

# "L'occultation de la *physis* comme forme de l'oubli de l'être dans l'histoire de la philosophie"

Par Arnaud Villani

Dans les premières décennies du vingtième siècle, malgré les remarquables efforts antérieurs de Schopenhauer et de Nietzsche, mais aussi de von Keyserling, David Herbert Lawrence ou de l'américain David Thoreau pour exprimer haut et fort la spécificité de la *physis* et en fournir le concept, et alors même que Heidegger y consacre de nombreuses études, l'histoire de la philosophie porte trace de la difficulté que cette notion a rencontrée avant d'acquiescer droit de cité dans le champ philosophique. Sans aller jusqu'aux détails, on remarque que le sens originellement *physique* de la Nature est pour ainsi dire oublié dans le classique ouvrage de John Burnet (*Early Greek Philosophy*, trad. fr. Reymond, *L'aurore de la philosophie grecque* Payot 1970 : il ne lui consacre qu'une demie page), et que l'interprétation intuitive de Karl Joël, faisant, dans *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Bâle 1903), une lecture mystique de la nature qu'équivaut à l'affirmation de la *physis*, est durement critiquée par un historien aussi précis que Pierre-Maxime Schuhl (*Essai sur la formation de la pensée grecque*, Vrin 1948 p. 191).

Vieille tradition d'aveuglement à l'égard de ce qu'Aristote d'abord, puis la Renaissance et le Romantisme allemand avaient très clairement mis ou remis en lumière, savoir le caractère *naturant* de la nature. Cet aspect éminemment actif de la nature est ce qu'on nommait en grec *physis*, transposé en latin dans la forme de futur de *natura*. Le radical indo-européen de *physis* est *+bhew-*, croître, que certains apparentent à *+pha-*, la lumière. Or la reconnaissance exacte de ce radical et de son sens précis est une clé indispensable pour penser comme il convient la spécificité philosophique des *physikoi* milésiens et de leurs successeurs.

Si tous les présocratiques ont intitulé leur œuvre, et Lucrèce bien après eux, *De la nature* (*Peri physeôs*, *De natura rerum*), ce n'est pas pour nous livrer leurs observations sur la nature entendue comme ensemble des étants spontanés et indépendants de l'activité humaine, mais pour examiner, avec leurs moyens, les *principes de la puissance* qui œuvre dans la nature. Ils recherchent d'abord l'action de la *physis*<sup>1</sup>, imperceptible parce qu'elle aime à se cacher", mais partout sensible dans le

résultat de cette action, la *physis*<sup>2</sup>. Il serait bien sûr ici très opportun de pouvoir dire *physis* et *phyma*, comme on dit *poïesis* et *poiëma*, comme Spinoza disait *naturant* et *naturé*.

Cette simple distinction de suffixe (action / résultat de l'action) modifie en effet tout l'accent de philosophies longtemps restées obscures : Parménide n'est pas le premier logicien, ni même le premier ontologue, mais un théoricien de l'*être présent* et de la valeur de toutes choses en tant qu'elles se tiennent ; Héraclite ne met ni le flux ni la raison (*logos*) en première place, mais bien leur *harmonie* concertante et leur tension ; les sophistes sont les premiers penseurs à analyser le langage *en situation* et les conditions d'un consensus issu de la lutte, etc. Mon hypothèse est en effet que ces penseurs ont "imité la nature", au sens où ils ont non seulement mis en scène dans leurs œuvres la puissance naturante, mais ont travaillé leur texte et leur pensée jusqu'à ce que cette puissance y devienne affleurante, leur conférant une jeunesse définitive.

