

## NOTES AUTOUR DU PREMIER LIVRE DES PHYSIQUES

Jacques de MONLEON  
Docteur en Philosophie

Est-il possible de se former du devenir un logos c'est-à-dire une notion qui rende intelligiblement compte de ce qu'elle représente ? Par devenir entendons non pas simplement une succession de moments, comme le parcours d'un train transcrit sur un horaire, mais bien, procédant de quelque chose d'antérieur, quelque chose de nouveau venant au jour. La préposition *ex*, de est fondamentale ici. Donc est-il pensable, intelligible que quelque chose d'autre et de nouveau par rapport à quelque chose d'antérieur procède, provienne, sorte de ce quelque chose d'antérieur ? Si B sort de A ne fallait-il pas qu'il y fut déjà présent, mais alors il n'est pas nouveau. Et s'il est nouveau, c'est qu'il n'était pas dans A, mais alors comment peut-il en sortir ? Dans le devenir les deux choses sont maintenues : nouveauté et procession. Est-ce pensable ? Hume refuse absolument que d'une chose, une autre chose puisse procéder : il bloque chaque donnée dans son identité individuelle, actuelle, parménidienne, avec elle-même. Bergson, au contraire, oppose à la durée de juxtaposition la durée de pénétration et de fusion, qui est bien ce que nous venons de dire : la durée où le moment nouveau sort du moment antérieur. Seulement pour Bergson, d'une telle durée il n'y a pas de notion possible : l'intelligence ne peut la rejoindre qu'en coïncidant sympathiquement avec elle dans une ineffable intuition.

Aristote, à son habitude, examine attentivement le problème en recourant aux multiples opinions de ses prédécesseurs. Et c'est en approfondissant avec eux toutes les difficultés qu'il fait émerger une ultime analyse et une ultime solution. Encore faut-il bien voir d'où il part.

L'étude de l'être mobile et de la nature ne doit pas commencer par la recherche et la détermination des causes du mouvement, mais par celle des principes. Une cause est ce qui exerce une influence effective dans la réalisation des choses. Antérieurement, plus profondément le principe introduit et révèle l'*ordre* des facteurs ou des éléments, ordre qui fonde la causalité effective. Ce sont ces principes et cet ordre qu'Aristote dégage progressivement dans le Premier Livre de ses "Physiques".

0 0  
0

Tout mouvement, tout changement, toute transformation, toute métamorphose vont d'une chose à une autre entre lesquelles semble régner la contingence la plus déçousue : la caissière s'enrhume, le peintre devient dictateur, le mathématicien boiteux, le boiteux grand-père, etc. Cette constatation inépuisable, Anaxagore en résumait toutes les surprises en disant : *n'importe quoi vient de n'importe quoi*. Et pourtant, quelle que soit cette contingence, il y a un ordre rigoureux que l'on y retrouve toujours : on ne peut jamais devenir que ce que l'on n'était pas, ni jamais cesser d'être que ce que l'on était. Alors admettons si l'on veut que par accident n'importe quoi puisse venir de n'importe quoi : il reste que c'est précisément en tant que malade que l'on guérit, en tant que nu que l'on se vêt, en tant qu'ignorant que l'on s'instruit, en tant que vivant que l'on meurt, en tant qu'absent que l'on prend le chemin du retour. Il n'y a de devenir qu'entre un être et un non-être déterminément opposés. Autrement dit, le devenir veut, pour principes, des contraires.

Cela les prédécesseurs d'Aristote l'avaient communément et spontanément reconnu. Et même ils remontaient à des contraires primordiaux qu'ils adoptaient selon leurs positions respectives : le chaud et le froid, le sec et l'humide, le dense et le raréfié, l'amour et la haine, le pair et l'impair, le plein et le vide, le petit et le grand. Voilà ce dont procéderait en définitive tout ce qui devient ; tout ce qui d'une manière ou d'une autre se fait et se défait dans l'univers.

0 0  
0

Maintenant, si les contraires sont nécessaires au devenir, suffiront-ils à l'expliquer ? Or il est remarquable qu'à eux deux ils semblent bien souvent retenir et comme absorber toute l'attention de l'esprit. C'est ainsi que les premiers philosophes s'en tenaient à tel ou tel des couples de contraires que nous venons de rappeler. Et n'est ce pas une attitude analogue que l'on retrouve aujourd'hui avec ces antithèses plaquées sur tous les murs : en soi et pour soi, capitaliste et prolétaire, ondes et corpuscules, parents et enfants, intégrisme et progressisme, être et néant, et quoi encore ? La raison de cette antagonistique manière de voir tient sans doute à ce que l'opposition des contraires et avec elle, le disparaître et le surgir présentent l'aspect le plus vif, le plus voyant, le plus dramatique du devenir.

