue à travers la séquence Héraclite-Schelling-Heidegger, c'est l'idée fondamentale selon laquelle tout philosophe est un *logos* de la nature, le Héraclite dont il s'agit, le Héraclite de Heidegger, n'étant pas le penseur d'Éphèse en sa vérité historique, tels

10 Notamment dans la Préface de la seconde édition augmentée aux *Idées pour une philosophie de la nature* de 1803.

que les philologues ou historiens de la philosophie grecque archaïque parviennent aujourd'hui à nous en restituer la doctrine, mais un Héraclite reconstruit par Heidegger à la lumière de sa propre compréhension de l'*alètheia* et fortement influencé par sa lecture de la physique d'Aristote. L'apport original propre de Heidegger à l'équation grecque, dont il croit situer la source chez Héraclite, et à laquelle Schelling donnera l'une de ses plus remarquables formules (à savoir: toute philosophie est, ou du moins commence par, une *Naturphilosophie*), consiste à établir le caractère indissociable du lien entre *phusis* et *logos*. Toutefois l'attribution à Héraclite de cette découverte de l'originare unité de *logos* et *phusis* se fait toujours chez Heidegger selon un mode paradoxal, puisque la découverte héraclitéenne est immédiatement recouverte d'abord par Héraclite lui-même, puis par ses successeurs antiques et modernes. Selon Heidegger, Héraclite *pressent*, plus qu'il ne la *théorise*, l'unité originare de *logos* et de *phusis*.

Il semble ainsi qu'un double rapprochement *morphologique* (et non *historique*, archéologique ou génétique en termes de filiation explicitement revendiquée) puisse être fait entre, d'une part, la définition heideggerienne de l'authentique philosophe comme philosophe sur et de la nature (au sens de totalité mondaine des étants), et d'autre part à la fois a) l'entente originare grecque de la *phusis* (que le mot « nature » ne traduit qu'improprement), qu'Heidegger attribue (peut-être à tort) à un Héraclite largement revisité par sa propre lecture du *logos* (recollection originare de l'étant total) et de l'*alètheia* (voilement-dévoilement) et b) la détermination schellingienne de la *Naturphilosophie* comme effort spéculatif pour penser l'unité, voire l'identité absolue, de la nature et de l'esprit. Faute de pouvoir ici retracer en son exhaustivité le long et complexe parcours qui conduit Heidegger de la *phusis* attribuée à Héraclite à une conception de la philosophie comme *philosophie de la nature*, on retiendra ici seulement deux de ses principales étapes¹¹: à savoir 1) les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929-1930), où Heidegger remonte du concept aristotélicien pré-moderne de *phusis* à l'entente originare de la *phusis* chez Héraclite et 2) les deux articles « *Logos* » et « *Alèthéia* » des *Essais et conférences* (1955). Dans ces deux

11 Ces étapes ne sont pas exhaustives. Il faudrait compléter ce parcours par la considération de l'ensemble des cours consacrés par Heidegger à la pensée d'Héraclite en général.

textes, qui résument le parcours accompli par Heidegger, Heidegger nous invite à écouter de nouveau, pour nous la réapproprier, la parole du sage d'Éphèse sur la *phusis*, à y voir à la fois une parole fondamentale et un appel à philosopher autrement qu'on ne l'a fait après lui. La figure d'Héraclite, telle que la reconstruit Heidegger dans ces deux textes, nous convie à un philosophe authentique accomplissant l'auto-déploiement de l'étant universel total (*phusis* = *kosmos* = *hen panta*) dans et par l'acte rassemblant du *logos*, ou l'auto-construction, la « genèse », la « déduction » de la nature dans le langage spéculatif de la raison (en termes schellingiens).

L'enquête méthodique d'Heidegger le conduit du *logos*¹² à la *phusis*. Le *logos*, avant de signifier discours ou raison, désigne en son sens originaire (du grec *legein*) la parole comme recollection, récolte, rassemblement, fait de recueillir ce qui est là-devant (les étants apparaissants, les phénomènes) et qui nous apparaît pour autant que nous le mettions à l'abri, en réserve dans l'élément de la parole. Le cheminement d'Heidegger culmine dans une lecture des Fragments d'Héraclite consacrés aux caractères propres de la *phusis* et aboutit à une définition de la philosophie en général comme philosophie de la nature, bien que paradoxalement Heidegger ne soit l'auteur d'aucune *Naturphilosophie* (comme purent l'être avant lui Kant, Schelling ou Hegel).

Selon Heidegger, la *phusis* héraclitéenne désigne l'ensemble des étants apparaissants, se dévoilant sur le fond d'un voilement co-originaire, qui est celui de l'être (*das Sein*) lui-même. La *phusis*, ainsi comprise comme dévoilement intimement lié au voilement qui le rend possible (non pas certes comme une condition de possibilité qui lui serait chronologiquement antérieure, mais comme un des moments logiques constitutifs de son être propre), se trouve donc d'emblée liée au processus ontico-ontologique de l'*alētheia*.

12 Sur la lecture heideggerienne du *logos*, voir F. DASTUR, *Heidegger, la question du logos*; et M. ANNÉE, « Lire et ne pas lire Héraclite », in: *La sagesse présocratique : communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*.

I. Les concepts fondamentaux de la métaphysique ou le recouvrement du sens héraclitéen de *phusis* par l'un des deux sens aristotéliens de la nature

Dès *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929-1930), aux § 8 et 9 du chapitre III, Heidegger semble recouvrir en partie le sens héraclitéen de la *phusis* en y projetant l'un des deux sens aristotéliens de ce mot (l'étant universel), alors même qu'il s'efforce d'explicitier ce qui sépare sur ce point Héraclite d'Aristote. Selon Heidegger, la *phusis aussi bien chez Héraclite que chez Aristote* en vient à signifier, au moins par un aspect d'elle-même (précise-t-il au sujet d'Aristote) l'étant mondain universel. Par là se trouvent engagés le sens de ce que l'on nomme habituellement « philosophie de la nature » et « science de la nature », mais aussi la place de la physique par rapport aux autres disciplines : logique, métaphysique, éthique, etc. Chez Aristote Heidegger entend encore un écho lointain et affaibli du sens originaire de la *phusis* héraclitéenne comme voilement-dévoilement et comme étant universel, mais ce sens tend à s'atténuer et à être supplanté par le sens moderne de la physique qu'inaugurera Galilée. Heidegger superpose ici le sens héraclitéen et le sens aristotélien de la *phusis* en tendant à y voir le nom de l'étant total. Il élucide le sens de la *phusis* en quatre étapes successives.

1) *Première étape* : il rappelle le sens héraclitéen de la *phusis* comme « règne se formant lui-même de l'étant en totalité ». De même que le latin *natura* vient de *nasci*, naître, se former, croître, advenir, émerger, le grec *phusis* vient de *phuein*, croître, éclore, comme croissent les plantes et les animaux, mais aussi comme se passent ou s'écoulent d'eux-mêmes les jours et les nuits, les saisons, les années, comme progressent les astres, ou encore comme adviennent les phénomènes météorologiques (pluie, vent, nuages). Selon Heidegger, la *phusis* d'Héraclite ne désigne pas tant un type de croissance déterminé (en botanique, en médecine, en cristallographie, en astronomie, en météorologie) que le fait général de naître, d'advenir, de progresser, de s'auto-déployer. La *phusis* d'Héraclite « n'est ni prise dans le sens actuel restreint d'objet des sciences naturelles, ni au sens préscientifique large, ni au sens de Goethe »¹³. La *phusis* des Grecs archaïques renvoie à une expérience immédiate, simple, originaire, commune, celle des diverses phases de la vie : « engendrement, naissance,

13 *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, p. 50-51.

enfance, maturité, vieillissement, mort»¹⁴. Les étants naturels ne caractérisent pas une région ontique déterminée (règne végétal ou animal par exemple), mais bien «le règne général de l'étant [...], par lequel l'homme est transi et dont il n'est pas maître, mais qui règne à travers lui et autour de lui»¹⁵. La *phusis* d'Héraclite (et plus tard encore en partie d'Aristote) est le domaine universel de tout ce qui est, existe, apparaît, l'un-tout, au-delà de la distinction ultérieure entre nature et histoire ou entre nature et art.

