

Title	La dualité de 《la physis》 de Heidegger
Sub Title	
Author	鳥居, 珠江(Torii, Tamae)
Publisher	慶應義塾大学フランス文学研究室
Publication year	2001
Jtitle	Cahiers d'études françaises Université Keio (慶應義塾大学フランス文学研究室紀要). Vol.6, (2001.) ,p.70- 85
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11413507-20010000-0070

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

La dualité de « la physis » de Heidegger

Tamae TORII

La question de « l'Etre » est la question centrale de la philosophie heideggérienne. Comme le mot « Etre » indique surtout l'être du Dasein, il ne peut pas être identifié, au sens strict, avec l'être des étants en général. « L'Etre » et l'être en général peuvent être différents et cependant avoir la même constitution puisque l'un comme l'autre est « le mode d'être » (de quelque chose). Le philosophe entreprend sa recherche sur « l'Etre » avec des examens sur l'être en général, de telle sorte qu'il convient de commencer par examiner sa pensée sur l'être en général pour comprendre profondément sa philosophie.

Dans le texte « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* » Heidegger essaye d'éclaircir ce qu'est « l'être » (l'ouverture de l'être) à travers un examen minutieux du mot grec « physis », surtout celui d'Aristote. Heidegger considère que sa pensée sur « l'être » peut être trouvée chez les Grecs anciens avec le mot « physis ». D'après l'Allemand, les Grecs anciens connaissaient déjà ce qu'est « l'être », mais cela a été oublié au fil de temps dans l'histoire occidentale. En recourant aux écrits des Grecs anciens Heidegger pense, ainsi, retrouver le sens authentique de « l'être ». Un sens perdu de nos jours. Selon le philosophe allemand le mot grec « physis » (la nature) représente le mouvement d'ouverture de l'être. Une étude sur l'analyse heideggérienne du mot « physis » nous mènera à une compréhension plus profonde du mot « être » de ce philosophe.

Pour mieux connaître la pensée heideggérienne sur « l'être », nous allons analyser le texte « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* » et examiner

sa compréhension sur le mot « physis ». Dans cet examen il faudrait d'abord expliciter la pensée heideggérienne sur les termes aristotéliens : « hylè » et « morphè ». Car Heidegger estime que chez Aristote ces deux notions constituent l'essence de « la physis ». Après ces observations sur la pensée de Heidegger à propos de la constitution de « la physis », nous apercevrons le fait que « le logos » y joue un rôle important. Nous allons donc analyser ensuite le fonctionnement du logos dans « la physis ». Nous éclaircirons, à partir de cette étude, la nature essentielle de « la physis » : la dualité. Pour finir, nous jetterons un coup d'œil sur quelques autres textes heideggériens pour voir comment sa pensée sur « la physis » y est transportée dans d'autres formes.

La hylè

Nous allons voir, tout d'abord, comment Heidegger considère « la hylè » aristotélienne. Dans le texte « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* », en analysant une partie de *La Physique* d'Aristote, Heidegger écrit :

« *Hylè*, dans le sens courant, veut dire la "forêt", la "sylve", le "bois", où chasse le chasseur ; mais en même temps, c'est le "bois" qui livre les madriers comme matériau de construction ; de là, *hylè* devient la matière pour tout genre de bâtir et "produire" en général. Ainsi serait donc justement montré, par ce retour à la signification "originelle" des mots que l'on pratique volontiers, que *hylè* veut dire quelque chose comme "matière"⁽¹⁾. »

« Demandons-nous à nouveau : que veut dire "matière" ? S'agit-il seulement du caractère "matériel" ? Non ! Car Aristote caractérise la *hylè* comme *to dunamei*. *Dunamis* signifie la capacité, mieux : l'être-approprié-pour..., l'être-propre-à⁽²⁾. »

« La *hylè* est le disponible parce qu'approprié — ce qui, comme la chair et l'os, fait partie d'un étant qui a en lui-même pouvoir originaire sur sa mobilité⁽³⁾. »

