



## AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : [ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr](mailto:ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr)

## LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

[http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg\\_droi.php](http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php)

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITE DE METZ

LA DIALECTIQUE DE  
L'INTELLECT ET DE LA VOLONTE

Enjeux théologiques  
d'un débat philosophique

Thèse de doctorat en philosophie  
présentée et soutenue publiquement  
par

Jean-Marie HARTMANN

Sous la direction de

Monsieur Jean-Paul RESWEBER

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE LETTRES - METZ -	
N° Inv.	1994 080L
Cote	L1M3 94/14
Loc.	Magasin

BIBLIOTHEQUE UNIVERSITAIRE DE METZ



031 171649 8

*Percevoir l'immanence,  
sans s'y ordonner.*

Emmanuel LEVINAS

## **INTRODUCTION**

Tout peut-il être objet de philosophie ? Sans doute, à condition que quelque chose d'intelligent puisse se dire, par où brillerait l'une ou l'autre facette de son être. Cependant, "tout" peut s'entendre de deux manières : soit comme "totalité", soit comme "n'importe quoi". En fait, en disant l'un nous disons l'autre, et inversement. En effet, à travers ce que nous disons, nous visons la totalité elle-même. La pensée passe par le filtre de la totalité sans cesse se renouvelant ; autant dire qu'elle signe le rapport entre l'intellect et la volonté qui ont, dès lors, en commun cette subtile différence par laquelle ce qui se dit a encore à se dire. Le propre de l'homme se caractérise ainsi par cette structure de transit. Elle se laisse saisir dans l'histoire des idées et offre de quoi "tirer un fil" permettant de montrer que la dialectique entre l'intellect et la volonté est le lieu d'un enjeu décisif : celui de la "situation" humaine. Par où l'on verra que la notion de "point" constitue une sorte d'a priori sur lequel s'accroche l'interrogation de l'homme. Du point à l'"Un", dans cet espace ou dans ce temps, comme on voudra, la pensée s'étire au fil des débats...

Mircea Eliade<sup>1</sup>, avec une perspicacité peu commune, montre ce qui constitue le centre de l'expérience religieuse. Sa fameuse distinction entre le "profane", le monde quotidien qui s'écoule dans une temporalité on

1 Cf, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, NRF, idées, 76, 1972.

ne peut plus banale, et le "sacré", cet autre monde qui le pénètre pour lui conférer une profondeur, constitue l'élément de toute religion. Le sacré est cette dimension qui regarde vers l'origine absolue de toute vie pour régénérer la "pourriture" profane. Au niveau le plus primaire, avant toute réflexion, le monde prend sens, selon Eliade, par l'intermédiaire d'une rupture de l'homogénéité de l'espace et du temps. La constitution d'un espace et d'un temps sacrés seuls réels, donne une consistance au reste du monde. Ils sont « le point fixe »<sup>2</sup> de toute orientation future. L'analyse d' Eliade touche la fine pointe de ce qu'il faut considérer comme l'esprit, ou plutôt, ce qui manifeste qu'il y a de l'esprit, c'est-à-dire, au plus élémentaire, ce qui n'est pas "simplement" matière. Cette dissociation fonde l'humanité de l'homme. Originellement inapte, puisqu'il doit tout apprendre - « Nous naissons capables d'apprendre, mais ne sachant rien, ne connaissant rien »<sup>3</sup>, disait Rousseau-, l'homme, en tant qu'homme, a une aptitude caractéristique. « L'homme, explique Leroi-Gourhan, depuis ses premières formes jusqu'à la nôtre, a inauguré et développé la réflexion, c'est-à-dire l'aptitude à traduire par des symboles, la réalité matérielle du monde qui l'entourait »<sup>4</sup>. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que l'homme est homme à partir du moment où il n'est pas "même" seulement avec la nature.

2 Op.Cit., p. 21.

3 ROUSSEAU J.J. *Emile ou de l'Education*, Paris, Garnier-Flammarion, 117, 1990, p. 68.

4 LEROI-GOURHAN, *Les religions de la préhistoire*, loc.cit par VARENDE (de la) G., *Symbolisme de la grotte*, in *Les dossiers de l'histoire mystérieuse*, hors-série 13, 1993, p. 42.

Et cela d'une façon qui pose question, en un sens qui englobe inextricablement l'explication religieuse et la démarche intellectuelle.

Lorsque l'art des grands chasseurs quaternaires apparaît au début du Paléolithique supérieur, vers 35000 ans avant notre ère, « nous savons que désormais l'homme a accédé aux régions les plus élevées de la spiritualité : recherche d'une explication religieuse ou mythique du monde et représentation symbolique de ces conceptions [...]. Ne conserver de l'objet réel que l'élément essentiel ou charger de sens un signe élémentaire, étranger au réel, témoigne d'une démarche intellectuelle aussi puissante que celle qui aboutira, plus tard, à l'invention de l'écriture »<sup>5</sup>. L'homme est un être qui s'abstrait et recherche ce qu'il a perdu. Dans cet écart (non-Un) se découvre le temps humain.

Le temps ! Mot de tout le monde ; mot accrocheur ; mot qui met à l'aise. Le pompiste, le coiffeur, le vigneron, ces hommes et ces femmes qui font tourner les rouages bruyants de la cité, tous et toutes l'évoquent comme un dieu de nulle part et de partout. Le temps se change. Il met les couleurs du soleil aussi bien que celles du brouillard. Tout lui va. Il est le temps. Il est le temps aujourd'hui. Le temps se change, mais il ne change pas. Il est le temps qui règle le regard des humains, voire leurs activités. Ce n'est pas le temps qui change, c'est "comment il est aujourd'hui." Il est

---

5 ABELANET J., *Signes sans parole - Cent siècles d'art rupestre en Europe occidentale*, Paris, Hachette, 1986, p. 16.

toujours présent, il n'existe pourtant pas. Qui l'évoque, évoque, en réalité, certainement pas l'éternel, mais "le stable". Le temps couche les uns après les autres toute génération pour s'évanouir une fois son forfait accompli. Le temps qui fait si mal est insaisissable. Il n'y a pas de prise sur lui. Ne pouvant le prendre, il reste à s'en défaire. Se délivrer du temps est un travail sans doute aussi ancien que l'humanité. Le temps qui s'entend tous les jours relève ainsi de la conjuration. « Tout est un flux continu sur la terre »<sup>6</sup>, se plaignait Rousseau. De fait, le temps, que nous croyons si mesuré, est en réalité une démesure totale. Il dépasse quiconque le considère pour le laisser à son néant. Le comparer à une crue est fortement indicateur de sa puissance, mais tellement faible au regard de chaque mort qui élève encore son débit. Plus fort qu'une crue, plus fort qu'une image, le verbe de l'image donne un peu de sens au temps; mais un sens qui accentue, paradoxalement, son absurdité. En effet, selon Charles Toubin, le nom "crue" viendrait du sanscrit "ruh, croître" avec prosthèse de c, comme dans "crescere" qui en est aussi dérivé<sup>7</sup>. Le temps est ainsi quelque chose comme une croissance indéfinie sans mort assignable : stable mythique. Mais, spontanément, le bon sens dit "une chose après l'autre". Et, de fait, deux événements qui ne sont pas successifs sont simultanés. Il est impossible d'éviter l'unidimension du temps. Le temps a

6 ROUSSEAU J.J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, Le livre de poche, 1516, 1983, cinquième promenade, p. 87.

7 Cf. art. Croître, in *Dictionnaire étymologique et explicatif de la langue française et spécialement du langage populaire*, Paris, Leroux, 1886, p. 256.



pour caractère de s'écouler. Il est continu. Ceci est loin d'être anodin, puisque se joue là un aspect du passage du "muthos" au "logos", pour parler comme Dumézil. Le caractère continu du temps a ceci de fortement paradoxal qu'il s'impose pour disparaître aussitôt. En effet, le passé n'est plus, l'avenir n'est pas encore et le présent est déjà passé ou encore à venir. Mais le temps s'accroche là où quelque chose de ce qui a fui subsiste ; là où du passé demeure sous l'espace de la représentation et le temps de la décision ; en d'autres termes sous la forme de l'intellect et de la volonté.

Nous devons à Aristote la position décisive de ce problème. Mais, à partir du douzième siècle, ce problème se transforme en débat. La spéculation chrétienne a rencontré l'aristotélisme, à deux reprises au moins, de façon essentielle. Au cinquième siècle, la question de "l'éternité du monde" pose aux Pères un certain nombre de problèmes. Mais, c'est surtout au treizième siècle que la doctrine d'Aristote, mêlée de néo-platonisme, se transmet à la chrétienté latine par l'intermédiaire des Arabes. Et, parmi les problèmes anciens, se dévoile un problème nouveau : celui de « la connaissance »<sup>8</sup>. Le débat qu'il provoque marquera à jamais la pensée occidentale ; un débat par lequel s'ouvre la modernité en philosophie. Il consiste, en son fond, en l'incessant et justement problématique

---

8 Cf. TRESMONTANT C., *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961, p. 696.

passage du savoir à la vérité. En tant que tel, il est évidemment contemporain de l'intelligence qui se rationalise, mais historiquement, il peut se laisser saisir selon une lecture qui constitue l'essentiel de notre travail et qui sera conduite au travers de figures en débat.

Le monde prend consistance à partir de ce qui est pris pour la vérité. Du sacré au rationnel, cette structure demeure la même, mais ce qui change, ou plutôt ce qui se déplace, c'est que le point d'ancrage de la vérité devient l'individu. Là encore, nous pouvons dire que l'individu a toujours eu cette fonction, mais elle le dépassait pour définir une appartenance commune. Avec ce débat, l'appartenance commune est ailleurs, dans des structures sociales qui ne sont évidemment pas sans lien avec notre problématique, mais qui ne l'intéressent pas au premier chef. Parler de vérité, c'est parler, éminemment, au douzième siècle du référent suprême, c'est-à-dire du théologique. Et, il est vrai que ce débat est inauguré par des théologiens. Non pas, précisément, de théologiens qui, à la manière grecque, ne s'occupent que de la geste divine, mais de gens dont la sensibilité est philosophique. Dès lors, s'instaure un entrelac du philosophique et du théologique qui ne cessera d'alimenter le débat. A cet entrelac répond l'intrication des éléments composites de ces deux registres. Pour expliquer cela, disons simplement que l'intellect qui sait est également l'intellect qui croit. Il reste à chacun de repérer le moment de sa

démarcation. Cela signifie tout de même qu'il faut, nécessairement, une intelligence de la foi, c'est-à-dire que la foi est paradoxalement mêlée de raison et, certainement, que la raison est mêlée de foi, au moins celle, élémentaire, en la vérité. Ceci dit, des éléments tels que les facultés, mais aussi leurs manifestations, comme, par exemple, le langage, modifient leurs caractéristiques au cours de ce débat. L'esprit et ce qui s'articule avec lui restent mytérieux.

Le parcours de ce travail consiste, dans son développement, à étudier ces transformations qui définiront le champ du moderne et du post-moderne en philosophie et, par voie de conséquence, en théologie. Ces transformations aboutissent à une thématisation spécifique qui, en tant que telle, définit un après-moderne en étroite articulation avec le moderne. Pour le dire vite, alors que le moderne cherche à dire la vérité - et c'est en cela que consiste son savoir - , le post-moderne découvre son impossibilité et le thématise sous la forme d'un reste ou d'un fond qui produit des effets de vérité. Constatant cela, nous serons alors en mesure de remarquer que nous sommes à la fin d'un monde qui n'en finit pas de finir. La fin de ce monde, c'est la fin de la stabilité qui n'en finit pas de se stabiliser sous la forme de la décision, c'est-à-dire sous la forme raisonnable du point, autrement dit, du seul temps hautement humain par lequel le réel / l'être / Dieu peuvent prendre sens.

Nous retracerons le cheminement qui conduit à cette position. Nous inspirant de la démarche phénoménologique hégélienne, nous mettrons en perspective un réseau de concepts et de figures qui dessinent le contour du rapport entre la philosophie et la théologie, cadrant du même coup une époque : la nôtre. Or, l'articulation de l'ensemble se fait autour de trois noeuds. Ces derniers polarisent autant de débats. Le premier débat articule le lien entre Thomas d'Aquin, Duns Scot et Guillaume d'Ockham et prend une figure organique avec Luther. Le second débat examine le rapport entre Kant, Descartes et Hegel et met en relief la figure de Nietzsche. Le troisième et dernier débat étudie un rapprochement possible entre Heidegger et Lacan. Ces figures sont traversées par, notamment, les concepts suivants, en tout point inséparables : savoir, vérité, intellect, volonté, stable, continu, décisif, temps, point, autre, limite, vue, même, version, représentation, etc, eux-mêmes rendus agissant sous la pression de leur signification.

**1 DU DIEU D'ARISTOTE  
AU DIEU DE LUTHER**

*Premier débat*

## 1.1 LE REGARD ARISTOTELICIEN

« Zénon, cruel Zénon, Zénon d'Elée  
 M'as-tu percé de cette flèche ailée  
 Qui vibre, vole, et qui ne vole pas ?  
 Le son m'enfante et la flèche me tue !  
 Ah ! Le soleil...Quelle ombre de tortue  
 Pour l'âme, Achille immobile à grands pas »<sup>1</sup>.

Zénon d'Elée n'a pas vieilli. Les siècles, certes, sont nombreux qui jusqu'à lui nous séparent, mais le temps, le temps de l'esprit franchit allègrement les dates pour être contemporain des idées. Aujourd'hui même, Valéry peut crier sa douleur. A ce jour, son esprit est percé par la subtilité de Zénon jusqu'à lui arracher plainte sur plainte. Les arguments de Zénon par lesquels une flèche vole et ne vole pas, et atteint l'âme ; une tortue fait échec à un lièvre, et cache le soleil de l'esprit ; un Achille dont le mouvement est immobile, et immobilise en tout sens la réflexion, de tels arguments sont tortures pour l'esprit.

Zénon est bien cruel, en effet, qui sait dire que ne passe pas ce qui passe. Zénon sait arrêter le temps long du continu. Son esprit sait être là où le temps n'atteint pas. C'est l'histoire de l'identique vu par

---

1. VALÉRY P. *Le cimetière marin*, Loc.cit. par CLEMENT M. *La soif de la sagesse*, Paris, l'Escalade, 1979 p 56.

un mouvant. Vue de l'esprit, dira-t-on ! Sûrement. Quoi d'autre que l'esprit pour voir ces choses ? Mais l'esprit a-t-il une vue infaillible ? Aristote entre en débat avec Zénon pour poser une infaillibilité qui a encore cours aujourd'hui, une perspective englobante de la réalité. A partir du problème ponctuel de Zénon, se dessine avec Aristote une série de concepts qui marquera définitivement l'occident. C'est à mettre en relief ce débat que nous dégagerons quelques-uns de ces concepts dont les effets engagent à dire ce que dire n'est peut-être pas totalement.

### 1.1.1 IMMOBILITÉ ET MOUVEMENT : ZENON ET ARISTOTE

#### 1.1.1.1 LE NOEUD DU PROBLEME

La philosophie commence avec la conscience d'une nécessaire dissociation. L'esprit qui use de sa qualité ne peut, en effet, être satisfait d'un regard à la manière bovine. Ce qui existe là (da)- n'importe quoi qui existe -, ne se suffit pas d'être simplement là. Il est gros de "transcendance", c'est-à-dire qu'il est gros de justification pour l'esprit.

Ce qu'il y a "là" fit débiter la philosophie. Des Grecs remarquables portèrent la "nature" à la question<sup>2</sup>. En fin de compte, change-t'elle ou demeure-t'elle ? La réalité semble à deux faces. L'eau du fleuve n'est jamais la même, cependant que le fleuve est immuable. Le mouvement serait-il une apparence ? Zénon d'Elée (né vers 490 av. J-C.), à sa manière, expose la tension entre la conception et la perception. Ses paradoxes n'en finissent pas d'irriter l'intelligence. La tortue ne sera jamais rattrapée par Achille et la flèche ne sortira pas du lieu qu'elle occupe... De la considération de n'importe quoi qui a sa place et dure, naît le questionnement autour de ce qui n'a ni place ni durée. Y a-t-il une continuité infinie et paradoxale ou bien les choses sont-elles isolées les unes par rapport aux autres ?

---

2. Cf., Op.cit., p 26-70.



Aristote entre en débat avec Zénon : y-a-t'il un infini propre et indispensable pour qu'il y ait quelque chose ; un infini qui contredirait celui posé par Zénon, lequel est un infini qui, en quelque sorte, ne fait rien ? Zénon d'Elée s'applique à démontrer qu'il est impossible au "point" de sortir de lui-même, n'ayant, contrairement à la ligne et à la surface, aucune dimension. Rappelons l'exposition de cette thèse par Aristote :

« Si l'Un en soi est indivisible, alors, d'après la conception de Zénon, il ne sera rien. En effet, ce qui, étant ajouté ou retranché, ne rend une chose ni plus grande, ni plus petite, Zénon prétend que ce n'est pas là un être, posant comme évident que ce qui est réel doit avoir une grandeur. Et si l'être est une grandeur, il est corporel, car le corporel possède l'être dans toutes les dimensions ; au contraire, les autres objets des mathématiques, ajoutés d'une certaine façon, augmenteront ce à quoi ils sont ajoutés, mais ajoutés d'une autre façon, ils ne produisent aucun effet : c'est ainsi que se comportent la surface et la ligne, tandis que l'addition du point et de l'unité n'a d'effet d'aucune façon<sup>3</sup> ».

L'unité ponctuelle ne compose en aucun cas avec la multiplicité. Une série d'arguments vise à montrer que le mouvement n'est autre qu'une suite d'immobilités. Ces arguments nous sont également rapportés par Aristote. Le premier de ces arguments est celui de la division infinie en deux de la trajectoire d'un mobile transporté :

«... L'impossibilité du mouvement est tirée de ce que le mobile transporté doit parvenir d'abord à la moitié avant d'accéder au terme... »<sup>4</sup>.

3. ARISTOTE, *Métaphysique*, t. 1, traduction TRICOT J., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1986, B, 4, 1001b, 5-15, p 158.

4. ARISTOTE, *Physique*, t. 2, texte établi et traduit par

Avant que cette moitié soit atteinte, il faut atteindre la moitié de cette moitié et, ainsi de suite, indéfiniment. C'est-à-dire qu'il faut un temps infini pour atteindre un but fini. Il faut un temps infini et une infinité de points pour parcourir un temps fini et un point fini. Autant dire, qu'on ne finit pas de sortir du point, en l'occurrence du point de départ.

Le deuxième argument, en revanche, diffère du premier en ceci qu'au lieu de diviser en deux une grandeur préalablement donnée, on divise infiniment un écart initial. L'écart, dans cet argument « qu'on appelle l'Achille » est celui constitué par l'avance qu'une tortue possède sur le dit Achille :

« Le plus lent à la course ne sera jamais rattrapé par le plus rapide ; car celui qui poursuit doit toujours commencer par atteindre le point d'où est parti le fuyard, de sorte que le plus lent a toujours quelque avance »<sup>5</sup>.

Lorsque Achille sera parvenu au point d'où la tortue est partie, celle-ci aura continué de progresser. Et quand il aura atteint le nouveau point constitué par l'écart réalisé par la tortue pendant le temps qu'il mettait à atteindre ce dernier point, la tortue établira une nouvelle avance. Cet argument montre que l'écart entre deux mobiles ne se réduit pas. Si petit soit-il, il ne s'annule pas. Autrement dit, il est un immobile qui demeure.

---

CARTERON H., Paris, Les belles lettres, Collection des universités de France, 1931, VI, 9, 239b, 10-15, p. 60.

5. Op.cit., 15-20, p. 61.

Le troisième de ces arguments, à partir de l'exemple classique d'une flèche en déplacement, se résume ainsi :

« Que la flèche, en train d'être transportée, est en état de station. C'est la conséquence de la supposition que le temps est composé d'instants »<sup>6</sup>.

Si tel est le cas, il faut également admettre que, à un instant donné, la flèche est immobile, complètement égale à elle-même, dans toute sa longueur. Et, à un autre instant, elle est également immobile, dans les mêmes conditions. Entre les deux instants, il faut bien qu'il y ait quelque chose comme un mouvement qui corresponde au déplacement d'une longueur de flèche, de telle sorte que la queue de la flèche coïncide avec l'emplacement précédent de la pointe de la flèche. Immobilité et mouvement se partagent ainsi le déplacement de la flèche pour constituer un mouvement composé d'immobilités instantanées.

Aristote fait remarquer que la théorie de Zénon est « grossière ». A la thèse qui consiste à dire que si l'Un en soi est indivisible, il n'est rien, il répond qu'« une chose indivisible peut bien exister » et qu'ajoutée à une autre, elle « n'augmentera pas la grandeur, mais... le nombre »<sup>7</sup>. En réalité, le philosophe contourne l'argumentation de Zénon en se situant sur le même terrain que lui, pour lui renvoyer un pur argument "ad hominem". Zénon dit que

6. Ibid., 30-35.

7. Op.cit., 10-20, p 158-159.

l'indivisible est néant ; Aristote rétorque qu'il ne l'est pas ; tout au moins que rien ne s'y oppose. Au contraire, il a même un effet : celui d'augmenter le nombre. Cependant, Aristote reconnaît qu'un problème demeure. Ce dernier résulte directement de l'argumentation *ad hominem*, et donne raison, en quelque sorte, aussi bien à Zénon qu'à Aristote. « Pourquoi et comment, le produit est tantôt un nombre, tantôt une grandeur, s'il est vrai que ce Non-Un était l'inégalité et de même nature qu'elle (?) »<sup>8</sup>.

#### 1.1.1.2 LE DEPLACEMENT DU PROBLEME

L'infini, pour Zénon, a ceci de spécifique qu'il correspond à une infinité de points. Il résulte de la divisibilité infinie d'une trajectoire finie. On n'en finit pas de parcourir l'infinie divisibilité. C'est là le coeur de l'argument zénonien :

« ... Les infinis ne peuvent être parcourus ou touchés chacun successivement en un temps fini »<sup>9</sup>.

L'argument semble imparable. Il est évident que l'infini ne se contient pas dans le fini. Il s'échappe dans la divisibilité de l'espace de la trajectoire. Celle-ci est donc infinie. Et, ce qui se trouve relégué comme fini, et, par là, comporte un caractère indivisible, ce sont le temps et le mouvement. Zénon oppose la divisibilité infinie de l'espace à l'indivisibilité du temps de la trajectoire. Le temps

8. *Métaphysique*, 20-25, p 159.

9. *Physique*, t. 2, VI, 2, 233a, 20-25, p. 44.

est bien discontinu. Zénon oppose la continuité de l'espace à la discontinuité du temps.

Le sophiste se contente de reconnaître, en fin de compte, que rien n'arrive à son but, puisqu'il s'agit de parcourir l'infini dans un temps limité. Aristote, là encore, en se situant dans le même champ de raisonnement que Zénon, retourne son argument. Pour Aristote, la divisibilité se trouve aussi bien dans le temps ou le mouvement borné :

« En effet la longueur et le temps et en général tout continu, sont dits infinis en deux acceptions, soit en division, soit aux extrémités. Sans doute, pour les infinis selon la quantité, il n'est pas possible de les toucher en un temps fini ; mais pour les infinis selon la division, c'est possible, puisque le temps lui-même est infini de cette manière »<sup>10</sup>.

Une trajectoire, de fait, se trouve limitée aussi bien dans son espace que dans son temps. On ne voit pas pourquoi on refuserait la divisibilité au temps alors qu'on l'accorde à l'espace. Le temps a toute possibilité de s'échapper dans la division infinie. Il est, dès lors, continu. L'espace et le temps ont en eux-mêmes « des éléments en nombre infini »<sup>11</sup>, confirme Aristote. Mais tout n'est pas résolu pour autant. Et Aristote, une fois encore, reconnaîtra que la problématique de Zénon, si elle n'est pas traitée comme il convient, n'en est pas moins un vrai problème. L'enjeu de celui-ci, en effet, est celui de la science de la nature, de la position de toute chose.

10. Ibid., 25-30.

11. Op.cit., t. 2, VIII, 8, 263a, 10-15, p. 132.

Le ponctuel, apparût-il sous la forme d'instants ou de toute autre position, ne peut être que potentiel. En effet, une trajectoire n'est pas interrompue. La flèche, à moins d'être interceptée ou de subir on ne sait quel accident de parcours, se dirige droit vers son but. Une division du temps ou du mouvement n'est rien d'autre, dans la réalité, qu'une fracture de la trajectoire. La division réelle est la mort du temps. Abstraitement, le continuum temporel brisé produira deux continus : la trajectoire réalisée et la fin de celle-ci. La division du temps est, certes, envisageable par l'esprit, mais elle n'est, en aucun cas, effective. Ce qui signifie que des indivisibles ou des ponctuels ne sont rien d'autre qu'une vue de l'esprit. Du coup, ce n'est pas seulement du point que nous ne pouvons sortir, mais c'est, également, de l'esprit. Cela, évidemment, Aristote ne le dit pas. Il fait simplement remarquer ceci :

« Par suite, c'est dans un temps infini et non dans un temps fini que l'on peut parcourir l'infini, et, si l'on touche des infinis, c'est par des infinis, non par des finis »<sup>12</sup>.

Or, l'infini, c'est le « potentiel »<sup>13</sup>. "Potentiel", on l'aura compris, veut dire, à cet endroit, qu'il n'est pas possible de réaliser une division du temps, et encore moins une division infinie du temps. Aristote donne raison, en quelque sorte, à Zénon. Mais, il lui donne raison à sa manière. Il déplace le problème du

12. Op.cit., t. 2, VI, 2, 233a, 25-30, p. 44..

13. Cf. HAMELIN O., *Le système d'Aristote*, Publié par ROBIN L., Paris, Alcan, 1920, p. 284.

champ raisonnable de Zénon pour le conduire dans sa perspective non moins raisonnable.

Le temps aristotélicien est ainsi divisible, non effectivement, mais seulement dans la pensée. Il est un continu véritable. Il n'y a donc pas d'instant réel, qui ne soit considéré par un regard spirituel. Cette perspective n'est pas sans poser de problèmes, car pour l'esprit il y a un passé, un présent et un futur. A cet instant, j'écris. Mais, demain, sans doute, à la même heure, je serai en conversation avec un ami. A l'évidence, le temps continue véritablement son implacable chemin. Toutefois, force est également de constater que son sillon est rempli d'événements qui furent présents en leur temps. Le présent constitue une énigme dans cette continuité du temps.

Pour Aristote, le présent qui existe bel et bien, s'il est pensable, l'est à la manière du point sur la ligne. Sa réalité est double : « En effet il est une extrémité du temps passé en deçà de laquelle il n'y a rien de l'avenir et, inversement, de l'avenir au-delà de laquelle il n'y a rien du passé »<sup>14</sup>. Entre le passé et l'avenir, il y a, en effet, un basculement qui fait que l'un n'est pas l'autre de façon irrémédiable. Entre l'un et l'autre se case le présent. Le présent est ce point qui n'a absolument rien à voir avec le passé ou le futur, cependant que ceux-ci consistent par leurs existences. Le dernier instant du passé et le premier instant du futur amènent le présent à se constituer en

---

14. *Physique*, t. 2, VI, 3, 233b, 35-234a, p. 45.

un ponctuel à deux faces sans épaisseur. Ce sont les extrémités consistantes du passé et du futur qui font apparaître un présent. Ou, si l'on veut, "l'intervalle" constitutif de l'indivisibilité du passé et de l'avenir dispose « du temps »<sup>15</sup>.

Cette imprécision, formulée par Aristote, détourne l'idée d'un présent sans épaisseur pour y insérer de la durée. Du coup, si le présent ponctuel comporte une certaine durée, il perd son caractère indivis pour devenir fractionnable. « Il sera divisible »<sup>16</sup>, dit exactement Aristote. Et c'est là qu'arrive une complication. En effet, la divisibilité instaure, non pas "un" temps, mais bien "le" temps. C'est dire qu'arrivent le passé et le futur dans le présent. L'instant présent travaillé par la durée n'est plus Un. Il sera au moins trois. « Une partie de l'instant sera du passé, une autre de l'avenir »<sup>17</sup>. Qu'est-ce à dire ? A l'évidence, la partition sera à l'image de la divisibilité du temps, c'est-à-dire sans fin. Il y aura toujours une compénétration du passé et de l'avenir.

Soyons plus explicite. Si nous symbolisons par P le dernier instant du passé et par F le premier instant du futur, et si nous utilisons la lettre I pour matérialiser l'instant ponctuel d'une coupure quelconque du présent, nous nous apercevons que I F est du passé par rapport à F, mais qu'il est de l'avenir par rapport à P I ; de même P I est de l'avenir par

15. Op.cit., 234a, 5-10, p. 46.

16. Ibid.

17. Ibid., 234a, 10-15.



rapport à P et du passé par rapport à I F. L'instant présent qui dure, fût-il d'une extrême fugacité, aura donc « une partie du passé dans l'avenir et une partie de l'avenir dans le passé »<sup>18</sup>. Par conséquent, il n'est pas possible de distinguer le dernier instant du passé du premier instant de l'avenir. Comment, dès lors, définir la réalité de l'instant ?

### 1.1.1.3 L'APORIE DU PROBLEME

Pour Aristote, l'instant demeure « même »<sup>19</sup>, mais « à la fois dans l'un et dans l'autre temps »<sup>20</sup> et de façon « indivisible »<sup>21</sup>. Le point de vue du temps pensé acquiesce à une division entre deux continus, de telle sorte que la fin de l'un et le début de l'autre ne soient pas confondus ; tandis que le point de vue du temps réel accuse une continuité réelle dont seul le moment considéré sera indivisible : c'est, on le voit, le point de vue zénonien qui divise le mouvement en une succession d'immobilités. L'instant, selon Zénon, est donc pur repos. Par conséquent, le mouvement requiert la division du temps. Nous n'y pouvons rien, et Zénon, est infiniment sérieux. Mais, le mouvement est-il, pour autant, immobile dans l'instant ?

Ce doute nous ramène à l'analyse aristotélicienne. On ne voit pas, en effet, pourquoi l'instant, qui est

---

18. Ibid.  
 19. Ibid.  
 20. Ibid., 234a, 20.  
 21. Ibid., 234a, 5.

par nature repos, ne serait pas également, et tout aussi naturellement, mouvement :

« ... Nous disions que le repos appartient à ce qui possède naturellement le mouvement et qui n'est pas mû au moment, au lieu, selon le mode naturel ; par suite, puisque rien ne peut se mouvoir naturellement dans l'instant, on voit que le repos n'est pas davantage possible »<sup>22</sup>.

Voilà pourquoi l'argumentation de Zénon est un pur sophisme. A partir de prémisses vraies, elle conclut à une aberration. L'instant, pour le penseur éléate, relève d'une disjonction exclusive. Il est soit mouvement, soit repos. En fait, l'instant est exclusif des deux, contr'argumentait Aristote, en demeurant indivisiblement dans le repos et dans le mouvement. Il est même et autre (sur fond de la théorie de la puissance et de l'acte). L'instant est un continu distinct.

Le philosophe n'est cependant pas dupe de la contradiction que soulève sa propre thèse en débat contradictoire avec celle de Zénon. Que le passé et le futur s'entremêlent tout en restant distincts, ou qu'un moment plus petit se confonde avec un moment plus grand en étant clairement séparé, n'est pas sans apparaître contradictoire :

« Soit le temps A  $\Gamma$  B, et  $\Delta$ , la chose. Elle est blanche dans tout le temps A, elle est non-blanche en B ; dans le temps  $\Gamma$  elle sera donc blanche et non-blanche ; en effet il est vrai de dire qu'elle est blanche dans n'importe quelle partie de A, puisqu'elle est blanche pendant tout ce temps et en B qu'elle est non-blanche ; or  $\Gamma$  est dans tous les deux »<sup>23</sup>.

22. Op.cit., 234a, 30-35, p. 47.

23. Op.cit., VIII, 8, 263b, 15-20, p. 133.

Le temps pensé ne résiste pas à l'application. Une chose ne peut être identique à son contraire. Il reste alors que le point  $\Gamma$  - la chose - appartienne soit à A, soit à  $\Gamma$ , c'est-à-dire au passé ou au futur pour qu'il/elle existe exclusivement de façon positive. On ne voit pas, en effet, qu'une chose arrivée au terme de sa génération ne soit pas encore !<sup>24</sup> Dans ce cas, que devient le présent qui divise le continu en un avant et un après ? Faut-il y renoncer ? Ou alors, comment interpréter un arrêt à l'intérieur de ce qui continue ? Dans notre problématique, la coupure rompt le continu ou bien elle la maintient. Ou bien Zénon l'emporte ou bien Aristote a raison, sachant qu'aucun des deux n'imagine sans doute que son essai soit un vain effort. Au total, il est évident que si l'on raisonne, non pas à partir de moment du temps, comme dans l'argument de "l'Achille" - où l'on voit ce dernier atteindre la position occupée par la tortue au moment précédent et, avec pour conséquence des écarts infiniment proportionnels bien que les mouvements soient convergents -, mais en fonction du temps et de la vitesse, l'argumentation de Zénon tombe à plat.