2) *Deuxième étape*: Heidegger lie *phusis* et *logos*, interprétant ce dernier comme acte à la fois de libérer originairement l'étant de l'occultation où il était *et* de recueillir, rassembler et conserver le règne total de l'étant. Le *logos* arrache l'étant naturel au retrait, le révèle, le dévoile, l'étale là-devant, le rend visible et compréhensible. On doit à Héraclite, dit Heidegger, ce trait caractéristique de la *phusis* comme dévoilement d'un retrait. En cela, la *phusis* est l'unique objet du *logos*, l'unique fruit récolté que le *logos* engrange et met en réserve. Si la *phusis* est déjà en elle-même un dévoilement sur fond de voilement originaire de l'être, c'est le *logos* qui achève de la tirer au grand jour, de l'arracher à la pudeur en laquelle elle se tient. Le *logos* seul permet de rendre patent ce qui dans la *phusis* est latent. «Dans [et par] le *logos* le règne de l'étant est décelé, il devient manifeste»¹⁶. Le *logos* porte la *phusis* à la lumière de la présence, il l'arrache à son obscurité primordiale. C'est dans ce contexte qu'Heidegger convoque le Fragment 123 d'Héraclite: *phusis [...] kruptesthai philei*, qu'on traduit ordinairement par «la nature aime à se cacher» (non au sens où elle *désirerait* se cacher, mais au sens où elle *a coutume de* se cacher, car telle est sa nature), et qu'Heidegger retraduit ainsi: «Le règne des choses a en lui-même tendance à se celer».

3) *Troisième étape*: Heidegger conjoint sous le terme d'*alètheia* la logique dialectique du voilement-dévoilement commune au *logos* et à la *phusis*. Le *logos* héraclitéen du Fragment 112, qui rassemble, recueille et sauve le tout de l'étant naturel, obéit à l'*alètheia*. Il est la parole qui libère le règne total de l'étant du retrait qui est par essence le sien. Or – précise Heidegger et ici réside le tournant décisif de son argumentation – «tout ce qui advient dans [et par] cette parole est affaire de *sophia*, c'est-à-

14 *Ibid.*, p. 51.

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 53.

dire des philosophes. En d'autres termes, *la philosophie est recueillement sur le règne de l'étant, sur la phusis, afin de la prononcer en logos*¹⁷. Par conséquent, tout philosophe est un *logos* sur la *phusis*, ou une science, une sagesse, une méditation de la nature en son universalité. Toute philosophie serait donc philosophie de la nature, si l'on s'en tient à l'entente héraclitéenne du lien qui unit *logos* et *phusis* et auquel Heidegger donne le nom d'*alètheia*.

4) *Quatrième et dernière étape*: Heidegger montre comment ce sens originaire de la *phusis* héraclitéenne s'infléchit chez Aristote. Aristote distingue deux sens de la *phusis*, qui vont décider directement de l'évolution moderne des mots «nature» et «physique». 1) Aristote oppose désormais les êtres naturels (*phusei onta*) aux êtres *techniques* (*technèi onta*), fabriqués artificiellement par l'homme. 2) La *phusis* étant le règne de l'étant comme tel (sens déjà en partie présent chez Héraclite), elle donne lieu à une science spécifique, la *physique*, qui devient la connaissance de la loi interne des étants physiques. Heidegger au §9 interprète la bipartition aristotélicienne de la philosophie en métaphysique (philosophie première) et physique (philosophie seconde) comme le reflet du double sens qu'il confère à la *phusis*. Tout se passe comme si la *phusis* archaïque d'Héraclite (dont Aristote est le lointain héritier, mais dont il occulte en partie le sens) était suffisamment riche pour permettre une scission, en son propre sein, et donc au sein du *logos* et de la science philosophique, entre deux disciplines: la *méta-physique* et la *physique* proprement dite. Aristote distingue en effet l'interrogation sur «l'étant en entier» (physique) de l'interrogation sur «l'essentialité de l'étant», sur ce qui fait en général qu'un étant est (métaphysique en tant que science de l'être des étants). «[Ces] deux significations de *phusis* [...] se retrouvent dans la philosophie aristotélicienne: premièrement, *phusis* comme l'étant en entier; deuxièmement, *phusis* au sens de l'*ousia*, de l'essentialité de l'étant comme tel [...]. Ces deux directions de l'interrogation, incluses dans la signification unitaire de *phusis*, sont explicitement réunies par Aristote»¹⁸.

17 *Ibid.*, p. 54; n. s.

18 *Ibid.*, p. 60-61.

II. Les *Essais et conférences* ou l'approfondissement de la triade *phusis*, *logos*, *alètheia*

L'article «*Logos*» des *Essais* part d'une analyse du Fragment 50 d'Héraclite¹⁹, dont Heidegger donne la libre traduction interprétative suivante: «Si vous ne m'avez pas seulement prêté l'oreille, à moi qui vous parle, mais si vous vous tenez dans une appartenance capable d'écouter, alors le véritable entendre est: l'un [est le] tout» ou le tout est un grâce au *logos* qui recueille les étants qui lui apparaissent. Ou encore: «il est sage de savoir que tout est un»²⁰, ou «il est sage d'écouter la parole du *logos* et d'avoir attention au sens de ce qu'il dit [...]: Tout est un»²¹. Dans cette sentence d'Héraclite, dont Heidegger, conscient du caractère hypothétique de sa propre interprétation, souligne le caractère énigmatique²², la *phusis* s'exprime comme *hen panta*, mais non l'*hen panta* pris en et pour lui-même. Selon la lecture d'Heidegger, l'*hen panta* de la *phusis* héraclitéenne ne doit jamais être entendu indépendamment de *ce qui*, en nous autres hommes, le récolte, le laisse étendu là-devant pour notre conscience représentative et le sauvegarde dans l'élément de la parole ou du discours. L'*hen panta* constitutif de l'étant naturel, l'un-tout des phénomènes composant le *kosmos*, le monde, ne se livre à nous qu'à travers la médiation du *logos*, dont Heidegger a rappelé plus haut le sens originaire. Ainsi la nature se donne-t-elle dans le Fragment 50 comme *hen panta* (ou selon la version ultérieure du grec *hen panta einai*), expression qu'Heidegger traduit par «Tout est un» ou par la formule condensée «Un: Tout, Tout: Un»²³. La nature comme *hen panta* se dit donc en lien étroit avec le *logos* qui la recueille, la récolte, la tient en réserve. Pas de *phusis* sans *logos* recollecteur et conservateur de son unité-totalité phénoménale ou apparaissante. Et inversement, pas de *logos* sans ce qui est recueilli, rassemblé, récolté et mis à l'abri par lui et en lui, à savoir la nature ou le monde comme *hen panta*. Comme Heidegger le précise, ce qui unit le *logos* à l'*hen panta* de la nature n'est pas un lien extrinsèque, qui viendrait se rajouter après coup au *logos* et à

19 *Ouk emou alla tou logou akousantas homologein sophon estin hen panta.*

20 *Essais et conférences*, article «*Logos*», p. 264.

21 *Ibid.*, p. 265.

22 Heidegger souligne l'obscurité de la formule héraclitéenne *hen panta*: «Nous n'en connaissons pas le fond» (*ibid.*, p. 265).

23 *Essais et conférences*, article «*Logos*», p. 264-265.

l'hen panta: c'est un lien qui identifie les deux termes qu'il lie. Le *logos* a ceci de particulier qu'il se confond avec ce qu'il a à dire, avec ce qu'il énonce: à savoir que l'un est le tout. Le *logos* est *l'hen panta*; *l'hen panta* est *logos*. «*L'hen panta n'est pas ce que le logos énonce [...]; il dit de quelle façon le logos déploie son être [...]. L'hen panta énoncé dans la sentence d'Héraclite est un simple signe nous donnant à entendre ce qu'est le logos*»²⁴. Pareille affirmation (qui relègue la *phusis* dans l'ombre du *logos*) s'explique par l'objet même de l'article, qui porte prioritairement sur le *logos*, et secondairement seulement sur la *phusis*. *L'hen panta* unit, rassemble, recueille et laisse étendu là-devant dans l'élément du *logos* tout ce qui est, tous les étants, qu'il s'agisse des phénomènes de la nature (physique au sens strict où l'entendent les sciences physiques ou les théories modernes de la nature) ou des événements relevant de l'histoire et de la liberté. *L'hen panta* n'est sauvé et porté à la conscience en son uni-totalité que dans et par le *legein*, qui met à l'abri, conserve cet étant universel dans le «tout de la présence»²⁵.

Le Fragment 7 d'Héraclite («*Panta ta onta*»: le tout des choses présentes) illustre aussi, selon Heidegger, l'uni-totalité des étants présents là-devant grâce à l'acte de récolte et de conservation originaire que constitue le *logos*. Ce que dit, énonce et *est* le *logos*, c'est donc la *nature* comme uni-totalité des phénomènes apparaissants venant à la clarté. Le *logos* prolonge en l'exprimant le mouvement de désoccultation immanent à l'apparaître des étants (*ta onta*), ou, selon l'expression chère à Heidegger, le *logos appartient* à ce mouvement, il est ce mouvement d'apparaître des étants à partir du fond abyssal et toujours voilé de l'être.