De la première citation, on peut comprendre que le mot grec « hylè » signifie « la matière » des choses. Comme Heidegger l'explique étymologiquement, le mot « hylè » désigne premièrement le matériel qui sert à la production d'un produit : par exemple, le bois lorsqu'on produit une table, l'argent pour la production d'une cuillère etc. A partir de là et du fait que chaque étant est déjà fait de matières propres à soi, « la hylè » est comprise secondairement chez Aristote comme la matière en général de l'étant : son caractère matériel. « La hylè » pourrait indiquer maintenant « la matière » pas seulement pour les choses produites, mais aussi pour les étants naturels comme l'homme (qui est de chair et d'os etc.) ainsi que comme la montagne (qui est constituée de terre et de roche etc.). Ainsi pourrait-on comprendre que « la hylè » est ce qui constitue la base essentielle des étants.

Depuis longtemps existait la pensée que la matière constitue une essence de l'étant. Même avant Aristote il y avait certains Grecs qui envisageaient que tous les étants du monde étaient faits de matière composée des quatre premiers éléments : feu, air, eau, terre ; et il y en avait d'autres qui pensaient qu'ils sont faits de matière composée de quelques uns de ces éléments parmi les quatre cités ci-dessus. Suivant le contexte historique de la pensée grecque, Heidegger explique que chez Aristote « la hylè » (la matière), ainsi que « la morphè » (qui se traduit en français conventionnellement par le mot « la forme »), est censée faire partie de l'essence de l'étant et que les deux sont des parties constitutives de « la physis » qui est un mode d'apparition de l'étant.

Alors quel rôle joue « la hylè » dans l'apparition des étants ? Comment s'y comporte-t-elle en tant qu'essence des étants ? « La hylè » ne peut se séparer de « la morphè » (la forme) dans « la physis » qui est un mode d'apparition de l'étant. Car tous les étants sont saisis à travers « la morphè » (la forme) ; une maison nous apparaît en tant que « maison », dans la mesure où la structure générale de « la maison » s'installe devant nous. Mais d'autre part, il faudrait que l'étant ait une réalité tangible, substantielle pour être un étant. Il faut qu'il

ait un corps. Au moment où une maison se présente sous nos yeux comme « maison », elle devrait nécessairement avoir sa chair et ses os particuliers, c'est-à-dire elle doit avoir, par exemple, le bois des piliers, le béton des murs, la terre cuite des tuiles d'un toit, etc. Dans ce cas, tous ces matériaux de construction de la maison sont réunis et structurés pour soutenir la présence de la forme « maison ». Il en va de même pour la montagne. Pour être « une montagne » pour nous, elle doit avoir au préalable sa matière comme terre, rocher, arbres, herbes etc. On pourrait induire de là que « la hylè » (la matière) joue le rôle de fondement soutenant la forme (la structure) de l'étant.

Si « la morphè » représente la structure particulière de chaque étant, « la hylè » devrait être donc comprise comme « ce qui est libre de structure » qui soutient la structure (la forme). A supposer qu'il y ait d'abord une distinction morphè (forme) – hylè (matière), nous aurions maintenant une autre formulation : la structure particulière – ce qui premièrement est libre de structure.

Toutefois, d'après Heidegger, la hylè aristotélicienne ne doit pas être saisie que par la deuxième formulation ; il faudrait remarquer le fait que « la forme » dispose de « la matière » dans la présence de l'étant. La matière devrait être considérée comme ce qui est disponible pour la forme. En effet, « la matière » peut être appréhendée comme « la capacité » d'être un étant, non seulement lors de la production d'une chose en tant que matière de production, mais surtout à chaque moment de la présence d'un étant, pour autant que « la matière » (la hylè) se soumet à la puissance de former de « la forme » (la morphè). La matière est censée ainsi servir de fondement disponible pour l'installation de la structure de l'étant dans l'apparition de ce dernier. C'est pourquoi « la hylè » est nommée « le disponible » par Heidegger.