La perspective d'Aristote, qui profite d'un prédécesseur, est plus complexe. Pour qu'elle soit sensée, il faudrait éviter la contradiction que nous avons mise en relief. Il faudrait que la limite séparatrice, à l'intérieur d'un continu, ne se partage pas entre les continus issus de celle-ci, mais qu'elle

---

24. Cf. *ibid.*, 20-25.

appartienne à un seul côté pour éviter la négation contradictoire. Il s'agirait, en fait, de diviser le temps par un instant qui se suffirait à lui-même, c'est-à-dire qui ne communiquerait ni au passé ni à l'avenir, c'est-à-dire encore qui, lors de la continuité, se fractionnerait en "s'effondrant" en une divisibilité infinie rendant incommunicable l'instant aux deux parties dans le mouvement du temps. Autrement dit, Aristote, si fort d'avoir soulevé une contradiction à sa propre perspective, n'en montre pas moins l'impossibilité à un instant d'être fini dans sa divisibilité. Le continu sort grand vainqueur de ce débat !

## 1.1.2 LE STABLE ARISTOTELICIEN

### 1.1.2.1 LE PROBLEME EST AILLEURS

L'école philosophique des Eléates, pour laquelle ce qui est changeant et astreint au temps est non-être, affirme, par l'intermédiaire de Zénon d'Elée, l'inintelligibilité du continu. Il est totalement incompréhensible, mathématiquement, pour Zénon, qu'Achille, par exemple, rejoigne la tortue, pour cette raison que la distance qui les sépare diminue de façon continue, c'est-à-dire se rétrécit indéfiniment. La longueur continue a beau être finie, il n'en demeure pas moins qu'elle est indéfiniment divisible, c'est-à-dire composée d'une infinité de parties et donc, paradoxalement infinie. Qu'une longueur finie soit infinie est un paradoxe qui constitue une entrée par laquelle l'esprit "se décide" vers un arrêt "pour ne point se perdre".

L'espace et le temps prennent chez Aristote une dimension méta-physique. L'espace de la chose isolée dans le temps continu se contient dans l'acte d'intellection et la stabilité du choix raisonnable. La nature, pressée par la question, sommée de se justifier devient science. Elle devient du stable soumis à la volonté de maîtriser.

Historiquement, les connaissances empiriques se sont systématisées pour se constituer en métiers. Chacun

donnera naissance à une science dont l'objet et la méthode sont propres. Les sciences sont aussi diverses que les métiers sont multiples. Leur diversité s'origine dans la dispersion du savoir empirique. Chaque science est, dès lors, particulière et coupée d'une vue qui unifierait le savoir dans une unité supérieure<sup>25</sup>.

Nous trouvons chez Aristote le présupposé de la thèse platonicienne selon laquelle ce qui n'est pas d'une application universelle n'est susceptible d'accomplir l'unification du savoir et, par conséquent, qu'il faut rechercher celle-ci au-delà de toute science particulière. Quel est cet au-delà de la particularité d'une science ? Pour Aristote, il est la philosophie qu'il détermine comme science « première »<sup>26</sup>. Elle est le rationnel qui unifie, par opposition à l'empirique qui disperse. Les vérités empiriques sont mises au regard de vérités fondamentales dont elles dépendent. Les sciences parcellaires sont fondées dans la science première, dans la philosophie. Parler de "science première" ou de "philosophie", c'est, équivalement, parler de "fondement".

Une remarque s'impose. Le fondement, premier selon l'ordre rationnel, vient en seconde position selon l'ordre historique de la connaissance. Il ne nous est pas naturel de fonder avant de connaître. La justification d'une connaissance, en quoi consiste

25. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, IV, 1, 1003a, 2 .20-25, p. 171-174.

26. Cf. Op.cit., E, 1 1026a, 20-25, p. 333.

finalement sa fondation, est un travail qui procède d'une nécessité intellectuelle dont le symbole est, pour Aristote, l'oiseau de nuit. En effet, la pensée comme la chauve-souris ne s'envole qu'au crépuscule, qu'après ce qui est naturellement premier.

« Ce que les yeux des chauves-souris sont, en effet, à l'éclat du jour, l'intelligence de notre âme l'est aux choses qui sont de toutes les plus naturellement évidentes »<sup>27</sup>.

Le fondement, ou plutôt, selon Aristote, la connaissance philosophique, est une épreuve de vérité pour l'esprit humain. S'il est, en effet, naturel de vaquer à sa vie, il est pénible de la justifier. Et pour cause, on rejoint là l'émergence de la vie.

Quiconque ayant quelque idée, quelque jugement qui lui paraît donner sens aux événements de la vie ne se lasse pas de trouver, dans la réalité ou ailleurs, la confirmation de sa vue. Autrement dit, chacun rêve d'être le scientifique qui donne consistance à l'argumentaire par lequel il se satisfait d'être raisonnable. C'est alors que naît cette sorte de dérive en raison qu'est l'analogie. A quelque proportion près, nous avons affaire à la même chose. La matière et l'esprit sont enfin réunis. Douce consolation qui tient en un rapport et qui n'est autre qu'une abstraction égale à l'idée, au vague sens qui rend la vie intelligible. Ce n'est rien de plus. Ce n'est pas rien du tout. C'est quelque chose qui assure un fondement.

---

27. Op.cit., a, 1, 993b, 5-15, p. 107-108.

Malgré les apparences qui tentent d'expliquer, à l'aide de l'exemple de l'oiseau de nuit, que l'intelligence des choses n'est pas immédiate, en réalité, Aristote n'a recours à cet exemple que pour secourir sa vue intellectuelle. Certes, l'analogie se disposant, « comme une similitude de structures, dont la formule la plus générale serait : A est à B ce que C est à D »<sup>28</sup>, on ne peut que lire ceci : "l'intelligence de l'âme (A)" et "l'évidence (B)" sont dans les mêmes rapports que "les yeux de la chauve-souris (C)" et "la lumière du jour (D)", termes qui servent à étayer le raisonnement. Mais c'est la structure finale du raisonnement qui vise ici à faire croire à une induction convoquant la nécessité. Il ne s'agit de rien d'autre qu'appeler à la rescousse de quoi consolider ce qui vient, en quelque sorte, au jour, de l'esprit. C'est par ce détour, par ce second temps que l'homme pourtant, selon Aristote, trouve sa satisfaction, c'est-à-dire finalement sa justification, sa position d'où il peut mettre chaque chose à sa place.

« Le bonheur, dit-il, [...] est conforme à la vertu [...] de la partie de l'homme la plus haute [...]. L'activité de cette partie de nous-même [...] qui constitue le bonheur parfait [...] est contemplative. [...] De ce qui est nous, l'esprit occupe la première place ; et parmi ce qui relève de la connaissance, les questions qu'embrassent l'esprit sont les plus hautes »<sup>29</sup>.

- 
28. PERELMAN C. et OLBRECHTS-TYTECA, *La nouvelle rhétorique, Traité de l'argumentation*, t.1, Paris, Presses Universitaires de France, Logos, 1958, p. 500.
29. *Ethique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par VOILQUIN J., Paris, Garnier-Flammarion, 43, 1965, X, VII, 1-2, p. 275.



L'homme ne trouve sa suprême félicité qu'en l'exercice de l'esprit. Quel est cet exercice ? La question est vaste, aussi vaste que ce que peut embrasser l'esprit. Pourtant elle est situable. Elle l'est pour autant qu'il nous reste quelque chose de l'activité de l'esprit d'Aristote. Cette activité est scientifique. Mais elle est telle en un sens tout à fait déterminé chez Aristote :

« La nature de la science nous est révélée clairement, si nous voulons nous exprimer avec précision et ne pas nous fier à de vagues ressemblances. Tous sans exception nous croyons que ce que nous savons n'admet pas être autrement. Quant aux choses qui admettent des changements, dès qu'elles échappent aux regards de l'esprit, nous ne pouvons nous prononcer sur leur existence ou leur non-existence. Ainsi ce qui est objet de science existe de toute nécessité et a, par suite, un caractère éternel »<sup>30</sup>.

Il n'y a, à proprement parler, de "science", chez Aristote, que lorsque nous savons que les choses ne peuvent être autrement. La science a trait au nécessaire et à l'éternel. L'activité la plus haute de l'homme en laquelle il trouve son bonheur le plus élevé porte sur la science entendue en ces termes.

Ceci reste, toutefois, général. La science, pour Aristote, cherche le nécessaire sous deux aspects. Elle est théorique et pratique. La science théorique recouvre la métaphysique et la physique ; la science pratique s'intéresse à la politique, à la morale, à la logique et à la poétique. Ceci définit les objets les plus hauts de l'activité de l'esprit. C'est en eux, en leur vue ou en leur pratique, que l'homme est

---

30. Op.cit., VI, 3, 2, p. 156.

véritablement heureux. Ainsi, l'homme est à son niveau d'homme lorsqu'il connaît et qu'il connaît "nécessairement" les registres "scientifiques" de son existence, c'est-à-dire lorsqu'il "arrête" l'existence.

#### 1.1.2.2 LE TEMPS DE LA STABILITE

Aristote emploie "la bonne vieille méthode" consistant à diviser pour régner. Pour lui, il n'y a pas un temps, mais deux. Du moins, s'il n'y a pas deux temps qui s'opposent, il y a deux façons d'exister dans l'unique temps. Ce qui donne quand même, dans la réalité, deux temps saisissables. Dire qu'Aristote déploie deux manières d'être dans le temps signifie que cette question se pose à un niveau éthique. Et comment peut-il en être autrement pour l'être doué d'intelligence pensante voulant toute satisfaction dans le temps et n'étant rien avec lui ? C'est bien dans l'*Ethique de Nicomaque* que nous trouvons le temps qui, pour l'homme, est retenu.

La stabilité du choix raisonnable constitue, pour Aristote, l'élément de fixation du temps. L'indépendance par rapport à la dérive de toutes les sollicitations des intérêts sordides ou des purs plaisirs enracine cette stabilité dans le divin, dans l'Acte pur qui ne soit l'acte de nul autre, dans l'Etre qui possède immuablement les principes de tout ce qui est. « Le premier moteur est donc un être nécessaire,

et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe »<sup>31</sup>.

Aristote trouve dans ce principe immuable le mouvement de sortie qui confère à l'âme le calme divin qui convient au vivant doué de la faculté de penser. L'immuable est aussi cela qui se pense soi-même absolument. En Dieu, « la pensée se pense elle-même dans la conception de son objet »<sup>32</sup>. Dieu n'est sollicité que par lui-même et, par suite, n'est décentré d'aucune façon. La vie raisonnable est, dès lors, par quelque côté, vie divine, « ce qu'il y a en nous de plus divin »<sup>33</sup>, dit Aristote. Et aussi, par conséquent, ce qu'il y a de plus bénéfique. Le bien est, en fin de compte, le seul objet de maîtrise qui assure quelque chose comme un trait d'immuabilité :

« Chacun [...] souhaite pour lui-même ce qui est bien [...] Or l'être qui dès maintenant possède le bien, c'est Dieu, attendu que ce qui le caractérise, c'est d'être immuable. Aussi chacun de nous est-il constitué essentiellement, ou au moins tout particulièrement, par sa faculté de penser »<sup>34</sup>.

Le bien est auto-suffisance. Plus précisément, il est coïncidence de soi avec soi. Comme Dieu. Comme l'acte pur. Il est continuité limitée par soi. Plénitude. Plein de soi. Sphère.

Aristote, toutefois, reconnaît, évidemment, que l'homme n'est pas Dieu. Le bien de l'homme et le bien

31. *Métaphysique*, t. 2, /, 7, 1072b, 10, p. 680.

32. *Ibid.*, 1072, b 20.

33. *Ethique de Nicomaque*, X, 7, 1, p. 275.

34. *Op.cit.*, IX, 4, 4, p. 241.

de Dieu ne sont pas sur le même plan. la vie de l'homme n'est pas la vie de Dieu. La vie de l'homme par rapport à la vie de Dieu est marquée par la discontinuité des moments forts en satisfaction. Ce qui laisse supposer qu'en Dieu la vie est « comparable à la plus parfaite qu'il nous soit donné, à nous, de vivre pour un bref moment »<sup>35</sup> et que notre vie est essentiellement inaccomplie.

Mais, c'est au coeur de l'inaccomplissement, de la discontinuité, du choix raisonnable toujours renouvelé qu'arrive un semblant d'immuabilité. « L'homme vertueux, dit Aristote, vit d'accord avec lui-même et souhaite toujours les mêmes choses »<sup>36</sup>. C'est le temps de la stabilité, de ce qui n'est pas renversé, emporté par les « circonstances diverses »<sup>37</sup>. L'âme de ceux qui partent à la dérive de toutes les sollicitations dont ils peuvent être l'objet, est « un lieu de dissensions »<sup>38</sup>. C'est le temps de la multiplication du flux de ce qui passe. Ceux-là sont paradoxalement dans un continu qui, loin d'être immuable, c'est-à-dire participant au mouvement de pensée par lequel Dieu se pense lui-même, les laisse « tirillés en tous sens »<sup>39</sup>.

Le temps du choix assure d'être acte de soi-même au milieu du temps indéterminé qui emporte tout. Le tiraillement n'est pas à proprement parler un temps. Il

35. *Métaphysique*, t. 2, \, 7, 1072b, 10-15, p. 680-681.

36. *Ethique de Nicomaque*, IX, 4, 2-3, p. 241.

37. *Op.cit.*, 5, p. 242.

38. *Op.cit.*, 9, p. 243.

39. *Ibid.*

est le « désaccord constant »<sup>40</sup> avec soi-même. C'est, si l'on veut, le temps de l'évanouissement de soi. C'est ainsi le point, encore, qui seul subsiste à la question. Le point d'arrêt qui rend intelligible le continu, rend vivable la vie. Le point, chez Aristote, est une organisation caractéristique de quelque chose, une "forme" ( *eidos* ) qui le rend connaissable.

L'intellect aristotélicien voit dans les choses des natures innées à part les unes des autres et indépendantes de lui. Tel quel, il s'apparente à la notion moderne d'« entendement »<sup>41</sup>. Ce n'est en fait, ni plus ni moins, la "croyance", sans doute universelle, en un ordre des choses. Mais elle apparaît clairement et pleinement structurée avec Aristote.

### 1.1.2.3 L'ACTIVITE DE L'INTELLIGENCE

L'intelligible est, pour Aristote, au coeur de la vie. Il est, en quelque sorte, quelque chose de la vie enroulé sur lui-même pour former une "substance" :

« Par vie, Aristote entend le fait de se nourrir, de grandir et de dépérir par soi-même (autou). Il en résulte que tout corps naturel ayant la vie en partage sera une substance (*ousia*), et substance au sens de substance composée (*sunthétè*) (de matière et de forme). Et puisqu'il s'agit là, en outre, d'un corps d'une certaine qualité, c'est-à-dire d'un corps possédant la vie, le corps ne sera pas identique à l'âme, car le corps animé n'est pas un attribut d'un sujet

40. Ibid., IX, 4, 8, p. 242.

41. Cf. KOJEVE A. *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes, réunies et publiées par QUENEAU R., Paris, Gallimard, Tel, 45, 1985, p. 65.*

(kath'upokeimenou), mais il est plutôt lui-même substrat et matière (upokeimenon kai ulè) »<sup>42</sup>.

Le vivant qui subsiste par lui-même est un corps animé. Non pas que la vie s'ajoute à ce corps comme un attribut du sujet, mais le corps animé tout entier est sujet des attributs substrat et matière. Comme on peut le constater, le sujet n'est ni l'âme ni le corps, mais il est le zoon empsuchon, le vivant composé de corps et d'âme, l'animé, l'être particulier et concret.

Aristote parle de substance composée de corps et d'âme parce qu'il s'agit de corps vivant. L'âme, c'est la vie du corps. Le corps, c'est la matière (ulè) qui perd son unité biochimique dès que la vie disparaît. « Par suite, l'âme est nécessairement substance, en ce sens qu'elle est la forme (eidos) d'un corps naturel ayant la vie en puissance (dunamei) »<sup>43</sup>. Il faut alors dire que la substance composée de corps et d'âme est l'unité de la substance matérielle et de la substance formelle. Nous trouvons ainsi en usage le triple sens qu'Aristote avance au début du livre II de son *De l'âme* :

« La substance, c'est, en un premier sens, la matière, c'est-à-dire ce qui, par soi, n'est pas une chose déterminée ; en un second sens, c'est la figure et la forme, suivant laquelle, dès lors, la matière est appelée un être déterminé ; et, en un troisième sens, c'est le composé de la matière et de la forme »<sup>44</sup>.

42. *De l'âme*, Traduction par TRICOT J., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1982, II, 1, 412a, 10-15, p. 66.

43. Op.cit., 15-20, p. 67.

44. Op.cit., 5, p. 65.

A l'encontre du commentateur<sup>45</sup> qui pense que le terme "substance" est mal défini par Aristote à cause de la multiplicité de son sens, nous estimons, au contraire, qu'il est parfaitement nécessaire qu'il y ait cette triplicité de sens. Matière (le cadavre), forme (l'âme), composé de matière et de forme (le vivant) sont, en effet, des concepts correspondant sans aucun doute à des réalités qui demeurent en elles-mêmes ce qu'elles sont - ce qui suffit à les caractériser en terme de "substance" -, mais la seule réalité concrète n'est autre, toutefois, que le seul composé humain. L'élargissement du mot "substance" par Aristote représente plutôt une clarification de ce qui est complexe par sa composition même. Si les concepts d'âme et de corps correspondent effectivement à quelque réalité, voire à des substances, ce n'est évidemment pas, explique Gilson, « à des sujets réels dont chacun posséderait à lui seul de quoi subsister sans l'autre »<sup>46</sup>. Le corps et l'âme font partie de ce tout qu'est le corps vivant.

Entre la substance matérielle, la substance formelle et la substance composée de l'une et de l'autre, le lien est celui d'un classement opéré par l'esprit. Aristote distingue - d'une observation intellectuelle - ces trois ordres ou registres de substance. Ils lui permettent d'entrer dans le coeur du discontinu. A eux trois, ces différents sens de la substance cernent, et par là même, rendent intelligible le discontinu qui

45. Cf. Op.cit. TRICOT, note 3, p. 65.

46. Gilson E., *Le thomisme*, Paris, Vrin, Etudes de philosophie médiévale, 1945, p. 277.

devient, précisément, un intelligible. Ces trois sens de la substance concourent à la position de l'intelligible, mais selon un ordre logique d'éminence. Nous venons de voir que c'est l'âme qui détermine la matière pour en faire une chose déterminée (tode ti). L'âme, en tant que substance formelle, forme (eidos), est ainsi le déterminant de l'intelligible, c'est-à-dire de l'actualité, ou, si l'on veut, de la complétude d'un corps. A ce titre, « la substance formelle est entéléchie (entelécheia) [...] première [...] d'un corps organisé »<sup>47</sup>. Acte premier, l'âme fait "être" le corps qui peut alors agir selon ce qu'il est.

Chez Aristote s'affirme donc cette idée que ce que nous disons de l'être correspond à ce que l'être est en lui-même. Où Aristote puise-t-il cette force d'affirmation ? Elle s'affirme d'elle-même dans la prétention à connaître, c'est-à-dire dans l'activité de l'intelligence. C'est de l'esprit discourant sur l'être que se dégage l'affirmation aristotélicienne.

L'âme humaine, pour Aristote, est en partie rationnelle. L'homme est cet animal qui possède « la faculté dianoétique (to dianoëtikon, la raison discursive) et l'intellect (le nous, la raison intuitive) »<sup>48</sup>. L'intellect est antérieur à la discursivité. Il est donc la puissance qui constitue l'âme humaine dans son degré de perfection, si tant est que les facultés inférieures, c'est-à-dire non-

47. *De l'âme*, II, 412a, 20-25, p. 67-68.

48. *Op.cit.*, II, 3, 414b, 15, p. 82.



rationnelles (alogia), sont contenues dans celles qui suivent. Nous avons donc à examiner comment se produit l'intellection pour comprendre l'affirmation d'Aristote selon laquelle l'esprit est, pour ainsi dire, fait pour dire ce que l'être est en lui-même. L'intellection ou la pensée sont, avant tout, pour lui, passives :

« [...] L'intellection [...] penser consistera [...] à pâtir sous l'action de l'intelligible [...]. Il faut donc que cette partie de l'âme soit impassible ; qu'elle soit, en puissance, telle que la forme, sans être pourtant cette forme elle-même... »<sup>49</sup>.

Il peut sembler étonnant que l'intellection, qui est quelque chose de supérieur, soit passive. Elle devrait être, qualité oblige, éminemment active. Or, Aristote lui confère une passion. L'intelligible extérieur la presse de la recevoir. L'intelligible s'impose. Mais, est-il indésirable ? C'est là que le verbe pâtir prend, dans ce contexte, le sens qui lui revient. Loin que l'intellect sous son activité perde quoi que ce soit de lui-même, au contraire, « ce qui était en puissance reçoit ce à l'égard de quoi il était en puissance. De ce point de vue, tout ce qui passe de la puissance à l'acte peut être considéré comme passif »<sup>50</sup>. Une telle passivité est donc en enrichissement. L'intellect s'enrichit de ce qu'il n'a pas : l'intelligible ou les intelligibles extérieurs dont il est naturellement dépourvu. On comprend qu'Aristote lui accorde un caractère d'impassibilité. Les formes que l'intellect doit accueillir ne doivent pas être altérées. Le rapport de l'intellect à l'intelligible devient alors

49. Op.cit., III, 4, 429a, 10-15, p. 173-174.

50. Gilson E., *Op.Cit.*, p. 291.

clair. L'intellect est en puissance de ce que l'intelligible est en acte.

La passivité de l'intellect offre un premier éclairage sur la vue aristotélicienne de la conformité de l'intelligence à la réalité. Le fondement de cette vue est la nature purement virtuelle de l'intellect : « (L')intellect, ce par quoi l'âme pense et conçoit, n'est, en acte aucune réalité avant de penser »<sup>51</sup>. L'acte d'intellection a pour effet concomittant l'apparition de l'intellect « capable de se penser lui-même »<sup>52</sup>. Il est la forme pensée elle-même. Il devient intelligible en pensant l'intelligible. Ce qui signifie qu'avant l'intellection, il est « comme [...] une tablette où il n'y a rien d'écrit en entéléchie »<sup>53</sup> ; il est pure puissance. Il ne devient que ce qu'il connaît.

Ne pensant rien par lui-même, l'intellect patient, pure puissance, est donc actualisé par les intelligibles. « Mais, ajoute Aristote, puisque dans la nature toute entière, on distingue d'abord quelque chose qui sert de matière à chaque genre (to ex ou) (et c'est ce qui est en puissance tous les êtres du genre), et ensuite une autre chose qui est la cause et l'agent parce qu'elle les produit tous (to uph ou) [...]. Il est nécessaire que, dans l'âme aussi, on retrouve ces différences »<sup>54</sup>. L'âme humaine, pas plus que tout être

51. Aristote, *De l'âme*, III, 4, 429a, 20, p. 175.

52. Op.cit., 429b, 5, p. 176.

53. Op.cit., 429b, 30-430a, 5, p. 179.

54. Op.cit., 430a, 10, p. 181.

sublunaire, n'échappe à la composition de la matière et de la cause efficiente. Aristote indique par là que l'intellect n'est pas seulement patient, il est également agent :

« Et, en fait, dit-il, on y distingue, d'une part l'intellect qui est analogue à la matière, par le fait qu'il devient tous les intelligibles, et, d'autre part, l'intellect (qui est analogue à la cause efficiente), parce qu'il les produit tous »<sup>55</sup>.

Aristote met en avant le lien qui tient l'intelligibilité de la nature. La théorie des quatre causes<sup>56</sup> " boucle ", en effet, sa science de la nature. Ce ne sont, toutefois, que la cause matérielle et la cause formelle qui entrent ici en jeu. La cause matérielle, possibilité de toutes les formes, est alors l'intellect patient, possibilité de tous les intelligibles. Ce qui amène à constater que l'intellect patient, outre qu'il devient l'intelligible qu'il connaît, est en puissance de connaître toute la nature, c'est-à-dire toutes les actualités survenant dans le monde sublunaire. Quant à la cause efficiente, par laquelle une actualité en produit une autre, elle est alors l'intellect agent qui rend saisissable l'intelligible. Il s'agit là du processus d'extraction de l'intelligible du donné sensible et de l'image, prolongement de la sensibilité. « Etant par essence un acte »<sup>57</sup>, l'intellect agent est l'intellect par excellence. En effet, il actualise l'intellect patient.

55. Op.cit., p. 181-182.

56. Cf., *Métaphysique*, t. 1, A, 3, 983a, p. 21 sq.

57. *De l'âme*, 430a, 15, p. 182.

Par conséquent, conclut Aristote, « sans l'intellect agent, rien ne pense »<sup>58</sup>.

---

58. Op.cit., 20, p. 183.

### 1.1.3 PUISSANCE ET ACTE

#### 1.1.3.1 LA PUISSANCE-DEVENIR ET LA PUISSANCE-ETRE

Si la substance constitue une sorte de point d'arrêt qui permet de comprendre la nature, sa stabilité tient dans le cadre d'une mobilité. Aristote trouve à contourner le problème épineux posé par Zénon l'éléate en mettant en avant deux façons d'exister d'une chose. L'existence en puissance et l'existence en acte d'une chose conjuguent en une manière de résolution le mobile et l'immobile. Plus précisément, nous avons pu remarquer que la notion de puissance a permis à Aristote d'échapper à la difficulté que posait son prédécesseur.

Aristote distingue deux sortes de puissances. Selon lui, il existe une puissance active et une puissance passive. Il explique la puissance active de la façon suivante :

« On appelle puissance le principe du mouvement (*dunamis*) ou du changement (*metabolès*) qui est dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre. Par exemple, l'art de bâtir est une puissance qui ne réside pas dans la chose construite ; au contraire, l'art de guérir, qui est une puissance, peut se trouver dans l'homme guéri, mais non en tant que guéri. Puissance signifie donc le principe, en général, du changement ou du mouvement, dans un autre être ou dans le même être en tant qu'autre »<sup>59</sup>.

La puissance ainsi définie se situe comme une ordination à un acte, à l'acte dont elle est

59. Aristote, *Métaphysique*, t. 1,  $\Delta$ , 12, 1019a, 15-20, p.283-284.

précisément la puissance. L'acte ne consiste qu'au regard d'une puissance d'être tel.

La puissance se définit également de façon passive :

« C'est aussi la faculté d'être changé ou mû par un autre être, ou par soi-même en tant qu'autre, et d'après laquelle le patient subit une modification : tantôt nous disons que le patient a le pouvoir de recevoir une modification quelconque, tantôt qu'il ne peut pas éprouver toute espèce de modification, mais seulement dans le sens du meilleur »<sup>60</sup>.

La puissance passive veut dire qu'il est dans la possibilité d'un être de devenir autre. Par exemple, le bois peut être transformé en charbon de bois ou en cendre par l'effet du feu ; mais, il ne peut en aucun cas devenir du fer. La puissance passive ordonne à des actes seulement possibles dans le sens de l'exemple précité ou dans le sens d'une amélioration qualitative.

Cette distinction étant faite - et elle est nécessaire pour expliquer le changement qui n'est pas lié directement à une substance -, il n'en demeure pas moins que l'on peut dégager le sens fondamental du concept de puissance en disant qu'il est relatif à un acte, c'est-à-dire qu'il consiste en vue d'une réalisation. En fait, on a l'impression qu'il y a une puissance parce qu'il y a un acte. Parce qu'il y a quelque chose qui ressemble à un terme, il est requis un commencement gros d'une fin propre. La notion de puissance s'apparente à la notion de commencement, à ceci près qu'elle est la possibilité efficace de son

60. Ibid., 20. Les adverbes "tantôt-tantôt" signifient la distinction entre les deux puissances.

terme. Tel quel, et à cause de cela, il faut penser ce commencement comme une origine. La notion de puissance peut équivaloir à la notion d'origine. L'être actuel est " nié " en direction de son origine ; inversement, la puissance est en rapport complet et étroit au devenir.

Cela dit, nous n'en savons pas plus. Et Hamelin fait effectivement remarquer « qu'Aristote ne définit pas à proprement parler la puissance (mais) qu'il se contente de dire qu'exister en acte, c'est exister autrement que ce que nous appelons exister en puissance »<sup>61</sup>. A l'endroit approprié de la *Métaphysique* qui distingue la puissance de l'acte, Aristote se contente, en effet, de dire que :

« L'acte [...] est le fait d'une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance »<sup>62</sup>.

Cet énoncé n'est pas, en effet, d'un immense secours pour clarifier la notion de puissance qui se présente, dès lors, comme un « non-être relatif »<sup>63</sup>. Toutefois, si l'on tient compte de la suite du texte d'Aristote, et qui n'est autre qu'une exemplification, un autre aspect de la notion de puissance apparaît. Lisons d'abord ce texte :

« Quand nous disons, par exemple, qu'Hermès est en puissance dans le bois, ou la demi-ligne dans la ligne entière parce qu'elle en pourrait être tirée ; ou quand nous appelons savant en puissance celui qui même ne

61. HAMELIN O., *Op.Cit.*, p. 264.

62. *Métaphysique*,  $\theta$ , 6, 1048a, 30 p. 499.

63. ROBIN L., note sur *puissance*, in LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 859.

spécule pas, s'il a la faculté de spéculer : eh bien ! l'autre façon d'exister est l'existence en acte ».

A première vue, il semble qu'Aristote passe simplement d'un contraire à l'autre. Les deux façons d'exister de la chose sont inséparablement inverses. L'acte n'est pas la puissance et la puissance n'est pas l'acte, cependant qu'ils s'ordonnent l'un à l'autre pour exister, c'est-à-dire pour faire exister conceptuellement une chose.

En réalité, si quelque chose comme une ordination de l'un à l'autre demeure, il s'ajoute un élément d'extériorité. La puissance dont il s'agit dans les exemples avancés par Aristote est en dehors d'une puissance-devenir ; en dehors du mouvement interne qui mène au terme, à l'acte. Hermès "est" en puissance dans le bois ; la demi-ligne "est" dans la ligne ; la science "est" en puissance dans le savant qui ne l'exerce pas actuellement. Autrement dit, la notion de puissance qui se trouve être mise en relief au travers des exemples d'Aristote diffère d'une puissance-devenir pour se poser comme une puissance-être. La distinction semble d'importance puisque la réalité de l'Hermès - pour ne garder que cet exemple - consiste avant sa réalisation dans la masse de bois. Si l'on veut, le terme existe avant la réalisation. La puissance est avant de devenir. Elle est avant de passer à l'acte. Alors que l'acte renvoyait à la puissance comme à son origine, c'est maintenant la puissance qui renvoie son être déjà là à son éventuelle réalisation.



Ceci n'est pas sans ressembler à cette façon de faire que nous avons observée lors du débat d'Aristote avec Zénon. Aristote passe facilement dans un contraire à quelque chose d'autre près. Mais, est-ce bien de cela qu'il s'agit ? Aristote n'apporte-t-il pas une détermination plus précise à cette notion de puissance ? Si tant est, justement, que la puissance originaire en avait une !

Nous remarquons, si l'on suit l'exemple d'Hermès, que la matière suit la puissance. La statue d'Hermès en bois est une adaptation de l'être bien précis d'Hermès. Dans la perspective d'une puissance-devenir, il n'y a pas quelque chose de tel. Dans celle d'une puissance-être, le bois se laisse faire par Hermès. La fin répète le commencement. Ce qui signifie que la puissance-être, en situation d'extériorité par rapport au mouvement, est une puissance réelle, puisqu'elle est au principe de l'être de la chose. Elle mêle la réalité de l'Hermès à l'intime de la matière ligneuse.

Ne soyons pas dupes pour autant. La différence entre la puissance-devenir et la puissance-être est une différence de points de vue. La puissance-devenir a à voir avec une perspective vitale. C'est le devenir d'une chose de la nature. La puissance-être a trait à une perspective artificielle. C'est la puissance d'une pièce de bois à être sculpture. L'une et l'autre sont porteuses d'une immobilité, soit d'un acte. Mais précisément, toute puissance n'inclut pas, selon Aristote, un passage à l'acte. Le temps, la succession

sont des puissances de cette sorte. Comment Aristote articule-t-il l'immobilisable ?

### 1.1.3.2 LA CLE DU PROBLEME : L'ACTE

Rappelons les éléments dont nous sommes en possession. Lors de notre premier chapitre, nous concluons sur l'irréductibilité du continu et renvoyons de ce fait à la "machinerie" aristotélicienne de retenue des points qui forment ce continu. L'intellect et la volonté passent de la puissance à l'acte de connaître et de vouloir. Ce faisant, ils font partie de cet aspect de la puissance qui consiste à "devenir" un acte. Mais, cette puissance, ou plutôt ces puissances, ont la particularité de l'esprit<sup>64</sup>. C'est sans doute la raison pour laquelle elles cherchent leur raison d'être et de disparaître, c'est-à-dire comment comptent-elles.

Le jeu de mots n'est pas anodin lorsqu'on sait qu'Aristote considère comme une puissance le schème - qu'il faut qualifier de mathématique - du continu indéfini (apeiron). Il s'agit, pour lui, d'une puissance qui ne passe pas à l'acte :

« Il ne faut pas prendre l'expression en "puissance", comme dans le cas où l'on dit : ceci est en puissance une statue, c'est-à-dire sera une statue, comme s'il y avait une chose infinie qui dût dans l'avenir être en acte »<sup>65</sup>.