Heidegger voit de même encore dans le Fragment 112 l'unité originaire et indissociable du voilement et du dévoilement, ce qui se dévoile ne pouvant le faire que parce que quelque chose est originairement voilé. Heidegger traduit ainsi l'esprit plus que la lettre du Fragment 112:

«*Legein* laisse *alètheia*, le non-caché, s'étendre devant comme non-caché [...]. Le dévoilement a besoin de l'occultation. *L'a-lètheia* repose dans la *lèthè*, puise en elle, met en avant ce qui par elle est maintenu en retrait. Le *logos* est *en lui-même à la fois* dévoilement et voilement. Il est *alètheia*»²⁶.

24 *Ibid.*, p. 266.

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*, p. 267.

En vertu de l'identité pressentie par les présocratiques entre être et penser, on peut dire que la *phusis*, l'*hen panta*, le tout des étants présents, en sa plus grande puissance de rassemblement de tout l'apparaître, est, elle aussi, indissociablement *dévoilement et voilement*. En ce sens, la philosophie en tant qu'usage, exercice, mise en pratique du *logos* est une philosophie de la nature, de la *phusis*, uni-totalité des étants présents (*hen panta*).

Par conséquent, pour Heidegger comme pour Schelling, fidèles tous deux en cela à l'esprit des premiers Grecs, la philosophie est par définition, par essence, non pas tant un discours *sur* la nature (où la nature serait ce que le *logos* philosopant a à exprimer, à décrire), que *l'expression même de la nature en son apparaître total, universel, logiquement rassemblé*. La philosophie n'est ni construction, ni re-construction de l'esprit (de la raison spéculative) *au sujet de* la nature, laquelle existerait par elle-même indépendamment, mais bien la nature elle-même s'auto-construisant en ses niveaux, degrés, moments successifs ou en ses puissances (*Potenzen*) successives (Schelling). La philosophie authentique ne doit pas exprimer (comme elle le fait pourtant la plupart du temps) la scission du sujet et de l'objet, du penser et de l'être, de l'esprit et de la nature, de la raison et du monde, en un vis-à-vis ou face-à-face extérieur, mais elle doit être et dire (dans l'élément du *logos*) l'unité originaire indissociable du sujet et de l'objet (catégories inadéquates et au *logos* et à la *phusis*), du penser et de l'être, de l'esprit et de la nature. Si *logos* est *phusis*, alors le philosophe authentique est nature, comme le voulait Schelling lorsqu'il concevait sa propre philosophie de la nature, du moins à partir de 1799 (dans *l'Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*) et plus encore en 1803 (dans la seconde Préface aux *Idées pour une philosophie de la nature*), non pas comme un énième discours spéculatif en surplomb sur la nature, mais comme l'expression même, *l'auto-manifestation, l'auto-production de la nature elle-même* dans le langage spéculatif de la raison. La lecture heideggerienne des sentences héraclitéennes sur la *phusis* rejoindrait la pensée schellingienne de l'identité absolue, en ce qu'elle s'efforce de ramener la philosophie en-deçà des constructions de la métaphysique classique (Leibniz, Spinoza, Kant) issue des scissions de l'entendement, en nous donnant à penser l'identité de l'esprit et de la nature.

Voilement et dévoilement sont donc inséparables, tant du côté du *logos* que du côté de la *phusis* (*hen panta* des étants apparaissants),

lesquels ne sont en fait qu'une seule et même chose, que seul le langage d'entendement (déjà critiqué par Hegel) propre à la philosophie occidentale prise en son déclin sépare artificiellement. En oubliant l'identité première du *logos* et de la *phusis*, la philosophie après Héraclite²⁷ sera plus généralement oublieuse de sa propre aurore. Si « la non-occultation a besoin de l'occultation, de la *lèthè* comme de la réserve où puise pour ainsi dire le dévoilement », si la nature du *logos* est d'être « à la fois dévoilante et voilante »²⁸, c'est parce que ce que *dit* et *pense* le *logos*, et, en vérité, ce qu'il *est*, à savoir la nature (*phusis*), le monde (*kosmos*), l'un-tout des étants apparaissants (*hen panta*), est lui-même déjà *unité de voilement et de dévoilement*. *Logos* et *phusis* manifestent la même logique (mouvement de l'être et mouvement de la pensée), celle de l'unité dialectique indissociable du se-cacher et du se-montrer. « *Hen panta* dit ce qu'est le *logos*. *Logos* dit comment l'*hen panta* déploie son être. Tous deux sont une même chose », au-delà de l'inauthentique distinction à venir, issue de l'entendement, entre sujet et objet, penser et être, esprit et nature.

La suite de l'article « *Logos* » précise à l'aide d'une métaphore comment et dans le *logos* et dans la *phusis* advient l'apparaître des étants, comment les phénomènes apparaissent dans la lumière de l'être, qui est en même temps la lumière conservatrice du *logos*: comme un éclair²⁹. Heidegger réutilise l'image présente dans le Fragment 64 d'Héraclite (« Toutes les choses présentes, l'éclair les gouverne en les conduisant à la présence »): « Tout ce qui est présent, la fulguration brusquement, d'un seul coup, le fait ressortir dans la lumière de sa présence »³⁰. Plus précisément, l'image

27 En général, la philosophie occidentale est oubli de l'être en sa différence avec les étants. « L'oubli de l'être se dénonce indirectement en ceci que l'homme ne considère que l'étant et n'opère que sur lui [...]. L'être n'est défini que comme le concept le plus général de l'étant [...]. L'être est pris pour l'étant, et inversement, l'étant est pris pour l'être, tous deux étant comme mélangés dans une confusion étrange et sur laquelle on n'a pas encore réfléchi » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 101).

28 *Essais et conférences*, article « *Logos* », p. 267.

29 Ce thème de la fulguration de la présence des phénomènes et de l'éclair de l'être sera repris et analysé par exemple par Henry Maldiney (en esthétique) ou par Jean-Louis Chrétien (au sujet de l'ontologie plotinienne), et dans les deux cas *via* une approche phénoménologique.

30 *Essais et conférences*, article « *Logos* », p. 269.

mythologique de l'éclair est rattachée au dieu Zeus³¹, dieu suprême, roi des dieux, qui, selon Heidegger, préside au destin du tout, et dont la foudre est l'instrument. La logique du voilement-dévoilement propre au *logos* comme à la *physis* nous fait entrevoir la divinité du dieu par excellence qu'est Zeus, seigneur de l'être apparaissant, roi des étants présents, dans la mesure où il gouverne toute chose selon la foudre. L'éclair symbolise ici la fulguration de l'être caché qui se manifeste et se rend présent à travers les étants de la nature. C'est précisément ce double message (l'identité du penser et de l'être, du *logos* et de la *physis*, et l'indissociable dévoilement-voilement, qui exprime la différence ontico-ontologique entre être et étant) que la philosophie occidentale, c'est-à-dire la pensée représentative de l'entendement séparateur dominée par le principe de raison, s'apprête aussitôt à oublier pour des millénaires, presque immédiatement après sa découverte, encore obscure et énigmatique, chez Héraclite. Et en ce double oubli (de la différence entre être et étant *et* de l'unité du voilement et du dévoilement), la philosophie s'avère être à la fois sur son déclin (comme le Soleil décline vers l'Occident) et démesurée, tentée par l'*hubris*. *Logos* et *physis* révèlent ainsi le mouvement double de «l'apparaître»³² des choses, des étants (*onta*). Le destin de Zeus est de faire advenir toute chose (*physis*, *kosmos*, *hen panta*) à la présence au moyen de son éclair fulgurant. Il est le dieu suprême de la présence apparaissante *et* foudroyante de toute chose, le dieu de l'apparaître de l'être en toutes choses. Ce faisant, il accomplit le destin de l'être, qu'il n'est pas lui-même, mais sur l'apparaître présent duquel il veille au moyen de son éclair³³.

Pour Heidegger, toute philosophie authentique est donc philosophie de la nature au sens héraclitéen de *physis*, dans la mesure où le *logos* philosophant exprime la nature comme *hen panta* de la «présence des choses» (*to einai tôn ontôn*, l'*esse entium*, l'être de l'étant, *das Sein des Seienden*), seule chose digne d'être pensée et que cependant la philosophie, en son devenir occidental déclinant et oublieux, recouvre immédiatement après l'avoir découvert avec Héraclite. C'est donc sur un hommage au pressentiment juste d'Héraclite que se clôt l'article «*Logos*» :

31 Héraclite lui-même évoque le dieu Zeus dans le Fragment 32 (cité par Heidegger p. 270).

32 *Essais et conférences*, article «*Logos*», p. 270.