Pourtant, la question de savoir ce que l'on devient (on devient ce que l'on n'était pas) ne saurait en recouvrir une autre qu'est-ce qui devient ? L'aspect si frappant de l'opposition ne doit pas nous masquer l'aspect non moins essentiel de l'attribution : *qui devient ?*

0 0  
0

Eh bien ! n'est-ce pas le pauvre qui devient riche, le fol qui devient sage, bref l'un des contraires qui devient l'autre ? Sans doute mais cela ne va pas sans quelques distinctions. En effet, ce n'est pas la pauvreté elle-même qui se transforme en richesse, puisqu'elle passe et disparaît. Ce qui devient c'est le sujet, disons Jules, qui passe lui aussi, mais dans un tout autre sens. Pour lui, passer ce n'est pas du tout disparaître mais précisément demeurer, continuer d'être en allant d'un contraire à l'autre. Et l'un des étonnements du devenir n'est-il pas aussi de retrouver à son terme le même sujet qu'à son départ ? Jules le clochard c'est lui maintenant le milliardaire. C'est le même homme qui parti de la Terre atterrit sur la Lune. Comme c'est bien cette même petite bête, aujourd'hui larve nippée et rampante qui, demain, l'aile diaprée, voltigera parmi les fleurs. Dans l'optique du passage, il y a quelque chose qui disparaît, c'est l'opposé : la privation, et quelque chose qui apparaît : la forme. Dans l'optique de l'attribution, il y a quelque chose qui demeure : ce qui devient, le sujet dont on dit qu'il devient.

D'ailleurs ce sujet figure distinctement dans nos façons de parler et de penser. En effet, pour exprimer un changement, nous disposons soit de termes simples : *le pauvre devient riche* ou *l'homme devient riche* ; soit de termes composés : *l'homme pauvre devient un homme riche*. Sans doute prendrons-nous indifféremment pour sujet d'attribution le *pauvre* ou *l'homme* ou *l'homme pauvre*, comme si *l'homme* et *pauvre* ne faisaient qu'un. Mais nous savons bien qu'il y a entre eux une importante différence : l'homme qui devient riche reste un homme tandis que le pauvre qui devient riche ne reste

pas un pauvre. De plus, dès que nous introduisons la préposition *de*, nous ne pouvons plus prendre indifféremment pour sujet l'homme ou le pauvre. Car on dit bien : *de pauvre-il est devenu riche*, mais on dirait mal : *d'homme il est devenu riche*. C'est-à-dire que le contraire privativement opposé à la forme ne se laisse pas prendre et manipuler tout d'un bloc. Nous compterons donc, bien distinctement, non pas seulement deux contraires mais trois facteurs :

1. la forme ou le terme du devenir, soit la richesse.
2. l'opposé ou la privation de cette forme, soit la pauvreté.
3. le sujet qui se transforme en passant de l'une à l'autre Jules.

$$\begin{matrix} 0 & 0 \\ & 0 \end{matrix}$$

Tout cela est bien trivial ? Ces petits exercices de solfège préparatoire sont tout à fait nécessaires. Il est regrettable que même des grandes personnes, comme Hegel ou Marx par exemple, n'y aient pas été assez longtemps nourries : la dialectique y aurait beaucoup gagné. Et puis c'est justement parce que c'est élémentaire qu'on ne doit pas cesser de l'approfondir.

