

L'ensemble des textes publiés dans ce présent numéro de la revue *Trans-Paraître* est protégé par la réglementation en vigueur, et notamment par les articles L122-4 *sq.* du Code de la propriété intellectuelle.

LA SUBSTANCE

CAMILLE RIQUIER & CYRILLE HABERT PRÉSENTATION	3
ÉLIE DURING EN QUEL SENS L'ESPACE-TEMPS EST-IL UNE SUBSTANCE ?	5
JULIEN RABACHOU L'INDIVIDUALITÉ DE LA SUBSTANCE CHEZ THOMAS D'AQUIN	24
DAN ARBIB SUR QUELQUES APORIES CARTÉSIENNES DE LA SUBSTANCE.....	48
MAXENCE CARON LA SUBSTANCE, L'ÊTRE ET L'ÊTRE-HOMME DANS LA LECTURE HEIDEGÉRIENNE D'ARISTOTE	74
VARIA	
ARNAUD FRANÇOIS BERGSON ET LE SENS PHILOSOPHIQUE DE LA QUESTION « COMMENT S'Y PREND-ON ? »	94
MATTHIEU DUBOST DIALOGUE ET DIFFÉRENCIATION	122
JULIEN LABIA LE RETOUR DE LESSING	146

PRÉSENTATION

CAMILLE RQUIER

&

CYRILLE HABERT

Le second numéro de *Trans-Paraître* trouve son point de départ dans une journée de l'École doctorale « Concepts et Langages » de l'université de Paris IV-Sorbonne, du 19 et 20 juin 2007, organisée par Maxime Chédin et Camille Riquier. Elle portait sur la notion de substance. Prise entre l'*ousia* et l'*hupokeimenon* comme entre deux feux, celle-ci servit dans le vocabulaire technique latin (*substantia*) à les traduire tous deux, parfois chez un même traducteur, ainsi chez Boèce. Si l'*essentia* lui dispute l'*ousia*, comme première des dix catégories d'Aristote, le *subjectum* lui dispute l'*hupokeimenon*. De *substare*, elle est ce qui se tient dessous, le substrat ou le suppôt. Elle est l'être qui se tient sous les accidents, identique à lui-même, en dépit du changement et des propriétés accidentelles qu'il revêt et qu'on peut lui ôter. Substance première, ou l'individu particulier ; substance seconde, ou l'accès à son essence ; substrat voire subsistance ? Tout se passe comme si elle gardait, des deux termes grecs qu'elle était destinée à remplacer, une ambiguïté foncière qui explique à la fois qu'elle fut d'emblée problématique et qu'elle demeure si difficile à évacuer, y com-

pris dans les philosophies qui lui adressèrent les critiques les plus sévères. La substance semble elle-même l'invariant de la philosophie, qu'on ne critique tant que parce qu'on ne cesse d'en avoir besoin, et qui revient en sous-main, au moment où l'on croyait s'en être débarrassée. Rien de plus central et rien de plus diffus que cette notion qui se distribue différemment selon les domaines du savoir, — logique ou ontologique, métaphysique ou épistémologique, — parmi lesquels les articles ici réunis ont prélevé quelques échantillons significatifs. En remontant l'histoire de l'Être et en s'arrêtant au commencement grec de la pensée, Maxence Caron (Paris I) s'intéresse au problème initial que le Stagirite avait cherché à dénouer en introduisant, pour la première fois, la notion de substance : le problème de la diversité des sens de l'être et de leur unité. Julien Rabachou (Paris IV) pointe chez Thomas d'Aquin des assertions apparemment contradictoires qui lui permettent de mettre en présence « deux explications concurrentes de l'individualité de la substance ». Il lui permet néanmoins d'offrir une pensée singulière de la substance comme unité concrète, loin de la conception abstraite qu'on lui confèrera par la suite, dans d'autres philosophies. Dan Harbib (Paris IV) repère à son tour les « apories » dont est grevée la notion cartésienne de substance, fût-ce en partageant sa définition entre les articles 51 et 52 des *Principia* qui, sans être incompatibles, portent chacun leur lot de difficultés. Celles-ci travaillent le texte cartésien, comme elles travailleront la postérité qui en héritera. Enfin, et pour commencer, Elie During (Paris X-Nanterre) s'interroge sur la notion d'espace-temps absolu, irréductible aux relations spatio-temporelles entre les corps, pour savoir dans quelle mesure elle ne renoue pas avec celle de substance. Peut-être, faute de pouvoir jouer la relation *contre* la substance, faut-il penser un nouveau type de substantialité qui puisse s'ajuster à la révolution relativiste.

EN QUEL SENS L'ESPACE-TEMPS EST-IL UNE SUBSTANCE ?

ÉLIE DURING

Les réflexions qui suivent trouvent leur origine dans un paradoxe : la relativisation de l'espace et du temps dans le cadre de la relativité restreinte et même générale, loin de conforter un quelconque « relativisme » philosophique, se traduit par l'instauration d'un *nouvel absolu*. La combinaison des mesures d'espace et de temps dans un ordre spatio-temporel unifié est désormais référée à un *espace-temps* à quatre dimensions, doté d'une structure géométrique particulière, à la fois plus intimement lié aux déterminations physiques du mouvement que l'espace et le temps absolus de Newton, et moins susceptible que l'éther d'être simplement confondu avec un milieu de propagation ou un fluide subtil. L'espace-temps n'est pas une chose, si par là on entend une entité matérielle dotée de propriétés mécaniques ; s'il a quelque chose de substantiel, il ne se confond pas lui-même avec une substance au sens ordinaire. En quel sens, dès lors, peut-il être pensé sous la catégorie de substance ?

Simplicité, unité, permanence : on pourrait examiner un à un les traits traditionnellement associés à cette notion, et montrer dans quelle mesure ils s'appliquent à l'espace-temps. Mais en procédant de la sorte, n'accorderait-t-on pas d'emblée ce qui est en question, à savoir justement le fait que nous avons

affaire avec l'espace-temps à un individu, à un existant réel, distinct des substances matérielles tout comme des relations spatio-temporelles qui les connectent les unes aux autres ? Il paraît plus judicieux, pour éviter cette pétition de principe, de partir de la notion d'absolu couramment attachée à celle d'espace, en gardant à l'esprit le fait que Newton, qui n'hésitait pas pour sa part à parler d'« espace absolu », se montrait en revanche extrêmement prudent lorsqu'il s'agissait de lui accorder un statut métaphysique. De l'espace-temps, dira-t-on, avec la même prudence, qu'il n'est proprement ni substance ni accident, comme on peut le lire dans le *De Gravitatione* ? Ou bien, à la faveur d'un détour cosmologique, y cherchera-t-on un sens renouvelé de la substance ?

Les disputes qui opposent aujourd'hui les partisans du substantialisme et du relationnisme, lointains héritiers de Clarke et de Leibniz, mobilisent systématiquement la notion de substance dans le cadre de stratégies de réduction (des relations aux termes qui les portent, ou des termes aux relations qui les identifient) ; on ne s'y préoccupe généralement pas beaucoup de la forme espace-temps elle-même, et de la manière dont elle permet de donner une figure à l'univers pris en totalité. C'est pourtant sur ce point que la relativité apporte une contribution décisive, en liant indissolublement la question de la permanence à celle de la coexistence, en un sens que Kant ne pouvait concevoir lorsqu'il effectuait le montage de ses trois « analogies de l'expérience ».

DEUX VERSIONS DE L'ABSOLU : INVARIANCE ET INDÉPENDANCE

Commençons par cette question : En quel sens l'espace-temps peut-il être dit « absolu » ? Il faut ici distinguer deux manières de comprendre ce terme.

« Absolu » s'oppose en premier lieu à « relatif » : il désigne l'invariant sous la variété des apparences. Sur la base de quelques principes formels (invariance des lois par changement de référentiel, principe de localité ou de propagation des influ-

ences causales à vitesse finie), principes dont on pourrait dire qu'ils définissent désormais l'*a priori* constitutif de toute objectivité physique, l'espace-temps se présente avant tout comme une condition formelle de la saisie rationnelle des interactions entre systèmes matériels. Plus précisément, — et sans avoir à invoquer les métaphores fâcheusement chosistes du « contenant » universel, — l'espace-temps est un cadre qui semble totaliser, en tout cas organiser, les perspectives cinétiques que nous attachons aux systèmes en mouvement (« référentiels »). De la reconnaissance de la nécessité rationnelle de ce cadre à sa position comme une réalité *sui generis*, il y a un pas que Hermann Minkowski, à qui l'on doit l'invention du formulaire géométrique de l'espace-temps (en 1908, il y a exactement un siècle), n'a pas hésité à franchir. Son article fondateur l'exprime d'ailleurs avec un certain lyrisme : « Dès maintenant, l'espace indépendant du temps, le temps indépendant de l'espace, ne sont plus que des ombres vaines ; une sorte d'union des deux doit seule subsister ¹. » Union, fusion, amalgame : dans la prose de Minkowski, l'espace-temps apparaît d'emblée comme une nouvelle substance, le suppôt auquel toutes les apparences relatives et arbitraires doivent pouvoir ultimement être rapportées. Tout se passe comme si l'unification de l'espace et du temps sous la forme d'un espace à quatre dimensions, doté de sa structure de groupe, avec ses invariants, suffisait à conférer à l'espace-temps pris dans son ensemble le caractère d'une substance capable d'exister par elle-même.

Les phénomènes ne nous révèlent qu'un univers à quatre dimensions d'espace et de temps, tandis que leur projection dans le temps ou dans l'espace peut être représentée encore avec une certaine liberté ; pour cette raison, je donnerai plutôt à cette affirmation le nom de *Postulat de l'Univers absolu*, ou plus brièvement, *Postulat de l'Univers (Weltpostulat)* ².

1. Hermann Minkowski, « Raum und Zeit », *Physikalische Zeitschrift*, 1909, trad., « Espace et temps », *Annales scientifiques de l'ENS*, 26, 1909, p. 500.

2. *Ibid.*, p. 507-508.

Tous les développements consacrés, dans la littérature contemporaine sur l'espace-temps, au statut du devenir dans l'« univers-bloc » à quatre dimensions (*block universe*) sont tributaires de cette manière de présenter les choses.

En un second sens du terme « absolu », l'espace-temps apparaît irréductible aux relations spatio-temporelles entre les corps ; en allant un peu plus loin, on serait même tenté de dire que celles-ci le présupposent ou s'en déduisent comme des propriétés internes. « Absolu » s'entend à présent par différence avec « relationnel » : il est synonyme d'indépendance. En tant qu'absolu, l'espace-temps a un mode d'existence propre ; il peut se penser jusqu'à un certain point indépendamment des relations spatio-temporelles qu'il organise. C'est en ce sens qu'il faut prendre le mot « *substantivalism* » dans le débat vif qui oppose aujourd'hui, dans les revues anglo-saxonnes, les partisans du relationnisme et les partisans du substantialisme (pour éviter d'avoir à parler de « substantivalisme ¹ »). Ce débat rejoue avec de nouveaux outils la querelle qui opposa jadis Leibniz à Clarke, à travers un échange de lettres non moins vif, au sujet du statut métaphysique de l'espace et du temps. Derrière le relationnisme, il y a généralement une thèse de relativisation d'un ordre de réalité à un autre. Par exemple, des relations elles-mêmes aux *relata*, ou des déterminations spatio-temporelles aux corps qui en sont les véritables suppôts. La relativisation prend alors la forme d'une réduction. On dira par exemple qu'espace et temps ne sont rien de substantiel au-delà des relations que les véritables substances, justement, entretiennent entre elles (ordre de succession, ordre de coexistence, pour reprendre le vocable de Leibniz).

Si les coordonnées du problème ont changé avec le passage de la physique newtonienne à la physique relativiste et l'introduction explicite d'un espace-temps quadridimensionnel, certains arguments semblent pouvoir être transportés tels quels d'un contexte à l'autre. Avant de les réactiver, cependant, il

1. Cf. Carl Hoefer, « Absolute versus Relational Spacetime : For Better or Worse, the Debate Goes on », *The British Journal for the Philosophy of Science*, 49 (3), 1998.

faut reconnaître les raisons qui aujourd'hui semblent donner d'emblée un avantage à la position substantialiste, en dépit de ce que semble suggérer le mot même de « relativité ». Le mode de liaison — la « tenue », si l'on veut — de l'espace-temps relativiste témoigne en effet d'une qualité nouvelle : son mode de construction lui confère une unité plus « substantielle » et en un sens moins artificielle que celle de l'espace-temps qu'une lecture rétrospective nous permet d'identifier dans la mécanique classique, là même où espace et temps étaient introduits comme essentiellement séparés. Rappelons en effet que l'idée de considérer le temps comme une quatrième dimension de l'espace n'est nullement une invention d'Einstein : on la trouve déjà très explicitement chez d'Alembert et Lagrange, ou encore chez Kant, dans une longue note du § 14 de la *Dissertation* de 1770 consacrée à la simultanéité comme manifestation de l'« ubiquité » du temps. Mais justement, l'espace-temps n'apparaît comme objet *sui generis*, doté d'une unité et d'une substantialité encore plus fortes que celles de l'espace et du temps séparés, qu'à partir du moment où les déterminations d'espace et de temps se trouvent indexées aux référentiels et à leurs vitesses relatives. Il fallait avoir relativisé — et donc en ce sens désubstantialisé — espace et temps pris à part pour parvenir à intriquer les déterminations spatiales et temporelles dans une unité plus solide et plus profonde, porteuse d'un nouvel absolu. Tel est le paradoxe de l'espace-temps dont nous sommes partis. Si l'espace-temps, sans être lui-même un existant physique, doit être néanmoins pensé sous la catégorie de substance — en un sens qui reste à préciser —, c'est qu'il est quelque chose de plus que l'addition (le produit cartésien, pour être précis) de ses parties (espace et temps). Est-on fondé à en déduire qu'il ne se réduit pas à l'ordre qu'il exhibe ? Qu'il est autre chose qu'une simple représentation géométrique, c'est-à-dire autre chose qu'une abstraction ? Telle est la question qu'on se propose d'examiner maintenant.

Quelques remarques permettront de clarifier d'emblée les choses.

En premier lieu, si l'on considère l'espace-temps comme absolu, distinct des perspectives relatives attachées aux diffé-

rents référentiels, il faut reconnaître que la « théorie de la relativité » est bien mal nommée. On sait qu'Einstein lui-même préférait parler de « théorie des invariants » (*Invariantentheorie*), une expression suggérée en 1910 par Felix Klein, l'auteur du programme d'Erlangen, auquel on doit d'avoir introduit l'interprétation des géométries en termes de groupes de transformation. Dans un article de 1948, Arnold Sommerfeld, dont il est utile de se souvenir qu'il fut lui-même l'élève de Felix Klein, exprime ainsi sa préférence pour la désignation en termes d'invariants : « La théorie de la relativité est en conséquence une *Invariantentheorie* du groupe de Lorentz. Le nom de théorie de la relativité est un choix malheureux : ce n'est pas la relativité de l'espace et du temps qui est le point essentiel, mais l'indépendance des lois de la nature par rapport au point de vue de l'observateur¹. » L'espace-temps, ressaisi dans sa structure profonde, à partir des invariants qui le caractérisent justement en tant qu'espace, serait donc le « lieu » où se manifeste l'objectivité des lois de la nature.

Il est certes aventureux de projeter en retour sur l'espace-temps lui-même cette objectivité qui ne vaut strictement que pour l'ordre d'enchaînement particulier des phénomènes de la nature. Qu'il existe quelque chose comme une structure spatio-temporelle objective du réel physique, comme on le reconnaît volontiers, cela ne règle certes pas la question de la portée ontologique réelle qu'on est prêt à accorder à l'espace-temps. Mais il n'est pas douteux que le fait qu'il se laisse identifier à partir de traits invariants ou absolus nous renseigne sur son mode d'existence. Si en effet l'espace-temps n'était *rien d'autre* qu'une structure géométrique capable d'unifier dans une représentation cohérente la multiplicité des perspectives prises sur les phénomènes, s'il n'était en somme qu'un espace abstrait, comparable aux espaces de phases ou aux espaces de configuration dont le physicien fait couramment usage, comprendrait-on qu'il puisse contraindre de façon aussi précise et rigoureuse les possibilités de mouvement des corps matériels ? À défaut

1. Cité par Arthur I. Miller, *Albert Einstein's Special Theory of Relativity*, Londres, Addison Wesley, 1981, p. 181.

d'être empiriquement observable indépendamment des phénomènes physiques eux-mêmes — ce qu'a bien montré Poincaré —, l'espace-temps possède une nature déterminée. Contrairement à l'espace qui, considéré en lui-même dans sa plus grande généralité, peut toujours être conçu comme « amorphe », pour reprendre l'expression de Poincaré, l'espace-temps tient sa forme et sa nature de ce qu'espace et temps s'y articulent sous un rapport qui n'a rien de trivial. De cette nature, on peut tirer une explication suffisante de certaines limitations universelles pesant sur le domaine des interactions physiques : ainsi, par exemple, le fait qu'une influence ne puisse se propager à une vitesse supérieure à celle de la lumière dans le vide apparaît, non plus comme l'expression d'un fait brut et arbitraire de la nature (à quoi risque toujours de se réduire la constante c), mais comme une propriété structurelle de l'espace-temps. L'ordre causal se lit dans sa structure topologique.

De manière générale, si en dehors de la matière il n'y avait que le vide, c'est la possibilité même d'une connexion spatio-temporelle entre les choses qui deviendrait problématique. Pour mesurer des distances astronomiques, on a généralement recours à la lumière : mesurer une distance revient, en pratique, à mesurer le temps que met un rayon de lumière à la parcourir. Pour qu'une telle procédure soit possible et effective, ne faut-il pas admettre, tout au long du trajet, quelque chose comme un milieu de connexion ? En suivant cette ligne de raisonnement, on est conduit à la conclusion suivante : non seulement l'espace-temps permet d'expliquer les *contraintes* qui pèsent sur les corps étendus et leurs possibilités de mouvement, mais à un niveau plus fondamental, il se confond avec le principe même de la *connexion* spatio-temporelle des corps matériels¹.

1. Cf. Barry Dainton, *Time and Space*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2001, p. 137-138 ; Graham Nehrlich, *What Spacetime Explains*, Cambridge University Press, 1994. Ce dernier suggère que l'espace-temps, contrairement à l'espace euclidien, infini et homogène, remplirait une fonction dynamique en définissant une connexion affine capable, non seulement de situer les corps d'un instant à l'autre, mais encore de les « guider » pour ainsi dire le long des chemins géodésiques : « [S]ans la structure affine [de l'espace-temps] il n'y a rien qui peut déterminer la trajectoire d'une particule

Le relationniste, bien entendu, ne veut rien entendre de tout cela : il objecte que si l'on envisage directement les relations dynamiques entre les corps, il n'y a nul besoin d'introduire un intermédiaire réel qui serait l'espace-temps, intermédiaire entre les objets. Les relations spatio-temporelles y suffisent. Sur ce point les arguments de Leibniz semblent n'avoir rien perdu de leur actualité : ils reviennent à dire qu'il n'y a pas à proprement parler de relations objet-espace (ou objet-espace-temps), mais seulement des relations objet-objet, que la représentation sous forme d'espace-temps permet de décrire du point de vue de leurs propriétés géométriques globales. Mais le substantialiste n'est pas désarmé : il a beau jeu de répondre que la manœuvre relationniste, loin d'être une simple application du principe d'Occam, a un coût ontologique non négligeable. Elle oblige en effet à reconnaître, en plus des objets eux-mêmes, un ordre des connexions spatio-temporelles — autrement dit, un domaine de relations qui ne peuvent pas être aisément pensées comme des relations internes, et auxquelles il faut par conséquent reconnaître un statut spécial. Si l'on admet par ailleurs que de telles relations sont efficaces, qu'elles astreignent par exemple effectivement les corps à certains types de trajectoires, quoiqu'elles n'opèrent pas localement à la manière de forces d'attraction ou de répulsion physiques, il est légitime de se demander si la position défendue par le relationniste se distingue réellement de celle de ses adversaires.

Les remarques qui précèdent reviennent finalement à se demander si l'espace-temps jouit d'un mode d'existence absolu,

[libre]. Cette dernière n'a pas d'antennes qui pourraient lui indiquer où se trouvent les autres objets, dans le cas où il y en aurait... [...] C'est parce que l'espace-temps a la forme qu'il a que les lignes d'univers ont l'allure qu'elles ont » (Graham Nerlich, *The Shape of Space*, Cambridge University Press, 1976, p. 264). Ainsi l'idée de mouvement inertiel ou plus généralement de mouvement « libre » trouve son fondement dans le caractère substantiel de l'espace-temps. Einstein n'est parfois pas loin de partager ce point de vue. Mais on peut aussi considérer, avec Harvey Brown, que « si les particules libres n'ont pas d'antennes, elles n'ont pas davantage de capteurs d'espace-temps [*space-time feelers*] » (Harvey R. Brown, *Physical Relativity : Space-Time Structure from a Dynamical Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 24).

cette fois-ci par différence avec relationnel — autrement dit un mode d'existence indépendant ou tout au moins irréductible aux relations spatio-temporelles entre les corps physiques. Or, cela semble vrai de la relativité restreinte, mais beaucoup moins de la relativité générale. Dans le cas de la restreinte, en effet, la géométrie de l'espace-temps (ou géométrie de Minkowski) est celle d'un espace pseudo-euclidien à quatre dimensions, tandis que l'espace-temps de la relativité générale se présente comme un espace variablement « courbé ». Cette courbure, chargée de rendre compte des effets de la gravitation, est en même temps fonction de la distribution de la matière-énergie au sein de l'univers. D'un côté, un cadre formel, d'ailleurs homogène, taillé sur mesure pour une mécanique des grandes vitesses, et des systèmes idéalement soustraits à l'influence de la gravitation ; de l'autre, une construction souple et différenciée, ajustée au mouvement concret d'expansion d'une matière universelle traversée par la force de gravitation. Cependant, même dans ce dernier cas, que les déterminations géométriques de l'espace-temps soient intrinsèquement liées à celles de la matière ou du champ n'empêche pas que l'espace et le temps, en tant que dimensions nouées dans la forme espace-temps, constituent en quelque sorte l'horizon premier à partir duquel de telles déterminations peuvent prendre sens. D'un point de vue métaphysique, la forme espace-temps fonctionne comme une présupposition absolue : elle fournit un cadre, une toile de fond pour la description du réel physique. Une fois abandonnée l'idée de déterminer *a priori*, — fût-ce sur la base de principes physiques, comme c'est le cas dans la relativité restreinte, — la forme universelle de la connexion entre les phénomènes, les figures particulières de l'espace-temps physique peuvent donc encore apparaître comme des substrats ou des suppôts. Plusieurs types d'arguments permettent d'étayer une telle affirmation. On dira par exemple que les figures de l'espace-temps liées à tel ou tel modèle cosmologique ne se laissent pas intégralement résorber dans le réseau des relations qu'entretiennent les corps les uns avec les autres, puisqu'aussi bien la forme espace-temps intervient à chaque fois dans la détermination mathématique de ces relations. La théorie de la

relativité générale montre, à travers les équations de champ, de quelle manière la métrique de l'espace-temps est liée à la distribution des objets dans l'univers ; mais cela même ne semble intelligible que si l'espace-temps a une existence distincte de celle du champ lui-même, ou des relations entre les objets. Cette conclusion est d'ailleurs renforcée si l'on parcourt la relation de dépendance dans l'autre sens. On dira alors qu'en relativité générale la forme même de l'espace-temps influence directement le mouvement des objets, par exemple l'accélération à laquelle ils sont soumis dans un champ de gravitation : c'est parce que l'univers quadridimensionnel présente une courbure que les corps accélèrent localement sur leur trajectoire en présence d'une masse voisine. Cette manière de s'exprimer est peut-être impropre ; elle tend à suggérer que l'espace-temps n'est pas une scène fixée *a priori*, un cadre rigide et uniforme. Mais en devenant pour ainsi dire partie prenante des interactions matérielles, celui-ci n'en demeure pas moins un cadre, et même un cadre particulièrement actif. Ce caractère actif de l'espace-temps confirme son caractère substantiel, bien qu'il faille se garder de penser son action sur le modèle d'une « force » s'exerçant de l'extérieur sur les corps en mouvement. Le concept d'éther qui resurgit dans le sillage de la relativité générale en donne une illustration frappante.

Cependant, quelle que soit la manière dont on envisage la relation de dépendance entre espace-temps et champ matériel, on se heurte tôt ou tard à la difficulté suivante. La géométrisation de la matière est corrélative d'une « matérialisation » de la métrique à travers le jeu d'échanges fixé algébriquement par les équations de champ. Si bien qu'à considérer l'espace-temps dans toute la richesse de ses déterminations métriques, on est insensiblement conduit à brouiller la frontière qui sépare la matière de l'espace-temps lui-même, et du même coup le substantialisme du relationnisme.

ÉTHER ET SUBSTANCE

Lorsqu'Einstein montre qu'aucune région de l'espace-temps ne peut être considérée comme rigoureusement vide, les

processus matériels associés au champ gravitationnel semblant devoir s'étendre aussi loin que le champ lui-même, il exprime d'une autre manière le fait que l'espace-temps n'est pas un cadre vide. À vrai dire, l'espace-temps n'est même plus ce qui vient « cadrer » le champ selon un rapport extérieur, mais seulement un aspect ou une propriété structurelle du champ lui-même. *A contrario*, lorsqu'est envisagée l'idée-limite d'un espace vide et néanmoins doté de qualités physiques et plus exactement métriques, — celles que définissent mathématiquement les composantes du potentiel de gravitation, — c'est pour mieux faire comprendre le sens nouveau que prend l'éther en relativité générale. Il ne s'agit plus alors d'un substrat, d'un milieu de propagation universel et immobile, répandu dans toute la matière : c'est un « éther dont l'état varie sans cesse d'un point à l'autre »¹, et qui, tout en étant lui-même dépourvu de propriétés mécaniques ou cinétiques, « n'en contribue pas moins à la détermination des phénomènes mécaniques (et électromagnétiques) »². L'espace vide apparaît alors comme un cas limite ou dégénéré de l'éther de la relativité générale, lorsque la densité de matière devient nulle. Mais où chercher l'espace-temps, dans son sens proprement physique, sinon dans cette nouvelle figure de l'éther qu'il n'est plus possible de se représenter par figures et mouvements, comme un milieu substantiel constitué de particules matérielles animées de vitesses bien définies, qui n'a donc plus rien d'un *medium* universel, qui semble enfin tout le contraire d'un cadre neutre ou d'une scène absolue ? Et que reste-t-il alors, justement, du caractère absolu ou substantiel qui nous paraissait inséparable de la caractérisation dynamique de l'espace-temps ?

Si l'éther relativiste s'identifie finalement au concept de champ, le sens dans lequel on peut lui appliquer la catégorie de « substance » s'en trouve radicalement modifié. Le champ n'a en effet nul besoin d'un support, car ses états ne sont pas des

1. « Dialogue sur les objections opposées à la théorie de la relativité » (1918), in Albert Einstein, *Œuvres choisies*, Fr. Balibard (éd.), vol. 5, Paris, Le Seuil, 1989, p. 70.

2. « L'éther et la théorie de la relativité » (1920), *ibid.*, p. 86.

accidents d'une substance matérielle : il constitue pour ainsi dire sa propre extension à travers son action même ; il est son propre milieu. Comme l'écrivait Einstein dans un article de 1907 :

Seule la représentation d'un éther lumineux porteur de forces [c'est-à-dire de champs] électriques et magnétiques ne cadre pas avec la théorie présentée ici ; les champs électromagnétiques apparaissent en effet ici non pas comme des choses douées d'une existence autonome, analogues à la matière pondérable, et qui ont en commun avec elle la caractéristique de l'inertie ¹.

L'éther relativiste d'Einstein se distingue donc de l'éther pourtant déjà nettement relativisé — au point de s'en trouver en quelque sorte sublimé ² — de l'électromagnétisme classique, par le fait que, loin d'être un milieu ou un suppôt, il s'identifie avec la face extensive ou la spatialité *sui generis* du champ lui-même. Dès lors, la fonction du continuum quadridimensionnel « espace-temps » semble devoir se limiter à en produire la structure géométrique. À moins que, comme substrat des propriétés géométriques du champ, il ne soit rien d'autre que « la version vingtième siècle de l'hypothèse de l'éther » ³.

Ces remarques convergent finalement vers un constat nettement favorable au relationnisme : à mesure que la relativité générale accorde un rôle plus dynamique, quasi-causal, à la

1. « Du principe de relativité et des conséquences tirées de celui-ci » (1907), in Albert Einstein, *Œuvres choisies*, éd. cit., vol. 2 (1989), p. 86.

2. Albert Einstein, « On the Aether » (1924), in Simon Saunders et Harvey R. Brown (dir.), *The Philosophy of Vacuum*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 16. Cf. le texte de 1910 : « Mais lorsqu'on se fut peu à peu persuadé qu'aucune théorie mécanique de l'éther ne donnait d'une façon particulièrement saisissante une image des phénomènes électromagnétiques, on s'habitua à considérer les champs comme des entités dont l'interprétation mécanique était superflue. On en vint à regarder ces champs dans le vide comme des états particuliers de l'éther, n'exigeant pas une analyse plus approfondie » (Albert Einstein, « Le principe de relativité et ses conséquences pour la physique moderne », *Archives des sciences physiques et naturelles*, 29, 1910, p. 6).

3. Harvey R. Brown, *Physical Relativity: Space-Time Structure from a Dynamical Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 67.

forme espace-temps, le champ à travers lequel s'exprime l'interaction des objets matériels tend à se confondre avec lui ; en conséquence, il voit sa dignité ontologique réduite à la portion congrue. Ou ce qui revient au même, il apparaît de plus en plus clairement comme une expression géométrique de la spatialité du champ. À la limite, il n'est que cela : une forme de représentation géométrique dont toute la teneur physique revient au champ, son véritable contenu.

Les choses ne sont pourtant pas si simples, et le statut qu'il convient d'accorder à l'espace-temps ou à l'éther quadridimensionnel est toujours un sujet de débat pour les physiciens. John Archibald Wheeler écrit ainsi : « Il est difficile d'imaginer question plus cruciale pour la physique que celle de savoir si l'espace-temps n'est qu'une simple scène ou s'il est le tout [du monde] »¹. Faut-il reconnaître aux points du continu quadridimensionnel un caractère substantiel, au-delà de la forme mathématique que figurent leurs relations ? C'est un thème qui court de Lorentz et Poincaré aux théories les plus récentes du champ gravitationnel. En 1920 déjà, Eddington écrivait en conclusion d'un développement sur la géométrie de l'espace-temps :

Ce que nous avons appelé ici *le monde* aurait peut-être pu recevoir légitimement le nom d'*éther* ; à tout le moins, c'est bien un substrat universel (*universal substratum*) que nous donne la théorie de la relativité en lieu et place de l'éther².

Cette formulation délicieusement ambivalente doit être rapprochée de cette autre, plus récente, qu'on trouve sous la plume de John Earman :

Lorsque la théorie de la relativité a banni l'éther, la variété spatio-temporelle *M* a commencé à fonctionner comme une espèce d'éther dématérialisé. Au dix-neuvième siècle, le champ électromagnétique a été conçu comme la propriété d'un milieu matériel,

1. John Archibald Wheeler, « Curved Empty Space-Time as the Building Material of the Physical World », in E. Nagel et P. Suppes (dir.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford University Press, 1962, p. 361.

2. Arthur Stanley Eddington, *Space, Time and Gravitation*, Cambridge University Press, 1920, p. 187.

l'éther luminifère ; du point de vue des théories postrelativistes, il semble que le champ électromagnétique, et à vrai dire tous les champs physiques, doivent être conçus comme des états de M . Dans la version moderne pure de la physique des champs (*modern, pure field-theoretic physics*), M fonctionne comme la substance primitive (*basic substance*), c'est-à-dire le sujet de prédication fondamental¹.

Toute la question est justement de savoir de quelle manière s'organise cette prédication. Si l'éther prérelativiste était conçu dans l'électromagnétisme classique comme le sujet d'inhérence des propriétés du champ, il participait en même temps, et peut-être plus fondamentalement, à un régime d'identification déictique ou indexical à chaque fois qu'un système de référence se trouvait conventionnellement désigné comme immobile par rapport à lui, et qu'on lui octroyait le privilège d'organiser l'ensemble de la scène, exactement comme s'il était encore possible de l'adosser à un espace absolu. L'espace-temps de Minkowski, tel qu'il est décrit dans la fameuse conférence de Cologne déjà citée, en conserve-t-il quelque chose ? Ce qui est certain, c'est que le thème classique de la substance comme suppôt jouissant d'une existence indépendante ou absolue, s'y exprime on ne peut plus clairement :

Cependant, je respecte encore le dogme selon lequel espace et temps ont une signification. J'appellerai *point de l'univers* (*Welt-punkt*) un point de l'espace uni à un point du temps, c'est-à-dire un système de valeurs x, y, z, t . J'appellerai *univers* (*Welt*) l'ensemble de toutes les valeurs imaginables x, y, z, t . [...] Pour ne laisser de vide béant nulle part, nous imaginerons qu'en chaque lieu et à chaque instant il existe quelque chose de perceptible. Afin d'éviter de parler de « matière » ou d'« électricité », je désignerai ce quelque chose par le terme « substance » (*Substanz*). Nous porterons notre attention sur le point substantiel (*substantiellen Punkt*) situé au point de l'univers x, y, z, t et nous

1. John Earman, *World Enough and Space-Time : Absolute versus Relational Theories of Space and Time*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1989, p. 155.

supposerons que nous sommes en état de le réidentifier à tout autre moment ¹.

Cette idée apparaît problématique lorsqu'on l'examine aujourd'hui dans le sillage de la relativité générale. La géométrie différentielle conduit à distinguer entre le champ métrique associé à la variété différentiable et sa structure topologique. Une première version du substantialisme consiste alors à accorder un caractère substantiel aux points qui constituent cette variété, le continuum à quatre dimensions : les points de l'espace-temps, qui peuvent ou non coïncider avec des événements actuels, auraient une existence par eux-mêmes, indépendamment des propriétés métriques de l'espace-temps. Même si l'on accorde au relationniste l'idée selon laquelle les propriétés associées aux points ne sont pas intrinsèques mais relationnelles, de sorte que l'identité de chaque point est constituée par sa relation à tous les autres, il reste qu'il faut bien leur reconnaître une forme d'existence substantielle pour que les pro-

1. Hermann Minkowski, « Espace et temps », art. cit., p. 501-502 (traduction modifiée). Les points substantiels sont parfois désignés comme des « événements » de l'espace-temps. Un physicien contemporain, Robert Geroch, le fait remarquer dans son cours d'introduction à la relativité : les événements associés aux points substantiels de l'espace-temps ne doivent pas être confondus avec des occurrences matérielles, ils sont plutôt des « occurrences idéalisées » qu'il faut se représenter, à la limite, comme sans extension dans l'espace ni dans le temps (Robert Geroch, *General Relativity from A to B*, Chicago University Press, 1978, p. 3). C'est dire que le phénomène physique qui coïncide localement avec l'événement entendu en ce sens, n'est qu'une marque extérieure qu'il faut se garder de confondre avec l'événement lui-même. Un processus physique, aussi ténu qu'on se le figure, est nécessairement étendu dans l'espace et dans le temps. Mais on n'hésitera pas à déclarer que deux événements sont « les mêmes » dès lors qu'ils coïncident spatio-temporellement, c'est-à-dire qu'ils « ont lieu en un même point, en un même temps » : « [A]lors nous ne nous occupons plus de la manière dont l'événement est marqué — par [l'explosion d']un pétard ou un claquement des doigts — mais uniquement de la chose elle-même » (*ibid.*, p. 4). Cependant, Geroch se garde bien de se prononcer, métaphysiquement, sur la réalité des événements considérés en eux-mêmes : ce qui compte est de définir, géométriquement, les *relations* entre les événements (*ibid.*, p. 4-5).

priétés des champs de matière-énergie puissent être instanciées sur eux. Les controverses au sujet de l'argument dit du « trou » (le « *hole argument* », auquel Einstein s'est trouvé confronté dès 1913¹) tiennent à ce que l'espace-temps, considéré en lui-même, présente des symétries (des invariances sous certaines transformations) qui ont pour effet de rendre possibles des états physiques théoriquement distincts, et cependant indiscernables. Autrement dit, les modèles physiques de l'espace-temps ne sont pas déterminés de manière univoque ; il y a plusieurs manières équivalentes de « plonger » un champ de matière-énergie dans l'espace-temps. Faut-il continuer à postuler, derrière de telles situations indiscernables, des points-substances jouissant d'une existence indépendante ? Les points de l'espace-temps ne sont-ils pas plus correctement décrits comme de simples sujets d'attribution idéaux, en réalité inséparables de la matière et du champ métrique qu'elle détermine ?

Mais à nouveau, si la matière n'est elle-même pas pensable indépendamment de l'étendue spatio-temporelle, si le champ se donne seulement comme la face physique de l'espace-temps, les arguments relationnistes ne risquent-ils pas de se retourner *in extremis* en faveur du substantialisme² ?

LA FORME ESPACE-TEMPS

Si la querelle qui oppose relationnistes et substantialistes a souvent les apparences d'une querelle de mots, c'est que le statut du champ métrique associé à l'espace-temps reste intrinsèquement ambigu. Rapporté à l'espace-temps, il conforte la

1. Cf. John Norton, « The Hole Argument », in *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, 1999 (<http://plato.stanford.edu/entries/spacetime-holearg/>).

2. Le programme même de la géométrie dynamique, défendu dans les années 1950 par John Archibald Wheeler, confirme une telle possibilité, bien qu'il n'ait pas abouti. La théorie de la gravitation avait été réduite, dans le cadre de la relativité générale, à une description géométrique de l'espace-temps. Dans le même esprit, la géométrie dynamique se proposait de réduire l'électromagnétisme et même la physique des particules élémentaires en les incorporant à la structure géométrique de l'espace-temps.

position substantialiste ; rapporté à la matière, il fait immanquablement resurgir les objections relationnistes, qui se nourrissent de l'écart peut-être irréductible entre la forme espace-temps et son contenu physique.

Il ne nous appartient pas de trancher ces débats évoqués à grands traits dans les paragraphes qui précèdent. Notre ambition est à la fois plus limitée et plus fondamentale : nous aimerions préciser pour conclure en quel sens il convient d'entendre l'expression « forme espace-temps » à laquelle nous avons déjà eu plusieurs fois recours, parce qu'elle nous semblait constituer le présupposé ou l'horizon commun de toute la discussion.

Pour avancer dans ce sens, et sans prétendre apporter ici autre chose que des amorces, c'est sur le concept de forme qu'il faut maintenant faire porter l'effort. On sait la fortune de ce mot dans la tradition de l'idéalisme transcendantal. Il n'est pas mauvais d'y revenir, pour mieux prendre la mesure de ce qui nous sépare de Kant, ou des aménagements que sa pensée devrait subir pour pouvoir absorber les effets de la révolution relativiste. À condition de préciser que c'est moins du côté de l'Esthétique transcendantale que de l'Analytique des principes qu'il convient de se tourner : espace et temps, ressaisis dans leur nouage au sein de l'espace-temps, sont moins des formes *a priori* de la sensibilité entrant dans la constitution de l'objet en général, que des principes de coordination nécessaires à la représentation d'une nature gouvernée par des lois objectives. Les trois analogies de l'expérience qui, prises ensemble, fournissent le principe de la détermination de l'existence des phénomènes dans le temps, sont en ce sens le pendant non dialectique du problème cosmologique. Il est frappant d'y retrouver la catégorie de substance associée à un principe de permanence. Ainsi, c'est la durée elle-même qui fournit le substrat du changement ; mais il est nécessaire de la penser dans sa relation aux principes de liaison fournis par la deuxième et la troisième analogie.