Cette distinction aurait en outre permis de rendre justice, le moment venu, à la véritable orientation du romantisme allemand, et au sens profond de son "imitation de la nature", comme imitation, non pas du résultat de la puissance, mais de la puissance elle-même comme procès de production. Tout change en effet, lorsque l'on découvre les tableaux du peintre romantique Caspar David Friedrich, ou les romans de Stifter et, dans un autre registre, les marines de Vernet, ou les œuvres d'Hokusai, si l'on prend conscience qu'ils donnent à voir une *physis*, autrement dit une nature qui ne se *représente* que difficilement, mais qui sait se *présenter* elle-même. On pourrait en dire autant des quelques poèmes conservés de la folie de Hölderlin, qu'il s'agisse de l'étonnant *En bleu adorable...*, ou de ses *Saisons*, où la sérénité et la simplicité de la forme laissent deviner clairement l'intention de Hölderlin : il n'imité ni ne représente la nature, mais c'est elle qui vient se montrer telle qu'elle est, dans cet excès de puissance que révèle le calme. Nul doute aussi que l'insistance avec laquelle Friedrich tourne les visages qu'il représente vers l'intérieur du tableau (le Voyageur regarde la mer de nuages, le Moine regarde la mer, le visage est là pour témoigner d'une puissance étrangère), et retourne ses tableaux vers le mur, signale le respect et le recueillement qu'exige la puissance naturelle. Seul ce respect recueilli peut nous faire coïncider de l'intérieur avec cette force, qu'il sait rendre presque tangible dans l'arbre de *Paysage champêtre le matin*.

Il y a donc toujours deux natures, l'externe et l'interne, celle que l'on représente et celle qui se présente en effets, le théâtre et l'usine, le portrait et la prosopopée. Les Grecs qui ont le mieux senti en eux et autour d'eux la puissance éternelle de la nature, les premiers Stoïciens, ont fait la différence entre l'*eidos*, la forme externe qui reproduit des types toujours semblables, et l'*hexis*, la forme interne, autant dire la "tenue" (*echein* = tenir), qui produit des individus toujours différents, soit la distinction des mathématiques et de la biologie. De la même façon, à partir des lettres de Descartes à Newcastle et à More, s'est établie en philosophie, de Cordemoy à Blumenbach et au-delà, une tradition de résistance à l'idée de réduire la nature à l'étendue et les animaux à des machines, en exploitant précisément les remarques de Descartes sur l'aspect créateur du langage. Il est vrai, cette tradition fera intervenir, sans doute maladroitement, ce qui a été assimilé à des "forces occultes", une *vis formativa*,

une *Bildungstrieb*, une *Urform*, qui constituent précisément ce que Descartes voulait éradiquer.

Mais cette tradition a rendu des services. Elle sous-tend la conception essentielle de la souche unique du langage chez Humboldt, elle est requise, avec des retouches, dès que l'on veut analyser le processus de la création artistique (ainsi Ehrenzweig distinguera entre "scanning inconscient" et vision géométrique abstraite, prétendue naturelle), et elle se retrouvera finalement dans l'importante distinction de Chomsky entre structure profonde et structure de surface. On peut se reporter sur ce point à la *Linguistique cartésienne* de ce dernier auteur.

Bergson reprochait aux philosophes de s'en tenir aux concepts et à la découpe qu'ils pratiquent, pour le compte d'une intelligence fabricatrice et tournée vers les impératifs de la vie sociale, dans le mouvement vivant, le changement et la durée. Il demandait qu'on veuille bien revenir par intuition aux choses mêmes, qui ne se laissent jamais découper, mais persistent dans une continuité, dans une production de nouveauté, dans l'hétérogène. Le philosophe s'en tient trop au mécanique, au statique, au résultat figé. Certes, le rôle de l'intelligence paraît bien réduit dans cette philosophie (elle n'est pas, selon moi, la faculté des outils d'un *homo faber*, mais bien des machines, en un sens très large de traduction de transposition pour un *homo substituens*). Mais on ne peut que reprendre ces analyses, et constater qu'une occultation persistante du concept de *physis* dans la plupart des histoires de la philosophie et conséquemment dans les mentalités jusqu'au milieu du XXe siècle, illustre parfaitement le propos critique de Bergson, fait symptôme et mérite qu'on s'y attarde.

### Que signifie occulter la *physis* ?

Si le problème ne concernait que les manuels ou l'histoire de la philosophie, on pourrait se contenter d'en prendre acte, en se félicitant du fait que la recherche contemporaine a pu corriger, sur ce point également, la tradition déficiente. Mais c'est toute l'histoire de la pensée, son évolution, et les conceptions essentielles de la science, de la technique et de l'homme, qui sont en jeu. Allons du plus simple au plus complexe.