D'autant qu'à en croire l'histoire de la philosophie, cette question du sujet ferait pas mal de difficultés. On dirait que des philosophes aussi éloignés que Parménide et Bergson convergent sur ce point. La forme ne pouvant exister séparément de son sujet, Parménide en concluait qu'entre elle et lui il n'y a pas de distinction : cela irait contre l'unité de l'être. Par exemple puisque le savoir ne peut avoir d'existence séparément de l'homme, il ne saurait avoir une raison qui s'en distingue et leurs notions se confondent. C'est-à-dire que le sujet se trouve entièrement bloqué, coulé dans la détermination. Pour Bergson, c'est dans le devenir lui-même que le sujet se dissout. Et l'on retrouva encore cette question du sujet au creux de la dialectique hégélienne ou marxiste. Cette dialectique peut-elle vraiment reconnaître au sujet la valeur et la fonction d'un principe, non pas séparé et pourtant réellement distinct des contraires qui le déterminent ? Que deviendra l'opposition du capitaliste et du prolétaire, si l'on ne voit plus là que les attributs d'un sujet commun à l'homme ? Sujet commun dont la notion avec tout ce qu'elle tient de consistance, de profondeur, de variables possibilités, reste distincte de ce qui fait le prolétaire ou le capitaliste comme tels. L'usage polémique de termes toujours simples est ici révélateur. Or si l'on pensait avec les termes composés, *l'homme capitaliste* et *l'homme prolétaire*, on mettrait on évidence le dénominateur commun, le sujet commun : l'irrémissibilité de l'antagonisme en serait éventée.

$$\begin{matrix} 0 & 0 \\ & 0 \end{matrix}$$

Ce sujet il faudra donc le considérer très attentivement. Ce n'est pas seulement le support immobile sur lequel s'appuie et par-dessus lequel se passe le phénomène fuyant du devenir. C'est bien plutôt un principe qui s'y engage, si l'on peut dire personnellement. Notons en premier lieu, que passant de l'un à l'autre, il ne s'oppose à aucun des contraires : être un homme ne s'objecte de soi ni à la pauvreté, ni à la richesse, ni à l'ignorance, ni au savoir. D'autre part, ce n'est que dans ce sujet un, capable de l'un et de l'autre, que les contraires peuvent exercer leur opposition. Sans lui, chacun d'eux volant en l'air de son côté, que pourrait-il contre son adversaire ? C'est une vue pénétrante d'Anaxagore d'avoir serré ensemble tous les contraires dans la profondeur de leur commun sujet. Pour que leur opposition ne soit pas purement spéieuse et oisive, ils

réclament un même gîte. Là dessus, Anaxagore, Platon, Aristote, Hegel et d'autres sont d'accord. C'est sur la manière d'entendre ce gîte qu'ils diffèrent.

0 0  
0

Secondement, considérons le sujet non plus dans son ouverture aux contraires, mais en tant qu'il est actuellement en train de devenir. Il est clair que ne devient riche que celui qui ne l'est pas encore. C'est à dire que l'on ne peut attribuer le devenir à un sujet sans lui attribuer du même coup une privation de la forme acquise au terme du procès. Et alors la question se pose : de quelle manière, en quelle unité et profondeur cette privation tient-elle à son sujet ? Arithmétiquement, individuellement, existentiellement parlant le sujet et la privation, étroitement unis, font ensemble une concrète réalité : Jules et la pauvreté cela fait ce pauvre. Pourtant, nous savons bien que ce n'est pas la pauvreté qui devient riche mais Jules. C'est-à-dire que cet être présente, on son unité de sujet arithmétiquement un, deux aspects distincts tombant sous deux notions inconfuses : d'un côté, c'est un homme, et, d'autre part, il manque du nécessaire.

Mais il faut aller plus loin en nous rappelant d'abord une distinction. Des qualifications, des aspects différents peuvent relever de la constitution foncière, de l'essence d'un même sujet. Ainsi l'homme est un bipède raisonnant, politique, capable de rire. Autant d'attributs qui lui appartiennent *par soi* et qui ne peuvent pas lui être ôtés sans le détruire. Et puis il y a d'autres qualifications qui ne tiennent pas à l'essence, par exemple, pour l'homme d'être assis, chauve ou béat. Autant d'attributions qui peuvent apparaître ou disparaître sans que l'on cesse pour cela d'être un homme. De tels attributs appartiennent au sujet *par accident*. Eh bien ! c'est une très sérieuse question que celle-ci : la privation requise par le devenir s'y trouve-t-elle *par soi* ou *par accident* ?

La réponse n'est pas simple. Nous savons que la privation intervient par soi, par définition dans le devenir : il lui est essentiel que le sujet qui, devient soit privé de ce qu'il deviendra. Allons-nous en conclure comme Hegel que la privation appartienne par soi au sujet lui-même ? C'est impossible puisqu'il ne cesse de s'en défaire au fur et à mesure qu'il revêt la forme où il tend. Jusqu'à nouvel ordre, s'enrichir c'est sortir de misère. Écrivons donc très lisiblement ceci : la privation appartient au sujet par accident. Et aussi regardons bien : une rose, l'Augure de Delphes, une belle voûte, un beau vers, l'avant d'un navire, nous proposent une matière si pleinement accomplie dans sa forme qu'on dirait la privation totalement outrepassée, définitivement oubliée du sujet qui la subissait. Voilà peut-être la négation de la négation...