Les trois analogies de l'expérience définissent ensemble une forme espace-temps *sui generis*, distincte des intuitions pures de l'espace et du temps décrites dans l'Esthétique transcendantale. Même Bergson, aussi éloigné qu'il semble de la manière kantienne de poser le problème cosmologique, mobilise des sché-

mas de pensée qui font écho à ceux de la *Critique de la raison pure* lorsqu'il s'interroge sur le type d'unité qu'il convient d'accorder à l'univers matériel pris en totalité. Certes, il ne s'agit plus alors de connecter des substances, mais des durées. D'où l'enjeu que représente le remaniement du concept de temps en relativité, et le danger de sa fragmentation ou de son atomisation apparentes, sous la figure des horloges diversement ralenties par les vitesses relatives qu'on leur suppose. Mais *Durée et Simultanéité* pose, fondamentalement, le problème de la connexion, qui était déjà celui de Kant, qui le recevait de Leibniz et de Wolff. Bergson est seulement contraint d'inventer une forme de coexistence qui n'aille pas jusqu'à la communauté, qui ne présuppose pas, — comme c'est encore le cas chez Kant avec le schème de l'action réciproque mis à profit dans la troisième analogie, — une interaction universelle des substances, elle-même gagée sur l'idée d'action instantanée à distance.

Si la théorie de la relativité introduit une nouveauté en philosophie, c'est peut-être moins en effet à travers le principe de relativité considéré en lui-même, qui représente seulement une extension au domaine des interactions électromagnétiques de l'ancien principe énoncé dans sa forme générale par Galilée, qu'à travers le principe de localité qui veut que toute propagation d'influence se fasse de proche en proche, à vitesse finie. Que la vitesse constante de la lumière, invariante dans tous les référentiels d'inertie, constitue également une vitesse *limite* est ici le résultat fondamental. Il a pour conséquence directe d'interdire toute totalisation immédiate de l'espace sous la forme de l'action instantanée à distance : telle est l'idée que porte la relativité de la simultanéité. En somme, la coexistence des substances — ou des durées — ne peut plus se penser sur la toile de fond de l'espace. S'il n'y a plus de plan de simultanéité absolue, il faut penser la connexion elle-même « en durée », comme dit Bergson, plutôt que dans un rapport de juxtaposition spatiale.

Le principe de la solution bergsonienne à cette nouvelle donnée du problème se heurte, bien entendu, au fait que la durée mesurée du physicien est elle-même d'emblée homogène

à l'espace. C'est bien pourquoi la confrontation avec la relativité réactive les enjeux les plus profonds du bergsonisme. Il n'est pas question d'y revenir ici, mais seulement d'indiquer une dernière fois, pour finir, le déplacement opéré par la formulation transcendante du problème cosmologique. En introduisant la catégorie de substance en même temps que les principes de connexion au sein du dispositif des trois analogies de l'expérience, Kant suggère une manière d'échapper aux controverses épuisantes entre substantialistes et relationnistes, en même temps qu'il lègue aux métaphysiciens contemporains la tâche difficile d'ajuster à la révolution relativiste des cadres de pensée encore newtoniens. Cela même est-il possible ? L'exemple de la confrontation tentée par Bergson incite à une certaine prudence. Mais une chose est certaine : si l'on s'intéresse à la forme espace-temps, il n'y a plus à jouer la relation *contre* la substance. La substantialité de l'espace-temps se manifeste à travers le type de connexion qu'il opère entre les substances matérielles, ou les durées singulières distribuées à travers la totalité de l'univers : elle est affaire de *consistance*.

L'INDIVIDUALITÉ DE LA SUBSTANCE CHEZ THOMAS D'AQUIN

DEUX EXPLICATIONS CONCURRENTES

JULIEN RABACHOU

Fidèle défenseur de l'ontologie aristotélicienne, Thomas d'Aquin reprend bien entendu à son compte la théorie de la substance du maître stagirite. La substance est ainsi pour Thomas, comme pour Aristote, la première des catégories de l'être, celle de laquelle toutes les autres catégories dépendent, et qui, elle, ne dépend d'aucune autre catégorie ; la substance est également une par essence. Ces définitions sont cependant loin d'être anodines dans la perspective de Thomas, car elles imposent de mettre en concurrence trois assertions dont les conséquences logiques vont s'avérer largement contradictoires, et qui pourtant apparaissent nécessaires toutes les trois. La première assertion, directement empruntée à Aristote, et reprise dans le traité *De unitate intellectus*, porte sur l'unité de la substance : « il en va de l'être de chaque chose comme de son unité »¹. La seconde assertion se déduit du long examen, pro-

1. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, § 97, dans la version bilingue *Contre Averroès*, trad. A. de Libera, Paris, Flammarion, 1994, p. 175.

prement thomiste, de la question difficile du principe d'individuation : l'unité de l'individu est causée par les « dimensions indéterminées préconçues dans la matière »¹. La troisième assertion est d'origine théologique et liée à la compréhension du mystère de l'eucharistie : il faut dire dans certaines circonstances que des accidents peuvent subsister sans sujet et même être individués sans sujet, par un autre accident². Les tensions entre ces trois assertions, soutenues dans des contextes différents, ne sont pas flagrantes mais elles se concentrent toutes sur le même point problématique : l'explication de l'unité de la substance concrète, de son individualité. Nous allons voir, en laissant provisoirement de côté la troisième assertion, que les deux premières thèses sont porteuses de deux explications rivales de l'unité, prédicat principal de la substance.

L'INDIVIDUALITÉ DE LA SUBSTANCE :
DIVERSES AMBIGUÏTÉS

À première vue pourtant, la question de l'unité substantielle ne semble pas poser de problème particulier, car la substance est une par nature de même que tout être est un par nature. Ainsi, Aristote énonce que « l'être de l'homme ne se sépare de son unité ni dans la génération ni dans la corruption, comme aussi l'Un ne se sépare pas de l'Être »³.

Cette affirmation a d'autant plus le caractère de l'évidence qu'elle se fonde sur deux motifs qui la légitiment. Le premier est très simple : puisque « l'Un ne se sépare pas de l'être », *a fortiori* ne se sépare-t-il pas du premier sens de l'être, qui est la substance. Le second motif semble être que la substance pre-

1. *Id.*, *Super Boetium de Trinitate*, q. 4, a. 2, ad 3 : « materia individuata per dimensiones interminatas præintellectas in materia ».

2. *Id.*, *Summa theologiae*, III^e Pars, Q^o 77, a. 1 et 2 ; traduction française des éditions du Cerf, volume IV, Paris, 1986, p. 592 à 595.

3. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 31-32, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1933, t. I, p. 113.

mière, « Socrate », « tel homme », contrairement à la substance seconde, « l'animal » ou « l'homme », est individuelle et possède à ce titre une forme d'unité et d'indivisibilité. La substance première a subi une individuation, elle est le résultat de la dernière différence, qui fait qu'elle est cette substance et non cette autre substance, qu'on peut la désigner comme un être unique. Mais ces deux explications de l'unité de la substance sont-elles cohérentes l'une avec l'autre ? Dans le second cas, la substance est *une* parce qu'elle est le résultat d'une *individuation*, parce qu'elle est composée d'une forme qui est rendue individuelle par telle matière. Son unité paraît donc physique et concrète, et le terme « concret » est ici choisi à dessein¹ parce que l'unité substantielle s'explique par sa présence dans « ce » monde, avec « cette » matière. Dans le premier cas au contraire la substance individuelle est *une* simplement parce qu'elle est *une substance* et on pourrait parler alors d'unité métaphysique. Faut-il aller jusqu'à qualifier une telle unité métaphysique d'« abstraite » ?

Trois problèmes différents se posent ici. Le premier problème tient à l'oscillation entre les deux explications. Dans la mesure où nous assimilons « l'individuel » et « le concret » alors une explication matérielle de l'individuation semble en premier lieu plus heuristique qu'une explication métaphysique. Si la substance est individuelle parce qu'elle est concrète, il semble naturel que ce soit un élément concret qui la rende individuelle ; ainsi, pour Thomas, une substance seconde, c'est-à-dire un genre ou une espèce, est abstraite parce qu'elle est le composé d'une forme et d'une matière commune (*materia communis*) elle-même abstraite², tandis que la substance première,

1. Le terme « concret » est ici une référence directe au livre d'Aimé Forest, *La Structure métaphysique du concret chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1931.

2. Voir par exemple *De ente et essentia*, chap. 2, § 7 : « Et dico materiam signatam, quae sub determinatis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in diffinitione hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed ponetur in diffinitione Socratis, si Socrates diffinitionem haberet. In diffinitione autem hominis ponitur materia non signata ; non enim in

la substance individuelle, est concrète parce qu'elle est le composé d'une forme et de telle matière. Par exemple, le chien en général, en tant qu'espèce, possède un corps (parce qu'on ne peut concevoir le chien sans corps) mais c'est un corps abstrait ; Médor, lui, possède la forme chien et le corps concret de Médor : on peut en conclure que la cause de l'individualité de Médor est la matière concrète qui constitue le corps de Médor ; sans cette matière concrète, Médor ne serait qu'une espèce abstraite. Pour autant, la chose n'est pas si simple et la cause n'est pas encore entendue : car il existe des individualités non matérielles dont il serait difficile de dire qu'elles ne sont pas concrètes. C'est le cas des substances séparées, comme les anges, qui ne sont pas matérielles mais ne sont pas non plus abstraites puisqu'elles existent réellement ; c'est également le cas des âmes humaines après la mort : détachées pour un moment de leur corps, hors de leur lieu naturel¹, elles sont pourtant individuelles, puisqu'elles vont être jugées et que le bien sera rétribué et le mal puni. Ne faut-il pas en définitive se contenter de dire que la substance concrète est individuelle non pas à cause de sa nature concrète, mais parce qu'elle est une substance existante, et parce que tout ce qui est, est un ?

Le deuxième problème touche à la définition même de l'individualité : Thomas définit l'individu comme l'« *indivisum in se et a quolibet alio ente divisum* »². Ce qui veut dire que l'individu, c'est-à-dire la substance individuelle, a deux particularités complémentaires : en lui-même, il est indivisé et indivisible, il possède une unité de structure ; par rapport aux autres individus, il est divisible, c'est-à-dire qu'on peut le séparer des autres éléments de son espèce. Cette séparabilité n'est

diffinitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata », in *Opuscula philosophica*, Rome et Turin, Marietti, 1954, p. 7.

1. Voir par exemple Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, chap. 80 et 81, trad. C. Michon, Paris, Flammarion, 1999, p. 326 à 334.

2. Voir A. Forest, *La Structure métaphysique du concret...*, p. 206, qui renvoie pour cet adage à *In IV libros Sententiarum*, IV, d. 12, q. 1, a. 1, ad 3 et *De Potentia*, q. 8, a. 3, ad. 7 et q. 9, a. 5, ad. 13.

pas fondamentalement épistémologique, — elle n'indique pas au premier sens qu'un individu est identifiable parce qu'il est différent des autres, — mais elle est ontologique, ce qui veut dire que « tel individu » n'est pas « tel autre individu ». Dire que l'individu possède l'unité numérique signifie d'abord que l'individu est une unité parmi d'autres unités, qu'on peut compter les individus au sein d'une espèce ; en ce sens, la matière, qui est étendue, et donc plurielle, peut rendre compte de cette unité. Mais l'unité numérique, c'est aussi l'unité structurelle de l'individu : l'individu est un parce qu'il est organisé comme un tout concret, parce que ses éléments, la matière et la forme, et ses différentes parties forment un tout, une unité. Or la matière peut-elle rendre compte du fait que l'individu est unique, « *indivisum in se* » ? Cela semble difficile, dans la mesure où la matière ne joue qu'un rôle passif dans l'organisation de la substance. De la puissance de la matière à l'unité de la structure individuelle, la conséquence ne semble pas bonne. Faut-il alors une nouvelle fois s'en référer au principe métaphysique de la convertibilité de l'un et de l'être pour expliquer l'individualité ?

Le troisième problème enfin est méthodologique : comment pouvons-nous articuler les deux principes d'explication de l'individualité que nous avons mis en regard ? Que montre profondément chacun des deux principes, le principe métaphysique d'unité et le principe physique d'unité ? Autrement dit, l'unité métaphysique est-elle la même que l'unité causée par la matière et le terme « unité » est-il ou non porteur d'une ambiguïté ? Nous allons examiner tour à tour les textes de Thomas à propos de ces deux questions, ce qui va nous permettre non seulement d'éclaircir ces difficultés mais aussi de redéfinir en partie le principe d'individuation, et plus généralement de déplacer la question de l'individualité et celle de l'unité substantielle en général.

L'UNITÉ INDIVIDUELLE ET LE PRINCIPE
D'INDIVIDUATION

Venons-en à la première explication de l'unité substantielle, par l'individuation. Nous avons qualifié cette explication de concrète parce que Thomas fait toujours référence à la matière lorsqu'il s'interroge sur le principe d'individuation. Comment expliquer ce rôle prépondérant de la matière, par rapport à la forme, dans l'individuation ? D'un côté, la matière est la bonne réponse à la question de l'individuation parce que c'est en se matérialisant que la forme devient individuelle ; mais d'un autre côté, dans un composé individuel, il y a solidarité de la matière et de la forme : le rôle de la matière dans l'individuation n'est donc pas évident.

La solidarité de la matière et de la forme s'explique ainsi¹ : la matière termine la forme, qui serait inachevée sans elle, mais la forme donne l'acte, tandis que la matière n'est que pure puissance. D'un côté, une forme sans matière ne reste qu'un être abstrait, il faut que la forme vienne informer la matière au sein d'un composé pour que l'individu soit ; une actualité pure, sans la potentialité de la matière, est inconcevable, du moins pour les êtres naturels. Car pour les êtres naturels, qui sont imparfaits, la forme a besoin d'être parachevée par la matière. D'un autre côté, pour ce qui est de la matière, elle n'est évidemment rien sans la forme, elle est pure puissance et on ne rencontre pas de matière sans forme. Celui qui chercherait la matière pure dans le microscopique, en ôtant les formes les unes après les autres, serait déçu : au-dessous de la forme humaine, par exemple, il trouverait bien le corps humain mais avec forme de la chair ; au-dessous de la forme charnelle, il trouverait des formes des cellules, puis des formes des molécules, puis des formes d'atomes, puis des formes des quarks, etc. (ces exemples ne figurant bien entendu pas dans le texte de Thomas).

1. A. Forest, *La Structure métaphysique du concret...*, p. 215.

Il ne faut pas pour autant croire, et c'est un principe très important de l'ontologie thomiste, qu'un homme est composé de toutes ces formes accumulées, forme de la chair, formes des molécules, etc.¹ En réalité, la forme supérieure, celle de l'homme, englobe et dépasse toutes les formes inférieures, non seulement parce que l'âme intellectuelle englobe les âmes appétitive et végétative, mais aussi parce qu'en entrant dans le tout, les parties cessent d'avoir leurs propres formes, qui ne subsistent plus qu'en puissance². Une substance ne peut donc toujours consister que dans la seule actualité d'une seule forme. Socrate est ainsi le composé de la forme humaine avec une matière qui elle-même perd ses formes antérieures en entrant dans le composé : dans Socrate, la chair, les cellules ne sont plus en acte à proprement parler, mais elles tirent leur acte de l'ensemble de l'être humain. S'il arrive que certaines cellules prennent leur indépendance en elles-mêmes, par exemple si Socrate souffre d'un ulcère de l'estomac et que son estomac se mange lui-même, alors c'est l'ensemble de l'organisme qui est en crise, comme si son unité organique était perdue.

En conséquence, on peut énoncer trois principes liminaires : *premièrement*, chaque substance n'a qu'une forme, et ainsi est assurée l'unité du composé, unité structurale entre la matière et la forme ; *deuxièmement*, la matière elle-même n'a aucune forme ni aucun acte ; conçue comme matière première, sans forme, elle est pure puissance ; *troisièmement* enfin, pour qu'il y ait un composé substantiel, on ne peut concevoir ni la forme sans matière, ni la matière sans forme, car les deux sont solidaires. Nous devons conserver en mémoire ces trois principes, car ils vont permettre d'expliquer pourquoi Thomas fait de la matière, et plus précisément de la relation de la matière à la quantité indéterminée, le principe de l'individuation.

1. *Ibid.*, p. 175 sq.

2. Eleonore Stump donne une explication claire de ces points dans son livre *Aquinas*, chap. premier, Londres et New York, Routledge, 2003, p. 35 à 60.

Maintenant, il y a au moins trois bonnes raisons et un gros problème à dire que c'est la matière qui est principe d'individuation et non la forme matérielle.

Une bonne raison est d'abord, nous l'avons vu, que la forme matérielle peut être soit *abstraite*, et elle doit dans ce cas être pensée comme composée avec une matière commune, par exemple le corps de l'homme spécifique, soit *concrète* et située alors dans la matière réelle. La matière elle-même est donc ce qui rend la forme concrète et individuelle et, dès lors, il semble facile d'en conclure que la matière est l'élément qui cause l'individuation¹. Une autre bonne raison de dire que la matière est principe d'individuation vient en conséquence de la précédente : si la matière rend la forme individuelle, c'est qu'elle est le dernier sujet qui reçoit la forme et c'est donc en elle que la forme, qui était générique puis spécifique, devient individuelle. Du coup, la matière rend également la forme non prédicable². On peut prédiquer le genre animal, on peut prédiquer la forme homme à tous les individus humains, mais on ne peut prédiquer Socrate qu'à Socrate ; c'est la matière qui isole la forme et l'individualise. La matière apparaît ainsi comme le principe à la fois ontologique et épistémologique d'individuation. Enfin, une dernière bonne raison de faire de la matière le principe de l'individuation est que lors de la génération, c'est-à-dire lors du passage d'une substance à une autre, une nouvelle forme apparaît tandis que la matière comme pure puissance subsiste³. Cela signifie que la matière est le substrat dans la génération, et l'élément antérieur à l'individu nouveau. Une telle antériorité de la matière par rapport à l'individu justifie une troisième fois qu'elle puisse être considérée comme le principe de l'individuation.

Mais un gros problème, lié à la nature même de la matière, apparaît néanmoins si l'on soutient cette thèse. La matière en effet est *pure puissance*. Or comment une pure puissance, une indétermination, pourrait-elle être la cause d'un acte, d'une

1. A. Forest, *La Structure métaphysique du concret...*, p. 216-217 et 226.

2. *Ibid.*, p. 226 sq.

3. *Ibid.*, p. 248.

détermination¹ ? Comment le non-être pourrait-il causer l'être ? Comment la matière pourrait-elle agir sur la forme, alors même que la forme est acte et la matière seulement puissance ? Ce problème oblige Thomas à compléter sa détermination de la matière². Si on se contente de dire que la matière est principe d'individuation, sans dire en quel sens on prend ici la matière, on risque en effet de se trouver dans une situation aporétique : soit il faudrait admettre que la puissance puisse être la cause de l'acte, la matière la cause de la forme, le non-être la cause de l'être, ce qui viole un principe métaphysique ; soit il faudrait dire au contraire que la matière possède déjà, sans la forme, une certaine actualité. Mais si la matière a une actualité, alors elle a déjà une certaine forme, et dans ce cas, le principe qui a été rappelé, suivant lequel chaque substance n'est l'actualité que d'une seule forme, se trouve à son tour violé, et la substance perd dans ce cas son unité. Dire simplement que la matière est principe d'individuation est donc insuffisant. Il s'agit pour Thomas de préciser ce qui peut, dans la matière comme puissance, avoir assez d'actualité pour être la cause de l'individuation, tout en respectant le double interdit que nous venons de formuler : d'un côté la matière doit être puissance, d'un autre côté la puissance ne peut être cause de l'acte.

Thomas doit donc chercher, pour justifier l'individuation de la substance par la matière, ce qui dans la matière préexiste à la forme, et à la fois possède une effectivité qui lui permette d'individuer la forme. Or qu'est-ce qui, dans la matière, pourrait préexister à la forme, sans être une pure puissance ? Cette question est très difficile, car elle semble impliquer une contradiction, en exigeant que quelque chose qui n'est pas seulement en puissance préexiste à l'acte. La matière, avant d'accueillir la forme, doit ainsi déjà comporter un élément qui lui permette d'individuer la forme, ce qui signifie que la matière doit être préparée dans une certaine mesure à accueillir la forme. Or la seule possibilité envisageable pour Thomas est que préexiste à

1. Voir *ibid.*, p. 225, où ce point est bien expliqué.

2. *Ibid.*, p. 226 à 257.

la forme, dans la matière, *la quantité*. Pourquoi la quantité particulièrement et pas une autre catégorie de l'être ? Parce que dire qu'un individu est concret, qu'il est matériel, c'est d'abord dire qu'il se situe *dans l'espace*¹. Alors que la forme abstraite est conçue dans la pensée, la forme concrète existe dans la nature, elle occupe un espace, elle est située dans un lieu différent d'autres formes, elle s'inscrit au sein d'une pluralité de formes.

Le terme « quantité » renvoie ici aux dimensions, à la pluralité, à la spatialité. Or le critère de spatialité semble adéquatement rendre compte de l'individualité de la substance. Nous avons dit que la substance individuelle se caractérise à la fois par son unité de structure et par sa distinction des autres substances : son unité implique à la fois l'indivisibilité de l'individu, et la divisibilité entre les individus. La quantité est ici le moyen privilégié d'aborder et de penser le couple indivisibilité et divisibilité. La définition de la quantité est en effet d'être *partes extra partes*² : s'il y a quantité, cela veut dire qu'il y a des parties qui se différencient d'autres parties. Dès lors, si la matière est quantifiée, et si elle individue les substances par les quantités, cela veut dire que telle matière se différencie de telle autre, et du coup que telle substance se différencie de telle autre. Selon Aristote, l'Un, qui est principe du nombre, est d'abord dans la quantité avant d'être étendu aux autres catégories³. En partant de ce principe, on peut reconstituer ainsi le raisonnement de Thomas : parce que la matière a un lien avec la quantité, elle introduit le nombre dans les choses et ainsi la nature apparaît comme plurielle ; mais s'il y a un nombre, cela veut dire qu'il y a des unités, qui occupent chacune une partie d'espace, et qui sont les substances ; dès lors, on peut en conclure que la substance est une, parce qu'elle est une unité de quantité, une unité différente des autres substances ; si d'autre part elle est unique, c'est parce qu'elle tire son unité du lien de la matière avec la quantité ; l'unité nécessaire à l'individualité provient donc de la matière ; et la

1. *Ibid.*, p. 239 : Forest renvoie au *Super Boetium de Trinitate*, q. 4, a. 2.

2. *Ibid.*, p. 236-237.

3. Aristote, *Métaphysique*, I, 1, 1052 b 18-19, trad., t. II, p. 62.

quantité qui est dans la matière est donc bien le principe d'individuation. Il semble que nous tenions ici la réponse correcte à la question.

Il apparaît pourtant nécessaire de faire deux précisions. *Premièrement*, il ne faut pas dire que c'est la quantité elle-même qui individue la substance. Car dans ce cas, nous tomberions sur une impossibilité : il est en effet impossible pour un accident d'individuer la substance. Un accident n'a l'être que sous une certaine modalité, et il ne donne pas l'être en soi. Ontologiquement, un accident comme la quantité, pas plus que la matière comme pure puissance, ne peut donc individuer l'acte de la forme. En outre, la quantité vient, dans l'ordre des catégories, après la substance ; or l'être en soi, par opposition à l'être accidentel, est l'apanage de la substance. Thomas résume bien la chose dans le *De spiritualibus creaturis*¹ : l'être par accident venant après l'être par soi, les accidents ne peuvent être la cause de l'unité de la substance. Au contraire, ce ne sont pas les accidents qui font l'unité de la substance, mais l'unité substantielle qui individue les accidents. Entre deux substances, les accidents peuvent être identiques spécifiquement mais ils ne sont jamais identiques numériquement. Ce qui pose un problème : que veut dire que la quantité préexiste à la forme, alors que c'est la forme substantielle qui normalement donne l'acte à la matière et précède les accidents ?

Deuxièmement, dire que la matière, avant la forme, est en relation avec la quantité n'implique pas qu'elle aurait, en tant que pure puissance, des dimensions précises, ou encore plus absurde, qu'une substance n'aurait pas la possibilité de changer de taille, ou de perdre une partie d'elle-même. Les cellules sont capables de se régénérer, l'enfant grandit tout en restant le même individu, l'animal peut perdre un poil sans qu'une substance disparaisse et qu'une nouvelle substance apparaisse. C'est pourquoi il faut dire que la quantité, dans sa relation avec la matière, est *indéterminée*. La matière comme pure puissance n'a pas par nature d'extension précise, et elle ne tire pas de

1. Thomas d'Aquin, *De spiritualibus creaturis*, a. 3 dans *Quaestiones disputatae*, II, Rome et Turin, Marietti, 1953, p. 378 à 384.

mode d'être particulier de ses accidents. Seul le composé de matière et de forme a une quantité déterminée par accident. *Pour autant*, la matière comme pure puissance entretient une relation essentielle à la quantité, sans que la quantité soit déterminée tant que la matière n'a pas reçu l'acte de la forme. On pourrait décrire ce résultat plus concrètement en disant qu'il est impossible de concevoir la matière sans la concevoir spatialisée, avec une certaine extension, mais que cette extension n'est pas précisée à l'avance¹. C'est ce que traduit bien le concept de « quantité indéterminée ».

Comment expliquer que la matière comme pure puissance entretienne un lien essentiel avec la quantité ? Comment expliquer que ce lien puisse constituer le principe d'individuation ? Il y a là une nouvelle difficulté. Thomas tente d'y répondre dans la neuvième *Question sur l'âme*². Premièrement, la matière entretient un lien avec la quantité prise en général. Cela veut dire qu'on ne peut concevoir la matière sans quantité, et que la matière a nécessairement une extension. Deuxièmement, lorsque la forme est donnée à la matière, elle n'est pas donnée à la

1. A. Forest, *La Structure métaphysique du concret...*, p. 239.

2. Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de Anima*, a. 9 : « Mais la matière, pour autant qu'on la suppose constituée dans l'être substantiel selon une perfection de degré inférieur, peut être en conséquence pensée comme sujette aux accidents, car la substance, selon ce degré inférieur de perfection, il lui est nécessaire d'avoir quelques accidents propres qui, nécessairement, lui sont inhérents. Aussi, du fait que la matière est constituée dans l'être corporel par la forme, il s'ensuit d'emblée qu'existent les dimensions par lesquelles la matière est censée être divisible en diverses parties, de telle sorte que selon ses diverses parties elle puisse recevoir diverses formes. Ultérieurement, du fait que la matière est censée avoir été constituée dans un certain être substantiel, elle est susceptible, pensera-t-on, de recevoir les accidents par lesquelles elle se dispose à une perfection ultérieure, laquelle rend la matière propre à recevoir une perfection plus haute. Or les dispositions de ce genre sont préconçues par la cause agente qui introduit la forme dans la matière, bien que certains accidents soient tellement propres à la forme qu'ils ne sont causés dans la matière que par la forme elle-même. C'est pourquoi on ne présupposera pas dans la matière des formes à titre de quasi dispositions, c'est bien plutôt la forme qui leur est présupposée comme la cause à son effet » (traduction extraite du site <http://www.clerus.org>).

matière brute en général, mais elle est donnée à une certaine quantité de matière, qui passe de la puissance à l'acte et qui individualise la forme. Il faut néanmoins préciser deux éléments : d'abord, la quantité de matière ne préexistait pas à la forme, ce qui préexistait c'était la capacité de la matière d'avoir l'extension qu'elle a dans le composé ; ensuite, il ne faut pas pour autant en conclure que la matière n'était pas pure puissance avant la forme, et qu'un acte préexistait à la forme, auquel cas nous retomberions dans une contradiction.

La solution pour éviter cette conclusion est le recours à l'intervention de la cause agente. Selon Thomas, « les dispositions de ce genre [...] sont préconçues par la cause agente qui introduit la forme dans la matière, bien que certains accidents soient tellement propres à la forme qu'ils ne sont causés dans la matière que par la forme elle-même. C'est pourquoi on ne présupposera pas dans la matière des formes à titre de quasi dispositions, c'est bien plutôt la forme qui leur est présupposée comme la cause à son effet. »¹ La solution paraît cette fois définitive. D'une part, la matière n'a pas en acte une quantité indéterminée, mais c'est l'agent naturel qui introduit la forme dans la matière lors de la génération et qui présuppose une quantité dans la matière. D'autre part, les dimensions sont « *praeintellecta in materia* », elles ne sont pas dans la matière sans forme mais sont conçues dans la matière : cela veut dire qu'elles sont virtuellement dans la matière et que l'agent naturel exploite cette virtualité². Pour donner un exemple qui illustre cette difficile théorie, si le feu brûle le bois et que le bois devienne charbon, la matière charbonneuse aura une certaine extension, qui n'est pas celle du bois, puisque les accidents sont individués et que la quantité de charbon est différente numériquement de la quantité de bois ; l'extension de la matière

1. *Ibid.* : « Hujusmodi [autem] dispositiones praeintelliguntur formae ut inductae ab agente in materiam, licet sint quaedam accidentia impropria formae, quae nisi ex ipsa forma causetur in materia ; unde non praeintelliguntur in materia formae quasi dispositiones, sed magis forma praeintelligitur eis sicut causa effectibus ».

2. A. Forest, *La Structure métaphysique du concret...*, p. 246.

charbonneuse est causée par l'extensionnalité de la matière dépourvue de la forme du charbon, mais cette extensionnalité elle-même ne résidait pas dans la matière avant l'apparition du charbon, elle était en puissance, présupposée par l'action du feu créatrice de charbon. C'est au prix d'un tel contournement que Thomas peut expliquer l'action de la matière conçue par ailleurs comme pure puissance et rendre finalement compte de l'individuation.

L'UNITÉ QUANTITATIVE ET L'UNITÉ SUBSTANTIELLE

Thomas parvient donc à expliquer l'*individuation concrète*. La matière individue la substance et lui donne une unité parce qu'elle lui donne l'unité de la quantité, c'est-à-dire parce que telle substance est liée à telle matière, qui a telle extension, et non à telle autre matière, qui a telle autre extension. Ce résultat est-il pour autant suffisant pour expliquer l'*unité de la substance* ? Il rend certes compte de la séparabilité des substances vis-à-vis des autres substances. Mais rend-il compte de l'unité structurelle et interne de la substance ? Peut-on dire que la matière, par la quantité, rend l'individu « *indivisum in se* » ? Autrement dit, pourquoi la substance acquerrait-elle l'unité de composition, entre ses parties, entre la forme et la matière, simplement parce qu'elle a une extension ? On comprend qu'un corps naturel organisé occupe un espace, et qu'il soit séparé des autres corps. Mais tout ce qui est séparé est-il pour autant organisé ? Un soupçon apparaît ici : que le principe d'individuation soit insuffisant pour assurer l'unité de l'individu, qu'il rende compte de ce qu'on pourrait nommer « l'*unité quantitative* » de la substance, mais pas de l'unité substantielle elle-même, ou encore qu'il permette de compter les substances mais pas d'expliquer pourquoi elles sont unes.

Ce soupçon est étayé par le fameux texte de la *Somme de théologie* à propos de l'eucharistie¹ que nous avons évoqué au

1. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, III^e Pars, Q^o 73 à 77, trad., vol. IV, p. 555 à 602.

début. Dans la transsubstantiation, la substance se modifie alors que les accidents restent les mêmes. Or le problème porte sur cette identité des accidents. Ordinairement, les accidents sont individués par la substance et les accidents de deux substances peuvent donc être similaires mais non identiques : ils peuvent avoir une unité d'apparence mais non une unité numérique. Il faudrait donc dire que si les accidents du pain et du vin changent de sujet lors de la consécration, alors il ne s'agit plus *stricto sensu* des mêmes accidents, puisque de nouveaux accidents, semblables aux précédents, apparaissent avec la nouvelle substance. Mais cette solution ne peut être retenue par Thomas. En effet, les accidents subsistent réellement du pain à la chair et du vin au sang car manger de la chair et boire du sang inspireraient de l'horreur¹. Il faut donc chercher à déterminer le substrat qui permet à chaque accident de conserver son unité individuelle après la conversion. Ce substrat ne peut être la substance puisqu'elle disparaît ; il ne peut être l'air ambiant car celui-ci ne pourrait recevoir de tels accidents, et il y aurait de toute façon modification de substance². Ce substrat est dès lors la *quantité* du pain et du vin qui subsiste³. À cette solution étonnante, Thomas donne plusieurs raisons : d'abord, la quantité est légitimée à être substrat davantage que les autres accidents parce qu'elle est « la première disposition de la matière » et que « les autres accidents se réfèrent au sujet par l'intermédiaire de la quantité déterminée par les dimensions »⁴ ; ensuite, puisque c'est par la quantité que la matière est principe d'individuation, il est normal que la quantité « ait précisément par elle-même une certaine individuation »⁵ et qu'elle soit donc porteuse d'individualité. Une difficulté sub-

1. *Ibid.*, Q^o 75, a. 5, trad., p. 577.

2. *Ibid.*, Q^o 77, a. 1, trad., p. 593.

3. *Ibid.*, Q^o 77, a. 2, trad., p. 594.

4. *Ibid.* : « prima dispositio materiae est quantitas dimensiva [...]. Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referantur ad subjectum mediante quantitate dimensiva ».

5. *Ibid.*, trad., p. 595 : « Unde ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quandam individuationem. »

siste malgré tout : puisque la quantité reste un accident, comment peut-elle servir de substrat aux autres accidents et elle-même subsister sans substrat ? La réponse de Thomas est claire : dans les cas normaux on peut nommer certains accidents (tels que la quantité) des « sujets » parce que c'est par leur intermédiaire que d'autres accidents sont reçus dans le sujet ; c'est ce qui explique que lorsque « la vertu divine accorde à un accident d'exister par lui-même, il peut encore par lui-même être le sujet d'un autre accident »¹.

Au-delà du miracle de l'eucharistie, cette capacité individuant de la quantité n'est-elle pas révélatrice, pour l'ontologie, d'une dissociation entre deux types d'unité numérique, l'une substantielle, l'autre purement quantitative et individuant ? Ne faut-il pas dire que non seulement l'unité n'est pas attachée à la substance mais que le principe de l'unité substantielle et le principe de l'individualité sont différents ? Le cas limite des substances séparées que nous allons étudier maintenant va renforcer cette hypothèse.

L'UNITÉ INDIVIDUELLE ET LA CONVERTIBILITÉ DE L'ÊTRE ET DE L'UN

Dans le traité *De unitate intellectus*, saint Thomas essaie de répondre à l'argument des averroïstes² qui prétendent qu'il y a un intellect unique pour tous les hommes. Un de leurs arguments, que Thomas essaie de particulièrement contrer³ est le suivant : si l'individuation se fait par la matière, alors soit

1. *Ibid.* : « accidens per se non potest esse subjectum alterius accidentis : quia non per se est. Secundum vero quod est in alio, unum accidens dicitur esse subjectum alterius, inquantum unum accidens recipitur in subjecto alio mediante : sicut superficies dicitur esse subjectum coloris. Unde, quando accidenti datur divinitus ut per se sit, potest etiam per se alterius accidentis esse subjectum ».

2. Les Averroïstes sont les partisans latins de la doctrine d'Averroès, et tout particulièrement Siger de Brabant.

3. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, § 95 à 101, dans *Contre Averroès*, p. 173 à 179.

l'intellect est matériel, ce que Thomas refuse, soit il n'est pas individué dans les différents hommes, ce que Thomas refuse également. Pour Thomas, l'intellect doit pouvoir être *individuel*, sinon nous ne serions responsables ni de nos pensées ni de nos actes, dont la cause nous dépasserait. Mais l'intellect doit aussi pouvoir être *immatériel*. Thomas reprend en effet la doctrine d'Aristote selon laquelle l'âme est la forme du corps, l'acte du corps naturel organisé, et l'intellect est une partie de l'âme, mais qui n'est l'acte d'aucune partie du corps, parce que l'intellect n'est pas lié lui-même à la matière.

Thomas va se sortir du mauvais pas dans lequel l'ont mis les Averroïstes en élaborant une distinction subtile. Pour les Averroïstes, l'intellect ne peut être multiple, il ne peut être un en nombre et individué, car il est séparé de la matière. Cette conclusion semble fidèle à ce que nous venons de voir : si la matière est principe d'individuation, et si l'intellect est séparé de la matière, l'intellect ne peut être individué dans chaque substance et il ne peut être multiple. La raison en est l'adage « *non est unum numero nisi quod est unum de numero* »¹, c'est-à-dire « n'est un en nombre que ce qui est un de nombre ». Cela signifie que si la matière est cause d'individuation, alors la matière est cause du nombre ; une chose une est une parce qu'elle est matérielle, parce que le nombre est introduit en elle par la matière. Mais une chose séparée de la matière n'a pas affaire au nombre : elle ne peut donc être une. L'unité a comme cause le nombre, tout ce qui n'est pas quantité n'a pas l'unité. Or Thomas va contester cet adage et la conclusion qu'on peut en tirer.

Pour Thomas, la forme séparée est une justement parce qu'elle n'a pas affaire à la matière et parce que la matière ne la divise pas. Ce qui dès lors introduit un nouveau sens de l'unité, une unité qui ne serait pas quantitative et qui ne serait pas liée à l'extensionnalité de la matière. L'unité causée par la matière est une unité qu'on pourrait dire « unité de multiplicité »², une unité qui permet de compter, une unité qui *sépare* l'individu

1. *Ibid.*, § 96, p. 174-175.

2. *Ibid.*, § 96 et 97, p. 173 à 175.

des autres unités. Ainsi, on vend « à l'unité » les bouteilles ou les yaourts, c'est-à-dire l'un après l'autre et non pas à la douzaine. En revanche, affirmer qu'une chose est « une », c'est garantir qu'elle *ne se divise pas* dans un dénombrement. Pourquoi considère-t-on par exemple que l'unité est au niveau de la bouteille, et pas de la demi-bouteille, ou de la brisure de bouteille, pourquoi laisse-t-on, quand on compte, la bouteille indivisée ? On ne peut expliquer cette indivisibilité par une unité de comptage. Thomas explique ainsi clairement qu'« on ne dit pas qu'une chose est un en nombre car elle est un de nombre — en effet, ce n'est pas le nombre qui est cause de l'un, mais l'inverse ; on dit qu'une chose est un en nombre car elle ne se divise pas dans un dénombrement ; de fait, est un ce qui ne se divise pas. »¹

Mais si c'est le cas, il faut donc pour expliquer l'unité de la substance substituer à l'explication insuffisante de l'unité quantitative par l'individuation une nouvelle explication qui serait l'explication de l'unité substantielle elle-même. Or une telle explication est problématique. Quelle est la nouvelle unité, unité substantielle et non plus seulement quantitative, que nous cherchons ? Comment allons-nous l'articuler avec l'unité de nombre et quel statut allons-nous donner au principe d'individuation s'il ne rend plus compte de l'unité de substance ? Une des deux explications n'est-elle d'ailleurs pas superflue ? Les deux explications, celle de l'unité substantielle et celle de l'unité de nombre, sont-elles conciliables ?

Pour Thomas, la solution à la question de l'unité de la substance est donnée par l'assertion aristotélicienne selon laquelle « la substance de chaque être est une, et cela non par accident »². C'est ce que nous avons appelé la convertibilité de l'un et de l'être : l'un est d'abord quantité, l'être est d'abord substance ; il n'empêche que tout ce qui est *est un* et que tout

1. *Ibid.*, § 97, p. 174-175 : « Nec dicitur aliquid unum numero quia sit unum de numero — non enim numerus est causa unius sed e converso —, sed quia in numerando non dividitur ; unum enim est id quod non dividitur ».

2. Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 32-33, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1932, t. I, p. 113.

ce qui est un *est*. L'Être comme l'Un s'étendent de leur catégorie d'origine vers les autres catégories. Aristote le dit un peu plus loin : « l'un n'est rien d'autre que l'être ». L'un est simplement l'être envisagé suivant une modalité différente. La substance étant le premier genre de l'être, elle est donc une au premier chef, elle tire son unité d'abord du fait d'être substance, avant de la tirer du principe d'individuation.