64. C'est-à-dire de toucher à l'immortalité et à l'éternité. Cf. *De l'âme*, 430a, 20, p. 182.

65. *Physique*, t. 1, III, 6, 206a, 15-20, p. 104.

Aristote est-il contradictoire ? Sûrement pas. Au contraire, il met en avant « la manifestation la plus claire de la puissance entendue au point de vue statique - puissance comme principe de l'être, et non comme principe du devenir »<sup>66</sup>. Ce qui est continu est par définition puissance véritable puisqu'elle ne s'éteint pas dans l'acte.

Or, qu'est-ce qui se rapproche le plus de cette notion de puissance, si ce n'est la notion de matière :

« En effet, l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à quelque matière »<sup>67</sup>.

La matière est ici en puissance de toutes les formes sans jamais être finie par aucune. Elle est la multiplicité pure que relaie le continu et qui "s'impatiente" sous l'unité. Irréalisable, la matière est puissance. Par où nous retrouvons l'Hermès dont la matière est en attente. Et par où surtout, nous remarquons que, tant qu'il n'est pas fabriqué, il demeure indéterminé dans le bloc de bois. Par conséquent, la puissance de l'Hermès s'apparente par quelque côté à la puissance de l'infini, mais elle s'en sépare radicalement en ceci qu'elle s'annihile dès sa réalisation.

---

66. LE BLOND J.M., *Logique et méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1939, p. 421.

67. *Métaphysique*, t. 2, θ, 6, 1048b, 5-10, p. 500.

La puissance de l'Hermès a un caractère déterminé et indéterminé. Cet aspect paradoxal lui confère une dimension aoristique :

« Si le mouvement paraît indéterminé (aoriston), c'est qu'on ne peut le considérer rigoureusement ni parmi les êtres en puissance, ni parmi les être en acte [...]. Le mouvement est bien un certain acte mais incomplet (ateles) ; et cela parce que la chose en puissance (todunaton), dont le mouvement est l'acte (energeia), est incomplète »<sup>68</sup>.

La dimension aoristique de la puissance de l'Hermès indique la fécondité de l'esprit humain. Par là même, cette dernière est emprise. Puissance approchante de la puissance pure de la matière, elle n'en dispose pourtant pas. Pas plus d'ailleurs qu'elle n'en dit quelque chose. Puissance pure ; vraie puissance ; infini. L'interrogation, toutefois, rebondit avec l'idée d'une actualité pure. Comment un acte pur fait-il une parité avec une puissance pure ?

La question de la puissance nous renvoie à la question de l'acte. Alors que nous étions, avec Aristote, contraints à acquiescer en direction d'une notion de puissance parce qu'il y a de l'acte, nous devons maintenant retourner à la question de l'acte. Non pas à l'acte en tant qu'il y a de l'achevé, mais en tant que ce concept est déterminé. Car, si la puissance, à l'évidence, recèle de l'indéterminé, l'acte est une perfection. Quelle est, dès lors, sa déterminabilité ? Va-t-elle de soi, aussi simplement

---

68. *Physique*, t. 1, III, 2, 201b, 25-35, p. 92.

qu'avancer que l'acte est l'actualisation d'une puissance ? A vrai dire, si tel est l'acte, il ne peut que subir la complexité de la notion de puissance dont il est l'acte. Nous voici confrontés à deux sortes de puissance : une puissance selon le mouvement et une puissance plus statique, liée à une détermination de la puissance.

Si nous nous attachons, tout d'abord, à la puissance-devenir, c'est-à-dire au mouvement en tant qu'il tend vers la perfection, nous constatons que l'acte qui lui est corrélatif prend la nuance d'*energeia* :

« Le terme, dit Aristote, que nous posons toujours avec celui d'entéléchie a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement, aux autres choses : il semble bien, en effet, que l'acte par excellence, c'est le mouvement »<sup>69</sup>.

Du mouvement aux choses, c'est, en effet, la finition qui l'emporte. Une chose est un acte. Rien de plus qu'une circonscription, un point, une actualisation de soi à soi de la puissance à l'acte. Aristote définit avec le plus grand bonheur cette activité immanente en quoi consiste l'achèvement en la déterminant comme « l'activité de l'immobilité »<sup>70</sup>. Formule réellement heureuse en ceci qu'elle spécifie bien la résolution de son débat avec Zénon d'Elée.

En revanche, si nous nous intéressons à la puissance-*être*, c'est-à-dire à la puissance déterminée

69, *Métaphysique*, t. 2, 0, 3, 1047a, 30, p. 492.

70. *Ethique de Nicomaque*, VII, 14, 1154b, 27.

qui peut ne jamais passer à l'acte - Hermès peut ne pas être taillé -, nous remarquons qu'Aristote lui confère une actualité en termes d'entelecheia. Il s'agit davantage d'un état que d'une activité. « La substance formelle, (par exemple), est entéléchie »<sup>71</sup>. Elle passe à l'acte en exerçant ces potentialités. En fait, malgré les nuances apportées par Aristote, nuances légitimes et fort subtiles, la structure du couplage puissance-acte reste sensiblement la même.

C'est donc l'acte qui reste le levier déterminant quelque chose comme une puissance, fût-elle pure. Notre sensibilité affirme la matière informée tandis que notre intellectuel abstrait la forme. Passage de la puissance à l'acte de connaissance sensible et à l'acte de connaissance intellectuelle faisant passer les formes substantielles de la puissance à l'acte d'être connu<sup>72</sup>, ou, au contraire, informant une matière, ou encore, laissant la puissance être totalement indéterminée, mais, néanmoins, là, pour dire le temps, le vide ou l'infini, l'acte est la clé du mobile et de l'immobile, de tout ce qui est quelque chose sous le couvert de l'Acte pur.

### 1.1.3.3 LA REALITE ET LA VERITE

Aristote observe que toutes choses, vivantes ou non vivantes, qu'elles soient raisonnables ou non, dans la mesure où elles sont en mouvement, ne peuvent agir que

71. *De l'âme*, II, 1, 412a, 20, p. 67.

72. *Op.Cit.*, II-III.

si elles sont mues. Or, ce qui est mû est d'abord en puissance et le futur acte n'est en mouvement que dans la mesure où subsiste en lui quelque chose de la puissance. Ce qui signifie qu'il n'est pas de mobile qui puisse se donner à lui-même l'acte propre de son mouvement. Le passage de la puissance à l'acte ne peut se faire que par le moyen d'une autre réalité. Il n'est pas nécessaire de remonter à l'infini, seul un acte est efficient :

« Or le mouvement ne peut se transmettre par une chose, sans une autre qui se meuve par soi. Mais, si celle-ci se meut par soi, il n'est pas besoin d'une autre chose par quoi elle meuve, et, si d'autre part l'intermédiaire est distinct du moteur, ou bien il y a un moteur dont l'intermédiaire ne sera pas autre que lui-même, ou bien l'on ira à l'infini. Si donc c'est quelque chose de mû qui meut, il faut s'arrêter et ne pas aller à l'infini : si en effet le bâton meut parce qu'il est mû par la main, c'est la main qui meut le bâton, mais si elle aussi est mue par autre chose, son moteur sera aussi quelque chose de distinct. Quand donc le moteur se présente toujours distinct de ce par quoi il meut, il est nécessaire qu'il y ait antérieurement un moteur qui soit à lui-même son propre intermédiaire ; par suite, si ce moteur est mû sans qu'il y ait rien d'autre qui le meuve, nécessairement il se meut soi-même »<sup>73</sup>.

Ce moteur non mû est, pour Aristote donnant raison à Anaxagore, « l'Esprit, (le nous) [...] impassible et sans mélange »<sup>74</sup> qui meut toutes choses sans être mû par rien<sup>75</sup>, Un, Éternel<sup>76</sup>, invisible, sans partie et sans grandeur<sup>77</sup>. Sans devenir et sans puissance, il est effectivement Acte pur. Tel que, il donne à la puissance pure, à la matière, d'être habitée par un acte, une forme qu'il tient dans l'existence. La

73. *Physique*, t. 2, VIII, 256a, 25-30, p. 115.

74. *Op.Cit.*, 256b, 20-25, p. 116.

75. *Op.Cit.*, 258b, p. 121.

76. *Op.Cit.*, 259a, p. 122-123.

77. *Op.Cit.*, 266a-267b, p. 139-142.

puissance pure, la continuité, l'infini n'est donc en aucun cas "chose", mais, ni plus ni moins, non acte, c'est-à-dire sans terme. A l'acte pur correspond bien une puissance pure, mais comme pure possibilité de toutes choses, dont l'acte pur, par l'intermédiaire des immenses séries causales, arrête l'acte d'être tel.

C'est un ordre total qu'Aristote découvre en terme de permanent sous le changement, c'est-à-dire que le continu lui-même est arrêté grâce à une situation précise de celui-ci et l'invention de la dissociation puissance-acte. Nous pouvons, dès lors, dégager une vue qui, pour parler comme Foucault<sup>78</sup>, institue une façon de comprendre le monde jusqu'à enrôler autour d'elle la problématique de toute une époque.

Le permanent sous le changement est "pointé" spécifiquement par Aristote comme "substance". Pour le stagirite, l'ousia c'est l'individu concret, n'importe quel sujet particulier : un chat ou Socrate. Plus précisément il s'agit là des «substances premières (ousia protè)»<sup>79</sup>, des êtres en tant qu'ils sont immédiatement les sujets dont on affirme ou l'on nie les prédicats. Les espèces des genres dont découlent ces individus - par exemple "animal" ou "homme" - sont des «substances secondes (ousia deutéra)»<sup>80</sup>. Elles ne peuvent être que secondairement sujets de proposition et, surtout, elles ne sont dites "substances" que par

78. Cf. FOUCAULT M. *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, Tel, 166, 1992.

79. *Catégories*, V, 2a, 10-15.

80. *Ibid.*, 14.



analogie. Les notions communes (*Kainon*) n'étant pas concrètes et particulières ne peuvent, en effet, être véritablement des *ousia*. Ceci étant posé, la substance est le sujet de toute détermination. De tel homme, par exemple, on pourra dire qu'il est blanc ou noir, bon ou méchant, tout en demeurant un et identique (par opposition à cette notion, et parce qu'il y a du mouvement, se définit l'« accident (*sumbèbèkos*) »<sup>81</sup>, c'est-à-dire tout ce qui peut être rapporté à titre de prédicat à la substance). Hors le temps long du continu et la variabilité accidentelle demeure la substance, superbement indifférente, si ce n'est à l'intelligence.

L'intelligence qui s'unifie à la substance laisse, inconnue mais fixée, la puissance pure du continu. Celle-ci est la vie ; elle produit, génère les substances. La "détermination-indéterminée" de la puissance pure du continu est la cause efficace de l'apparition des substances. Aristote la situe très exactement comme le mouvement de translation du soleil selon l'écliptique. Ce mouvement comporte, en effet, la continuité indispensable pour expliquer que les générations et les corruptions soient continues et la dualité sans laquelle elles n'auraient pas lieu<sup>82</sup>. Mais la marque propre de l'individu est l'assimilation, la croissance et la reproduction. Aristote fait de ces opérations la caractéristique de l'âme végétative. Celle-ci est la faculté minimale du vivant. Elle se trouve en puissance dans les facultés supérieures

81. *Métaphysique*, t. 1,  $\Delta$ , 30, 1025a, 10-15, p. 321.

82. Cf. *Génération et corruption*, traduit par TRICOT. J., Paris, Vrin, 1989, II, 9, 335b.

telles que la faculté sensitive ou la faculté intellectuelle. La faculté végétative est la part commune de tous les vivants<sup>83</sup>.

Parlant de la faculté végétative, nous évoquons, selon Aristote, le mouvement selon la quantité, c'est-à-dire, dans ce cas, le mouvement de croissance. C'est l'acte (l'entéléchie) d'un corps (d'un point) en passe d'attendre ou de perdre la quantité adéquate à son individualité spécifique. C'est la vie même<sup>84</sup>. Mais les choses existent de beaucoup d'autres points de vue différents. Ce sont ces points de vue qu'Aristote nomme "catégories" ou genres de l'être (ta génè tou ous). Elles permettent d'attribuer l'existence, c'est-à-dire de parler de ces points d'existence que sont les substances. Aristote se sert du langage « comme d'une donnée commune des hommes »<sup>85</sup> pour dire ce qui tient dans ce qui passe. Autrement dit, le langage joint le monde qui passe et le monde qui ne passe pas, c'est-à-dire qu'il accorde le monde sensible et le monde intelligible, le monde des accidents et le monde de la substance, tout un dans le langage.

Bien que les mots soient diversifiés par la multitude de ceux qui parlent, ils ont finalement le même sens. Ils représentent la réalité intelligible. Ce qui signifie que ce que nous disons avec les mots est ce que nous disons des choses. Mais Aristote dit encore

83. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 2, 413b-4, 415a, 25, p. 75-86.

84. Cf. *Op.Cit.*, II, 1, 412a, 10-20.

85. PARAIN B., *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, Idées, 265, 1972, p. 64.

autre chose qui va plus loin dans le même sens. Il ajoute que les mots sont des signes "immédiats" (protos) des états de l'âme identiques chez tous. Par conséquent, nous devons conclure que les mots, selon Aristote, sont les intuitions intellectuelles de ces unités essentielles d'existence.

Nous sommes là au niveau d'une infaillibilité de fond ; au niveau de la vérité vraie, ou plutôt, au niveau de la vérité réelle. Il y a là la croyance et l'affirmation de la réalité de la vérité. Cette puissance d'affirmation peut prendre, par exemple, la forme de l'énoncé suivant : « Mais, de toute façon, le faux ou le vrai n'est pas seulement que Cléon est blanc, mais aussi qu'il l'était ou le sera. Et le principe unificateur de ces compositions, c'est l'intellect »<sup>86</sup>. Le jugement vrai ou faux n'est pas seulement une prédication, il est également intemporel. C'est bien en cela que la vérité est réelle et une ; qu'elle ne part pas à la dérive du temps. Par où, la substance coïncide avec la vérité et par où, également, le mot dit la chose.

L'ordre du langage commun permet, pour Aristote, de rendre compte de la réalité. Et les catégories devraient suffire pour dire la réalité. Mais, n'est-ce pas subordonner la réalité à la représentation ? Puis, justifier la représentation par la réalité ? Aristote se sert d'une chose pour parler de l'autre et inversement. Comment, d'ailleurs, est-il possible de

---

86. *De l'âme*, III, 6, 430b, 5, p. 185.

savoir que la représentation est conforme à la réalité, si ce n'est par une autre représentation ? De la représentation à la réalité et de la réalité à la représentation, il n'y a qu'un jeu de miroirs... qui ne fonctionne pas. La glace est brisée par le jeu unilatéral de la représentation. La vie, c'est-à-dire la réalité de ce qui assimile, croît et génère, se représente en mots, en images, - peu importe -, mais ne vit pas dans le mot ou dans l'image. Le continu n'a pas encore dit son (dernier) mot...

Telle est la configuration que prend la nature sous le regard aristotélicien. Celui-ci, pénétrant et englobant tout à la fois, a pour effet un rapport réaliste aux choses et une mise en rapport avec un Dieu omnipotent. En effet, la pensée de la réalité de la vérité dans son lien à la dissociation puissance-acte conduit à la position d'un Acte pur. Dans la perspective aristotélicienne, elle est inévitable. Elle est même d'une très haute élévation d'esprit ; d'autant plus haute qu'elle porte à la qualification d'un Esprit souverain auquel l'esprit de l'homme (ne) peut (qu')acquiescer. Cet Acte pur, si l'on a compris que pour Aristote le nom dit la chose, est un acte réel, dont la réalité est intellectuelle ou, si l'on veut, de nature intelligible. La pureté qui exprime une plénitude actuelle sans mélange aucune de puissance, est la cause efficiente du mouvement, « car d'un être

en puissance un être en acte est toujours engendré par un autre être en acte »<sup>87</sup>. L'acte pur est par là même, ou plutôt, devient, dans la perspective aristotélico-thomiste, « tout-puissant »<sup>88</sup>.

De ce rapport réaliste aux choses et à Dieu l'objectivité se fait sentir. Il y a fortement une réalité des choses et de Dieu. Et, cette réalité nous ordonne à elle. Il n'est pas naturel d'en sortir. Au contraire, il s'agit là d'un ordre naturel. Nous pourrions même dire que la nature nous donne l'ordre d'être à elle pour nous donner à Dieu. Le mouvement de l'une ordonne à l'Acte pur de l'autre. C'est, en fait, d'un mouvement naturel que nous allons aux choses comme à Dieu.

---

87. ARISTOTE, *Métaphysique*, t. 2, 0, 8, 1049b, 20-25, p. 508.

88. GILSON E., *Op.Cit.*, p. 208.

## 1.2 LE DEBAT THOMAS D'AQUIN

DUNS SCOT

GUILLAUME D'OCKAM

Nous avons commencé à douter de cette sorte d'infailibilité. Mais ce doute demande encore à être affiné. C'est à l'histoire des idées de nous indiquer les tournants que prennent les pas originaux d'Aristote. A ce moment de la compénétration de la philosophie et de la théologie, comment un équilibre entre la foi et la raison s'exerce-t-il ? « Car si Aristote signifie bien autre chose que l'esprit rationnel, et si la raison scolastique s'alimente à d'autres sources que le Stagirite, c'est autour de lui que se joue la partie »<sup>1</sup>. Arendt précise dans le même sens que la question primordiale se joue autour du jeu entre l'intellect et la volonté. Il s'agit « de savoir laquelle de ces facultés est la plus noble » et, par conséquent, a droit de préséance »<sup>2</sup>. Loin d'être anodine ou futile, cette question cache un enjeu redoutable. Rien moins que le monde à dire, soit, également, Dieu à dire dans ce monde médiéval où la foi et la laïcité sont intimement intriquées.

- 
1. LE GOFF J., *Les intellectuels au Moyen-Age*, Paris, Seuil, Histoire, 78, 1985, p. 121.
  2. ARENDT H., *La vie de l'esprit*, t.2, *le vouloir*, Paris. Presses Universitaires de France, Philosophie d'aujourd'hui, 1983, p. 137.

## 1.2.1 SAINT THOMAS D'AQUIN : L'UNITÉ IMMÉDIATE DE L'INTELLECT ET DE SON OBJET.

### 1.2.1.1 LE DISCOURS INTELLIGIBLE

Pour Saint Thomas d'Aquin, « le nom d'intelligence signifie proprement l'acte même de l'intellect, qui est de penser [...]. Et donc l'intelligence [...] se distingue de l'intellect [...] comme l'acte se distingue de la puissance »<sup>3</sup>. L'intelligence et l'intellect étant le même, mais pas sous le même rapport, en quoi consiste ce penser dans lequel l'intellect est en acte ? Pour le docteur angélique, l'objet propre de l'intelligence, c'est la nature des choses. L'être est "idée" sous le nom de forme substantielle ou accidentelle. Aussi, l'activité de l'intellect est-elle l'intelligence en tant qu'elle sait lire l'essence. Selon Sertillanges, le mot "intelligence" se donne étymologiquement comme « intus-legere »<sup>4</sup>. Un tel "savoir-lire" exprime l'acte par lequel l'intelligence dégage de la réalité (offerte par la sensation prolongée en imagination) l'intelligible que celui-ci possède en puissance. Le procédé d'extraction se fait par le travail de l'« abstraction (abstractio) de l'intellect agent »<sup>5</sup>. C'est là un premier caractère essentiel de l'intelligence.

- 
3. THOMAS D'AQUIN (Saint) *Somme théologique*, I, q. 79, art. 10, t. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 705.
  4. SERTILLANGES A.D., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud et Gay, Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 1928, p. 237.
  5. THOMAS D'AQUIN (Saint) *Somme théologique*, I, q. 85, art. 1, rep. et sol. 4, t. 1, p. 742 et 744.

Notons que Saint Thomas d'Aquin ne se départit ici en rien d'Aristote<sup>6</sup>. Par conséquent, l'intellect de l'homme, tel qu'il le rapporte et y souscrit, n'a pas directement d'autres objets que les formes des choses qui composent avec une matière. Mais, n'oublions pas l'autre caractère essentiel de l'intelligence que l'Aquinate, lecteur d'Aristote, n'a cessé de souligner avec force. Pour le mettre en relief, il nous faut distinguer avec lui deux facultés d'appréhension : l'intellect, que nous venons sommairement de mettre en regard, et la raison. Les deux facultés portent sur la vérité, ainsi qu'il a été montré. La raison, comme "raison universelle" équivaut à l'intellect, cependant que Thomas d'Aquin distingue de cette raison universelle une "raison particulière" qui engendre, - et c'est le second caractère de l'intelligence - la "discursivité", c'est-à-dire que nous comprenons les choses seulement les unes après les autres et que nous ne parvenons à la connaissance d'une conclusion que par un raisonnement :

« Il y a chez l'homme [...] la cogitative [...] raison particulière, parce qu'elle opère des synthèses de représentations individuelles [...]. La raison particulière reçoit [...] chez l'homme, son mouvement et sa direction de la raison universelle ; c'est pourquoi, dans le raisonnement syllogistique, on tire de propositions universelles des conclusions particulières [...]. La déduction qui va de principes universels à des conclusions particulières n'est pas l'oeuvre de l'intelligence intuitive, mais de la raison »<sup>7</sup>.

6. Cf. De l'âme, III, 4 et 5, p. 173-185.

7. THOMAS D'AQUIN (Saint) *Somme théologique*, I, q. 81, art. 3, rep., t. 1, p. 713.



Ce qui distingue les deux facultés est clair. La raison universelle a affaire intuitivement aux principes premiers (tels que, par exemple, l'être) et la raison particulière a besoin du processus de raisonnement discursif pour parvenir à la connaissance d'une conclusion. Pour Saint Thomas d'Aquin, il se résume dans le raisonnement syllogistique qu'il pratique tout au long de sa Somme théologique.

Cette perspective se fonde sur l'*adequatio intellectum ad rem* commis par Aristote :

« Aussi est-il dit au livre de l'âme que le sensible en acte est identique au sens en acte, et que l'intelligible en acte est identique à l'intellect en acte. Car sentir ou connaître intellectuellement en acte quelque chose, cela vient de ce que notre intellect ou notre sens est actuellement informé par la force du sensible ou de l'intelligible. Et si le sens ou l'intelligence diffèrent du sensible ou de l'intelligible, c'est seulement quand ils sont l'un et l'autre en puissance »<sup>8</sup>.

L'intelligence en acte est identique au connu en acte. Cet état de choses engage une théorie du langage qui lui est corrélatrice. Les mots désignent les résultats de cette activité intellectuelle :

« On observe d'abord une modification de l'intellect possible, en tant qu'il reçoit la forme de l'espèce intelligible. Ainsi modifié, il forme en second lieu une définition, une division ou une composition qui est exprimée par le mot. Donc la "raison" que signifie le nom, c'est la définition, et la proposition exprime l'acte intellectuel de composer et de diviser. Les mots ne désignent donc pas les espèces intelligibles, mais les moyens que l'activité intellectuelle se donne pour juger des choses extérieures »<sup>9</sup>.

8. Op.Cit., I, q. 14, art. 2, rep., p. 254. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, III, II, 7, 426a, 16, p. 155.

9. Op.Cit., I, q. 85, art. 2, sol. 3, p. 746 ; cf. I, q. 34, art. 1, sol. 3, p. 401 ; q. 37, art. 1, rep., p. 414-415 ; q. 13, art. 1, rep., p. 236 ; cf. ARISTOTE,

Il est nécessaire d'expliciter cette vue, car il y va du sens dans lequel on peut parler de "discours". L'intellect possible ne fait pas que recevoir l'intelligible ; il construit des définitions, c'est-à-dire qu'il donne la notion d'une chose. Il construit encore des jugements, soit affirmatifs soit négatifs, sur la chose ou sur ses rapports avec d'autres choses. Donc, si le mot n'exprime pas l'intelligible en tant que modification de l'intelligence, il n'en demeure pas moins que l'intelligence parle de l'intelligible reçu du dehors. Il reste, dès lors, une nécessité imposée par l'« autre »<sup>10</sup> entendu comme ce dehors, au sens d'extérieur. L'altérité proprement dite, chez Saint Thomas d'Aquin, ne signifie pas autre chose que la diversité qualitative ou substantielle<sup>11</sup>.

Saint Thomas d'Aquin ne fait ici qu'appliquer la doctrine d'Aristote contenue dans le *De l'interprétation*. Aussi, comment ne pas se rappeler les pages que Heidegger a consacrées à l'étude du logos aristotélicien ! Sa fonction y est dite « apophantique ( apophansis ) » : il est ce qui "manifeste", et c'est la raison pour laquelle il peut aussi être dit "synthétique ( sunthesis )", puisqu'il fait "voir quelque chose" dans sa corrélation avec quelque chose [...] quelque chose comme quelque chose ». On aurait

---

De l'interprétation, in *Organon*, traduction et notes par TRICOT J., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1946, I, 16a, p. 77-80.

10. SERTILLANGES A.D., Op.Cit., p. 183 et 185.

11. Cf. THOMAS D'AQUIN (Saint) *Somme théologique*, III, q. 2, art. 3, sol. 1, t. 4, p. 30, et q. 17, art.1, sol. 7, p. 154.

ainsi le sens fondamental de "discours", tandis que « quand il s'accomplit concrètement, le parler (faire voir) a le caractère de l'oral, de l'élocution vocale en mots. Le Logos est phonè et précisément phonè *meta phantasias* - élocution vocale dans laquelle quelque chose est chaque fois placée sous les yeux »<sup>12</sup>.

#### 1.2.1.2 LA DOMINATION FORMELLE

Pour Saint Thomas d'Aquin, cette dimension de l'intelligence ne va pas sans son corrélatif volontaire. En effet, l'intelligence et la volonté sont caractérisées par une amplitude équivalente et réciproque. Ce qui les distingue c'est, à l'analyse, ce à quoi elles ont affaire. En fait à la même chose, mais pas sous le même rapport. Le "bien" auquel a affaire la volonté n'est pas autre chose que l'"être" lui-même en tant qu'apte à provoquer une inclination vers lui :

«Le bon et l'étant sont identiques dans la réalité ; ils ne diffèrent que pour la raison, et en voici la preuve. Ce qui fait qu'un étant est bon, c'est qu'il est attirant ; aussi le Philosophe définit-il le bien : "ce à quoi toutes les choses tendent". Or manifestement une chose est attirante dans la mesure où elle est parfaite ; car tous les étants aspirent à se parfaire. En outre, tout étant est parfait dans la mesure où il est en acte. Cela rend manifeste une chose dans la mesure où elle est, car l'être est l'actualité de toute chose [...]. Ainsi est-il évident que le bien et l'étant sont identiques dans la réalité ; mais le terme "bon" exprime l'aspect d'attirance que n'exprime pas le terme "étant" »<sup>13</sup>.

12. HEIDEGGER M., *Etre et temps*, traduit par VEZIN F., d'après les travaux de BOEHM R. et WAELHENS (de) A. (première partie), LAUXEROIS J. et ROELS C. (deuxième partie), Paris, Gallimard, N.R.F., Bibliothèque de philosophie, série Martin HEIDEGGER, 1986, p. 59, 60.

13. THOMAS D'AQUIN (Saint) *Somme théologique*, I, q. 5, art. 1, rep., t. 1, p. 186-187 ; cf. ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, I, 1, 1049a, 3, p. 19.

Le bien étant l'être-même, mais comme objet d'inclination, il faut alors dire qu'il se trouve à tous les degrés de l'être. La volonté a donc la même amplitude que l'intelligence. Toutefois, ce point de vue reste d'inspiration aristotélicienne. Qu'on lise, par exemple, ce texte :

« Le bien comporte autant de catégories que l'être : en effet, en tant que substance, le bien suprême s'appelle Dieu et l'intelligence ; en tant que qualité, les vertus ; en tant que quantité, la juste mesure ; en tant que relation, l'utile ; dans le temps, on l'appelle occasion ; dans l'espace, les différentes moeurs, et ainsi de suite »<sup>14</sup>.

Cependant, si une même amplitude caractérise la volonté et l'intelligence, leur ordination l'une à l'autre ne " fonctionne " pas n'importe comment. L'intellection détermine d'abord la "forme" en laquelle se finit le désirable :

« Puisque le bien est ce qui attire tout ce qui est, et que cela a raison de fin, il est évident que le bien implique la raison de fin. Néanmoins la bonté présuppose la causalité efficiente et la causalité formelle. Car nous voyons que ce qui est premier dans l'exercice de la causalité est dernier dans le résultat [...]. Or, dans l'ordre de causalité, ce qui est premier c'est le "être bon", la fin qui met en action la cause efficiente ; ensuite l'action de cette cause efficiente meut la forme ; et enfin arrive la forme. Il faut donc qu'il en soit à l'inverse pour le résultat : on trouvera d'abord la forme, par laquelle l'étant est ce qu'il est ; dans cette forme on discerne ensuite une vertu active, qui appartient à l'être en tant qu'il est achevé, car un être n'est achevé, comme l'observe le Philosophe, que lorsqu'il peut produire son semblable ; et enfin il en résulte la bonté par laquelle l'étant est établi dans sa perfection »<sup>15</sup>.

14. *Ethique de Nicomaque*, I., 6, 3, p. 325.

15. THOMAS D'AQUIN (Saint) *Somme théologique*, I, q. 5, art. 4, rep., t. 1, p. 190 ; cf. ARISTOTE, *les météorologiques*, traduction et notes par TRICOT J. Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1941, IV, 3, 380a, 12, p. 237.

Il ressort de ce texte que le raisonnement part de l'affectation de l'intelligible, c'est-à-dire du principe qu'est l'être connu. Ensuite seulement, la fin, en quoi consiste la perfection de l'être, meut la volonté comme son objet. Cette subordination détermine un ordre de l'action :

« ... Dans l'ordre de l'action, il faut d'abord connaître la fin ; puis vient l'appétit de la fin ; ensuite la délibération qui regarde les moyens ; enfin le désir de ceux-ci. L'appétit tend naturellement vers la fin ultime, de sorte que l'application du mouvement de la volonté vers la fin appréhendée n'est pas un consentement, mais un simple vouloir. Ce qui vient après, si on le considère comme ordonné à la fin, est du domaine de la délibération et peut ainsi devenir objet du consentement, en tant que le mouvement de l'appétit est appliqué à ce qui a été jugé en vertu de la délibération. (Le mouvement de l'appétit vers, au contraire, n'est pas appliqué à la délibération, c'est plutôt la délibération qui se rapporte à lui parce qu'elle présuppose le désir de la fin. Mais le désir des moyens présuppose la délibération du conseil). Le consentement consiste donc, à proprement parler, dans l'application du mouvement de l'appétit à ce qui a été déterminé par la délibération et, comme celle-ci ne concerne que les moyens, le consentement lui aussi, à proprement parler, ne se rapporte qu'à eux »<sup>16</sup>.

La considération par l'intelligence de quelque chose comme un bien entraîne un mouvement volontaire vers celui-ci. Par là, l'acte volontaire est amorcé mais nullement achevé, car sous la pression de quelque fascination elle peut différer ce que l'intelligence a jugé comme un bien. Aussi, lui faut-il faire un choix qui marque sa préférence, c'est-à-dire sa décision. C'est à ce moment que s'opère la délibération par rapport au jugement de l'intelligence. Et c'est encore à celle-ci que revient ce travail auquel la volonté

---

16. I-II, q. 15, art. 15, rep.

adhère au fur et à mesure, selon ce caractère de même amplitude que nous avons évoqué, jusqu'à ce que le jugement décisif y mette un terme. Le motif qui l'emporte marque la liberté du choix, c'est-à-dire marque l'engagement de la volonté par une préférence libre.

Mais alors, qu'est-ce qui l'emporte ? Est-ce le rôle de l'intelligence ou bien le travail de la volonté ? Certains lèveront l'ambiguïté : « La décision est un acte engageant le sujet humain à la fois intelligent et libre qui y agit à la fois et inséparablement l'une de l'autre par ses deux facultés d'intelligence et de volonté libre de sorte que dans l'instant unique de la décision il y a en même temps (et jamais l'un sans l'autre) le jugement définitif de l'intelligence et le choix libre de la volonté, le jugement n'étant décisif que par ce libre choix et ce choix n'étant libre que par ce jugement décisif. Il y a ainsi dans l'instant de la décision causalité réciproque entre jugement décisif de l'intelligence et choix libre de la volonté conformément au principe de la réciprocité des causes [...]. Le jugement décisif est [...] cause formelle du choix libre puisque le choix libre est adhésion au motif [...]. Mais le choix libre de la volonté est cause efficiente qui fait que ce jugement est décisif... »<sup>17</sup>. Nous pouvons cependant remarquer que la volonté s'éteint lorsque l'objet de l'intelligence est atteint. Autrement dit, l'intelligence survit à la

---

17. DAUJAT J., *Y-a-t-il une vérité ? Les grandes réponses de la philosophie*, Paris, Téqui, 1974, p. 281-282.

volonté qui se dissout dans la jouissance. Cette constatation introduit un fléchissement dans l'analyse citée ci-dessus en direction d'une suprématie de l'intellection muée en contemplation.