0 0  
0

Troisièmement, nous n'avons pas encore atteint dans le sujet le principal, le meilleur, le plus profond. A Anaxagore qui pensait que n'importe quoi vient de n'importe quoi, suffit-il d'opposer que tout devenir se fait déterminément à partir de la privation d'une forme ? Suffit-il alors de manquer d'une forme pour être capable de l'acquérir ? Mais un poisson peut-il apprendre à causer ? Il ne semble pas fait pour. On ne fait pas une scie avec de la laine. Le Médoc ne donnera jamais de Bourgogne. Les Variations Goldberg ne se tirent ni du violon ni de la trompette, mais de l'âme nombreuse du clavecin. Inutile de poursuivre l'induction. Il suffira d'ajouter quelque chose de très banal à ce que nous avons déjà vu : le devenir suppose la privation d'une forme mais dans un sujet, dans une matière capables de cette forme. Et c'est principalement en ce sens qu'on ne fait pas

n'importe quoi de n'importe quoi. La nature, l'art, la vie ne cessent de nous rappeler cette nécessaire et préalable proportion, cette intérieure ordonnance du sujet à la détermination, de la matière à la forme, de l'instrument à son effet, de la puissance à l'acte.

Virgile, dès le commencement des Géorgiques, marque l'importance impérieuse de cette innéité qui est au fond de la nature :

*« Ici les moissons réussissent mieux ; là ce sont les raisins ; ailleurs ce sont les arbres fruitiers et les prairies naturelles qui verdoyent. Ne vois-tu pas comme le Tmolus nous envoie le safran parfumé ; l'Inde, l'ivoire ; les Sabéens efféminés, leur encens, tandis que les Chalybes nous fournissent le fer ; le Pont, la nauséabonde huile de castor ; l'Épire, les cavales lauréates aux courses de l'Élide ? Telles sont les lois et les conditions immuables que la nature a imposées à des lieux déterminés... »*

Après Virgile, un brin de Proust :

*« Longtemps je me suis couché de bonne heure... »* Cette phrase, la première, n'énonce pas simplement un fait préliminaire auquel les autres viendront un à un s'ajouter. Pas davantage elle n'enveloppe, implicite et préconçu, le projet que déroulera toute la suite. Non : elle fait juste sentir la teneur, la réfringence, l'intimité, le mystère d'une matière encore indéfinie et diffuse, mais d'entrée pleinement consonante à l'œuvre, à la vie qui en seront progressivement formées.

0 0  
0

Maintenant, si dépassant l'expérience commune, les poètes et la philosophie de la nature, nous essayons de découvrir la raison dernière de cette ordonnance, c'est sans doute en nous acheminant du côté de l'esse que nous la trouverons. Il s'agit, bien entendu, de l'esse en sa teneur, sa pointe, son aigrette, son alcyonienne culminance de perfection, d'actes ultimes. Nous ne parlons pas de cette existence qui ne serait rien de plus qu'une adjonction extérieure et facticielle, le pur état de fait d'un être jeté là. L'esse, si contingent (et, en ce sens, extrinsèque) qu'il soit, ne pose un être, ne l'accomplit dans l'actualité de l'existence qu'en le prenant du dedans, qu'en répondant à une convenance, à une attente intérieure. L'esse ne peut parfaire que s'il est pris à cœur. Et s'il a senti le besoin d'inventer la matière, le sujet et autres pareilles trouvailles, ce n'est pas simplement pour être mis dedans ou ajouté dehors, mais pour y nouer des rapports plus hauts et plus intimes sans lesquels l'être n'aurait aucun sens. D'ailleurs, on peut dire généralement qu'à l'exemple et dans le sillage de l'esse, aucune perfection ne perfectionne par simple intra ou juxta-position, mais toujours en réponse à une convenance, à une coaptation, à une analogie intérieure.

Quant au devenir, s'il trouve dans son sujet même un principe et un principe par soi, c'est en raison de cette ordonnance. S'il est vraiment un procès, c'est-à-dire s'il procède réellement de son sujet, c'est en raison de cette ordonnance. C'est bien de la pierre ou du bronze que la sculpture est tirée. Un beau vers sort des entrailles de la langue comme Aphrodite naît de la mer. Comme la vie, de quelques ingrédients physiques et chimiques tire tant de formes et tant de mouvements. Et voilà l'aspect, le rôle merveilleux du devenir : faire sortir d'un être des formes, des actes, des achèvements en quoi sa réalité, sa vie profonde viennent s'accomplir.