Ainsi Heidegger définit-il « la hylè » comme « ce qui est libre de structure et disponible pour la morphè » et comme « ce qui gît toujours et déjà au fond

de l'étant ». Ce qui mérite d'être ajouté ici, c'est que « la hylè » possède par nature un caractère invisible. La hylè (la matière) est effectivement cachée à nos yeux dans la présence des étants. Quand on « voit » une porte par exemple, il est impossible de voir « la matière-bois sans forme » qui gît sans être articulée au fond de « la porte-ci ». « La hylè », en tant que n'ayant rien de formel, ne peut être ni pensée ni exister dans la présence des étants. Au moment où la structure d'une chose se manifeste et qu'une chose se présente, la matière sans forme disparaît à son tour.

La morphè

Nous allons voir ensuite comment Heidegger appréhende le mot « morphè », qui est considérée comme une autre essence de la *physis* par Aristote. Pour faciliter la compréhension du mot « hylè » nous avons tenu jusqu'ici, provisoirement, le mot « morphè » pour « la forme (la structure) ». Toutefois Heidegger ne comprend pas « la morphè » aristotélicienne juste comme forme statique ou comme structure productible d'une chose. « La morphè » représente selon le philosophe allemand le mouvement principal de « la *physis* », et « la *physis* » est définie comme le pouvoir sur la mobilité en tant que mode d'ouverture de l'être. Heidegger dit :

« Or la *physis* elle-même est *archè* — origine pour, et pouvoir sur la mobilité⁽⁴⁾. »

« (...) la *morphè* constitue le mode de déploiement de la *physis* ou, du moins, contribue à le constituer⁽⁵⁾. »

Selon ces deux citations, nous voyons que le caractère décisif de « la morphè » est considéré par l'Allemand comme mouvement de déploiement de la *physis*, ou plutôt comme ce qui constitue ce mouvement, voire « la mobilité ». Il est évident que la mobilité de « la morphè » n'a aucun rapport avec le déplacement spatial d'un point à un autre d'une chose, puisque la

mobilité de « la morphè » constitue « le mode de déploiement de la physis » ; ce dernier correspond au mouvement d'ouverture de l'être dans l'étant. Ainsi « la morphè » ne signifie pas le mouvement au niveau spatial, mais la mobilité pour entrer dans la présence.

Qu'est-ce qui se passe en fait dans « la morphè » qui est la mobilité pour entrer dans la présence ? Nous allons examiner plus précisément ce que Heidegger écrit sur « la morphè » :

« (...) la "*morphè*", c'est "donner-à-voir" ; plus précisément se tenir dans ce qui donne à voir, et se composer en cela ; en un mot : la composition qui s'installe dans le visage⁽⁶⁾. »

« La *morphè*, c'est la composition qui s'avance et s'installe dans un visage — autrement dit, la *kinèsis* elle-même, le mouvement (*metabolè*) de l'approprié, en tant qu'éclosion (*ekbolè*) de l'appropriement⁽⁷⁾. »

Pour expliquer le caractère de la morphè, Heidegger utilise la formule « la composition qui s'installe dans le visage » (*Gestellung in das Aussehen*). Cela pourrait être compris plus simplement : la morphè est mouvement d'installation du visage. Ce que le philosophe appelle « l'approprié » ici indiquerait « la hylè », car nous avons déjà vu que cette dernière est définie comme ce qui est approprié à un tel ou tel étant (elle est nommée de même « le disponible » ou « l'être-propre-à... »), de sorte que « l'installation du visage » de la morphè devrait être saisie comme le mouvement (le changement) de « la hylè » vers l'entrée dans la présence.