La "forme" l'emporte, si l'on peut dire. Il nous faut donc revenir à sa considération. La forme, c'est le connu de la chose ; c'est la forme réelle de la chose. Elle est l'aspect (*species*) réel de la chose actuant l'intellect qui en fait sa forme propre et constitue ainsi une unité immédiatement intelligible. Cette unité n'implique pas la médiation de la *species*, pas plus d'ailleurs que l'intelliger n'est formellement un dire<sup>18</sup>, puisque l'intellection, selon Saint Thomas d'Aquin, est l'unité immédiate et par soi de l'intellect et de son objet. La primauté d'un intellect dont la *species* produit un effet identitaire n'est pas reçue d'emblée et facilement. Elle est l'objet d'un débat dans lequel elle sort, pour le dire ainsi, quelque peu gauchie. Dans Scot est l'un des principaux artisans de cette polémique.

---

18. Cf. THOMAS D'AQUIN (Saint), Op.Cit., I, q. 34, 1, ad 3.

## 1.2.2 DUNS SCOT : LE REFLET OU LE MIME DU RÉEL.

### 1.2.2.1 LA REPRESENTATION VIDE

Partons de l'interrogation de Duns Scot qui demande : « Si dans la partie intellectuelle proprement dite, est la mémoire ayant une *species* intelligible antérieure naturellement à l'acte d'intelliger »<sup>19</sup>. La question est fort subtile, car loin d'être oiseuse, elle place au bon endroit le coin qui fend l'édifice de l'unité immédiatement intelligible de la pensée et de la réalité défendue par Saint Thomas d'Aquin et fondée par Aristote. Introduire la question d'une *species* intelligible antérieure naturellement à l'acte d'intelliger, c'est se demander s'il y a de l'universel dans l'intellect avant de connaître ; c'est immiscer le doute dans l'idée que je deviens ce que je connais. Exposons la thèse du *doctor subtilis* :

« Cela étant manifeste, à savoir que l'intellect peut intelliger l'universel, j'en tire la proposition : "L'intellect peut avoir un objet universel en acte, à lui présent par soi en tant qu'objet [In ratione objecti], avant d'intelliger, (selon une priorité) naturelle". De là suit (mon) propos, (à savoir) que selon cette priorité [in illo priore], (l'intellect) a l'objet présent dans la *species* intelligible, et ainsi il a donc une *species* intelligible antérieure à l'acte (d'intelliger) »<sup>20</sup>.

- 
19. **Commentaire du premier livre des Sentences**, Distinction 3, partie 3, question 1, 333, in *Philosophes médiévaux*, Anthologie des textes philosophiques (XIII-XIV<sup>ème</sup> siècles), sous la direction de IMBACH R., et MELEARD M.H., Paris, Union Général d'éditions, Série « Bibliothèque médiévale », 1760, 10/18, 1986, p. 183.
20. *Op.cit.*, 349, p. 188.



A partir du moment où l'intellect peut intelliger l'universel - et c'est ici le constat que Duns Scot fait avec Aristote -, il possède universellement l'objet de connaissance avant l'acte d'intellection proprement dit dans la species intelligible, c'est-à-dire dans ce qui représente l'objet réel sans qu'une relation de connaissance s'affirme à son propos - et c'est là que Scot introduit sa particularité. Il l'argumente de la façon suivante :

« ... l'objet est antérieur naturellement à l'acte. Donc l'universalité, qui est la condition propre de l'objet en tant qu'objet, précède l'acte de l'intellect ou d'intelliger »<sup>21</sup>.

Ceci est un argument général qui possède une solidité certaine. L'objet est antérieur à l'acte d'intelliger, donc l'universalité qui le caractérise l'est également. Duns Scot va s'appliquer à éprouver sa teneur. Trois séries de raisons vont être mises à contribution.

La première prend appui sur l'universalité de l'objet. Duns Scot avance que « le phantasme, qui de soi représente l'objet sous la raison du singulier, ne peut le représenter sous la raison de l'universel »<sup>22</sup>. De fait, l'objet connu fait entrer son universalité dans sa singularité d'objet et manifeste par là l'antériorité naturelle de son universalité sur sa singularité. D'ailleurs, « La même species ne peut représenter deux objets opposés, ni le même sous deux

21. Ibid., 350, p. 188.

22. Op.cit., 352, p. 189.

raisons objectives opposées »<sup>23</sup>. Le même serait dit deux fois, ce qui, en la matière, serait absurde.

Une deuxième raison appuie la thèse scotiste. Elle se fonde sur l'activité bien réelle de l'intellect agent. En soulignant que « (Le terme réel de l'action de l'intellect agent) est [...] reçu seulement dans l'intellect possible, car l'intellect agent n'est réceptif de rien », il conclut que « ce premier causé (par l'intellect agent) ne peut être posé comme l'acte d'intelliger, car le premier terme de l'action de l'intellect agent est l'universel en acte... »<sup>24</sup>. Or, ce dernier précède l'acte d'intelliger...

Un dernier argument a trait au plus ou moins commun qui lie l'un à l'autre l'intellect agent et l'intellect patient. Il semble évident<sup>25</sup> « que l'intellect agent [...] n'excède pas (l'intellect possible). Donc, conclut Duns Scot, tout ce qui est causé par l'intellect agent est reçu dans (l'intellect) possible »<sup>26</sup>. La précession de l'universel ne fait aucun doute.

A ces trois "preuves" prises de l'universalité de l'objet s'ajoutent d'autres raisons tirées de la présence de l'objet. La question de la présence de

---

23. Ibid.

24. Op.cit., 359, p. 190.

25. Evidence toute relative puisque Kant distinguera des amplitudes différentes, à l'intérieur de l'activité intellectuelle, entre la raison et l'entendement. Mais ce n'est pas là encore notre propos. et il y aurait quelque anachronisme à vouloir forcer l'allusion.

26. *Commentaire du premier livre des Sentences*, 3, 3, 1, 363, p. 191.

l'objet est une épreuve redoutable, car, selon Aristote, l'objet ne parvient à l'intellect qu'en passant par les sens<sup>27</sup>. Or, pour Duns Scot, il y a un universel avant tout acte d'intelliger. On voit combien il lui est nécessaire d'argumenter dans ce sens. Pour ce faire, Duns Scot commence par poser radicalement le problème en termes d'alternative : « Ou l'intellect peut avoir l'objet présent à lui-même dans (sa) raison d'objet intelligible, sans que pour cela (l'objet) soit présent à quelque puissance inférieure, ou (il ne le peut) pas »<sup>28</sup>. Pour Duns Scot, évidemment, c'est la première partie de l'alternative qui l'emporte. Voici la raison qu'il en donne :

« Cette conséquence se prouve parce que les agents d'une telle présence de l'objet, à savoir les phantasmes et l'intellect agent, sont suffisamment proches [approximata] de l'intellect possible, et ils agissent par mode de nature, et causent ainsi nécessairement dans cet (intellect possible) la présence de l'objet dont (l'intellect possible) est réceptif »<sup>29</sup>.

La proximité naturelle des éléments composites de l'intellect concourant à la connaissance suffit à ce que l'objet soit représenté sans qu'il soit présenté dans l'intellect par le moyen de la partie sensitive.

Afin de confirmer ce point de vue, Duns Scot se sert paradoxalement d'Aristote. « Si l'intellect ne peut avoir d'opération propre, il ne peut être séparé », expliquait le Stagirite. Et Duns Scot de continuer la

27. Cf. *De l'âme*, I, 1, 430a, 3-10.

28. *Commentaire du premier livre des Sentences*, 3, 3, 1, 366, p. 192.

29. Ibid.

citation en disant : « Et ainsi il ne pourrait avoir une opération (qui) lui (soit) propre dans laquelle il ne dépendrait pas de la partie sensitive »<sup>30</sup>. Le tour est bien joué qui prend Aristote au noeud d'une maille trop grosse.

#### 1.2.2.2 LA CONCOURANCE DES CAUSES

Les arguments scotistes discutent, sans les remettre fondamentalement en cause, les thèses proprement aristotéliennes que Saint Thomas d'Aquin a faites siennes. Le résultat n'est pas une infirmation de celles-ci, ni d'ailleurs une confirmation, mais une précision d'ordre logique. Cette clarification ne met pas moins en cause l'immédiateté infallible de l'intellect et de la chose. Entre les deux s'immisce l'universalité de l'objet, c'est-à-dire sa représentation vide ; activité propre de l'intellect agent, que l'intellect patient se chargera de singulariser en lui donnant pour continu ou pour signification l'objet même de connaissance. Cela signifie-t-il pour autant que la partie intellectuelle est cause totale de la connaissance intellectuelle, comme on pourrait le croire puisqu'elle se passe de la partie sensitive ? Duns Scot pose explicitement cette question dans les termes suivants : « Je demande, à propos de la connaissance engendrée [notitia genita] (par l'âme), quelle est la cause engendrant ou la raison d'engendrer celle-ci. Et je demande si la partie intellectuelle proprement dite (de l'âme) ou quelque

---

30. Op.cit., 367, p. 193.

(chose) d'elle est cause totale engendrant la cause actuelle ou raison d'engendrer celle-ci »<sup>31</sup>.

Il est indéniable que nous connaissons. Et, lorsque nous connaissons actuellement quelque chose, il est d'expérience que ce qui est là comme connu n'a pas toujours été tel. Cela signifie pour Duns Scot qu'

« Il faut poser quelque cause active, et (qui soit) en quelque manière en nous, sans quoi il ne serait pas de notre pouvoir (potestas) d'intelliger lorsque nous voulons, ce qui est contre le Philosophe (De anima, II, 5, 417b, 24) »<sup>32</sup>.

Cette idée est en parfaite conformité avec ce qui a déjà été mis en avant. La *species* intelligible de l'objet précède l'acte d'intelliger ce même objet. Ce qui est effectivement contre Aristote, qui pense que l'intellect est happé par la forme intelligible pour lui faire être ce qu'elle est (c'est la théorie de la *tabula rasa*). La forme intelligible est alors la cause de l'intellection. Elle ne l'est plus dans le cas de la théorie de l'immanence d'un représentant vide de l'objet.

Duns Scot émet alors la solution suivante qui tient compte de la *species* intelligible aussi bien que de l'objet singulier :

« ...Il faut que l'âme et l'objet présent concourent, (l'objet étant présent) dans la *species* intelligible... »<sup>33</sup>.

31. Op.cit., q. 2, 401, p. 198.

32. Op.cit., 486, p. 198-199.

33. Op.cit., 487, p. 199.

Dans cette solution, l'objet, ainsi que nous l'avons déjà souligné, n'est pas toute la cause active de l'intellection. Duns Scot promeut ainsi l'intellect à une éminence insoupçonnée chez Aristote<sup>34</sup>. En fait, nous avons affaire à autre chose ; à une nouvelle perspective de ce qu'est connaître la réalité. La nature en question offre une nouvelle livrée de ses secrets. Et par là même, elle donne un nouvel aperçu de ce que l'homme peut dire. Sans doute beaucoup moins que ce qui se laisse espérer par la théorie d'Aristote puisque l'objet n'est pas toute la cause active du connaître.

L'âme intellectuelle n'est d'ailleurs pas davantage toute la cause de l'intellection. L'âme intellectuelle et l'objet présent concourent dans l'acte d'intellection. Toute la question est de savoir comment, s'il est possible de s'exprimer ainsi, ces deux causes "fonctionnent" ensemble, c'est-à-dire, finalement, que veut dire exactement "concourir" dans ce contexte ? Pour préciser son propos, Duns Scot, parmi plusieurs causes concourant à un même effet, distingue celle-ci :

«...Parfois, [...] la (cause) supérieure ne meut pas l'inférieure, ni ne lui donne la vertu par laquelle elle (l'inférieure) meut, mais la supérieure de soi a une vertu plus parfaite d'agir, et l'inférieure a une vertu moins parfaite [...] (par) exemple [...] : si la mère est posée comme ayant une vertu active dans la génération du rejeton [proles], celle-ci et la puissance active du père concourent comme deux causes partielles, ordonnées il est vrai, car l'une est plus parfaite que l'autre. Mais la moins parfaite cependant ne reçoit pas sa causalité de la cause plus parfaite,

34. Qu'on ne s'y trompe pas, cette suréminence de l'intellect a le contexte précis que l'on vient d'indiquer. La conclusion de cette section montrera combien l'intellect est en fait servant d'une volonté dont la dimension est théologique.

pas plus que toute cette causalité n'est éminemment dans la cause plus parfaite, mais la cause moins parfaite ajoute quelque (chose), en tant que l'effet peut être plus parfait (s'il est causé) par la cause plus parfaite et par la (cause) moins parfaite, que (s'il est causé) par la seule (cause) plus parfaite »<sup>35</sup>.

On comprend mieux effectivement la concourance de l'intellect et de l'objet, même si, en une acception plus actuelle, on ne dirait pas que le père est une causalité plus parfaite que la mère dans la génération d'un enfant. Si en effet, l'enfant est constitué pour moitié de son père et de sa mère, il est, de plus, le fruit d'un travail éminemment actif de la part de sa mère, alors qu'il suffit au père d'une opération "relativement rapide". Si l'exemple pêche par son archaïsme, il n'en demeure pas moins que sa visée est claire. Dans l'application au propos de préciser en quoi l'objet intelligible, présent à soi ou dans la species intelligible, et la partie intellectuelle concourent ensemble, il s'avère que

« ces deux (objet et intellect) concourent [...] en tant qu'ils ont un ordre essentiel [...]. Ni l'intellect ne donne à l'objet ou à la species la raison de sa causalité [...] ni l'intellect ne reçoit sa causalité de l'objet ou de la species de l'objet [...]. L'une est absolument (simpliciter) plus parfaite que l'autre, si bien cependant que l'une et l'autre dans sa causalité propre (partielle) est parfaite, non dépendante de l'autre »<sup>36</sup>.

Dans cette position, l'intellect n'est plus immédiatement à son acte par l'objet intelligible puisqu'il n'est plus la forme par elle-même de l'intellect. En effet, la causalité de l'intellect et

35. *Commentaire du premier livre des Sentences*, 3, 3, 2, 496, p. 201-202.

36. *Ibid*, 498.

celle de l'objet concourent, certes, à l'acte d'intelliger, mais elles sont absolues l'une de l'autre. Elles sont chacune « cause entière [integral] à l'égard de la connaissance [notitia] engendrée »<sup>37</sup>. C'est l'effet commun de l'intellect et de l'objet représenté par la *species* qui produit l'acte d'intellection.

Mais, dira-t-on, si ces causes sont actuelles par elles-mêmes, comment s'organise leur coordination ? Car l'acte d'intellection est bien, à un moment ou à autre, leur conjonction commune et efficace ! A cela, Duns Scot répond qu'il s'agit d'un accident issu d'une unité d'ordre une par soi : « Que si avec l'unité d'ordre concoure une unité par accident, cela est accidentel [hoc accidit], mais l'unité d'ordre est par soi »<sup>38</sup>. Il n'y a qu'une cause qui passe avant l'autre, telle la cause paternelle à l'égard de la cause maternelle, pour reprendre l'exemple de Duns Scot. Le docteur subtil rejette définitivement l'unité immédiate de la cause formelle objective et de l'intellect, prônée par l'aristotélico-thomisme, pour lui substituer une intellection indépendante de l'objet, comme nous avons pu le remarquer, mais assurée par la représentation objective de la *species* intelligible.

Cette force subtile de Duns Scot à introduire la médiation de la *species* comme reflet de l'objet dans ce qui fut l'immédiatement intelligible de ce même objet,

---

37. Op.cit., 494, p. 201.

38. Op.cit., 503, p. 205.



écarte la dépendance immédiate de l'esprit à un ordre naturel totalisant pour lui substituer, non pas un peu plus d'autonomie, puisque le lien à l'objet demeure en manière de décalque, mais un certain retrait qui accorde à l'esprit sa différence avec la nature. Autrement dit, Duns Scot glisse une sorte de séparation qui obscurcit ce que savoir voulait dire. Nous ne sommes pas en prise directement intelligible avec la réalité. C'est là une entame en direction d'une intellection indépendante de son objet. Ce faisant, Duns Scot libère quelque chose comme de la foi dans la "servitude" produite par l'"acte" aristotélicien. Aristote estime, en effet, que les dix catégories de l'être disent ce qui est. La science leur est subordonnée. Or, pour Ockham (1285-1349), dans la mouvance de Duns Scot dont il va affirmer l'écart, la science ne se suffit d'être une qualité de l'âme.

### 1.2.3 OCKHAM : LE SIGNIFIÉ OU LA RÉALITÉ

#### 1.2.3.1 LA SCIENCE EST PROPOSITION

Guillaume d'Ockham se glisse au coeur de l'écart posé par Duns Scot pour avancer que : « La science ou bien est une certaine qualité existante dans l'âme qui est son sujet, ou bien elle est une collection de qualités de cette sorte informant l'âme »<sup>39</sup>. Dire que la science est une qualité de l'âme accentue la thèse de la rencontre accidentelle de la double causalité efficiente de l'intellect et de l'objet représenté par la *species*. La science est un ajout nécessité ni par la prise dans un ordre immédiatement unitaire (Aristote/saint Thomas d'Aquin) ni dans un ordre médiatement unitaire (Duns Scot).

Si la science, selon Ockham, vaut ce que vaut une qualité, il est absolument nécessaire de la situer au vu de cette perspective. Auparavant, il s'agit de préciser la détermination ockhamienne de la science : « "Science" signifie la connaissance évidente du vrai nécessaire, capable d'être causée à partir de la connaissance évidente de prémisses nécessaires au moyen d'un discours syllogistique. Et, de cette façon, on distingue la science de l'intellect, qui est l'*habitus* des principes, et aussi de la sagesse, comme l'enseigne le Philosophe au VI<sup>ème</sup> livre de l'*Ethique* (c. 3-

39. Prologue au commentaire sur les huit livres de la physique, 6, in *Philosophes médiévaux*, Op.Cit., p. 293.

7) »<sup>40</sup>. Comme tel, "science" ne signifie rien d'autre que la conclusion d'un syllogisme démonstratif. On est donc au coeur même de l'aristotélisme pour lequel la science est la démonstration (de ce qui ne peut être autrement).

A partir de ce qui vient d'être dit, Ockham tire une conclusion pour le moins radicale. Si la science n'est que syllogisme, elle n'est pas « numériquement une »<sup>41</sup>, c'est-à-dire qu'elle n'est pas, au sens médiéval, « un sujet »<sup>42</sup>. Autrement dit, elle ne constitue pas une unité objective de savoir. Voici la démonstration qui lui permet d'affirmer cette thèse :

« La métaphysique contient de nombreuses conclusions, et l'on peut se tromper sur l'une d'entre elles, en même temps qu'on en connaît une autre ; ce que confirme une expérience certaine, quand la même personne apprend d'abord une conclusion et ensuite une autre, et qu'auparavant elle se trompait sur les deux. De ce fait, j'argumente ainsi : L'erreur sur A et la science sur B ne se contredisent pas formellement, puisqu'elles peuvent exister simultanément. La science sur A et la science sur B ne sont donc pas de même raison ; car lorsque certaines choses sont de même raison, tout ce qui est formellement contraire à l'une, est contraire à l'autre. Mais, si elles ne sont pas de même raison, et il est manifeste, dans notre cas, qu'aucune des deux n'est la matière, ni la forme de l'autre, elle ne constituent pas alors, par soi, une unité numérique. Et par conséquent, ce qui les contient toutes deux n'est pas, par soi, une unité numérique »<sup>43</sup>.

L'unité de la science, c'est l'unité de la raison. Ne tient seulement dans la certitude que ce que le syllogisme conclut. L'unité de la science est sa soustraction de l'unité d'une science constituée par

40. Op.Cit., 13, p. 295.

41. Op.Cit., 16, p. 296.

42. IMBACH R. et MELEARD M.-H., Introduction, p. 287.

43. Prologue au commentaire...physique, 16, p. 296.

son sujet. Et, il n'y a pas plus d'unité numérique d'une science qu'il n'y a, par conséquent, d'unité numérique de son contenu. Ce qu'il y a, en revanche, c'est une proposition. La science vaut ce que vaut la proposition. Il n'est pas question d'avoir affaire avec une unité extérieure à dire. Ce qui est dit de quelque chose tient en la proposition qui le dit sans qu'il y ait de réalité métaphysique derrière la proposition. Autrement dit, seule la proposition est science et science d'elle-même en sa certitude syllogistique. Il n'y a pas de fondement objectif de l'unité du savoir. Ce qui est numériquement un, c'est toute science en tant qu'elle est « une qualité numériquement une »<sup>44</sup>. Et comme toute qualité, c'est-à-dire comme tout accident, elle n'a ni matière ni forme. Elle n'existe que dans un autre. Elle ne possède qu'une cause « finale » et une cause « efficiente »<sup>45</sup>. Elle possède, pour ainsi dire, le strict nécessaire pour s'établir comme proposition. Il ne lui faut que de quoi aboutir, c'est-à-dire une méthode. Parler de causes matérielles, c'est parler de son appartenance à l'essence de ce dont elle est cause. Or, ainsi qu'il a été dit, il n'y a pas de sujet de la science qui appartiendrait à une essence (numériquement une) de la science.

### 1.2.3.2 LA PROPOSITION EST CRITIQUE

A partir du moment où la science est radicalement propositionnalisée, que le lien avec une extériorité

---

44. Op.Cit., 18, p. 297.

45. Ibid.

quelconque est radicalement rompu, c'est-à-dire, plus exactement, transposé en la proposition, il reste que la science, selon Ockham, affecte, outre son unité numérique, également son objet, puisqu'il n'y pas de "sujet" proprement dit de la science. Ce qu'on appelle "sujet de la science" est, pour Ockham, « Seulement ce dont on sait quelque chose »<sup>46</sup>. Il y a donc autant de sujets que de choses que l'on connaît, c'est-à-dire que le sujet de la science est le sujet grammatical de la proposition qui supporte ce qui est dit en matière de science et, par conséquent, que l'objet de la science « est toute la proposition connue »<sup>47</sup>. Cependant, s'il n'y a pas de sujet unique de la science et encore moins de réalité métaphysique derrière la proposition, s'il n'y a donc pas de forme et de matière à la science, il y a dérive totale de sujet en sujet ! Mais, il s'avère que le sujet de la science est l'intellect lui-même, parce que toute science est « un accident de l'intellect »<sup>48</sup>. Comment, dès lors, accorder sujet grammatical et sujet intellectuel ?

Puisque le sujet de la science est l'intellect lui-même, et que la science est un accident de l'intellect, nous pouvons dire que le sujet intellectuel est le sujet du sujet grammatical. Dans la mesure où Ockham identifie l'un et l'autre sujets, nous pouvons conclure que l'unité indispensable à toute science se trouve constituée à partir de l'intellect. Entre l'intellect et le sujet grammatical de la science, le cercle

---

46. Op.Cit., 21, p. 298 et 23, p. 299.

47. Ibid., 24.

48. Ibid., 22.

unitaire de la connaissance se trouve réalisé en ceci que le sujet grammatical est actualisé (cause efficiente) en vue de sa conclusion (cause finale). La science est le résultat propositionnel et subjectif de cette unité.

Ce qui vient, ainsi, d'être déterminé par Ockham présente un caractère général qui vaut pour toute science, qu'elle soit métaphysique, mathématique ou philosophie de la nature. C'est à cette dernière, cependant, qu'Ockham va attacher une attention toute particulière. Il veut savoir ce qu'elle étudie, comment elle se distingue des autres sciences et dans quelle partie de la philosophie il faut la ranger. La particularisation de la question est d'importance lorsqu'on sait l'effet considérable de la philosophie de la nature d'Aristote sur la théologie, ainsi que nous avons pu le remarquer. Il y va de la position du Dieu unique. Et c'est, précisément, à partir du livre de la Physique d'Aristote qu'Ockham va amener le levier qui met définitivement à mal tout réalisme du mot. Traditionnellement, et en ce qui concerne le premier point, Ockham rapporte que « la philosophie de la nature considère principalement les substances sensibles et composées de matière et de forme, et en second lieu certaines substances séparées »<sup>49</sup>. C'est la théorie aristotélicienne des êtres en mouvement. Or, selon Ockham, il y a là un malentendu de fond. Il n'y a pas de réalité qui soit traitée par la science, mais

---

49. Op.Cit., 29, p. 301.

seulement des termes qui "supposent" pour de telles choses :

« ...Les complexes qui sont connus par la science de la nature ne sont pas composés de choses sensibles ni de substances, mais [...] ils sont composés d'intentions ou de conceptions de l'âme communes à de telles choses [...] et "supposant" précisément pour de telles choses dans de multiples propositions [...]. La science de la nature [...] traite des termes qui "supposent" pour de telles choses »<sup>50</sup>.

Pour bien comprendre ce dont il s'agit, il est nécessaire de donner le sens exact de ce qu'Ockham appelle la "supposition". « La supposition, explique-t-il, signifie en quelque sorte la position pour un autre (quasi pro alio positio), de telle sorte que si le terme tient la place d'un autre dans une proposition [...] il "suppose" pour cet autre »<sup>51</sup>. Le "supponere" latin - sub, sous et ponere, placer<sup>52</sup> - nous permet de saisir que le "terme" soutient (sub) la chose pour la faire consister. Bref, le terme signifie la chose. Il est le signe de la chose signifiée. Il est le véritable sujet comme le montre Ockham dans la démonstration suivante :

« Si (le sujet) est une chose extérieure, il n'est pas une chose commune, car une telle chose n'existe pas [...]. Par conséquent, le sujet est une chose singulière, et pas plus une chose qu'une autre. Par conséquent, il faut ou bien que toutes ces choses singulières soient sujet, ou bien qu'aucune d'entre elles ne le soit. Il ne peut s'agir de toutes ces choses, car nombreuses sont celles qui ne sont pas intelligées par celui qui connaît une telle proposition, parce que nombreuses sont celles auxquelles il n'a jamais pensé ; et donc aucune chose

50. Ibid., 30.

51. *Somme de la logique*, I, 63, loc.cit par IMBACH R. et MELEARD M.-H., Introduction, in *Philosophes médiévaux*, p. 289.

52. TOUBIN C., Art. *supposer*, Op.Cit., p. 698.

singulière n'est sujet. C'est donc l'intention ou le mot qui est sujet... »<sup>53</sup>.

Il y a beaucoup de bon sens dans cette argumentation d'Ockham. Si les choses (singulières) étaient sujets, c'est-à-dire en position extra-mentale de réalité, elles seraient toutes connues. Or, il n'y a que celles que l'on connaît. Par conséquent, elles ne sont sujets que pour autant qu'elles tiennent une place de sujet dans une proposition. Ce qui signifie à son tour, mais c'est une répétition de la double causalité de la connaissance, que le terme, pour arriver à être science, c'est-à-dire, on le sait maintenant, pour signifier, doit être pris dans une proposition. La supposition ne fait que supposer. Il faut encore qu'elle propose. On pourrait dire, d'une autre manière, que le sens d'un mot dépend de son contexte. Ce que l'on sait dépend d'une telle critique. La science, pour Ockham, est cette critique. Elle est discernement de langage.

---

53. *Prologue au commentaire sur les huit livres de la physique*, 31, p. 301-302.



## **1.2.4 COMPENETRATION DU PHILOSOPHE ET DU THEOLOGIQUE**

### **1.2.4.1 LA PERSPECTIVE THOMISTE**

Saint Thomas d'Aquin articule la vérité première qu'est Dieu à travers la dissociation aristotélicienne de la matière et de la forme. Il ne se départ pas en cela de la vue d'une intelligence saisissant un objet. Comme, en termes thomistes, tout objet de connaissance peut toujours être considéré sous deux aspects, un objet matériel et un objet formel, l'objet matériel est Dieu lui-même, et l'objet formel la lumière par laquelle nous le connaissons. Plus précisément, l'objet matériel de la foi est Dieu lui-même comme vérité première, à quoi il faut ajouter la Révélation, vérité, certes, seconde, mais qui se réfère totalement à la vérité première. Quant à l'objet formel de la foi, c'est encore Dieu comme vérité première, puisque la foi connaît Dieu grâce à la lumière dans laquelle il se communique à nous.

Sans doute, est-il nécessaire de préciser ce qu'il en est de l'objet formel de la connaissance de foi. L'Aquinatense distingue un objet formel « quod », c'est-à-dire « ce que » nous percevons de l'objet matériel, de Dieu comme vérité première opérant notre salut. Il s'agit là du point de vue du sujet connaissant son cheminement personnel vers la béatitude. Le docteur dominicain discerne encore un objet formel « quo », c'est-à-dire « ce par quoi » nous

percevons l'objet matériel, la lumière dans laquelle Dieu se fait connaître. Il s'agit de l'autorité même de Dieu qui (se) dit<sup>54</sup>. A l'objet matériel de la connaissance de foi correspond le Dieu véritable qui se révèle aux hommes, tandis qu'à l'objet formel de la foi se rapporte le Dieu véridique qui ne peut tromper : « Il est certain, explique Cajetan, que Dieu est au plus haut degré celui qui est vrai, étant infiniment celui qui est, et qui est pleinement dans tout ce qu'il fait. Mais il est sûr aussi que Dieu est au plus haut degré celui qui dit vrai [...]. Il est bien assuré (Dieu) de ne pouvoir ni se tromper dans ce qu'il sait, ni nous tromper dans ce qu'Il dit. C'est à ce double aspect de sa vérité première que se rattache notre foi »<sup>55</sup>.

La connaissance que donne Dieu est donc infaillible puisqu'elle nous fait participer à la connaissance même de Dieu. La foi est cet organe de connaissance qui nous permet de saisir la vérité divine. Le «dire» thomiste est au plus haut, par voie de conséquence, un dire vrai de Dieu lui-même. Saint Thomas ajoute à Aristote la vérité qui parle, mais dont la saisie tient de la différence entre Dieu et l'homme. En effet, si avec saint Thomas, on analyse la connaissance de foi, on s'aperçoit qu'elle est l'intermédiaire entre l'opinion et la science. En effet, l'opinion est une possibilité parmi d'autres de vérité. Bref, elle est un jugement incertain. Quant à la science, elle est une certitude de vérité. Ce qui veut dire qu'elle est de l'ordre de

54. Cf., *Somme théologique*, II - II, q. 1, a. 1.

55. Op. cit. par BERNARD R. in *la foi*, t. 1, Paris, Desclée, Revue des jeunes, 1932, p. 316-317.

l'évidence. Entre l'opinion et la science se place la foi qui, à ce titre, mérite pleinement l'expression traditionnelle de "clair - obscur" de la foi.

Que signifie une connaissance qui se place entre l'opinion et la science ? Elle n'est ni multiple ni une, ni incertaine ni évidente ; elle n'est ni pensée ni réelle. Pour répondre à cette interrogation, Saint Thomas d'Aquin avance en précisant sa vue du fonctionnement de l'activité intellectuelle. L'intelligence humaine a en propre de connaître la vérité par des jugements affirmatifs (par composition) ou négatifs (par division). Puisque la foi est un acte de l'intelligence humaine, partage-t-elle sa complexité ? Le docteur angélique ne peut évidemment répondre que, pour le croyant, la foi est complexe puisqu'elle se propose en des énoncés multiples, positifs ou négatifs<sup>56</sup>. Le croyant ne peut percevoir la foi autrement. Il a besoin d'énoncés, de formulations. Si la foi est infiniment simple dans son objet, elle n'en est pas moins une connaissance complexe, c'est-à-dire, et c'est là qu'intervient encore le réalisme de saint Thomas, qui met en jeu la connaissance intellectuelle. Mais, dans la mesure où la connaissance intellectuelle est mêlée d'une connaissance de foi et réciproquement, comment peut-on être assuré que les propos dans lesquels nous exprimons la foi sont-ils fidèles à la réalité divine qu'ils s'efforcent de transmettre ?

---

56. Cf., *Somme théologique*, II - II, q. 1, art. 2, p.19-20.

Ce problème est immense, car il suscite l'inquisition contre celui qui ne dit pas la foi comme il faut<sup>57</sup>. Pernoud donne tout de même sa véritable dimension à cette institution<sup>58</sup>. Si elle fut redoutable, elle ne fut pas massive et, de toute façon, non complètement dénuée de sens. Pour Saint Thomas d'Aquin, il est des énoncés qui peuvent faire l'objet d'une démonstration directe et d'autres qui, par nature, sont totalement inaccessibles à la raison. Parmi les énoncés qui peuvent faire l'objet d'une démonstration directe, il y a celui qui affirme "l'existence de Dieu". C'est le cas d'énoncés relevant de la « causalité ». L'énoncé remonte de l'effet à la cause, et participe donc à la vérité qu'il exprime. Saint Thomas, ici, ne sort pas de l'aristotélisme. Parmi les énoncés qui sont totalement, et par nature, inaccessibles à la raison, il y a, par exemple, le mystère de la "trinité". La notion de causalité, dans ce cas, ne peut absolument rien.