Thomas utilise dès lors ce principe pour expliquer l'unité des substances séparées. La substance séparée immatérielle n'est pas une par la matière mais elle est une selon sa substance. On peut donner deux preuves de son individualité. Première preuve, elle possède une opération, or seuls les singuliers agissent, comme le dit Aristote. Deuxième preuve, elle n'est pas prédicable de plusieurs, de même que les individus. Sur ce dernier point, les substances séparées ressemblent aux individus matériels qui sont uniques dans leur espèce, comme le Soleil ou la Lune. Dans d'autres textes¹, Thomas applique également ce raisonnement aux anges. Puisque la forme spécifique des anges ne varie pas en fonction des différentes matérialisations, elle est elle-même individuelle, et reste pourtant spécifique. Chaque ange possède donc une forme différente. Dans tous les cas, c'est la substantialité qui assure l'unité, et l'argument des Averroïstes selon lequel toute unité viendrait de la matière est réfuté. Thomas peut conclure que « les substances séparées et singulières sont donc individuées, toutefois elles ne sont pas individuées à cause de la matière, mais précisément parce qu'elles ne sont pas faites pour être en autre chose, ni non plus, par conséquent, pour être participées par plusieurs »².

Cette dernière explication paraît toutefois problématique. Que peut bien signifier que les substances séparées soient individuées parce qu'elles ne sont pas faites pour être en autre chose? On pourrait comprendre d'abord que le critère d'individualité qui s'applique aux formes séparées est que ces

1. Voir par exemple Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, II, chap. 93, p. 391 à 393.

2. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, § 99, dans *Contre Averroès*, p. 176-177.

formes ne sont pas prédicables à d'autres choses qu'à elles-mêmes. On pourrait donc en conclure, ce que nous invite d'ailleurs à faire la suite du texte du *De unitate*¹, que les formes séparées se distinguent des formes destinées à être multipliées par la matière. Tandis que les formes séparées sont imprédicables par elles-mêmes, les formes destinées à être multipliées sont prédicables aux substances matérielles mais, au-delà des substances matérielles, ne sont plus prédicables. C'est *l'imprédicabilité* qui serait alors le signe premier de l'individualité, les formes séparées étant imprédicables et individuelles d'elles-mêmes, les autres formes l'étant dans la mesure où elles entrent dans le composé matériel. Alain de Libera, en commentant ce passage, note cependant que « les substances séparées sont individualisées négativement par l'absence de toute matière (désignée) dont elles seraient les formes, positivement *en elles-mêmes à titre de formes subsistant par soi* »². Autrement dit, les deux principes d'individuation seraient en concurrence pour ce qui est des formes séparées : il y aurait d'une part unité de la substance parce que la substance, ici réduite à la forme, est toujours une et d'autre part il y aurait aussi, négativement, unité de la forme parce que la forme ne peut pas être multipliée par la matière.

Se pose toutefois encore une dernière difficulté : si l'on quitte les substances séparées pour revenir au cas des substances matérielles, peut-on maintenir la double explication par les deux principes ? Car si c'est le cas, nous avons alors affaire à un double principe positif d'individuation : les substances matérielles seraient individuées *positivement* par la multiplication de la matière et elles seraient également individuées *positivement* parce que chaque substance est une par soi. Les deux principes semblent cette fois en concurrence non plus vertueuse mais vicieuse. Comment articuler les deux explications, dont aucune ne semble prendre le pas sur l'autre ?

1. *Ibid.*, § 100 et 101, p. 176 à 179.

2. Alain de Libera, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004, p. 410.

LES AMBIGUÏTÉS DE L'UNITÉ

Il faut pour trancher cette difficulté éclaircir une ambiguïté qui réside dans le texte de Thomas tout autant que dans le commentaire d'Alain de Libera. Cette ambiguïté porte sur la compréhension de la notion d'« unité numérique ». Quel est en effet le résultat de l'individuation par la matière ? C'est l'unité de la substance matérielle. Mais si la substance matérielle est une substance, alors elle est une par son être même. Dans les deux cas, Thomas parle d'unité numérique. Or s'agit-il de la même unité dans les deux cas ? Il semble que non.

Pour le montrer, nous pouvons revenir au chapitre 6 du livre Δ de la *Métaphysique* d'Aristote. Le chapitre, dans le livre dit des définitions, est consacré à la définition de l'un. Et à propos de l'un, Aristote fait entre autres deux distinctions intéressantes pour notre propos. La première est une distinction entre l'un numérique, l'un spécifique, l'un générique et l'un par analogie¹. Dans le texte du *De unitate*, Thomas écarte des sens de l'un l'un spécifique et l'un générique, par exemple le fait que « tel cheval est un par l'espèce avec tel autre cheval » ou que « tel animal est un par le genre avec tel autre animal » en remarquant que ce n'est pas être un absolument parlant². Lorsqu'on parle d'unité individuelle, il y a toujours unité numérique, « unité en nombre ». Mais il ne faut pas se laisser abuser par cette expression d'unité numérique. Renvoie-t-elle toujours à la matière, puisqu'elle semble renvoyer à la quantité ? Il faut dire que non, car on ne doit pas confondre l'unité numérique causée par le nombre et liée à la quantité, et l'unité numérique qui précède le nombre. Et sur ce point, une deuxième distinction formulée par Aristote peut nous être très utile : il faut en effet distinguer l'un de continuité et l'un de

1. Aristote, *Métaphysique*, Δ , 6, 1016 a 17-1016 b 17, t. I, p. 175 à 178.

2. Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus*, § 97 dans *Contre Averroès*, p. 174-175.

totalité¹. L'un de *continuité* est l'un qui résulte d'un contact, par exemple par la colle, ou d'une agglutination, et qui se caractérise par une unité d'adhésion dans le temps et dans l'espace. Bref, les parties qui constituent ce continu sont maintenues ensemble. L'un de *totalité* possède lui aussi un mouvement unique dans le temps et dans l'espace ; mais ce mouvement est un parce qu'il est indivisible. La raison en est que le tout a une forme et une configuration.

On pourrait se demander dès lors si la matière comme principe d'individuation ne permet pas de rendre compte seulement de l'unité de continuité. L'unité de continuité, c'est l'unité qui apparaît de l'extérieur, dans l'espace, parmi la pluralité des substances. Dans cet espace, l'acte d'une substance apparaît indivisible parce qu'il est attaché à telle partie de matière. Mais dès lors cette unité qui est donnée par la matière est seulement matérielle. Il y a unité, non pas parce que la substance est une, mais simplement parce qu'elle est l'unité d'une pluralité. C'est une unité dont la cause est la quantité. Pour trouver une unité, il suffit de constater une continuité dans l'espace. Ainsi, quand je vois plusieurs fragments matériels agglomérés et agissant ensemble au sein d'un espace, j'en conclus à l'unité. Et c'est la matérialité qui me fait conclure ainsi ou plus exactement c'est la divisibilité de ces fragments unifiés par rapport à d'autres parties de l'espace qui me fait conclure à cette indivisibilité. En revanche, l'indivisibilité même de l'individualité dépasse la continuité : pour que la substance soit un tout organisé, il faut qu'elle tire son unité d'un autre principe que la matière. L'unité n'est plus dès lors celle d'une continuité spatiale, mais c'est une indivisibilité en soi, une unité structurelle de la substance, une unité structurelle de son acte et de son mouvement dans le temps et dans l'espace.

Bref, si l'on examine la substance *en soi*, on verra qu'elle a une unité parce qu'elle est configurée, parce que ses parties

1. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 6, 1015 b 35-1016 a 17, t. I, p. 174-175. Cette distinction est encore plus claire en *Métaphysique*, I, 1, 1052 a 15-1052 b 1, t. II, p. 59-60.

constituent un tout indivisible, parce qu'elle-même est un composé indivisible de forme et de matière, et enfin parce que sa forme organise sa matière. Si au contraire on examine la substance matérielle *dans la pluralité des substances*, dans son lien avec les autres substances, elle nous apparaîtra également indivisible, mais indivisible au sein de la divisibilité de la matière qui aboutit à la pluralité des substances. Son indivisibilité ne sera liée alors qu'à sa continuité matérielle. Finalement, le clivage que nous établissions au début entre le concret et l'abstrait est maintenant renversé. D'un côté la forme en acte, matérialisée ou non, est bien entendu plus concrète que la forme spécifique ou la forme générique. Mais d'un autre côté, c'est l'unité métaphysique, interne à la substance, en acte, liée à la forme et cause du nombre, qui apparaît finalement comme concrète, et c'est l'unité purement quantitative, unité externe de la substance, causée par la matière quantifiée et donc causée par le nombre, qui se révèle abstraite. Il y a là un chiasme fondamental, lié à la différence de nature entre la divisibilité des autres et l'indivisibilité en soi.

Le mérite du texte du *De Unitate* que nous venons de voir est donc d'entrevoir un sens très fort de la substance et de penser l'unité de la substance au-delà de la pluralité des singuliers. La substance n'est pas une parce que l'unité s'oppose à la pluralité, elle est une en soi, par sa forme propre. Cette explication dépasse ainsi la simple convertibilité logique de l'être et de l'un en rendant compte concrètement, pour chaque substance individuelle, de son unité par soi.

La pensée thomiste de l'unité concrète semble un hapax de l'histoire de la philosophie. Bien sûr, ce sens fort de l'unité se situe bien loin de l'unité seulement abstraite que la tradition lockéenne confère à la substance. Chez Locke, la substance est ainsi une abstraction, un « je ne sais quoi » selon ses propres termes qui est pure unité de l'objet. De l'objet je ne connais qu'une collection d'idées, qui m'apparaissent toujours contiguës¹. Or je présuppose derrière cette contiguïté d'apparitions

1. John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Livre II, chap. 23, trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001, t. I, p. 460 à 465. Pour le texte anglais, voir *An*

une unité de l'objet, mais qui n'est qu'une unité de juxtaposition. Parce que j'ai les idées de quelque chose de jaune, de malléable, de brillant et que ces idées viennent toujours ensemble, j'en conclus qu'il existe une substance sous-jacente qui rassemble ces idées.

Mais la pensée thomiste va également, d'un autre côté, plus loin que la méréologie de Nelson Goodman, qui essaie lui aussi pourtant dans la *Structure de l'apparence* à donner une valeur véritablement concrète à l'individualité¹. L'individu est pour Goodman un tout concret, c'est-à-dire un tout composé de parties concrètes. Mais ces parties concrètes sont les parties matérielles réelles et l'unité obtenue au niveau du tout reste une unité de continuité, bien loin de l'unité individuelle promue par Thomas.

Essay Concerning Human Understanding, éd. Nidditch, Oxford University Press, 1975.

1. Nelson Goodman, *The Structure of Appearance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1951.

SUR QUELQUES APORIES CARTÉSIENNES DE LA SUBSTANCE *

DAN ARBIB

I. OUVERTURE

1. Il y a peu de notions cartésiennes autour desquelles les tensions se soient autant cristallisées que la notion de substance. Ces tensions se retrouvent à un double niveau, autant dans l'histoire de la réception du cartésianisme qu'au sein même du corpus cartésien. Du point de vue de la réception de la philosophie de Descartes, il faut remarquer que la doctrine de la substance est au cœur de deux querelles majeures qui vont engager le sens même du cartésianisme¹ : la querelle d'Utrecht

* Nous citons Descartes d'après l'édition des *Œuvres complètes* de Charles Adam et Paul Tannery, révisée par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, réédition Vrin-CNRS, 1964-1974 ; nous indiquons le tome et les lignes, sans toujours rappeler « AT ». Il nous arrivera (notamment pour les *Cinquièmes Objections et Réponses*, non intégrées à AT) de renvoyer à l'édition des *Œuvres philosophiques*, éditées et annotées par Ferdinand Alquié, 3 vol., Paris, Garnier, 1963-1973 ; nous noterons alors « FA », suivi du numéro du volume. Pour les lettres, nous renvoyons parfois à l'édition récente de Giulia Belgioioso, *Tutte le lettere 1619-1650*, testo francese, latino e olandese, a cura di

d'une part, et, d'autre part, les problèmes soulevés à l'occasion de l'interprétation de sa doctrine de la Transsubstantiation, interprétation qui aboutira, à travers ce qu'il faut bien appeler des discussions et des intrigues de cabinet, à la mise à l'Index de Descartes en 1663. De tels faits, que nous ne rappelons que pour mémoire, invitent d'emblée sinon à considérer ce que la doctrine de la substance élaborée par Descartes peut avoir d'insatisfaisant ou d'insuffisant, du moins à interroger les textes et les tensions qu'ils esquissent. Il s'agira donc de poser à la théorie cartésienne de la substance des questions, davantage que de donner des réponses.

2. Dès le départ, la doctrine de la substance, si doctrine il y a, pose un problème particulier dans la philosophie de Descartes. Rappelons que la *Regula VI* annonce le remplacement par les natures simples des « genres de l'étant », des « catégories » des « philosophes »¹. Or la première des catégories, celle à laquelle s'ordonnent toutes les autres, n'est-ce pas la *substantia*, l'*ousia* ? On s'attendrait donc à la disparition complète de la catégorie de substance dans le discours cartésien. Or il n'en est rien. Certes, les *Regulae* n'accordent à la substance que deux occurrences absolument insignifiantes (X, 424, 11-12 et X, 449, 4) ; mais l'usage proprement métaphysique de la *substantia* refait surface dès le *Discours de la méthode*, non pour s'appliquer à Dieu, mais précisément à l'*ego* issu du *je pense, donc je suis*, déterminé alors comme « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser » (VI, 33, 4-5) ; les *Meditationes*, elles, si elles admettent explicitement la catégorie de substance relativement tard, au moment de la hiérarchie des idées selon leur réalité objective (VII, 40, 12), n'en reprennent pas moins la thématique sous-jacente de la *substantia* au sujet de l'*ego* et du morceau de cire : il ne convient

G. Belgioioso, Bologne, Bompiani, 2005, notée B, suivie du numéro de la lettre et de la page.

1. Sur les contestations de Descartes au XVII^e siècle, cf. François Azouvi, *Descartes et la France* [2002], Paris, Hachette, « Pluriel », 2006.

1. Les expressions cartésiennes sont parfaitement claires : « genus entis » (X, 381, 11) et « categorias suas » (X, 381, 12).

pas ici de se montrer fétichiste en matière de langage, puisqu'il n'est pas douteux que l'*ego* aussi bien que la cire donnent lieu à une évocation implicite de la substance¹, même si l'*ego* est tardivement baptisé tel (« *ego autem substantia* », VII, 45, 7) : ainsi, au moment où le mot apparaît, la chose est en quelque sorte déjà jouée². Quant à Dieu, il apparaît immédiatement comme « *substantiam quandam infinitam, independantem...* » (VII, 45, 11-12).

Bref, Descartes n'a pas échappé au recours à une catégorie métaphysique que la théorie de la science des *Regulae* avait pourtant disqualifiée. Descartes ne peut dès lors esquiver la question de la définition de la substance, dont on trouve au moins deux exposés en forme : la première fois, lors de l'Appendice au *I^{re} Responsiones*, qui entreprend de redémontrer *more geometrico* les vérités atteintes par l'*ordo rationum* ; une seconde fois, dans la première partie des *Principia philosophiae* de 1644. Ces deux élaborations de la notion de substance ne sont pas identiques, ne serait-ce que par l'*ordo exponendi*, et il serait possible d'analyser les évolutions qui conduisent de la première à la seconde, ce que nous ferons du reste, au moins une fois. Il n'est pas absurde néanmoins de considérer le deuxième exposé, celui des *Principia*, I, 51-54, comme l'état définitif de la pensée cartésienne sur la question, puisqu'il s'agissait d'élaborer un manuel scolaire qui pût remplacer les

1. Sur la cire, cf. par exemple VII, 359, 7. Sur l'*ego* substance, le *Discours de la méthode* était plus net (VI, 33, 4), tout comme la correspondance qui l'entourait (cf., par exemple, I, 349, 31, ou II, 41, 27-28) ; à l'intérieur même des *Méditations*, notons que la traduction du Duc de Luynes introduit en français un lexique de la substance absent en latin, ce qui en soi constitue déjà un commentaire que Descartes ne reprend pas : « Cogitare ? Hic invenio : cogitatio est ; haec sola a me divelli nequit. — Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un *attribut* qui m'appartient » (VII, 27, 7-8/IX 21 ; nous soulignons).

2. Sur l'analyse de l'*ego cogito* et du morceau de cire en terme de substance, cf. les démonstrations convaincantes de Jean-Marie Beyssade, « La théorie cartésienne de substance. Équivocité ou analogie ? », in *Études sur Descartes*, Paris, Seuil, 2001, p. 217-244.

manuels existants, un « contre-manuel »¹ destiné à chasser la scolastique dont étaient encombrés les études scolaires.

Or le traité de la substance des *Principia* donne de la substance deux déterminations : (1) l'article 51 définit la *substantia* par la non-indigence envers autre chose ; (2) l'article 52 définit la substance comme substrat des attributs. Ces deux déterminations (« déterminations » plutôt que « définitions », puisque seul l'article 51 s'assigne explicitement la fonction de définir la substance) ne sont pas incompatibles ; bien plutôt doit-on dire que c'est parce que la substance est non-indigente qu'elle peut être le support de l'attribut, caractérisé, lui, par son indigence et sa dépendance fondamentale. Mais il nous semble que chacune d'elle donne lieu à des difficultés internes qui mettent en jeu la *cohaerentia* cartésienne. Ce sont ces difficultés que nous allons exposer.

2. LES APORIES DE LA NON-INDIGENCE

1. Comment se définit la substance cartésienne ? L'affirmation de l'indépendance de la substance est un constante dans l'œuvre de Descartes : « *per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum* » (*Principia* I, 51). La substance se définit par sa perséité et sa non-indigence par rapport à autre chose : « *substantia sive [...] rem quae per se apta est existere* » (VII, 22-23), ou encore : « *haec est ipsa notio substantiae, quod per se, hoc est absque ope illius alterius substantiae possit existere* » (VII, 225, 3-5). Ce faisant, le fait a été maintes fois remarqué, Descartes reconduit, aussi bien logiquement qu'ontologiquement, la détermination aristotélicienne de la substance². À l'opposé, accidents et attributs ont besoin de la substance pour exister : la substance est leur support logique et ontologique, d'où la hié-

1. L'expression est de Ferdinand Alquié, dans son introduction aux *Principes de la philosophie* (FA, III, 83).

2. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 8, 1017 b 23-26.

rarchie ontologique qui ordonne aussi bien substance, attributs et accidents, que leur réalité objective.

Mais une telle définition pose deux problèmes que le cartésianisme ne semble pas avoir complètement résolus : (1) d'une part, une telle définition ne s'applique en rigueur qu'à l'infini, c'est-à-dire à Dieu. Comment alors comprendre le statut de la substance finie ? Descartes ne peut affirmer la substantialité du fini que moyennant l'affirmation, balayée aussitôt qu'évoquée du concours ordinaire de Dieu, selon une détermination quelque peu floue. (2) Mais comment dès lors comprendre les rapports des attributs à la substance ? Soit que le concours ordinaire banalise la substance et limite le lien de dépendance à la relation attribut/substance, soit que la dépendance universelle envers Dieu soit maintenue en permanence, et alors la substance et l'accident ont même rapport à l'acte divin de conservation : de sorte que tout accident sans support serait une substance et alors serait affaiblie la distinction entre substance et accident.

2. À rigoureusement parler, Dieu seul est substance, puisque lui seul accomplit, par son indépendance, la persévérance définitionnelle de la substance : « *Et quidem substantia quae plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus* » (VIII, 24, 23-25). Or qu'est-ce qui fonde la substantialité — c'est-à-dire l'indépendance — de Dieu ? C'est précisément l'infinité : « *Per infinitam substantiam, intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod non est accidens notioni substantiae superaditum, sed ipsa essentia substantiae absolute sumptae, nullisque defectibus terminatae; qui defectus, ratione substantiae, accidentia sunt; non autem infinitas vel infinitudo* » (à *Clerselier*, 23 avril 1649 — V 355, 22-356, 1)¹. Ce passage est capital : il signifie que l'infini ne s'ajoute pas à la

1. « Par substance infinie, j'entends une substance possédant les perfections vraies et réelles, infinies et immenses en acte. Ce qui n'est pas un accident surajouté à la notion de substance, mais l'essence même de la substance prise absolument, et n'étant limitée par aucun défaut. Car, eu égard à la substance, les défauts sont des accidents, mais non l'infinité ou l'infinitude » (FA, III, 923, n. 3).

substance, comme un accident, mais *est* véritablement la substance, prise en son vrai sens. Si Dieu est donc rigoureusement substance, c'est parce qu'il est infini donc indépendant¹ : « L'indépendance, étant conçue distinctement, comprend en soit l'infinité » (à Mersenne, 30 septembre 1640²). Ainsi, « Dieu n'est pas défini *d'abord* comme substance, et *ensuite* qualifié comme infini ou une substance infinie ; au contraire jamais Dieu ne pourrait se nommer substance, si Descartes n'entendait d'abord la substance — quant à Dieu — de part en part comme infinie »³. Prise ainsi, l'ontologie cartésienne serait une ontologie où le seul candidat à la substantialité serait l'infini : il n'y a donc pas de substance finie. On comprend bien que ce qui guette ici, c'est le monisme spinoziste. Le spinozisme figurerait indéniablement ici un cartésianisme cohérent.

Il faut pourtant reconnaître aux étants créés le titre de substances : certes, elles sont dépendantes de Dieu, comme l'*ego* est « *res incompleta et dependans* » (VII 53, 10-11), mais

1. Nous ne saurions souscrire à la thèse de Philip Clayton selon laquelle l'indépendance de Dieu suscite son infinitude : « A being is infinite only if it is not limited by (dependant on) anything else. Being independant [...] is thus an *implication* of being infinite » (Philip Clayton, « Descartes and Infinite Perfection », in T. A. Druart (éd.), *Proceedings of American Catholic Philosophical Association*, 66, 1993, p. 137-147, ici, p. 140 — nous soulignons). Là-contre, Jean-Luc Marion : « la substance n'accède en Dieu à l'indépendance qu'*en vertu* de l'infini, face au fini qui sera *donc* dépendant » (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 245 ; nous soulignons). C'est parce que Dieu est infini qu'il est substance et indépendant. Autrement, Descartes rejoindrait Thomas pour qui Dieu est d'abord l'*esse* pur, indépendant, et *donc* infini : or cela ne peut aboutir, d'un point de vue cartésien, qu'à une notion négative de l'être infini, Dieu comme non-dépendant, qui s'accorderait mal avec le refus cartésien de la théologie apophatique.

2. III, 191, 15-16, ou encore : « habere possumus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae et independentis, id est Dei » (*Principia*, I, 54, AT VIII, 26, 1-3).

3. J.-L. Marion, *Sur le prisme...*, p. 238 : mais c'est évidemment la discrète incise « quant à Dieu » que nous interrogeons ; cf. aussi p. 239 : « La définition de la substance — bref la substance de la substance — s'énonce donc : l'infini. »

justement, elles ne sont substances qu'*en référence* à Dieu, et dans la mesure où elles bénéficient de son « concours ordinaire ». C'est pourquoi la substantialité a un tout autre sens pour les étants finis et pour l'étant infini : « *ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis* » (*Principia*, I, 51 — VIII/I, 26-30). Ce passage est très important : au fond, il n'énonce rien sur la substantialité du fini, puisqu'il se borne à l'affirmer en la soutenant d'une thèse théologique : le concours ordinaire de Dieu. Or ce concours ordinaire ne permet pas de penser la substance finie, pour au moins deux raisons : *a*) Si la substance créée n'est pas *univoque* à la substance incréée (Descartes est particulièrement clair ici), son mode d'être n'est jamais interrogé positivement : il eût pourtant été simple à Descartes de s'exprimer en termes d'analogie ou d'équivocité ; or ici le recours à la terminologie théologique médiévale est uniquement négatif (le nom de substance *n'est pas* univoque). Descartes ne pense pas la substance finie dans son rapport équivoque ou analogique à la substance divine, mais se contente d'indiquer sa *non-univocité*. *b*) Il est frappant que ce déni d'univocité n'empêche pas l'univocité sous-tendue par les textes élaborant les définitions de la substance. Descartes ne semble pas avoir pris la mesure du bouleversement que la dépendance ontico-ontologique du fini à l'infini doit inévitablement occasionner dans la définition même de la substance. Pourquoi, en vertu de quoi, maintenir une commune définition de la substance divine et de la substance finie ? Cela ne peut se faire que moyennant un effacement de la clause de concours ordinaire qui retire du coup toute pertinence à la distinction fini/infini. Une preuve marque cette difficulté, dont Descartes semble s'être rendu compte : dans l'exposé des *II^{es} Responsiones*, la substance est d'abord définie sans égard à la distinction entre fini et infini : la définition V définit la substance, la définition VI l'esprit, la définition VII la substance corporelle, la définition VIII la substance divine, comme si ces trois sortes de substances étaient reductibles à la même notion, unique et univoque, de substance. Ce n'est que plus

tard, dans la première partie des *Principia*, que l'article 51 renoncera à cette univocité de la substance, non seulement en la critiquant explicitement (« *nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis* » — VIII/1, 28-30), mais aussi en reconnaissant *expressis verbis* cette non-univocité, le texte partant de la substance infinie. Il y a donc une nette évolution entre les *Responsiones* et les *Principia* : Descartes semble s'être entre-temps aperçu des difficultés attachées à un concept de substance univoque au fini et à l'infini. Car ce concept univoque consistait finalement à raturer la nécessité du concours ordinaire de Dieu pour les substances finies. — À ces deux raisons, il est possible d'en ajouter une troisième : *c)* à aucun moment Descartes ne thématise la distinction entre la substantialité de l'*ego* et les autres substances finies, autres *moi* et surtout substances corporelles : la substance finie du moi pensant semble équivaloir à la substance finie de la pierre ou du morceau de cire. Or il y a bien à l'*ego* un statut particulier, entre infinité divine et néant, qui affecte de fond en comble sa substance.

Bref, à aucun moment la définition cartésienne de la substance par la non-indigence ne donne à Descartes la possibilité de thématiser la substantialité du fini. Le spinozisme n'est évité que par la réintégration, *in extremis* et sans justification autre que le concours ordinaire de Dieu, de la substantialité des choses.

3. Il appartient aux discussions de Descartes sur l'Eucharistie de soulever le second problème. Rappelons la difficulté de la transsubstantiation eucharistique et son enjeu, puisque Descartes aura à en souffrir : définie précisément au Concile de Trente de manière à pouvoir être un critère discriminant entre les hérétiques (les Calvinistes) et les orthodoxes, le dogme de la Transsubstantiation est une mise à l'épreuve pour la doctrine de la substance cartésienne ; dès le début même de sa carrière et sans attendre les *IV^e Objectiones* d'Arnauld, Descartes ne l'ignorait pas et s'en souciait¹. Non qu'il s'agisse pour Descar-

1. En datant l'intérêt de Descartes pour cette question à sa polémique avec Arnauld autour des *IV^e Objectiones*, François Azouvi (*Descartes et la*

tes d'expliquer la transsubstantiation : il convient seulement de montrer sa compatibilité essentielle avec sa physique, voire de montrer qu'elle permet une cohérence plus grande entre philosophie et dogme.

Le Concile de Trente avait défini la Transsubstantiation : « *conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini* ». Dans son énoncé même, le dogme de la Transsubstantiation suppose une doctrine de la substance et des espèces du pain et du vin. Descartes distingue dans une lettre dont on ignore le destinataire et que la récente Edition Belgioioso date du début du mois de mars 1646 « deux principales questions touchant ce mystère. L'une est comment il se peut faire que tous les accidents du pain de | meurent en un lieu où le pain n'est plus, et où il y a un autre corps en sa place ; l'autre est comment le corps de Jésus Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain » (IV 374, 3-375, 4/B, 543, 2150). C'est le premier problème qui retiendra notre attention : comment les espèces (c'est-à-dire les attributs et les accidents) du pain et du vin peuvent-ils demeurer si le pain et le vin ont été eux-mêmes transsubstantiés en chair et sang du Christ ?

La doctrine médiévale des *accidents réels* permettait de répondre à cette difficulté. Dieu sépare les accidents de la substance à laquelle ils sont attachés : leur distinction d'avec la substance est réelle et non pas seulement modale. La substance change (la chair prend la place du pain et le sang celle du vin), mais les accidents demeurent, sans substance, du fait de l'action

France, chap. 1) semble ignorer que dans sa lettre à Mersenne datée du 25 novembre 1630, Descartes confie déjà qu'il se soucie d'« expliquer comment la blancheur du pain demeure au saint Sacrement », ce qui l'incite à « faire examiner par [ses] amis » sa *Dioptrique* (I, 179, 23-25) ; au Père Vatier, 22 février 1638, il « ose [se] vanter » de sa « Physique et Métaphysique : et particulièrement la Transsubstantiation, que les Calvinistes reprennent comme impossible à expliquer par la Philosophie ordinaire, est très facile par la mienne » (I, 564, 20, 14, 22-25).

divine. Les accidents sont donc réellement différents de la substance, ce sont des accidents réels¹.

Quelle est l'objection de Descartes ? « *quicquid etiam per quantumvis extraordinariam Dei potentiam potest esse sine subjecto, substantia est dicendum* — tout ce qui peut être aussi sans sujet par la puissance de Dieu, tant extraordinaire qu'elle puisse être, doit aussi être appelé du nom de substance » (VII, 435, 6-8/IX, 235). Autrement dit, au moment où disparaît la substance du pain, les attributs du pain demeurent sans sujet d'inhérence. Or il est dans la définition même de la substance, d'être ce qui demeure sans sujet d'inhérence : les accidents réels sont donc des substances² ! La réfutation de Descartes repose donc sur un principe : que le concours de Dieu à l'existence autonome des attributs en fait des substances. Ici donc les attributs valideraient la définition cartésienne de la substance finie, puisqu'ils bénéficieraient du concours de Dieu. — Objectera-t-on que le concours dont il est question n'est pas ordinaire, mais extraordinaire ? Descartes débout l'objection en identifiant l'un à l'autre : « *nihil enim aliud est fieri naturaliter, quam fieri per potentiam Dei ordinariam, quae nullo modo differt ab ejus potentia extraordinaria* — être fait naturellement n'est rien autre chose qu'être fait par la puissance ordinaire de Dieu, laquelle ne diffère en rien de sa puissance extraordinaire » (VII 435, 1-4/IX 235). Bref le concours ordinaire de Dieu vaut son concours extraordinaire : que Dieu participe à la conservation de l'attribut sans *subjectum*, et voilà l'attribut substantié.

Dès lors on comprend que ce qui empêche la substantialité de l'accident dans une théorie générale de la substance car-

1. Sur cette solution au problème de la Transsubstantiation, cf., par exemple, saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 75, a. 2-4 ; q. 76-77.

2. Cf. aussi *V^e Responsiones* : « Nulla enim accidentibus realitas (hoc est nulla entitas plusquam modalis) tribui potest, quae non ab idea substantiae desumatur — on ne peut attribuer aux accidents aucune réalité (c'est-à-dire aucune entité plus que modale), qui ne soit empruntée de l'idée de la substance » (VII, 364, 16-18/IX, 807).

tésienne, c'est que l'accident, pour demeurer un accident, requiert une double dépendance : il faut que la dépendance de l'accident envers Dieu soit *redoublée* par une dépendance envers la substance. Une unique dépendance envers Dieu, sans dépendance envers la substance, substantierait l'accident ; c'est par son inhérence à la substance que l'accident demeure accident. Or la substance est elle-même dépendante de l'acte créateur de Dieu, devant lequel et en comparaison duquel elle n'est pas à proprement parler substance (art. 51) : autrement dit, devant Dieu, seule substance au plein sens, *substances et accidents s'annulent ou plutôt s'équivalent dans une commune et identique dépendance*. Il faut donc choisir : soit l'on conserve la dépendance envers Dieu et non envers la substance, et alors l'accident est lui-même une substance, comme (et au même titre que) toutes les substances finies (au titre de la dépendance) ; soit l'on conserve la dépendance envers la seule substance créée, mais alors le concours ordinaire est mis hors jeu et le monde coupé de sa relation à Dieu, relation sans laquelle aucune substance ne saurait même être une substance.

Une telle conclusion revient à dire que tout comme la substance connaît deux définitions concurrentes, selon qu'elle exprime ce qui a le besoin de Dieu ou au contraire ce dont l'attribut a besoin, l'attribut lui-même est tantôt ce qui a besoin de Dieu, tantôt ce qui requiert la substance. Quand la substance a besoin de Dieu, elle marque sa finitude et sa précarité, alors qu'elle se trouve renforcée par la dépendance que l'attribut contracte envers elle ; au contraire l'attribut est ontologiquement rehaussé de sa seule dépendance à Dieu, puisqu'il accède à un degré ontologiquement supérieur, passant du statut d'attribut à celui de substance.

3. LES APORIES DE LA DISTINCTION ENTRE ATTRIBUT PRINCIPAL ET SUBSTANCE

Mais la dépendance de l'attribut ou des attributs (modes et accidents compris) suscite à son tour des difficultés ; nous n'en

examinerons qu'une, déclinée ou plutôt déployée selon les diverses facettes qu'elle peut prendre dans le corpus cartésien.

1. Dans la mesure où la substance est support de l'attribut et où son existence n'est conquise que par l'intermédiaire de l'attribut (*Principia* I, 52), elle n'est jamais connue elle-même, directement, mais par la médiation de l'attribut. C'est là une constante cartésienne : « *ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscimus, sed per hoc tantum quod sit subjectum quorundam actuum* — nous ne connaissons pas la substance immédiatement par elle-même, mais seulement parce qu'elle est le sujet de quelques actes » (VII, 176, 1-3/IX 136), l'équivalence entre actes et accidents étant posée fermement (« *actuum sive accidentium* », VII 176, 5-6) ; ou encore : « *nihil nunquam aliud requiri putavi ad manifestandam substantiam, praeter varia ejus attributa* — je n'ai jamais pensé que pour rendre une substance manifeste il fût besoin d'autre chose que de découvrir ses divers attributs » (VII, 360, 3-4/IX 360). Cette connaissance par les attributs provient de la définition même de la substance, comme support des accidents : « *Neque enim substantias immediate cognoscimus, ut alibi notarum est sed tantum ex eo quod percipiamus quasdam formas sive attributa, quae cum alicui rei debeant inesse ut existant, rem illam cui insunt vocamus substantiam* — nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais, de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de substance cette chose à laquelle ils sont attachés » (VII, 222, 5-9/IX 172-173).

Mais si les accidents ou les modes sont indispensables, c'est qu'ils renvoient eux-mêmes à l'attribut principal qui est leur condition de possibilité, et qui constitue l'essence ou la nature de la substance. L'attribut principal, dont la thématization est cruciale pour la doctrine cartésienne de la substance, est la manière d'être essentielle d'une substance, à savoir la *cogitatio* pour la substance pensante ou l'étendue pour la substance étendue :

Cujusque substantiae unum esse praecipuum attributum, ut mentis cogitatio, corporis extensio. — Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae; ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. Sic, exempli causa, figura nonnisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel sensu, et ita de reliquis: ut cuilibet attendenti fit manifestum » (*Principia* I, 53, VIII 25, 12-27)¹.

La connaissance de la substance est donc médiée par la connaissance de l'attribut principal, puisque ce dernier constitue l'essence de la substance. Bref, toute connaissance de la *res* passe par la connaissance de l'attribut principal. Un exemple nous en est offert par la *Meditatio* III, puisque Descartes, au moment de s'interroger sur ce que je suis, passe par la performance de l'attribut principal (la *cogitatio*) à l'affirmation de

1. « *Que chaque substance a un attribut principal, et que celui de l'âme est la pensée, comme l'extension est celui du corps.* — Mais encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. À savoir, l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle; et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure, si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne les pouvons concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement; et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste » (*Principes*, I, 53, IX, 48).

la *res (res cogitans)*¹ : de ce que je pense, je sais que ce qui pense est une substance pensante.

Il faut dire à la fois que la substance n'est connue que par la médiation de l'attribut, et que l'attribut en constitue l'essence. De tout cela il faudra conclure que la substance est hors d'atteinte, qu'il y a derrière l'attribut principal la substance, la *res*, la chose, et si l'on voulait forcer le trait en direction du kantisme, la chose-en-soi.

2. Mais d'un autre côté, il n'y a entre l'attribut et la substance aucune distinction réelle : ce n'est qu'une distinction de raison, comme le rappelle l'article 63 : s'agissant de la pensée et de l'étendue en tant qu'attributs principaux, « *in abstrahanda notione substantiae a notonibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt* — elles ne diffèrent de la substance que par cela seul que nous considérons quelquefois la pensée ou l'étendue sans faire réflexion sur la chose même qui pense et qui est étendue » (VIII 31, 8/IX 54)

Qu'est-ce que la distinction de raison ? Elle est expliquée par l'article précédent (62) des *Principia* I :

« *De distinctio rationis.* — Denique distinctio rationis est inter substantiam et aliquod ejus attributum, sine quo ipsa intelligi non potest, vel inter duo talia attributa ejusdem alicujus substantiae. Atque agnoscitur ex eo, quod non possimus claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus ; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam

1. Cf. « Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jamais necessario sum » (VII, 25, 14-15). La question du *quisnam sim*, pour aboutir à la réponse de la *res cogitans* comme « dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens » (28, 21-22), doit passer par la performance des différents actes cogitatifs (le doute, l'intellection...), qui sont les *modi cogitandi*, c'est-à-dire les modes de l'attribut principal *cogitatio*. Il nous semble ici nécessaire de distinguer deux moments distincts : (1) le moment où de la performance de la pensée s'ensuit immédiatement le *sum*, non encore déterminé comme *res*, moment qu'on pourrait avec Ferdinand Alquié appeler « expérience ontologique » (cf. *infra*), et (2) le moment de l'interrogation sur la nature de l'*ego* ainsi atteint, moment qui aboutit à sa détermination comme *res cogitans*, c'est-à-dire, en vertu de l'équivalence entre *res* et *substantia*, comme substance pensante.

clare percipere, si illud ab alio separemus. Ut, quia substantia quævis, si cesset durare, cessat etiam esse, ratione tantum a duratione sua distinguitur ; et omnes modi cogitandi, quos tanquam in objectis consideramus, ratione tantum differunt, tum ab objectis de quibus cogitantur, tum a se mutuo in uno et eodem objecto. Memini quidem me alibi hoc genus distinctionis cum modalis conjunxisse, nempe in fine responsionis ad primas objectiones in Meditationes de prima Philosophia : sed ibi non erat occasio de ipsis accurate disserendi, et sufficiebat ad meum institutum, quod utramque a reali distinguerem » (*Principia* I, 62, VIII 30, 7-25)¹.