« La morphè » est ainsi envisagée par Heidegger comme la mobilité qui fait entrer « la hylè » (la matière sans forme) dans la présence et qui installe le visage. La question qui se pose, c'est : comment « la morphè » fait entrer « la hylè » dans la présence ? Dans la première phrase que nous avons citée plus haut, le philosophe allemand dit plus simplement que « la morphè » est

« donner-à-voir ». Entendu que « la morphè » est le mouvement de l'étant vers la présence, nous devinons que c'est l'étant qui se « donner-à-voir » dans la morphè. L'expression : « l'étant se donne à voir » semble indiquer effectivement le fait que « l'on voit l'étant en tant que tel », c'est-à-dire qu'on le perçoit et on en a conscience en tant que tel. Dans le cas où il y a une maison et que l'on voit la maison comme telle, on pourrait dire inversement que cet étant particulier (la maison) se donne à voir de sa part comme telle. Au moment de la présence d'un étant, naturellement, il n'est pas concevable que son corps (« la hylè », la matière sans forme) reste informe et gît seulement devant nous. La hylè de la maison doit changer d'elle-même et entrer dans la présence à chaque moment de sa présence comme telle. Cette maison-ci doit parcourir à chaque fois le chemin à partir de « ce-qui-d'avance-et-toujours-gît-au-fond » envers la présence en tant que « cette maison-ci », dans notre regard. On peut dire que, à tel moment de son apparition, cet étant montre à chaque fois ce qui est à voir, c'est-à-dire son visage « maison ». Il faut faire attention ici au fait que le mot « visage » ne doit pas être compris chez Heidegger comme « idea » de Platon : le visage que fait une chose et un étant en général. Mais ce que Heidegger appelle « le visage » est ce qu'un étant particulier offre à chaque fois de son apparition comme tel.

Nous examinerons maintenant comment se produit, à partir de « la hylè » (fondement sans forme), « le visage » qui est propre à chaque étant à chaque moment. Qu'est-ce que le visage en somme ? Le visage est, d'après Heidegger, ce qui est rassemblé et établi par « le logos ». Il explique que le mot « logos » (la parole) dérive du mot grec « legein » et que celui-ci porte le même sens que le mot allemand « lesen » (collecter, cueillir, vendanger). Le philosophe allemand fait développer la signification du mot « lesen » comme ci-dessous.

« Lesen, rassembler en cueillant, cela veut dire : l'éparpillé et sa multiplicité, le ramener ensemble à une unité (...). (Et cette unité est portée) dans le non-retrait de l'entrée dans la présence [*parousia* = *ousia* (*apousia*)]⁽⁸⁾ »

Suivant l'explication étymologique de Heidegger, en premier lieu, « le logos » (la parole) possède le pouvoir de d'abord rassembler ce qui est laissé éparpillé dans sa multiplicité, puis de le ramener à une unité. Si l'on prend le cas où une parole est énoncée à propos d'un étant, « ce qui est laissé éparpillé » pourrait être identifié avec « la hylè » de l'étant (la matière sans forme qui gît toujours et déjà devant nous sans être rassemblé en Un). Le logos réunit « la hylè » et fait sortir de cet état informe une unité (le visage).

« Le logos » ne se borne pas pourtant à rassembler « la hylè » et à la ramener à l'Un. Il apporte ce dernier dans le non-retrait de la présence. La présence est le non-retrait, parce que dans la présence l'étant est rendu manifeste et se fait voir en tant que tel. Par contre, « la hylè » elle-même est en retrait, parce qu'elle ne peut se manifester par elle-même.

Prenons un exemple concret pour nous rendre mieux compte de la fonction du logos (rassembler la hylè, la ramener à une unité, et apporter cette dernière dans le non-retrait de la présence). Le mot grec « logos » se traduit en français comme « la parole ». La parole a en général le caractère d'appellation ou bien de déclaration. On voit, par exemple, une maison et on déclare, soit envers quelqu'un, soit pour soi-même : « Il y a une maison rustique. ». Au moment même où il a cette parole, à partir de ce qui gît devant nous dans la réalité « cette maison-ci » se dresse et s'installe en tant qu'« une maison rustique ». Dans cette appellation cet étant-ci sort de l'état informe sans être articulé et entre dans la présence en s'installant suivant l'appellation. L'appellation (la déclaration) : « il y a une maison rustique » est « le visage » propre à cet étant particulier au moment de cette appellation.