Comment Saint Thomas résoud-il ce problème ? En affirmant que la valeur positive des énoncés qui concernent le mystère de Dieu repose sur « l'analogie de l'être ». Le mystère de Dieu et l'intelligence humaine ont quelque chose en commun : l'être. C'est ce qui permet à celle-ci d'évoquer celui-là. L'analogie ne permet pas de découvrir Dieu, mais elle permet d'affirmer son être<sup>59</sup>. Entendons le commentaire

---

57. Cf., op.Cit., q.11, art. 3 et 4.

58. Cf., PERNOUD R., *Pour en finir avec le Moyen Age*, Paris, Seuil, Histoire, 38, 1977, p. 99-120.

59. Cf., *Somme théologique*, II - II, q. 1, art. 3.

lumineux de Bernard : « D'un grand usage dans la raison, il (le procédé de l'analogie) s'ennoblit en passant dans la foi [...]. L'analogie est une véritable méthode de pensée qui consiste à viser un être directement inaccessible par le moyen d'un autre être que l'on connaît directement et qui est dans un rapport de proportion avec le premier [...]. Comme ces réalités ne sont pas étrangères les unes aux autres, mais qu'elles sont reliées entre elles suivant une certaine proposition fondée sur un moyen terme réel, [...] on pense qu'il en est de l'une, à proportion, comme il en est de l'autre »<sup>60</sup>. Nous avons affaire, en quelque sorte, à une infailibilité indirecte de la connaissance intellectuelle de Dieu en ses mystères. Le réalisme est indirect, mais il est là. La réalité de l'énoncé de foi porte, par le glissement de l'analogie, la réalité divine.

L'analogie, à la suite du réalisme aristotélicien, va encore plus loin : « De même, affirme Saint Thomas, qu'on adhère aux principes par la lumière naturelle de l'intelligence, de même étant vertueux on a par l'habitude même de la vertu un jugement droit sur ce qui s'y rapporte. C'est aussi de cette façon, par une lumière de foi divinement infuse en lui, que l'homme adhère à ce qui est de foi, et pas à ce qui est contraire »<sup>61</sup>. Il y a donc, selon Saint Thomas d'Aquin, une infailibilité de la foi comme il y a, analogiquement, une infailibilité des principes de

60. BERNARD R. in *la foi*, t. 1, p.402s.

61. Ibid., *Somme théologique*, II - II, q. 1, art. 3.

l'intelligence naturel. Avec la foi, Dieu met en nous une inclination à donner notre assentiment. Vertu infuse dans l'intelligence, la foi incline à recevoir l'enseignement divin. La lumière de foi fait voir ce que l'on croit. Il y a une sélectivité de la foi. Grâce à cette lumière de foi infuse en lui, celui qui ne croit pas explicitement tous les articles de foi peut, cependant, éviter toutes les erreurs ! Ceci n'est pas sans ressembler à Dieu. L'homme est créé à l'image de Dieu<sup>62</sup>. Cette affirmation biblique fonde chez les scolastiques, d'une façon générale, cette autre affirmation qui consiste à admettre sans réticence que la droite raison humaine est un reflet de la vérité divine, comme nous avons pu déjà le remarquer. L'affirmation de l'une entraîne l'affirmation de l'autre. L'affirmation biblique est prise avec réalisme.

#### 1.2.4.2 LA VUE SCOTISTE

2) Ce réalisme préoccupe également Duns Scot. La perspective du reflet (*species*) est, chez lui, une idée matricielle et commande sa prise dans la foi. La réalité et Dieu sont vus au travers de l'image. Nous savons également combien la théodicée et la psychologie de Duns Scot sont caractérisées par le volontarisme, c'est-à-dire « par la primauté et l'indépendance de la volonté à l'égard de l'intelligence (IV Sent., 1. IV, dist. XLIX) »<sup>63</sup>. Si donc la droite raison de l'homme

62. Cf. Gn. 1, 26 ; Sg. 2, 23 ; Rm. 8, 29 ; 1 Co. 11, 27.

63. RAYMOND P., art. *Duns Scot*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1939,

est le reflet de la vérité de Dieu, aussi bien peut-elle dire, sur le mode analogique, quelque chose, non pas tant du vouloir de Dieu - ce qui serait d'une incongruité totale -, mais quelque chose de son mode de fonctionnement. Voici ce que Duns Scot prétend : « Dans un vouloir universel bien ordonné, est d'abord voulu ce qui est plus près de la fin. Ainsi, de même que Dieu veut d'abord la gloire des élus avant la grâce qui en est le moyen, de même, entre les prédestinés qu'il destine à la gloire, il veut d'abord celui qui est plus près de la fin. Dès lors, il veut d'abord sa gloire avant celle de tous les autres »<sup>64</sup>. Nous devinons que "celui" qui est le plus près de la fin est le Christ. Ce que confirme le texte parallèle des *Reponsa Parisiensis* :

« Qui veut d'une manière rationnelle veut d'abord la fin, puis ce qui en est le plus près. Mais Dieu veut tout dans un ordre parfait ; puis dans ce qui lui est extrinsèque, il veut l'âme du Christ avant toute prévision de péché, et il veut s'unir l'humanité du Christ dans l'unité de la personne du Fils... »<sup>65</sup>.

Ce qui ressort de ces textes, c'est l'idée d'une volonté divine puisqu'il y a des créatures et qu'il y a le Christ. Il y a donc un vouloir totalement libre de Dieu à partager son amour. Et avant tout, la volonté de Dieu, comme l'indique l'analogie, veut le plus parfait. Elle veut une créature qui soit à l'image parfaite de son amour. Le Christ est ce partage. Il est cette

---

t. 4, 2<sup>e</sup> partie, col. 1880.

64. *Opus Oxonienses.*, III, d. 7, q. 3, n. 3 (XIV 354-5), loc.cit., par. RAYMOND P., *ibid.*

65. III, d. 7, q. 4, n. 4, XXIII, 303a, *idem.*

volonté. Il est disponibilité à Dieu avant toute rédemption ; avant toute prévision de péché.

Voilà bien une théologie sereine. L'optimisme est totalement de mise. Nous sommes nés d'amour. Nous sommes voulus pour partager avec Dieu lui-même dans le Christ. Ceci est une volonté primordiale ; l'originnaire de notre être ; le constituant qui précède toute idée de non-partage. Avec une telle théologie, c'est la/une perspective de foi qui se trouve modifiée. Le Christ n'est plus vu comme une sorte de substitution expiatoire, mais comme le premier voulu, le premier à partager totalement l'amour de Dieu et, dans lequel, à travers lequel, Dieu nous voit et nous voyons Dieu. Le Christ est la "species" qui nous fait connaître Dieu.

A juste titre, on a remarqué combien la théologie (occidentale) a pu s'enfermer dans une interprétation de l'Évangile uniquement à partir du thème du « sacrifice victimaire »<sup>66</sup>. Et l'on sait que la culpabilité morbide y trouve des ressources pour la plus grande satisfaction de la névrose... De l'une à l'autre perspective, il semble qu'il y va de l'acte religieux (chrétien) fondamental : ou bien, il est expiation des péchés, ou bien, il est contemplation du dessein d'amour primordial de Dieu.

Cette perspective de la seule volonté libre de Dieu récuse l'univers nécessaire aristotélicien et insiste

---

66. Cf. GIRARD R., *Des choses cachées depuis le commencement du monde*, Paris, Grasset, 1983.



sur la contingence qu'implique la Toute Puissance divine. Le docteur subtil en vient à distinguer entre la « puissance divine ordonnée (potentia Dei ordinata) », à laquelle se lient les lois de fait de l'univers, et la « puissance absolue (potentia Dei absoluta) », limitée par la seule contradiction<sup>67</sup>. Cette position de la volonté n'est pas seulement affirmée. Duns Scot est un scolastique qui maîtrise l'argument. La primauté de l'intellection perd sa superbe avec l'argument suivant : « L'entendement, s'il est cause de la volition est donc une cause asservie à la volonté »<sup>68</sup>. Cette position du franciscain anglais déplace la doctrine en vigueur soutenue par l'aristotélico-thomisme. Le rationalisme de Saint Thomas d'Aquin, en effet, défendait qu'une même amplitude caractérise la volonté et l'intelligence. Un de ses récents défenseurs expose de la façon suivante le point de vue thomiste : «...La volonté résulte de l'intelligence, le bien étant l'être même comme objet d'inclination. Le bien étant un transcendantal hiérarchisé du dedans à tous les degrés de l'être, la volonté a la même amplitude infinie que l'intelligence... »<sup>69</sup>. Le détachement de la volonté de l'intellect vers une autonomie active, ouvre une dimension "pratique". Quelque chose comme un "ordre" se délite. L'intellect en dit moins qu'il ne le voudrait...

---

67. Cf. RAYMOND P., op.cit., col. 1880.

68. Loc. cit. par BREHIER E., *histoire de la philosophie*, t. 1, *Antiquité et moyen-âge*, Paris, P.U.F., Quadrige, 21, 1983, p. 634.

69. DAUJAT J., Op.Cit., p. 272.

Alors qu'avec Saint Thomas d'Aquin, la perspective de foi met l'énoncé au niveau de sa réalité, la vue scotiste de foi use de l'énoncé comme d'un reflet des réalités divines en prenant la notion d'image de Dieu dans le sens réellement d'image. D'un côté Dieu "est" pour nous analogiquement, tandis que de l'autre, Dieu se "reflète" analogiquement pour nous. La différence est ténue tant le réalisme est présent. Pourtant s'y diffère une médiation. La médiation de la species introduit un rapport médiat aux réalités créées et divines qui introduit un fléchissement qui n'est qu'apparemment mineur.

#### 1.2.4.3 L'HORIZON OCKAMIEN

Guillaume d'Ockham, également franciscain, reprend le volontarisme de Duns Scot à la différence près que, pour le *venerabilis inceptor*, il n'y a pas de puissances de l'âme réellement ou formellement distinctes de sa substance. Il y a seulement une âme et les différents actes qu'elle produit : actes d'entendre, actes de vouloir. Et, considérant la diversité de ces actes, on appelle l'âme de différents noms. De même façon qu'en raison de la multiplicité des créatures, Dieu reçoit une multiplicité de noms. Pour Ockham, il s'agit, dans tous les cas, d'une multiplicité de noms sur l'unité du réel. Toutefois, précisons que, puisqu'il ne met aucune diversité entre les différentes facultés, son volontarisme ne peut être que le primat d'un acte sur l'autre à l'intérieur du nominalisme des puissances de l'âme. Identiquement,

le volontarisme divin s'insère dans le nominalisme des attributs de Dieu (Tout-puissant, Omniscient). S'agissant des actes divins, on n'y peut mettre aucun ordre, car on n'y peut trouver aucune multiplicité, c'est-à-dire qu'on ne peut expliquer comment Dieu veut et comment il connaît.

A cet endroit, Ockham se sépare radicalement de Duns Scot pour qui, à l'intérieur de l'acte même de vouloir de Dieu se discerne un ordre qui, pour le "connaître", va de l'essence aux créatures et pour le "vouloir", va de Dieu au Christ, puis aux élus. Pour Ockham, les actes de Dieu se confondent avec l'abîme de sa simplicité<sup>70</sup>. Cette conception de Dieu - radicalement Autre et Abscond - alimente sa critique de la connaissance, c'est-à-dire que de Dieu, nous n'en pouvons absolument rien savoir. Alors que Duns Scot nous (r)assure dans notre raison d'exister, Ockham nous ébranle dans tout établissement d'ordre. Dieu est absolument tout-puissant puisque sa volonté est indiscernable. Cette absolue toute-puissance rend précaire tout savoir humain. Tandis que Duns Scot immisce, dans l'unité immédiatement intelligible de la pensée et de la réalité défendue par Saint Thomas d'Aquin, la médiation de la *species* comme reflet de l'objet de l'intellect, Ockham substitue à cette sorte de décalque la notion de "signe" qui ôte toute consistance au réalisme dans la connaissance.

---

70. Cf. VIGNAUX P. art. Ockham (Guillaume d'), in *Dictionnaire de théologie catholique*, 11, 1931, col. 880-882.

## CONCLUSION : LA FIGURE DE LUTHER

On le voit, la thèse aristotélicienne de la connaissance eut, par une paradoxale fidélité de ses débatteurs, des rebondissements qui font "époque". Le tournant vient de Duns Scot, pour qui la volonté est cela qui permet « d'échapper à toute détermination coercitive venue de l'extérieur »<sup>1</sup>. La primauté de la volonté sur l'intellect a cet effet considérable qu'elle casse - du moins, qu'elle peut casser - l'univers nécessaire dans lequel nous enclôt l'intellect. La détermination nécessaire imposée par la primauté de l'intellect est, de fait, l'effet naturel d'une volonté qui partage la même amplitude que l'intellect. Mais, comment s'articulent l'idée d'une *species* qui ne soit pas exactement la forme d'une chose, mais son reflet intellectuel, et le primat de la volonté sur l'intellect ? Qu'ont-ils affaire l'un avec l'autre ?

Nous savons que la *species* et la volonté sont les lieux de glissement vers une autre vue. Ce glissement s'opère de la même manière : par la remise en cause de la Loi de causalité que dirigent les phénomènes de changement et de mouvement. Tel est le socle sur lequel repose l'aristotélisme et sur lequel les scolastiques bâtissent leur demeure. La loi de causalité est la législation d'un monde nécessaire sous l'égide d'un intellect répétiteur de ce monde substantiel. Or, nous avons appris comment la *species* est objet de deux

---

1. ARENDT H., *Op.Cit.*, p. 153.

causes partielles, égales et indépendantes l'une de l'autre, concourant au résultat intellectif. Il en est de même pour la volonté. La volonté a « à manager les deux phénomènes (de) liberté et de nécessité »<sup>2</sup>. La liberté et la nécessité sont deux causes partielles ayant les mêmes caractères que celles qui produisent l'intellection. C'est-à-dire que l'une est plus principale que l'autre. La cause partielle de la liberté est évidemment celle qui peut affirmer ou nier ce qui se trouve en face lorsque les deux causes coïncident par hasard. La théorie des causalités partielles et égales qui se rencontrent au hasard des circonstances rompt le lien nécessaire de la Loi de causalité enchaînant les causes les unes aux autres. Tel est l'effet de la primauté de la volonté sur l'intellect. Et tel est véritablement l'homme créé à l'image de Dieu - car souvenons-nous que la species scotienne est reflet de la réalité - : qu'il transcende la réalité :

« Le miracle de l'esprit humain, c'est qu'il peut, explique Arendt, par l'effet de la volonté, transcender toute chose [...], et c'est un signe que l'homme a été créé à l'image de Dieu »<sup>3</sup>.

Le point culminant de cette perspective, c'est qu'elle pousse cette image de Dieu qu'est l'homme jusqu'à aimer comme Dieu, c'est-à-dire gratuitement, sans rien exiger en retour. C'est l'effet suprême d'une volonté qui veut sans vouloir être déterminée par une extériorité qui

---

2. Op.Cit., p. 161.

3. Op.Cit., p. 159-160.

ferait qu'elle voudrait pour cette extériorité, c'est-à-dire qui perdrait son primat sur l'intellect :

« Le moi voulant, lorsqu'il affirme, dans sa manifestation suprême : "Amo : volo ut sis", "je t'aime, je veux que tu sois" - et non pas "je veux te posséder" ou "je veux te gouverner" se montre capable de l'amour même que Dieu est réputé porter aux hommes, qu'il n'a créés que parce qu'il voulait leur existence et qu'il aime sans les désirer »<sup>4</sup>.

L'acte intellectuel scotiste, en retrait par rapport à la réalité immédiatement connaissable, se double d'une volonté libre par rapport à l'acte intellectuel. Et, s'il en est ainsi pour l'homme, à plus forte raison cela est-il vrai pour Dieu qui ne peut se laisser contraindre par rien :

« Dieu n'est nécessité à agréer aucun acte causé par l'homme... »<sup>5</sup>.

Ockham, pour qui ce qui est connu au niveau de l'esprit connaissant ne se confond en aucun cas avec l'être de la chose extérieure à l'esprit, accepte complètement un lien à un monde réel, mais sans qu'il s'agisse pour autant d'un "reflet immédiat". Entre Saint Thomas d'Aquin et Duns Scot, Ockham faufile un connu (concept) qui exprime sa signification par l'intermédiaire d'un "terme" se substituant à la chose en tant que réalité singulière effectivement existant. Privée d'immédiateté, la perspective ockhamiste est privée, également, de certitude, si ce n'est celle de la non-contradiction. En fait, les hommes n'ont pour

4. Op.Cit., p. 160.

5. DUNS SCOT, Sent., III, V, loc.cit., par. RAYMOND P., op.cit.

seule accroche véritable que la Révélation. Cependant, celle-ci ne propose que quelques noms de Dieu et quelques-unes de ces libres décisions auxquelles se réfère l'humaine volonté. Toute causalité étant cette fois-ci exclue, il reste l'affirmation dure du premier article de foi : « Je crois en un seul Dieu Tout-puissant » lié par aucune contrainte. Il s'agit, alors, de se jeter à "terme" perdu dans celui qui peut tout, sans qu'aucune certitude n'achève cet élan. Aimer Dieu par-dessus tout doit, "sans doute", répondre à Celui qui est redevable de rien...

Abordons maintenant l'effet considérable de ce débat qui se conclut en point d'orgue avec Ockham. Cet effet a un nom propre. Luther est pour l'histoire et pour la pensée un tournant qui aborde une autre "époque". Ockham a été déterminant dans la perception qu'eut Luther (1483-1546) de Dieu. Disons plutôt qu'il fut l'une des influences décisives qui s'exercèrent sur le futur réformateur entre son ordination et son doctorat en théologie (1507-1513). En fait, il s'agit de la forme atténuée du nominalisme ockhamiste donnée par Gabriel Biel dans son enseignement vers 1484 à l'université de Tübingen<sup>6</sup>. Le "terminisme" ockhamien concluant sur la puissance absolue de Dieu aboutit à cette idée fondamentale, comme l'explique Lortz, « Que Dieu doit être libre, absolument libre, de toute détermination et de toute norme concevable ou exprimable [...]. Cette théologie, continue-t-il, est

---

6. Cf. LORTZ J., *La réforme de Luther*, t. 1, traduction par OLIVIER D., Paris, Cerf, Théologie sans frontière, 18, 1970, p. 241.

l'accentuation extrême [...] de l'idée du "Tout-Autre" »<sup>7</sup>. On devine que la psychologie déjà tourmentée de Luther n'en fut rendue que plus inconfortable. En effet, il a affaire à un Dieu qui apparaît comme capricieux et arbitraire, plutôt qu'à un Dieu qui soumet sa volonté à la loi de l'ordre et du bien conçue par son entendement. Aussi, ne reste-t-il à avoir avec ce Dieu qu'un rapport de complète sujétion d'autant plus angoissant que « l'ockhamisme, nous dit encore Lortz, défend aussi la thèse philosophique de la double vérité, conséquence de l'idée du Tout-Autre et affirmation d'une coupure radicale entre le divin et le créé »<sup>8</sup>. Dès lors, comment se savoir en bonne relation avec Dieu ? Ce sera, pour Luther, l'affirmation de la justification par la foi, dans le rejet de toute scolastique : « Pour notre justification, nous demeurons dans la catégorie de la relation (avec les mérites de Jésus-Christ et la miséricorde de Dieu) et non dans celle de la qualité »<sup>9</sup>.

Se sachant ainsi relié à Dieu par un mouvement de confiance, comment être sûr de ce lien ? En effet, savoir ce lien possible grâce aux mérites de Jésus-Christ, n'implique pas la certitude de posséder ce lien, c'est-à-dire d'être intimement concerné par ce lien. La foi doit donc se doubler de certitude. C'est-à-dire que, en fin de compte, la foi doit être une "puissance d'affirmation". Faire simplement confiance

7. Op.cit., p. 247.

8. Ibid.

9. Loc. cit. par PAQUIER J., art. *Luther Martin*, in Dictionnaire de Théologie Catholique., 9, 1926, col. 1227 ; cf. W.A., T.R. 3, n° 4933 et 3734 (1533).



implique une marge d'incertitude quant au partenaire de la relation. Comment, dès lors, se savoir, en toute certitude, en bonne relation avec Dieu s'il n'y a aucune qualité divine inhérente à la nature de notre propre mouvement de confiance ? Luther donne à ce sujet, en manière de réponse, quelques critères qui unifient foi justifiante et certitude de la justification. Nous pouvons conjecturer de notre salut, explique Luther :

« Lorsque, sans hésitation, ni doute, notre conscience présume fermement et est comme certaine non seulement que tous nos péchés sont pardonnés, mais que nous sommes devenus enfants de Dieu et certains de notre salut »<sup>10</sup>.

Le réformateur aura tôt fait d'étayer sa doctrine de la certitude du salut en direction d'une affirmation claire de celle-ci. La raison en est que c'est Dieu lui-même qui sauve et que c'est cela même le constituant de la foi :

« Maintenant au contraire que Dieu a enlevé mon salut à mon libre arbitre pour s'en occuper lui-même, maintenant que ce n'est pas par mon oeuvre et par ma course, mais par sa grâce et miséricorde qu'il a promis de me garder, je suis certain et assuré qu'il est fidèle... »<sup>11</sup>.

Cette justification par la foi seule est le fruit de son expérience personnelle de la signification de la *justitia Dei*<sup>12</sup>, noeud de toute sa problématique. Elle consiste en un échange, pour le dire ainsi, de caractères propres. Dieu donne son fils comme sa

10. Loc. cit. par PAQUIER J., Op.cit., col. 1234 ; cf. W.A., S., 10, 1<sup>ère</sup> Partie, 1<sup>ère</sup> section, 370, 22 (1522).

11. Loc. cit. id. ; cf. W.A., D.S.A. 18, 783, 17 (1525).

12. Cf. Rm. 1,17 ; Ps. 31, 2 et 71, 2.

justice tandis que Luther donne son péché comme sa fatalité<sup>13</sup>. Le Christ qui transplante en nous sa justice est la référence ultime de Luther. Lui seul, dans cette fonction, peut être l'objet d'une relation, comme d'ailleurs, d'une théologie. Seul compte, pour Luther, Dieu à la façon dont il s'est manifesté pour nous, c'est-à-dire incarné et crucifié pour nous relever dans sa résurrection. C'est l'homme pécheur et que Dieu justifie, qui constitue dès lors, pour le réformateur, le sujet de la théologie, et la foi est cette relation grâce à laquelle s'opère ce « transfert (tropologique) »<sup>14</sup> de justice. Ainsi, il n'y a plus de crainte quant à notre justification. Sujet et objet de la théologie se rencontrent avec la geste de Dieu. La Parole de Dieu, c'est-à-dire l'Écriture Sainte peut, alors seule normer croyants et théologiens. Ce qui signifie un report dans la subjectivité, plus précisément dans la conscience du croyant, de la foi qui, du point de vue de l'Église catholique, se fonde dans l'historique, c'est-à-dire dans cette suite de dates des conciles et des encycliques. L'absolu luthérien de la conscience est né.

---

13 Loc. cit. par CONGAR Y. *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, Paris, Cerf, cogitatio, fidei, 119, 1988, p. 18 ; cf. W.A., Br. 1, 35-36 (1516).

14. Loc. cit. id. p. 16, note 2 et p. 31. « Iustitia tropologique est fides Christi. la justice et la foi au/du Christ par transfert ». Cf. W.A., Ps. 3, 463, 1 (1514 ou 1518). Congar précise dans sa note que « Iustitia Dei est non seulement la justice que Dieu nous donne par miséricorde, mais c'est le Christ ».

L'historique catholique étant l'histoire de chacun, l'enseignement catholique en son fond s'en trouve radicalement déplacé. En effet, pour lui, « ...d'une façon générale, [...] par la foi, nous sommes certains que Jésus-Christ nous a laissé des sources surnaturelles de justification, notamment la doctrine et les sacrements. Mais pour nous, à moins de cas fort rare d'une révélation privée, nous ne sommes jamais vraiment certains de nous être assimilés ces sources. (Concile de Trente, session VI, c. 9 ; St Thomas d'Aquin I-II, q. CXII, a. 5 ; Conc. Trid., t. V, p. 559, 14) »<sup>15</sup>. Mais, si Luther ne se situe que sur le plan religieux, par là même qu'elle porte sur la religion, la révolution luthérienne touche à quelque chose d'essentiel qui aura pour répercussion de changer l'attitude de la pensée. Comment cela ? Olivier explique parfaitement ce nouveau report :

« Une fois sa survie assurée, le protestantisme s'est avéré hors d'état de satisfaire les protestants "éclairés". Ces derniers découvraient la raison cartésienne ; nouvel absolu introduit dans la culture de l'occident par un catholique et auquel ils permirent de prospérer librement en pays protestant à l'abri de l'index et de l'inquisition. Fécondé par le principe cartésien, l'absolu luthérien de la conscience engendre la conscience autonome. Descartes prétendait "penser" en faisant abstraction des "autorités" par le doute "méthodique". Mais la résistance protestante à l'autorité est démarche de conscience. Du "je crois donc je suis (sauvé)" de Luther au "je pense donc je suis" le passage se fait d'autant plus aisément que le "je pense" du philosophe et du savant devenait la seule attitude qui parût vraiment humaine aux esprits éclairés du protestantisme »<sup>16</sup>.

15. PAQUIER J., Op.cit., col. 1232.

16. OLIVIER D. L'absolu luthérien de la conscience : de Luther à la tradition luthérienne, in *le supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, 155, Paris, décembre 1985, p. 36-37.

Nous commençons à comprendre que l'extrême pointe évolutive de ce qui s'est inauguré avec l'attitude de Luther résulte du "mariage" du principe luthérien avec le principe cartésien. A proprement parler, l'avènement du "sujet" surgit avec l'absolu luthérien de la conscience. Aussi, doit-on dire que la conception moderne de l'autonomie de la conscience est un héritage de Luther, moyennant la rupture de l'univers nécessaire apporté par Aristote. Descartes, dans cette perspective, est alors considéré comme un maillon de la chaîne qui relie Luther à Hegel. Le penseur du cogito, en posant sa thèse de la plus grande extension de la volonté par rapport à l'entendement se situe en parfaite continuité avec cette filière de pensée que nous avons mise en avant, à ceci près qu'il inaugure la "mort de Dieu".

## **2 LA MORT DE DIEU**

*Deuxieme debat*

## 2.1 LE TOURNANT CARTESIEN

Nous concluons notre première partie sur l'idée que Descartes inaugure la "mort de Dieu". En effet, en considérant, dans les *Méditations*, la raison divine comme le point d'appui de sa propre raison, c'est-à-dire en considérant celle-ci comme une dégradation de celle-là, Descartes n'a plus que faire de Dieu. Dix ans auparavant, le *Discours de la Méthode* avait déjà posé le principe de l'autonomie de la pensée. Cette fois, paradoxalement, Dieu est évacué. Et c'est bien ce que lui reprochera Pascal : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu, dans toute sa philosophie, pouvoir se passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela il n'a plus que faire de Dieu »<sup>1</sup>. Quoiqu'il en soit, il s'avère que le principe luthérien de l'autonomie de la conscience et le principe cartésien de l'autonomie de la pensée finiront par se rencontrer. Le second fécondant le premier. Passant le transcendantalisme kantien - lequel marque la soumission des phénomènes aux catégories de l'entendement, et pose le noumène au-delà de toutes connaissances -, Hegel construit une philosophie de l'esprit déterminée dans son processus constitutif comme dialectique. Affirmant que tout ce qui est réel est rationnel, la raison hégélienne en vient à bâtir

---

1. PASCAL B., *Pensées*, Texte établi par BRUNSCHVICG L., Chronologie, introduction, note, archives de l'oeuvre, index par DESCOTES D., Paris, Garnier-Flammarion, 266, 1987, Pensée 77, p. 72.

une sorte d'universel concret qui englobe tout ce qui existe.

Le cours de ce débat reste marqué par ce qui l'a inauguré, à savoir par ce jeu entre la faculté de connaître et la faculté de vouloir jusqu'à leur écrasement dans la conscience de soi. C'est à déplier ce jeu que nous allons, maintenant, nous attacher.

## **2.1.1 L'AUTONOMIE CARTESIENNE DE LA PENSEE**

### **2.1.1.1 LA RAISON SEULE**

Il apparaît un surprenant parallélisme entre l'attitude de Luther et celle de Descartes. Elle tient en ceci que l'un et l'autre manifestent un rejet de l'autorité et établissent dans la conscience la motivation de ce rejet. Certes, le rejet de Luther a son contexte propre et son contenu particulier. Il en résulta massivement un report qui donna naissance au protestantisme. L'Eglise dirigée par le Pape n'était plus la conscience du croyant, mais le croyant devenait à lui-même sa propre conscience. Luther avait décidé de se fonder sur sa seule conscience face à l'écriture et non plus sur l'interprétation imposée par le magistère ecclésiastique. Descartes, quant à lui, choisit de se fonder sur le contenu de la conscience, supporté par la raison et sur elle seule, au détriment des autorités constituées dans l'ordre de la connaissance. Il ouvre

ainsi une faille qui n'aura de cesse de s'agrandir jusqu'au rationalisme accompli de Hegel. Il mérite, dès lors, selon l'opinion reçue et à juste titre, d'être celui qui ouvre la philosophie moderne. En effet, il est le premier philosophe qui ait tiré, radicalement, les conséquences de ce que le choix pour la raison seule signifie. Son propos n'a pas d'autre souci que celui de fonder la possibilité et la certitude de la connaissance sur la seule raison.

Cet autre report que Descartes inaugure, crée à son tour, quoique non immédiatement, un mouvement. Il a pour nom "l'Aufklärung" (les Lumières). Qui, mieux que Kant, en a saisi l'esprit :

«...Les Lumières [...] sont la sortie de l'homme de sa Minorité, dont il est lui-même responsable [...] de son incapacité à se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans l'assistance d'un directeur. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières »<sup>1</sup>.

Texte étonnant si on le confronte à la tradition que Luther quitte. En effet, le report luthérien se joint au report cartésien par le biais du concept de "minorité". Involontairement (?), en réutilisant ce concept, Kant déplace et rejette la perspective que le pouvoir ecclésiastique tient par lui. Il faut savoir que l'Eglise catholique a institutionnalisé ce concept

---

1 KANT E., *Réponse à la question : Qu'est-ce que "les lumières"* (1784), loc. cit., par POPPER K. R., *Conjectures et Réfutations, la croissance du savoir scientifique*, traduit par LAUNAY (de) M.I. et M., Paris, Payot, 1985, p 266. cf. *Immanuel Kants Werke*, éd. CASSIRER E. et al., vol. IV, p.169.



en donnant à l'impulsion de Saint François d'Assise la forme d'un Ordre religieux. C'est ce qui apparaît avec la mise au jour, dès 1902, de "La questione francescana" par Minocchi<sup>2</sup>. Le biographe original de Saint François, Thomas de Celano, soumis aux canons formels dont un rédacteur de légendes officielles ne saurait s'écarter, rapporte ce phénomène de condensation qui unit l'impulsion du Poverello avec la mythisation du fondateur :

«...C'est lui, [...] qui fonda l'Ordre des Frères Mineurs, et voici en quelle occasion il lui donna ce nom. La règle comportait cette phrase : "Qu'ils soient petits" (Minores) ; or, un jour qu'on lisait la Règle, il interrompit : "Je veux que notre fraternité s'appelle l'Ordre des Frères Mineurs. Et de ce fait, ils étaient "mineurs", soumis à tous" [...]. Ce faisant, ils voulaient asseoir sur les solides fondations de la véritable humilité l'édifice spirituel qui grouperait en une heureuse architecture l'ensemble des vertus [...]. Soldats disciplinés, rien n'aurait pu, à leurs yeux, prévaloir sur les ordres de la sainte obéissance [...]. Sans peser le pour et le contre [...] ils couraient tête baissée, pour accomplir tout ce qui leur était imposé »<sup>3</sup>.

Nous sommes, avec l'expression « sans peser le pour et le contre », aux antipodes d'où nous fait sortir Descartes, et, à sa suite, Kant. La rupture est donc consommée sur tous les plans. Luther et Descartes se rejoignent pour donner à l'homme le constituant de sa liberté qui tient dans ce mouvement d'émancipation.

2 cf. MINOCCHI S., *La questione francescana*, in *Giorn, storia della letteratura italiana*, 39, 1902, 293. Loc.cit., par DESBONNETS T., *Avant-propos*, in *Saint-François d'Assise, Documents, Ecrits et premières biographies*, rassemblés et présentés par DESBONNETS T. et VORREUX D., Paris, éditions Franciscaines, 1968, p.16.

3 Thomas DE CELANO, *Vita prima*, in *Saint-François d'Assise, Documents ...*, op.cit., p. 225-226, 38-39.

Comment l'auteur du **Discours de la Méthode** en vient-il à se référer à la raison seule afin de pouvoir penser en toute vérité ? Descartes, dans la première partie de ce texte, nous livre, en forme d'auto-psychanalyse, un bilan extrêmement négatif de ses études. Sa déception n'a d'égale que son insatisfaction :

«... Sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai complètement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance »<sup>5</sup>.

Cette déception conjuguée, à l'insatisfaction qu'elle procure, incite Descartes à se libérer de ces autorités qui font des pensées, seulement reçues, des opinions. Et, dans le même mouvement, il pose, conséquemment, que la vérité n'est pas tant établie qu'à chercher :

«...Il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent ...»<sup>6</sup>.