On peut affirmer, sans grand risque de se tromper, que la philosophie scolaire du début de notre siècle ignorait en France à peu près tout de la pensée grecque. Si Brunschvicg n'hésitait pas à prétendre que, pour l'intelligence, Aristote était, comparé à nous, un enfant de sept ans, c'est qu'il ne le connaissait pas. Mais l'on faisait d'Héraclite un mobiliste, de Parménide un logicien, des Sophistes des bandits des grands chemins de la pensée. On n'avait aucune idée de ce que pouvait représenter l'intelligence rusée pour les Grecs, on ne connaissait pas la naissance de leur droit, on ne soupçonnait pas la profondeur de la pensée mythique, ni le modèle homérique du proto-politique, on ne pouvait même se douter de l'existence d'un monde irrationnel grec. Sur ces points, les chercheurs de l'EPHESS, à la suite de Gernet, ont fait des miracles.

Bref, en gros, on jugeait des Grecs, et notamment des Présocratiques, selon Platon. Les chapitres ridiculement insuffisants et erronés sur les Grecs de *L'esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet, sont pris pour argent comptant dans la scandaleuse *Histoire de la philosophie* de Bertrand Russell (parue pourtant dans la prestigieuse Bibliothèque de Philosophie des éditions Gallimard). Aucun effort n'y est fait pour comprendre la philosophie, sinon quand elle parle le langage des Mathématiques et de la Logique. Tout cela signale une ignorance profonde de la tradition et une incompréhension trahissant une forme de mépris. Il ne faut pas s'étonner dès lors si la tradition logiciste, après le caricatural Cercle de Vienne et à la suite de Wittgenstein, prendra, sous sa nouvelle forme "analytique", une allure agressive à l'égard de la philosophie classique. Elle l'accusera, comme le faisait déjà Condorcet pour les Grecs, de ne pas "savoir ce que parler veut dire", ou, ce qui revient au même, de ne savoir que parler.

Nietzsche avait pourtant été très loin dans la réhabilitation de l'intuition centrale des Grecs. C'est lui qui s'exclame dans le *Gai savoir* (§ 360) : "Vive la Physique". Et il n'a pas de mots assez durs pour le positivisme, le scientisme et toutes les formes d'ignorance prétentieuse et satisfaite, où une conception triomphaliste et peu sensible à la nuance s'appuie sur les succès de la technique pour ne plus attribuer de rigueur qu'au discours scientifique. De même Heidegger, et il faut absolument le porter à son crédit, est le philosophe qui a le plus insisté sur la *physis* grecque et le plus attaqué les errements positivistes de la science et l'arrogance tranquille de la technique.

C'est que le concept de *physis*, à lui seul, s'il est correctement pensé, entraîne toute une réévaluation nécessaire du savoir grec et une remise en cause de la pensée occidentale tout entière. Il risque de placer la philosophie des origines, non pas à la traîne de la pensée, bien loin et en dessous de notre modernité, mais bien devant nous, dans une sagesse (le mot lui-même a été mal compris), disons dans une pensée "inséparable" et symbolique qui nous dépasse et nous attend au mieux, c'est du moins ce que l'on peut espérer, dans le courant du XXI<sup>e</sup>. Il faudra aussi un jour faire le compte des dégâts que la pensée rationaliste, nécessaire à l'avancée de la science, mais peu scrupuleuse quant à ses conséquences sur d'autres formes de pensée tout à fait respectables, a pu nous coûter et continuera de nous coûter, accumulant sur l'environnement des dettes que nous avons déjà du mal à affronter.

En effet, si la *physis* signifie d'abord la puissance originante de la nature, occulter la *physis* signifie retirer *a priori* à la nature toute spontanéité, tout pouvoir de résistance, tout droit à la parole. Elle devient alors la "mineure" au sens de Kant, ou ce que les Grecs nomment *nêpios*, l'enfant, celui qui n'a pas voix au chapitre et ne peut intervenir dans un débat, au besoin en haussant le ton. Kant lui-même n'a pas craint (rééditant le "roseau pensant") dans ses paragraphes sur le sublime dynamique de la *Critique de la Faculté de juger*, de nier finalement le sublime de la nature sauvage, en son emportement, au prix du sublime de l'éthique humaine. Qui veut noyer son chien l'accuse de la rage, qui veut exploiter la nature la considère comme un esclave soumis. Et rien ne le permet autant que la méthode lucrétienne : rien dans la nature n'est divin. Tout y est entièrement déterminé, intégralement prévisible, mécanique. Cessons de voir la nature comme une déesse, cela nous gâte l'esprit en l'assaillant de scrupules

(religieux). Cessons d'y voir la main des dieux. Descartes ne dira rien d'autre, dans son traité du *Monde*.