Dans la mobilité de « la morphè », ce-qui-se-donne-à-voir, à savoir « le visage » de l'étant parvient envers nous en suivant le guide du logos. Nous

pourrions exprimer cela plutôt que c'est « le logos » qui nous permet de « voir » au sens essentiel. « Le visage » qu'on perçoit à l'aide du logos n'est rien d'autre que l'essence (l'être) de l'étant pour nous. « Le logos » nous apporte chaque fois l'être des étants suivant leur apparition dans le langage. Quand le philosophe allemand dit dans La « Lettre sur l'humanisme » : « le langage est bien plutôt la maison de l'Être en laquelle l'homme habite (...) ⁽⁹⁾ », il serait certain qu'il pense à cette fonction du logos dans la présence des étants. L'être de chaque étant ne devient perceptible pour nous que grâce au logos.

Heidegger ne se contente pas pourtant d'expliquer cette fonction du logos : rassembler la hylè et la ramener en tant que « visage » dans le non-retrait de la présence. Quand nous voyons qu'il commence à décrire une autre fonction du logos qui nous paraît contraire à celle qu'on a vu ci-dessus, cela nous semble surprenant, d'autant plus surprenant que la première fonction du logos « déceler l'être de l'étant » que le philosophe expliquait jusqu'ici nous paraît évidente et incontestable. L'Allemand insiste néanmoins que le geste caractéristique du logos ne consiste pas seulement à « déceler » l'être de l'étant, mais aussi à « receler » en même temps. Il écrit :

« (...) l'oracle ne *décèle* pas directement, il ne cèle pas non plus simplement — il donne à voir, ce qui veut dire : il *décèle* tout en celant, et cèle tout en *décelant* ⁽¹⁰⁾. »

Ce à quoi le philosophe fait allusion ici, ce sont les deux sortes de mouvements du logos (la parole). A priori, « déceler » et « receler » nous paraissent deux gestes contraires, voire contradictoires. « Déceler » désigne évidemment « faire voir l'étant dans son propre visage » : le logos *décèle* le visage de l'étant. Qu'est-ce qui est alors *recelé* par le logos ? Qu'est-ce que la parole *recèle*, tout en *décelant* l'être de l'étant dans le visage ? Il paraît

probable qu'il s'agisse de « la hylè » qui contribue à la naissance du visage et qui en même temps disparaît elle-même derrière le visage. Il serait nécessaire d'examiner plus profondément les deux gestes (déceler et receler) du logos.

Les deux fonctions du logos

Pour comprendre mieux le geste « receler » du logos, il faudrait donner un coup d'œil à l'analyse de Heidegger sur le mot grec « stérèsis » (dépossession, abolition, absentement). Dans les dernières pages de « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* », les écrits de l'Allemand sur « la stérèsis » ne sont pas très clairs, cependant on se rendrait compte par le ton de son analyse qu'il y met beaucoup d'importance. Comme Heidegger dit : « Même Aristote semble comprendre la *stérèsis* comme un genre du dire⁽¹¹⁾. », le mot « stérèsis » est analysé par lui en tant qu'« un genre du dire ». La proposition : « la stérèsis (dépossession) est un genre du dire » semble laisser supposer le fait que le logos recèle quelque chose tout en décelant l'essence de l'étant. Mais nous connaissons bien ce que la parole cache quand elle parle d'une chose. Quand on déclare : « cette fleur est belle. », nous voyons certes que cette fleur-ci s'installe dans le visage : « cette fleur est belle ». Mais nous pourrions aussi apercevoir qu'à cause de cette déclaration la réalité de la fleur (la tonalité de couleur, l'odeur, la velouté des pétales, etc.) est abolie en même temps. La parole : « cette fleur est belle », en précisant comment est l'étant en question, le transpose dans un visage, et efface en même temps ce qui déborde de cette déclaration. La proposition heideggérienne « la stérèsis est un genre du dire » paraît indiquer ceci : une abolition de la richesse de la réalité a toujours lieu quand on « dit ».