Ces deux attitudes de l'esprit, qui encadrent l'exposition que Descartes fait de sa période scolaire, mettent en perspective la formule révolutionnaire que nous trouvons au début de cette première partie du **Discours de la Méthode**, à savoir que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »<sup>7</sup>. Descartes donne

5 DESCARTES René, *Discours de la Méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, suivi d'extraits de la *Dioptrique*, des *Météores*, de la *Vie de Descartes*, par BAILLET, du *Monde*, de *l'Homme et des Lettres*, chronologie et préface par RODIS-LEWIS G., Paris, Garnier-Flammarion, 109, 1966, p.35.

6 Op. Cit., p. 39.

7 Op. Cit., p. 33.

immédiatement le sens dans lequel il faut entendre cette formule :

«... cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai du faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes »<sup>8</sup>.

Ainsi, la raison est détenue en tous et par tous. Et, c'est elle aussi qui, du coup, nous libère des "autorités douteuses" garanties par la Sorbonne de l'époque. Mais, Descartes, prudent, ne la brava pas<sup>9</sup>. Ce n'est qu'en 1637 que le philosophe se permit de publier son ouvrage -sans nom d'auteur- alors que, selon Baillet, dès 1628, l'épisode de l'"Assemblée de Savants chez M. le Nonce" montre que Descartes est déjà en pleine possession de sa Méthode<sup>10</sup>. Mais la raison avait chez lui, depuis longtemps déjà, fait son chemin de libération :

«... sitôt que l'âge me permit de sortir de la sujétion de mes précepteurs, je quittai entièrement l'étude des lettres. Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science, que celle qui se pourrait trouver en moi-même [...], j'employai le reste de ma jeunesse à voyager ...»<sup>11</sup>.

Bref, Descartes oppose une pensée autonome (la raison, le bon sens) aux autorités (les précepteurs, les livres anciens). Contre ces dernières, l'auteur du *Discours de*

---

8 *ibid.*

9 *Cf. Op. Cit., p. 88, sixième partie.*

10 *Cf. Op. Cit., BAILLET, Extraits de la vie de M. Descartes, p.214 - 217. Toutefois une note corrige la chronologie de Baillet. Elle situe ce fait plus tôt encore, à l'automne 1627. Cette date serait justifiée par le fait que "le journal de BEECKMANN témoigne de l'arrivée de Descartes à Dordrecht le 8 octobre 1628" ; cf. p.214.*

11 *Op. Cit., P. 38.*

la Méthode montre et affirme l'égalité des esprits<sup>12</sup> et la liberté de pensée<sup>13</sup>. On comprend, dès lors, combien, facilement, les "luthériens éclairés" ont pu s'emparer du principe cartésien, dont il nous reste maintenant à exposer la teneur.

#### 2.1.1.2 LA PENSÉE CONSCIENTE D'ELLE-MÊME

La première partie du Discours de la Méthode expose le doute d'un sceptique désabusé. Ce doute conduit à poser l'égalité des esprits et la liberté de pensée. Comme tel, il est strictement "négatif" et n'apporte aucune vérité sur laquelle, à nouveaux frais, peut s'établir, en toute certitude et fermement, le discours philosophique. Il y faudra un doute plus radical encore, décisif et absolu, qui pousse à apparaître cela seul qui peut subsister, comme le roc sur lequel pourrait enfin se bâtir une maison qui résiste aux tempêtes du doute. La quatrième partie du Discours nous livre la possibilité d'un discours fondamental. Dans cette partie, il ne s'agit plus pour Descartes d'être irrésolu, mais d'aller, radicalement, jusqu'au bout de son rejet :

« Parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, explique-t-il, je pensais qu'il fallait que [...] je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable »<sup>14</sup>.

12 Cf. Op. Cit., p. 33.

13 Cf. Op. Cit., p. 35.

14 Op. Cit., p. 59.

Descartes est ici au paroxysme du doute. Doutant absolument, il veut savoir absolument. C'est un même mouvement qui constitue l'un et l'autre. Le doute absolu appelle le savoir absolu. C'est de ce doute radical que surgit la vérité absolue ou si l'on préfère, dans ce cas, première:

«... Aussitôt après, dit-il, je pris garde que, pendant que je voulais penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : "je pense, donc je suis", était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais le recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais »<sup>15</sup>.

L'achèvement du doute a, dans le même temps, mis en évidence l'activité de cette pensée capable de douter. C'est l'acte de penser qui se découvre et s'affirme ainsi dans son autonomie. Ce que l'histoire a retenu sous le nom commun de Cogito, désigne la pensée consciente d'elle-même prouvée par le doute. Descartes apparaît là dans son originalité la plus fondamentale.

Le cogito est pris dans l'autobiographie de sa pensée et apparaît comme un effet de celle-ci. Mais en est-il vraiment ainsi, car si Descartes pense pour être, ne faut-il pas en réalité d'abord être pour penser ? Ce qui retournerait, dans ce cas, la certitude cartésienne et par là même ruinerait ce soi-disant fondement ou principe premier ! Ce serait finalement ne rien comprendre à la démarche de l'auteur du Discours

de la Méthode. En effet, le cogito est donné par une intuition rationnelle, c'est-à-dire par un acte unique, immédiat et instantané de la pensée ; ce qui correspond au premier des quatre préceptes de la méthode exposé dans la seconde partie et qui s'énonce de la manière suivante :

« Le premier (est) de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle : c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention ; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute »<sup>18</sup>.

L'évidence se définit par la clarté et la distinction, condition de l'indubitabilité. Descartes, dans les *Principes de la Philosophie*, précise la technicité de ce concept : « J'appelle claire (la perception) qui est présente et manifeste à un esprit attentif [...] et distincte celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut »<sup>19</sup>. Or, le cogito, selon la formulation de Descartes, remplit ces conditions. De plus, le cogito n'est pas le fruit d'un raisonnement. Il est saisi d'un bloc avec son corrélatif "je suis" (*ergo sum*). Ce qui correspond au troisième précepte de la méthode: «... Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples ...»<sup>20</sup>. Ainsi, avant le surgissement du cogito, le *ergo sum*, logiquement, ne

18 Op. Cit., p.47.

19 DESCARTES R., *Les principes de la philosophie*, (première partie), introduction et notes par DURANDIN G., Paris, Vrin, 1950, par. 45, p. 84.

20 DESCARTES R., *Discours de la Méthode*, ..., p. 47.

peut se soutenir. Le **cogito** est donc bien le premier principe que Descartes met au fond de tout discours philosophique (et scientifique, mais là n'est pas notre propos). C'est seulement à l'occasion, précisément, du discours philosophique que Descartes met en oeuvre déductivement le **ergo sum**, même si, à cet endroit, ce discours tient en deux mots.

Nous pouvons dès lors donner tout son sens au **cogito**. Si, du point de vue de celui qui pense, tout repose sur ce principe premier, ce fondement sera la vérité sur laquelle s'articulera toute la chaîne des certitudes. Tout lui sera relatif, car il est impossible que le **cogito** n'accompagne pas toute pensée. L'objectivité est ainsi fondée dans la subjectivité, donnée à elle-même dans l'évidence du **cogito**. L'objet connu est en fait représenté, et la vérité tient alors dans la certitude de la représentation. Néanmoins, un problème se pose à l'horizon de ce discours. Il a trait à cette certitude métaphysiquement fondée. Est-elle infaillible dans le cours de sa disposition ? Autrement dit, qu'en est-il du sujet pensant par rapport à sa mise en oeuvre, c'est-à-dire où se tient-elle lorsque ce même sujet la pratique ?

### 2.1.1.3 LA PRATIQUE DE LA PENSÉE

A la racine de ce problème se trouve l'attitude du sujet par rapport au contenu représentatif. Le domaine de ce contenu est celui des idées claires et

distinctes. Celles-ci sont comprises dans les bornes de l'entendement, lieu des idées. L'attitude du sujet, quant à elle, regarde son jugement relativement aux idées. Celui-ci recouvre le domaine des actes de la volonté que Descartes identifie avec le libre arbitre <sup>21</sup>. Toutefois, les bornes de la volonté ne se confondent pas avec celles de l'entendement, et l'auteur des *Méditations métaphysiques* découvre, par là, le lieu de la faillibilité du discours véridique :

« C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférentes, elle s'égaré fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche »<sup>22</sup>.

Ainsi, c'est le jeu des facultés qui, sous l'influence ou la pression de la liberté, constituerait une éventuelle perturbation de la certitude.

Il faut encore approfondir ce jeu qui se déroule dans la conscience. Si donc, je me détermine à nier ou à affirmer quelque chose, c'est-à-dire à former une proposition qui juge négativement ou positivement de cette même chose et que je ne conçois pas cette chose clairement et distinctement, alors je ne me sers pas comme je le devrais de mon libre arbitre, c'est-à-dire que je n'use pas comme il le faudrait de l'ordonnance

---

21 Cf. DESCARTES R., *Méditations métaphysiques, Objections et réponses*, suivies de quatre *Lettres*, chronologie, présentation et bibliographie de BEYSSADE J.M. et M., Paris, Garnier-Flammarion, 328, 1979, méditation quatrième, p. 137.

22 Op.cit., p. 141.



des mots<sup>23</sup> en des propositions qui se tiennent dans les limites de l'entendement. Il s'agit dès lors, pour Descartes, de contenir ma volonté dans les bornes de cet entendement :

«...Toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe ; parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, et partant ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu, dis-je, qui, étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur ; et par conséquent il faut conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable »<sup>24</sup>.

C'est en suspendant son jugement, tant que n'est pas claire et distincte la perception ou la connaissance, que Descartes s'assure de la vérité de celle-ci. Mais ce texte va plus loin. Au-delà de cette certitude, Descartes garantit la vérité des idées claires et

23 «... (Les) mots [...] ne signifient rien que par l'institution des hommes ». DESCARTES R., *Le monde ou le traité de la lumière*, p. 221. Les mots, pour Descartes sont donc aussi arbitraires que les propositions qui affirment ce qui n'est pas vrai. Aussi PARAIN B., fait-il une erreur en soutenant que lorsque «...j'affirme ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe ? Il ne s'ensuit pas de là, toutefois, que les mots, en eux-mêmes, soient trompeurs ou arbitraires". Op.cit., p. 118. Cinq pages plus loin cependant, l'auteur parle du mot comme d'un "signe arbitraire" ! La confusion, pourtant, n'est qu'apparente. Car ce n'est pas du même registre de l'arbitraire qu'il s'agit. Dans le jugement, le signe arbitraire n'intervient pas comme tel. Isolé, il n'a rien de trompeur, c'est-à-dire qu'il n'est pas arbitraire. Aussi pouvons-nous comprendre l'assertion de Parain. Toutefois, la remarque n'est pas anodine. Elle situe le lieu de la critique de Pascal à l'endroit de Descartes. Car, en supposant qu'un principe puisse se fonder lui-même comme le cogito cartésien, il faut supposer le langage, qui est un donné que l'on ne peut fonder : "Le langage est pareil de tous côtés. Il faut avoir un point fixe pour en juger ». PASCAL, Op.cit., p.155, 383. Or, nous n'avons aucun point fixe extralinguistique de ce genre. C'est donc que l'on ne peut pas plus fonder les mots primitifs que prouver les principes premiers....

24 DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, méditation quatrième, p.147.

distinctes en se référant à l'identification du vrai et du réel, fondée sur celle du réel et du parfait, enveloppée elle-même dans la démonstration nécessaire de Dieu infiniment parfait<sup>25</sup>. La logique des *Méditations* qui tient en ceci : je doute, je pense, je suis, Dieu est, Dieu garantit ma connaissance, est entièrement à l'oeuvre ici. Et, outre le vrai désignant l'essentielle réalité, apparaît ici que le langage, pour Descartes, « est fait pour signifier les idées »<sup>26</sup>. On peut donc remarquer que la révolution idéaliste qu'inaugure Descartes aboutit à un réalisme ontologique, c'est-à-dire que la coupure radicale dans le temps qu'implique le *cogito* aboutit à une recomposition rationnelle de la nature selon un temps linéaire, en une correspondance exacte, dans la vérité, entre les idées, le langage et les choses, comme une sorte de grand rêve unitaire qui se réalise dans l'unité du sujet pensant et connaissant.

Tel est, dans ses ultimes conséquences, le principe cartésien de l'autonomie de la pensée. Conjugué à l'absolu luthérien de la conscience, celui-ci va poursuivre un chemin dont Hegel assurera un terme qui se voudra définitif. Notre propos ne nous permet pas de retracer les vicissitudes de son parcours. Sachons simplement que Hegel, sur la base de ces deux principes, va fonder un savoir absolu moyennant une explication, notamment avec Kant.

25 cf. DESCARTES, *Discours de la méthode* ..., quatrième partie, p.61 et 64.

26 PARAIN B., *Op.cit.*, p.118.

Le philosophe de Koenigsberg est, en effet, confronté de très près au cogito cartésien. Il finira par établir un "idéalisme transcendantal" qui conçoit le processus de formation de l'objet de connaissance comme rencontre d'un élément formel et d'un élément matériel. La connaissance, pour Kant, à la différence de Descartes, si elle porte sur nos représentations, celles-ci résultent de la subsumption des données de la sensibilité externe sous les formes de subjectivité. De la "chose en soi" nous ne connaissons rien. Et c'est là que Hegel intervient, contre Kant, pour prétendre penser ce que Kant déclare impensable, poussant à ses extrémités le cogito de Descartes. Toutefois, le résultat de cette analyse passe par l'éclatement du concept de raison. Kant, en effet, distingue un usage sûr et légitime de la raison et un usage qui la jette dans l'illusion et les contradictions. C'est la distinction kantienne entre l'entendement (der Verstand), faculté des règles, c'est-à-dire faculté qui établit des relations nécessaires entre les phénomènes et qui les unifie sous des lois, et la raison proprement dite (die Vernunft), faculté des principes, dont la fonction est l'achèvement du savoir, mais qui ne peut donner aucun contenu empirique aux idées sur lesquelles elle opère. Elle ne peut donc parvenir à aucune connaissance, sauf à tomber dans des antinomies. La raison ainsi entendue doit donc se borner à considérer que ces idées sont simplement régulatrices, c'est-à-dire qu'elles posent un point où se réaliserait l'unité totale des phénomènes sans pouvoir jamais y parvenir. Le procès hégélien renversera cette nouvelle

mouture du jeu entre les facultés pour donner à cette impossibilité une effectivité .

## 2.1.2 LE DEBAT DESCARTES — KANT — HEGEL

### 2.1.2.1 DU COGITO A L'UNITE SYNTHETIQUE ORIGINNAIRE DE L'APERCEPTION

Le point de vue critique par lequel Kant maintient la raison spéculative dans les limites de l'expérience possible a pour clef de voûte inconditionnelle le problème général de la connaissance possible. Ce propos constitue le thème de la déduction transcendantale que nous trouvons dans la *Critique de la raison pure*. Ce qui est d'abord en question, c'est de savoir quel est le principe qui commande l'unité requise par toute synthèse de représentations. A cet endroit, précisément, au cours du traitement de cette question, la recherche kantienne croise le cogito cartésien. Mais le sujet encore psychologique de Descartes sera déplacé en direction d'un sujet universel et formel que Kant appelle "transcendental". Ce sujet emporte avec lui une limitation du savoir en découvrant la nécessité de se placer "en dehors" de toute expérience qu'il subsume pour l'apprécier. Limitation que Hegel ne saurait accepter. Il s'efforcera d'éliminer totalement la distinction entre phénomène et "en-soi" en réduisant celui-ci à celui-là, et celui-là à la confrontation du sujet pensant avec son objet. Mais le débat rebondit lorsqu'entre en jeu, chez Kant, un double usage de la raison qui va entraîner un rapport différencié entre la raison (*Vernunft*) et l'entendement (*Verstand*)

établissant, grâce à la limite de l'expérience possible, une impossible extension de la raison spéculative, et donc une primauté de l'éthique. Hegel, dans la même perspective de dépasser la limite imposée par Kant, inversera ce rapport et dès lors sa préoccupation sera, plutôt, logico-ontologique. Corrélativement, chacune de ces positions, qui s'adossent chronologiquement les unes aux autres, se trouve prise dans un rapport spécifique au langage. Pour Descartes, on l'a vu, le langage signifie les idées. Kant, dans sa perspective critique, identifie le concept au mot parce que celui-ci est homogène à la représentation de son objet. Nous laissons provisoirement Hegel pour qui nous sommes contraints de réserver une exposition relativement ample.

Ce qui est avant tout en question chez Kant, c'est ainsi de savoir quel est le principe suprême d'unité des représentations. Cette question se pose de toute nécessité, car le donné brut est pure diversité. Sans principe unificateur, il n'y a point de connaissance possible. A ce point précis Kant discute le cogito de Descartes. Il ne peut l'éviter. Que seraient, en effet, des représentations qui ne m'appartiendraient pas ? C'est par le biais du "je pense" que Kant va expliquer quel est le principe recherché, comme le laisse entendre le passage suivant :

« Le je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire, ou que la représentation serait

impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi. La représentation qui peut être donnée avant toute pensée s'appelle intuition. Par conséquent tout le divers de l'intuition a un rapport nécessaire au je pense dans le même sujet où se rencontre ce divers. Mais cette représentation est un acte de la spontanéité, c'est-à-dire qu'on ne saurait la considérer comme appartenant à la sensibilité. Je la nomme aperception pure ...»<sup>25</sup>.

Le principe suprême d'unité requis par toute synthèse de représentations, est donc "l'aperception pure", c'est-à-dire la "conscience pure", identifiée ici, ou plutôt formant un tout indissociable, avec le "je pense". Le point de vue est notablement cartésien. Il ne signifie rien d'autre, dans ce passage, que ceci : la conscience sans laquelle aucune représentation ne peut être. Toutefois, le texte n'est pas aussi clair qu'il y paraît. La seconde phrase, en indiquant que certaines représentations peuvent être données avant toute pensée, laisse entendre, dans la troisième phrase, que la conscience dont il s'agit au début est une conscience sensible. Mais immédiatement, Kant affirme l'intellectualité de cette même conscience. Comment faut-il réagir ?

En fait, la difficulté se résout d'elle-même si l'on tient compte de l'intention générale de Kant au travers de la déduction transcendantale. En effet, quel est son propos ? Il concerne la connaissance possible objective entendue comme science. Dès lors, le "je pense" englobe

---

25 KANT E. *Critique de la raison pure*, traduction A. TREMESAYGUES

et B. PACAUD, Paris, Alcan, 1927, p. 129.

Nous devons reconnaître, au début même de ce chapitre, la dette que nous avons envers l'ouvrage de VERNEAUX R., *Le vocabulaire de Kant*, II, *Les pouvoirs de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 135-205. Sa lecture nous a en partie facilité la tâche pour l'élaboration des parties qui concernent Kant.

toute représentation et culmine au niveau intellectuel au point que, sans ce sommet, aucune connaissance ne peut jamais se constituer. Remarquons que cette mise au point, si elle affine l'interprétation du texte, n'en change pas pour autant le sens. Bien plutôt, celle-ci met en relief ce sur quoi Kant insiste sans trop y parvenir pour le moment : la nécessité d'un sujet synthétisant toutes les représentations. Mais, dans le moment même où l'unité recherchée est trouvée grâce au cogito, celle-ci ne se suffit pas comme telle. La conscience en laquelle se trouve cette unité est synthétique en tant qu'elle connaît. C'est dire que l'unité est complexifiée et qu'elle doit être, maintenant, interrogée pour elle-même. Aussi, peut-on dire que, dans le moment même où Kant s'approprie le cogito cartésien, il s'en éloigne en direction du problème qu'il lui cause, comme en témoigne la suite du texte :

« Cette identité totale de l'aperception d'un divers donné dans l'intuition renferme une synthèse des représentations et n'est possible que par la conscience de cette synthèse. Car la conscience empirique, qui accompagne diverses représentations, est en soi dispersée et sans relation avec l'identité du sujet. Cette relation ne s'opère donc pas encore par le fait que j'accompagne de conscience toute représentation, mais par le fait que j'ajoute une représentation à une autre et que j'ai conscience de leur synthèse. Ce n'est qu'à la condition de pouvoir lier dans une conscience un divers de représentations données qu'il m'est possible de me représenter l'identité de la conscience dans ces représentations mêmes, c'est-à-dire que l'unité analytique de l'aperception n'est possible que sous la supposition de quelque unité synthétique »<sup>26</sup>.

L'auteur de la Critique de la raison pure semble entrevoir beaucoup plus nettement son affaire. En



effet, il distingue clairement la complexité de cette unité originaire. Pour lui, celle-ci se pose, d'une part, comme unité analytique, c'est-à-dire comme la conscience qui accompagne chaque représentation en particulier, et d'autre part, comme unité synthétique, c'est-à-dire comme la conscience qui accompagne l'acte de synthèse de diverses représentations. Cependant les deux faces de cette même conscience ne se situent pas sur le même plan. L'unité synthétique, on l'aura compris maintenant, est condition de l'unité analytique. En effet, -et c'est là tout l'apport cartésien-, s'il se pose une unité de la conscience, je ne puis me la représenter dans les diverses représentations -c'est là toute la contribution kantienne- que si celles-ci sont synthétisées en une conscience. Ceci étant dit, il reste maintenant à Kant à parfaire sa formulation afin d'exprimer plus exactement encore son point de vue transcendantal sur l'unité du cogito devenu, au cours du débat avec Descartes, la liaison des représentations qui ne peut provenir de l'objet : « L'unité synthétique du divers des intuitions en tant que donnée a priori, est donc le principe de l'identité de l'aperception elle-même qui précède a priori toute ma pensée déterminée »<sup>27</sup>.

Le cogito cartésien est ici radicalement sapé. Il désignait la pensée consciente d'elle-même prouvée par le doute, donc un fondement absolu certes, mais directement accessible comme acte de penser qui se découvre et s'affirme dans son autonomie. Or, comme on

---

27 Op.cit., p. 132.

vient de le constater, Kant découvre dans la complexité de l'unité originaire, que l'unité synthétique est la condition de l'unité analytique ; ce qui signifie l'impossibilité du cogito cartésien. Cela revient surtout à dire que l'unité de la conscience comme telle est en réalité inaccessible directement, si ce n'est par le biais de l'unité qu'elle impose aux représentations, c'est-à-dire l'unité synthétique donnée a priori.

Deux conséquences s'imposent. Tout d'abord une formulation définitive, par Kant, du principe qui commande l'unité requise par toute synthèse de représentations et ensuite, bien sûr, une interrogation à son endroit. Voici, en premier lieu, cette formulation :

« J'ai donc conscience d'un moi identique relativement au divers des représentations qui me sont données dans une intuition, parce que j'appelle miennes toutes les représentations qui n'en forment qu'une. Cela revient à dire que j'ai conscience a priori d'une synthèse nécessaire de ces représentations, laquelle (synthèse) s'appelle l'unité synthétique originaire de l'aperception sous laquelle se tiennent toutes les représentations qui me sont données, mais à laquelle aussi elles doivent être ramenées par une synthèse »<sup>28</sup>.

La formulation définitive de ce principe constituant de la connaissance est donc "l'unité synthétique originaire de l'aperception". Nous avons, selon Kant, conscience d'une synthèse et non, comme Descartes le prétendait, conscience d'un acte. La seconde synthèse que Kant fait intervenir à la fin de son texte ne doit pas nous troubler outre mesure. Certes, on peut se

---

28 Op.cit., p. 133.

demander pourquoi ce regroupement de deux synthèses. Laquelle est la bonne ? Il reste qu'une seule peut servir de principe : celle qui a été énoncée par Kant comme tel. Pourtant, la seconde, pour avoir droit à ce qualificatif, ne peut que remplir, elle aussi, une fonction synthétique. Laquelle ? Ce ne peut être celle de lier les représentations en une unité, fonction déjà réservée à la synthèse principielle. Aussi, il faut en déduire que cela ne peut être que la fonction de lier les représentations à l'unité de la conscience. La première fonction étant saisie au point de vue transcendantal, c'est-à-dire dans son usage a priori de la connaissance. Ainsi, la source originaire de la pensée rationnelle découverte par Descartes dans le **Discours de la méthode** s'est affirmée, avec Kant, comme unité synthétique originaire. C'est en cela que consiste le déplacement opéré par le philosophe de Königsberg. Dans l'un et l'autre cas, cependant, demeure acquise l'unité originaire de la conscience. Il n'y a donc rien à chercher au-delà. Kant, d'ailleurs, la met au rang d'« inconditionné »<sup>29</sup>. Il reste donc à analyser l'implication synthétique du **cogito** ainsi que sa consistance, c'est-à-dire le déplacement de Descartes par Kant.

#### 2.1.2.2 LE DEPLACEMENT KANTIEN DU COGITO CARTESIEN

Kant, en complexifiant l'acte de pensée cartésien, en vient à distinguer le **cogito** de l'aperception

---

29 Op.cit., p. 373.

originnaire et, par là, à donner sa configuration à l'unité synthétique originnaire de l'aperception, comme il ressort des lignes suivantes : « (l') Aperception originnaire parce qu'elle est cette conscience de soi [...], en produisant la représentation je pense doit pouvoir accompagner toutes les autres »<sup>30</sup>. Ainsi, le cogito est-il, bien plutôt, « l'acte de l'aperception »<sup>31</sup> qui passe ainsi au rang de « faculté »<sup>32</sup>. Ce passage de l'acte à la faculté, comme se constituant l'un l'autre, n'est pas sans poser de problèmes. En effet, quelle est son utilité puisque, relié d'aucune façon à une intuition, le cogito n'en devient pas pour autant une connaissance ? Dès lors, qu'elle est sa consistance ? De la résolution de ces questions dépend le véritable déplacement de Descartes par Kant.

A la première question, il est facile de répondre, Kant ayant lui-même déterminé à l'évidence l'utilisation du cogito :

«... On voit aisément que ce concept est le véhicule de tous les concepts en général et par suite aussi des concepts transcendants, qu'il y est donc toujours compris et que par conséquent il est transcendantal comme eux, sans que pourtant il puisse avoir de titre particulier puisqu'il ne sert qu'à ne présenter toute pensée comme appartenant à la conscience »<sup>33</sup>.

Simple véhicule, le rôle du cogito est pourtant fondamental : il accompagne nécessairement tous les concepts et, à ce titre, manifeste leur appartenance à

30 Op.cit., p. 131.

31 Op.cit., p. 134.

32 Op.cit., p. 152.

33 Op.cit., p. 322.

la conscience. C'est le synthétique de l'aperception pure. Mais, si l'utilité du cogito apparaît nettement, plus obscure est sa consistance puisque, simple véhicule, il est, au dire même de Kant, comme on vient de le constater, "sans titre particulier". Or, ne pas avoir de titre particulier, qu'est-ce que cela veut dire ? Et surtout qu'est-ce que cela implique ? L'absence de titre particulier ne signifie pas une absence tout court, comme en témoigne l'utilité même de ce concept. Elle signifie plutôt la vacuité qui lui permet d'être cette utilité :

«...La conscience, en soi, est moins une représentation qui distingue un objet particulier qu'une forme de la représentation en général en tant qu'elle doit recevoir le nom de connaissance ; car c'est d'elle seule, que je puis dire que je pense par elle quelque chose »<sup>34</sup>.

Le cogito est donc, en fin de compte, la forme de toutes les représentations. Autant dire qu'elle est une forme vide. Elle est un pur réceptacle par quoi quelque chose peut se connaître. Le cogito, dès lors, n'est autre que la fonction logique qui accompagne toutes mes connaissances. Ce qui est l'indice d'un déplacement du cogito cartésien.

Kant vient de faire apparaître l'insignifiance de cette formule quant à sa prétention à la connaissance. Cette expression, alors, si elle est vide d'extension, trouve sa véritable signification kantienne qui est la simple prise de conscience du moi, sans aucun contenu :

---

34 Op.cit., p. 324 - 325.

« Comme l'unique condition qui accompagne toute pensée, le moi est dans la proposition générale je pense, la raison doit s'occuper de cette condition en tant qu'elle est elle-même inconditionnée. Mais elle n'est qu'une condition formelle, à savoir l'unité logique de toute pensée où je fais abstraction de tout objet »<sup>35</sup>.

Le moi, dans ce cas, n'est que «le sujet logique de la pensée »<sup>36</sup>, comme d'ailleurs on pouvait le deviner depuis que nous connaissons la configuration de l'unité synthétique originaire de l'aperception. La conscience est la fonction qui fait que nos représentations sont des pensées. Alors que le principe premier de Descartes est la vérité sur laquelle s'articule toute la chaîne des certitudes et constitue donc un objet de connaissance, la conscience selon Kant ne fait pas connaître le moi comme un objet puisque, dit-il, « [...] je ne saurais connaître comme objet cela même qu'il me faut supposer pour connaître en général un objet »<sup>37</sup>.

L'explication est claire et on pourrait en rester là, mais Kant a cru nécessaire de tenir compte des critiques qui lui ont été adressées de divers côtés concernant ce problème du cogito. Il formule lui-même l'objection : « Il semble donc que d'après notre théorie, l'âme toute entière, même dans la pensée, serait changée en phénomène et que de cette façon, notre conscience elle-même comme simple apparence, devrait en fait se réduire à rien »<sup>38</sup>. Puis Kant part s'enfermer dans la problématique proprement cartésienne du cogito, à savoir si l'on peut passer de "je pense" à

---

35 Op.cit., p. 369 - 370

36 Op.cit., p. 328.

37 Op.cit., p. 373.

38 Op.cit., p. 368.

"je suis" ; le parcours est inutile puisque le point de vue de Kant est strictement transcendantal. Il aurait dû s'y tenir puisque, estime Verneaux<sup>39</sup>, la doctrine proprement critique concernant la valeur existentielle du cogito lui semble parfaitement exposée dans le texte suivant :

« La proposition je pense, en tant qu'elle signifie j'existe pensant, n'est pas une fonction simplement logique, mais détermine le sujet (qui est en même temps objet) par rapport à l'existence, et ne peut avoir lieu sans le sens interne dont l'intuition fournit toujours l'objet, non comme chose en soi, mais simplement comme phénomène. Dans cette proposition, il n'y a donc plus seulement la simple spontanéité de la pensée, mais aussi la réceptivité de l'intuition, c'est-à-dire la pensée de moi-même appliquée à l'intuition empirique du même sujet »<sup>40</sup>.

Descartes est ici définitivement "dépassé" par Kant. Certes, il y a un passage du je pense au je suis, car dans la proposition "j'existe pensant" il y a "la réceptivité de l'intuition", mais ce passage n'implique que "la pensée de moi-même appliquée à l'intuition empirique du même sujet". La conscience de l'objet de cette intuition n'est que l'existence pensée du je - j'existe pensant - connue donc, mais seulement à titre de phénomène. Ce qui est de la bonne doctrine kantienne !. Maintenant, seulement, peut commencer, pour le philosophe de Königsberg, quelque chose comme du connaître. Et, c'est bien le problème qui le préoccupe. Car, une fois réglé son sort à Descartes, Kant peut commencer à résoudre la question essentielle de la raison pure : « Comment des jugements synthétiques

39 Le vocabulaire de Kant, II, p. 167.

40 KANT. E. Op.cit., p. 370.

a priori sont-ils possibles ? »<sup>41</sup>. C'est à cette recherche qu'il nous faut maintenant nous attacher parce que, ce sont sur ces conclusions que Hegel prend appui pour opérer un autre déplacement significatif.

### 2.1.2.3 LE CONNAITRE KANTIEN ET LE DEPLACEMENT HEGELIEN

Le cogito kantien, ou plutôt devenu kantien par le travail de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, désigne « une unité » ou « un je transcendantal »<sup>42</sup>. A ce titre, il indique, pour Kant, « la possibilité de la connaissance a priori qui en dérive »<sup>43</sup>. De fait, ainsi que nous l'avons mis en évidence, si sa consistance n'est que logique, pourtant il ne s'isole pas dans cet état. En effet, sa fonction implique, comme vient de l'indiquer Kant, de connaître. C'est, sans doute, la raison pour laquelle Descartes a trop rapidement identifié cet écart<sup>44</sup>. Ecart qui, en réalité, selon Kant, se donne comme une synthèse a priori, c'est-à-dire ne dépendant absolument d'aucune expérience, et ne signifie rien d'autre que la condition de la

41 Op.cit., p. 52.

42 Appendice (1<sup>ère</sup> éd.) traduction de BARNI J., revue par ARCHAMBAULT P., chronologie, présentation et bibliographie de ROUSSET B., Paris, Garnier-Flammarion, 257, 1976, p 666.

43 Op.cit., trad. TREMESAYGUES A. et PACAUD B., p. 129.

44 Pour Kant, la pensée cartésienne se nourrit de paralogismes. Ce n'est guère la bonne foi de Descartes qui est mise en cause. Nous avons vu, au contraire, comment l'initiateur de la pensée autonome a fait un authentique chemin de vérité. Ce qui confère à la critique de Kant une manière de reconnaissance, mais surtout un traitement logique qui relève de l'honnêteté intellectuelle de Descartes, vertu que contient le qualificatif de "Paralogisme" par lequel Kant affirme l'égarement du raisonnement de Descartes. Cf. LALANDE André, art. *Paralogisme*, Op.cit., p. 736-737.



connaissance. Mais comment passer de la condition et de la possibilité de la connaissance a priori à l'effective connaissance a priori ? Quel est le pouvoir de l'unité originaire synthétique de l'aperception ? Autrement dit, et nous comprenons mieux la question de Kant, comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? Mais, en entrant dans ce questionnement, rappelons-nous la définition kantienne du jugement :

« Un jugement, dit-il, n'est autre chose qu'une manière de ramener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception »<sup>45</sup>.