33 Voir *ibid.*, p. 271-272.

« Une fois [...] au début de la pensée occidentale, l'être du langage est apparu, le temps d'un éclair, dans la lumière de l'être. Une fois, lorsque Héraclite pensa le *logos* [...] pour penser dans ce mot l'être de l'étant. Mais l'éclair s'éteignit subitement [...]. Nous ne voyons cet éclair que si nous entrons dans l'orage de l'être. Mais aujourd'hui [...] on cherche seulement à écarter l'orage. Avec tous les moyens possibles on organise un tir contre l'orage, pour qu'il ne dérange pas notre tranquillité »³⁴. Ce qui fut immédiatement oublié et pour longtemps après Héraclite, c'est la vérité dialectique (voilement dévoilant) commune au *logos* et à la *phusis*, c'est-à-dire le fait qu'en eux l'être se donne à voir comme présence, comme non-occultation.

L'article « *Alèthéia* » revient plus explicitement encore, toujours à partir d'Héraclite, sur le sens dynamique de la *phusis*, indiquant derechef en filigrane que toute vraie philosophie est un *logos* de la nature. *Alèthéia*, loin de signifier vérité, certitude objective ou réalité, selon les sens erronés que lui prêterait la philosophie occidentale ultérieure, dit le dévoilement éclairant sur fond de voilement. L'*alèthéia*, qui exprime le lien consubstantiel du *logos* à la *phusis*, énonce l'originale « interdépendance du sujet et de l'objet »³⁵ (ou chez Schelling leur identité absolue). L'*alèthéia* est la non-occultation de l'étant en ce qu'elle n'est possible qu'en son rapport à l'occulté (*lèthè*). Héraclite, tout comme Aristote après lui, enracine l'étonnement (*thaumazein*) du philosophe dans la découverte de la structure binaire de l'*alèthéia* (comme dévoilement voilant), commune au *logos* et à la *phusis*. Si l'article « *Logos* » insistait surtout sur cette structure binaire (voilement-dévoilement) du *logos*, l'article « *Alèthéia* » souligne quant à lui davantage cette structure (logique au sens du *logos* héraclitéen) à même la *phusis*, non par un effet de symétrie ou de projection d'une structure interne au sujet sur son objet, non par un décalque *a posteriori* de l'esprit sur la nature, mais en vertu de la découverte héraclitéenne (dont la *Naturphilosophie* schellingienne de la période de l'identité se fait l'écho), selon laquelle être et penser, *phusis* et *logos* sont une seule et même chose (ou comme le dit Schelling la nature et l'esprit sont identiques), en-deçà de la distinction conceptuelle entre sujet et objet.

34 *Ibid.*, p. 277-278.

35 *Essais et conférences*, « *Alèthéia* », p. 313.

S'appuyant sur un vers de l'*Odyssée* d'Homère (« Il versa des larmes sans que personne le remarquât », VIII, 83), qui décrit Ulysse pleurant en restant caché (comme le traduit Heidegger³⁶), voilant ses pleurs aux yeux de l'assemblée, Heidegger compare ce geste de *pudeur* à la *retenue* avec laquelle la nature (tout des étants) ne se donne à voir qu'en se cachant, en se dissimulant, en s'occultant, demeurant ainsi toujours en partie dans le retrait, dans la latence³⁷. Heidegger rapproche encore le geste de pudeur d'Ulysse du précepte éthique d'Épicure « vivre caché » (*lathe biôsas*) ou en demeurant caché. L'acte de se cacher ou de demeurer caché n'indique pas seulement ici le mode d'être discret et pudique des hommes parmi les autres hommes, mais la façon dont l'être même se donne à travers les étants : l'être se dévoile en se voilant. De même qu'Ulysse ne donne à voir que sa tristesse intériorisée, dissimulée, en cachant ses larmes, en voilant son visage, l'être ne se donne à voir qu'à travers les étants, en se voilant lui-même en tant qu'être. Car jamais l'être lui-même n'apparaît. À l'instar de la pudeur d'Ulysse et du principe épicurien, « le trait fondamental de la présence elle-même est déterminé par le fait de demeurer caché *et* non-caché »³⁸. L'être à la fois apparaît (se dévoile) à travers les étants *et* demeure caché (se voile), c'est-à-dire reste en tant que tel en retrait. On peut étendre ce parallèle avec la pudeur d'Ulysse à l'hénologie plotinienne, où l'Un, en tant que principe premier inconditionné, à la fois se donne à voir, au-delà même des trois hypostases qui en dérivent, à travers les étants composés de forme et de matière, d'âme et de corps, qui en découlent par émanation-procession, *et* reste, en tant que tel, indicible, invisible, au-delà de toute prédication, de tout jugement ou, selon la formule de la *République* de Platon, « au-delà des essences » (*epekeina tès ousias*), d'où la dimension essentiellement négative de l'hénologie plotinienne (on peut dire ce que l'Un n'est pas, non ce qu'il est). Bien qu'Heidegger ne fasse pas ici de parallèle entre ce qu'il nomme l'être et ce que Plotin nomme l'Un (ou Platon le Bien), ces principes se caractérisent par un même mode de donation-occultation. Heidegger comme Plotin usent du registre d'une

36 Voir *ibid.*, p. 317.

37 L'étant (naturel), tout comme l'être lui-même, ne se donne à voir qu'en se retirant. « L'être accède à son destin, en tant que lui-même [...] se donne et se refuse à la fois » (*Lettre sur l'humanisme*, p. 91).

38 *Essais et conférences*, « *Alèthéia* », p. 317 ; n. s.

phénoménologie éthique pour dire ce mode paradoxal de donation du principe. Heidegger use du registre éthico-phénoménologique de la *pudeur* (citant Homère et Épicure) pour décrire le mode d'apparaître occultant de l'être à travers les étants (le pudique Ulysse montre ses larmes en les cachant), de même que Plotin use du registre éthico-phénoménologique de la *pauvreté* généreuse pour décrire le principe de l'Un. Dans les deux cas, ce qui se donne apparaît en se cachant, en se retirant. Chez Plotin, à l'indigence radicale du principe premier (selon laquelle l'Un-Bien donne, « produit ce qu'il n'a pas »³⁹ et n'est pas) font écho son extrême prodigalité, son infinie fécondité, dans la mesure où ce qu'il donne est précisément la richesse, la diversité, le foisonnement infinis des êtres, tant intelligibles que sensibles. Chez Heidegger de même, au voilement pudique originaire de l'être fait écho la riche variété des étants apparaissants, la profusion des phénomènes dit *naturels* en ce qu'ils se donnent à voir *en se cachant*.

Ce qu'Heidegger voit chez Héraclite (mais peut-être est-il contingent, voire indifférent que ce soit chez le sage d'Éphèse ou chez n'importe quel autre penseur), c'est le processus dialectique paradoxal du mode de donation de la nature. La *phusis* héraclitéenne, ou plus exactement heideggerienne, en se donnant à voir, reste cachée en son fond. Une partie de la nature, qui est l'être, demeure cachée. La *phusis* en effet *reste* cachée plutôt qu'elle ne *se* cache activement elle-même. Le thème heideggerien de l'*alètheia* n'exprime rien d'autre que ce processus paradoxal, cette logique dialectique de donation-occultation qui lie la nature (les étants) à leur principe profond (l'être), *pudique* comme l'est Ulysse et *indigent* comme l'est l'Un plotinien. Telle est la dialectique de l'être voilé et de l'étant naturel comme dévoilement : si « la présence des choses présentes ne parle qu'en tant qu'elle brille, se fait connaître, est étendue devant, émerge, se pro-duit, s'offre à la vue »⁴⁰, ceci n'est

39 La formule de Plotin revêt une forme interrogative : « Comment donc produit-il ce qu'il n'a pas en lui ? » (PLOTIN, *Ennéades*, V, 3, 15, l. 35-36 ; *Traité 49*, Paris, Cerf, 2000, éd. P. HADOT, trad. B. HAM, p. 90). Ou encore « Lui qui a donné cela, sans être lui-même cela » (V, 3, 14, l. 19-21 ; p. 87). Sur cette aporie plotinienne selon laquelle l'Un produit le multiple, le non-étant produit l'étant, voir Commentaire par B. HAM, *op. cit.*, p. 242-245 ; et J.-L. CHRÉTIEN, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, II, 12 « Le Bien donne ce qu'il n'a pas », p. 259-274.

40 *Essais et conférences*, « *Alètheia* », p. 317.

possible que parce que quelque chose (l'être) en elle reste toujours et à jamais occulté, celé, caché, voilé, dissimulé, en retrait, comme l'exige la *pudeur* du *pauvre*. Heidegger se veut ici attentif aux nuances de la langue grecque : Homère ne dit pas « Ulysse se cacha alors qu'il pleurait », ni qu'il « cacha ses larmes » activement, mais qu'il « demeura caché » tandis qu'il pleurait, comme l'être reste à jamais caché derrière l'étant apparaissant. La pudeur, la discrétion, la retenue, voire la honte (*aidôs*) d'Ulysse se voilant la tête « afin que les Phéaciens ne vissent pas ses cils mouillés de larmes » (*Odyssée*, VIII, 86) disent le mode paradoxal de donation de l'être qui demeure caché derrière les phénomènes, eux seuls visibles. Alors que par un aspect d'elle-même la nature (*phusis*, *kosmos*, *hen panta*) apparaît, brille, se donne à voir, se manifeste dans la présence, par un autre aspect, plus originaire et fondamental (par lequel elle fait signe vers l'être des étants), elle se cache ou « aime à se cacher » (*kruptesthai philei*).