L'acte « dire » consiste ainsi à faire entrer l'étant dans la présence à travers l'installation du visage, de même qu'à abolir sa multiplicité de la réalité qui s'étend toujours devant nous. Heidegger emploie l'image de la plante pour expliquer les deux fonctions du logos « installation du visage – abolition ».

« L'installation qui se compose dans le visage fait perpétuellement entrer de telle sorte dans la présence que du même coup dans la présentation un absentement entre en présence. Tandis que la fleur « s'épanouit » (*phyei*), les écailles du bourgeon se détachent et tombent ; le fruit fait apparition pendant que la fleur s'efface. L'installation dans le visage, la *morphè*, a un caractère de *stérèsis*, et cela veut dire maintenant : la *morphè* est *dichos*, en soi-même double, entrée en présence de l'absentement⁽¹²⁾. »

Le philosophe compare ici « l'installation du visage » à l'épanouissement de fleur (ou à l'apparition d'un fruit), et « une abolition » qui a lieu simultanément, à la tombe des écailles du bourgeon (ou à l'effacement de la fleur). On pourrait comprendre de là que ce qui s'absente lors de l'installation du visage ne disparaît pas simplement, mais comme dans une évolution de plante, il engendre, en disparaissant lui-même, ce qui apparaît (le visage). Autant les écailles du bourgeon sont regardées pour une base productive de l'apparition d'une fleur, autant ce qui est effacé par le logos tenu pour une base productive de l'installation du visage. Ce qui est aboli dans l'installation du visage par le logos, ça serait « la hylè », ou bien plus précisément, « la hylè » qui se retire derrière le visage tout en accouchant de ce dernier. Bien que « la hylè » portant en soi la force productive soit indispensable pour l'installation du visage d'un étant, elle se cache comme surabondance derrière l'apparition de l'éclat du visage. Il serait possible d'exprimer cela autrement, en utilisant un autre terme de la philosophie heideggérienne : la hylè donne le jour à « l'être » en se retirant d'elle-même dans « le Néant ».

La proposition : « la *stérèsis* est un genre du dire » semble parler de l'abolition de la multiplicité de la réalité de « la hylè » par la parole ; aussitôt que l'on appelle un étant et que l'appellation fait apparaître son visage, sa chair et ses os sont nécessairement abolis ; c'est cette abolition même qui fait sortir le visage (l'être) de l'étant dans le dire. Il serait obligé de concevoir, en

évoquant l'image de la plante, les deux gestes du logos : « déceler – receler ». Quand ce qui est décelé par la parole, le visage (l'être) de l'étant, apparaît dans le dire, la base de cette apparition (la réalité de l'étant) est recelée par la même parole.

La dualité de la physis

Quand Heidegger dit « la dualité de la physis », cela désigne la dualité de « la morphè » (l'installation dans le visage – la dépossession de la matière) qui provient des deux fonctions du logos (déceler le visage – receler les chairs et les os). Même si « la morphè » et « la physis » sont identifiées chez le philosophe, cela est tout à fait logique puisque « la morphè » constitue avec « la hylè » l'essence de « la physis ». (La morphè est défini par Heidegger comme ce qui constitue le mode de déploiement de la physis, sa mobilité.) Or, si le mouvement principal de la physis est qualifié par les mots tels que « déploiement », « ouverture », « décloison », l'autre mouvement opposé est appelé « recloison ».