Précisons que cette ordonnance, qui fait la plus profonde intimité du sujet en tant que sujet, ne peut pas se confondre avec une force, un dynamisme tel, par exemple, que celui que Leibniz mettait au fin fond des choses. Et cela pour la raison très simple qu'une force, une causalité efficiente n'ont pas en elles-mêmes leur propre raison : elles émergent nécessairement d'un ordre plus profond.

$$\begin{array}{cc} 0 & 0 \\ & 0 \end{array}$$

Cette ordonnance de la matière à la forme, du sujet à la détermination, de la puissance à l'acte, il a fallu un long effort de la philosophie pour la découvrir et la situer. De fait, si l'expérience ne cesse de nous la faire sentir, la raison, de son côté, semble avoir du mal à en accepter l'intériorité un peu mystérieuse : intériorité qui contrarie d'autres aspects du devenir, beaucoup plus catégoriques, extérieurs et clairs. Et ces aspects, ce sont d'une part ce qu'il y a d'actuel, d'autre part ce qu'il y a de privation dans le mouvement. Pour bien le voir, il faut commencer par revenir en arrière, du côté des anciens. Les présocratiques ne sont pas arrivés à concevoir jusqu'au bout la matière, parce qu'ils ne parvenaient pas à la distinguer tout à fait de la forme. Partant du principe très certain qu'il n'y a pas d'existence possible pour ce qui n'a pas de forme, ils en tiraient cette conséquence qu'il n'est pas de matière qui n'implique de soi quelque forme. Comme Nicolas de Cuse, comme Leibniz penseront, beaucoup plus tard, qu'il n'est pas de puissance qui de soi n'implique un acte. Platon, au contraire, se jette à l'extrême opposé et pour distinguer radicalement la matière de la forme, il intègre la privation de celle-ci, dans l'essence même de celle-là : la matière est, de soi, privation de la forme. Forme en acte, d'une part et privation, de l'autre, voilà en effet les deux facteurs qui cernent, de si près et avec une détermination si forte, la matière ou le sujet que l'ordonnance intérieure de celui-ci risque de succomber sous cette double concurrence. En effet, ce qui est en acte, en tant qu'il est en acte n'est pas ordonné à un acte ultérieur. Et ce qui est privé par soi et par essence d'un acte ou d'une forme ne saurait pas davantage leur être intérieurement ordonné.

$$\begin{array}{cc} 0 & 0 \\ & 0 \end{array}$$

Peut-être maintenant pouvons-nous essayer de rôder autour d'une question qu'il ne semble pas que l'on ait encore suffisamment approchée : en quoi consiste essentiellement la différence entre la conception aristotélicienne et la conception moderne, disons galiléenne ou cartésienne du mouvement ? Un de ceux qui se sont le plus sérieusement attaqués à ce problème, A. Koyré parle d'une *géométrisation* du mouvement. Il dit aussi que de *processus* qu'il était pour Aristote le mouvement est désormais considéré comme un *état*. Tout cela, appuyé sur une information historique et sur un souci de profondeur également admirables, est fort bien dit.<sup>1</sup> Mais qu'est-ce, au fond, que cela veut dire ? Remettons-nous sous les yeux la définition d'Aristote : *le mouvement est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance*. On voudrait déterminer exactement par où, en quoi cette définition est, pour Descartes, inintelligible, impensable en bon français ?

Or ne peut-on constater cette chose apparemment simple : la nouvelle conception regarde le mobile en tant qu'il est en acte aux divers points de son parcours mais sans plus retenir qu'il y est en puissance au parcours, au terme ultérieur. Le mouvement d'un mobile s'analyse maintenant en tous les points localisés dans l'espace et le temps où ce

<sup>1</sup> A. Koyré : *Etudes galiléennes, Etudes newtoniennes*

mobile se trouvera en acte. Le fait qu'étant en acte en A, il y est simultanément en puissance et tendance vers B, est laissé de côté. C'est pourquoi la continuité du mouvement s'établira désormais toute entière sur la base de la conservation, de la permanence, de la pure et simple identité du mouvement avec lui-même : il tend de soi, non plus à un terme, mais à rester ce qu'il est en acte.