Le recours aux dieux, ou à Dieu, n'était en somme qu'une métaphore, comme on fait peur à un enfant pour le protéger. Longtemps les cause-finaliers ont lutté pied à pied contre les mécanistes. Mais, même s'il est possible de conserver un "comme si" de finalité dans le concept de téléonomie, nous savons maintenant que la finalité de la nature a vécu. Pour autant, et tout le problème est là, cela ne signifie pas que la nature soit à notre disposition, prête pour l'impatience de notre "souci", docile devant notre besoin d'"étants disponibles" (la *Vorhandenheit* de Heidegger) et "maniabiles" (la *Zuhandenheit*), accueillante à notre "dispositif" d'exploitation outrancière (le *Gestell*). Sans la spontanéité originelle de la nature, sans la capacité de s'auto-organiser, de se réparer, d'inventer, on sait de mieux en mieux comment, mille biais et de privilégier mille nouveautés pour surmonter les difficultés, tout notre bel édifice de savoir, de technique et de science ne serait guère, comme le décrit Nietzsche, qu'un château de fils d'araignée qu'emporte le courant. Quoi qu'on fasse et qu'on dise, l'esprit ne pourra rien si la terre se met à dévier de ses rotations. La terre et la nature, l'univers entier auront toujours ceci de *transcendantal* (et pas seulement comme conditions de possibilité d'une connaissance, mais bien d'une existence) qu'il faut les supposer sous nos pieds et nous enveloppant avant la moindre possibilité de conscience et la moindre réflexion.

## Signe, allégorie et symbole de la nature

Oublier les aphorismes du romantisme allemand en faveur de la nature, poursuivre une course effrénée en faveur de la science, puis de la technique, puis de l'économie, en différant toujours le moment de tout sacrifier pour retrouver et préserver les équilibres vitaux, c'est faire comme si la nature n'était pas notre dernier recours, et pouvait, d'une manière ou d'une autre, par la seule force de la pensée, se remplacer. C'est pourquoi je ne suis pas sûr qu'en philosophie, les oublis de la *physis* ou la lutte féroce contre les idées de création, de sainteté, de caractère sacré, d'humilité et de pauvreté, de remerciement, de prière, d'asile inviolable, de respect, de pudeur (même s'il est clair que ces idées aussi ont leur part de négatif), soient si naïfs et innocents. Je les crois plutôt sciemment (bien qu'inconsciemment) dirigés en faveur des intérêts économiques et par conséquent technoscientifiques. La tentation de l'homme neuronal, de l'intelligence intégralement artificielle, pourrait n'être que la forme contemporaine de ce que Weber avait déjà génialement repéré dans l'origine luthérienne (la traduction de *Beruf* par *Arbeit*) du capitalisme.

Je crois de plus en plus que l'histoire de la philosophie, peut-être l'histoire de la pensée, est régie par ce grand débat qui gouverne, sans même peut-être que nous le sachions,

nos réactions épistémologiques et politiques. La nature est-elle "divine" (au sens de la question : y a-t-il de l'"intouchable" dans le monde ?) ou se contente-t-elle de servir un anthropocentrisme invétéré que les critiques de Spinoza n'ont pas pu atténuer ? La "Gnose de Princeton" ne signifiait pas, chez de grands chercheurs scientifiques, une sorte d'allégeance infantile et tardive à la religion, mais la découverte, de l'intérieur même de la science, que la nature dépasse tout ce qu'on peut en dire et en imiter. Et qu'en conséquence, il est "sage" de lui laisser un quant-à-soi, une "personnalité" qui certes n'a rien d'humain, donc impensable pour nous, mais qui nous a créés et qui pourrait bien, si nous l'agressons trop, reprendre son bien.

Il est possible de résumer ces idées en appliquant à la nature une distinction bien connue entre signe, allégorie et symbole. C'est le rapport nature/machine qui constituera le signe, où la machine est le signifiant et la nature le signifié. L'un et l'autre sont réputés "présentables" ou représentables, et il n'y a pas dans la relation de perte significative de substance qui puisse empêcher la machine de *valoir pour* (lieutenance du signe) la nature. Il en résulte que, comme le concept articule un langage, la machine déploie un certain langage de la nature (la critique de la métaphore du code en génétique concerne cette réduction).