Le texte est très clair : la distinction de raison consiste soit à distinguer deux attributs inséparables réellement, soit à distinguer de la substance un attribut qui lui pourtant est indispensable à donner d'elle une connaissance distincte. De sorte que la conséquence suit : « *non possimus claram et distinctam istius substantiæ ideam formare, si ab ea illud*

1. « *De la distinction qui se fait par la pensée.* — Enfin, la distinction qui se fait par la pensée consiste en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte ; ou bien en ce que nous tâchons de séparer d'une même substance deux tels attributs, en pensant à l'un sans penser à l'autre. Cette distinction est remarquable en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte d'une telle substance si nous lui ôtons un tel attribut ; ou bien en ce que nous ne saurions avoir une idée claire et distincte de l'un de deux ou plusieurs tels attributs si nous les séparons des autres. Par exemple, à cause qu'il n'y a point de substance qui ne cesse d'exister lorsqu'elle cesse de durer, la durée n'est distincte de la substance que par la pensée ; et généralement tous les attributs qui font que nous avons des pensées diverses d'une même chose, tels que sont par exemple l'étendue du corps et sa propriété d'être divisé en plusieurs parties, ne diffèrent du corps qui nous sert d'objet, et réciproquement l'un de l'autre, qu'à cause que nous pensons quelquefois confusément à l'un sans penser à l'autre. Il me souvient d'avoir mêlé la distinction qui se fait par la pensée avec la modale, sur la fin des réponses que j'ai faites aux premières objections qui m'ont été envoyées sur les Méditations de ma métaphysique ; mais cela ne répugne point à ce que j'écris en cet endroit, parce que, n'ayant pas dessein de traiter pour lors fort amplement de cette matière, il me suffisait de les distinguer toutes deux de la réelle » (*Principes*, I, 62, IX 53).

attributum excludamus — nous ne saurions avoir une idée claire et distincte de l'un de deux ou plusieurs tels attributs si nous le séparons des autres ». Cette conséquence suit du principe que la connaissance claire de la substance ne nous est donnée que par la connaissance de l'attribut, et que la substance, comme telle, n'est pas l'objet d'une connaissance claire. Une précision est encore nécessaire : Descartes évoque un endroit des *I^{re} Responsiones* où il a traité de la distinction de raison comme d'une distinction modale : mais c'est alors pour distinguer la distinction de raison et la distinction modale d'une part de la distinction réelle d'autre part. Autrement dit, il y a d'une côté les distinctions modale et de raison, et de l'autre la distinction réelle. La distinction réelle est la distinction qui « *proprie tantum est inter duas vel plures substantias* — se trouve proprement entre deux ou plusieurs substances » (VIII 28, 20-21/IX 51)¹, dans la mesure où « *unam absque altera clare et distincte intelligere possimus* — nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre » (VIII 28, 22-23/ IX 51). C'est donc dire qu'il n'y a pas réellement, dans l'être, de différence entre la substance et son attribut principal.

3. Cette difficulté, qui consiste à opposer la thèse de l'identité parfaite entre la substance et son attribut principal² et la thèse d'une éventuelle distinction ontologique³ rendant possible l'existence d'une substance hors de notre connaissance par l'attribut principal, se répercute dans les textes mêmes de Descartes.

1. Observons que la traduction française de Picot omet le *tantum*, qui n'est pas sans importance : la distinction réelle *ne* peut concerner *que* les substances, et uniquement elles.

2. Cf. par exemple, *Principia*, I, 63 : « Cogitatio et extensio [...] non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus — la pensée et l'étendue [...] nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue, c'est-à-dire comme l'âme et le corps » (VIII, 30, 26 [...] 28-31, 1).

3. Cf. par exemple, VII, 177, 15-16/IX, 138 : « Non nego me, qui cogito, distinguí a mea cogitatione, ut rem a modo — Je ne nie pas que moi qui pense sois distingué de ma pensée, comme une chose l'est de son mode. »

Premièrement, *a*) il est assuré que la connaissance de la substance, médiée par la connaissance de l'attribut principal, n'est jamais immédiate ; or, d'un autre côté, l'attribut est immédiatement dans la substance, d'après les définitions formelles que donne l'*Abrégé géométrique* qui clôt les *II^e Responsiones* : « *Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia* — Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont aurons en nous une réelle idée, s'appelle *Substance* » (VII 161, 14-17/IX 125). Il faut souligner le *immédiatement* : l'attribut est immédiatement dans la substance ; or il est douteux que l'immédiateté ontologique ne se traduise par une immédiateté épistémologique. Comment, puisque l'attribut inhère immédiatement à la substance, la connaissance de cette dernière serait-elle *mediate* au motif qu'elle devrait passer par l'attribut lui-même immédiat ? L'attribut devrait, au contraire, nous faire connaître immédiatement la substance, puisqu'il est immédiatement en elle. Or Descartes maintient la nécessité de la médiation, et l'obscurité de la substance comme telle.

Et, deuxièmement, *b*) s'il est vrai que je n'ai jamais accès à la substance directement, je ne dois pas pouvoir parler de *la* substance, mais toujours de la substance pensante et la substance étendue. Il n'y aurait aucun sens à parler de la substance comme si *la* substance *comme telle* était accessible ! Or, précisément, Descartes ne cesse de mobiliser le concept de substance, indépendamment des attributs qu'il nous fait connaître, et la *Meditatio III* l'illustre remarquablement, tout autant que l'*Abrégé géométrique* ou même le texte de *Principia I*, 52.

Soit la *Meditatio III*, au cours de la démonstration de l'existence de Dieu. Faisant l'inventaire du *mentis thesaurus*, l'*ego* cherche une idée dont il ne puisse être cause. C'est alors que se présentent quatre types d'idées : (*i*) l'idée « *quae me ipsum mihi exhibet* — qui me représente à moi-même » (VII 42, 29-30/IX 34), qui ne fait pas ici de difficulté, puisqu'elle est pour ainsi dire « à ma hauteur », et donc adaptée à mon

pouvoir causal ; (ii) l'idée de Dieu, dont la suite de la *Meditatio* révélera que je ne puis causer sa réalité objective infinie, puisque cette dernière requiert une cause ayant une réalité formelle infinie, qui la contienne formellement ou éminemment ; (iii) les idées des autres hommes, des animaux ou des anges, dont « *facile intelligo illas ex iis quas habeo mei ipsius et rerum corporalium et Dei posse componi* — je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange et la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu » (VII 43, 6-9/ IX 34)¹ ; enfin (iv) les idées des choses corporelles elles-mêmes. Or il va s'agir de montrer que je puis être cause de l'idée des choses corporelles. Après avoir retiré leur pertinence aux qualités secondes, Descartes évoque les idées claires et distinctes qu'il a des choses corporelles, idées qu'il a pu tirer de lui-même, à savoir « celles que j'ai de la substance, de la durée, du nombre, et d'autres choses semblables » (IX 35) ; puis « les idées dont les choses corporelles sont composées », à savoir « l'étendue, la figure, la situation, le mouvement de lieu », qui, pour n'être pas « formellement en moi », semblent pouvoir « être contenues en moi éminemment ». Cette explication repose donc sur une double affirmation : 1/ je peux causer l'idée de la substance corporelle, car je suis moi-même substance, même si je suis une substance pensante ; 2/ l'attribut principal n'est qu'un mode, « comme les vêtements sous lesquels la substance corporelle nous paraît ». Or il faut reconnaître que ce double mouvement est d'une grande difficulté, à l'intérieur même du cartésianisme : comment puis-je causer l'idée d'une chose corporelle, puisque je ne suis qu'une substance qui pense ? Nous avons vu que, entre la substance corporelle et la substance pensante, il y a une distinction réelle ; or la distinction réelle se fonde sur la distinction notionnelle des attributs principaux constitutifs de

1. Reconnaissons ici une difficulté : le latin donne bien « *illas ex iis quas habeo mei ipsius et rerum corporalium et Dei* », alors que le français ne donne que « des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu », omettant, délibérément semble-t-il, l'idée de moi-même. Quel est alors le statut de l'idée de l'*ego* dans la composition ?

l'essence de la substance. C'est pourquoi Descartes ici, congédiant en quelque sorte la distinction réelle entre les deux substances afin d'établir la possibilité de la production de l'idée de l'une par l'idée de l'autre, a besoin d'amoindrir l'importance de l'attribut, en le mettant au même niveau que les modes qu'il a pourtant pour charge de rendre possibles (« l'étendue, la figure, la situation, et le mouvement de lieu ») et en le réduisant à une pure apparence, à un pur opérateur de phénoménalité — ce qu'il est certes, mais pas seulement, puisqu'il constitue aussi l'essence de la substance. Descartes même (dernier argument) ne semble pas insensible au coup de force qu'il opère, si l'on en juge par la construction de la phrase : « *quamvis concipiam me esse cogitantem [...] in ratione tamen substantiae videntur convenire* » (VII 44, 23-27), ou encore, plus loin, s'agissant de l'extension, de la figure, de la situation et du mouvement : « *cum nihil aliud [...] ; sed qui sunt...* » (VII 45, 5-6). La phrase cartésienne témoigne elle-même du balancement : il faut maintenir l'importance de la distinction (réelle) entre la substance pensante et la substance étendue, fondée sur la distinction des attributs, mais, tout de même, une univocité doit être possible qui me permette de causer l'idée que j'ai des substances corporelles ¹.

1. L'objection avait été faite par Gassendi, *V^{te} objectiones*, in *Meditationem III*, 6 : « si solam substantiam incorpoream nosti, quomodo fieri potest, ut capias praeterea substantiam corpoream ? Est-ne aliqua inter hanc et illam analogia ? Dicis utramque convenire in eo, quod sit apta existere ; at ista convenientia non intelligitur, nisi prius res utraque, quae convenit, intelligatur. Notionem quippe communem facis, quae priusquam formetur, oportet particularia intelligi — Si vous n'avez connaissance que de la substance spirituelle ou incorporelle, comment se peut-il faire que vous conceviez aussi la substance corporelle ? Y a-t-il aucun rapport entre l'une et l'autre de ces substances ? Vous dites qu'elles conviennent entre elles, en ce qu'elles sont toutes deux capables d'exister ; mais cette convenance ne peut être entendue si premièrement on ne conçoit la nature des choses que l'on dit avoir de la convenance. Car vous en faites une notion commune, qui ne peut être formée que sur la connaissance des choses particulières » (VII 293, 14-21/ FA, II, 738 — La dernière phrase, non donnée par FA, II, est citée d'après l'édition des *Œuvres de Descartes*, par Victor Cousin, Paris, Levrault, 1824,

La question se repose alors : est-il possible de fournir une définition univoque de la substance, définition qui ne passerait pas par l'attribut principal qui en détermine pourtant l'essence ? Descartes l'a pourtant affirmé, que ce soit dans l'appendice aux *II^{es} Responsiones* (en définissant la substance avant de définir la substance pensante, puis la substance corporelle, puis la substance divine), ou, encore plus clairement, dans les *Principia*, puisque l'article 52 va jusqu'à parler d'un *communis conceptus*, et s'intitule même : « *Quod menti et corpori univoce conveniat [substantia]* — Qu'il peut être attribué à l'âme et au corps en même sens » (VIII 24-25/IX, 47). Or, il ne devrait pas être possible, si l'on prend l'identité réelle de la substance et de l'accident au sérieux, de donner une définition de la substance univoque à la *res cogitans* et à la *res extensa*. De l'identité de l'attribut et de la substance ou de leur distinction, Descartes ne semble pas choisir.

4. Il appartient aux *III^{es} Responsiones* de reprendre le problème, à la faveur d'une objection de Hobbes, dont l'extrême simplicité, voire le simplisme métaphysique sert de relais au lecteur. La 9^e objection de Hobbes, à l'encontre de la *Meditatio* III, est particulièrement éclairante pour notre sujet et

t. 2, p. 150 *sq.*). La réponse de Descartes est insatisfaisante, puisqu'elle ne consiste qu'à faire valoir les exigences de l'*ordo rationum* : « Denique notandum est, me non affirmasse ideas rerum materialium ex mente deduci, ut non satis bona sive hic fingis. Expresse enim *postea* ostendi, ipsas a corporibus sæpe advenire, ac per hoc corporum existentiam probari. *Hic* vero tantum exposui, nullam in iis tantam realitatem inveniri, ut, ex eo quod nihil sit in effectu quod non formaliter vel eminenter præextiterit in causa, concludi debeat illas a sola mente non potuisse proficisci, quod nullo modo impugnas. — Encore faut-il remarquer que je n'ai point affirmé que "les idées des choses matérielles dériveraient de l'esprit", comme vous voulez me le faire accroire ; car j'ai montré expressément *après* qu'elles procédaient souvent des corps, et que c'est par là que l'on prouve l'existence des choses corporelles ; mais j'ai seulement fait voir *en cet endroit* qu'il n'y a point en elles de réalité qu'à cause de cette maxime "qu'il n'y a rien dans un effet qui n'ait été dans sa cause, formellement ou éminemment", on doit conclure qu'elles n'ont pu dériver de l'esprit seul ; ce que vous n'impugnez en aucune façon » (VII, 367, 10-18/FA, III, 810-811 ; nous soulignons).

se déploie en deux moments : 1/ Rappelant que, pour lui, la substance est perçue et prouvée par le raisonnement, Hobbes affirme qu'elle n'est point conçue, ou que nous n'en avons aucune idée : en ce cas, comment dire que les idées des substances ont plus de réalité objective que les idées des accidents ? 2/ Deuxièmement, y a-t-il sens à parler de *plus* et de *moins* s'agissant de la réalité ? la réalité est-elle susceptible de degré ?

Laissons la seconde question et attardons-nous sur la première. La hiérarchie ontologique des idées en vertu de leur contenu représentatif suppose la clarté de ce contenu ; or puisque la substance n'est obtenue que par raisonnement, je n'y ai pas directement accès et elle ne fait l'objet d'aucune connaissance claire et distincte. Quelle est la réponse de Descartes ? Descartes répond curieusement : au lieu de répondre immédiatement que la substance est ontologiquement supérieure à l'accident puisqu'elle en est par définition le support (*Principia* I 52), il fait porter la discussion sur ce que signifie « avoir une idée », et commence par défendre l'idée que nous avons de la substance : « *Notavi saepius me nominare ideam, idipsum quod ratione evincetur, ut et alia quae quolibet modo percipiuntur* — J'ai plusieurs fois dit que j'appelais du nom d'idée cela même que la raison nous fait connaître, comme aussi toutes les choses que nous concevons, de quelque façon que nous les concevions » (VII 185, 19-21). Cette définition de l'idée est particulièrement cohérente dans l'ensemble des textes cartésiens : c'est par exemple celle que nous retrouvons dans l'appendice aux *II^{es} Responsiones* : « *Idea nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum* — Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées » (VII 160, 14-16/IX 124). Mais la question est ailleurs : pourquoi ce « *quolibet modo percipiuntur* » ? Pourquoi Descartes prend-il la précaution de stipuler ici que nous avons idée de tout, *de quelque manière que nous le pensions* ? Certes, c'est la définition exacte de l'idée, mais quel est *ici* le rapport entre cette précision et la question de Hobbes sur la pensée de la substance ? La réponse se laisse

entrevoir : au fond, Descartes valide le raisonnement de Hobbes : nous ne concevons pas directement la substance, elle est en un sens perçue par le raisonnement : « il y a des attributs, hors le néant ne porte aucune propriété, donc il y a une substance ». C'est ce qu'énonce très clairement l'article 52 de la première partie des *Principia* :

Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit ; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet ejus attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa, nullæve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse (VIII, 25, 3-II).¹

Il faut bien reconnaître que nous n'avons pas de vision directe de la substance : la substance ici est conquise par la médiation de l'attribut principal qui offre matière au raisonnement (« *concludimus* »). Voilà pourquoi Descartes précise : « *quolibet modo percipiuntur* » : la substance peut bien être perçue confusément, puisqu'elle est la condition de possibilité des accidents à laquelle l'esprit à partir d'eux est remonté, mais cela ne signifie pas qu'on ait d'elle une notion claire et distincte. Cette conclusion concorde avec l'affirmation des *IV^e Responsiones*, selon laquelle un concept commun de substance, qui ne soit attaché ni à la substance pensante ni à la substance étendue, est proprement sans consistance, ni clair ni distinct : « *Si vero postea eandem illam substantiam spoliare vellemus iis*

1. « Lorsqu'il est question de savoir si quelqu'une de ces substances existe véritablement, c'est-à-dire si elle est à présent dans le monde, ce n'est pas assez qu'elle existe en cette façon pour faire que nous l'apercevions : car cela seul ne nous découvre rien qui excite quelque connaissance particulière en notre pensée ; il faut outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer ; et il n'y en a aucun qui ne suffise pour cet effet, à cause que l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités : c'est pourquoi, lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe » (IX, 47).

attributis ex quibus illa cognoscimus, omnem nostram de ipsa notitiam destrueremus; atque ita verba quidem aliqua de ipsa possemus proferre, sed non quorum significationem clare et distincte perciperemus. — Que si, après cela, nous voulions dépouiller cette même substance de tous ces attributs qui nous la font connaître, nous détruirions toute la connaissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien à la vérité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisterait qu'en paroles, desquelles nous ne concevrions pas clairement et distinctement la signification » (VII 222, 10-14/IX 173) ¹.

La solution serait convaincante si elle ne posait un autre problème : la substance, comme telle, déduite de l'attribut, ne fait-elle l'objet que d'une idée obscure et/ou confuse ? Descartes ne cesse pourtant de dire le contraire. Songeons entre autres à la *Meditatio* III : la substance, tout comme la durée et le nombre, est convoquée comme ce qui « *in ideis rerum corporalium clara et distincta sunt* » (VII 44, 18-19). Bref, la question de Hobbes fait éclater l'inévidence de la notion de substance conçue comme telle, univoque à la pensée et à l'étendue, en faisant émerger sa tension intrinsèque et profonde : soit la substance est connue directement, sans médiation, et l'idée peut en être claire et distincte, soit (et c'est la lecture de Hobbes, que, en un sens, valide Descartes) la substance est obtenue par raisonnement à partir de l'attribut principal et des modes corrélatifs, et alors elle fait l'objet d'une idée quelconque, ni particulièrement claire, ni particulièrement distincte. Descartes ne semble pas avoir choisi.

1. Cf. aussi *Principia*, II, 9 : « cum substantiam ab extensione aut quantitate distinguunt, vel nihil per nomen substantiae intelligunt, vel confusam tantum substantiae incoporeae ideam habent, quam falso tribuunt corporeae — lorsqu'ils distinguent la substance d'avec l'extension et la grandeur, ou il n'entendent rien par le mot de substance, ou ils forment seulement en leur esprit une idée confuse de la substance immatérielle, qu'ils attribuent faussement à la substance matérielle » (VIII 45, 9-13/IX 68).

4. PROLONGEMENTS

En conclusion, il est possible de donner deux témoignages de la permanence de ces équivoques, l'équivoque de la non-indigence et l'équivoque de l'attribut principal (qui recourent en grande partie le problème de la double univocité de la substance, univocité entre substance finie et substance infinie, univocité entre substance pensante et substance étendue), en mobilisant deux faits d'histoire de la philosophie, un fait proprement philosophique et d'autre part une querelle dans l'interprétation du cartésianisme.

1. Il est intéressant que les deux apories soulevées se retrouvent quasiment telles quelles chez Spinoza, qui les assume plus massivement : *a)* D'une part, les apories de la non-indigence. *(i)* La nécessité de l'indépendance absolue invite à ne considérer comme substance que l'infini lui-même, selon un monisme indéniablement cohérent : seule alors est substance l'infini, les étants finis devant être pensés comme des modes de la substance, comme si Spinoza s'arrêtait aux premières lignes de l'article 51 des *Principia* sans dépasser le « *nempe Deus* » vers le « *Alia vero omnes* » (VIII, 24, 25). *(ii)* Conséquemment, devant la substance infinie, ce que Descartes avait appelé substances finies et accidents sont *également* des modes ; preuve en est que Spinoza ne thématise pas la notion d'accident, puisque, devant l'infini et en lui (face à lui, si l'on peut dire), la condition de mode nivelait les conditions ontologiques des différents étants¹. *b)* D'autre part, le problème du rapport de l'attribut principal à la substance se retrouve quasiment intact chez Spinoza. L'attribut constitue bien l'essence de la substance (*Pars I, definitio IV*), et, comme chez Descartes encore, la connaissance de la substance ne se fait que par celles des modes

1. Il appartient au *Traité de physique* intercalé entre la proposition XIII et la proposition XIV du *De mente* de poser le problème de l'individuation en regard duquel la question de l'accidentalité peut avoir un sens ; et encore, il n'y est jamais question d'accidents.

(*Pars V, prop. XXIV*)¹ ; mais d'un autre côté, il y a entre l'attribut pensée et l'attribut étendue une distinction réelle tout à fait cartésienne (*Pars I, prop. X*), de sorte qu'on comprend mal comment deux attributs réellement distincts peuvent convenir en (et être identique à) la même substance. Cela ne peut se faire qu'à supposer une substance de fond, transcendante aux attributs et à leur modes, et faisant leur accord². Au fond, il semble ici que Spinoza ne fait que pousser au bout la logique de Descartes : si je n'ai accès à la substance que par le biais de l'attribut, rien n'interdit jamais d'attribuer différents attributs à une même substance, alors inconnaissable.

2. Secondairement, la grande question que pose le problème des rapports entre l'attribut et la substance est la question de l'éventuel kantisme de Descartes : une lecture kantienne de Descartes est-elle fondée ? Le débat avait été ouvert avec force par Ferdinand Alquié, déjà dans ses polémiques avec Martial Gueroult au Colloque de Royaumont de 1957, puis dans un article mémorable de la *Revue de Métaphysique et de Morale*³.

1. Dans cette proposition XXIV : « Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus — Plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu » (*Éthique*, présentation et traduction de Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988, rééd. 1999, p. 516 sq.), les *res singulares* sont très précisément les modes, ce qui revient à affirmer la nécessité de la connaissance des modes pour connaître la substance, comme chez Descartes ; mais Spinoza appelle modes ce que Descartes aurait consenti à appeler substances, ce qui identifie les dispositifs conceptuels cartésien et spinoziste mais pas leurs thèses.

2. C'est ce que Ferdinand Alquié avait bien vu : « il ne reste qu'une solution, qui est de reconnaître quelque transcendance de la substance par rapport aux attributs [...]. Leur multiplicité ne peut donc nous renvoyer qu'à une sorte d'au-delà, et à un au-delà inconnaissable » (*Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 98 ; cf. en général les quatrième et cinquième leçons du cours sur « Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza »).

3. S'agissant de la polémique qui opposa Martial Gueroult et Ferdinand Alquié, cf. l'intervention de Ferdinand Alquié « Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes » (*Descartes*, Cahiers de Royaumont, Paris, Minuit, 1957, p. 10-57, repris in *Études cartésiennes*, Paris, Vrin, 1982, p. 31-78) et la discussion qui s'ensuit. Sur le kantisme proprement dit, la référence reste le stimulant arti-

En un sens le débat n'est pas clos : il travaille le corpus cartésien lui-même, non dans ses latéralités, mais dans ses profondeurs.

cle, toujours d'Alquié, « Une lecture cartésienne de la *Critique de la raison pure* est-elle possible ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1975/2, p. 145-155, repris in *Études cartésiennes*, p. 107-117 ; cf. également, dans le prolongement critique, Jean-Luc Marion, « Constantes de la raison critique. Descartes et Kant », in *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996.

LA SUBSTANCE, L'ÊTRE
ET L'ÊTRE-HOMME
DANS LA LECTURE
HEIDEGGÉRIENNE D'ARISTOTE

MAXENCE CARON

La dogmatique heideggérienne conçoit l'avènement de ce qu'elle appelle la « pensée métaphysique » comme l'instauration platonicienne du primat de la visibilité et de la luminosité sur le caractère supposé nocturne de l'être en tant qu'être : la doctrine de Platon sur la vérité est pour Heidegger une installation de la réalité humaine dans la visibilité du sans-retrait, et cet œil que les Grecs avaient pour le fond nocturne par rapport auquel les notions d'éclosion ou de φύσις, celles d'arrachement ou d'*Alèthéia*, ont un sens, « cet œil, dit Heidegger, non pas pour ce que l'on voit, mais pour ce qu'on a déjà en vue lorsqu'on voit ce que l'on voit »¹, les Grecs le perdent progressivement, de Platon en Aristote. En attendant que le philosophe heideggérien vienne réveiller du lourd baiser de *Sein und Zeit* une vérité endormie en Grèce et exilée désormais belle en la forêt noire dormant, la fameuse « méta-

1. GA 9, p. 263 ; Q I et II, p. 520.

physique » a subi plusieurs métamorphoses, plusieurs inflexions dont celle, capitale, qui a vu naître progressivement la notion de « substance » en qui se confirme et se durcit pour Heidegger l'héritage de la décision platonicienne.

Aristote apparaît chez Heidegger comme le réel instigateur d'une métaphysique de la *subjectité*, puisque la notion d'οὐσία se donne chez lui comme le concept central à partir duquel prend essor la thématique de l'ὑποκείμενον — sur laquelle la notion latine de *subjectum* viendra installer au principe le schème de l'étant et donner à la chose la structure d'une subjectité servant de modèle pour l'interprétation de l'être-soi. La *subjectité*, qui énonce la structure fondamentale de l'ὑποκείμενον, n'apparaît qu'avec Aristote. C'est à ce moment là seulement que l'étant est posé comme le *sujet* (ὑποκείμενον, *sub-jectum*, ce qui se tient dessous), bien qu'en un sens encore très largement applicable à toute forme d'étant et non exclusivement à l'homme ; avec Aristote la notion de « sujet » ou de « substrat », traductions littérales du grec ὑποκείμενον, apparaît véritablement bien que de manière non encore « subjective » au sens moderne du terme (la subjectité n'est pas encore la subjectivité).

C'est à la genèse de la notion de substance dans la lecture heideggérienne d'Aristote et par conséquent à l'articulation de cette notion avec la pensée de l'être en tant qu'être et avec l'interrogation continue sur la relation de l'homme à l'être, c'est à la naissance de la notion de substance dans l'histoire heideggérienne de l'être que nous consacrerons donc notre intervention. Nous ne discuterons pas ici les discutables thèses heideggériennes, ce n'est pas le but de notre propos, et nous demeurerons fidèle à ce principe de connivence qui est la seule herméneutique que nous avons jusqu'ici trouvée pour nous garder pleinement le privilège d'un accès au cœur d'une grande pensée sans autre présupposition que sa propre intériorité.

Nous exposerons selon deux axes principaux : la substance apparaît d'abord comme le symptôme d'une attitude ontologique plus profonde, l'aménagement conceptuel d'une existence dans la possibilité ouverte par Platon, c'est-à-dire dans le sans-retrait. Une fois établie la théorisation de cette existence,

le concept de substance se manifeste comme le résultat d'un objectif précis : la mise à disposition croissante pour le soi de son οὐσία et la mise en place d'une fluidité principielle pour le séjour de la réalité humaine.

I. L'AMÉNAGEMENT CONCEPTUEL D'UNE EXISTENCE DANS LE SANS-RETRAIT

« Ce que dit Aristote, peut-on lire dans le cours sur le *Sophiste*, est ce que Platon lui a fourni, simplement réélabore de manière plus radicale »¹. Le moment aristotélicien est pour Heidegger celui d'une fixation et d'une tendance à rendre systématiques (non au sens d'une systématisation en bonne et due forme, mais au sens d'une généralisation ou répétition) les apports et résultats de la pensée platonicienne, c'est-à-dire d'en faire proprement *usage*. Malgré les dissensions manifestes et les explicités critiques aristotéliennes de Platon, l'orientation de fond demeure pour Heidegger la même, et ce point de fond où les deux penseurs se rejoignent est celui de la compréhension de l'être-homme et de son accomplissement : « nous trouverons chez Platon, dit Heidegger, la même orientation que chez Aristote. Il nous faut d'abord constater en eux une position unitaire quant aux questions fondamentales du *Dasein* »². Cette « position unitaire » est claire : « L'âme, l'être de l'homme est, strictement compris, ce qui est dans la vérité »³ au sens de l'ouvert-*sans-retrait* ou être-à-découvert⁴. Tout comme chez Platon, le soi aristotélicien, avant d'être référé à sa possibilité d'une relation essentielle à l'abîme de la λήθη, est soumis au paradigme de la vision, c'est-à-dire à sa propre immédiateté visuelle ; le soi ne se comprend et ne se souhaite que comme cette capacité de voir ou de se rapporter à l'étant déjà là pour une prise en vue, et non comme rapport à ce qui n'est rien

1. GA 19, p. 11 ; PS, p. 21.

2. GA 19, p. 23 ; PS, p. 31.

3. *Ibid.*

4. Cf. *ibid.*

d'étant. Ainsi, remarque Heidegger, « Aristote, dès la première phrase de la *Métaphysique*, part de ce *Dasein* : πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Mét.*, A, 1 ; 980 a 1 sq.). « Tous les hommes ont en eux un désir de voir ». Au *Dasein* appartient d'abord le « voir » »¹. Cette confirmation de la réduction de l'ipséité à la possession visuelle de l'étant, cette confirmation de la primauté de toute visibilité, est encore renforcée chez Aristote par une reformulation plus précise des concepts qui demeureraient encore flous chez Platon². La pensée s'aguerrit dans la possession de ses propres acquisitions et se met au service de ses propres capacités de lumière ; Aristote est pour Heidegger le « clairement réfléchi du clair déjà institué par Platon comme principe ». Le degré de clarté est redoublé : après avoir voulu avoir accès au plus clair (Platon), la pensée éclaire le chemin même qui conduit à ce plus clair (Aristote). Le processus de combat contre le sombre « inquiétant » dont parle le chœur d'*Antigone* et dont Heidegger donne une célèbre analyse dans l'*Introduction à la Métaphysique*, ce processus encore obscur chez Platon, acquiert, par la prise en charge aristotélicienne, l'aspect d'une clarté définitive. Les traces du combat, visibles dans la profusion et le caractère aléatoire du vocabulaire propre à la pensée de Platon, disparaissent par la mise à la lumière de ce que ces traces contenaient d'obscur et par leur réajustement au sein d'un projet général d'installation du soi dans l'étant accessible. Heidegger définit l'ἐπιστήμη comme un « s'y entendre »³ et cette entente est chez Platon encore très proche du silence de l'inquiétant originel que la métaphysique naissante *s'entend à nier* et *s'entend nier*. Mais chez Aristote, le domaine d'entente de l'entente se restreint, et l'entente n'écoute plus que ce qu'a conquis la première entente qui voulait précisément ne plus entendre le gouffre de la λήθη.

La lecture heideggérienne des pensées platonicienne et aristotélicienne se situe donc à un niveau radicalement autre que celui, classique mais jugé trop rapide, qui consiste à les

1. GA 19, p. 70 ; PS, p. 73.

2. *Ibid.*, p. 65 ; PS, p. 69.

3. Cf. GA 34, p. 154 ; EV, p. 178.

opposer en faisant de Platon un « idéaliste » et d'Aristote un « réaliste » critiquant les visées trop aériennes de son ancien maître. Heidegger insiste avant tout sur le projet fondamental qui sous-tend de manière impensée la philosophie platonicienne et s'accomplit chez Aristote ; et ce projet se répand sur la base d'une conception de l'essence de l'homme comme demeurant et bâtissant dans le non-retrait. Chez Platon, le soi s'installe dans le λόγος et recherche une confirmation de son pouvoir découvrant au sein du διαλέγεσθαι ; chez Aristote, le soi n'a plus à chercher avec effort à être le λόγος, car il *a* d'emblée le λόγος. C'est la raison pour laquelle l'être-homme est défini de prime abord et le plus souvent comme ζῶον λόγον ἔχον, comme le vivant qui *a* le λόγος. Le but est bien, comme chez Platon, de dé-couvrir, mais, la légitimité de l'agir dé-couvrant du λόγος étant désormais donnée, la tentative aristotélicienne est empreinte d'une volonté d'asseoir plus solidement encore, c'est-à-dire dans le réel, ce pouvoir de désabritement à présent acquis. La base est le λόγον ἔχειν, sur laquelle Aristote s'appuie afin de porter le soi vers l'acquisition d'attitudes face à l'étant qui permettront au désabritement et à la mise à la disposition de l'étant par et pour le soi, d'être le plus effectives possible. Pour Heidegger, la question aristotélicienne fondamentale est la suivante : « quel est le μάλιστα ἀληθεύειν, quel est le mode de dévoilement qui au plus haut point tire l'étant hors de son occultation »¹. Platon se demande d'abord comment la lumière est en général possible et surtout comment elle peut devenir principielle ; Aristote se demande quelle est la plus haute clarté. La visibilité est désormais une ἔξις, une disposition ou un être-acquis, et il s'agit de se pencher sur la meilleure façon dont le soi pourra faire vivre le mieux à cette ἔξις cette possibilité qu'elle est.

L'essentiel enjeu de la pensée aristotélicienne est donc pour Heidegger la conservation et la sauvegarde du hors-retrait ; corrélativement, la détermination de la meilleure attitude découvrante pour le soi — la σοφία ou la φρόνησις, le plan

1. GA 19, p. 30 ; PS, p. 37.

du savoir pur ou celui de son application pratique ? Le soi développe alors une doctrine de la meilleure accession possible à l'étant et du meilleur usage de sa disponibilité établie, et cela selon les deux modalités d'exploitation de la possession de la capacité de dé-couvrir ou du λόγον ἔχειν : l'ἐπιστημονικόν et le λογιστικόν, ou ce qui est de l'ordre du savoir et ce qui est de l'ordre de l'agir qu'il rend possible. Il y a donc deux attitudes possibles pour le soi aristotélicien, la σοφία (en relation avec le savoir pur) et la φρόνησις (en relation avec l'usage dans l'horizon d'un savoir). Quelle est celle qui est pour Aristote le plus à même d'accomplir l'être-propre du soi, autrement dit de donner au soi le désabritement de l'étant ? Cette question est difficile pour Aristote lui-même, qui ne cesse d'osciller de l'une à l'autre, oscillation dont Heidegger va nous montrer qu'elle nous révèle la conception grecque aristotélicienne finale de l'essence de la réalité humaine et qu'elle fait apparaître la notion de substance elle-même.

La distinction précise et proprement aristotélicienne entre σοφία et φρόνησις, qui recouvre la différence entre une sagesse théorique et une sagesse pratique, donne au voir une dimension pratique plus importante que chez Platon, puisque cette dimension fait l'objet d'un domaine propre (la φρόνησις), alors que chez Platon ce domaine de la φρόνησις possède une signification purement théorique et que le domaine d'application du savoir fait partie du savoir, est encore du savoir, puisqu'il s'agit du διαλέγεσθαι. La sagesse possède désormais deux aspects qui, même reliés, montre leur champ spécifique. Chez Platon, la maîtrise visuelle de l'étant par le διαλέγεσθαι a des ramifications pratiques mais ne quitte pas le domaine de la dialectique, donc le domaine « théorique » ou visuel ou savant. Chez Aristote, le soi peut vivre deux attitudes appartenant au même cosmos ou au même ordre, mais réellement distinctes l'une de l'autre, la σοφία et la φρόνησις. Or, si la σοφία est exclusivement un domaine de contemplation de l'intemporalité de l'étant le plus étant, la φρόνησις qui s'en distingue ne possède donc et apparemment pas son site dans ce savoir accomplissant la plénitude de la vue ou θεωρία. Quel est alors son domaine spécifique ? La définition du

domaine caractéristique de la φρόνησις, c'est-à-dire la recherche d'un accès du soi à un dé-couvrement pratique, constitue le tournant proprement aristotélécien qui fait passer du paradigme du soi comme vision (Platon) au paradigme du soi comme vision appliquée ou *fabrication*. Heidegger note cette « remarquable co-appartenance de la φρόνησις et de la πράξις »¹, et ajoute : « le connaître est au service de la fabrication. L'ἀληθεύειν est partie prenante du mode d'effectuation d'une ποιήσις ou d'une πράξις »². La connaissance n'est plus seulement au service de la pure vision, elle ne vise plus le défrichage d'un domaine de visibilité ; ce dernier ayant vu acquis son horizon de possibilité, l'heure est à l'*application* de la capacité de désabritement à l'étant déjà visible. Il s'agit non plus seulement de faire sortir l'étant du retrait, mais de faire sortir l'étant sorti du retrait (on se situe donc toujours dans ce redoublement du platonisme) ; et un tel événement s'accomplit quand l'é-vidence présentée à la pure vue se présente dans un champ encore plus tangible, quand l'être-sous-les-yeux de l'εἶδος désabrite en effectivité sa propre visibilité pour la voir accomplie dans l'étant tangible, quand l'étant-sous-les-yeux devient l'étant-sous-la-main (le *Vor-handen*).

La réalisation de l'εἶδος dans l'effectivité de l'étant donné est le surcroît de visibilité par lequel Aristote prolonge Platon tout en se séparant de la lettre de la pensée platonicienne, ce que note Heidegger en rappelant et interprétant la différence des points de vue des deux auteurs sur l'essence de la perception. Pour Aristote, la vision de l'ὄντως ὄν ne suffit pas ; elle est vraie mais son champ de présence n'est pas pensé chez Platon de manière suffisamment ample. Pour Aristote, la perception des données plus matérielles de l'étant est aussi pour le soi un contact avec le vrai. Pour Platon, les données matérielles sont un appel vers la vision nue de l'Idée seule rectrice, pour Aristote, elles sont l'incarnation de cet εἶδος. L'εἶδος se dit dans tous les multiples³. Pour Platon, l'αἴσθησις fait partie

1. *Ibid.*, p. 166 ; PS, p. 160.

2. *Ibid.*, p. 38 ; PS, p. 44-45.

3. Cf. GA 33, p. 43-44.

du savoir, mais à un degré inférieur ; pour Aristote, elle est révélation même de l'εἶδος présent au cœur de l'étant particulier. Tout en étant le plus étant dans cet étant, l'εἶδος y est logé. Il s'agit par conséquent non pas seulement d'accéder à la vision de ce que l'étant dissimule de plus désabrité, mais de *délivrer* (par la τέχνη c'est-à-dire le juste maniement, intellectuel ou non, de l'étant) cette part *essentielle* de l'étant comprise en lui. Il faut délivrer le désabrité par la τέχνη¹. *Désabriter le désabrité*, tel est le mot d'ordre qui sous-tend la pensée d'Aristote et aboutit à la nécessité de manier l'étant afin qu'il fasse apparaître tout le visible et le déterminé qu'il contient en puissance. L'εἶδος que l'on peut et qu'il faut aller chercher au cœur de l'étant particulier, « n'est rien d'autre, dit Heidegger, que la désignation de l'Idée platonicienne »². Mais l'εἶδος est en quelque sorte « plié » ou enveloppé dans l'étant particulier ; il faut donc « déplier » cet étant afin de faire apparaître l'εἶδος dans le monde. La τέχνη est une force de désabritement qui fait advenir, ou pro-duit, l'εἶδος, et le maintient dans la présence en faisant perdurer sa morphologie ou son métabolisme.

Paradoxalement, l'accomplissement du platonisme passe par une critique aristotélicienne de l'Idée platonicienne afin de mieux retrouver l'esprit de désabritement de la pensée platonicienne en donnant à cette Idée une place qui ne soit pas seulement celle du lieu qu'elle occupe au principe, mais également celle d'être présente à chaque étant non à titre de point d'orientation de l'étant mais d'incarnation dans chaque étant particulier. Aristote ne critique pas l'Idée platonicienne parce qu'elle serait « abstraite », comme on le croit souvent, mais parce qu'elle n'occupe que son lieu, se contentant d'attirer à elle le regard et l'étant, mais n'infusant pas l'étant d'une présence en son cœur : tel est le sens de la critique aristotélicienne de Platon, non pas un refus de l'Idée, mais un refus d'une réduction de l'εἶδος à un statut qui amoindrit sa présence. Il faut pour Aristote que la présence soit présente.

1. GA 19, p. 91 ; PS, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 46 ; PS, p. 52.

La φρόνησις est un ἀληθεύειν au service de la πράξις ¹. Cette disposition ou « vertu », que l'on traduit couramment par le terme à connotation pragmatique de « prudence », prend pour Heidegger une signification plus profonde que ce que les traditionnelles traductions laissent entendre. La φρόνησις consiste pour le soi à lutter contre le recouvrement de l'étant et contre le danger que le soi, considéré par Aristote comme un étant-découvrant, ne s'obscurcisse lui-même à lui-même s'il n'assume pas sa fonction désabritante de connaissance et ne s'y identifie pas intégralement. L'homme de la φρόνησις vit une sagesse pratique consistant à s'y connaître pour faire un bon usage de l'étant, autrement dit une utilisation dévoilante qui fasse apparaître la forme (εἶδος) de l'étant et sa connexion avec d'autres étants, le tout dans le monde ambiant. Cet homme est un homme de bon sens, à l'aise avec et dans le monde qui l'entoure, sachant articuler concrètement chaque situation particulière face à l'étant afin d'en libérer les aspects lumineux pour pouvoir en faire un usage réfléchi. La φρόνησις est la possession d'un savoir éclairé sur l'étant, bien réfléchi, d'un βουλευέσθαι, rendant possible la manifestation d'actions, d'œuvres ou de travaux adéquats aux exigences de clarté du soi. « On voit par là, dit Heidegger, combien l'ἔργον se trouve impliqué dans la φρόνησις, et combien celle-ci de son côté appartient à l'être de celui qui agit » ². La φρόνησις a pour conséquence immédiate l'action raisonnée et la production utile.