Heidegger applique ainsi une phénoménologie éthique de la pudeur au mouvement naturel même de l'être. « Être présent, c'est se cacher et en même temps être éclairé. À pareille situation convient la *pudeur* (*Scheu*, *aidôs*). Celle-ci est la retenue du rester-caché [...]. Elle est la mise à l'abri des choses présentes [...], un voilement croissant de soi-même »⁴¹. La pudeur dit phénoménologiquement le mode de donation propre de l'être, qui ne se donne à voir à travers les étants apparaissants ou les phénomènes naturels qu'en restant, par un autre côté de lui-même, à jamais caché, lointain, celé. Car, si l'on peut être proche des étants et se rapprocher d'eux jusqu'à une certaine proximité (distance géographique ou spatiale), en revanche on ne peut jamais être proche de l'être même, dont la proximité est inaccessible, intouchable, inviolable (pas plus que selon Plotin on ne peut être proche de l'Un). La *phusis* qu'Heidegger attribue à Héraclite est ainsi l'uni-totalité de l'étant présent en son dévoilement visible, mais telle qu'en elle quelque chose (son fond abyssal, sans fond, l'être) reste à jamais caché et loin pour nous. Elle est ce qui se montre en s'occultant. La *phusis* est, selon l'expression d'Héraclite retraduite par Heidegger, « ce qui ne sombre jamais dans une occultation » totale d'elle-même, puisqu'elle est toujours aussi apparaître. Elle est « ce qui ne disparaît jamais » ou « ce qui sans cesse émerge » (*das ständig Aufgehende*), « ce qui sans cesse se lève » (comme on le dit d'un

41 *Ibid.*, p. 319.

astre)⁴², et face à quoi symétriquement on ne peut être ni totalement ni à jamais caché. En effet, le *logos* humain est toujours déjà exposé à la lumière de la *phusis* comme apparaître des étants. Il ne peut s'y dérober. Mais en même temps quelque chose de la nature lui reste à jamais caché, l'être lui-même, par quoi la *phusis* s'offre au *logos*.

Jusqu'ici l'entente heideggerienne de la *phusis* d'Héraclite semble rester relativement fidèle à la lettre (langue) et à l'esprit des Fragments cités. Le problème est qu'à cette métaphore du lever du jour (la *phusis* se lève sans cesse, comme le Soleil se lève chaque matin), Heidegger en ajoute une autre, familière du grec classique, qui est la métaphore *végétale* de la naissance, de la croissance et de l'éclosion. C'est en effet en ce point qu'Heidegger convoque le sens classique du grec *phuô*, *phuein* comme émergence-croissance végétale, pour désigner ce qui sans cesse, à travers les étants apparaissants, «naît, s'ouvre, éclot»⁴³. Il s'appuie pour ce faire sur le Fragment 16 d'Héraclite et mentionne «*to mē dunon pote*», ce qui ne sombre jamais, jamais ne se couche, ne disparaît jamais totalement dans une latence totale ou un voilement complet de lui-même. Or ce faisant il se révèle relativement infidèle à la littéralité du texte héraclitéen. Le coup de force, la torsion – géniale, mais philologiquement contestable – d'Heidegger consiste à faire du Fragment 16 un texte qui porterait en réalité sur la *phusis comme croissance végétale*, *phusis* en laquelle il voit le «terme fondamental de la pensée grecque». Mais la thèse d'Heidegger, pleinement valide pour le grec *classique*, vaut-elle pour Héraclite, c'est-à-dire pour un Grec *archaïque*? Pour Heidegger, «La *phusis* est perçue [*par Héraclite*, là est l'anachronisme] comme ce qui sans cesse émerge [...], ce qui se dévoile sans cesse», comme «ce qui apparaît toujours et ne disparaît jamais», du moins jamais complètement ou totalement⁴⁴. On ne peut contester que la nature soit ce qui ne tombe jamais définitivement ou ne se cache jamais complètement et devant quoi on ne peut pas davantage complètement se cacher. Mais est-ce là le sens qu'*Héraclite* lui prêtait? Heidegger tire du Fragment 16 le double enseignement suivant (dont le premier nous semble philologiquement contestable): 1) la nature

42 *Ibid.*, p. 323.

43 *Ibid.*, note, p. 323.

44 *Ibid.*, p. 324.

est « perpétuelle émergence »⁴⁵ et 2) ceci n'est possible que parce qu'elle « aime à se cacher ». *Philei* ici ne signifie pas que la nature, telle une personne douée de volonté ou de désir, chercherait intentionnellement à se dissimuler, mais plutôt qu'elle *a coutume* de se retirer. Il appartient à son essence, non pas tant de *vouloir* se cacher, ni même de se cacher *activement*, que d'avoir l'habitude de demeurer dans le retrait, imitant en cela la pudeur (exceptionnelle) d'Ulysse ou l'indigence de l'Un. Si Heidegger plus loin revient sur l'aspect occultant, secret, retiré de la nature, écho de l'être qui, tel un processus germinatif, gît au fond de tout étant naturel, il met ici l'accent sur l'éclosion émergente de la nature, sens classique du grec *phuein* comme croissance végétale. « L'émergence qui toujours a duré et dure est nommée dans le mot *physis* »⁴⁶. La nature est pro-duction (*Ent-stehung*), ad-venir (*Hervor-bringen*), ce qui jamais ne sombre (*Eingehen*) totalement dans l'occultation (*Entbergen*). Heidegger commet ici sans doute un anachronisme en projetant le sens classique ultérieur de *phuein* sur son sens archaïque. Ceci s'explique, car son but n'est pas de faire une exégèse philologiquement exacte et fidèle des emplois du mot *physis* chez Héraclite, mais de dégager la logique dialectique (voilement-dévoilement) de l'étant naturel et de faire de la nature ainsi comprise l'objet unique de tout philosophe.

On peut donc adresser de façon périphérique à la lecture heideggerienne de la *physis* d'Héraclite deux objections, liées l'une à l'autre: 1) de présupposer chez Héraclite le sens végétal ultérieur du *phuein* et 2) d'accentuer unilatéralement chez Héraclite la dimension *universelle* de la nature, aux dépens du sens *singulier* de la *physis* de chaque chose, sens pourtant très prégnant chez Héraclite et chez les Grecs archaïques en général.

Comme l'a montré Arnaud Macé dans ses articles récents « La naissance de la nature en Grèce ancienne » et « Le jour où la nature des choses devint le fruit d'une croissance: questions préliminaires sur l'*historia peri phuseôs* », le concept archaïque de *physis*⁴⁷ a d'abord

45 *Ibid.*, p. 326.

46 *Ibid.*

47 Sur l'évolution du sens de *physis* du VIII^e au V^e siècle av. J.-C., voir aussi A. BURGER, *Les mots de la famille de Phuo en grec ancien*; F. HEINIMANN, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5ten Jahrhunderts*; G. NADDAF, *Le concept de nature chez les présocratiques*; H. PATZER, *Physis: Grundlegung zu einer Geschichte des*

signifié la nature *singulière* de chaque chose, avant de désigner à l'époque classique la *croissance* végétale et bien avant de signifier *l'étant en totalité* (chez Aristote par exemple, qui, selon Heidegger, annonce par là le sens moderne de la nature). Héraclite fut sensible à l'aspect *singulier* de la *phusis*, lorsqu'il affirmait que la plus grande difficulté (épistémique) consiste à connaître précisément *les* natures des choses *singulières* (individuelles) ou particulières (spécifiques). On peut en effet faire une lecture gnoséologique du Fragment 123 (« la nature aime à se cacher ») : cette dissimulation, ce retrait dans lequel se tient en particulier la *phusis* singulière de chaque étant implique de la part du savant un effort immense pour aller précisément au-delà de l'apparence et pour atteindre l'essence ou nature cachée des étants sous leur surface visible. Héraclite entend par là que la nature (singulière) des choses gît dans la profondeur, dans l'occultation, qu'elle n'est pas immédiatement accessible au savant (scientifique, philosophe). La nature aime à se cacher à la fois eu égard au mode de donation des phénomènes ou des étants et au sens où elle se dérobe à l'emprise du savoir. Il faut au sage l'aide d'un dieu pour connaître la *phusis* singulière d'une chose en sa vérité, en sa complexité, en sa profondeur. Chez Héraclite, connaître la nature d'une chose, c'est faire effort pour l'arracher à la profondeur où elle se retire et se cache habituellement⁴⁸. La *phusis* d'Héraclite n'est donc ni la nature physicalisée des sciences modernes (l'étant spatio-temporel universel), ni une nature personnalisée dotée d'intention et désireuse de se cacher (comme le veut la traduction traditionnelle du Fragment 123), mais plutôt l'habitude qu'a chaque chose singulière de tenir sa propre *nature* ou *essence* en retrait, et ce aussi bien phénoménalement qu'épistémiquement. Pour Héraclite (Fragment 1), la capacité à distinguer les choses selon leur nature singulière propre, loin d'être l'apanage de tout homme, n'appartient qu'à quelques sages inspirés des dieux. Le savoir de la *phusis* des choses est plus divin qu'humain. De même, le Fragment 112 affirme qu'être sage et savoir qu'on l'est « consiste à dire et à faire ce qui est vrai, en comprenant toute chose conformément à la nature (*kata phusin*) »,

Wortes; E. SCHMALZRIEDT, *Peri phuseos: zur Frühgeschichte der Buchgebittel*. Les présentes analyses doivent beaucoup aussi à l'inédit d'Habilitation à Diriger des Recherches d'A. MACÉ, *L'invention de la nature en Grèce ancienne*.