« Et le déploiement de l'être, c'est de se décloire, de s'épanouir, de ressortir dans l'ouvert du non-retrait — *physis*. Seul ce qui, suivant son déploiement, s'ouvre et se déclôt, et ne peut que se décloire, seul cela peut aimer se recloire. Seul ce qui est ouverture de décloison peut être recloison⁽¹³⁾. »

La physis est un mode d'être. Heidegger pense que les deux sortes de mouvement, décloison – recloison, correspondent à « l'entrée dans la présence » – « l'entrée dans la présence de l'absentement ». Ce double mode d'être chez la physis paraîtrait apparemment contradictoire. Mais nous savons déjà que ce mouvement qui paraît absurde (l'ouverture qui retourne en soi-même) provient des deux fonctions du logos, l'installation du visage – l'abolition de la réalité. Dans la mesure où l'être ne peut s'installer qu'à travers le logos, le double caractère de l'être devrait nous sembler plutôt raisonnable.

L'une des dernières phrases de « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* » : « Etre est l'ouverture de déclosion qui se clôt soi-même — *physis* au sens initial⁽¹⁴⁾. » montre le fait que Heidegger pense que « l'être » (la *physis*) possède en soi le double mode, déclosion – reclosion. Nous savons déjà que ce double mode de « l'être » s'appuie sur la double fonction du logos.

Les variations de la dualité de la *physis*

Dans les textes de Heidegger on rencontre quelques couples de termes apparemment opposés. Parmi eux, on peut trouver « le monde » et « la terre » dans « L'Origine de l'œuvre d'art », et encore un autre, « l'Etre » et « le Néant » dans « Qu'est-ce que la métaphysique ? » et dans *l'Introduction à la métaphysique*. Certes, ces couples de mots semblent représenter des notions contraires dans les premières lectures des textes, mais on verra qu'ils sont présentés éventuellement comme notions compatibles. Il serait possible de supposer d'après cela qu'ils sont les variations de la dualité de la *physis* qui provient de la double fonction du logos. Si l'on évoque l'image de plante concernant la *physis*, nous comprenons pourquoi des termes comme « la terre » et « le Néant » sont présentés tantôt contraires aux termes comme « le monde » et « l'Etre », et tantôt complémentaires pour ces derniers.

Comment ces couples de mots apparaissent-ils effectivement dans les textes heideggériens ? Le mot « Néant » se montre par exemple dans les textes heideggériens comme ce qui est compris dans l'Etre. Le philosophe écrit dans *l'Introduction à la métaphysique* : « même le néant "appartient" pour nous à l'"être"⁽¹⁵⁾ ». Il écrit aussi dans « Qu'est-ce que la métaphysique ? » que l'essence de l'Etre même comporte dès l'origine le Néant⁽¹⁶⁾. Quand on rencontre de telles phrases, on découvre que le Néant ne s'oppose pas simplement à l'Etre, mais au contraire que le Néant fait partie de l'essence de l'Etre.

Les écrits sur « le monde » et « la terre » dans « L'Origine de l'œuvre d'art » semblent plus énigmatiques. On y lirait : « Monde et terre sont essentiellement différents l'un de l'autre, et cependant jamais séparés. Le monde se fonde sur la terre, et la terre surgit au travers du monde⁽¹⁷⁾. ». Cette phrase serait inintelligible, si l'on voulait saisir littéralement les mots : « le monde » et « la terre ». Il semble nécessaire de les comprendre dans le contexte de la dualité de la physis. « Le monde » devrait être envisagé ici comme « ce qui s'installe en s'ouvrant » dans l'œuvre (parce que dans le texte il s'agit de l'œuvre d'art), tandis que « la terre » comme « ce qui vient dans l'ouvert en tant que ce qui se referme en soi ». Le mouvement du « monde » et de « la terre » devrait être compris comme deux aspects d'un seul mouvement : celui d'être.