Chez Aristote, la τέχνη est autant manifestation d'une bonne φρόνησις qu'un chemin vers et à travers la sphère de l'ἐπιστήμη. Un certain savoir est nécessaire pour produire tel étant à la clarté. La τέχνη possède ainsi une position intermédiaire, entre le « théorique » et le « pratique ». Elle est mue par une volonté de désabritement, c'est-à-dire par le regard qui veut obtenir une vue pure sur les choses. Tout est en elle mis en place pour qu'elle s'élève du pratique au théorique. Une fois palliées les plus urgentes nécessités de la vie, le soi peut, « dé-

1. Cf. GA 19, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 150 ; PS, p. 145.

gagé de ces nécessités, dit Heidegger, *se consacrer entièrement à la contemplation* »¹. C'est par référence à, ou imitation de, ou communication avec la perfection du monde supralunaire et de ces astres divins que, pour Aristote, la trace de perfection déposée dans les étants sublunaires impose à ces derniers leur configuration visible et les fait accéder à l'accomplissement de ce qu'ils contiennent en puissance. La τέχνη sert d'intermédiaire entre le soi pratique de la φρόνησις et le soi théorique de la σοφία, ce dernier contemplant les ἀρχαί. Cette divinité des astres a pour but, comme le résume à merveille ces vers de Hugo, « De promener l'essor dans le rayonnement, / Et de faire planer, ivre de firmament, / La liberté dans la lumière »².

En donnant ses lettres de noblesse et ses fondements à une vertu d'expression pratique bien que d'irrigation théorique, mais adaptable à différents degrés qui sont tous une manière entière pour le soi de vivre le désabritement, Aristote accorde aux humbles l'opportunité d'accomplir le désabritement universel. Aristote établit la présence d'une capacité de désabritement utilisable dans chaque partie de l'étant et chaque action du soi. Chaque savoir ou chaque agir est également repris dans la lumière des ἀρχαί jugées sources du désabritement et de l'épanouissement de tout étant accomplissant son εἶδος ou sa fin (τέλος).

Nous nous trouvons ainsi chez Aristote face à une dynamique pleine d'ambiguïté : la fascination pour la présence déclose par la φύσις³ est telle que l'on surmonte toute préoccupation utilitaire et toute τέχνη pour entrer dans cette pure contemplation qu'est la σοφία, mais maintenir cette fascination rend progressivement indispensable la τέχνη. Plus on fuit la τέχνη, plus on s'installe dans la lumière pure loin de la particularité des lumières qui en dérivent, et plus le désir s'accroît paradoxalement de généraliser à l'ensemble de l'étant

1. *Ibid.*, p. 94.

2. Hugo, « Plein Ciel », in *La Légende des Siècles*.

3. Cf. GA 9, p. 272 ; Q I et II, p. 533.

cette τέχνη d'abord délaissée, généralisation notamment par la fabrication, la conservation et le pro-duire.

Les Grecs ne violentent pas l'étant ni ne le brusquent ; ils font tout pour que les conditions de luminosité soient les plus favorables à l'éclosion puis à la conservation du présent. Platon provoque ainsi le contexte d'une luminosité maximale pour l'avènement de cette présence dont Aristote favorise ensuite l'accomplissement et commence à exploiter les virtualités. La passion du voir gratuit se retourne paradoxalement au cours de l'histoire, en passion de l'intérêt et de l'utilité, sans aucune gratuité. Pour Heidegger, cela prouve que cette passion du voir n'est pas originellement désintéressée, même quand elle est gratuite, mais qu'elle est celle d'une possession du λόγος par le soi voulant garder pour lui le pouvoir de découverte sans le replacer dans la φύσις et se faire ainsi possesseur de la lumière afin d'écarter de sa sphère toute rémanence de l'inquiétante étrangeté de la λήθη. Tous les éléments de la modernité — possession de soi, de la présence, de l'étant, tentative d'un auto-dégagement (opéré par le soi) loin du mystère pur — sont déjà lisibles dans les lignes directrices de la pensée aristotélicienne de la σοφία et du soi qui y a accès pour y accomplir, dans la proximité du principe, son αὐτάρκεια, c'est-à-dire le fait de se suffire à soi-même ou d'être à soi-même principe ; et les contradictions du soi grec sont lisibles dans cette oscillation aristotélicienne entre σοφία et φρόνησις.

Si « l'étant qui relève de la science est l'ἀεί ὄν »¹, alors la disposition du soi qui l'envisage est d'être un regard dégagé de toute prise en vue du changement. C'est ce pur regard, nommé θεωρεῖν, qui constitue la σοφία : « Le mode d'accomplissement de la σοφία, dit Heidegger, est celui du pur connaître, du pur voir, du θεωρεῖν ». Dans le cadre de la pensée d'Aristote, il est impossible de se maintenir dans la σοφία et la contemplation des intemporels ἀρχαί, ce pourquoi la sagesse elle-même nous demande de nous rabattre sur l'étant dévoilé. L'être-homme, de son amour pour la présence pleine, se voit

1. GA 19, p. 35 ; PS, p. 41.

renvoyé à l'exploitation de l'étant quotidien en vue d'en dégager ces traces de lumière qui lui rappellent la perfection des cieux.

Pourtant, la σοφία demeure l'idéal par quoi le soi aristotélicien définit son statut essentiel, même si son statut pratique n'y peut être conforme en permanence. Le soi ne peut se tenir en permanence dans la permanence, et c'est la raison pour laquelle il est poussé à rendre permanente la permanence en la déplaçant et pensant comme substrat, être-posé-sous-la-main, comme substance ou ὑποκείμενον de l'étant particulier. Telle est ainsi la genèse de la notion de substance chez Aristote dans la lecture heideggerienne. À mi-chemin entre une *sophia* impossible et une *phronésis* obligatoire, le sage devient ainsi un découvreur de substance. Il peut reconnaître la présence de l'εἶδος dans chaque situation concrète et dégager la lumière qui s'y tient, il sait dé-couvrir le germe intemporel déposé dans un étant quotidien et l'amener à la clarté en le dé-couvrant par le λόγος. Il sait tourner son regard vers l'étant éminent auquel se rapporte l'étant banal et montrer comment cet étant banal peut déployer ses puissances pour parvenir à la réalisation de ce qu'il contient ; il sait mettre en route le procès de dé-couvrement. La φρόνησις est la réalité pratique d'un ordre de pensée orienté vers le plus de hors-retrait. « La σοφία peut bien traiter des τιμιώτατα, de l'étant le plus élevé, dit Heidegger ; mais cet étant est celui-là même qui ne concerne pas l'homme dans son existence. Ce qui concerne l'homme est l'existence elle-même [...]. La φρόνησις en montre le chemin »¹. Il s'agit de dé-couvrir ce qui est le mieux pour l'ici et maintenant. *Si la σοφία est une accession au permanent, elle n'en est pas pour autant une accession permanente, alors que la φρόνησις est une accession permanente à la référence au permanent.*

L'oscillation entre σοφία et φρόνησις ouvre elle-même, comme nous allons le voir désormais, sur le spectacle d'une réalité humaine se réfugiant dans la conception de l'οὐσία et

1. *Ibid.*, p. 135 ; PS, p. 132.

de l'ὑποκείμενον, conception dont l'objectif est celui d'une fluidité principielle pour le séjour de l'être-homme.

2. L'OBJECTIF D'UNE FLUIDITÉ PRINCIPIELLE POUR LE SÉJOUR DE L'ÊTRE-HOMME

Les deux possibilités de la σοφία et de la φρόνησις sont distinctes : « La φρόνησις, dit Heidegger, est le coup d'œil [*Blick des Auges*] lancé sur le « cette fois-ci », sur le caractère de « cette fois-ci » concret propre à la situation, telle qu'elle est prise en vue dans l'instant-du-coup-d'œil, l'*Augenblick*. Elle est à titre d'αἴσθησις l'éclair-du-regard, le coup d'œil sur l'à-chaque-fois concret, qui comme tel peut toujours être autrement. Au contraire, le νοεῖν inhérent à la σοφία est la considération de ce qui est αἰεὶ, ce qui est toujours présent en son identité »¹. Mais ces deux attitudes différentes dépendent d'un facteur qui à la fois les distinguent et les réunit : le temps et sa relation au regard. C'est par une manière différente de prendre en vue le temps que σοφία et φρόνησις se distinguent, mais non sur une remise en cause du lien de la visibilité et de la présence. C'est au sein de la même conception de l'essence du temps comme présence constante qu'elles peuvent être dites orientées vers un même idéal, celui des ἀρχαί intemporelles avec lesquelles la σοφία bénéficie d'un contact direct bien qu'éphémère, et dont la φρόνησις essaie de dégager concrètement la forme au sein du monde ambiant soumis à la contingence. Le même objet intemporel est à chaque fois visé, celui qui donne la stabilité disponible de l'étant dans sa présence constante, son οὐσία dans sa παρουσία. Les ἀρχαί et l'intemporalité constituent l'élément commun des deux possibilités de l'être-homme aristotélicien ; elles sont les guises d'un même rapport à l'être comme présence-constante.

La σοφία est fondamentale surtout pour une chose : asseoir la possibilité de la φρόνησις. Sans σοφία, sans ce qu'elle

1. *Ibid.*, p. 163-164 ; PS, p. 157.

ouvre, les ἀρχαί, il n'y aurait aucun moyen d'exercer la φρόνησις (autrement dit, d'opérer un dé-couvrement de l'ἀρχή ou du fond de la clarté au cœur du monde). Les ἀρχαί donnent un sens au monde sublunaire, et la σοφία qui les contemple à la φρόνησις qui veut les retrouver au cœur du monde. Pour Aristote, la σοφία ouvre sur les ἀρχαί, mais ouvrir sur les ἀρχαί permet surtout pour Heidegger d'ouvrir la pertinence dé-voilante de l'activité technique. La σοφία étant le discontinu par excellence, le θεωρεῖν ne peut être atteint que dans une activité plus modeste mais dont la continuité est assurée. La φρόνησις fait durer le contact avec l'être-permanent ; le regard sur le permanent est constant, même si ce regard implique une distance qui éloigne de l'intimité pure, mais assure la présence du principe sous forme d'idéal. Être *en permanence* dans le permanent revient donc à vivre la φρόνησις ; et si la σοφία triomphe chez Aristote dans la lettre, ce n'est que dans le but d'établir la possibilité d'un accès rare mais certain aux ἀρχαί, accès permettant lui-même d'asseoir la possibilité d'une φρόνησις qui triomphe dans l'esprit. On parvient ainsi à une position précise : l'homme est référé à sa fin, agit en fonction de cette référence, mais n'est pas dans sa fin ; ce que note Heidegger en ces termes : « c'est en cela que réside pour l'homme une certaine possibilité d'ἀθανατίζειν ¹, un être spécifiquement humain grâce auquel il accède à la possibilité suprême, celle de ne pas toucher à sa fin. Telle est la position paradoxale extrême jusqu'où le *Dasein* humain a été porté par les Grecs » ². La possibilité paradoxale du *Dasein* grec ultime est celle de ne pas toucher à sa fin ; seul l'horizon de cette fin est posé afin d'être rendu applicable, et cette applicabilité de la clarté au monde concret est l'essentiel.

Y a-t-il cependant réel éloignement du principe, mise à distance de ce qui est la base puisqu'il est pensé comme être-permanent rendant possible le dé-couvrement ? Bien au contraire, car ne pas pouvoir l'atteindre, ou ne l'atteindre que difficilement, est rehausser son éminence et l'absolutiser plus

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 33.

2. GA 19, p. 178 ; PS, p. 170.

fortement. La clarté suprême devient donc encore plus solide du fait de cette fixation en idéal qui lui donne un vernis supplémentaire. La position d'une lumière inaccessible rend celle-ci principe dynamique pour la vie humaine, et motive l'activité de la φρόνησις.

L'être-homme est interprété selon la mesure de l'être comme permanence disponible, cette παρουσία dont le concept fondamental d'οὐσία est l'aphérèse¹. L'exploitation aristotélicienne de la notion d'οὐσία, qui est précisément ce à quoi ouvre l'ἀρχή, est le facteur qui accomplit la volonté grecque de fixation du soi dans la réduction de l'être comme présence, et le rétrécissement de la vérité à l'étant compris comme ὑποκείμενον puis *subjectum*. En grec, remarque Heidegger, l'être en vient à signifier l'étant constamment disponible. C'est de cette façon que l'homme approche le monde de sa propre portée ; la σοφία donne accès à un domaine dans l'horizon duquel l'étant peut apparaître comme présent sous la main et devient ce qu'il y a de plus proche, sans que le mystère de son surgissement vienne jamais à la pensée. Loin de toute prise en garde de l'évanescence de son lieu, l'οὐσία signifie d'abord en grec « le bien au soleil », ce sur quoi l'on peut s'appuyer ; citons Heidegger : « linguistiquement liée à ὄν - ὄντα », οὐσία, « le bien au soleil, est constamment accessible. Ainsi constamment disponible, il est “prochain” : il gît à proximité, sur un plateau, il se présente constamment. Il est le plus proche, et, à ce titre de constamment plus proche, il est — en un sens accentué — *sous-la-main, présent*. Et c'est pourquoi, en considération de cette présence insigne, *nous-mêmes* appelons en allemand la maison et le domaine, la fortune, ce que les Grecs appelaient οὐσία, *das Anwesen* (le bien-fonds) »².

Depuis Platon, la tendance à systématiser ce que l'être déploie de familier pour le regard, a rendu possible l'usage d'οὐσία pour signifier l'être. Le corrélat immédiat de ce concept d'οὐσία est la possibilité de *prendre* ou de *se saisir* de

1. *Ibid.*, p. 579 ; PS, p. 546.

2. GA 31, p. 31-32 ; EL, p. 58-59.

quelque chose dont la stabilité est du même coup présumée ; et dans cet horizon, il ne saurait y avoir de place pour ce non-préhensible et cet insaisissable par excellence qu'est l'être en tant qu'être. La définition générale de l'οὐσία, présente chez Platon, est durcie par la pensée aristotélicienne dont le but avoué est de faire venir chaque étant à l'εἶδος qui est en lui, c'est-à-dire qui est caché ou en germe dans le cœur d'un étant et est considéré sous-tendre sa présence. Ce « déjà-là-d'emblée est l'ὑποκείμενον, le substrat », dit Heidegger¹. Sur la base de ce substrat ou de cet acquis concret de présence constante, l'étant peut être développé en direction de ce qu'il a à donner de plus lumineux et de plus disponible pour l'homme. Ainsi, explique Heidegger, « οὐσία a déjà reçu chez Platon, du moins dans certaines limites, une acception technique, mais c'est avant tout chez Aristote qu'οὐσία prend le sens d'ὑποκείμενον en tant que caractère foncier de l'être »². Chez Platon, « οὐσία a pourtant une signification beaucoup plus naturelle et originaire »³ en ce sens que Platon possède une attitude que l'on peut dire plus « contemplative » : son but dans la pensée de la τέχνη est de laisser éclore afin de faire venir à la vue la *beauté* du présent ; l'attitude d'Aristote, tendue vers la délivrance de l'ὑποκείμενον, est centrée sur la préoccupation de l'habitation terrestre du soi dans la réalité de sa finitude. Quand Platon fixe le résultat de l'ἀληθεύειν dans le regard, Aristote veut le fixer dans la main car l'horizon de la main est compris comme prolongement et accomplissement de ce regard. Le résultat du dévoilement est pour Aristote non seulement fixé dans l'horizon de l'οὐσία, mais cet horizon déterminé trouve le nom de sa structure la plus intime dans la parole qui prononce le néologisme ὑποκείμενον, littéralement ce qui, résultat de la φύσις, est déposé en dessous de l'étant comme sa structure fondamentale, puisqu'il est dans un étant le principal substrat de présence sur lequel viennent avoir lieu les autres clartés, et que l'on traduira par *substantia* quand l'acte

1. GA 19, p. 156 ; PS, p. 150.

2. *Ibid.*, p. 269 ; PS, p. 257.

3. *Ibid.*

physique sera lui-même totalement oublié au point que le verbe *stare* sera pris comme substitut du verbe κείσθαι en qui l'acte de décloison était encore (bien que difficilement) audible — notons que κείσθαι est une forme moyenne évoquant précisément l'acte ou l'implication de ce qui ouvre dans ce qu'il ouvre.

Aristote pense la possibilité de la visibilité dans l'étant lui-même, précisément à titre d'ὑποκείμενον. Pour Platon, la lumière de l'εἶδος est commune à chaque étant ; pour Aristote, elle est recommencée dans chaque étant particulier et présente à portée de main. Chez le premier, l'εἶδος est dans l'horizon d'une maniabilité toujours possible, il est sous la main ; chez le second, l'εἶδος est en main. Tout étant est ainsi en lui-même véritablement étant en tant que logeant l'εἶδος, alors que chez Platon, ce qui éclairait l'étant était ailleurs que celui-ci et le subordonnait ainsi de manière inexplicable ; grâce au concept d'ὑποκείμενον Aristote fait du particulier le lieu d'une clarté tangible, parvenant au double résultat de rendre la clarté plus accessible et d'en investir ainsi l'étant.

Mais, comme Aristote demeure convaincu avec Platon de la hiérarchie des clartés ontiques, il y a pour lui différents degrés d'être dans chaque étant particulier, et c'est ce que l'étant particulier peut donner de plus haut au regard qu'il faut solliciter concrètement, c'est-à-dire par la τέχνη. Ainsi, dit Heidegger, « οὐσία n'a été typé comme terme technique qu'avec Aristote. Cela a lieu en ceci qu'Aristote fait ressortir de ce mot, en le pensant, quelque chose de décisif qu'il maintiendra fermement en toute univocité »¹ : « l'ὑποκείμενον : ce qui s'étend devant »². Le déploiement se fixe en un substrat, l'étant trouve un mot pour son être-en-présence-constante ; l'οὐσία, mot courant, trouve le concept de sa généralisation philosophique, ὑποκείμενον.

« L'οὐσία, dit Heidegger, l'être-sous-la-main de l'étant en tant que réellement sous-la-main réside donc dans la παρουσία de l'εἶδος : dans la présence de son aspect. Effec-

1. GA 9, p. 260 ; Q I et II, p. 515.

2. *Ibid.*, p. 516.

tivité veut dire être-produit, maintien au sens de la présence de l'aspect »¹. Cette présence de l'aspect n'est possible dans l'effectivité de l'étant que par l'ὑποκείμενον, qui donne support au visage (εἶδος, *Aussehen*) et de fait aux résultats et aspirations de la pensée platonicienne. Une fois l'être totalement déclos, comme l'atteste la notion d'ὑποκείμενον ou de support permanent pour une vision ou une action, l'être-homme peut s'adjoindre d'autant plus efficacement au dévoilement ; tout être-produit doit être déployé dans la totalité de ce qu'il contient en puissance, c'est-à-dire être accompagné par le soi jusqu'à son ἐνέργεια et son ἐντελέχεια. L'ὑποκείμενον est pour le soi un noyau et appui de présence sur la base duquel l'éclosion de l'étant peut être amenée par l'homme à son accomplissement. L'être-homme prend chez Aristote la figure de celui qui peut et doit faire parvenir ce noyau à la pleine expression de ce qu'il peut ouvrir. L'ὑποκείμενον est la présence de l'εἶδος éclos à la présence tangible, εἶδος désormais disponible dans tout l'étant. La tendance grecque au déploiement complet est à présent à portée de main.

Pourtant, Aristote semble refuser radicalement dans le même temps l'unité de l'être et s'opposer sur ce point à Platon en affirmant la célèbre formule : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. « Ce qui se prononce en cette courte phrase, dit Heidegger, c'est toute la nouvelle position philosophique fondamentale qu'Aristote a élaborée par rapport à l'ensemble de la période qui le précède, et cela pour accomplir une tâche »². Cette tâche est fondée sur un programme qui s'oppose à la lettre de la pensée platonicienne en refusant l'unité du Bien si celle-ci contredit la multiplicité de l'être. Il y a une unité qui régit l'étant chez Aristote, l'unité de l'ἀρχή autour de laquelle le monde est orienté. La critique aristotélicienne de l'unité du Bien ne peut donc viser la négation de toute unité, au risque de briser celle autour de laquelle s'articule chez Aristote les structures du monde et de l'homme ; cette critique n'est aucunement l'auto-négation par Aristote de ses propres résultats,

1. GA 31, p. 71 ; EL, p. 76.

2. GA 33, p. 13 ; AM, p. 22.

c'est-à-dire la négation de l'unité de l'ἀρχή atteinte par la σοφία et visée par la φρόνησις, mais consiste à établir la généralisation de l'unité à *des* unités de sens déposées à même l'étant et renforçant de fait le pouvoir de dé-couvrement. Pour rester fidèle à la volonté platonicienne de hors-retrait et l'accomplir, Aristote est paradoxalement et une fois de plus poussé au rejet de certaines thèses platoniciennes. Le principe unitaire n'a pas le monopole de l'unité mais permet la multiplication de la présence de plusieurs unités au cœur du monde par cette orientation effective autour de sa principalité. Toute pensée qui réduit l'unité à un seul Un (ἓν) d'ordre uniquement général, « est trompeuse parce qu'elle dissimule le vrai »¹ c'est-à-dire parce qu'elle ne laisse pas le désabritement à toute son ampleur possible. Il faut donc pour Aristote non pas nier l'Un mais lui appliquer une pensée ou un concept qui rende possible la mise en valeur de sa réalité au cœur de chacun des multiples. L'Un ne peut concerner chaque étant que parce qu'il est réellement présent à chaque étant, que parce que le présent est effectivement présent. C'est à ce titre qu'Aristote refuse la lettre de la pensée platonicienne. Il faut penser le déploiement possible de l'étant en prenant en compte le germe de présence immergé en lui et en demandant son accomplissement au soi dé-couvrant.

La place à laquelle se réduit chez Aristote l'ouverture du soi, est ainsi précisément définie par l'heideggerianisme : *l'être-homme s'accomplit comme celui qui favorise le processus de désabritement absolutisé (depuis Platon) en faisant passer la δύναμις à l'ἐνέργεια, c'est-à-dire en rendant l'οὐσία, présente-là comme ὑποκείμενον, à sa pleine expression dans l'ἐντελέχεια*. La disponibilité de l'étant et le pouvoir de l'homme ainsi établis, le chemin est possible par lequel le soi érige sa sphère de clarté en maîtresse de cet étant qui commence à être pensé en cette fin de l'époque grecque comme susceptible de se voir intégralement soumis.

1. *Ibid.*, p. 26-27 ; AM, p. 34.

Le problème relevé à l'initiale de la pensée aristotélicienne et que cette dernière tentera de dénouer en introduisant la notion de substance, celui de l'être insituable à force de se dire en plusieurs sens, est pour Heidegger une preuve non assumée de la différence de l'être avec tout ce qu'il fait éclore. C'est donc en dépassant vers l'arrière ce nœud aristotélicien qui se noue dans la notion de substance, que l'on peut selon Heidegger retrouver l'élément essentiel, le simple, qui est évité ici par la pensée au point qu'une question telle que celle des *πολλαχῶς λεγόμενα* et de leur unité puisse émerger. Ce dépassement est celui qui conduira Heidegger à sa propre pensée, à la méditation de cette différence ontologique entre l'être et l'étant à laquelle ramène la question aristotélicienne de l'être insituable finalement fixé en substance et eïdétiquement polarisé. Mais c'est un autre chemin qui a été pour Heidegger historiquement emprunté par la philosophie sur la base de la conceptualité aristotélicienne, le chemin de la substance qui devient sujet et qui fait passer la métaphysique aristotélicienne de la subjectivité ou de la substance à la métaphysique moderne de la subjectivité.

BERGSON ET LE SENS
PHILOSOPHIQUE
DE LA QUESTION
« COMMENT S'Y PREND-ON ? »

ARNAUD FRANÇOIS

Philosopher consiste à créer des questions. Il convient donc, pour tout philosophe, de se demander quelle question, ou quelle pluralité de questions, il a créée. Nous voudrions montrer que Bergson, s'emparant d'un tour propre à la langue française, crée la question « comment s'y prend-on ? ». Ou plutôt, il transforme cette expression idiomatique en une véritable question philosophique qui mêle tous les aspects de sa propre doctrine, et présente un caractère profondément rénovateur pour la pensée d'aujourd'hui, pourvu qu'on sache l'apercevoir. Que la récurrence de la question « comment s'y prend-on ? » sous la plume de Bergson ne relève pas du simple « tic d'écriture », l'extension prodigieuse que le philosophe donne à cette question suffit à le prouver. Ainsi, dans *L'Évolution créatrice*, la question « comment s'y prend-on ? » est posée au sujet de l'élan vital lui-même :

L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il

rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. Comment s'y prend-il¹ ?

Nous voudrions mettre en évidence toutes les dimensions de la question « comment s'y prend-on ? » dans la philosophie de Bergson, et ainsi, faire apparaître que cette question se trouve bien au nœud des grandes doctrines bergsoniennes. Si notre hypothèse est juste, alors on ne peut pas analyser la question bergsonienne « comment s'y prend-on ? » sans retrouver, pour ainsi dire harmoniquement et à chaque pas de la démarche, l'ensemble de la philosophie de Bergson. La question « comment s'y prend-on ? » acquerrait ainsi une importance aussi grande que la notion de durée, ou plutôt, il ressortirait qu'on ne peut pas s'intéresser au temps sans poser la question « comment s'y prend-on ? ». Et cette question serait bien la question créée par Bergson : il l'aurait créée du fait de son intérêt pour le temps. Plus ultimement, il s'agira de montrer que, en quel sens et pourquoi, la question « comment s'y prend-on ? », telle que la comprend Bergson, est la question que la philosophie ne peut pas, à présent, ne pas poser.

La première analyse de Bergson concerne le mouvement². Et l'exemple paradigmatique qui correspond à cette analyse est celui d'Achille dépassant la tortue. Voici un texte qu'on trouve,

1. Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, dans *Œuvres*, édition du centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 708 (nous indiquons entre parenthèses la pagination des éditions « millésimes » ; ici : p. 252). On comparera avec le texte suivant : « Or, comment procéderait autrement une cause libre, incapable de briser la nécessité à laquelle la matière est soumise, capable pourtant de la fléchir, et qui voudrait, avec la très petite influence dont elle dispose sur la matière, obtenir d'elle, dans une direction de mieux en mieux choisie, des mouvements de plus en plus puissants ? Elle s'y prendrait précisément de cette manière. Elle tâcherait de n'avoir qu'à faire jouer un déclic ou à fournir une étincelle, à utiliser instantanément une énergie que la matière aurait accumulée pendant tout le temps qu'il aurait fallu » (« La conscience et la vie », in *L'Énergie spirituelle*, p. 825-826 [p. 15]).

2. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 74-80 (p. 82-89).

non pas dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, mais dans une conférence assez tardive recueillie dans *La pensée et le mouvant*, et dont on peut penser, par conséquent, qu'elle se ressent de tous les acquis antérieurs — nous n'hésiterions pas à dire que cette page est, à bien des égards, la plus importante de tout le bergsonisme — :

Je n'ai pas besoin de vous rappeler les arguments de Zénon d'Élée. Tous impliquent la confusion du mouvement avec l'espace parcouru, ou tout au moins la conviction qu'on peut traiter le mouvement comme on traite l'espace, le diviser sans tenir compte de ses articulations. Achille, nous dit-on, n'atteindra jamais la tortue qu'il poursuit, car lorsqu'il arrivera au point où était la tortue, celle-ci aura eu le temps de marcher, et ainsi de suite indéfiniment. Les philosophes ont réfuté cet argument de bien des manières, et de manières si différentes que chacune de ces réfutations enlève aux autres le droit de se croire définitives. Il y aurait eu pourtant un moyen très simple de trancher la difficulté : c'eût été d'interroger Achille. Car, puisque Achille finit par rejoindre la tortue et même par la dépasser, il doit savoir, mieux que personne, comment il s'y prend. Le philosophe ancien qui démontrait la possibilité du mouvement en marchant était dans le vrai : son seul tort fut de faire le geste sans y joindre un commentaire. Demandons alors à Achille de commenter sa course : voici, sans aucun doute, ce qu'il nous répondra. « Zénon veut que je me rende du point où je suis au point que la tortue a quitté, de celui-ci au point qu'elle a quitté encore, etc. ; c'est ainsi qu'il procède pour me faire courir. Mais moi, pour courir, je m'y prends autrement. Je fais un premier pas, puis un second, et ainsi de suite : finalement, après un certain nombre de pas, j'en fais un dernier par lequel j'enjambe la tortue. J'accomplis ainsi une série d'actes indivisibles. Ma course est la série de ces actes. Autant elle comprend de pas, autant vous pouvez y distinguer de parties. Mais vous n'avez pas le droit de la désarticuler selon une autre loi, ni de la supposer articulée d'une autre manière. Procéder comme le fait Zénon, c'est admettre que la course peut être décomposée arbitrairement, comme l'espace parcouru ; c'est croire que le trajet s'applique réellement contre la trajectoire ; c'est faire coïncider et

par conséquent confondre ensemble mouvement et immobilité¹. »

Il fallait citer ce passage *in extenso*. La prosopopée, notamment, possède, comme telle, une signification philosophique. Seul Achille sait « comment il s'y prend », et c'est pourquoi il faut lui donner la parole. Toute autre méthode consisterait à considérer le mouvement de l'extérieur, et donc à le reconstruire. Le tort de Zénon ne réside pas dans une erreur mathématique, il consiste à parler du mouvement sans l'accomplir, à parler d'un mouvement qui n'est que vu. Achille, au contraire, coïncide avec son mouvement, et c'est cette coïncidence, rigoureusement, que Bergson nomme, ailleurs, « intuition ». À l'erreur de Zénon correspond, symétriquement, celle de Diogène, qui est de marcher sans dire un mot. C'est ce qui nous est dit dans un passage, très proche de ce que nous venons de lire, du cours de 1910-1911 sur la personnalité, professé au Collège de France :

À l'argument de Zénon qui est celui d'un pur intellectualiste, son adversaire opposa pour toute réponse le mouvement lui-même ; il se mit à marcher. Son tort fut de faire le geste sans le commenter, c'est-à-dire sans traduire en termes d'action ce que Zénon exprimait en termes de connaissance. Il aurait dit : « Je marche, je ne compose pas le mouvement comme vous composez la trajectoire qui le sous-tend. Je fais des pas et chacun est un indivisible ; après deux ou trois, j'aurai franchi l'intervalle². »

Le geste philosophique fondamental de Bergson consiste à faire parler Achille — ou, en l'occurrence, Diogène —, à faire philosopher Achille. Il faut imaginer un Achille philosophe. Et le bergsonisme est tout, sauf une exhortation au silence intuitif — on s'en aperçoit particulièrement ici. Dans cette perspective se comprend, sans doute, le fait que Bergson a adopté la devise cartésienne : « il faut agir en homme de pensée et penser en

1. « La perception du changement », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1379-1380 (p. 160-161).

2. « Théorie de la personne », in *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 864-865.

homme d'action¹. » Dans cette perspective se comprend, également, le fait qu'il donne, en deux endroits décisifs des *Deux sources de la morale et de la religion*, la parole aux hommes d'action dont il parle — il s'agit des « fondateurs et réformateurs de religion, des mystiques et des saints² ». Eux seuls savent comment on s'y prend pour introduire l'ouvert dans le monde. Cela n'est pas contradictoire avec l'injonction, prononcée dans le même livre et dont Jankélévitch a magnifiquement fait la théorie : « N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font³. » C'est que la parole, le plus souvent, est bien reconstruction, de l'extérieur, d'un phénomène advenu ; peut-être faut-il être philosophe pour *dire* comment on s'y prend, et ce discours procède de l'intuition.

Un second élément du texte cité est à considérer ; il nous fera avancer vers une saisie théorique du sens de la question « comment s'y prend-on ? ». Achille, pour dépasser la tortue, « s'y prend tout autrement », nous dit Bergson, que ne le veut Achille. La manière dont on s'y prend, chez Bergson, c'est toujours « tout autrement ». Ainsi, dans *L'évolution créatrice* : « Mais il va sans dire qu'Achille, pour rejoindre la tortue, s'y prend tout autrement⁴. » Ou encore, plus généralement et selon un des théorèmes centraux de ce dernier ouvrage :

Un simple coup d'œil jeté sur le développement d'un embryon lui eût pourtant montré [il s'agit du philosophe mécaniste] que la vie s'y prend tout autrement. *Elle ne procède pas par association et addition d'éléments mais par dissociation et dédoublement⁵.*

On s'y prend tout autrement qu'en reconstruisant. Et ce qui reconstruit, c'est l'intelligence — que Bergson, on le sait, oppose à l'intuition, dont il vient d'être question. Si l'on s'y prend « tout autrement », c'est que nous commençons toujours

1. « Message au Congrès Descartes », in *Mélanges*, p. 1579.

2. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 1018 (p. 49) ; cf. p. 1189 (p. 267).

3. *Ibid.*, p. 1001, 1096, 1114 (p. 26, 149, 172).

4. *L'Évolution créatrice*, p. 758 (p. 311).

5. *Ibid.*, p. 571 (p. 90).

par reconstruire. L'attitude intellectuelle, chez Bergson, est, à la lettre, une attitude naturelle. C'est que « notre destination est de vivre, d'agir ¹ », et que l'intelligence est « une annexe de la faculté d'agir ² ». Tout cela constitue un paradoxe : ce qui est naturel, chez Bergson, c'est l'attitude la plus artificielle qui soit, le principe même de l'artifice — *homo faber* ³ —, tandis que l'intuition et, peut-être, le « s'y prendre » sont difficiles, artificiellement provoqués — étant entendu que Bergson maintient, le plus souvent, un sens dépréciatif à l'« artificiel » par opposition au « naturel », notamment lorsqu'il oppose les « systèmes naturellement clos » aux « systèmes artificiellement clos ⁴ ». La métaphysique, c'est-à-dire l'effort intuitif, consiste à « remonter la pente naturelle du travail de la pensée ⁵ ». La distinction du naturel et de l'artificiel est récusée par la position bergsonienne de la question « comment s'y prend-on ? », du moins en tant que celle-ci trouve son corrélat dans l'opposition entre intuition et intelligence. Et si l'on « s'y prend » toujours autrement que ne le veut l'intelligence, ce n'est pas parce que l'intelligence se trompe toujours ; c'est parce que le « s'y prendre » est l'autre même de la reconstruction intellectuelle ⁶.

Le troisième point a déjà été effleuré. Que fait Zénon, typiquement ? Il « divise », il « décompose » le mouvement d'Achille. Or, telle est ici la grande thèse de Bergson, on ne

1. « Fantômes de vivants » et « recherche psychique », in *L'Énergie spirituelle*, p. 872 (p. 76).

2. *L'Évolution créatrice*, Introduction, p. 489 (p. 5) ; cf. p. 657-658 (p. 192-193).

3. *Ibid.*, p. 613 (p. 140).

4. *Ibid.*, p. 500-513 (p. 7-23).

5. « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1415 (p. 206).

6. Ainsi, en une formulation remarquable qui se trouve dans l'Introduction de *L'Évolution créatrice* : « Et, le plus souvent, quand l'expérience a fini par nous montrer comment la vie s'y prend pour obtenir un certain résultat, nous trouvons que sa manière d'opérer est précisément celle à laquelle nous n'aurions jamais pensé » (Introduction, p. 490 [p. VI]). C'est, justement, que la « pensée », en tant qu'intelligence, n'a pas pour fonction de comprendre la vie.

peut rien comprendre au mouvement si on le décompose, si on laisse s'exercer le « mécanisme cinématographique de la pensée ¹ ». C'est que le mouvement est un acte simple, un « simple », par contraste avec les positions, qui sont, dans le vocabulaire bergsonien, des « vues ». Ce sont des « vues », parce que c'est, principalement, le sens de la vision qui décompose le mouvement ². Ce vocabulaire est mis en place dans l'« Introduction à la métaphysique ». Le mystique, celui qui, peut-être, sait *dire* comment il s'y prend, est, avant tout, l'homme de la simplicité ³. Et l'illustration que donne Bergson, pendant toute sa carrière, de cette distinction entre le simple et les vues, est bien connue : lorsque je lève ma main de A en B, j'accomplis un geste *simple, indivisible* ; je *m'y prends* d'une certaine manière ; les positions que traverse ma main sont autant de *vues prises, de l'extérieur*, sur son mouvement. On aura compris que c'est l'intelligence, derrière la vision, qui prend ces vues. Maintenant, pourquoi procède-t-elle ainsi ? Décomposer, c'est se donner la possibilité de *reconstruire*, c'est-à-dire de *fabriquer*. L'intelligence, pour Bergson, n'est rien d'autre que l'activité reconstructrice de notre esprit. Il y a une différence entre reconstruire la réalité et la laisser se déployer simplement. Et l'intelligence est cela, mais elle n'est rien d'autre que cela. Lorsque Bergson semble la déprécier au profit d'une autre faculté, il indique seulement que la réalité recomposée ne coïncidera jamais avec la réalité simplement saisie. Il ne s'agit, en aucun cas, d'un irrationalisme : personne, avant Bergson, n'a défini l'intelligence comme il fait. La dépréciation bergsonienne de l'intelligence, s'il en est une, n'est pas une dépréciation de la raison, et le bergsonisme est un *rationalisme du temps*. Ainsi seulement, on peut comprendre que l'intuition n'est pas coup d'œil, à la dérobée, vers un autre monde —

1. *Ibid.*, p. 760 (p. 313).

2. Ainsi, dans *Durée et Simultanéité*, Bergson nous demande, comme condition préalable de l'intuition de la durée, de fermer les yeux (p. 41 = *Mélanges*, p. 98).

3. À propos de l'âme mystique : « Surtout elle voit simple » (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 1172 [p. 246]).

comme l'ont voulu ceux qui ont rapproché l'intuition bergsonienne de celles de Platon ou de Schelling¹. Elle est regard vers ce monde-ci, mais en tant qu'on s'abstient de le reconstruire, c'est-à-dire qu'on le laisse être et se déployer. L'intuition bergsonienne est, avant tout, un refus de la reconstruction. Il demeure qu'en s'attaquant à toute démarche de reconstruction, c'est à un large pan de l'histoire de la philosophie que Bergson s'en prend. Ici réside le principe de son opposition à Kant, mais aussi, précisément, à Platon. Que l'on s'interroge sur les conditions auxquelles on peut retrouver le monde tel qu'il est², ou qu'on double ce monde d'un système tout fait et hiérarchiquement ordonné, la science, dont la réalité serait la dégradation³, on refuse, dans les deux cas, de *s'installer* d'emblée dans la réalité. Et cette « installation » est, proprement, ce que Bergson nomme intuition⁴.

La théorie bergsonienne de la simplicité déploie une partie de ses conséquences dans un passage méconnu de *Durée et simultanéité*. Du moins ce passage est-il le plus clair sur un certain nombre de points. Soit la fantaisie, d'une inspiration que Bergson veut einsteinienne, selon laquelle la réalité serait figurable par un bloc tout constitué, l'espace par un plan P découpé sur ce bloc, et le temps par le mouvement même du plan parallèlement à lui-même : on voit tout de suite que le plan doit être choisi d'une manière arbitraire, et que ce choix

1. Cf. par exemple René Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Étude sur le mouvement pragmatiste*, t. II : *Le pragmatisme chez Bergson*, Paris, Alcan, 1913, p. 83-111 ; « Georg Brandes, “big, strong, unamiable, yet loveable” », in *New York Times*, vol. LXIII, n° 20, 581, dimanche 31 mai 1914, section 5, p. 3. Bergson répond à ces imputations dans « De la position des problèmes », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1271 (p. 25-26).

2. « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1427-1430 (p. 220-223) ; *L'Évolution créatrice*, p. 795-800 (p. 355-361).

3. *Ibid.*, p. 1424-1425 (p. 217) ; *L'Évolution créatrice*, p. 762-773 (p. 315-328). Cf. « Histoire des théories de la mémoire », in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. II : *Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004, p. 45.

4. « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le mouvant*, p. 1417, 1418, 1421, 1424 (p. 208, 210, 213, 216).

ne nous explique pas pourquoi le bloc fut constitué, ni comment. Or, par hypothèse, il fut constitué une fois, et de la manière précise dont il fut. Ainsi, à son propos, et à la faveur d'une comparaison :

Mille opérations diverses, accomplies par la pensée, le recomposeraient aussi bien idéalement, quoiqu'il ait été composé effectivement d'une certaine et unique manière. Quand la maison sera bâtie, notre imagination la parcourra dans tous les sens et la reconstruira aussi bien en posant le toit d'abord, en y accrochant ensuite un à un les étages. Qui mettrait cette méthode au même rang que celle de l'architecte, et la tiendrait pour équivalente ? En y regardant de près, on verrait que la méthode de l'architecte est le seul moyen effectif de composer le tout, c'est-à-dire de le faire ; les autres, en dépit de l'apparence, ne sont que des moyens de le décomposer, c'est-à-dire, en somme, de le défaire ; il y en a donc autant qu'on voudra. Ce qui ne pouvait être construit que dans un certain ordre peut être détruit n'importe comment ¹.

Trois points sont à souligner : d'abord, la stricte équivalence, posée par ce texte, entre « composer » à partir d'éléments et « décomposer ». Ce n'est pas que Bergson, en contradiction avec l'ensemble de sa philosophie, affirme ici l'interchangeabilité des directions de la flèche du temps ; à partir du moment où l'intelligence se donne des éléments, on n'a plus affaire à la réalité en train de se déployer, mais à un ensemble de vues ou de positions qui sont, par essence, soustraites au temps. À la limite, un Achille dont le mouvement se composerait de positions pourrait être dit reculer, tout aussi bien qu'avancer : c'est, tout simplement, qu'il ne serait pas en train de se mouvoir. Et d'une manière générale, toute philosophie de la reconstruction est, selon Bergson, une philosophie de la destruction, c'est-à-dire, peut-être, une philosophie animée, à l'égard de la réalité, d'un affect de ressentiment ². Ensuite, pour

1. *Durée et Simultanéité*, p. 165 (= *Mélanges*, p. 202).

2. À l'inverse, voici comment Scheler caractérise l'attitude de la philosophie bergsonienne vis-à-vis du réel : « Cette philosophie a, à l'égard du monde, le geste de la main ouverte, qui se tend, de l'œil qui s'ouvre grand,

un seul mouvement en train de se faire, il y a un nombre infini de positions : théorème crucial — et d'inspiration néo-platonicienne — du bergsonisme, depuis l'« Introduction à la métaphysique », selon lequel il y a toujours, sur un simple, une infinité de vues ¹. Enfin, et surtout, ce qui distingue la manière dont l'architecte s'y prend des diverses reconstructions qu'on peut donner de cette méthode, c'est le fait que, dans le premier cas, la maison a été une fois bâtie, c'est que quelque chose nous est effectivement donné. C'est seulement d'une manière *rétro-spective* qu'on peut distinguer un véritable « s'y prendre » de ce qui n'est qu'une reconstruction. Outre le fait que le vocabulaire de l'« effectif » est mobilisé deux fois dans notre passage, on trouve, un peu auparavant : « c'est uniquement parce que le bloc a été constitué *d'une tout autre manière* [...] qu'il existe un bloc ² » ; on ne peut pas « dire que le mouvement effectivement générateur du bloc n'est que l'un quelconque des mouvements possibles ³ » ; et, surtout, « dans le bloc *tout fait*, et affranchi de la durée où il *se faisait*, le résultat une fois obtenu et détaché ne porte plus la marque expresse du travail par lequel on l'ob-

librement [...]. L'homme qui philosophe ici n'a ni l'angoisse qui produit la computation moderne et la volonté de calculer toute chose, ni la fièvre souveraineté du “roseau pensant”, qui, chez Descartes et Kant, est la source première — l'*a priori* émotionnel — de toute théorie » (Scheler, « Versuche einer Philosophie des Lebens », cité in Wolfhart Henckmann, « La réception schélérienne de la philosophie de Bergson », trad. A. François, in *Annales bergsoniennes*, t. II, p. 380).

1. C'est grâce à ce théorème que Bergson rompt avec l'indéterminisme qui caractérisait sa pensée dans *Matière et Mémoire* (p. 376-378 [p. 279-280]). Pour concilier la création avec le déterminisme des phénomènes naturels, on n'est pas obligé de plonger la première dans le second, et, ainsi, d'infléchir celui-ci, comme le faisait Boutroux. On peut très bien concevoir que les phénomènes naturels soient absolument déterminés, tout en étant l'envers d'un mouvement créateur. En cela, Bergson s'inspire très nettement de Claude Bernard, tel que l'interprète Ravaisson (Ravaisson, *La Philosophie en France au XX^e siècle*, in *De l'habitude* [...], Paris, Fayard, 1984, p. 175-179). Cf. « La philosophie de Claude Bernard », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1435-1437 (p. 232-235).

2. *Durée et Simultanéité*, p. 165 (= *Mélanges*, p. 202) ; nous soulignons.

3. *Ibid.*

tint¹. » Cette dernière formulation est particulièrement révélatrice : à la question « comment s'y prend-on ? », la réponse ne peut être formulée qu'au passé. Quelque chose s'est constitué, quelque chose nous a été donné, est c'est cela qui est digne d'être médité, non pas la manière dont on pourrait procéder — par opposition à « s'y prendre » — pour recomposer ce qui nous a été une fois donné. Ou encore, plus trivialement : pour qu'on ait simplement l'idée de recomposer quelque chose, il faut qu'il existe déjà. C'est ce que Bergson marque dans un texte plaisant, dont les enjeux sont multiples, extrait de « Le possible et le réel » ; supposons qu'on veuille reconstruire un homme réel à partir d'un homme possible, c'est-à-dire à partir des éléments de l'idée d'homme :

Autant vaudrait prétendre que l'homme en chair et en os provient de la matérialisation de son image aperçue dans le miroir, sous prétexte qu'il y a dans cet homme réel tout ce qu'on trouve dans cette image virtuelle avec, en plus, la solidité qui fait qu'on peut la toucher. Mais la vérité est qu'il faut plus ici pour obtenir le virtuel que le réel, plus pour l'image de l'homme que pour l'homme même, car l'image de l'homme ne se dessinera pas si l'on ne commence par se donner l'homme, et il faudra de plus un miroir².

Dans la même conférence, Bergson insiste sur la différence irréductible entre la manière dont un événement s'y prend pour nous être donné et se prêter ensuite à toutes les reconstructions possibles, et, précisément, les reconstructions anticipées qu'on peut en donner, à partir des éléments passés ; il reformule ainsi, mais dans une tout autre perspective, à savoir dans une perspective *temporelle*, la distinction kantienne entre le sensible et le conceptuel :

1. *Ibid.*

2. « Le possible et le réel », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1341 (p. 112). De même, juste avant : « En jugeant d'ailleurs ainsi que le possible ne présuppose pas le réel, on admet que la réalisation ajoute quelque chose à la simple possibilité : le possible aurait été là de tout temps, fantôme qui attend son heure ; il serait donc devenu réalité par l'addition de quelque chose, par je ne sais quelle transfusion de sang ou de vie » (p. 1341 [p. 111]).

Je dois, par exemple, assister à une réunion ; je sais quelles personnes j'y trouverai, autour de quelle table, dans quel ordre, pour la discussion de quel problème. Mais *qu'elles* viennent, s'assoient et causent comme je m'y attendais, *qu'elles* disent ce que je pensais bien qu'elles diraient : l'ensemble me donne une impression unique et neuve, comme s'il était maintenant dessiné d'un seul trait original par une main d'artiste ¹.

Ici, c'est le « que », répété en anaphore, qui porte tout le poids de l'analyse. Il marque la distance infranchissable entre l'événement une fois advenu, effectif, et l'événement anticipé, simplement possible. Par un moyen stylistique, Bergson nous donne à penser que c'est toujours le « que », le « *daß* » — et non, nous le verrons, le « *was* » — qui est à concevoir ; or, la seule question qu'il puisse admettre est : « comment s'y prend-on ? ». Et c'est pourquoi, chez Bergson, l'événement est toujours imprévisible. Non pas seulement « im-prévisible », mais imprévisible en droit ². Ce à partir de quoi je pourrais le prévoir, ses composantes « possibles » — c'est-à-dire, au fond, le passé —, cela ne me donnera jamais l'événement lui-même, mais simplement des reconstructions, ou, mieux, des « pré-constructions », de lui. Le « s'y prendre » est, par essence, de l'ordre de l'imprévisible.

Dans la mesure où elle pose la question du donné comme tel et où elle ne peut recevoir de réponse qu'au passé, la question « comment s'y prend-on ? » est la question de l'historien. D'où les nombreux passages purement historiques, qu'on aurait tort de croire mal à leur place, que contiennent *Les deux sources de la morale et de la religion*. Le dernier livre de Bergson est un livre d'histoire et un livre sur l'histoire, et ce qui a mêlé l'intérêt du philosophe pour cette discipline, c'est la question « comment s'y prend-on ? » et sa position nécessairement temporelle. Plus précisément, les textes purement historiques interviennent lorsqu'il s'agit de savoir comment l'humanité a passé du clos à l'ouvert, du statique au dynamique ; lorsqu'on a

1. *Ibid.*, p. 1331 (p. 99-100).

2. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 120-130 (p. 137-149).

affaire à la « morale qui s'ouvre ¹ », à la « religion qui s'ouvre ² » ou à la « politique qui s'ouvre ³ ». Or, s'ouvrir, passer du statique au dynamique, c'est se mettre en mouvement, c'est, typiquement, un acte qui correspond à la question « comment s'y prend-on ? ». Et on ne peut pas poser cette question sans recourir à la documentation précise nous montrant comment, effectivement, cette fois et cette seule fois, l'humanité s'y est prise pour se mettre en mouvement. C'est le cas, d'une manière exemplaire, lorsque Bergson, à la fin du chapitre II et au début du chapitre III de l'ouvrage, décrit le passage graduel, qui suppose en même temps une différence de nature, de la « religion statique » à la « religion dynamique ». L'histoire de l'humanité, selon Bergson, peut être conçue comme un vaste « s'y prendre » ⁴.

Enfin, on s'aperçoit que la question « comment s'y prend-on ? » n'est pas distincte de la question de la liberté, telle que la reformule Bergson. C'est cette reformulation qui nous donne le droit, aujourd'hui encore et après de vigoureuses critiques, de parler de « liberté ». La question de la liberté, chez Bergson, n'est jamais de savoir si, face à deux partis possibles, je possède le pouvoir de me déterminer spontanément pour l'un ou pour l'autre. Une fois qu'on s'est donné les « partis possibles », on a opté pour la nécessité, et la liberté ne peut plus être qu'une liberté d'indifférence, un *fiat* obscur qui défie, précisément, toute intelligibilité ; c'est qu'on a tenté de reconstruire l'action déjà advenue, qu'on a nié le procès créateur, et pleinement mien, par lequel l'action, justement, advient. Ainsi, dans l'importante lettre à Brunschvicg de 1903 — contemporaine de l'« Introduction à la métaphysique » — :

1. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 1018-1047 (p. 49-86).

2. *Ibid.*, p. 1126-1141 (p. 187-205).

3. *Ibid.*, p. 1219-1245 (p. 305-338).

4. Sur la manière de considérer l'histoire, et plus précisément l'histoire de la morale et celle de la religion, Bergson rompt, d'une façon notable, avec Nietzsche. Celui-ci comprend l'exigence génétique comme une exigence de *recomposition*, à partir des instincts primitifs, des formes dites supérieures de la morale. Cf. *Humain, trop humain I*, § 92 ; *Aurore*, § 26.

Les raisons [...], et tous nos états psychologiques en général, idées ou sentiments, ne sont qu'autant de vues prises du dehors (par notre conscience elle-même, d'ailleurs) sur cette unité mouvante de notre personne, qui est ici la réalité vraiment agissante ¹.

L'antinomie de la liberté et de la nécessité ne peut apparaître qu'après coup, à une intelligence reconstructrice, et la vraie question de la liberté consiste à se demander, après coup également, comment on s'y est pris pour accomplir l'action ; il doit être entendu que cette action est déjà advenue, et qu'elle n'est pas simplement possible. Mais alors, si la question « comment s'y prend-on ? » ne porte que sur l'advenu, c'est-à-dire sur le donné ou l'effectif, alors elle ne concerne que des procès absolument singuliers. Ce point est déjà visible dans l'analyse de la construction de la maison par l'architecte : c'est de cette manière-là, et d'aucune autre manière, que la maison a été construite, et c'est cela qui fait l'objet de la méditation ; c'est de cette manière-là, et d'aucune autre manière, que j'ai accompli une action libre, et c'est cela qui demande à être considéré par le philosophe. Voilà la clef du « nominalisme » bergsonien. Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une thèse ontique selon laquelle l'étant ne serait constitué que de singularités — affirmer cela, c'est parler de singularités toutes faites, déjà-là ; le nominalisme bergsonien concerne la *manière* dont un événement advient ou dont une chose évolue, et cette manière est toujours singulière. Elle consiste, effectivement, en un « s'y prendre ». Transposée à la question du sujet, cette analyse revient à définir celui-ci en termes d'ipsité, bien plus que d'identité : il ne s'agit plus de savoir si je suis une substance absolument déterminable dans ma distinction définitive avec d'autres sujets, mais si je me comporte conformément à ma propre manière ou selon mon style propre ². D'où la compréhension bergsonienne de la liberté comme mienneté ³, d'où

1. « Lettre à Brunschvicg du 26 février 1903 », in *Mélanges*, p. 586.

2. Une définition du sujet par le « style » est produite, avant Merleau-Ponty, par Nietzsche (*Gai Savoir*, § 290).

3. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 110-114 (p. 126-130).

les longues analyses, absolument pas surannées, que Bergson consacre au caractère : « caractère », ici, doit être pris en son sens rigoureusement étymologique de marque, de sceau, de signature¹.

L'aspect rétrospectif et toujours singulier du « s'y prendre » est marqué, d'une manière définitive, dans un passage de *L'évolution créatrice*. On pourrait dire que la vie est le « s'y prendre » par excellence. Rappelons cette citation que nous donnions en commençant, et où la question « comment s'y prend-on ? » est posée à propos de l'élan vital lui-même². Les occurrences les plus nombreuses et les plus marquantes de la locution verbale « s'y prendre » se trouvent dans *L'évolution créatrice*, et ce n'est certainement pas un hasard. Il s'agit, ici, de récuser à la fois le mécanisme et le finalisme :

la création de l'appareil visuel ne s'explique pas plus par l'assemblage de ses éléments anatomiques que le percement d'un canal ne s'expliquerait par un apport de terre qui en aurait fait les rives. La thèse mécanistique consisterait à dire que la terre a été apportée charretée par charretée ; le finalisme ajouterait que la terre n'a pas été déposée au hasard, que les charretiers ont suivi un plan. Mais mécanisme et finalisme se tromperaient l'un et l'autre, car le canal *s'est fait autrement*³.

La création de l'appareil visuel est un geste vital simple, une « marche à la vision⁴ », et l'œil est, si paradoxale que l'expression soit en l'occurrence, un ensemble de vues prises sur ce geste. Il n'est pas du positif, il est un « obstacle tourné⁵ ». L'erreur des mécanistes et des finalistes est de croire que l'œil a été composé comme on assemble une machine — ils prennent

1. « Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste » (*ibid.*, p. 113 [p. 129]).

2. *L'Évolution créatrice*, p. 708 (p. 252).

3. *Ibid.*, p. 575 (p. 95) ; nous soulignons.

4. *Ibid.*, p. 577 (p. 97).

5. *Ibid.*, p. 575 (p. 94). Cf. Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959, rééd. coll. « Quadrige », 1999, p. 167.

des « vues » —, alors qu'il est l'envers d'un mouvement. Les pages dont nous tirons ce texte comptent parmi les plus importantes de la théorie bergsonienne de la simplicité. Mécanisme et finalisme ignorent le mouvement simple qui a abouti à la formation de l'œil humain, une fois seulement et de *cette* manière absolument inimitable. Un texte plus connu, et qui intervient peu après, fait apercevoir une conséquence lointaine et assez inattendue — à tort — de cette doctrine. Bergson compare la marche à la vision au geste par lequel ma main s'enfonce dans la limaille. Les mécanistes et les finalistes s'en tiennent à la limaille, les premiers pour déduire la position de chaque grain de sa position précédente, les seconds pour ajouter qu'un plan d'ensemble a été suivi ; ils méconnaissent tous deux que la configuration de la limaille n'est pas la réalité positive, mais l'envers d'un geste simple qui, seul, permettra de rendre compte de cette configuration ¹ :

C'est de quoi ni le mécanisme ni le finalisme ne tiennent compte, et c'est à quoi nous ne prenons pas garde non plus quand nous nous étonnons de la merveilleuse structure d'un instrument comme l'œil. Au fond de notre étonnement il y a toujours cette idée qu'*une partie seulement* de cet ordre *aurait pu* être réalisée, que sa réalisation complète est une espèce de grâce ².

Bergson utilise le vocabulaire théologique de la grâce, et voilà le point où nous voulions à présent en venir : en forgeant sa théorie de la simplicité, en posant la question « comment s'y prend-on ? », Bergson retire tout fondement à l'étonnement téléologique et, partant, à la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu. Le mécanisme lui-même est intrinsèquement théologique ³ : il appelle, comme son complément, le finalisme, puisqu'une série de matériaux à associer suppose, nécessairement, un plan selon lequel ils seront associés. Notre étonnement devant la configuration compliquée de l'œil procède, selon Bergson, de ce que nous considérons l'œil d'une

1. *L'Évolution créatrice*, p. 575-577 (p. 95-97).

2. *Ibid.*, p. 576 (p. 96).

3. Cf. Nietzsche, *Gai Savoir*, § 109.

façon seulement intellectuelle, c'est-à-dire dans une visée de reconstruction ; nous méconnaissons que l'œil est tout entier l'envers de quelque chose, à savoir d'un mouvement simple qui s'est accompli une fois, et qui n'aurait pas pu s'accomplir autrement. Mécanisme et finalisme, selon Bergson, s'équivalent, puisqu'ils sont tous deux des intellectualismes. Ainsi, on peut dire que le « s'y prendre » ne suppose aucune transcendance ; mieux, il récuse, par son simple déploiement, toute forme de transcendance. En revanche, pour Bergson, il existe un admirable en soi : c'est, précisément, ce geste simple qui avance de lui-même, dans sa pure singularité et d'une manière incomparable. C'est le fait, disions-nous, que quelque chose est donné, et qu'aucune démarche de recomposition ne nous donnera jamais le donné comme tel : « ce qui est admirable *en soi*, ce qui mériterait de provoquer l'étonnement, c'est la création sans cesse renouvelée que le tout du réel, indivisé, accomplit en avançant¹ ». Nous sommes ici à la racine des « faux problèmes » dénoncés par Bergson : le problème de savoir comment s'est réalisé un ordre qui « aurait pu » ne pas advenir est typiquement un faux problème, c'est celui du désordre². Les « faux problèmes » sont ceux qui refusent de poser la question « comment s'y prend-on ? » ; en revanche, la « création continue d'imprévisible nouveauté³ », le « s'y prendre » lui-même, voilà le vrai problème, voilà l'objet perpétuel de la préoccupation de Bergson.

Pour tout résumer, nous dirons que la question « comment s'y prend-on ? » trouve, chez Bergson, son sens premier en théorie de la simplicité. Comme le mouvement est simple, il ne peut être recomposé ; on peut seulement se demander « com-

1. *L'Évolution créatrice*, p. 679 (p. 218). Cf. Arnaud Bouaniche, « De la surprise devant le temps à la surprise devant la création », in Frédéric Worms et Anne Fagot-Largeault (éd.), *Annales bergsoniennes*, t. IV : L'Évolution créatrice (1907-2007) : épistémologie et métaphysique, Paris, PUF, 2009, p. 611-627.

2. *L'Évolution créatrice*, p. 682-687 (p. 222-227) ; « Le possible et le réel », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1338-1339 (p. 108-109).

3. *Ibid.*, p. 1331 (p. 99).

ment on s'y prend » pour l'accomplir. Or, le mouvement prend du temps ; tout ce qui est simple, chez Bergson, occupe un temps, une durée, ou, mieux, trouve son essence en le temps, en la durée — le temps lui est essentiel : un mouvement dans l'instantané n'est pas un mouvement. C'est dire que le mouvement — ou, plus ultimement, le temps —, au fur et à mesure qu'il se déploie, se crée lui-même. Si le mouvement était une série de positions, alors on pourrait considérer ces positions comme déjà données, et comme se composant simplement les unes avec les autres ; mais si le mouvement est simple, indivisible, c'est qu'il tire de lui-même ce que, pourtant, il n'a pas¹, c'est qu'il se crée. Ce qui nous amène au deuxième sens principal de la question « comment s'y prend-on ? » : si le mouvement se crée lui-même, c'est qu'il n'est pas possible avant d'être réel ; la question « comment s'y prend-on ? » concerne, directement, celle du possible, elle se pose en théorie de la modalité.

Repartons du problème de la vie. L'élan vital est, d'une manière exemplaire, un geste simple. Mais alors, il ne consiste pas à composer un tout avec des parties, et, dans cette mesure, il n'a pas besoin de modèle préexistant. Mécanistes et finalistes, disions-nous, sont réfutés dans le même mouvement. Lorsqu'il s'agit de construire un canal, ils commettent l'erreur de faire un « plan² ». Le possible serait, précisément, un tel modèle ou un tel plan, qui n'aurait plus qu'à se réaliser. Ainsi se nouent les réflexions de Bergson sur la vie à celles qu'il mènera, ultérieurement, sur le possible³. L'harmonie entre les espèces vivantes

tient à une identité d'impulsion et non pas à une aspiration commune. C'est en vain qu'on voudrait assigner à la vie un but, au sens humain du mot. Parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au

1. Cf. « La conscience et la vie », in *L'Énergie spirituelle*, p. 831 (p. 21).

2. *L'Évolution créatrice*, p. 575 (p. 95).

3. « Mouvement rétrograde du vrai », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1253-1270 (p. 1-23) ; « Le possible et le réel », *ibid.*, p. 1331-1345 (p. 99-116).

fond, que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent ¹.

La vie est « impulsion » ou « poussée ² », elle n'est ni « aspiration » à un but, ni effet d'une cause ; caractériser la vie en de tels termes, ce serait contester la thèse première de Bergson, qui est l'existence du temps. En effet, un peu plus bas : « La vie, elle, progresse et dure ³. » Les phénomènes de la vie suffisent, selon Bergson, à prouver l'inanité du possible. Bergson prolonge son combat contre l'étonnement téléologico-théologique par une critique de l'anthropomorphisme naïf — l'étonnement téléologique procède, avons-nous vu, d'une comparaison entre ce qui est et ce qui, croit-on, « aurait pu ⁴ » être — : l'agir de la vie n'est pas fabrication, il est création, selon une opposition cardinale de *L'évolution créatrice*. Si la vie ne réalise pas un possible, alors elle crée ce qu'elle donne ⁵.

1. *L'Évolution créatrice*, p. 538 (p. 51) ; cf. p. 583-584 (p. 104-106).

2. *Ibid.*, Introduction, p. 492, 579, 581, 596, 602, 606, 724 (p. VIII, 100, 103, 120, 127, 132, 271).

3. *Ibid.*, p. 538 (p. 51).

4. *Ibid.*, p. 576 (p. 96).

5. Une conception tout à fait comparable de la vie organique peut être découverte chez Schopenhauer. Celui-ci, pour lutter contre l'étonnement téléologique, fait valoir que ce qui, d'un côté, apparaît très compliqué à produire peut s'avérer, d'un autre côté, absolument simple — aux deux sens du terme — (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, nouv. éd. revue et corrigée par R. Roos, Paris, PUF, 1966, 15^e éd., 1998, Supplément XXVI « De la téléologie », p. 1050-1051). De là, il est conduit à distinguer entre deux manières de procéder pour produire quelque chose, celle de l'homme d'un côté — la fabrication —, celle de la nature de l'autre — et Schopenhauer parle, ce qui est rare dans son œuvre, d'une nature qui serait « *schaffende* », créatrice (Supplément XXI « Revue et considération générale », p. 979). Chez Schopenhauer également, on trouve l'insistance sur le fait que la manière dont la nature s'y prend « diffère totalement (*der ganzen Art nach*) de la nôtre » (Supplément XXVI « De la téléologie », p. 1051). Cf. *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Supplément XXV « Considérations transcendantes sur la volonté comme chose en soi », p. 1045-1046 ; *De la volonté dans la nature*, trad. É. Sans, Paris, PUF, 1969, 2^e éd. coll. « Quadrige », 1996, p. 111 ; Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 136-144.

Mais la création est, en même temps, continuation, c'est-à-dire actualisation de virtualités et, même, différenciation entre ces virtualités¹ — la « dissociation » et le « dédoublement » dont il était question plus haut² — ; elle ne saurait être création *ex nihilo*, puisque celle-ci, précisément, ne peut être qu'une fulguration, c'est-à-dire la réalisation d'un possible³. « S'y prendre » n'est rien d'autre que cela : ce n'est pas suivre un modèle, ce n'est pas consulter une notice, comme il y a des notices pour monter des meubles ou utiliser des appareils ménagers ; *s'y prendre, c'est créer*. Si Achille consultait une notice pour savoir comment se mouvoir, il ne ferait jamais un pas. Il se moque bien de son mouvement *possible*, il ne peut accomplir de mouvement que *réel*. Mais « s'y prendre », c'est également actualiser ses propres virtualités — sans quoi, la création dont il s'agit ici serait théologique —, c'est-à-dire, rigoureusement, devenir ce que l'on est. Et ces virtualités, un tel « ce que l'on est », ne peuvent être éprouvés ou vécus que sur le mode du pathos, c'est-à-dire de *ce que l'on ne peut pas faire autrement*. C'est pourquoi, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, la création sera déclarée strictement identique à l'émotion⁴. Être ému, et se diriger vers celui qui nous émeut, c'est, par excellence, « s'y prendre », tout comme la vie « s'y prend » pour produire des formes de plus en plus hautes. Nouvelle dimension, enfin, du nominalisme bergsonien : si seul mérite l'attention ce que la chose est *réellement*, par opposition à ce qu'elle *peut* ou *aurait pu* être, alors il n'y a plus à considérer ce qu'elle a en commun avec d'autres choses ; la chose se développe elle-même à partir d'elle-même, comme une ligne qui ne se tracerait nulle part, dans aucun espace. Et en ce qui concerne le sujet, cette doctrine signifie : trouve ton propre pathos, et celui-là seulement. Deviens ce que tu es veut

1. *Ibid.*, p. 578-581 (p. 99-102). Cf. Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, 2^e éd. coll. « Quadrige », 1998, p. 99-101.

2. *Ibid.*, p. 571 (p. 90).

3. *Ibid.*, p. 705 (p. 249).

4. *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 113 (p. 42).

dire, avant tout, garde-toi de devenir autre chose. On commence toujours par vouloir devenir autre chose¹.

Mais si le possible est identique, selon une équation leibnizienne et, dans une certaine mesure, kantienne², au concept de la chose, alors la question « comment s'y prend-on ? » concerne, en troisième lieu, la théorie de la vérité. L'œuvre de l'intelligence, avons-nous vu, est de décomposer le mouvement ; mais ce n'est pas que celui-ci soit, absolument, sans articulations : bien au contraire, il est articulé intérieurement, et on n'a pas le droit de « le diviser sans tenir compte de ses articulations³ ». La course d'Achille est articulée en pas, et nous n'avons « pas le droit de la désarticuler selon une autre loi, ni de la supposer articulée d'une autre manière⁴ ». La réalité bergsonienne, si simple et si pleine d'elle-même soit-elle, contient des « articulations naturelles » — par opposition aux « articulations artificielles » qu'y découpe notre intelligence —, et ainsi seulement Bergson peut-il se démarquer d'un élatisme sommaire auquel il aurait été bien étonnant qu'il souscrive, remarquons-le, lui qui commence par récuser la thèse élate sur le mouvement. *Les articulations naturelles de la réalité, en tant qu'elles introduisent une distinction entre ce qui est et ce qui n'est*

1. Ainsi, dans *Ecce Homo*, dont le sous-titre est, rappelons-le, « Comment on devient ce que l'on est », Nietzsche écrit : « À cette époque [il s'agit de l'époque qui suivit la rupture avec Wagner], mon instinct résolu irrévocablement d'en finir avec cette habitude de céder, de faire-comme-tout-le-monde, de me-prendre-pour-un-autre » (*Ecce Homo*, in *Œuvres philosophiques complètes*, trad. J.-Cl. Hémeury, Paris, Gallimard, t. VIII, 1974, « Humain, trop humain », § 4, p. 299). Peu auparavant : « D'un seul coup, je compris avec une terrible évidence combien de temps j'avais gaspillé — combien inutilement, combien arbitrairement mon existence de philologue jurait avec ma tâche (*Aufgabe*) » (*ibid.*, § 3, p. 298).

2. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1944, rééd. coll. « Quadrige », 1993, « Des postulats de la pensée empirique en général », p. 200-212 ; « De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu », p. 425-431.

3. « La perception du changement », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1379 (p. 160).

4. *Ibid.*, p. 1380 (p. 161) ; cf. *L'Évolution créatrice*, p. 757-758 (p. 309-311).

pas, sont la condition du discours vrai. Et c'est pourquoi Bergson, après Platon, compare le philosophe à celui qui sait découper la réalité selon ses articulations naturelles¹. Mais ces articulations sont immanentes à la réalité, elles ne constituent pas des « genres » (*géné*) ou des « formes » (*eidè*) de l'être, telles que le même et l'autre. La vérité est identique à la réalité : telle est la grande leçon du texte sur William James ; si tel n'était pas le cas, alors la vérité se trouverait, avec la réalité, dans le rapport d'une inintelligible concordance², et la cohérence n'apparaît, pour sa part, que comme une concordance *in absentia*. C'est ainsi toute philosophie de l'accès ou de la représentation — en même temps que de la reconstruction — que Bergson congédie, la vérité ne se trouvant pas sise dans une chose en soi qui excéderait la réalité³ ; de la réalité, nous disions qu'on ne peut que la laisser être et se déployer. Pour ces raisons, la théorie du concept doit être profondément remaniée. Il y a bien des concepts, chez Bergson — ainsi, « concept » ne signifie pas nécessairement vue de l'intelligence —, mais les concepts, si étrange que cette assertion puisse paraître, coïncident avec la chose singulière dont ils sont les concepts. La mobilité du mouvement, c'est le mouvement lui-même en tant qu'il se crée ; est c'est pourquoi la seule question pertinente à son sujet, c'est de savoir comment il s'y prend pour se déployer. Identiquement, « ce qui est proprement vital dans le vivant⁴ », la vitalité, c'est la vie même ; « ce que l'esprit a de proprement spirituel⁵ », la spiritualité, c'est, pour pousser le paradoxe, l'esprit. On le voit, Bergson ne dépose pas toute interrogation

1. *Ibid.*, p. 627 (p. 157) ; *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 1064 (p. 109). Cf. Platon, *Phèdre*, 265 e.

2. « Vérité et réalité. Sur le pragmatisme de William James », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1444-1449 (p. 244-250).

3. « Il n'y a pas entre le "phénomène" et la "chose" le rapport de l'apparence à la réalité, mais simplement celui de la partie au tout » (*Matière et Mémoire*, p. 361 [p. 259]).

4. « De la position des problèmes », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1278 (p. 34).

5. *Ibid.*, p. 1283 (p. 40).

sur l'essence ; mais l'essence, telle qu'il l'entend, est toujours l'essence d'une seule chose, essence singulière. Ainsi se comprend la théorie des « concepts souples », des « concepts sur mesure » :

un empirisme digne de ce nom, un empirisme qui ne travaille que sur mesure, se voit obligé, pour chaque nouvel objet qu'il étudie, de fournir un effort absolument nouveau. Il taille pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose ¹.

Le concept « sur mesure » demande à être « taillé » à chaque fois, c'est-à-dire créé, de même que l'« effort » dont il s'agit doit être « absolument nouveau » ; c'est, précisément, qu'un concept qui ne serait pas créé serait un possible — il engloberait toutes les déterminations possibles de l'objet, au lieu de se contenter de ses déterminations réelles —, ou, pour le dire autrement, qu'il serait incapable de coïncider avec le mouvement créateur de l'objet. Si la vérité est identique à la réalité, si elle se distingue d'une concordance, alors il faut bien s'y résoudre : la vérité, elle aussi, fait l'objet d'une création ². Le lien entre cette théorie du concept souple et celle de la modalité est encore manifeste dans la célèbre première page de « Mouvement rétrograde du vrai » — la première de tout le recueil *La pensée et le mouvant* —, à laquelle répond la dernière page de cette « Introduction » :

Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. Examinez tel d'entre eux, convenablement choisi : vous verrez qu'il s'appliquerait aussi bien à un monde où il n'y aurait pas de plantes ni d'animaux, rien que des hommes ; où les hommes se passeraient de boire et de manger ; où ils ne dormiraient, ne rêveraient ni ne

1. « Introduction à la métaphysique », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1408 (p. 197).

2. « Vérité et réalité. Sur le pragmatisme de William James », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1446-1449 (p. 247-250).

divagueraient ; où ils naîtraient décrépits pour finir nourrissons ; où l'énergie remonterait la pente de la dégradation ; où tout irait à rebours et se tiendrait à l'envers. C'est qu'un vrai système est un ensemble de conceptions si abstraites, et par conséquent si vastes, qu'on y ferait tenir *tout le possible*, et même de l'impossible, à côté du réel. L'explication que nous devons juger satisfaisante est celle qui adhère à son objet : point de vide entre eux, pas d'interstice où une autre explication puisse aussi bien se loger ; elle ne convient qu'à lui, il ne se prête qu'à elle. Telle peut être l'explication scientifique. Elle comporte la précision absolue et une évidence complète ou croissante. En dirait-on autant des théories philosophiques ? [...] L'imprécision est d'ordinaire *l'inclusion d'une chose dans un genre trop vaste*, choses et genres correspondant d'ailleurs à des mots qui préexistaient. Mais si l'on commence par écarter les concepts déjà faits, si l'on se donne une vision directe du réel, si l'on subdivise alors cette réalité en tenant compte de ses articulations, les concepts nouveaux qu'on devra bien former pour s'exprimer seront cette fois taillés à l'exacte mesure de l'objet : l'imprécision ne pourra naître que de leur extension à d'autres objets qu'ils embrasseraient également dans leur généralité, mais qui devront être étudiés en eux-mêmes, en dehors de ces concepts, quand on voudra les connaître à leur tour¹.

Le concept « sur mesure » est élaboré par l'intuition — la « vision directe du réel » —, qui saisit le réel dans sa simplicité, en suivant ses articulations naturelles. Or, le concept sur mesure, c'est le concept qui comprend seulement ce qu'est l'objet, non ce qu'il aurait pu être ; et pour cette raison, forger

1. « Mouvement rétrograde du vrai », in *La Pensée et le Mouvant*, p. 1253-1254 et 1270 (p. 1-2 et 22-23) ; nous soulignons. Une élucidation philosophique du *quotidien* est présentée, à titre de projet, dans ce passage, de même qu'elle est impliquée, sans doute, dans la position de la question « comment s'y prend-on ? ». Il demande à être rapproché de cet autre : « le métaphysicien ne descend pas facilement des hauteurs où il aime à se tenir. [...] Il hésite à entrer en contact avec les faits, quels qu'ils soient, à plus forte raison avec des faits tels que les maladies mentales : il craindrait de se salir les mains » (« L'âme et le corps », in *L'Énergie spirituelle*, p. 843 [p. 38]). Cf. Arnaud Bouaniche et Arnaud François, « Bergson : de la durée au quotidien », 2005, <http://www.univ-lille3.fr/set/sem/bergsonbouanichecadreprincipal.html>.

un tel concept, c'est se désintéresser des caractères que l'objet possède en commun avec d'autres objets. De même, l'« abstrait », c'est le possible, loin que Bergson dirige ici, contre la philosophie, la sempiternelle critique du sens commun. Mais alors, le concept perd tout ce qu'il a de général, et il en va de même de l'essence ; la question de l'essence, entendue au sens de genre, voit son exil prononcé par la question « comment s'y prend-on ? ». Le concept général et, singulièrement, le mot portent principalement sur le possible, non sur le réel. Et selon Bergson, d'une réalité, on ne se demande pas ce qu'elle est, c'est-à-dire, au fond, ce qu'elle aurait pu être, mais *comment elle s'y prend* pour exister.

Dans ces conditions, c'est la nature même du questionnement philosophique qui doit être transformée. Nul, mieux que Deleuze, n'a prolongé l'inspiration du bergsonisme en ce sens :

Le rationalisme a voulu que le sort de l'Idée fût lié à l'essence abstraite et morte ; et même, dans la mesure où la forme problématique de l'Idée était reconnue, il voulait que cette forme fût liée à la question de l'essence, c'est-à-dire à « Qu'est-ce que ? » Mais combien de malentendus dans cette volonté. [...] Dès qu'il s'agit de déterminer le problème ou l'Idée comme telle, dès qu'il s'agit de mettre en mouvement la dialectique, la question *qu'est-ce que ?* fait place à d'autres questions, autrement efficaces et puissantes, autrement impératives : combien, comment, dans quel cas ? [...] Dès que la dialectique brasse sa matière, au lieu de s'exercer à vide à des fins propédeutiques, partout retentissent « combien », « comment », « en quel cas » — et « qui ? »

Nous ajouterions, on l'aura compris, « comment s'y prend-on ? », comme la question qui résume toutes celles que pose Deleuze. Telles sont les questions que nous poserions volontiers à Achille ; les « concepts sur mesure » sont, très exactement, les réponses à ces questions. Et voilà une dernière figure du nominalisme bergsonien : le concept ne peut être concept

1. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968, 11^e éd., 2003, p. 243-244.

que d'une chose, parce que s'il était concept de plusieurs choses, il serait concept de choses possibles, et non pas réelles ; faire de l'essence un genre, c'est nier l'identité de la vérité et de la réalité, c'est s'orienter, qu'on le veuille ou non, vers une problématique de l'accès et de la représentation, c'est-à-dire de la reconstruction.

Nous pouvons à présent déterminer le sens philosophique de la question « comment s'y prend-on ? » telle que la pose Bergson. Commençons par remarquer avec quel bonheur Bergson s'empare de ce tour propre au français. Tout d'abord, « comment » s'y prend-on, ce n'est pas « qu'est-ce que ? » — la question de l'essence — ou « pourquoi ? » — la question de la cause (finale ou efficiente). Ensuite, on « s' » y prend à quelque chose, et avec le « s'y prendre », un soi est donné. C'est un tel soi que Bergson comprend, disions-nous, comme *ipse* ou comme « caractère », et il ajoute, à cela, une authentique théorie du sujet réflexif comme multiplicité virtuelle, sur laquelle il n'y avait pas lieu d'insister ici¹. Le caractère non identique à soi du sujet est accusé, encore, par le « on » : c'est « on » qui s'y prend à quelque chose, et qui devient un soi, en même temps que le « soi » est un « on ». Enfin, on s'« y » prend, c'est-à-dire qu'on se prend à quelque chose : en plus d'une réflexivité, il y a une intentionnalité, pour ainsi dire, du « s'y prendre », et cette intentionnalité est marquée, dans *Les deux sources*, par la théorie de l'émotion ; c'est l'autre qui m'êmeut, dont, rigoureusement, je pâtis, et vers qui je dirige un mouvement qui est, tout entier, de l'ordre du « s'y prendre ».