48 Voir E. H. PICCIONE, « Heraclitus on *Phusis* », in: *Epokhé*, vol. 17, n° 2, printemps 2013.

c'est-à-dire conformément à la nature propre de chaque chose. Être sage, c'est accéder à ce que chaque chose est véritablement en sa profondeur cachée, non-apparaissante, c'est saisir chaque étant dans le retrait de sa nature profonde. De sorte que le retrait de la nature peut être entendu aussi bien, comme le fait Heidegger, comme retrait de l'être même en sa donation équivoque sous forme d'étants apparaissants, que comme le retrait de la nature essentielle des choses singulières, nécessitant de la part du sage un surcroît de perspicacité. Ce qui fait d'un homme un sage divin, c'est la capacité rare à percevoir la *phusis* des choses individuelles et par conséquent à dire le vrai et à agir selon la connaissance du vrai. Ainsi, le double sens (phénoménal et épistémique) du Fragment 123 est que la *phusis*, parce qu'elle se tient habituellement dans le retrait, est difficile d'accès pour l'homme désireux de la connaître. La nature des choses n'apparaît jamais en totalité, elle reste toujours en partie occultée. D'où la nécessité d'enquêtes répétées et minutieuses pour comprendre les phénomènes naturels. La *phusis* se cache ainsi doublement : en tant que donation phénoménale singulière et en tant qu'elle échappe au savoir humain ordinaire⁴⁹.

Heidegger aurait donc manqué en partie l'approfondissement complexe qu'accomplit Héraclite de la *phusis* archaïque, en tant que *nature singulière* des choses. Héraclite nous enseigne que la nature des choses, bien qu'elle soit aussi pensée selon le *logos* commun comme l'étant universel, unique, commun, inclusif, se donne *d'abord et avant tout* à nous comme une part *individuelle*⁵⁰. Si Heidegger perçoit bien le versant universel de la *phusis* d'Héraclite (*hen panta* des choses existantes), il éclipse en revanche son versant proprement *archaïque*, à savoir la dimension individuelle, singulière de la nature de chaque chose. Superposant à sa lecture d'Héraclite celle qu'il fait d'Aristote, Heidegger en vient à réduire la *phusis* à son seul aspect universel. Il fait de même, et plus explicitement encore, dans *Qu'est-ce qu'une chose?*⁵¹ et

49 Voir A. MACÉ, Inédit d'HDR, p. 55-57.

50 Voir A. MACÉ, Inédit d'HDR, p. 350.

51 Dans la deuxième partie de *Qu'est-ce qu'une chose?*, ouvrage issu du cours du semestre d'hiver 1935-1936 « Questions fondamentales de la métaphysique », au § « Caractérisation de la science moderne de la nature par différence avec la science antique et médiévale », Heidegger montre en quoi la physique moderne, qui naît avec Galilée, se distingue de la *phusis* grecque, principalement celle d'Héraclite et dans une moindre mesure

dans *Questions II*, lorsqu'il traduit et commente cette fois *Physique B*, 1 d'Aristote.

Si l'on met de côté la torsion philologique qu'Heidegger fait subir au grec archaïque d'Héraclite, en y projetant le double sens ultérieur de la *phusis* comme croissance germinative végétale et comme tout de l'étant universel, il reste la pertinence, la justesse du double processus décrit, par lequel *phusis* et *logos* obéissent à la logique paradoxale (dialectique) du voilement-dévoilement. « Nous ne pouvons plus penser la *phusis* simplement comme émergence. Du reste, en son fond, elle n'est jamais pure émergence. C'est Héraclite lui-même qui le dit [...] [dans] le Fragment 123: *phusis kruptesthai philei* [...]: *l'être des choses aime à se cacher* »⁵². Si l'on excepte l'anachronisme heideggerien consistant à interpréter non la nature grecque en général, mais la nature *chez Héraclite* selon le schème de la croissance végétale, il demeure éclairant de saisir la nature à la fois comme croissance exubérante (modèle *végétal*) et comme retrait pudique (modèle *éthique*).

« *Phusis* et *kruptesthai*, émerger (se dévoiler) et se cacher sont nommés en juxtaposition [...]. La *phusis*, en tant qu'émergence, se détourne [...] [du] *kruptesthai*, [du] fait de se cacher [...]. Leur proximité est même expressément nommée: elle est qualifiée par le mot *philei*. Le se-dévoiler aime le se-cacher »⁵³.

La nature est donc un dévoilement qui aime à se voiler, un émerger qui a pour habitude de rester (en partie) dans le retrait, comme le pudique Ulysse cachant ses pleurs ou comme le sage épicurien vivant dans la discrétion. Par conséquent, la *phusis* ne désigne pas l'essence (*Wesen, Wesenheit*) des choses, leur quoi (*ti*), mais plutôt leur mode

d'Aristote. La grande différence entre physiques antique et moderne, c'est que cette dernière s'adosse à une métaphysique de la choseité fondée sur un *réductionnisme mathématique*, c'est-à-dire sur l'espoir galiléen de comprendre le livre de la nature en termes mathématiques. C'est la mathématisation qui ouvre proprement l'ère moderne de la science et de la « philosophie de la nature », selon l'expression qu'utilise encore Newton, même si cette présupposition d'une nature mathématisable s'enracine, comme le rappelle Heidegger, dans le platonisme (*Timée*) et dans la devise de son Académie: « Personne ne doit entrer ici s'il n'a compris la mathématique » (*Qu'est-ce qu'une chose?*, p. 80).

52 *Essais et conférences*, « *Alèthéia* », p. 326-327.

53 *Ibid.*, p. 327.

d'être constamment en croissance, leur perpétuelle émergence, laquelle nécessite un voilement (*kruptesthai*), un retrait à l'abri (*sich verbergen*), une clôture pudique sur soi, « en laquelle demeure préservée la possibilité essentielle de l'émergence [...] C'est le se-cacher qui garantit son être au se-dévoiler »⁵⁴. Le se-cacher de la nature dit donc à la fois la retenue, la pudeur, le retrait *et* la tendance à émerger, croître, briller, éclore, percer, apparaître, à se manifester.

« Ainsi, *phusis* et *kruptesthai* ne sont pas séparés l'un de l'autre, mais tournés et inclinés l'un vers l'autre. Ils sont la même chose [...]. Dans ce penchant qui incline l'un [vers] l'autre émergence et voilement, repose la plénitude d'être de la *phusis*. On pourrait donc traduire comme suit le Fragment 123 *phusis kruptesthai philei: l'émerger [...] accorde sa faveur au se-cacher [...]*. Le dévoilement non seulement n'exclut jamais le voilement, mais a besoin de lui pour déployer son être tel qu'il est, à savoir comme dé-voilement (*Ent-bergen*) »⁵⁵.

La nature est une émergence qui constamment se montre, en une intimité, affinité, proximité, familiarité habituelle que dit le verbe *philei*⁵⁶. La nature est « émergence *hors* de l'occultation »⁵⁷, ex-existence, sortie hors du caché, unité dialectique, polémique (au sens du *polemos* héraclitéen des contraires) du voilement et du dévoilement, en tant qu'ils sont tournés l'un vers l'autre et s'aiment l'un l'autre. En elle, l'être, l'inapparent, le latent, l'inaccessible, l'invisible, l'indicible (tel l'Un de Plotin) nous fait don en une générosité infinie du paraître des étants en leur abondante richesse, mais en gardant la pudeur honteuse qu'impose l'indigence.