Dans l'allégorie, dont les formes fréquentes sont la personnification et la prosopopée, la nature se présente elle-même, en ceci toutefois qu'elle se représente ou est en représentation. Ainsi de Vénus chez Lucrèce, comme s'il voulait se dédouaner de la démythification, du désenchantement qu'il fait subir ensuite à la Nature. La Nature n'est alors qu'approximativement, péniblement représentée par son image. Elle est la mère, enveloppante et nourricière, *tithéné* du *Timée*, *alma mater* en son universalité. Le signifiant est présentable et représentable, le signifié difficilement représentable, d'où le hiatus.

Hiatus définitif et incomblable lorsqu'on passe au symbole. La relation comporte un résidu inassimilable. Quel que soit le signifiant qui tente de traduire la nature comme signifié, il échoue. Nous sommes ici devant le cercle d'une conscience transcendantale qui ne peut cependant empêcher la nature, qui est son vis-à-vis, de porter exactement la même caractéristique transcendantale. Chaque esprit constitue à chaque fois le monde, mais c'est le monde qui constitue dès l'origine et continue de constituer les conditions historiques d'apparition de l'esprit. Cette relation enchevêtrée, en entrelacs ou chiasme, désigne clairement la présence du symbole, ce avec quoi on n'aurait jamais fini, ce qui introduit une relation impure et asymétrique avec un infini. La nature infinie des romantiques, la nature surabondante et surpuissante des présocratiques ou des stoïciens reviennent ici dans leur concept. En tant que poussière d'étoiles dont nous sommes issus, "le ciel étoilé au-dessus de moi" mérite pleinement sa place tout à côté de "la loi morale en moi", autrement dit la conscience de liberté, en débat infini avec une nature dont elle hérite une part, la nature humaine. De façon très étrange, dans cette formule bien connue, Kant semble avoir retenu l'entrexpression du microcosme et du macrocosme, se mirant l'un dans l'autre, comme ils le font dans la résurgence de l'esprit grec à la Renaissance.

Reste à se demander si la constante détermination de Heidegger à dénoncer l'emprise réifiante de la technique sur la nature, dès *l'Etre et le Temps*, ne veut pas dire simplement que la *différence ontologique* entre être et étant ne fait elle-même que mimer cette proto-relation de l'homme et de la nature. Le signe, cela serait la nature comme *étant* disponible et maniable, exploitable par une technique élargie en mentalité planétaire, devenue métaphysique. L'allégorie, ce serait l'*étant* que l'on laisse être dans la "sérénité",

cette *rose* qui, chez Silésius, "*est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit*". Le symbole, ce serait cette façon qu'a l'*être* de se donner en même temps qu'il se retire. La différence serait symbolique, et l'*être* la réserve infinie de l'*étant*, qui le distingue d'une simple pierre sur le chemin. L'*être*, ce serait le nom, plus abstrait, de la nature. Mais alors, pourquoi ne pas avoir dit "la nature", puisqu'elle seule possède la spontanéité et la puissance permettant de mettre réellement au jour des *étants* ? On dit que l'*être* fait *être* : c'est jouer sur les mots. L'*étant* a bien de l'*être*, d'un point de vue grammatical et logique, mais dans les faits, il a de l'existence ou de la présence, que l'*être*, en tant que tel et à lui tout seul, serait bien en peine de lui donner. Mais il faudrait parler plutôt de l'*être* du fait de cette capacité, toute judaïque, qu'il a de jouer le *deus absconditus* ? Mais la nature, elle aussi, "aime à se cacher".

De sorte qu'il ne paraît pas entièrement insoutenable de dire que, derrière l'*être*, et sans doute sans le vouloir, c'est constamment de la nature que Heidegger a voulu parler. D'où sa critique forte de la technique, d'où son grand texte sur la *Physique* d'Aristote, d'où ses émouvants essais : *Langue de tradition et langue technique* ; *Le chemin de campagne* ; *Pourquoi restons-nous en province ?* ; et que l'oubli de l'*être* a, dans l'histoire de la philosophie et de la pensée, tout à voir avec l'occultation de la *physis*, dont les conséquences tardives se faisaient encore sentir dans les études des années 50 en nous privant de la majeure partie, la plus pensante sans doute, de la pensée grecque.