La question « comment s'y prend-on ? » n'est donc ni la question de l'essence, ni la question de la cause ou de la fin. S'interroger sur la cause d'une chose, c'est se demander ce qui

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 57 (p. 62-63) ; *Matière et Mémoire*, p. 341-342 (p. 231-232). Cf. Arnaud François, « “Poser les questions relatives au sujet et à l'objet en fonction du temps plutôt que de l'espace” : retour sur la signification phénoménologique de la notion d'image dans *Matière et mémoire* », in *Philopsis*, revue en ligne : http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_image_bergson_francois.pdf.

aurait dû être supprimé pour qu'elle n'existe pas, c'est s'exprimer au conditionnel passé, c'est donc faire intervenir le possible et le néant¹. Non seulement la question « comment s'y prend-on ? » diffère des deux questions principales de la métaphysique, mais en plus elle les récuse ; en ce sens, elle peut être présentée comme une fonction de rénovation pour la philosophie, comme une question qui demande, à présent, à être posée, et élucidée dans toutes ses dimensions.

La question « comment s'y prend-on ? » n'est pas davantage la question de la *technè*, entendue comme pratique qui chercherait, réflexivement, des règles à son exercice, par opposition à la routine (*tribè*) et à la science (*épistèmè*)². C'est que « s'y prendre », disions-nous, c'est créer, et que l'antithèse de la création, c'est, selon Bergson, le recopiage d'un modèle ou l'utilisation d'une notice, ceux-ci fussent-ils découverts par après. Ajoutons que le « s'y prendre » désigne, chez Bergson³, davantage la manière naturelle de procéder que la manière humaine, surtout fabricatrice. Dans cette double mesure, la question « comment s'y prend-on ? » échappe à bien des divisions traditionnelles posées par la philosophie de la pratique.

Enfin, la question « comment s'y prend-on ? » se trouve au nœud des théories bergsoniennes de la simplicité, de la modalité et de la vérité — et ces trois théories se fondent en théorie du temps. Autant dire que la question « comment s'y prend-on ? » est ontologique. Affirmer que la réalité est un mouvement simple, c'est nier que quoi que ce soit la transcende ; c'est nier qu'elle soit bordée par le possible, par l'essence et par le néant — si la réalité n'a pas à se « réaliser », il n'y a aucun néant dont elle aurait à surgir. C'est donc se prononcer sur ce que signifie, pour elle, « être ». Mais si la réalité est une poussée qui se déploie indépendamment des catégories mécanistes et finalistes, indépendamment du possible, de

1. Sur la critique de l'idée de néant, voir *L'Évolution créatrice*, p. 728-747 (p. 275-298).

2. Cf. Platon, *Philèbe*, 55 e.

3. Comme chez Schopenhauer, d'ailleurs.

l'essence et du néant, alors on peut dire que ce que signifie, pour elle, être, c'est, proprement, *devenir*. Peut-être, avec la question « comment s'y prend-on ? », disposons-nous, pour la première fois, d'une question adéquate au concept de devenir, qui soit l'envers de ce concept ; peut-être disposons-nous, pour la première fois, d'une question qui, pour interroger le devenir, ne fasse pas intervenir, dans sa position même, des termes d'être¹.

1. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980, p. 284-380.

DIALOGUE ET DIFFÉRENCIATION

LE SOI PAR L'AUTRE OU L'AVENTURE DU SENS SELON
MERLEAU-PONTY

MATTHIEU DUBOST

La question de la substance est une des plus cruciales de la philosophie. Elle remonte notamment à l'interrogation socratique sur l'essence, c'est-à-dire au commencement même de la philosophie. Plus précisément, elle consiste à se demander comment penser la différence, c'est-à-dire comment ne pas confondre les choses entre elles tout en sachant les relier. Et le dialogue platonicien en est l'expression la plus parfaite dans la mesure où il s'agit toujours de dégager la vérité d'une chose en échappant aux préjugés et aux faux-semblants.

Poser la question de l'en-soi, ou encore de la substance, c'est donc aussi interroger la différence dans la stricte mesure où aucune identité ne saurait être posée en dehors de la distinction.

En phénoménologie, cette question prend nécessairement une allure originale puisqu'un des gestes fondateurs de la philosophie de Husserl consiste à se défaire des concepts traditionnels de la métaphysique, dont la « substance » est un des représentants les plus évidents. Pour autant, la phénoménologie, dans une perspective cartésienne, ne cesse d'interroger le moi, présenté par Descartes lui-même comme une substance.

C'est dans ce contexte que l'on peut chercher à penser la reprise de cette question chez Merleau-Ponty. Plus précisément, c'est dans cet écart — le refus d'une tradition et l'interrogation assumée de l'*ego* transcendantal — que la question du moi et du toi revêt toute son importance. Merleau-Ponty développe en effet une pensée originale de la différence et nous pouvons à juste titre la considérer dans l'ensemble des questions relatives à la substance comme une expression particulière du problème. C'est bien en phénoménologue qu'il l'aborde pour la restreindre la plupart du temps à la question du moi.

Mais, outre cette restriction, pourquoi dire que la question de la substance nous entraîne vers la distinction du moi et du toi ? En réalité, si même dans le dialogue socratique la question de la substance est mise en scène par la rencontre de deux interlocuteurs, si elle se présente toujours à l'origine comme l'enjeu du *dialogue*, c'est peut-être parce qu'inévitablement il s'agit toujours *à la fois* d'une question sur l'intersubjectivité et d'une question ontologique ou sémantique. Dans la mesure où les idées ont du sens lorsqu'elles ne se confondent pas, on comprend bien que la question de la différence concerne autant ceux qui parlent que ce dont ils parlent. Parler, discuter en vue de dégager sincèrement la vérité, n'est-ce pas se présenter à l'autre comme celui qui peut entretenir une relation telle que sa présence apporte véritablement quelque chose, ne serait-ce qu'en termes d'écoute ou de confirmation ? N'est-ce pas dès lors chercher à le rencontrer dans sa différence réelle et l'obliger à la manifester, attendu que le dialogue lui permet de la préciser en même temps qu'il m'oblige à dire la mienne ? Le problème de la différence, comme écho phénoménologique à la question traditionnelle de la substance, peut donc être compris *en même temps* comme celui de la différence intersubjective et comme celui de la différence du sens des choses.

Chez Merleau-Ponty, ce problème semble être d'autant plus important que c'est au cœur d'une ontologie de la chair que les êtres tendent à se confondre dans une identité que d'aucuns qualifient de dissolvante. On assisterait alors à une fusion des choses et des personnes si bien que la quête de distinction et de vérité qui fait le cœur du projet philosophique occidental serait

anéanti. Mais cela revient à ne pas saisir le souci de rigueur qui traverse le projet merleau-pontien et surtout l'originalité de sa réponse à la question de la différence. Ce que propose Merleau-Ponty dès la *Phénoménologie de la perception*, c'est au contraire de penser autrement la question du sens et du rapport à autrui, et en premier lieu de ne jamais les séparer.

En proposant une critique parallèle du sens et du rapport à l'autre, Merleau-Ponty nous invite à penser ensemble ces deux notions, prenant ainsi acte d'une tradition socratique qu'un certain idéalisme moderne et égologique a défait. Car depuis Descartes et son doute radical, la question de la nature et du mode d'apparition d'autrui est devenue problématique, au point de conduire les philosophes à un type d'interrogation trop abstrait aux yeux de Merleau-Ponty. C'est ainsi que Husserl reprend le thème de l'intersubjectivité en des termes qui restent cartésiens et les difficultés auxquelles cela conduit tiennent pour Merleau-Ponty à leur idéalisme.

Ce retour au concret et à la vie elle-même est donc autant une manière de penser le monde et ses êtres que l'altérité en général. Critiquer la méthode husserlienne, ou plutôt lui donner un style propre, c'est donc toujours *questionner parallèlement la question du sens et celle d'autrui, sous le même enjeu de la différence*. Du point de vue de l'intersubjectivité, cela revient à demander comment se pensent l'identité et la différence de l'autre, en échappant autant à l'étrangeté inaccessible qu'à l'identité dissolvante. Comment penser la différence de telle sorte que cela reste celle d'une personne reconnaissable, sans pour autant dissoudre la nouveauté ? Du point de vue du sens, cela revient à demander comment s'organisent et émergent les différences entre les perceptions, entre les intentions de signification ou encore entre les mots.

Ces questions conduisent selon nous à deux thèses principales que l'on peut repérer dès la *Phénoménologie de la perception* et plus encore à partir de *La prose du monde*.

Tout d'abord, il existe inévitablement un parallèle entre l'altérité de l'autre et la nouveauté du sens. La manière dont on pose la différence du sens est absolument liée à la façon dont se

présente la différence des sujets car le sens naît de l'autre et l'autre du sens.

Il faut ensuite considérer que ces différences, issues d'une même souche, répondent en réalité à une dynamique : la différence ne peut être pensée qu'en termes de *différenciation*. Sens et sujets ne se confondent pas car c'est bien le même mouvement de différenciation qui opère. Et c'est bien le dialogue, avec ses événements, ses surprises et ses exigences, qui joue dans ce procès un rôle capital. Plus encore, c'est même à partir de ce rapport langagier que l'on peut envisager un sens éthique. Si bien qu'il devient impossible de concevoir une dynamique du sens sans intersubjectivité, pas plus qu'une intersubjectivité sans une réelle dynamique du sens.

C'est ainsi que l'on s'achemine vers une pensée originale de la différence, de son rapport à l'autre et de son mode d'apparition. C'est la différence dynamique du sens développée dans le dialogue qui permet de comprendre comment autrui se différencie sur fond d'une chair et d'une langue commune et d'envisager une autre notion de sens.

I. UNE LECTURE CRITIQUE DE L'APPROCHE HUSSERLIENNE DU SENS ET DE L'INTERSUBJECTIVITÉ

Merleau-Ponty ne se contente pas d'une critique de Husserl en abordant chacune de ses principales notions pour elles-mêmes. Il s'agit bien davantage de les aborder dans ce qu'elles ont de commun et de solidaire. Et c'est ainsi qu'il peut construire une critique *parallèle* du sens et du rapport à autrui en montrant que c'est un même préjugé intellectualiste et abstrait qui l'empêche de reconnaître ou d'assumer la liaison absolue de ces deux questions.

Car un des buts de Merleau-Ponty, c'est d'assumer ce type de parallèles, tout en rendant justice aux intuitions husserliennes. C'est ainsi que le projet husserlien lui-même reste absolument valable : « Le point de départ, c'est l'expérience et pour ainsi dire muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expres-

sion pure de son propre sens.»¹ Pour Husserl, cela signifie refuser les théories toutes faites et envisager le sens tel qu'il se constitue. Cette citation est souvent reprise par Merleau-Ponty² mais il choisit d'en assumer pleinement la portée revenant aux horizons concrets, c'est-à-dire incarnés, des phénomènes.

La critique entamée par Merleau-Ponty à l'égard de Husserl porte, on le sait, sur son « impensé »³. Husserl est resté à ses yeux prisonnier d'un schéma intellectualiste qui va de pair avec un dualisme du sujet et de l'objet qu'il n'est jamais parvenu à dépasser tout à fait. Husserl a cependant aperçu ici ou là ce qui lui aurait permis de franchir les frontières de l'activité et d'une compréhension conceptuelle des choses. Merleau-Ponty se rend notamment attentif au moment de la *Krisis* qui marque un « retour au Lebenswelt comme caractéristique de la phénoménologie.»⁴ Husserl aperçoit alors un sol originaire et une couche d'intentionnalités qui relativisent le modèle actif et constitutif développé notamment dans les *Ideen*. Cette couche originaire à toute pensée, c'est celle de la perception : « Le monde perçu serait le fond toujours présupposé par toute rationalité, toute valeur et toute existence. »⁵ Le refus de l'intellectualisme passe ainsi par un retour au corps, fond impliqué par toute démarche rationnelle. Au contraire, l'intellectualisme tient à un « sujet désincarné »⁶.

Cette prise de distance respectueuse vis-à-vis de Husserl — ou d'une certaine lecture de Husserl — permet d'élaborer une

1. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, I, § 16, trad. E. Lévinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1996, p. 73-74.

2. Notamment dans la *Phénoménologie de la perception*, *Éloge de la philosophie*, *La Prose du monde* et *Le Visible et l'invisible*.

3. Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1989, p. 201.

4. *Id.*, *Notes de cours au Collège de France (1958-1959 et 1960-1961)*, préface de Claude Lefort, texte établi par Stéphanie Ménasé, Paris, Gallimard, 1996, p. 77.

5. *Id.*, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996, p. 43.

6. *Id.*, *Causeries*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 22.

nouvelle conception de la signification. Notamment, Merleau-Ponty refuse l'idée de sa réductibilité à l'idéalité. L'idéalité suppose d'abord une absolue indépendance et une claire distinction des choses, c'est-à-dire une séparation sans faille et une abstraction de la matière. Or « Toute perception n'est perception de quelque chose qu'en étant aussi relative imperception d'un horizon ou d'un fond (...). La conscience perceptive est donc indirecte ou même inversée par rapport à l'idéal d'adéquation qu'elle présume, mais qu'elle ne regarde pas en face. »¹ Merleau-Ponty montre donc la faille qui se glisse dans le concept d'adéquation, notamment à partir de la notion husserlienne d'horizon.

Cette critique de la conception husserlienne du sens va de pair avec celle de l'a-présentation. Car l'enjeu de cette reprise n'est pas seulement de développer une théorie de l'incarnation du sens mais aussi de questionner sa dimension intersubjective et, inévitablement, l'intersubjectivité elle-même. Ainsi, dans ses *Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl*, Merleau-Ponty aperçoit chez son maître un entrelacement inextricable des concepts d'altérité et de sens : « L'idéalité est à la charnière de la connexion moi-autrui, elle fonctionne dans cette connexion »² Selon Merleau-Ponty, autrui et l'idéalité sont deux moments d'une même chose, il y a bien entre eux un « entrelacement ». ³ L'erreur de Husserl vient de ne pas avoir assumé cette relation. Chez lui, l'alliance de la question d'autrui et du sens n'est que ponctuelle et univoque car il faut à autrui une expression pour être reconnu comme homme, selon la cinquième *Méditation cartésienne* ; toutefois, on peut concevoir le sens indépendamment de toute relation à autrui. Au contraire, selon Merleau-Ponty, *le lien entre le sens et autrui, via une incarnation des sujets et des mots, devient essentiel.*

1. *Id.*, *Résumé de cours*, Collège de France, 1952-1960, Paris, Gallimard, 1982, p. 12.

2. *Id.*, *Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl*, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, sous la direction de Renaud Barbaras, Paris, PUF, 1998, p. 27. Le terme est souligné par l'auteur.

3. *Ibid.*, p. 28.

Plus généralement, Husserl insiste trop selon Merleau-Ponty sur l'autonomie et l'isolement de la conscience comme instance indépendante et unique. Dans cette interprétation, tout part toujours de soi et il ne peut plus y avoir d'extériorité¹, pas plus d'autrui que d'un sens nécessairement incarné. Car « comment pourrais-je rendre compte de mon accès à l'*alter ego* (...) comme d'une opération immanente de ma conscience ? Ce serait constituer autrui comme constituant, et à travers lui, me réduire à la condition de constitué »². Merleau-Ponty considère plutôt qu'il y a un empiètement des consciences incarnées : « Si autrui est vraiment pour soi, au-delà de son être pour moi, et si nous sommes l'un pour l'autre, (...) il faut que nous apparaissions l'un à l'autre, il faut qu'il ait et que j'aie un extérieur (...). Il faut que je sois mon extérieur, et que le corps d'autrui soit lui-même. »³

Ce disant, on sent que s'élabore une nouvelle conception du sens lui-même. Merleau-Ponty évoque l'incarnation nécessaire de tout sens, ce qui revient à assumer que de l'intentionnalité à sa chair, le va-et-vient est inévitable et que le sens ne peut se concevoir statiquement. De même, son lien inévitable à autrui le rend « vivant », comme la personne de l'autre que l'on rencontre réellement, en dehors de toute reconstruction analogique abstraite. Le sens est donc dynamique, ou encore « mouvement vers ».

Il est vrai que Merleau-Ponty emploie indifféremment la notion pour les organes de la perception, la signification infralinguistique ou linguistique, ou encore pour évoquer l'orientation spatiale. Cependant, cette polysémie apparemment anarchique peut être assumée à condition de parvenir à *une notion dynamique du sens*. Dire que les choses ont un sens, c'est avant tout pour Merleau-Ponty affirmer qu'elles peuvent encore être

1. Voir M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, cours de Sorbonne (1949-1952), Lagrasse, Verdier, 2001, p. 9.

2. *Résumés de cours*, p. 150.

3. *Phénoménologie de la perception*, p. VI-VII.

distinguées et que l'homme peut se situer par rapport à elles ¹. Les choses ne sont pas plongées dans un gigantesque chaos même si elles sont fondamentalement liées. C'est ainsi que les différents moments du sens peuvent se ramener à une définition commune : « Sous toutes les acceptions du mot "sens", nous trouvons la même notion fondamentale d'un être orienté ou polarisé vers ce qu'il n'est pas. » ² Le sens, c'est donc la relation inévitable avec le monde auquel nous sommes primordialement liés. Le sens, c'est ce qui met en relation un être dont l'identité se conquiert par la différence, tout en puisant dans ce qui est différent. C'est du moins cette conception qui s'élabore à partir de la *Phénoménologie de la perception* et qui se radicalise avec le développement d'une ontologie.

Cette définition du sens, qui doit nous guider jusqu'à la compréhension de son parallèle avec la relation avec autrui, s'inscrit en cela dans une problématique générale de la phénoménalité. Mais pour le comprendre et parvenir enfin à la notion d'expression, il faut d'abord saisir le rôle privilégié du dialogue. Et ainsi on saisira que *c'est dans la convergence des questions du sens et de l'autre qu'apparaît plus fondamentalement celle de la différence*, à la fois intersubjective et sémantique.

2. AUTRUI ET LA DIFFÉRENCIATION DU SENS

C'est par la parole et le dialogue que la différence se travaille entre les deux sujets en même temps que se travaille le sens lui-même. Car par la parole, il y a « transformation du rapport à autrui ». ³

Le dialogue est dès le début de l'œuvre de Merleau-Ponty considéré comme un lieu privilégié où la pensée d'un locuteur

1. Voir à ce titre M. Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, PUF, 1990.

2. *Phénoménologie de la perception*, p. 492.

3. M. Merleau-Ponty, Manuscrit BNF XII, Notes de cours — Collège de France 1954-1955. L'institution dans l'histoire personnelle et publique, cours du jeudi. Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire, cours du lundi, f. 137.

se trouve surprise par celle de l'autre. Il est ce site où la parole trouve à s'exprimer et à s'entendre, et plus encore à se construire. Autrui me pénètre d'un discours et m'oblige ce faisant à adopter une voix qui me dise dans ce que j'ai de particulier. Ainsi, le dialogue est le lieu d'une relation à l'altérité qui se veut constructrice pour les deux dialoguants : « Dans le dialogue présent, je suis libéré de moi-même, les pensées d'autrui sont bien des pensées siennes, ce n'est pas moi qui les forme, bien que je les saisisse aussitôt nées ou que je les devance, et, même, l'objection que me fait l'interlocuteur m'arrache des pensées que je ne savais pas posséder, de sorte que, si je lui prête des pensées, il me fait penser en retour. C'est seulement après coup, quand je me suis retiré du dialogue et m'en ressouviens, que je puis le réintégrer à ma vie, en faire un épisode de mon histoire privée, et qu'autrui rentre dans son absence, ou, dans la mesure où il me reste présent, est senti comme une menace pour moi. »¹ Ma pensée comme celle de l'autre se trouve dans l'échange : non seulement je recueille des idées que je n'aurai pas découvertes seul, mais plus encore j'en propose qui naissent dans le moment même de cette discussion. Il naît donc quelque chose entre les personnes qui ne saurait advenir dans leurs solitudes respectives.

Bien entendu, cette puissance féconde du dialogue tient en partie à la puissance du langage lui-même. Merleau-Ponty n'a de cesse de revendiquer son pouvoir, non seulement dans la « langue parlée », mais encore dans la « langue parlante », celle par laquelle on trouve sa propre voix. Le langage est puissant parce qu'il signale en l'homme une capacité à penser la distinction et la généralité ainsi qu'à les communiquer. Dès *La structure du comportement*, Merleau-Ponty affirme que l'attitude catégoriale est la spécificité humaine qui signale une capacité à varier le signe et à revenir à la chose, autrement dit à la voir sous différents aspects. Alors que le singe, s'il transforme une branche en bâton, la supprime comme branche, l'homme fait preuve d'une liberté commençante dans cette manière de

1. *Phénoménologie de la perception*, p. 407.

varier les points de vue : il peut utiliser la branche de différentes manières jusqu'au symbole et sans exclusion. En travaillant plus encore la question de la nature du langage et de ses articulations, Merleau-Ponty peut construire l'idée d'une langue comme structure de différences et de différenciations. Les manuscrits en témoignent : il faut « montrer la spécificité du langage par rapport à d'autres modes d'expression, comme résultant de l'invention d'un système de morphèmes et de phonèmes. »¹ L'influence saussurienne permet de comprendre que la langue est un système où à partir d'un lien fondamental les sens se distinguent progressivement et réciproquement. Et c'est en cela que la langue se présente pour Merleau-Ponty autant comme le lieu où le sens apparaît que comme le modèle même de la perception, lieu où des différences entre les choses peuvent s'instaurer. En cela, la parole, c'est-à-dire la langue sous sa modalité personnelle, n'est que l'expression de ce qui se joue fondamentalement dans le langage, à savoir une différenciation du sens des choses. La littérature, comme lieu de création du sens, en est le meilleur témoin.

Certes, il arrive à Merleau-Ponty d'hésiter sur cette puissance de la langue et il semble parfois accorder un privilège au visuel. Or le langage a plusieurs spécificités qui lui donnent ultimement une place privilégiée. Car il possède seul une capacité de réflexion telle qu'il peut se dire et s'analyser dans sa propre forme. La parole parle sur elle-même et récapitule tout un passé en sédimentant une intersubjectivité. Elle est non seulement réflexive mais encore synthétique et donne le détail d'un héritage qui nous met en rapport avec toute une collectivité. C'est pourquoi entre peinture et littérature, « la littérature (...) surgit victorieuse »² Le langage est possibilité de discours sur le langage, ce qui dans une philosophie de la réflexivité et de l'entrelacs le place au plus près de l'être. C'est ainsi que Merleau-Ponty écrit : « Beaucoup plus qu'un moyen, le langage est quelque chose comme un être et c'est pourquoi il

1. M. Merleau-Ponty, Manuscrit BNF III, *La Prose du monde*, manuscrit autographe, f. 244 (2).

2. *Id.*, *Signes*, Paris, Gallimard, 2001, p. 100.

peut si bien nous rendre présent quelqu'un : la parole d'un ami au téléphone nous le donne lui-même. »¹

Cette dernière affirmation pourrait laisser entendre que la parole peut s'autonomiser au point de rendre facultative la présence d'autrui. La création littéraire de l'écrivain, telle que décrite dans *Signes* ou encore dans *Sens et non-sens*, semble le confirmer : le romancier compose une œuvre jusqu'à trouver un style et infléchir l'ensemble des significations déjà à disposition dans le dictionnaire selon une courbure qui lui appartient. Cependant, il faut remarquer que tout discours est déjà emprunté à une collectivité qui a discouru et donc déposé du sens. Parler, c'est recourir à une institution et donc être toujours déjà en relation avec une communauté dont, dans le cas du romancier, il faut se distinguer en partie. C'est pourquoi, même dans la parole solitaire, on parle toujours avec quelqu'un, et même à quelqu'un. C'est pourquoi également c'est dans le dialogue que la structure originelle d'apparition et de différenciation du sens se laisse apercevoir dans sa pureté. Et c'est en détaillant ce qui s'y joue qu'on peut comprendre que le sens naît de l'autre autant que l'autre du sens, selon un même mouvement de différenciation.

Pour comprendre cette construction dynamique de la différence, on doit revenir au texte de *La Prose du monde* que Merleau-Ponty consacre spécifiquement au dialogue et à son rapport à autrui : « La perception d'autrui et le dialogue. »² Non seulement le titre assume explicitement un rapport, mais l'article dévoile selon nous une même dynamique de différenciation qui est autant celle du langage, de la perception, de la pensée, c'est-à-dire du sens, que celle de l'intersubjectivité et de la distinction relative des sujets.

Le début de ce texte reprend les idées de la *Phénoménologie de la perception*. La première nouveauté vient cependant de ce que ce ne sont plus les pensées qui se voient confrontées et modifiées par la présence de l'autre, mais plus généralement les

1. *Ibid.*, p. 69.

2. *Id.*, *La Prose du monde*, texte établi et présenté par Claude Lefort, Paris, Gallimard, 1992, p. 183-203.

significations : « Dans l'expérience du dialogue, la parole d'autrui vient toucher en nous nos significations, et nos paroles vont, comme l'attestent les réponses, toucher en lui ses significations, nous empiétons l'un sur l'autre en tant que nous appartenons au même monde culturel, et d'abord à la même langue, et que mes actes d'expression et ceux d'autrui relèvent de la même institution. »¹ On retrouve ici le schéma de l'intersubjectivité comme empiètement, témoignant de l'impossibilité de penser la subjectivité comme isolée, mais l'on voit que cette structure, bien avant d'être psychologique ou sensible, est *sémantique* : les sens que mobilise autrui dans sa parole sont des sens « contaminés » par l'autre, non seulement parce que nous profitons tous d'une langue déjà instituée par d'autres, mais encore parce que cet autre particulier que j'aborde dans le dialogue modifie encore ces sens-là, autant que moi. C'est ainsi que le texte de la *Phénoménologie de la perception* auquel nous faisons référence est ici converti dans le langage général du sens, et la nouveauté de la parole se substitue clairement à la nouveauté de la pensée : « Toutefois, cet usage « général » de la parole en suppose un autre, plus fondamental (...). Le simple usage de cette langue, comme les comportements institués dont je suis l'agent et le témoin, ne me donne qu'un autre en général, diffus à travers mon champ, (...) plutôt une notion qu'une présence. Mais l'opération expressive et en particulier la parole, prise à l'état naissant, établit une situation commune qui n'est plus seulement communauté d'être mais communauté de *faire*. C'est ici qu'a vraiment lieu l'entreprise de communication et que le silence paraît rompu. (...) Il faut que [la parole] enseigne elle-même son sens, et à celui qui parle et à celui qui écoute, il ne suffit pas qu'elle signale un sens déjà possédé de part et d'autre, il faut qu'elle le fasse être (...). Ici les paroles d'autrui ou les miennes en lui ne se bornent pas dans celui qui écoute à faire vibrer, comme des cordes, l'appareil des significations acquises, ou à susciter quelque réminiscence : il faut que leur déroulement ait le pouvoir

1. *Ibid.*, p. 194.

de me lancer à mon tour vers une signification que ni lui ni moi ne possédions. »¹

Ce passage de la notion de pensée à celle de langage est d'une portée capitale. Car on voit dans ce texte qu'il en va de l'autre, tantôt comme « général », tantôt comme particulier. On voit donc d'abord qu'à la différence de certains autres textes, ce n'est pas le langage seul qui est l'occasion d'un renouvellement du sens, mais le langage partagé, c'est-à-dire le dialogue. Ainsi « nous ne comprendrons tout à fait ces enjambements des choses vers leur sens, cette discontinuité du savoir, qui est à son plus haut point dans la parole, que si nous le comprenons comme empiètement de moi sur autrui et d'autrui sur moi²... » Autrement dit, *c'est le dialogue qui révèle la parole*, en tant que celle-ci est selon la définition saussurienne, un usage personnel et original de la langue.

Et surtout, si ce vocabulaire linguistique et sémantique nous semble si important, c'est parce qu'il scelle un lien intime entre le mode de différenciation des sujets et le mode de construction de la parole. *Le dialogue est bien le lieu d'une différenciation progressive de la parole de chacun, mais il est également le site privilégié de la différenciation des personnes.* Car c'est en même temps que l'on passe de l'autre à l'autre en particulier, et que l'on acquiert sa voix propre. Comme l'écrit le philosophe dans ses manuscrits : « Un dialogue : ce sont les mots qui appellent les mots, mes réponses sont appelées par les lacunes du discours qu'on me tient, la phrase que j'entends et « comprends », je la comprends parce qu'elle vient remplir un certain vide dans ma propre vie. Distance et écart, et différence de signification. »³ Merleau-Ponty parle de « signification » en même temps que de « ma propre vie », comme s'il voulait synthétiser ici une théorie de la différenciation. Or cette synthèse n'a de sens que parce qu'il n'y a qu'un seul et même mouvement de différen-

1. *Ibid.*, p. 194-197.

2. *Ibid.*, p. 185.

3. M. Merleau-Ponty, Manuscrit BNF VII, « Notes préparatoires à *Le Visible et l'invisible* », manuscrit autographe. Brouillon du chapitre « Interrogation et intuition », octobre 1960 ; Notes préparatoires, 72 b.

ciation entre les structures de la langue et celles de l'intersubjectivité.

En effet, la différence entre l'autre et moi, c'est aussi ce qui ouvre et creuse le sens des mots, en même temps que la précision et la nouveauté des sens des mots creusent la différence entre autrui et moi-même. La rencontre différencie, à l'image du langage, et les sujets se créent dans la rencontre. C'est sans doute de la sorte que l'on peut expliquer la notion d'opposition que l'on trouve dans *La Prose du monde*, terme identique à celui de la linguistique saussurienne : « il faut bien en revenir à l'opposition. »¹ Comme si la distinction, qui se fait entre les mots allaient aussi s'opérer ici. Les manuscrits vont dans ce sens : « l'autre donc ne se voit que dans une certaine "distance" et moyennant consentement à cette distance (non [en] vision localisante). Et de même toute action envers autrui, si elle veut *avoir égard* à lui, ne pas le supprimer comme autrui, est nécessairement action qui circonvient, oblique. »² Les subjectivités ne naissent pas indépendamment les unes des autres, contrairement au schéma cartésien. Mais s'il n'y a d'ego que relativement à un alter ego, cette entre-naissance se fait dans l'élément du langage, au moment même où celui-ci se charge de sens nouveaux.

Certes, cette co-naissance apparaît déjà dans le rapport charnel des corps entre eux ou encore dans les observations de la psychologie de l'enfance. C'est ainsi que s'impose peu à peu la figure du chiasme, sinon comme un schéma ontologique, au moins à l'époque de *La Prose du monde*, comme ce qui empêche de penser deux sujets clos sur eux-mêmes et les fait envisager dans une communauté esthésiologique. Ainsi, « ce qui fait que je suis unique, ma propriété fondamentale de *me sentir*, elle tend paradoxalement à se diffuser ; c'est parce que je suis totalité que je suis capable de mettre au monde autrui et de me voir limité par lui. »³ La structure réflexive de la sensibilité, déjà aperçue par Husserl dans les *Ideen II*, conduit à penser

1. *La Prose du monde*, p. 186.

2. M. Merleau-Ponty, Manuscrit BNF VII, vers novembre 1960, n° 30.

3. *La Prose du monde*, p. 188.

le rapport à l'autre selon ce même schéma réflexif. C'est donc par la sensibilité qu'autrui est rencontré.

Or ce chiasme des sensibilités est aussi celui de la parole. Car il existe également une réversibilité de la voix : je m'entends parler, et ainsi la structure parole-écoute est disponible à la chair et à autrui. Aussi la parole est-elle présentée à la fois comme ce qui prolonge et accomplit le rapport intercorporel initial¹ : « il n'y aurait pas d'autres pour moi, ni d'autres esprits, si je n'avais un corps et s'ils n'avaient un corps par lequel ils puissent se glisser dans mon champ (...). Comme notre appartenance commune à un même monde suppose que mon expérience, à titre original, soit expérience de l'être, de même notre appartenance à une langue commune ou à un univers commun du langage suppose un rapport primordial de moi à ma parole qui lui donne la valeur d'une dimension de l'être, participable par X. Par ce rapport, l'autre moi-même peut devenir autre et peut devenir moi-même en un sens beaucoup plus radical. »² Ici se signale l'identité de l'empiètement charnel et de l'empiètement linguistique. Mais cette identité est-elle totale ? En réalité non, en raison de la dialectique que nous avons déjà repérée, entre le général et le particulier : « Le simple usage de cette langue (...) ne me donnent qu'un autre en général, diffus à travers mon champ, (...) un individu d'espèce, pour ainsi dire, et en somme plutôt une notion qu'une présence. Mais l'opération expressive, et en particulier la parole, prise à l'état naissant, établit une situation commune qui n'est plus seulement une communauté d'être mais de *faire*. »³ Si nous reprenons cette citation, c'est parce qu'elle signale en quoi le langage opère quelque chose de spécifique et d'irréductible. *Le langage, à partir d'un même empiètement esthésiologique des sujets les uns sur les autres, offre une particularisation que l'empiètement charnel ne semble pas suffire à produire*. Le monde culturel commun, comme la langue et tout ce qui est institué, reste en effet général et ne rend pas compte

1. *Ibid.*, p. 194.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 192-195.

de la particularité des choses. Or c'est ici que se glisse la parole qui, comme on l'a vu, qui se trouve promue dans le dialogue. En dehors de lui, la différence des êtres reste encore virtuelle. Avec lui, elle s'actualise, et plus encore se crée en même temps que les paroles respectives. *Le dialogue possède une puissance de provocation de l'un par l'autre où la singularité de l'un provoque celle de l'autre.* Cette singularité est alors à la fois cause et conséquence, motrice et motivée.¹

On voit ainsi que la langue joue en termes de différenciation, mais à un premier degré seulement. Car celle-ci se déploie pleinement dans le dialogue qui devient le lieu d'une linguistique différenciante. Si une singularisation est déjà possible pour un être isolé, elle devient suprêmement opératoire face à la parole de l'autre où tous deux se différencient en même temps, progressivement. C'est alors que Merleau-Ponty peut conclure en écrivant : « l'autre qui écoute et comprend, me rejoint dans ce que j'ai de plus individuel ».²

On demandera encore ce qui donne au dialogue une place à ce point privilégiée. En effet, une parole peut déjà apparaître dans la solitude, notamment celle de l'écrivain dans sa création. Merleau-Ponty y fait référence dans le même texte de *La Prose du monde* mais cela ne contredit pas cette interprétation. Parce que même lorsqu'il s'agit de parvenir à une parole propre, et plus encore si l'enjeu est de poser l'autre comme autre et le moi comme moi, il faut encore une langue commune où introduire des différences. La parole solitaire est donc déjà dialogue avec la langue parlée, c'est à dire avec le résultat devenu anonyme des dialogues passés.

Et c'est par co-appartenance de ce développement des différences dans la langue et de la distinction des sujets dans un

1. C'est ici qu'intervient le langage, et que ce commentaire se distingue le plus de l'excellente étude de Ronald Bonan (*La Prose du monde — « La perception d'autrui et le dialogue » (extrait du chap. V) de Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 2002). Merleau-Ponty insiste ici sur le signe et son rôle dans le rapport à autrui ce qui permet selon nous de lier inextricablement les questions de la différence intersubjective à celle de la différence sémantique.

2. *La Prose du monde*, p. 197.

même dialogue que chacun aboutit ainsi à un style personnel. La parole de chacun se pose en même temps que sa présence devenue bien réelle, et non « diffuse ». Chacun se précise au sein du dialogue par une parole et un style propre, au sens où le style dépasse la seule parole. Car le style comme « déformation cohérente » selon l'expression de Malraux¹ exprime la totalité d'un être². Le style, comme marque d'une particularité est alors l'indication d'une liberté : « la perception d'autrui est la perception d'une liberté qui transparait à travers une situation. Nous ne pouvons pas ne pas remarquer combien la perception d'autrui devient de plus en plus comparable au langage. »³ On retrouve bien dans la notion de style ce qui apparaît dans l'effort même du dialogue : le style est à la fois différence de sens et différence de comportement, expression linguistique et expression globale. Et c'est en étant parvenu à son style qu'on exprime vraiment ce que l'on est.

En cela on ne peut qu'être d'accord avec la critique de M. C. Dillon adressée à Cl. Lefort : « Je découvre ma propre altérité à travers l'impact traumatique d'un geste étranger et, de plus, que l'altérité que je découvre dans mes relations aux choses, aux autres personnes, et à moi-même, est une altérité qui ne peut pas être expliquée par la constitution transcendantale, car elle implique l'expérience d'une différence qui transcende mon expérience (c'est-à-dire que l'autre est *donné* comme opaque et récalcitrant aux catégories que je projette). »⁴ La différence selon notre interprétation, n'est que s'il y a bien une rencontre de l'autre comme autre, avant tout dans de dialogue. En effet : « le langage est le système de différenciations dans lequel s'articule le rapport du sujet au monde. »⁵ Or mon rapport au

1. Cité dans *Signes*, p. 88, à partir d'André Malraux, in *La Création esthétique*.

2. *La Prose du monde*, p. 16.

3. *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 567.

4. M. C. Dillon, « Ecart : Reply to Claude Lefort's *Flesh and Otherness* », in Gale A. Johnson et Michael B. Smith (éd.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*, Northwestern University Press, 1990, p. 24.

5. *Résumés de cours*, p. 37.

monde est commandé par mon langage et c'est pourquoi ce qui en lui me distingue, me distingue réellement. De même, le langage me forme car la pensée a besoin du langage et la prise de conscience de soi le réclame. C'est de cette manière que « l'expression est une sorte d'épreuve où l'on apprend à se connaître »¹, et ceci arrive à plus forte raison lorsqu'on se confronte à une autre expression.

3. LA DIFFÉRENCE COMME CONQUÊTE

La différence ne peut plus dès lors être conçue comme statique. À l'image de la langue qui n'est que devenir, le sens des personnes comme celui des existences est le fruit d'un travail. À tous les niveaux, on peut repérer cet effort de différenciation, dont le premier est la perception, et le dernier le dialogue.

La différence n'est pas établie mais se conquiert, selon une quête d'expression. Ainsi « ce que le peintre met dans le tableau, ce n'est pas le soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son *style*, et il n'a pas moins à le conquérir sur ses propres essais que sur la peinture des autres ou sur le monde. Combien de temps, dit Malraux, avant qu'un écrivain ait appris à parler avec sa propre voix. (...) Davantage : il n'est pas plus capable de *voir* ses tableaux que l'écrivain de se lire. C'est dans les autres que l'expression prend son relief et devient vraiment signification. Pour l'écrivain il n'y a qu'une allusion de soi à soi, familiarité du ronron personnel, qu'on appelle aussi monologue personnel. » Pour l'écrivain comme pour tout homme, le style personnel n'est pas spontané et s'obtient au terme d'un travail, ou encore au sein d'un dialogue qui comporte ses accidents. Et de même qu'une œuvre n'est pas immédiatement personnelle, de même il faut du temps pour trouver sa voix lorsque la langue n'est avant tout celle de personne. À ce titre, l'exemple de Cézanne est particulièrement significatif : « Il lui

1. B. Haldane, *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*, Paris, Lettres modernes, 1966, p. 32.

fallait cent séances de travail pour une nature morte, cent cinquante séances de pose pour un portrait. Ce que nous appelons son œuvre n'était pour lui que l'essai et l'approche de sa peinture. »¹

Il faut bien noter que cette mobilité dialogique du sens ne conduit ni au relativisme ni à l'idéalisme. Cela ne signifie pas que toutes les différences sont possibles. Il ne suffit pas de se distinguer pour instaurer un sens nouveau qu'on puisse encore qualifier de sens. Car une signification, même si elle devient, comme l'être merleau-pontien en général, ne peut devenir tout et son contraire. Le développement et l'évolution d'une notion, notamment dans le dialogue, doit respecter une certaine marge de variation à l'intérieur de laquelle la création est possible. Mais tous les sens ne peuvent se confondre, des mots resteront toujours distincts. La variation de sens n'est pas absolument libre.