Ainsi la lecture heideggerienne de la *phusis* d'Héraclite, en dépit de son approximation philologique, semble-t-elle révéler que tout philosophe authentique se doit de penser la nature dans un double horizon *téléologique* ou selon une double exigence *méthodologique*: 1) la *phusis*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 328.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Sur le sens de *philei* dans le Fragment 123 d'Héraclite, voir D. W. GRAHAM, « Does Nature love to Hide? Heraclitus B 123 DK », in: *Classical Philology*, p. 175-179: *philei* ne signifie pas tant *aimer*, désirer, qu'*avoir l'habitude* ordinairement de faire quelque chose; *philei* désigne ici un phénomène régulier, non un processus personnifié. Voir aussi G. S. KIRK (ed.), *Heraclitus, The cosmic fragments*, p. 227-231.

⁵⁷ *Essais et conférences*, « *Alèthéia* », p. 329.

doit être pensée en corrélation et adéquation au *logos*, comme le montre l'article « *Logos* »⁵⁸, et plus radicalement toute philosophie doit se définir comme *philosophie de la nature* (non au sens occidental traditionnel, mais au sens que révèle l'aurore héraclitéenne); 2) la *phusis* doit être pensée dans l'horizon d'une autre union, voire identité (dialectique), celle du *voilement-dévoilement* (*a-lètheia*), et en cela elle constitue le seul objet digne d'être pensé: « Nous devons penser *phusis* à partir du se-cacher »⁵⁹. À ces deux directions et exigences, il convient d'en ajouter deux autres, qu'Heidegger passe sous silence en vertu de l'anachronisme philologique qu'il commet sur le sens archaïque de *phuô*: la nature doit être pensée comme singulière *et* universelle, et elle ne désigne que tardivement, et encore seulement en partie, un processus de croissance végétale, de déploiement de soi, d'auto-manifestation. Il n'est pas sûr en effet que la *phusis* ait *déjà* chez Héraclite le sens d'une émergence *végétale*. En revanche il semble avéré dès Pindare et Homère qu'elle désigne une forme de vie (*zôè*) organique, la racine *za* signifiant le « pur faire-émerger dans et pour les modes de l'apparaître [...], de l'irruption, de l'arrivée »⁶⁰, de l'advenir, de la production. Ainsi prise en son sens le plus large, la vie physique ou la vie comme *phusis* englobe le végétal, l'animal, l'humain, le divin, en l'unité d'un voilement-dévoilement, mais sans que le modèle végétal de la croissance germinative soit encore nettement privilégié en Grèce archaïque.

Heidegger voit enfin dans la figure héraclitéenne du feu (*pur*) et dans son corrélat, le monde (*kosmos*), la manifestation du voilement-dévoilement propre à la *phusis* comme vie, car le feu est, lui aussi, vie, perpétuelle émergence. La boucle est ici bouclée: toute philosophie, tout exercice en acte du *logos* est *philosophie de la nature*, voire philosophie du monde, *cosmologie*. « Ce qui [...] repose en soi, déjà et toujours, comme *phusis* [...] est le *kosmos* [...] ». Le monde est un feu qui dure, une émergence durable, au sens plein de la *phusis* [...], un embrasement éternel »⁶¹. L'embrasement igné du monde physique n'est pas tant un

58 Ou, comme l'affirmait Schelling dans la Préface de 1803 à ses *Idées pour une philosophie de la nature*, la philosophie de la nature doit penser, par delà les échecs successifs de Leibniz, Spinoza ou Kant, l'identité absolue de l'esprit et de la nature.

59 *Essais et conférences*, « *Alètheia* », p. 330.

60 *Ibid.*, p. 331.

61 *Ibid.*, p. 332.

incendie qui viendrait de l'intérieur détruire le monde, que l'expression de sa vie et de son mouvement intrinsèques, de sa tendance permanente à émerger et éclore. La vie émergente, la production perpétuelle de la nature comme monde est illustrée par la flamme sans cesse en mouvement du feu héraclitéen (dont Heidegger décline diverses figures : feu sacrificiel, feu du foyer, feu du bivouac, feu des torches, feu scintillant des étoiles). Comme la nature qui vit et meurt sans cesse en des cycles infinis, le feu à la fois détruit et restaure. Son ambiguïté polémique unit tous les contraires (jour et nuit, paix et guerre, vie et mort), dans le mouvement de sa flamme. « Dans le feu règne aussi – dit Heidegger – ce qui endommage, détruit, ferme, éteint »⁶².

Ainsi la vie et le feu (l'éclair de Zeus, symbole de la fulguration de l'être à même les étants) disent-ils le sens plein et entier de la nature, sens que doit s'efforcer de dire toute philosophie authentique, en tant qu'elle est *logos* de la *physis*, méditation rationnelle de la nature comme voilement-dévoilement. Parachevant la boucle de son interprétation d'Héraclite, Heidegger considère le feu comme la figure vivante même du *logos*, du philosophe, de la sagesse. « *To pur* est aussi pour Héraclite – écrit-il – *to phronimon*, ce qui médite [*das Sinnende* = ce qui cherche et suit une voie de pensée et ce qui donne sens], ce qui montre à chacun son chemin et lui présente l'endroit où il a sa place. Le feu qui médite rassemble et abrite toutes choses dans son être »⁶³. La philosophie est ce feu méditant, dont l'objet n'est autre que la nature, elle-même feu vivant et sans cesse en voie d'émergence et d'auto-production. Heidegger évoque en effet tantôt « le feu mondial [...] [qui] médite », tantôt « le feu méditant [...] du monde »⁶⁴. Car le feu vaut pour métaphore et de la *nature* (le monde comme unité dialectique-polémique de l'être et des étants) et de la *pensée*. *Physis* et *logos* sont d'essence ignée. Héraclite pense ce *feu mondial* (que sont à la fois le monde naturel et la pensée qui le saisit et le conserve) de nouveau comme une clarté qui éclaire à partir d'un fond d'obscurité, qui voile et dévoile. Le feu vivant de la *physis* d'Héraclite est « ce qu'il faut penser »⁶⁵, l'unique objet qui soit à penser.

62 *Ibid.*, 333.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*

65 *Essais et conférences*, « *Alètheia* », p. 339.

On peut déduire de tous ces textes l'équation suivante: nature (*phusis*) = un-tout (*hen panta*) = monde (*kosmos*) = feu (*pur*) = vie (*zôè*) = *logos* = philosophie comme philosophie de la nature = pensée du voilement-dévoilement (*alêtheia*) de l'être en ses étants. Alors que la *phusis* d'Héraclite désignait d'abord la nature singulière de chaque chose, elle en vient à désigner *in fine*, selon Heidegger, le tout des étants (minéraux, végétaux, animaux, les parties du *kosmos*, tels « montagne, mer, étoiles »⁶⁶, hommes et dieux). C'est en ce dernier sens qu'Héraclite, oublieux de sa propre découverte, annonce déjà l'un des sens aristotélicien (pré-moderne) de la nature et qu'il constitue l'aurore déjà *déclinante* du philosophe *occidental*.

Le *Principe de raison* (1955), contemporain des *Essais*, analyse de la même façon la dialectique de l'apparaître des phénomènes naturels comme dévoilement-voilant. Beaufret y voit une nouvelle tentative pour élucider l'aurore crépusculaire grecque à partir de la métaphysique occidentale comme oubli de l'être⁶⁷ et une nouvelle invitation à « méditer, dans l'intimité originellement grecque de la *phusis* et du *logos*, le point de départ essentiel d'une histoire qui est singulièrement nôtre »⁶⁸. Dans le cadre d'une archéologie génétique dudit principe, le chapitre 9 du *Principe de raison*, retraçant l'histoire des infléchissements du concept de nature des anciens Grecs à la Modernité, reformule le sens héraclitéen de la *phusis* dans les termes de la différence ontico-ontologique (entre être et étant).

« Le dévoilement appartient à ce que l'être a en propre [...]. Tel est le sens d'une parole d'Héraclite classée comme Fragment 123: *phusis kruptesthai philei*. Un voilement fait partie intégrante du dévoilement. En tant que dispensation et lumière, l'être est en même temps retraits. Le retrait fait partie de la dispensation de l'être [...].

66 *Ibid.*, p. 336.

67 « Même le début qu'est la percée radieuse du monde grec est encore tributaire d'une origine en lui dérobée et latente. N'est-ce pas d'une telle origine qu'au sein même de ce monde Héraclite paraît pressentir le secret, quand sa parole énigmatique rattache l'embrasement de la *phusis* au non-dévoilement qu'elle aime au plus intime d'elle-même? » (J. Beaufret, *Le principe de raison*, Préface, p. 21).

68 J. BEAUFRET, *Le principe de raison*, Préface, p. 30-31.

Le retrait est la façon dont l'être déploie son essence (*wie Sein west*), c'est-à-dire se dispense comme présence et proximité»⁶⁹.