Il faudrait également comprendre dans le contexte de « la physis » les notions : « l'être-au-monde » et « la mort » dans *l'Etre et Temps*. Dans la philosophie heideggérienne « l'être-au-monde » n'est rien d'autre que l'être du Dasein, à savoir l'être de l'homme en général. Dans le premier chapitre de la deuxième section de *l'Etre et Temps* (qui est intitulé « L'être-tout possible du Dasein et l'être pour la mort »⁽¹⁸⁾), le Dasein est défini comme « être pour la mort », et le philosophe y souligne le besoin de se projeter vers la possibilité la plus propre du Dasein : la mort. Il croit que le projet vers sa propre mort est indispensable pour être d'une manière authentique. Ce qui nous paraît important ici, c'est que « la mort » n'est saisie par le philosophe ni comme fin de la vie ni comme néant absolu et stérile, mais plutôt comme quelque chose de productif. Selon lui, si l'on a envie de rester à « être » d'une manière authentique, il est nécessaire de retourner dans sa possibilité la plus propre à lui, c'est-à-dire dans sa mort. Naturellement « se projeter vers la mort » ne veut pas dire se tuer, mais rester dans l'angoisse de la mort. L'angoisse est ainsi envisagée comme terrain productif pour l'être authentique du Dasein.

Heidegger pense que l'être comporte essentiellement le néant, et que l'être ne s'ouvre que en se retirant dans le néant. Cette façon de pensée se fonde sur son analyse de la dualité de la physis.

Conclusion

Selon l'analyse de la philosophie aristotélicienne faite par Heidegger, « la hylè » et « la morphè » constituent l'essence de « la physis » (un mode d'ouverture de l'être). « La hylè » ne doit pas être comprise juste en tant que « matière », mais comme ce qui est libre de forme et disponible pour « la morphè ». « La morphè » n'est pas considérée en tant que « forme » statique, mais en tant que « mobilité » pour l'entrée dans la présence et pour l'installation du visage. La mobilité de « la morphè » a son fondement dans « la hylè ». Or « le visage » qui s'installe dans le mouvement de « la morphè » n'est rien d'autre que « l'être » des choses, et il est installé à travers le « logos » (la parole). Il faut remarquer que ce dernier installe certes « le visage », mais qu'en même temps il abolit la réalité de l'étant. Cette double fonction du « logos », installation – abolition, compose la double mode de la physis (l'être), décloison – recloison, et cette dualité de la physis est exposée en plusieurs variations dans la philosophie de Heidegger.

De ce raisonnement du philosophe allemand dérive nécessairement la pensée que « le néant » ainsi que « la mort » contribue à l'ouverture de « l'Être ». Ce point de vue s'opposerait à celui de Georges Bataille qui envisage « la mort » irréductible. Chacun des deux philosophes raconte également l'expérience de l'angoisse et y attache de l'importance, et pourtant leur expérience ne peut pas être censée identique à cause de la différence de leur pensée sur « la mort ».

NOTES

Les lettres grecques dans les textes heideggériens cités dans cette étude sont changées en alphabet français en italique.

- (1) Martin HEIDEGGER, « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* », *Questions I et II*, Gallimard, Coll. « Tel », 1990, p.536-537
- (2) Ibid., p.546-547
- (3) Ibid., p.547
- (4) Ibid., p.531
- (5) Ibid., p.542
- (6) Ibid., p.540
- (7) Ibid., p.557 La *kinèsis* signifie « mouvement », et la *metabolè* signifie « changement ».
- (8) Ibid., p.544
- (9) Martin HEIDEGGER, « Lettre sur l'humanisme », *Questions III et IV*, Gallimard, Coll. « Tel », 1990, p.91
- (10) « Ce qu'est et comment se détermine la *physis* », *Questions I et II*, Gallimard, p.545
- (11) Ibid., p.572
- (12) Ibid., p.576
- (13) Ibid., p.582
- (14) Ibid.
- (15) Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Coll. « Tel », 1980, p.94
- (16) Martin HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique », *Questions I et II*, Gallimard, Coll. « Tel », 1990, p.63
- (17) Martin HEIDEGGER, « L'Origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui mènent nulle part*, Gallimard, Coll. « Tel », 1986, p.52
- (18) Cf. Martin HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Authentica, 1985, p.176-194