Cependant, même une fois cette restriction prise en compte, il s'agit bien dans le dialogue de dégager des sens nouveaux, et ce faisant, le sens des interlocuteurs. Et cela permet de comprendre comment Merleau-Ponty répond de manière originale à la question devenue classique de l'identité ou de la différence de l'autre. Il est en effet possible de considérer qu'autrui est un *alter ego*, c'est-à-dire qu'il me ressemble tout en se distinguant. La difficulté est dès lors de savoir où situer la différence, attendu que l'on fait fond sur une ressemblance. Cette difficulté peut être ici surmontée en partie parce que la surprise de la rencontre est avant tout une surprise du sens qui me resitue parce qu'elle me « bouleverse ». La rencontre d'autrui se fait sur fond d'une identité sémantique, celle de la langue instituée, et ouvre à partir de cela à une différence qui reste à poursuivre. C'est ainsi que Merleau-Ponty écrit à propos de la parole de l'écrivain à son lecteur : « si le livre m'apprend quelque chose, si le livre est vraiment autre, il faut qu'à un moment je sois surpris, désorienté, et que nous nous rencontrions, non plus dans ce que nous avons de semblable,

1. Maurice Merleau-Ponty, « Le doute de Cézanne », in *Sens et non-sens*, p. 13.

mais dans ce que nous avons de différent, et ceci suppose une transformation de moi-même et d'autrui aussi bien : il faut que nos différences ne soient plus comme des qualités opaques, il faut qu'elles soient devenues sens. Dans la perception d'autrui, cela se produit lorsque organisme, au lieu de se « comporter comme moi », use envers les choses de mon monde d'un style qui m'est d'abord mystérieux, mais qui du moins m'apparaît d'emblée comme style, parce qu'il répond à certaines possibilités dont les choses de mon monde étaient nimbées. »¹ Il y a donc une surprise de l'expression, qui n'est pas réservée au livre. On peut parfaitement penser le dialogue dans ses termes là, à tout le moins comme un idéal à poursuivre et parfois ressenti pleinement

La réponse de Merleau-Ponty reviendrait ainsi à affirmer qu'il n'est pas besoin d'être radicalement autre pour être surprenant. Ici la surprise du sens, qui existe et permet d'instruire une différence entre les personnes, se fait sur fond de quelque chose de commun et qui pourtant comporte sa part d'imprévisibilité. Merleau-Ponty semble assumer qu'autrui est à la fois exceptionnel et de même chair que toute chose. Ce paradoxe prend sens dès lors que c'est au niveau dialogique que l'on situe cette différence et qu'on la comprend en termes dynamiques, comme différenciation. Ainsi, « autrui ne se présente jamais de face »² dans la mesure où il n'est pas un objet et ne se confond pas avec eux, pas plus que les autres hommes ne me ressemblent. Nous partons d'un même langage institué, mais c'est ensemble que peu à peu nous construisons des différences, toujours surprenantes.

Et ultimement, « autrui n'est pas moi »³, car c'est par le langage que la différence s'installe. Au départ, la subjectivité n'est rien, la personne de chacun ne peut être conçue que comme quelque chose à créer : « Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme : il faut qu'il en soit ainsi, antérieur à tout objectivation, dénomination, pour être l'Opérateur, ou celui à

1. *La Prose du monde*, p. 198.

2. *Ibid.*, p. 185.

3. *Ibid.*, p. 186.

qui tout cela advient. Le Je dénommé, le dénommé Je est un objet. Le Je premier, celui dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à *qui* tout est donné à voir et à penser. »¹

La différence comme dynamique dialogique est d'autant plus sensible en comparant ce schéma de l'intersubjectivité avec les précédents. Dans *La Structure du comportement* et dans *La Phénoménologie de la perception*, on peut dire que Merleau-Ponty reste encore tributaire d'une interprétation husserlienne, même s'il est à la recherche d'un schéma plus immédiat. Par l'insistance sur le dialogue et les surprises des sens qui s'y dessinent, on peut penser une altérité plus franche et plus simple, qui pour autant ne part pas d'une altérité radicale. L'autre, d'abord, en tant qu'il me surprend par son geste puis plus subtilement par sa voix dans le dialogue me place en face d'une différence qui se fait entre nous. Par conséquent, cette théorie sur le dialogue a l'avantage de restaurer la particularité d'autrui mais sans la poser initialement.

CONCLUSIONS

On a très peu parlé ici de l'ontologie de Merleau-Ponty, bien qu'elle soit sans cesse soutendue. Cela tient notamment à notre volonté de montrer l'articulation *dialogique* de l'intersubjectivité et du sens. Or pas plus que dans la question des modalités de l'intersubjectivité, la notion de substance ne s'y trouve reprise explicitement comme telle.

Cette interprétation de la différenciation intersubjective va en réalité de pair avec la phénoménalité merleau-pontienne comprise comme chair et différenciation progressive. Car l'être est empiètement généralisé des choses sur les choses, lui-même issu de la possibilité de la réflexion sur soi, entrelacs des mains et du regard. Mais la chair est également lieu où se nouent les différences. Plus précisément, la chair se définit comme dyna-

1. *Le Visible et l'invisible*, suivi de *Notes de travail*, établi par Claude Lefort et accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 2003, note d'avril 1960, p. 299.

mique de différenciation : « Les phénomènes sont comme des variations qui ne résonnent que parce qu'un thème — leur dimension — résonne en elles. »¹ L'empiètement qui permet de comprendre comment deux sujets entrent en relation reflète en cela une dynamique d'expression issue de l'être lui-même : « C'est donc l'être muet qui lui-même en vient à se manifester. »²

C'est ainsi qu'à partir de 1952, l'« expression » dans « Le philosophe et son ombre » apparaît comme le « cœur même de notre notion de chair »³ ; elle en est même le synonyme, en tant qu'une « dynamique interne » définit la chair, qui est dynamique d'expression.⁴ C'est pourquoi le dialogue, selon notre interprétation, apparaît comme le lieu où s'opèrent des différenciations des hommes, du sens et de l'être. Car « le pour soi lui-même comme caractère incontestable mais dérivé : c'est la culmination de l'écart dans la *différenciation* — présence à soi *est* présence à un monde différencié. »⁵ Et c'est probablement à partir du moment où Merleau-Ponty réfléchit au langage en termes saussuriens, puis au dialogue comme lieu de la différence en marche, qu'il peut penser l'être de manière dynamique sur fond d'une chair commune.

Cette interprétation laisse déjà apercevoir quelques conséquences éthiques et politiques : la différence non comme ce qui fonde un droit mais comme ce qui se développe ensemble, apparaît alors comme une valeur à défendre. L'on s'achemine ainsi vers une éthique de la création où la morale trouve un fondement téléologique et dialogique. Cela recoupe ainsi les réflexions sur le désir telles qu'elles apparaissent dans la *Phénoménologie de la perception*, mais du point de vue du dialogue. Le désir vient en effet à la suite de la rencontre d'autrui comme

1. Renaud Barbaras, « Phénomène et signification dans *Le Visible et l'invisible* », in *Cahiers de philosophie*, 1989, n° 7, p. 44.

2. *L'Œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1985, p. 87.

3. Jean-Yves Mercury, *L'Expressivité chez Merleau-Ponty, du corps à la peinture*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 19.

4. *Ibid.*

5. *Le Visible et l'invisible*, p. 245.

« première tentative, par l'intermédiaire d'autrui, d'appropriation de soi, c'est-à-dire des dimensions de la visibilité, et (...) lieu de naissance de l'expression. »¹ Ainsi, de même que toute parole est personnelle, tout désir reste désir de soi mais sans être négation de l'autre. Dans le dialogue, comme dans le désir, « Le soi ne se rejoint donc pas contre l'autre mais *avec* lui. »² Le moment du dialogue, à titre de projet, peut se présenter comme le fondement d'une éthique téléologique de la différenciation, pour soi comme pour l'autre.

Cela reste toutefois un projet dans la mesure où un certain nombre de difficultés apparaissent tout aussitôt. On revient notamment au paradoxe de la création, en l'occurrence celle du sens. En effet, dire que le sens émerge dans le dialogue, c'est dire à la fois qu'il est nouveau et qu'il est à une histoire. Merleau-Ponty ne relève cette difficulté, peut-être incluse dans l'idée de mixte ou d'ambiguïté essentielle. Plus encore, on a du mal à comprendre la motivation de la communication, qui ne devient motivante qu'une fois ses fruits recueillis. On ne cerne donc pas bien la toute première motivation au dialogue que *La Prose du monde* ne détaille pas. On aimerait pourtant savoir s'il s'agit d'un accident heureux, ou si c'est en réalité d'une continuité entre le besoin spontané d'expression et son rapport postérieur avec autrui. Enfin, on peut se demander si ce faisant, et en dépit de ses dires, Merleau-Ponty ne reste pas tributaire du schéma sujet-objet qu'il dénonce sans cesse. Car dans la différenciation, c'est encore un schéma oppositionnel qui prévaut, de même que dans la compréhension saussurienne du langage, la dimension structurelle complexifie l'opposition sans la réduire. L'opposition structurale est une atténuation de l'absoluité du schéma classique du sujet et de l'objet mais non sa suppression. Merleau-Ponty prétendait penser autrement autrui en reprenant sa critique générale de la pensée objectiviste et pensait que les apories de Husserl tenaient à ce dualisme de fond. Or cette solution est une reprise originelle, certes, mais

1. Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène, sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, p. 308.

2. *Ibid.*, p. 309.

encore tributaire de ce schéma. Sans doute est-ce le prix à payer dès lors que l'on affirme que la différence n'est pas posée, comme la tradition philosophique le dit de la substance, mais développée.

LES TRAITÉS SUR LA FABLE
RESSUSCITÉS
OU
LE RETOUR DE LESSING
SUR LA SCÈNE ESTHÉTIQUE

JULIEN LABIA

Gotthold Ephraïm Lessing, *Traité sur la fable*, précédés de la *Soixante-dixième lettre*, suivis des *Fables* (ces dernières en édition bilingue), traduction et avant-propos de Nicolas Rialland, postface de Jean-François Groulier, Vrin, collection « Essais d'Art et de Philosophie », 2008, 224 p.

Le texte a paru pour la première fois en version allemande en 1759. Première traduction française de Pierre-Thomas Antelmy en 1764, revue de façon significative pour la présente édition.

Compréhension générale du projet

Il convient certainement de saluer cette parution, dont le projet est non seulement bien accompli, mais encore intelligemment conçu. Les trois textes proposés ici ne font certes pas système — ce qui ne serait pas vraiment dans l'esprit de

Lessing — mais se complètent parfaitement. Au texte théorique de Lessing s'adjoint en effet une lettre qu'il avait éditée dans sa revue *Literaturbriefe*, et qui, présentant anonymement ces textes à la troisième personne, les propose presque sous un regard de critique.¹ C'est donc le talent complet d'un auteur qui nous est présenté. La chose semble décisive, parce que l'attrait du livre pour des lecteurs « non-philosophes » nous semble y gagner. Le goût de la rencontre d'un Lessing qui a parfois l'enrichissante manie du naturaliste — c'est tantôt un nouvel Aristote que nous croyons lire — se trouve parfaitement restitué dans ce texte. Il nous conduit en effet à jouir à la fois du contact de la théorie avec les œuvres de notre auteur lui-même, et de la théorie constituée à partir d'observations et de descriptions d'œuvres déjà existantes. Le regard théorique s'exerce ainsi avant et après. Nous avons donc entre les mains un de ces trop rares livres que leur densité n'empêche pas de lire

1. Il nous semble important de rappeler — de notre côté, puisque l'appareil critique de ce texte se concentre de son côté sur d'autres points, la fortune esthétique postérieure de cette œuvre protéiforme sinon éclatée. Friedrich Schlegel, qui n'a véritablement achevé dans ses divers projets de critique que ses travaux sur Lessing, voyait en lui une figure du penseur du fragment. Il s'appropriera lui-même, selon ses thèses propres, la pensée de Lessing, en constituant à partir d'elle l'œuvre fragmentaire rêvée. La conjonction de cette lettre et des autres textes proposés dans ce volume nous montre bien en quoi il était résolument influencé par l'esprit de Lessing, tout en suivant sa direction propre. Nous pouvons renvoyer aux textes passionnants de Schlegel sur Lessing, rassemblés dans « L'Essence de la critique », in *Écrits sur Lessing*, traduction sous la direction de Pascale Rabault et préface de Denis Thouard (Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2005). Lessing a pourtant assez de *Witz* pour terminer son dernier traité, « Sur une utilité particulière des fables dans les écoles », par cette observation : « Je m'interromps ! Car je ne pourrais jamais prendre sur moi d'écrire un commentaire de mes propres essais » (p. 95). Il nous semblerait intéressant de réinterroger ces textes selon cette perspective. Une originalité de Lessing quant à la forme et à ses rapports à la pensée nous semble donc *respectée* par ce texte qui aurait pu choisir de la souligner. Ce trait original, s'il est bien en un sens une généralité de la pensée de Lessing, nous semble valoir tout particulièrement pour ce texte. Mais il se trouvait certes au sujet de ce texte, comme nous allons l'esquisser brièvement ici, bien d'autres choses à expliciter.

« dans l'ordre » avec plaisir et enrichissement. Mais plusieurs parcours restent possibles dans cette édition, à l'image d'une Œuvre dont on comprend sans peine qu'elle ait pu fasciner la première génération romantique. L'édition de *Laocoon* proposée par Hermann en 1990 proposait elle aussi plusieurs textes de Lessing ; la particularité de celle-ci est de proposer des textes de nature différentes, œuvres de poésie appelant à une mise en regard de la création et de la réflexion poétique. La retraduction proposée est d'un style précis et — qualité toujours hautement appréciable quand on traduit de l'allemand — clair en français. On ne saurait assez apprécier par ailleurs la présence du texte allemand des *Fables* en regard de leur nouvelle traduction.

Réparation d'un malentendu ?

Une brève enquête suffit à corroborer l'impression que nous aurions peut-être tous spontanément : la bibliographie française sur Lessing est encore presque inexistante. Les réfutations d'auteurs français par Lessing n'ont guère été entendues en France — terre de critique d'art s'il en est — où l'on a pour longtemps encore persisté à juger art et œuvres d'art comme si Lessing n'avait pas été écouté. L'influence de Lessing, si tant est que cette notion d'origine astrologique puisse être employée naïvement, semble avoir été inexistante. Le *Laocoon*, texte pourtant essentiel, paraît avoir été laissé de côté par une France encore bien installée dans le modèle intellectuel de l'*Ut pictura poesis*. On en trouvera comme exemple le fait que ce texte n'a été édité en français qu'en 1802. Nous ne souhaitons pas glisser d'un texte à l'autre en traitant du *Laocoon* plutôt que de ces *Traité sur la fable*, mais il nous semble que l'absence de dialogue avec Lessing soit d'une constance qu'on ne peut que déplorer.¹ Le nouveau texte qui nous est proposé confirme et

1. Hubert Damisch s'en prend également, lorsqu'il aborde le silence français autour de Lessing, à « la critique heideggérienne » et à sa position à l'égard des Lumières (p. 8 de son introduction au *Laocoon*, trad. Courtin [1866] revue, Paris, Hermann, 1990).

enrichit alors cette impression. D'autre part, si la réédition (et révision de la traduction) du *Laocoon* est à présent chose faite, il n'en est pas de même pour la *Dramaturgie de Hambourg*, que nous attendons ces jours-ci.¹ Il faut donc saluer dans cette attention scientifique et éditoriale une heureuse tendance. Ce texte, venant briser le même silence (au moins éditorial) au sujet des *Traité sur la fable* est donc en un sens un premier geste pour réparer une injustice. La chose est d'autant plus importante qu'un même geste de pensée anime ces textes, comme nous le rappelle tout à fait judicieusement l'avant-propos de ce texte : un « jeu complexe où l'Allemand (Lessing) dispute aux Français (à la tragédie classique) l'interprétation des Grecs (d'Aristote en particulier) en s'aidant de l'Anglais (Shakespeare). » Sans prétendre voir dans cette méconnaissance un geste en miroir, il semble décisif de souligner que c'est en s'opposant au modèle français que la littérature allemande devait se constituer, selon Lessing.²

L'âge de la fable ? Une époque reconstituée

La chose est certainement encore accentuée dans ce texte, dans la mesure où la fable est un genre où domine le modèle français. Mais plusieurs difficultés nuancent un tel tableau. La contestation de l'hégémonie sur le genre que l'on prêterait à La Fontaine doit en effet être remise en question deux fois si l'on veut bien comprendre ce texte. Tout d'abord, elle ne voit pas cet auteur devenir une cible privilégiée de Lessing, qui lui voue le plus grand respect. Elle se construit en effet d'avantage selon ce qu'est précisément la figure de La Fontaine : un modèle intellectuel érigé en véritable paradigme. Les réussites des fabulistes allemands (une cinquantaine entre 1740 et 1770 !) se trou-

1. Sa traduction par de Suckau revue par Crouslé (Paris, Didier et Cie, 1873) peut être consultée sur <http://gallica.bnf.fr>. La nouvelle traduction de ce texte par Jean-Marie Valentin, agrémentée d'une introduction, des paralipomènes et d'un appareil critique important (592 pages au total), paraît ces jours-ci chez Klincksieck, dans la collection « Germanistiques ».

2. La figure de l'Anglais, en matière de fable, est notamment celle de Richardson, dont les fables ont été traduites par Lessing.

vent ainsi louées en ce temps comme de belles imitations des Français... Ces auteurs français sont principalement La Motte (par ailleurs théoricien du genre) et Fontenelle (également théoricien). L'adversaire premier de Lessing — autrement dit l'auteur de la définition ennemie — sera La Motte. On ne saurait trop louer sur ce point la clarté et la précision de l'édition proposée, qui nous restitue ce contexte devenu peu familier. La fable est effectivement un genre poétique qui se raréfie considérablement à l'approche du dix-neuvième siècle. L'univers de la fable est donc d'une part non clarifié philosophiquement, mais encore d'une grande densité.

Un auteur exemplaire : réfutations et discussions

L'un des reproches qu'on peut faire à ce texte de Lessing est sa tendance à la discussion (*ad hominem* si l'on veut) d'arguments provenant d'autres auteurs, que l'auteur observe d'ailleurs lui-même.¹ Celle-ci rend d'autant plus précieuses l'appareil critique de l'ouvrage (préface et postface) qui identifie tout aussi bien les querelles de l'époque que leurs protagonistes. Il ne faudrait pas voir dans ce dialogue assidu une *tendance*, mais plutôt un *effort* de Lessing. Comme ce texte nous le rappelle, c'est un changement de méthode qui fonde cet aspect. Ce qui rend en effet ce texte particulièrement marquant pour le lecteur féru d'esthétique est son aspiration à la clarification. On sait au reste qu'il a été fait à Lessing ce même compliment qu'à Sartre bien plus tard : notre auteur s'ingéniait à adopter la thèse de son objecteur, afin de découvrir des nouveaux faits susceptibles de l'étayer, même contre la sienne. Nous avons donc avec ces traités une nouvelle occasion de confirmer ce trait de Lessing : les *distinguo* ne sont jamais choses abruptes ou abstraites. « Supposons qu'aucune controverse n'ait jamais fait surgir la

1. « Mes lecteurs doivent être lassés de n'entendre que des réfutations » (p. 53).

vérité », disait notre auteur, « la vérité aurait pourtant gagné chaque fois quelque chose. ¹ »

La question de la fable, genre mixte, révèle alors toute son importance pour notre auteur. En effet, nous avons toujours pu voir en Lessing, conformément à ce que nous savons de ce grand clarificateur, un auteur soucieux de ces « frontières » qu'évoque le sous-titre du *Laocoon*. Lessing naissait en effet à la philosophie par un travail de collaboration avec Moses Mendelssohn, *Pope, ein Metaphysiker (Pope métaphysicien)*, où la question de la frontière entre la philosophie et la poésie se trouvait considérée. Le contact du philosophe Mendelssohn a indéniablement encouragé l'effort de clarification étonnamment palpable dans ces textes de Lessing. Cet esprit de clarté et d'analyse rencontre alors dans ce texte, d'une façon assez unique, le souci de discussion qui caractérise notre auteur.

Les traités de Lessing proposés ici sont donc, comme nous l'avons rappelé, accompagnés des *Fables*, situation textuelle où le même esprit de l'auteur s'incarne différemment. Le désir de querelle et de rencontre, chez Lessing, se comprend également comme celui d'une confrontation avec les œuvres elles-mêmes. Mais la méthode n'en doit pas, bien au contraire, perdre ses droits. Il convient alors de conserver un certain ordre ; ainsi les œuvres poétiques proposées dans ce volume ne doivent-elles être rencontrées qu'après un travail de clarification. ² « Spéculer sur l'art à partir de notions générales », écrivait notre auteur dans son *Laocoon*, « risque de nous entraîner à des divagations tôt ou tard contredites, à notre plus grande confusion, par les œuvres elles-mêmes. » En somme, on soumettra la théorie à la question des œuvres.

1. « Comment les Anciens représentaient la mort », *Avant-propos*, Paris, Hermann, 1990, p. 202. Lessing devait dire également dans ce même texte : « Les hommes ne seraient d'accord sur quoi que ce fût, s'ils ne s'étaient querellés sur rien » (*ibid.*, p. 131). Il existe donc pour Lessing une heuristique du désaccord n'ayant que peu à voir avec un mouvement dialectique simplement compris.

2. Il convient d'entendre la teneur leibnizienne de cette expression dans cet univers de jeune esthétique.

Les *Traité sur la fable* s'efforcent, tout particulièrement, de distinguer *fable* et *allégorie*. C'est cette toute première distinction qui commande au reste de l'ouvrage, et elle se trouve accomplie lors de la discussion des thèses de La Motte dans le premier traité, *De l'essence de la fable*. Ce même traité voit s'opérer la critique de Richer (par l'insistance de Lessing sur l'unité de la maxime morale de la fable) ainsi que celle de Breitinger (cette même maxime devant être connue *intuitivement* selon Lessing). Batteux se voit lui employé, tel un outil de pensée, afin de distinguer l'action de la fable de celles à l'œuvre dans l'épopée ou le drame. L'« emploi » d'un auteur comme Batteux n'indique pas un Lessing partial, qui refuserait d'écouter ces auteurs. Il démontre au contraire la culture et l'art de la « perspective » de leur auteur. C'est en effet un véritable parcours que propose ce texte.

Aux origines de l'esthétique

Si l'on connaît bien l'oubli de la fable à l'approche du dix-neuvième siècle — et le déclin de ce genre littéraire, le débat sur la fable dans l'univers germanique est comme le rappelle la postface de cette édition, un moment décisif dans la constitution de l'esthétique. Christian Wolff, dont on reconsidère l'importance aujourd'hui non seulement en général, mais encore dans le champ de l'esthétique naissante¹, devait lui-même consacrer de nombreuses réflexions au genre de la fable. Il ne faudrait cependant pas oublier des auteurs tels que Johann Christoph Gottsched, Johann Jakob Bodmer, Johann Jacob Breitinger, Christian Fürchtegott Gellert ou Magnus Gottfried Lichtwer. Nous ne trouvons pas en ces figures, pour certaines plutôt oubliées aujourd'hui, de « simples » auteurs théoriciens,

1. Nous pouvons ainsi renvoyer non seulement aux travaux de recherche et colloques, mais encore aux publications récentes que constituent, par exemple, le passionnant numéro de la *Revue germanique internationale*, 2006/4, « Esthétiques de l'*Aufklärung* », S. Buchenau et E. Décultot (dir.), Paris, CNRS, ou encore à l'édition du *Discours préliminaire sur la philosophie en général* en poche (traduction et annotation par Thierry Arnaud, Wolf Feuerhahn, Jean-François Goubet et Jean-Marc Rohrbasser, Paris, Vrin, 2007).

mais encore, pour une grande part d'entre eux, des philosophes et logiciens. Genre poétique capable d'énoncer proprement une vérité, la fable se pose ainsi comme un art à la frontière entre poésie et philosophie. Fable et vérité sont donc comme deux femmes, l'une qu'on n'ose regarder — qui peut voir la vérité nue ? — et l'autre richement vêtue, qu'on risque de prendre pour la vérité. Sans sombrer dans le cliché ou la caractérisation trop exclusive, la fable française se comprend comme celle qui refuse de renoncer à l'ornement, quand la fable allemande accorde à la raison une plus grande confiance.¹ On retrouve en cette opposition, restituée avec précision et un indéniable goût de l'illustration dans la postface, la critique de la domination du modèle rhétorique français (et suisse). Elle prend d'abord les traits du raisonnement chez Lessing, selon l'effort logique et métaphysique dû à l'héritage de Leibniz et Wolff. Cette critique s'appuie également sur une lecture d'Aristote dirigée contre la tradition des lectures françaises, jugées trop légères.² C'est donc un nouveau complément à l'exégèse de la *Poétique*, sorte de quasi-*Talmud* de l'esthétique, qui nous est proposé dans ce texte. Le sérieux avec lequel le texte d'Aristote se trouve considéré par Lessing fait de cette œuvre un ouvrage respecté et salué par le très exigeant Herder lui-même.

Le nu et le vêtement

Si nous avons insisté sur la possibilité de lire ce livre dans l'ordre de ses pages, la postface éclaire tout de même grandement la contribution de Lessing au débat sur la fable, en la replaçant dans son contexte. La restitution de ce contexte que les auteurs nous destinent mobilise des auteurs tels que Luther — déterminant évidemment dans le contexte germanique — ou encore les auteurs des relectures marxistes, témoignant d'une sorte d'*éon* de la pensée de la fable en contexte germanique. Ceux-ci rendent en effet secondaire l'aspect littéraire de

1. Elle insiste également beaucoup sur l'aspect pédagogique de la fable.

2. « L'Allemand laborieux fait de gros livres, le Français plein d'esprit s'en sert », écrit avec esprit Lessing, *Traité sur la fable*, « Fables », p. 125.

la fable et donc la place de la *rhétorique* dans sa considération critique. Cette minoration trouve bien sûr une majoration en écho ; la fable a en effet pu se voir considérer comme expression de rapports sociaux — on comprend qu'une perspective marxiste ait trouvé là son intérêt — dès Chamfort par exemple. Faut-il rappeler la formule de ce dernier au sujet du mouvement de la fable ? : « On offre la vérité à son égal, on la laisse entrevoir de profil à son maître. » Le vêtement de la fable, selon une dialectique dont nous ne proposons qu'un aspect, s'avère dès lors un vêtement pour mieux cacher, et non simplement révéler.

La fable entrecroise, chez notre disciple de Wolff (lui-même appelé par Lessing « notre philosophe ») deux modèles de connaissance, la connaissance symbolique (connaissance « par signes ») et la connaissance intuitive, accomplissant la saisie l'universel à travers le particulier.¹ À cette dernière correspondent donc des exemples, ce qui contribue à faire de ce genre de connaissance intuitive celui qui agit le plus directement sur la volonté, selon Lessing. La rigueur philosophique de Lessing le conduit à proposer par exemple sa définition de la fable — nous la proposons ici notamment pour sa faculté à mettre le lecteur philosophe en appétit : « lorsqu'on ramène une proposition morale générale à un cas particulier, que l'on confère à ce cas la réalité, qu'on invente à partir de là une histoire dans laquelle on reconnaît intuitivement la proposition générale, cette fiction s'appelle une fable. »²

Lessing peut alors nous permettre de penser, selon la thèse étayée par Jean-François Groulier, que la fable comprise par les Allemands s'approche de l'intraduisible *logos* grec³, puisque la réflexion à son sujet s'oriente vers une finalité qui est la propo-

1. Wolff, lui, voyait dans la fable le moyen de s'adresser à l'intelligence intuitive d'hommes incapables de parvenir rationnellement à la même vérité utile. On se rappelle le passage assez saisissant de l'*Émile* où Rousseau montre le caractère dangereux de l'usage des fables pour l'éducation des enfants.

2. Lessing, *Traité sur la fable*, « De l'Essence de la fable », p. 59.

3. Employé notamment par le « fondateur » Ésope.

sition énonçant une vérité. ¹ « Le fabuliste », écrit Lessing, « veut nous convaincre avec vivacité de quelque vérité morale singulière ² » Avec Lessing, nous trouvons donc une démarche esthétique profondément rationaliste, chose précieuse et par ailleurs périlleuse en un tel domaine. La postface n'hésite aucunement en ce sens lorsqu'il s'agit d'identifier en Lessing la « théorie de la fable probablement la plus rationaliste que le dix-huitième siècle nous ait léguée. ³ »

Mais une telle définition ne doit pas faire oublier le souci de Lessing : procéder par inductions et descriptions, jamais par position abstraite d'une définition. La tâche de clarification de Lessing, en effet, s'explique parce qu'on doit distinguer la fable de formes remplissant l'espace artistique de l'époque, telles l'allégorie, l'adage ou l'emblème. ⁴ Les définitions de Lessing rendent alors sa lecture intéressante non seulement pour qui s'intéresse aux genres littéraires ou à l'esthétique en général, mais encore aux arts plastiques en particulier. C'est en effet sa critique de *l'ut pictura poesis* qui se trouve ici en germe : « Si l'action prétendue d'une fable *peut se peindre toute entière*, c'est à mes yeux une preuve infaillible que la fable est mauvaise et qu'elle ne mérite même pas le nom de fable. Elle ne contient alors qu'une image, et le peintre n'a pas peint une fable mais un emblème. » Lessing s'inscrit en effet dans le cadre d'une époque qui voit la mise en forme symbolique revendiquée par la pensée elle-même. ⁵ C'est également, avec une densité et une précision vers laquelle on ne peut que rediriger le lecteur, la

1. La finalité morale ou pédagogique s'oppose donc à la séduction des moyens, dans une telle perspective.

2. *Traité sur la fable*, « De l'essence de la fable », p. 51

3. *Ibid.*, Postface, p. 193.

4. Distinguer la fable de l'emblème ou l'allégorie semble nécessaire : n'est-elle pas après tout un genre autrement plus populaire, dans sa diffusion et surtout dans son modèle d'expression voisin des proverbes et sentences populaires ? La richesse de la réflexion sur les fables tient naturellement à la prise en compte de la forme de connaissance inférieure dont relève le sentiment esthétique.

5. La pensée hiéroglyphique d'un Novalis gagne évidemment beaucoup à être reconsidérée à partir de ces débats.

pensée conceptualiste des jésuites et l'élection de la métaphore comme lieu privilégié de l'expression que la postface de ce texte nous rappelle.¹

Il convient indubitablement de saluer en une réflexion comme celle que nous propose Lessing la dénonciation de ce qu'on voudrait appeler un *obstacle esthétique* à une définition de la fable comme genre artistique autonome, chose rappelée en d'autres termes par la postface de ce travail précis. C'est selon une réflexion dont les sonorités de vocabulaire nous sont familières grâce à la lecture des projets de Baumgarten que la fable se trouve devenir un paradigme de la poétique en général : « au premier chef, c'est la fable qui constitue l'âme de tout l'art poétique.² », quand elle n'était qu'un genre peinant à exister de façon autonome et séparée, chez Gottsched notamment. En effet, le vraisemblable et le merveilleux ont depuis Leibniz et Wolff une valeur esthétique parce qu'ils sont considérés comme appartenant aux mondes possibles.³ Les affinités de la logique et de l'esthétique naissantes gagnent un éclairage précieux à la lecture de ce texte de Lessing, parfaitement éclairé par ce qui bien plus qu'un rappel historique, fait vivre une véritable pensée.

C'est donc vers le continent esthétique — auquel Lessing apporte sa contribution — que ce texte nous invite à nous tourner, montrant dans les préoccupations de Lessing un programme esthétique en formation, programme qui pose des règles fondamentales contredistinguées de celles des Français. Il ne faut donc pas voir en Lessing, et cette œuvre nous y invite, un auteur qui *penserait contre*. Il définit et propose au contraire un projet, attentif à la justesse de la logique et souvent ennemi des théoriciens français car plus grand ami des définitions claires. C'est donc le choix de la logique contre la rhétorique que nous lisons chez Lessing, sans doute parce que leur conciliation, parfois tentée, lui semble intenable ou superflue. Ce

1. La métaphore est en effet une révision de la question de l'*art mimétique*, puisque son invention suppose un esprit ingénieux et productif.

2. Cité en postface, p. 191.

3. Baumgarten parle lui parfois d'œuvres « hétérocosmiques ».

sont donc les travaux en cours aujourd'hui sur la place exacte de Wolff dans l'esthétique qui se nourriront le plus de ce style esthétique si particulier, parfois trop modeste, de Lessing. Si toute synthèse est apparemment impossible, il semble excessif, comme le souligne Jean-François Groulier, d'affirmer que « l'esthétique commence au moment précis où se termine la rhétorique¹ ». Ce n'est pas la plus mince des très grandes qualités de ce texte que de nous rappeler que théorie de l'imitation et réflexion conceptuelle autour du symbole coexistent encore chez Lessing. Une autre grande qualité de cet auteur refusant de bâtir une esthétique proprement systématique se laisse alors percevoir ici.

Les amateurs d'art plastique — empressons-nous de le dire, cela ne désigne pas seulement les philosophes intéressés par l'esthétique — trouveront dans la contribution de Lessing à la réflexion sur l'allégorie bien des richesses. Nous l'évoquons ici parce qu'elle nous semble donner une bonne idée de la souplesse de la pensée de Lessing ; notre philosophe en refuse effectivement toute définition et l'exclut *a priori* de sa réflexion. Cette exclusion résonne en effet de façon tout à fait harmonieuse dans le projet de pensée de Lessing : le concept n'en étant pas clairement défini, tout dialogue à ce sujet s'avère illusoire. Parler sans avoir défini est vain, et la définition étant impossible, l'allégorie doit être écartée de la réflexion sur la fable. La critique de l'allégorie inscrit alors Lessing dans un débat fondamental justement restitué dans son contexte et son fonctionnement par cette édition. Cette critique semble d'autant plus passionnante qu'elle s'inscrit dans un aspect « moderne » de Lessing : ce souci de ne pas s'enliser dans une réflexion trop essentialiste, en s'intéressant à la *fonction*. Le travail définitionnel proposé par le premier traité est en cela une tâche principalement négative. La façon dont Lessing s'aide des différents critères proposés vise donc essentiellement à la réfutation.

1. Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977, p. 141 (cité dans ce volume, postface, p. 199).

Sœurs et analogies

C'est donc le moment fondamental de la nouvelle union entre la philosophie et la logique que ce texte de Lessing nous conduit à reconsidérer. Le projet baumgarténien d'une esthétique « analogue de la logique » trouve son écho dans un rejet de l'allégorie en particulier, et dans une attitude de défi à l'égard des expressions symboliques en général. Ces dernières se voient en effet secondarisées parce que sans doute trop éloignées de l'exigence de *clarté* des nouveaux savoirs logiques... quand la beauté doit être connaissance *claire* mais confuse. Sans doute doit-on lire ainsi l'insistance de Lessing sur la morale de la fable, conduisant semble-t-il à sa quasi-autonomie, à la lumière de l'exigence de *finalité* et d'*utilité* recherchées par Wolff. La beauté étant à présent moins éloignée de la connaissance (pour de nombreuses raisons que ce texte nous rappelle), elle perd en autonomie. Mais elle gagne également en clarté, quand les règles empiriques et les normes léguées par la tradition de pratique et de pensée peuvent se trouver interrogées d'une nouvelle manière.¹

L'autre modalité de l'analogie dans les domaines de la fable ou l'allégorie est bien sûr la mise en relation d'une image et d'un texte. Les jésuites ont, comme on le sait, excellé en un tel domaine. C'est dans la *Rhétorique* d'Aristote que ce geste s'origine : « Les fables [...] il ne faut les inventer, tout comme les paraboles, que si l'on a la faculté de voir par analogies, tâche que facilite la philosophie.² » On conçoit ce qu'une lecture minutieuse de l'œuvre d'Aristote éclaire en un tel domaine.

L'art, les règles et le philosophe

Si Lessing impose une telle rigueur conceptuelle, logique et définitionnelle, c'est parce que le propos du philosophe sur l'art doit à présent viser une vérité en matière d'esthétique. Pour un Wolff ou un Baumgarten, la philosophie contient le fondement des règles régissant les arts libéraux. Il convient sans

1. Lessing ne néglige pas ainsi, par exemple, le raisonnement pur.

2. Aristote, *Rhétorique*, II, 20, 1394 a.

doute de rappeler au lecteur la célèbre formule-manifeste de l'*Esthétique* de Baumgarten : « Les lois de l'art esthétique sont donc plus fortes que toutes celles qui en sont dérivées, qui régissent les arts particuliers. ¹ » C'est donc une certaine identification entre logique et métaphysique qu'il s'agit de considérer, car comme le rappelle J.-F. Groulier, « les principes philosophiques de la première esthétique de l'*Aufklärung* sont posés comme l'origine exclusive et radicale de toute normativité dans la création des œuvres et dans les discours sur l'art. » Il convient alors, comme le note la limpide postface, de rappeler que la fable est *la seule forme littéraire et symbolique* pour laquelle un projet esthétique conceptuel de cette nature a eu lieu. Les affinités de ce genre avec la philosophie sont, pour des raisons qu'on découvrira à la lecture de ces textes, une explication de la relative éclipse des autres moyens de figuration symbolique. ²

Le spectre d'une philosophie « étouffante » normativement écrasante, semble pouvoir se lever sur Lessing aussi, puisque son lien avec l'esthétique naissante ne cesse de se renforcer avec ces rappels historiques. Mais ce serait oublier l'originalité d'un Lessing qui parvient, alors que l'esthétique n'existe pas depuis longtemps, à éviter l'un des ses écueils. Le propos sur les *règles* que développe l'esthétique éloigne en effet manifestement évaluation et réception de l'art de toute pratique — reproche qu'on peut certes lui faire plus aisément qu'à ses devanciers français. Derrière les prétentions des philosophes en matière artistique se dessine toujours le spectre d'une pensée unilatéralement systématique, axiologique ou prescriptive. C'est donc contre un reproche de « dogmatisme esthétique » qu'il faut s'élever aujourd'hui. Sans doute convient-il de rappeler que la *règle*, dans l'espace de la pensée du dix-septième siècle, est dé-

1. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Esthétique*, § 72, trad. J.-Y. Pranchère, Paris, L'Herne, 1988, p. 147.

2. Sans vouloir trop en dire ici, soulignons simplement que c'est la capacité de la fable à intégrer d'autres formes d'expression symbolique a joué en sa faveur. On lira ces textes passionnants pour en savoir plus sur le comment et le pourquoi.

battue plutôt qu'imposée, discutée plutôt qu'appliquée. L'exemple des Académies et de leurs conférences en constitue le témoignage bien vivant. La pertinence ou la validité, comme il nous l'est rappelé, ne sont pas nécessairement conjuguées avec objectivité scientifique. L'appréciation d'un tableau, en général, voire sa production, possèdent bien des « règles » ; mais ces dernières n'obscurcissent pas forcément les œuvres, elles nous font accéder à elles bien plus qu'elles n'oblitérent leur individualité. L'adresse d'un Lessing « critique », qu'il faut redécouvrir d'urgence à la lecture de ces œuvres, consiste à insister brillamment sur la façon dont un art fonctionne avec *ses propres règles*. Cette dernière qualité fonde toute la cohérence de cette publication qui est donc tout sauf ordinaire. Les traités sur la fable sont sur ce point plus qu'utiles, indispensables.

Bibliographie

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Esthétique*, précédée des *Méditations philosophiques sur quelques sujets de rapportant à l'essence du poème* et de la *Métaphysique*, traduction, présentation et notes par Jean-Yves Pranchère, Paris, L'Herne, 1988.

Goubet, J.-F. et Raullet, G. (dir.), *Aux sources de l'Esthétique : les débuts de l'esthétique philosophique en Allemagne*, Paris Maison des Sciences de l'Homme, 2005.

Lessing, *Laocoon ou des frontières de la peinture et de la poésie*, traduction de Courtin revue, Paris, Hermann, 1990.

Schlegel, Friedrich, « L'Essence de la critique », *Écrits sur Lessing*, traduction sous la direction de Pascale Rabault et préface de Denis Thouard, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2005.

Revue Germanique internationale, 4/2006, « Esthétiques de l'*Aufklärung* », S. Buchenau et E. Décultot (dir.), Paris, CNRS.

Wolff, Christian, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, traduction et annotation par Thierry Arnaud, Wolf Feuerhahn, Jean-François Goubet et Jean-Marc Rohrbasser, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2007.