Conclusion

Si Heidegger n'écrit jamais aucune *philosophie de la nature* proprement dite, c'est que, selon lui, les théories et les philosophies de la nature, loin de clarifier notre écoute de l'être, «embrouillent tout irrémédiablement, car elles se nourrissent de la confusion qui plane sur la différence entre être et étant»⁷⁰. Les théories scientifiques ou philosophiques sur la nature, telles qu'elles purent exister par exemple chez Kant, Hegel ou Schelling, auraient dévoyé, infléchi, recouvert, occulté, trahi, corrompu le sens grec originaire de la *physis* telle que la décline Héraclite et que le thème heideggerien de l'*alètheia* synthétise de façon géniale. Les théorisations ultérieures de la nature (tout comme les théorisations ultérieures du *logos* comme raison discursive et de l'*alètheia* comme vérité objective) de Galilée, Newton, Leibniz, Kant etc. recouvrent le sens héraclitéen originel de la *physis* comme apparaître à partir d'un voilement initial.

Toute philosophie est bien à la fois, en tant qu'exercice en acte du *logos*, une philosophie de la nature, au sens d'une invitation à entendre adéquatement, en *sophon*, l'*hen panta* de la *physis* d'Héraclite (Fragment 50), et l'oubli de l'*hen panta* naturel recueilli, sauvegardé dans le *logos*, sous la forme des théories et philosophies modernes de la nature. Dans ces théories inauthentiques, la nature cesse d'être le mouvement dynamique universel de croissance des phénomènes à partir de la *lèthè* (oubli), mouvement par lequel l'étant (*das Seiende*) apparaît et se détache de son fond sans fond (de son *Grund-Abgrund*) toujours déjà obscur, voilé, oublié, qu'est l'être (*das Sein*), pour devenir un simple ensemble d'étants, de phénomènes, voire de corps physiques. Heidegger nous invite donc, à travers sa libre retraduction interprétative des Fragments d'Héraclite (quitte à commettre quelques inexactitudes philologiques), à penser, en-deçà de ce qu'il est convenu d'appeler les *philosophies allemandes de la nature* – qu'elles soient issues de l'idéalisme (Kant, Schelling, Hegel) ou du romantisme (Goethe, Hölderlin, Novalis) – la

69 *Le principe de raison*, chapitre 9, p. 162-164.

70 «La parole d'Anaximandre», in: *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 449.

nature en son sens originaire de *phusis*, ce qui vit, croît, se développe, se montre, se manifeste, apparaît, se tient là-devant (l'étant) à partir d'un fond obscur de latence (l'être). Pour Heidegger, toute philosophie serait bien philosophie de la nature, au sens où tout philosophe authentique, tout *logos*, exige une attention à l'apparaître croissant des choses sur fond de voilement, ou, dans les termes de la différence ontico-ontologique: toute philosophie est une pensée de la nature *en ce qu'elle révèle la différence entre être et étant*.

Et pourtant, Heidegger n'est l'auteur d'aucune philosophie de la nature. Cette absence peut s'expliquer par un double refus: 1) refus de la facilité qui consisterait à prolonger l'entente inauthentique de la nature qui caractérise, selon lui, les Modernes depuis Galilée et Kant, qui est peut-être aussi son refus d'assumer pleinement sa propre inscription dans la philosophie occidentale moderne et 2) refus de la facilité symétrique qui consisterait à ressusciter ce qui fut déjà perçu des Grecs (notamment par Héraclite), c'est-à-dire refus d'imiter stérilement, passivement, en un retour nostalgique et néo-classique à l'antique, le sens premier de la nature. Une philosophie de la nature était en quelque sorte *impossible* à Heidegger, celui-ci ne se reconnaissant ni comme Moderne, ni comme Grec. Cette impossibilité confirme le diagnostic de Beaufret cité plus haut, selon lequel Heidegger tenta tout au long de son œuvre, non de refaire ce que firent les Grecs, mais d'inaugurer un dialogue, voire un colloque (*Gespräch*) avec eux. Il reste qu'Heidegger aura donné une magistrale interprétation de la *phusis* grecque, notamment héraclitéenne, dût-il l'avoir en partie recouverte par les présupposés d'Aristote et déjà de la Modernité qui s'annonce en lui. Il aura mis au jour de façon inégalée la dimension proprement *ontologique* de la nature, comme ce qui se dévoile à partir d'un voilement initial, ou ce qui se dévoile en se voilant. La *phusis*, ainsi lue par Heidegger à partir d'une libre traduction-interprétation d'Héraclite, comme processus dynamique universel de croissance des étants phénoménaux à partir d'un fond obscur et voilé de latence ou d'oubli, se révèle être en réalité un indice privilégié, quoique ce ne soit pas le seul, de la différence entre être et étant, laquelle est *in fine*, au-delà de la triade *phusis*, *logos*, *alètheia*, l'objet unique de tout philosophe authentique⁷¹.

71 Sur les développements plus contemporains relatifs à la pensée heideggerienne de la nature en lien avec la technique comme arraisonnement (*Gestell*), voir

Si Heidegger, désireux d'écrire avant tout une philosophie de l'être, de son histoire, de son oubli, n'est l'auteur d'aucune *philosophie de la nature* au sens propre, c'est sans doute parce qu'écrire une telle philosophie eût été prendre le risque de ne produire qu'une énième philosophie des étants. Le paradoxe est qu'Heidegger aurait pu puiser dans la conception héraclitéenne de la *physis*, telle qu'il la restitue (à l'aune à la fois de sa propre lecture d'Aristote et de sa propre doctrine de l'*alêtheia* en lien avec la différence ontico-ontologique), toutes les raisons d'écrire lui-même une philosophie de la nature comme dialectique de l'être et des étants, comme voilement-dévoilement, philosophie que pourtant il n'écrivit jamais, car il ne *pouvait* l'écrire.

Bibliographie

(Pour les œuvres de Heidegger éditées en langue originale chez V. Klostermann, voir la bibliographie à la fin de la *Présentation* dans ce volume, p. 36-37.)

1. Ouvrages de Heidegger

Concepts fondamentaux de la métaphysique (1929-1930), Paris : Gallimard, 1992.

Qu'est-ce qu'une chose ? (1935-1936), Paris : Gallimard, 1971.

Lettre sur l'humanisme (1945-46), Paris : Aubier, 1983.

Essais et conférences (1955-1956), Paris : Gallimard, 1958.

Le principe de raison (1955), Paris : Gallimard, 1962.

Héraclite (1966-1967), Paris : Gallimard, 1973.

Chemins qui ne mènent nulle part (1962), Paris : Gallimard, 1980.

2. Littérature secondaire

ANNEE Magali, « Lire et ne pas lire Héraclite », in : *La sagesse présocratique : communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, dir. Marie-Laurence DESCLOS et Francesco FRONTEROTTA, Paris : Armand Colin, 2013.

BURGER André, *Les mots de la famille de Phuo en grec ancien*, Paris : Champion, 1925.

CHRÉTIEN Jean-Louis, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris : Minuit, 1990.

DASTUR Françoise, *Heidegger, la question du logos*, Paris : Vrin, 2007.

F. GUÉRY, *Heidegger rediscuté. Nature, technique et philosophie.*

- DIELS Hermann und KRANZ Walter, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1903-1906.
- GRAHAM Daniel W., «Does Nature love to Hide? Heraclitus B 123 DK», *Classical Philology*, vol. 98, n° 2, avril 2003.
- GUERY François, *Heidegger rediscuté. Nature, technique et philosophie*, Paris: Descartes et compagnie, 1995.
- HEINIMANN Félix, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5ten Jahrhunderts*, Basel: Reinhardt, 1945.
- KIRK Geoffrey Stephen (ed.), *Heraclitus, The cosmic fragments*, Cambridge: Cambridge University Press, 1957-1962.
- MACE Arnaud et HABER Stéphane (dir.), «La naissance de la nature en Grèce ancienne», in: *Anciens et Modernes par-delà nature et culture*, Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2012.
- MACE Arnaud, *L'invention de la nature en Grèce ancienne*, Inédit d'Habilitation à Diriger des Recherches, Paris IV – Sorbonne, 2013.
- MACE Arnaud, «Le jour où la nature des choses devint le fruit d'une croissance: questions préliminaires sur l'*historia péri phuseos*», http://www.etudesplatoniciennes.eu/questions_preliminaires/15janvier2010.html.
- NADDAF Gérard, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Paris: Klincksieck, 2008.
- PATZER Harald, *Physis: Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Würzburg: Triltsch, 1993.
- PICCIONE Enrique, «Heraclitus on *Physis*», *Epokhé*, vol. 17, n° 2, printemps 2013.
- SCHMALZRIEDT Egidius, *Peri phuseos: zur Frühgeschichte der Buchgebirg*, München: Fink, 1970.
- TOWARNICKI (de) Frédéric, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un passager de la Forêt-Noire*, Paris: Gallimard, 1993.