Or l'unité dont il s'agit dans ce passage, c'est le cogito, et de connaissance, pour le moment, nous n'en avons pas, si ce n'est leur condition de possibilité. Celle-ci constitue ainsi ce que nous avons en place de connaissance. Cette condition de possibilité est donc la connaissance possible de toutes les connaissances. Elle est, dès lors, une connaissance. Tout cela se tient dans l'a priori. Puisque nous sommes, en fin de compte, tout de même en présence d'une connaissance, comment le jugement va-t-il s'exercer ? Il ne peut que ramener cette connaissance au cogito. Ce qui signifie que dans le jugement synthétique a priori nous sommes en présence de deux termes opposés qui se tiennent ensemble dans l'a priori, c'est-à-dire, dit Kant, dans « l'identité »<sup>46</sup>.

---

45 Kant E. *Critique de la raison pure*, trad. A. TREMESAYGUES et B. PACAUD, p. 139.

46 Op.cit., p. 131.

Le sujet transcendantal possède pour prédicat la possibilité de la connaissance comme connaissance. Ce qui signifie que, dans le jugement synthétique a priori, le sujet a priori comme moi vide et le prédicat a priori comme connaissance vide sont absolument identiques, mais pourtant différents sous le rapport particulier / universel. Il ne peut en être autrement, car le sujet transcendantal est forcément particulier comme moi et le prédicat forcément universel comme possibilité de connaissance. Cette situation se pose comme extériorité radicale au phénomène, sans possibilité d'aucune transgression. Aussi Kant en déduit-il que : « Aucune connaissance a priori ne nous est donc possible que celle, uniquement, d'objets d'une expérience possible »<sup>47</sup>. Avec cette constatation se structure le mouvement du connaître kantien et, surtout, son contenu. Ce qui s'exprime de l'objet, au travers des formes organisationnelles du divers donné dans l'intuition, n'est que l'exigence d'une synthèse<sup>48</sup>. La raison dépend donc du sensible pour produire des connaissances. Seule l'union de l'expérience et de la raison peut donner naissance à une pensée. La séparation cartésienne de l'âme et du corps est désormais abolie. Cette structure et ce contenu déterminent alors une façon de la vérité : « La vérité, nous dit Kant, repose sur l'accord avec l'objet ... »<sup>49</sup>, et une fonction du langage : « Un mouvement continu nous porte, selon Kant, rapporte Parain, à travers l'imagination, de la sensation au

---

47 Op.cit., p. 166.

48 Cf. Op.cit., p. 110.

49 Op.cit., p. 635.

concept, c'est-à-dire au mot, parce que celui-ci est homogène (*gleichartig*) à la représentation de son objet »<sup>50</sup>.

Que le contenu de la vérité ne soit, chez Kant, que l'exigence d'une unité, renverse complètement le point de vue de Descartes sur la question. Celui-ci considère, en effet, dans sa voie de clarté et d'évidence, que les idées ont une essence qui s'impose à moi<sup>51</sup>. Pour Kant, au contraire, "je" impose à l'objet de connaissance les conditions a priori qui viennent de l'esprit. C'est, précisément, cette thèse qui exaspère Hegel. Celle-ci pose, de fait, un au-delà du savoir. Les médiations schématiques n'offrant qu'une construction formelle de l'objet. La pierre d'achoppement, pour Hegel, tient dans ce rassemblement ou cette unité qui laisse impensé l'objet. Hegel va, alors, complètement renouveler la conception de cette unité en "passant" la limite posée par Kant entre l'en soi du sujet et le phénomène, renouant ainsi avec le projet cartésien de posséder rationnellement la nature<sup>52</sup>, en le poussant à son comble. L'assise du principe luthérien de l'autonomie de la conscience, due à sa formation au séminaire de Tübingen, emportera au dedans même du sujet pensant ce projet. En fin de compte, ce que veut Hegel, comme le dit très bien Otto Poeggeler, c'est « rechercher comment il peut y avoir

50 PARAIN B., *Op.cit.*, p. 191. Cf. KANT E., *Op.cit.*, p. 175 ; *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben HEIDEMANN (von) I. Stuttgart, P. Réclam jun., 1982, p. 213.

51 Cf. DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, *Op.cit.*, méditation cinquième, p. 151, 155, 157.

52 Cf. DESCARTES R. *Discours de la méthode*, sixième partie, p. 84.

une expérience définitivement valide en laquelle coïncident concept et objet, savoir et vérité ...»<sup>53</sup>. C'est à cette entreprise que va s'attacher, notamment, la *Phénoménologie de l'Esprit* en tournant la conscience vers l'objet. Mais il appartient au chapitre suivant de déplier cette perspective ... Cependant, le débat n'est pas clos. Il se situe, encore, à un autre niveau de profondeur. Il porte en dernier ressort sur l'usage de la raison. Le connaître philosophique entraîne, en effet, chez Kant, un dédoublement de la raison en raison spéculative et en raison pratique. Et cela par le biais du concept de liberté. De fait, il faut que ce concept soit reconnu par la philosophie spéculative comme problématique, quoique non impossible, pour que soit formé le concept même de raison pratique.

A l'encontre de Descartes qui, comme on a pu le remarquer, maintient une distinction, marquée par l'infini, entre la raison et la volonté, Kant aboutira à une absorption de la volonté, dans la raison. Cette identification entre la volonté (pure) et la raison (pure) pratique trouvera chez Hegel, pour qui tout se "sursume/relève", dans la dialectique de la force, une expression totalisante dans laquelle Kant est définitivement "mis de côté". Mais, là encore, ce dernier point de vue ne sera examiné que prochainement. Pour le moment, il s'agit de mettre en perspective l'absorption, chez Kant, de la volonté dans la raison et le lieu de son déplacement par Hegel.

---

53 POEGGELER O., *Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'Esprit ?*, in *Archives de Philosophie*, Avril - Juin, 1966, p. 234.

#### 2.1.2.4 DE L'ETHIQUE AU LOGICO-ONTOLOGIQUE

Nous venons d'indiquer le fondement de l'esprit du sujet en tant que faculté de connaître. On mesure ici le sens de l'expression fameuse « révolution copernicienne »<sup>54</sup> qui caractérise la philosophie de Kant. Celle-ci, en effet, fait dépendre de la structure transcendantale du sujet la perception et la science des objets. Or, Kant, déjà dans la *Critique de la raison pure*, distingue entre un usage spéculatif et un usage pratique de cette même raison : « Je me contenterai ici, dit-il, de définir la connaissance théorique : une connaissance par laquelle je connais ce qui est, et la connaissance pratique : celle par laquelle je me représente ce qui doit être »<sup>55</sup>. Ce qui distingue l'un et l'autre usages c'est son domaine d'application. Toutefois, le parallèle entre les "deux raisons" ne peut être aussi strict que le rapporte Kant. En effet, nous avons remarqué précédemment que

54 "Il en est ici comme de la première idée de Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que toute la multitude des étoiles tournait autour des spectateurs, il chercha s'il n'y réussirait pas mieux en supposant que c'est le spectateur qui tourne et que les astres demeurent immobiles". KANT E., *Op.cit.*, *Préface de la première édition* (1781), trad. J. BARNI, p. 42. Jusqu'à Copernic, le soleil tournait autour de la terre, en vertu d'un a priori de caractère métaphysique. Après lui, on sait que c'est la terre qui tourne autour du soleil, parce que l'homme a renoncé à modeler sa pensée sur les choses. De même, selon Kant, la philosophie doit commencer par analyser sa propre possibilité avant de l'étendre à l'univers. Mais de ce fait, on peut remarquer que la comparaison avec Copernic est assez contradictoire puisque "l'entendement ne puise pas ses lois dans la nature, mais les lui prescrit"... KANT E., *Prolégomènes à toute métaphysique future*, traduction de GIBELIN J., Paris, Vrin, 1967, par 36, p 96.

55 trad. TREMESAYGUES A. et PACAUD A., p. 516.

dans le jugement synthétique a priori, la connaissance de la possibilité de la connaissance se tenait dans l'a-priorité. Ce qui signifie l'impossibilité de connaître ce qui est sans une intuition et le procès de synthèses qui s'ensuit jusqu'à la synthèse suprême exigée par la raison. Il n'en est pas de même pour la raison pratique puisque celle-ci détermine elle-même ce qui doit être. On voit le décalage. Aussi faudrait-il, dans ce cas, parler plutôt d'entendement que de raison spéculative. Et, en effet, c'est l'entendement qui, dans la doctrine kantienne, est en conjonction avec la sensibilité<sup>34</sup>. Par contre, on peut fort justement parler de raison pour la raison qui connaît ce qui doit être puisque, par ce fait, ce qu'elle cause est au-delà de ce qui est, c'est-à-dire suprasensible. Rappelons, à ce propos, ce que Kant dit de la raison pure :

« La raison pure, comme faculté simplement intelligible, n'est pas soumise à la forme du temps. La causalité de la raison dans le caractère intelligible ne naît pas, ou ne commence pas, dans un certain temps à produire un effet »<sup>56</sup>.

Aussi bien, Kant fait-il clairement, dans la Critique de la raison pratique, de la raison une législatrice. Par exemple, dans ce passage, où il rapporte que : « [...] La raison pure, pratique en soi, est immédiatement [...] législatrice »<sup>57</sup>. C'est par le biais, précisément, de la raison comme législatrice, que Kant va réajuster son propos sur la distinction entre les applications de la raison.

56 Op.cit., p. 465 - 466

57 KANT E. *Critique de la raison pratique* traduction par GIBELIN J., revue par GILSON E., Paris, Vrin, 1983, p.44.

La question est mise au point dans l'introduction de la troisième critique, la Critique de la faculté de juger :

« Notre faculté de connaître en totalité possède deux domaines, celui des concepts de la nature, et celui du concept de liberté ; elle légifère, en effet, a priori par ces deux genres de concepts [...]. La législation par des concepts naturels s'effectue par l'entendement et elle est théorique. La législation par le concept de la liberté s'effectue par la raison et elle est simplement pratique »<sup>58</sup>.

La législation de la raison spéculative est donc la législation de l'entendement. Son oeuvre, nous le savons, consiste à lier les phénomènes. Ainsi, reste-t-il à se demander quelle est la législation de la raison pratique. Là-dessus, Kant, dans la deuxième critique, nous donne une indication précise : « [...] La raison pure peut être pratique, c'est-à-dire déterminer la volonté par elle-même, indépendamment de tout facteur empirique... »<sup>59</sup>. Certes, mais que veut dire cette détermination de la volonté par la raison pratique ?

Pour avancer dans cette interrogation, il est nécessaire de se rappeler que la connaissance pratique est celle par laquelle je me représente ce qui doit être. Nous pouvons alors avoir une indication dont "le devoir", émis a priori, est la pièce maîtresse. La législation de la raison pratique ne peut que se situer dans la relation du devoir à la volonté. Ce qui signifie que la législation de la raison pratique

58 KANT E. *Critique de la faculté de juger*, traduction par PHILONENKO A., Paris, Vrin, 1984, p. 24.

59 KANT E. *Critique de la raison pratique*, p. 55.

consiste à savoir ce qu'on doit vouloir. Située ici sur le même registre du connaître, on comprend mieux l'opération kantienne de distinguer, à l'intérieur de l'unique faculté de connaître, deux usages de la raison. Cependant, il ne suffit pas de rapporter cette pratique de Kant et d'en saisir les articulations principales. Encore faut-il comprendre pourquoi le penseur des critiques en vient-il à différencier la raison à l'intérieur d'elle-même. Quelle est la raison qui a poussé celui-ci à élaborer cette distinction au point de la consacrer par la rédaction des deux premières critiques ? Pour introduire à cette question, rappelons encore que l'une et l'autre se distinguent par la limite du sensible. La raison spéculative est limitée au sensible, tandis que la raison pratique s'étend au supra-sensible. On voit tout de suite que la question porte sur l'extension dans le champ du supra-sensible. Nous avons déjà été avertis, que seul le concept de liberté procure cette extension. Laissons, toutefois, Kant nous le redire dans la perspective propre de ce ressaut :

« Le concept de liberté permet seul de ne pas avoir à sortir de nous-mêmes afin de trouver l'inconditionné et l'intelligible pour le conditionné et le sensible »<sup>60</sup>.

Ce passage de la deuxième critique demande, tout d'abord, à être explicité. Comment ce concept permet-il de passer cette limite, point de vue fondamental de la critique de Kant par lequel le philosophe de Königsberg maintient la raison spéculative dans les

<sup>60</sup> Op.cit., p. 118.



limites de l'expérience possible ? Ce passage ne met-il pas à bas, justement, toute cette entreprise ? Non, précisément, parce que, si pour la raison spéculative le concept de liberté est problématique, il n'en est pas pour autant contradictoire. Il est logiquement possible.

On a, avec raison, résumé la situation intellectuelle de la liberté de la façon suivante : « Elle est [...] pensée nécessairement comme un inconditionné requis par la raison pour sa propre satisfaction. Mais elle est irréalisable, c'est-à-dire réellement impossible, dans le monde sensible où la catégorie de causalité lie les phénomènes selon des lois nécessaires »<sup>61</sup>. La limite de l'expérience possible n'est donc pas franchie. Mais alors, il se présente comme un trou dans la raison spéculative puisque ce concept est complètement inconditionné. Il se passe ici quelque chose d'analogue à ce qui fut dit à propos de l'aperception ou de la conscience. Une sorte d'immédiateté intellectuelle qui a besoin d'être synthétique pour consister. Mais la synthèse dont il s'agirait ici n'existe pas comme telle. Le vide laissé par la raison spéculative à la liberté fait appel, en manière de synthèse et pour consister, à la raison pratique. Ce vide, c'est la raison pratique qui va le remplir. C'est ainsi que Kant en est venu à distinguer, à l'intérieur de l'unique faculté de connaître, deux usages de la raison :

61 VERNEAUX R. *Le vocabulaire de Kant*, II (...), p. 196.

« Cependant, je ne pouvais réaliser cette pensée, c'est-à-dire la transformer en connaissance d'un être agissant ainsi ou même de sa seule possibilité. La raison pure pratique remplit maintenant cette place vide par une loi déterminée de la causalité dans un monde intelligible (grâce à la liberté), à savoir la loi morale »<sup>62</sup>.

La réalité de la liberté, irréalisable du point de vue de la raison spéculative, se trouve maintenant affirmée objectivement grâce à la raison pratique. La loi morale dont nous avons conscience a priori comme un fait de la raison est cela qui donne du contenu à l'idée de liberté conçue par la raison spéculative. Disons, pour faire court, que l'essentiel de son activité est l'édition du principe a priori de l'impératif catégorique. Mais ce n'est pas directement cela qui nous intéresse présentement.

Nous avons compris le motif pour lequel Kant a différencié la raison à l'intérieur d'elle-même. Nous reviendrons de façon essentielle sur l'activité de la raison pratique. En effet, il importe, étant donné l'aspect législatif de cette raison, d'examiner plus en profondeur son rapport à la volonté. Pour le moment, il s'agit de répondre à l'interrogation que nous avons soulevée concernant l'extension de la raison pratique dans le champ du supra-sensible. Cette question peut, maintenant, prendre la forme suivante : la loi morale augmente-t-elle la connaissance ? A cette question, Kant répond affirmativement<sup>63</sup>. Mais il n'y a là rien d'original puisque la raison pratique remplit la place, libre grâce à l'idée de liberté, par ce contenu qu'est

62 KANT E. *Critique de la raison pratique*, p.62.

63 Cf. *Op.cit.*, p.64.

la loi morale. Toutefois, la question est loin d'être anodine. Ce qui se présente, en effet, au travers de cette réponse, c'est, en fin de compte, l'affirmation du primat de la raison pratique sur la raison spéculative par le biais de l'extension. La raison spéculative procure à la raison pratique une plus grande extension, ce qui lui assure une certaine prépondérance que Kant nous explique de la manière suivante :

« [...] Primat signifie la supériorité de l'intérêt de l'une en tant que l'intérêt des autres est subordonné à cet intérêt (qui ne peut être subordonné à aucun autre) »<sup>64</sup>.

Mais, si l'extension suit l'ordre que nous venons de décrire, l'inverse n'est pas vrai. La raison pratique ne procure pas d'extension à la raison spéculative pour la connaissance du supra-sensible. Tout juste la raison spéculative peut-elle assurer et défendre les fondements que nous avons mis en évidence. Aussi, avons-nous affaire avec Kant à une primauté de l'éthique. Cette primauté nous renvoie à ce dernier questionnement que nous avons laissé en suspens, à savoir le rapport qu'entretient la raison pratique avec la volonté.

Ce que nous savons, jusqu'à présent, c'est que la raison pratique consiste à savoir ce que l'on doit vouloir. Telle est la législation de la raison pratique. Mais, que savons-nous de la volonté ? Il semble indispensable de la définir afin de reconnaître

---

64 Op.cit., p. 134.

ce que la raison détermine lorsqu'elle est pratique. Kant, dans une note de la **Critique de la raison pratique**, a pris soin de cette définition : « La faculté de désirer est le pouvoir [...] d'être, par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations »<sup>44</sup>. Mais, lorsque les déterminants de la volonté sont les lois morales, la volonté est déjà cause de par la législation de la raison pratique ! Aussi faut-il en déduire que la volonté pure et la raison pratique sont une seule et même chose. C'est ce que d'ailleurs, Kant affirme, notamment, dans ce texte de la seconde critique :

« La réalité objective d'une volonté pure, ou ce qui revient au même, d'une raison pure pratique, est dans la loi morale aussi donnée a priori par un fait en quelque sorte, car c'est ainsi qu'on peut appeler une détermination de la volonté, qui est inévitable, bien qu'elle ne repose pas sur des principes empiriques »<sup>66</sup>.

La volonté pure se trouve complètement absorbée par la raison. Aussi, faut-il aller chercher ailleurs la liberté, dans l'*arbitrium*, comme le signale ce passage de la **Métaphysique des mœurs** :

« De la volonté émanent les lois, de l'*Arbitrium*, les maximes. Ce dernier est en l'homme un libre arbitre. La volonté ne fait rien d'autre que simplement poser la loi, elle ne peut être dite ni libre, ni non libre, car elle ne se rapporte pas aux actions, mais immédiatement à la législation pour la maxime de l'action (donc la raison pratique elle-même); par conséquent elle est absolument nécessaire et n'est pas elle-même susceptible de contrainte. Seul l'*arbitrium* peut être appelé libre »<sup>67</sup>.

44 Op.cit., p. 20.

66 Op.cit., p.68.

67 Kant E. *Métaphysique des mœurs*, traduction par PHILONENKO A., Paris, Vrin, 1970, p.IV.

Ceci étant dit, il nous faut revenir un peu en arrière. Nous avons noté que la raison spéculative procurait à la raison pratique une augmentation de la connaissance, mais que l'inverse était impossible. Or c'est à cet endroit, précisément, que Hegel, selon le point de vue qui nous occupe, déplace la perspective de Kant. En effet, pour lui, il y a un "saut" et donc un progrès de la raison abstraite ou entendement (Verstand) à la raison spéculative (Vernunft). Et l'on peut dire que, si la préoccupation de Kant est surtout éthique, par le primat qu'il accorde à la raison pratique, celle de Hegel est logico-ontologique.

## 2.2 : LE REGARD HEGELIEN

### 2.2.1 DE L'EXTÉRIORITÉ A L'INTÉRIORITÉ DE LA CHOSE

#### 2.2.1.1 LA DIALECTIQUE DU CONCEPT

L'activité intellectuelle éprouvée par Hegel lui donne l'approche de sa critique de Kant. Cette activité ne peut être, pour lui, à la fois sujet et objet de son résultat. Aussi, Hegel en déduit-il l'inanité de la thèse kantienne. Cette annonce donne le ton à ce que Hegel saura infiniment approfondir.

Kant arrête la connaissance aux limites de la raison. Telle quelle, la critique kantienne est, pour Hegel, illogique. Cependant, que la raison elle-même puisse comprendre son impossibilité lui ouvre une autre voie qui unit possibilité et impossibilité de la connaissance. Avant de l'explorer, situons nettement la position kantienne que Hegel considère intenable. Kant prétend déterminer les limites de notre pouvoir de connaître, qu'il envisage comme un instrument dont il faut apprendre le mode d'emploi avant usage. C'est bien le caractère instrumental de la raison qui dérange Hegel. En effet explique-t-il,

« L'examen du connaître ne peut se faire que par le connaître et examiner ce prétendu instrument n'est autre chose que le connaître. Or, vouloir connaître avant que l'on connaisse, est aussi absurde que le sage projet de ce scolastique qui voulait apprendre à nager, avant de se risquer dans l'eau »<sup>1</sup>.

1 HEGEL G.W.F., *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, La Logique, La Philosophie de la nature,*

Contrairement à ce que croit Kant, la raison n'est pas un instrument qui s'appliquerait de l'extérieur aux objets à connaître. On ne voit d'ailleurs pas comment on apprendrait à se servir de ce prétendu instrument, sinon en connaissant effectivement. La connaissance doit plutôt épouser le mouvement des choses et trouver en elle-même sa propre justification. Il reste à en montrer le passage ; nous en avons déjà indiqué le lieu. Il tient en ce que Kant dut « supprimer le savoir pour lui substituer la croyance »<sup>2</sup>. Mais précisément, en se critiquant elle-même, en comprenant sa propre finitude, la raison se découvre infinie. En se comprenant elle-même, elle découvre qu'elle ne dépend de rien d'autre que d'elle-même. Elle se comprend en elle-même. Elle peut donc bien saisir un inconditionné : c'est sa propre activité de compréhension du réel et d'elle-même. La raison est, dès lors, en elle-même, une activité infinie. Que saisit-elle ? Elle saisit l'unité des termes en eux-mêmes. Elle saisit le mouvement par lequel les termes passent les uns dans les autres. Raisonner, pour Hegel, c'est ramener du différent à de l'identique.

La raison spéculative, telle que la pense Hegel, pose tout à la fois la différence et l'identité des termes, en mettant au jour le processus par lequel l'un se transforme en l'autre, c'est-à-dire qu'elle pose

---

*la philosophie de l'Esprit*, traduction par GIBELIN J., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques 1978, p. 36, par. 10, remarque.

2 KANT E., *Critique de la raison pure*, préface à la seconde édition, trad. BARNI J., rév. par ARCHAMBAULT A., p. 49.

l'identité d'un processus qui, à la fois, différencie et unifie les deux termes en présence. L'effort, fait par Hegel, pour penser complètement et jusqu'au bout sa propre pensée le conduit à épouser le mouvement même des choses :

«...La méthode selon laquelle, dans la science, le concept se développe à partir de lui-même est une progression immanente et produit lui-même ses déterminations. [...] Le principe moteur du concept, en tant qu'il ne dissout pas seulement les particularisations de l'universel, mais les produit lui-même, je l'appelle dialectique supérieure du concept, c'est qu'elle ne se borne pas à produire une détermination comme une simple limitation ou un contraire, mais qu'à partir de cette détermination elle engendre et appréhende le contenu et le résultat positif. C'est par là seulement qu'elle est développement et progression immanente [...]. Considérer quelque chose rationnellement, ce n'est pas apporter du dehors une raison à l'objet et le transformer par là ; car l'objet est pour lui-même rationnel [...] C'est l'esprit dans sa liberté, le point culminant de la raison consciente de soi, qui se donne la réalité, et se produit comme monde existant. La science a seulement pour tâche d'amener à la conscience ce travail propre de la raison de la chose »<sup>3</sup>.

Ainsi la science, pour Hegel, ne désigne jamais les sciences de la nature, mais le savoir achevé tel que le réalise la philosophie (hégélienne). De même le concept, l'esprit et l'idée sont, ici, des termes équivalents. Ceci étant précisé, voyons en quoi consiste la puissance dissolvante de la dialectique hégélienne. Poser un concept, c'est déterminer la pensée, fixer une limite. Par exemple, poser le concept de droit, c'est fixer la limite de ce qui est de l'ordre du droit et de ce qui n'en est pas.

3 HEGEL G.W.F., *Principe de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'Etat en abrégé*, texte présenté, traduit et annoté par DERATHE R. avec la collaboration de FRICK J.P., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1982, par 31, P. 90.



Conceptualiser, c'est donc diviser. Or, diviser revient à poser deux termes : définir le droit, c'est donc poser le non-droit, c'est-à-dire l'injuste. Le concept qui trace la limite entre les deux n'est donc pas seulement la définition du droit, mais aussi celle de l'injuste. C'est la même définition qui porte le droit et son contraire. Aussi, la seule raison n'aura-t-elle pas de peine à montrer que le droit est contradictoire puisque sa définition implique son contraire. C'est donc le concept lui-même qui porte ce principe dissolvant et c'est pourquoi Hegel l'assimile à la dialectique. Comme tel, le concept est sujet. Mais le concept produit encore ses déterminations. La dialectique saisit le côté positif de la contradiction de toute position. En effet, nier une forme, c'est nécessairement en affirmer une autre. Toute négation est donc une détermination positive, la détermination même des formes contradictoires. Par là, elle engendre le contenu du concept et elle est, dès lors, science.

#### 2.2.1.2 LA DETERMINATION ET LE REEL

Cette dialectique n'est donc pas extérieure au concept, mais elle n'est pas non plus, selon Hegel, extérieure à la chose qu'elle pense. En effet, le concept de quelque chose avec ses différentes déterminations est développement propre de ce concept, et donc lorsque la pensée contemple cet objet avec toutes ses déterminations, elle voit l'activité de sa propre raison qui conceptualise et lie ces concepts dans des propositions et des raisonnements. Le

mouvement de la chose est donc, pour Hegel, le mouvement de la pensée, et la chose, ou la « substance, est », dès lors, elle-même « sujet »<sup>4</sup>. Elle s'apparaît à elle-même comme le tout de ses déterminations. Elle est, par conséquent, sujet pour une conscience. Il est indispensable de développer cette thèse, car on ne voit pas en quoi le fait que le concept produise, par son énergie propre, ses déterminations autorise à identifier le mouvement de la pensée et celui du réel !

Pour comprendre la pensée hégélienne, il est indispensable de connaître ce présupposé de Hegel qui consiste en ce qu'un objet réel est un objet multiplement déterminé. Sa réalité, ce sont ses déterminations. Etre réel, pour Hegel, signifie être déterminé. Cette idée est fondamentale, sans quoi elle ruinerait la possibilité du réel d'être intégralement pensable. Aussi s'en approche-t-on : «...En appréhendant la riche plénitude concrète selon ses déterminabilités...»<sup>5</sup>. On comprend alors pourquoi Hegel peut écrire que "l'objet est, pour lui-même, rationnel". C'est le concept, donc la raison qui produit les déterminations, c'est-à-dire qu'elle se borne à rendre consciente la raison qui, en quelque sorte, sommeillait dans la chose. On peut, pour plus de clarté, formuler ainsi la démarche du raisonnement hégélien : le concept produit les déterminations. Or, les déterminations sont la réalité. Donc le concept

---

4 HEGEL G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, traduction de HYPOLYTE J., t.1, Paris, Aubier - Montaigne, philosophie de l'esprit, 1983, Préface, p.17.

5 Op.Cit., introduction.p. 68.

produit le réel. L'esprit, dans ce travail, est libre dans la mesure où il ne fait que se développer lui-même. Il ne dépend de rien d'autre que de lui.

Nous pouvons mesurer la distance qui sépare les philosophies de la conscience, notamment de celles de Descartes et de Kant, de ce que qu'il faut bien appeler une philosophie de la conscience de soi. Ces philosophies trouvent avec Hegel leur achèvement, en même temps que leur mise en retrait, dans le passage à l'intérieur de la conscience de ce que ces philosophies gardaient encore à l'extérieur, à savoir l'objet. Ces philosophies sont des philosophies de la conscience, en tant que cette conscience est celle d'un sujet qui, lorsqu'il se représente l'objet dans l'acte de connaissance, dans le même temps se sépare de lui. Avec Descartes et Kant, l'objet n'est en fait que montré dans son abstraction. De telles philosophies de la conscience signifient donc une dualité entre le sujet et l'objet, dualité assurée par la représentation. La représentation marque la séparation entre le sujet et l'objet. C'est cet écart que Hegel, spéculativement, résout au travers, tout d'abord, de la « présentation de la manifestation du savoir »<sup>6</sup>. L'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* déplace le retournement kantien en se tournant vers la chose comme sujet. Dans cette disposition, « l'entendement fait [...] l'expérience de soi-même »<sup>7</sup>, c'est-à-dire qu'il devient à lui-même son propre objet. La résolution de cet écart

---

6    ibid.

7    Op.Cit., p. 140.

apparaît dans l'identité du sujet et de l'objet dont nous sommes maintenant en mesure de suivre la trace jusqu'à son apparition avec la pratique de la conscience de soi.

## 2.2.2 LE FONDEMENT DU SAVOIR

### 2.2.2.1 LA TOTALITE INITIALE

D'entrée de jeu, Hegel montre que concept et être sont susceptibles d'intervertir leurs déterminations. Nous ne referons pas, bien évidemment, tout le cheminement de la *Phénoménologie de l'Esprit*<sup>8</sup>. Bien plutôt s'agit-il, pour nous, de relever l'un ou l'autre moment de ce mouvement dialectique qui anime circulairement et linéairement cette oeuvre. Le moment qui nous intéresse de prime abord est aussi celui par lequel Hegel commence son exposition. Il a trait à la certitude sensible. En effet, c'est à cet endroit que l'auteur de la *Phénoménologie de l'Esprit* développe ce qui se passe au fondement de l'acte de comprendre.

Or , quelle est la situation la plus immédiate du savoir à ce moment naissant ? Pour Hegel, le savoir qui, d'abord, est notre objet, est « savoir de l'immédiat ou de l'étant »<sup>9</sup>. Cette position, apparemment banale ou évidente, implique en réalité, déjà et quasiment, ce qui constitue la logique de Hegel, à savoir la dialectique comme mouvement totalisant. Il n'est proposé que trois mots : "savoir de l'immédiat " ! Mais tout est dans ces trois mots. En effet, sont mis en présence le "moi" qui sait, l'immédiat qui est "l'objet" et la "différence" entre

8 L'ouvrage de LABARRIERE P.J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, Analyse et Raisons, 1985, nous a été ici d'un précieux secours.

9 Hegel G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1., p. 81.

eux signifiée par la particule. Le déplacement opéré par Hegel joue sur cette différence. C'est par cette différence "pensée" que Hegel s'opposera aux philosophies de la conscience. Or Hegel propose, textuellement, de réfléchir sur cette différence :

« Réfléchissons-nous sur cette différence, elle nous révèle que ni l'un ni l'autre ne sont dans la certitude sensible seulement immédiatement, mais y sont en même temps comme médiatisés ; j'ai la certitude par la médiation d'un autre, la chose précisément, et celle-ci est aussi dans la certitude par la certitude d'un autre, précisément le moi »<sup>10</sup>.

Que veut nous dire Hegel, si ce n'est que ce qui est immédiat, ce n'est pas la chose, ni non plus d'ailleurs le moi, mais bien le savoir de l'immédiat, c'est-à-dire sa relation à la conscience ! Cela signifie que, dans le savoir de l'immédiat, ce qui se donne à première vue, dans une apparence de banalité, ce n'est pas l'opposition entre le moi et l'objet, mais la saisie de celle-ci dans cette unité qu'est le savoir de l'immédiat. Le savoir de l'immédiat comme unité suppose contenus en elle les éléments de la différence que sont l'étant et le moi. Comme éléments de la différence, ceux-ci sont engagés dans un même processus qui les situe dans une relation en devenir. C'est cette relation qu'il importe maintenant d'approfondir. Les termes de ce savoir immédiat sont saisis et donnés par Hegel. Nous les restituons :

1°) « Dans cette certitude, un moment est posé comme ce qui simplement et immédiatement est, ou comme l'essence, c'est l'objet ; l'autre moment est posé, au

---

10 Op.Cit., p. 82.

contraire, comme l'inessentiel et le médiatisé, ce qui en cela n'est pas en soi, mais est seulement par la médiation d'un autre, c'est le moi, un savoir qui sait l'objet, seulement parce que l'objet est ...»<sup>11</sup>.

2°) « Comparons-nous la relation dans laquelle le savoir et l'objet surgissaient d'abord, avec leur relation telle qu'elle vient à se présenter dans ce résultat, nous voyons un renversement de la relation. L'objet qui devait être l'essentiel est maintenant l'inessentiel de la certitude sensible, car l'universel qu'il est devenu n'est plus tel que l'objet aurait dû être essentiellement pour la certitude sensible. La certitude est maintenant passée dans l'opposé, c'est-à-dire dans le savoir qui était auparavant l'inessentiel »<sup>12</sup>.