Autrement dit, de la formule : *acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance*, la clause terminale : en tant qu'il est en puissance est maintenant négligée. Or cette clause, essentielle pour Aristote, exprime précisément l'ordonnance du sujet à la forme, à l'acte où va son mouvement.

$$\begin{array}{cc} 0 & 0 \\ & 0 \end{array}$$

Seulement l'ordonnance de la matière à la forme, de la puissance à l'acte s'enveloppe d'un certain clair obscur inadmissible à l'intelligibilité mathématique et donc, pour Descartes, littéralement impensable. L'ordonnance de la puissance à l'acte n'a, mathématiquement parlant, aucun sens pour la raison qu'en mathématiques, il n'y a pas de puissance au sens propre du mot. Et il n'y a pas de puissance parce que la fonction propre de la quantité est de prévenir la confusion en situant les parties les unes hors des autres. Sur la ligne AC divisée en B, la partie orientale et la partie occidentale ne sont ni en puissance ni en acte l'une à l'égard de l'autre : elles sont simplement, et rien de plus, l'une hors de l'autre.

Il y a bien dans l'ordre mathématique quelque chose qui ressemble à la puissance. Ainsi une quantité peut être élevée à tel ou tel degré en la multipliant par elle-même.  $4 = 2 \times 2$  est la seconde ou deuxième puissance de 2. Seulement, l'on ne parle ici de puissance que par métaphore. Il y a dans le gland inclination réelle à devenir chêne. Mais rien n'incline intérieurement le nombre 2 à se transformer en 4 ou en 8. Cette élévation à telle ou telle puissance est le résultat d'une manipulation toute externe opérée par la raison sur les parvis de la pure extériorité quantitative. Le seul appui réel de la puissance mathématique est le pouvoir de l'esprit de répéter indéfiniment une quantité. Comme il a le réel pouvoir de la diviser sans fin : dans l'ordre du grand et du petit l'esprit ne reste jamais court.<sup>2</sup>

Seulement cette puissance active et constructive qui lui appartient, la raison tend à la projeter dans les choses mêmes. Dans les choses mêmes, c'est-à-dire d'abord dans les objets spécifiquement mathématiques ainsi on attribuera au polygone lui-même la tendance à rejoindre le cercle par la multiplication indéfinie de ses côtés. Dans les choses mêmes, cela veut dire aussi dans la réalité proprement physique. Alors la puissance par métaphore de l'ordre mathématique démystifie et supprime la puissance réelle d'ordre physique ou métaphysique : l'ordonnance réelle de la matière à la forme, de la puissance à l'acte. Nicolas de Cuse a donné de cette projection dans la réalité de la puissance mathématique de l'esprit, une des formules les plus profondes, les plus engageantes : celle en somme qui a été universellement suivie dans la révolution et le succès scientifiques de l'âge moderne - celle dont Leibniz a été l'un des promoteurs les plus subtils.

$$\begin{array}{cc} 0 & 0 \\ & 0 \end{array}$$

---

<sup>2</sup> *Physiques* III, 4, 203b23 sv

Une autre manière de suspendre dans le sujet l'ordonnance de la puissance à l'acte, c'est de lui attribuer la privation à titre non pas accidentel mais essentiel. Il est évident qu'un sujet ne peut être ordonné à une forme quand il est de son essence même d'en être privé. En voici quelques exemples.

Dans l'étude d'Alain sur Hegel prenons cette phrase « *L'être absolu est exactement l'être auquel ne convient aucun attribut, ni le repos, ni le mouvement, ni la grandeur, ni la forme. Cet être ne peut rien être ; il est le non-être* »<sup>3</sup> Il y a un air de ressemblance entre cette conception hégélienne de l'être et la définition aristotélicienne de la matière :

*« J'appelle matière ce qui n'est par soi, ni existence déterminée, ni d'une certaine quantité, ni d'aucune autre des catégories par lesquelles l'Être est déterminé ... »*<sup>4</sup>

Dans les deux cas, il est fait appel à la négation de toute détermination. Mettons tout à fait de côté la question de savoir si vraiment l'effet de la négation dans l'une et l'autre formule est comparable. Il y a un abîme entre dire : (a) « cette chose n'est de soi ni telle ni telle » (ce qui est l'énoncé aristotélicien de la matière) – et dire (b) « cette chose est de soi non telle et non telle » (ce qui est l'énoncé hégélien de l'être absolu). La clause « par soi » étant maintenue, en faisant glisser la négation du verbe sur le prédicat, mine de rien, on change tout. Dans le premier cas, (a) on n'ôte pas du sujet la capacité de recevoir des déterminations qu'il ne possède pas par lui-même. C'est précisément ce qu'Aristote dit de la matière. Ne tenant de son propre fond aucune des déterminations de l'être, elle n'en est que plus profondément apte à toutes les recevoir. La négation ne descend pas dans son essence : elle ne l'affecte que d'une manière accidentelle. Et là au lieu de la détruire elle en protège la potentialité contre les prises de possession excessives et prématurées de l'acte et de la forme. Au contraire, dans le second cas (b) : en s'insérant dans l'essence même du sujet la négation en cautérise la potentialité. C'est bien ce que dit Alain de l'être hégélien : « *cet être ne peut rien être* ».

Dans le devenir, dans l'être, dans la dialectique de Hegel l'ordonnance intérieure du sujet à la détermination semble partout supplantée par la référence de la négation à ce dont elle est la négation. Celle-ci, de principe par accident qu'elle était pour Aristote, est devenue principe par soi. Et cela, dirait-on, pour satisfaire à l'exigence du rationnel. En effet, l'ordonnance de la matière à la forme est affectée d'indétermination. Une même matière à la forme est affectée d'indétermination. Une même matière est indifféremment apte à des formes différentes

*Un bloc de marbre était si beau  
Qu'un statuaire en fit l'emptette  
Qu'en fera, dit-il, mon ciseau  
Sera-t-il dieu, table ou cuvette ?*

Au contraire, nous le savons déjà, la référence de la négation ou de la privation à ce qu'elles suppriment est rigoureusement déterminée : la cécité est exclusivement relative à la vue. Il y a là une connexion plus stricte que celle de la matière à la forme. Serait-ce alors une exigence du rationnel, une revendication de l'identité du rationnel et du réel qui conduirait à cette intégration du non dans le fond de l'être ?

0 0  
0

<sup>3</sup> Alain, *Idées*, coll. 10/18, p. 224

<sup>4</sup> *Métaphysique Z*, 3.

A propos de la privation, Aristote souligne deux choses : d'une part l'unité numérique, d'autre part la dualité formelle qu'elle fait avec son sujet. Voici ce malade. Mais ce malade c'est d'une part cet homme et d'autre part une absence de santé. Ce discernement formel est le fait de l'intelligence qui juge en fonction de l'être intelligible. Mais au plan du vécu, l'homme ressent si vivement tout ce qui tient de la privation, du mal, de la faute, de la souffrance ; dans l'unité numérique dont parle Aristote, il les éprouve de façon si vive, qu'il est porté à y voir autant d'incisions lacérant son être jusqu'au fond. C'est ainsi que pour Luther le péché corrompt l'homme dans sa nature même. Pascal veut nous faire sentir notre misère radicale. Marx voit dans le prolétariat « *la perte totale de l'homme* ». Kafka hante à tâtons une nuit sans issue. Becket montre un homme qui n'a plus rien à dire parce que foncièrement il n'est plus rien que rien. Dans tous ces exemples, la privation est intégrée, au fond, à l'essence même de l'homme qui en est le sujet. Elle devient un principe par soi.

0 0  
0

Remontons maintenant de l'abîme de la nuit vers les cimes rayonnantes de la conscience et de la liberté.

Le doute hyperbolisé par le Malin Génie nous présente une pensée à laquelle aucun objet ne pourrait plus imposer sa propre détermination ; une pensée totalement affranchie de la domination étrangère de l'autre en tant qu'autre. Dans la voie ainsi ouverte se développera toute une conception, toute une histoire de la liberté. Elles commencent chez Descartes lui-même à propos de l'indépendance de la volonté divine à l'égard des vérités éternelles. Par la suite on voit apparaître une volonté radicalement et souverainement indifférente, insensible à tout bien en position de réalité objective, de réalité extérieure à la volonté elle-même. Pour instaurer cette volonté il suffira d'appliquer une procédure dont l'usage est assez répandu : la procédure que Descartes, par le doute, applique à la pensée ; celle qu'il reprend ensuite avec le morceau de cire ; celle que Hegel, à son tour, appliquera à la notion d'être. Cette procédure consiste à porter un sujet, d'une indépendance relative à telles ou telles déterminations particulières, à une indépendance universelle, radicale, absolue. Ainsi du fait que la volonté fait preuve d'indifférence, d'indépendance, de liberté à l'égard de tous les objets partiels, de tous les biens limités, on porte cette indifférence à l'extrême et l'on affranchit universellement la volonté de toute ordonnance native au bien. Et cela par le ministère d'une négation, d'une négativité radicale que l'on enfonce jusqu'au centre du moi, de la conscience, de la liberté « *l'homme étant, comme dit Sartre, cette négation pure* ». Cette intégration d'une attitude foncièrement négative transforme tout à fait la volonté : elle devient refus d'accepter l'attraction du bien comme principe du vouloir en tant que vouloir. C'est-à-dire que, comme a fait la matière, sa cousine, elle renonce à: son titre d'appétit, à sa qualité de principe intérieur ordonné au bien. Pour elle-même, elle répudie l'amour. Délivrée de ce côté, elle peut alors se verser toute entière du côté de l'efficacité. Dans cet ordre, elle devient un absolu ne dépendant plus que de lui-même et capable de se déployer, de se réaliser, selon des options diverses, dans toutes les lignes de création. Négativité et créativité radicales vont de pair.

Ainsi du côté du monde physique, c'est la considération de l'actuel qui intercepte l'ordonnance du sujet, à la détermination de la matière à la forme, de la puissance à l'acte. Du côté de la volonté et de l'esprit, cette interception est le fait de la négativité intégrée à l'essence même du sujet.

$$\begin{array}{cc} 0 & 0 \\ & 0 \end{array}$$

N'est-ce pas dans sa volonté, dans sa liberté que le sujet se pose en tant que lui-même, qu'il agit par lui-même ? Et la première condition pour être authentiquement soi-même, pour agir par soi-même, c'est de ne pas être sous la dépendance, sous la détermination d'autre chose que soi. C'est en se disjoignant, en s'abstrayant de tout ce qui n'est pas lui, en revenant réflexivement sur lui-même que le moi prend conscience de son indéfectible identité avec lui-même.

Au contraire, une ordonnance qui tourne intérieurement un sujet vers un au-delà de lui-même, le dépossède de soi au milieu de lui-même. C'est le cheval de Troie. C'est l'autre, l'étranger installant sa domination au centre de la citadelle. C'est l'expropriation du sujet. Et voilà bien, en effet, le problème du sujet.

Pour nous orienter vers ce problème, rappelons-nous d'abord que de même que la physique, en faisant appel à la puissance par métaphore de l'ordre mathématique, montre qu'elle ne peut se passer totalement de l'être en puissance (on sait combien W. Heisenberg a insisté là-dessus) de même les partisans les plus résolus de la subjectivité et de la négativité les plus radicales ne condamnent pas le sujet à séjourner en lui-même. Ils veulent au contraire qu'il se dépasse vers l'objet, vers le monde etc. Ce n'est que dans ce double mouvement vers soi et vers l'autre que le sujet se réalise vraiment. S'il y a une chose que Hegel a recherchée c'est bien cette réconciliation de l'intériorité et du dépassement

« L'être est le concept qui n'est qu'*auprès de lui-même*, ses déterminations sont des étants, dans leur différence des *alias* les-uns-en-face-des-autres, et leur détermination ultérieure (la forme du dialectique) est un acte qui consiste à *passer dans un aliud*. Cette détermination progressive est à la fois un acte par lequel le concept qui est *auprès de lui-même* se situe *hors-de-lui-même* et de la sorte se déploie, et, en même temps, l'acte par lequel l'être *va-en-lui-même*, s'approfondit en lui-même. »<sup>5</sup>

Seulement Hegel qui sent toute la profondeur du problème ne nous en apporte pas la solution. Il lui manque d'avoir suffisamment dégagé entre la détermination et la négation, la puissance. Il nous faudra donc le dépasser, dans ce difficile problème, dans ce mystère du sujet. Et si c'était précisément dans son ordonnance à l'être et au bien que le sujet se voyait remis à lui-même ? Peut-être serait-il bon de nous remettre en chemin sur la voie que nous ouvrent ces simples mots de Plotin :

« *C'est la nature du bien et d'être en lui-même le désirable et de donner aux autres de dépendre d'eux-mêmes.* »<sup>6</sup>

J. de M.

---

<sup>5</sup> Encyclopédie, n° 84

<sup>6</sup> Ennéades VI, 8, 7.