3°) « La certitude sensible expérimente donc que son essence n'est ni dans l'objet, ni dans le moi, et que l'immédiateté n'est ni une immédiateté de l'un, ni une immédiateté de l'autre. Car dans les deux cas ce que je vise est plutôt un inessentiel, et l'objet et le moi sont des universels dans lesquels ce maintenant, cet ici et ce moi que je vis, ne subsistent pas, ne sont pas. Nous n'en arrivons pas là à poser le tout de la certitude sensible elle-même comme son essence, et non plus seulement un moment de celle-ci, comme cela arrivait dans les deux cas précédents, où d'abord l'objet opposé au moi, ensuite le moi, devaient être sa réalité. C'est donc seulement la certitude sensible entière, qui persistant en soi-même comme immédiateté, exclut de soi toute opposition trouvant place dans les moments précédents »<sup>13</sup>.

Ce que l'on peut ici observer est un mouvement de totalisation. La certitude sensible est constituée par ce procès. Au fondement du savoir, selon Hegel, nous avons donc une dialectique dont le dernier moment est la constitution d'un tout, ou d'une totalité. Cette dialectique initiale inaugure ce qu'il faut entendre comme la dialectique hégélienne. Celle-ci, de totalité en totalité poursuit un chemin linéaire et inexorable jusqu'à la totalisation totale dans laquelle se récapitule le savoir absolu. Mais au point où nous en

11 Op.Cit., p. 83.

12 Op.Cit., p. 85.

13 Op.Cit., p. 87.

sommes, Hegel ne fait qu'ébaucher ce qui sera l'unité entre le moi et le réel. La conscience de soi, sur ce parcours, constitue un type déjà fortement assuré de ce savoir. Disons qu'il constitue un premier niveau du savoir absolu. La certitude sensible ne constitue pas encore une relation unitaire entre le moi et le réel. Pour cela, il faut-puisque la vérité de la chose est maintenant *aufgehoben*-sonder la vérité même de la certitude sensible. Mais auparavant, il importe de s'arrêter sur ce concept essentiel qu'est l'"*Aufhebung*". Il est en effet, l'opérateur de la dialectique hégélienne. Son intelligibilité est liée à sa traduction.

#### 2.2.2.2 L'AUFHEBUNG

Faut-il se risquer à traduire ? Se risquer à opter entre les deux propositions principales de traduction, celle de Yvon Gauthier et celle de Jacques Derrida ? Voyons d'abord celles-ci. Gauthier propose de traduire "*Aufheben*" par "sursumer" et il s'en explique : « Nous proposons la traduction "sursumer" et "sursomption" pour "*Aufheben*" et "*Aufhebung*". La dérivation étymologique s'appuie sur le modèle "assumer-assomption". La sémantique du mot correspond à l'antonyme de "subsomption" que l'on trouve chez Kant. La sursomption définit donc une opération contraire à celle de la subsomption, qui consiste à poser la partie dans ou sous la totalité ; la sursomption "*l'Aufhebung*", désigne le procès de la totalisation de



la partie...»<sup>14</sup>. Quant à Derrida, il fait appel à l'image de la relève : «... **Aufgehobene** (c'est-à-dire à la fois élevée et supprimée, disons désormais relevée, au sens où l'on peut être à la fois élevé et relevé de ses fonctions, remplacé dans une sorte de promotion par ce qui succède et prend la relève ...)»<sup>15</sup>. De l'un à l'autre, il y a autant de différence qu'entre une idée et une métaphore.

Remarquons d'abord que la double signification de "l'*Aufhebung*" ne peut se traduire en un seul mot. Cette particularité appartient à la langue allemande<sup>16</sup>. Et c'est bien tout le problème ! Cela signifie que traduire en un seul mot, c'est rendre en un seul mot français l'équivoque propre du mot allemand. Donc, soit c'est le cas pour "sursumer" et "relever", soit ce n'est pas le cas, et dès lors, ce n'est pas, ou plus, de traduction mais, plutôt, d'indication de lecture qu'il s'agirait ! Telle est bien la manière d'envisager cette traduction qui, selon Nancy, commande à l'entreprise derridienne : « "Relève" n'est pas une simple traduction, mais plutôt l'énoncé du problème de la traduction »<sup>17</sup>. Ce n'est pas la perspective de Gauthier. On a plutôt l'impression d'une saisie exacte, mais toute extérieure de la démarche hégélienne, qui ne fait pas une « avec la présentation de la philosophie

14 GAUTHIER Yvon, *Logique hégélienne et formalisation*, in *Dialogue*, septembre, 1967, p. 157, note 5.

15 DERRIDA J., *Le puits et la pyramide, introduction à la sémiologie de Hegel*, in *marges de la philosophie*, Paris, Minuit, *Critique*, 1972, p. 102.

16 cf. NANCY Jean-Luc, *La remarque spéculative, un bon mot de Hegel*, Paris, Galilée, *La philosophie en effet*, 1973, p. 74.

17 Op.Cit., p.18, note 4.

même »<sup>18</sup>, c'est-à-dire de la totalité. Mais peut-on le lui reprocher comme le fait encore Nancy ?<sup>19</sup> Il doit pouvoir rester la possibilité d'un dehors. Cette possibilité demeure, offerte par Hegel lui-même, sous les espèces des "avant-dires" (Préfaces, Introduction, Avant-propos)<sup>20</sup>. Nous la saisissons au vol, car nous nous reconnaissons dans cette prise toute extérieure du penser hégélien. Aussi, que choisir ? Mais doit-on opter ? Bourg, par exemple, ne s'y risque pas<sup>21</sup>. Finalement, la lisibilité de Hegel en dépend-elle ? Il suffit pour cela de définir l'*Aufhebung*. Hegel s'y est employé : « Le dépasser (*Aufheben*) présente la vraie signification double que nous avons vue dans le négatif. Il a à la fois le sens de nier et celui de conserver »<sup>22</sup>. Aussi, afin de préserver l'exigence de l'écriture hégélienne en même temps que la possibilité d'écrire sur ou autour de Hegel, nous maintiendrons, simultanément, les deux équivalences.

Ce concept d'*Aufhebung*, nous venons de le voir, est essentiel à la philosophie hégélienne. Il est le lieu où celle-ci se passe. Mais, il n'est pas une invention de Hegel. Bien plutôt, il est une reprise, par celui-ci et à sa façon, de lieux théologiques importants, voire

18 HEGEL G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, p. 8.

19 cf. NANCY J-L., *loc.cit.*, *ibid.*

20 Pour cette question, on peut se reporter à : DERRIDA J., in *La dissémination*, Paris, Seuil, Tel Quel, 1972, p. 9 à 67.

21 BOURG D., *Transcendance et Discours, Essai sur la nomination paradoxale de Dieu*, Paris, Cerf, *Cogitatio Fidei*, 132, 1985, p. 43 : « L'*Aufhebung* de la forme de la proposition échoit au syllogisme (*Schluss*) rationnel, relevé (sursumé) ». Encore que, huit lignes plus bas, la forme "relevé" ait perdu, sans raison, son socius ...

22 HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1, p. 94.

fondamentaux. Un de ces lieux théologiques, est celui de la dialectique des deux testaments qui se trouve dans l'Épître aux Hébreux :

« L'Épître aux Hébreux montre comment les Écritures anciennes se sont accomplies dans le Christ et elle révèle l'ensemble des rapports qui définissent cet accomplissement chrétien. Il s'agit d'un ensemble complexe et même paradoxal, car il unit affirmation et négation pour aboutir à un dépassement inattendu. L'exemple le plus significatif est celui du sacrifice du Christ : en un sens, la mort du Christ en croix est la négation même du culte ancien ; elle paraît sans rapport avec lui ; elle s'y oppose sur bien des points. Un regard attentif découvre cependant une profonde continuité : d'un côté comme de l'autre, une offrande est présentée à Dieu, qui va jusqu'à l'effusion du sang et qui vise à obtenir le pardon des péchés. Mais quelle supériorité dans le cas du Christ ! A l'immolation rituelle d'animaux succède un don personnel poussé à l'extrême, dans une obéissance parfaite envers Dieu et une solidarité totale avec les hommes. Aussi le but poursuivi par le culte ancien est-il maintenant atteint une fois pour toutes et, par là même, tous les rites antérieurs se trouvent périmés. Cet exemple est loin d'être le seul. D'un bout à l'autre de son oeuvre, l'auteur confronte les promesses et leur réalisation, les préfigurations anciennes et leur accomplissement, et toujours il fait ressortir les divers rapports qui caractérisent le déroulement du dessein de Dieu. Il a un sens aigu de la continuité de ce dessein, qui fait l'unité des deux testaments, mais il ne se montre pas moins conscient de la nouveauté et du caractère final de la révélation apportée par le Christ »<sup>23</sup>.

Très précisément, dans le texte allemand de l'Épître aux Hébreux, nous trouvons le terme d'Aufhebung. Il traduit le grec "athetèsis" que le français de la Traduction Oecuménique de la Bible rend par « abrogation » et par « abolir ». Il n'existe nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, mais à deux reprises dans l'Épître aux Hébreux <sup>24</sup>. Son sens est

23 Introduction, in *Nouveau Testament*, Traduction Oecuménique de la Bible, Paris, Cerf, 1972, p.670-671.

24 He. 7, 18 et 9, 26. cf. RIENECKER F., *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*, nach der Ausgabe NESTLE (von) D. Eberhard, Giessen / Basel, Brunnen Verlag, 1987, p. 534.

clair, comme vient de l'expliquer le commentateur : il y a abrogation ou abolition parce qu'il y a accomplissement. Mais cette dialectique théologique n'est pas la seule. Et, si nous ne trouvons pas ailleurs la précision lexicale que nous venons de signaler, nous en trouvons les ingrédients dans, par exemple, la dialectique de la suite du Christ :

« Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive »<sup>25</sup>.

Il s'agit de suivre le Christ dans le renoncement à soi que signifie l'acceptation de la croix, c'est-à-dire selon la suite du texte, en risquant sa vie pour sa cause et celle de l'Évangile. Il s'agit de se nier pour se retrouver dans le Christ (ou d'abolir la croix pour que le sujet soit la trace de cette mise en abîme). Ailleurs encore, dans la dialectique de la gloire et de la croix, nous trouvons ces mêmes constituants :

«... Si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul ; si au contraire il meurt, il porte du fruit en abondance [...] Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes »<sup>26</sup>.

La passion telle que Jésus va la vivre, débouchera sur la fécondité de la Résurrection qui doit réunir Juifs et Grecs dans la même communauté messianique. Ce type de dialectique, qui traverse tout le message chrétien, trouvera un écho particulier chez Maître Eckart :

« Comme nous le disions plus haut de l'être vide : moins il y a en l'âme de prévention, plus elle est privée et dénudée de finitude et vidée de tout ce qui

---

25 Mc. 8, 34.

26 Jn. 12, 24 et 32.

n'est pas Dieu, plus alors elle saisit Dieu de manière pure et divine et elle relève Dieu et elle-même en Dieu [...]. De même que toute inégalité est relevée et supprimée, de même le feu est apaisé, le bois réduit au silence »<sup>27</sup>.

Avec la mystique, nous trouvons une lecture étonnante de la dialectique chrétienne. C'est quasiment la même que celle de Hegel, à ceci près que le philosophe en fait un processus alors que le mystique en fait une lecture paradoxale. Quoiqu'il en soit, nous touchons là la source de Hegel, ou au moins une influence directe due à ses études de théologie. Nous pouvons, maintenant, revenir à ce que nous avons, momentanément, suspendu.

---

27 « Und wie wir vom Leersein sagten, daß, je weniger die Seele voreingenommen und bar und bloß der Endlichkeit und entleert von allem, danach erfaßt sie Gott um so reiner und göttlicher und hebt Gott und sich auf in Gott [...] So aber alle Ungleichheit aufgehoben und abgetan ist, so gestillet das Feuer, geschweigt das Holz ». ECKARTS MEISTER, Schriften und Prédigten, aus dem mittel-hochdeutschen übersetzt und herausgegeben von German BUTTNER, II Band, Iena, Verlagt bei DIEDERICHS E., 1917, p. 76-77. La traduction de "Aufhebung" par "relève" est liée au contexte proprement chrétien de la "résurrection" dépendant du verbe "egeirein".

## 2.2.3 LE PROCESSUS DU SAVOIR

### 2.2.3.1 LA TOTALITE ET LA PERCEPTION

La certitude sensible, comme première totalisation, constitue un nouveau premier moment d'une totalisation à venir. Cette unité qui se trouve au fondement de l'acte de comprendre, si elle trouve son origine dans la relation en laquelle se donne le savoir, c'est-à-dire dans la particularité de ses termes, elle revient sur elle-même à cette même relation, mais comprise à un autre niveau de profondeur, c'est-à-dire au-delà de son déploiement dans la particularité de ses termes, dans leur universalité. Selon quel processus ? Quel opérateur ? Il y a passage de l'un dans l'autre « par la médiation de la négation »<sup>28</sup>, négation qu'il faut ici, au niveau de la certitude sensible, prendre naïvement comme par exemple la nuit qui devient jour et se démontre donc plutôt comme un non-étant. C'est la dialectique immanente de l'être sensible, qui se pose aussi comme universel puisqu'il se pose comme un non-*ceci*<sup>29</sup>. Mais au niveau de cette première totalisation, ce qui est atteint au travers de la négation de la négation, c'est la chose pour ce qu'elle est, c'est-à-dire l'universel sensible. L'immédiat est relevé / sursumé et n'appartient plus, dès lors, à la certitude sensible, mais à la perception. La perception se présente comme la vérité de la certitude sensible «...Car c'est (elle) seulement la perception qui a la

28 HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1, p.84.

29 Cf. Op.Cit., p.83 s.

négarion [...] en son essence »<sup>30</sup>. Aussi, l'universel sensible va-t-il, comme point de départ, accomplir un périple comparable à celui mené par la certitude sensible en direction de « l'universalité inconditionnée et absolue »<sup>31</sup>. Comme précédemment, nous allons en restituer les articulations telles que Hegel les a posées. Mais, auparavant, il importe de préciser, pour comprendre ce qui va venir, que l'universel sensible, comme le ceci relevé / sursumé, se retrouve comme unité négative de la chose ou choséité<sup>32</sup>. C'est cet "un" qui se trouve être l'objet de la perception. Voyons alors quelle expérience la conscience fait dans sa perception :

1°) « L'objet que j'appréhende se présente comme purement Un ; en outre, je suis certain de la propriété qui est en lui et qui est universelle, et par là outrepassé la singularité. Le premier être de l'essence objective, comme d'un Un, n'était donc pas son vrai être ; l'objet étant le vrai, la non-vérité tombe en moi, et l'appréhension n'était pas juste. Je dois, à cause de l'universalité de la propriété, prendre l'essence objective plutôt comme une communauté en général. Je perçois alors maintenant la propriété comme déterminée, opposée à un autre et excluant cet autre. Je n'appréhendais donc pas justement l'essence objective lorsque je la déterminais comme une communauté avec d'autres ou comme la continuité, et je dois plutôt, à cause de la déterminabilité de la propriété, briser la continuité et poser l'essence objective comme un Un exclusif. Dans l'Un ainsi séparé, je trouve beaucoup de telles propriétés qui ne s'affectent pas les unes les autres mais sont mutuellement indifférentes ; je ne percevais donc pas l'objet justement lorsque je l'appréhendais comme quelque chose d'exclusif, mais comme il était initialement seulement continuité ; ainsi maintenant il est un milieu commun universel dans lequel de multiples propriétés, comme universalités sensibles sont chacune pour soi, et chacune en tant que déterminée excluant les autres. Mais avec cela aussi le simple et le vrai que je perçois ne sont pas un milieu universel, mais la propriété singulière pour soi ... »<sup>33</sup>.

30 Op.Cit., p. 94.

31 Op.Cit., p.105.

32 Cf. Op.Cit., p.94 - 96.

33 Op.Cit., p. 98

2°) « J'aperçois donc d'abord la chose, comme un Un, et je dois la retenir fermement dans cette détermination vraie : si dans le mouvement de percevoir quelque chose de contradictoire à cette détermination se produit, alors il faudra y reconnaître ma réflexion. Maintenant diverses propriétés qui paraissent être propriétés de la chose, se présentent aussi dans la perception ; mais la chose est un Un, et nous sommes conscient que cette diversité, par où la chose cessait d'être un Un, tombe en nous. Cette chose est donc en fait seulement blanche devant nos yeux, sapide aussi sur notre langue, et aussi cubique pour notre toucher. L'entière diversité de ces côtés de la chose ne vient pas de la chose, mais de nous ; c'est ainsi à nous que ces côtés s'offrent l'un en dehors de l'autre, à notre oeil tout à fait différent de notre langue, etc. Nous sommes donc le milieu universel, dans lequel de tels moments se séparent l'un de l'autre, et sont pour soi. En considérant alors la déterminabilité d'être milieu universel comme provenant de notre réflexion, nous conservons l'égalité avec soi-même de la chose et sa vérité d'être Un »<sup>34</sup>.

3°) « La conscience est donc sortie de cette deuxième manière de se comporter dans la perception, manière qui consiste à prendre la chose comme le véritable égal à soi-même, et soi comme l'inégal, comme ce qui, hors de l'égalité, est ce qui retourne en soi-même. C'est maintenant l'objet qui est à la conscience l'intégralité du mouvement se divisant antérieurement entre l'objet et la conscience. La chose est un Un, elle est réfléchie en soi-même, elle est pour soi, mais elle est aussi pour un autre ; et en vérité elle est pour soi un autre qu'elle n'est pour un autre. Ainsi la chose est pour soi et aussi pour un autre, il y a en elle deux êtres divers ; mais elle est aussi un Un ; or l'être-un contredit cette diversité ; la conscience, par conséquent, devrait de nouveau prendre sur soi cette position dans un Un du divers et l'écarter de la chose. Elle devrait donc dire que la chose, en tant qu'elle est pour soi, n'est pas pour un autre. Mais c'est à la chose elle-même aussi que l'être-un échoit, comme la conscience en a déjà fait l'expérience ; la chose est essentiellement réfléchie en soi. Le Aussi, ou la différence indifférente, tombe aussi bien dans la chose que l'être-un, mais puisque ces deux moments sont divers, ils tombent non pas dans la même chose mais dans des choses diverses ; la contradiction qui est dans l'essence objective en général se distribue en deux objets. La chose est donc bien en soi et pour soi, égale à soi-même, mais cette unité avec soi-même est troublée par d'autres choses ; ainsi est préservée l'unité de la chose ; et l'être-autre est maintenu en même temps en dehors d'elle comme en dehors de la conscience »<sup>35</sup>.

34 Op.Cit., p. 100.

35 Op.Cit., p.102.



Outre qu'apparaît clairement, dans ce dernier moment, la position de la chose comme sujet, ce qui se donne dans cette totalité, au travers de l'expérience de la chose comme identique à soi, puis de la conscience comme l'inégal et enfin de l'objet comme le mouvement total, c'est une progression de la conscience de ce qui se passe, lors de connaissance par le moi, dans son acte d'appréhender : « La conscience ne perçoit plus seulement, mais elle est aussi conscience de sa réflexion en soi-même, et elle sépare cette réflexion de la simple appréhension elle-même »<sup>36</sup>. En effet, que perçoit-elle désormais de son objet qu'elle reçoit comme « l'intégralité du mouvement se divisant antérieurement entre l'objet et la conscience » ? Hegel nous le précise plus en avant dans ce chapitre : la connexion des moments qui le composent, c'est-à-dire « les extrêmes de la singularité et de l'universalité » ainsi que « l'être-en-soi de l'un » et « l'être-pour-soi conditionné, à côté duquel se produit un autre être-pour-soi »<sup>37</sup>. Le résultat de cette nouvelle totalité, (qui, rappelons-le, englobe les moments de la précédente totalité comme un premier moment de celle-ci, nié à son tour, puis de nouveau supprimé pour se constituer en retour comme un premier moment de celle-ci, nié à son tour, puis de nouveau supprimé pour se constituer en retour comme un premier moment enveloppant pour une nouvelle progression, tous les moments antérieurs), c'est que l'universel sensible,

---

36 Op.Cit., p.99.

37 Op.Cit., p.105.

comme un Un, ou plutôt comme l'unité négative de la chose, donc dualité non-réconciliée des moments de cette seconde totalité, se réalise comme « universalité affectée d'une opposition »<sup>38</sup>, c'est-à-dire que la chose et la choséité sont saisies dans leur unité contradictoire. L'objet demeure, contre Kant, -comme nous l'avions remarqué- la mesure du savoir. Le savoir de la conscience se trouve, au point où nous sommes, constitué par l'universel inconditionné parce qu'il n'y a plus une multiplicité en dehors de lui et qui, comme tel, est savoir de l'objet et donc séparé puisque "objet" de la conscience<sup>39</sup>. Nous devinons que la totalité à venir sera la suppression de cette dualité. C'est seulement lorsque la conscience percevante s'élèvera à l'unité de ces contraires qu'elle deviendra entendement, nouvelle figure de la conscience qu'il s'agit, présentement, de mettre en regard.

#### 2.2.3.2 LA TOTALITE ET L'ENTENDEMENT

Pour mettre en perspective ce nouvel enroulement progressif, il nous faut voir comment les moments de cet universel inconditionné -objet de la conscience percevante-, comment le rapport de la chose à ses propriétés se présente à celle-ci. Pour ce faire, à nouveau nous livrons les articulations de ce mouvement totalisant qui doit constituer, ou plutôt faire émerger, la figure de l'entendement. A ce moment de la

---

38 Ibid.

39 cf.Op.Cit., p.109

conscience percevante, dans l'universel inconditionné, chaque moment passe dans l'autre. Ce qui lui confère l'unité contradictoire précédemment posée. Comme telle, cette unité est le début du mouvement à venir :

1°) « ... , les différences posées dans leur indépendance passent immédiatement dans leur unité, et leur unité immédiatement dans leur déploiement, et ce déploiement à son tour dans la réduction de l'unité. C'est ce mouvement précisément qu'on nomme "force" : l'un des moments de celle-ci, à savoir la force dans l'expansion des matières indépendantes dans leur être, est l'extériorisation de la force ; mais l'autre moment, la force comme l'être-disparu de ces matières, est la force qui de son extériorisation est refoulée en soi-même, ou est la force proprement dite. Mais en premier lieu la force refoulée en soi-même doit nécessairement s'extérioriser, et en second lieu, la force, dans l'extériorisation, est aussi bien force étant en soi-même qu'elle est extériorisation dans cet être-en-soi-même. Quand nous tenons ainsi les deux moments dans leur unité immédiate, c'est que l'entendement auquel le concept de force appartient est proprement le concept qui soutient les moments distincts comme distincts, car, dans la force elle-même, ils ne doivent pas être distincts ; la différence est donc seulement dans la pensée. » 40.

2°) « La force, comme elle a été déterminée en étant représentée comme telle, ou réfléchie en soi-même, est l'un des côtés de son concept, mais comme un extrême substantifié est précisément comme celui qui est posé sous la déterminabilité de l'Un. Alors la subsistance des matières déployées est exclue de cette force, et est ainsi un Autre qu'elle. Puisqu'il est nécessaire qu'elle-même soit cette subsistance ou qu'elle s'extériorise, alors cette extériorisation se présente de telle sorte que cet Autre l'approche et la sollicite. Mais en fait puisqu'elle s'extériorise de toute nécessité, c'est qu'elle a en elle-même ce qui était posé comme une autre essence. Il faut donc abandonner la position selon laquelle la force était posée comme un Un, et selon laquelle son essence - l'extériorisation de soi- était posée comme un Autre l'approchant de l'extérieur ; la force est plutôt elle-même ce milieu universel de la subsistance des moments comme matières, c'est-à-dire qu'elle s'est extériorisée ; et ce que l'Autre la sollicitant aurait dû être, c'est elle-même qui l'est. Elle existe donc maintenant comme le milieu des matières déployées. Mais elle a aussi essentiellement la forme de l'être-supprimé des matières subsistantes, ou elle est essentiellement un Un ; la force étant ainsi posée comme le milieu des matières, cet être-un est

maintenant un Autre qu'elle, et elle a cette essence sienne à l'extérieur d'elle. Mais puisqu'elle doit de toute nécessité être telle qu'elle n'est pas encore posée, alors c'est que cet Autre l'approche et la sollicite à la réflexion en soi-même, ou supprime son extériorisation. Mais, en fait, elle est elle-même cet être-réfléchi en soi-même ou cet être-supprimé de l'extériorisation ; l'être-un disparaît sous la forme où il apparaissait comme un Autre précisément ; elle est cet Autre même, elle est force refoulée en soi-même »41.

3°)« Si nous considérons le premier universel comme le concept de l'entendement, dans lequel la force n'est pas encore pour soi, le second universel est maintenant l'essence de la force, essence qui se présente en soi et pour soi. Si, inversement, nous considérons le premier universel comme l'immédiat, qui devrait être un objet effectivement réel pour la conscience, le second universel est alors déterminé comme le négatif de la force ayant une objectivité sensible ; il est la force telle qu'elle est dans son essence vraie, c'est-à-dire qu'elle est seulement comme l'objet de l'entendement. Le premier serait la force refoulée en soi, ou la chose comme substance, mais le second est l'Intérieur des choses comme Intérieur, qui est identique au concept comme concept »42.

Nous venons de voir, par le moyen de cette troisième totalité, se constituer l'objet de l'entendement. De la force simple, -l'universel inconditionné objectif, c'est-à-dire le passage immédiat l'un dans l'autre des éléments contradictoires de la chose-, en passant par le dédoublement de la force en force sollicitante et en force sollicitée-, c'est-à-dire du passage du concept simple de celle-ci à son intériorité, à sa constitution essentielle comme second universel-, se donne l'objet propre de l'entendement, à savoir : le concept comme négation de la réalité sensible de la force, le fond de la chose comme concept. Et, c'est justement parce que le fond de la chose, son intériorité, est saisi par l'entendement comme son objet qu'une nouvelle exigence

---

41 Op.Cit., p. 114.

42 Op.Cit., p. 118 - 119.

totalisante se fait jour : celle de l'intégration de la réflexion qui constitue l'intérieur de la chose au niveau de la réflexion en lui-même du moi qui connaît. Pour le moment, ce monde objectif de l'entendement se donne comme un doublement supra-sensible du monde sensible : « Dans ce vrai intérieur, dit Hegel, comme l'absolument universel qui est purifié de l'opposition de l'universel et du singulier, et est venu à l'être pour l'entendement, s'ouvre désormais au-dessus du monde sensible, comme le monde phénoménal, un monde supra-sensible, comme le vrai monde, s'ouvre au dessus de l'en-deça disparaissant l'au-delà permanent; un en-soi qui est la manifestation de la raison, la première donc encore imparfaite, ou qui est seulement le pur élément dans lequel la vérité a son essence »<sup>43</sup>. Il se pose, dès lors, la question, avant cette exigence de totalité qui voudrait poser l'unité entre la réflexion de la chose et celle du moi qui connaît, de l'unité de ce monde supra-sensible avec celui de la manifestation. Hegel l'exprime à travers la dialectique de la loi et de la force : « La loi est [...] présente sous un double aspect : une première fois comme loi dans laquelle les différences sont exprimées comme des moments indépendants ; la seconde fois dans la forme du simple être-retourné-en-soi-même, forme qu'on peut à nouveau nommer force à condition de ne pas entendre par là la force refoulée, mais la force en général ; on peut encore dire qu'elle est le concept de la force, une abstraction qui absorbe en elle-même les différences de ce qui attire et de ce qui est

---

43 Op.Cit., p.120.

attiré »<sup>44</sup>. Cette absorption unifie la réflexion en elle-même de la chose. Elle donne son unité à l'objet de l'entendement. La séparation entre l'entendement et son objet est nette et donc prête à se laisser dissoudre et relever / sursumer dans le mouvement dialectique qui doit les unifier jusqu'à, enfin, aboutir à la conscience de soi, à l'unité entre la réflexion de la chose et la réflexion en lui-même du moi qui connaît.

### 2.2.3.3 LA CONSCIENCE DE SOI

Si l'objet de l'entendement est ainsi unifié et prêt comme premier moment d'une totalité qui doit donner pour résultat l'arrivée du moi au lieu même de l'expérience, il n'en demeure pas moins que la contradiction, la réflexion en laquelle se trouve la chose, subsiste objectivement. L'unité à laquelle est arrivée la précédente dialectique est l'unité du concept. On voit tout de suite où se trouve la séparation. Elle s'observe entre l'unité du concept de force du côté du moi et la réflexion en-soi de la chose. Aussi, si l'on veut que la conscience de soi soit l'unité de l'objet et du sujet, il est nécessaire que l'expérience du sujet soit au coeur même de ce qu'est la chose, c'est-à-dire réflexion en elle-même. Autrement dit, il est nécessaire que la réflexion du sujet soit la réflexion de la chose. Or, l'objet de l'entendement est le concept de la réflexion de la

---

44 Op.Cit., p. 126.

chose strictement objectivement. Il faut donc encore que cet objet soit la réflexion en lui-même du moi connaissant comme elle est de la chose. A ce moment-là seulement s'exprimera véritablement cette unité entre le monde supra-sensible et le monde de la manifestation. L'ultime aboutissement de la dialectique entre la loi et la force n'est donc pas accompli. Pour y parvenir, il nous faut remettre en jeu ce concept de la réflexion de la chose strictement objectivement. C'est-à-dire qu'il faut le reprendre en tant que mouvement, non pas comme il est à l'intérieur de la chose, mais comme il est à l'intérieur du concept. Suivons donc ce mouvement. Et tout d'abord ce premier qui montre comment le jeu des forces donne un contenu à cet intérieur qu'est le concept de force :

1°) « Ce jeu des forces a la constitution suivante : la force qui est sollicitée par une autre force est à son tour la sollicitante pour cette force, laquelle ne devient sollicitante que par là. Ce qui est alors présent dans ce processus, c'est seulement l'échange immédiat ou la transmutation absolue de la déterminabilité, qui constitue l'unique contenu de ce qui émerge, c'est-à-dire le fait d'être ou milieu universel ou unité négative. Ce qui émerge avec un caractère déterminé cesse immédiatement d'être ce qu'il est en émergeant ; par cette émergence sous cette forme déterminée il sollicite l'autre côté qui ainsi s'exteriorise ; ou ce dernier est maintenant immédiatement ce que le premier devait être. Ces deux relations, la relation du solliciter et de l'être sollicité d'une part, la relation des deux contenus opposés d'autre part, sont chacune pour soi, l'absolu mouvement de s'inverser et de se transposer. Mais ces deux relations sont encore une seule et même relation ; et la différence de forme (être ce qui sollicite et ce qui est sollicité) est identique à ce qui est la différence de contenu (le sollicité comme tel étant précisément le milieu passif, le sollicitant, au contraire, le milieu actif, l'unité négative ou le Un) [...]. Cette différence comme universelle est donc le simple dans le jeu des forces [...]. Cette différence est la loi de la force »<sup>45</sup>.

Ensuite, puisque la force traduit en une différence universelle le jeu des forces et que cette différence universelle est absorbée dans l'entendement comme son objet sous la forme de la loi de la force, il s'agit de comprendre le sens du mouvement tautologique qui assimile la loi et la force :

2°) « C'est le même changement qui se présentait dans le jeu des forces ; il y avait là la différence du sollicitant et du sollicité, de la force s'extériorisant et de la force refoulée en soi, mais c'était là des différences qui en vérité n'en étaient pas, et qui par conséquent se supprimèrent à nouveau immédiatement. Ce qui est présent, ce n'est donc pas seulement l'unité nue en sorte qu'aucune différence ne serait posée ; mais ce qui est posé, c'est plutôt le mouvement par lequel une différence est certainement instituée, mais par lequel aussi cette différence n'en étant pas une est à nouveau supprimée »<sup>46</sup>.

Si ce mouvement est tautologique, il n'en est pas moins mouvement de l'entendement. Mouvement très particulier puisqu'il est le contraire de lui-même. En effet, dans le moment même où il fait une différence, il la supprime et cela dans un sens comme dans l'autre. L'unité qui caractérise la loi de la force comme concept, c'est-à-dire comme statique -et donc comme non conforme à la caractéristique du phénomène- se trouve ébranlée en direction de l'identité de structure dialectique de l'objet et du sujet grâce, précisément, à ce mouvement de l'entendement. Un troisième mouvement, justement, va faire apparaître l'identité de ces structures :

3°) « Dans le jeu des forces cette loi se montrait justement comme cet absolu passage et comme pur

---

46 Op.Cit., p. 130.



changement : l'Homonyme, la force, se décompose donnant naissance à une opposition, qui se manifeste d'abord comme une différence indépendante et stable, mais une différence qui se montre en fait n'être aucunement différence ; en effet ce qui se repousse soi-même de soi-même est l'homonyme ; et ce qui est repoussé s'attire donc essentiellement, car il est le même ; ainsi la différence se supprime encore une fois. La différence se présente alors comme différence de la chose même, ou comme différence absolue, et cette différence de la chose n'est ainsi rien d'autre que l'Homonyme qui s'est repoussé soi-même de soi, et expose par là seulement une opposition qui n'est pas une opposition »<sup>47</sup>.

Que remarque-t-on ? La reconnaissance de la différence absolue à l'intérieur de la chose même. Ce qui signifie qu'une totalité s'est opérée et que la conscience comme telle ne va pas tarder à être transvaluée. Que s'est-il-passé ? L'objet unifié de l'entendement comme premier moment, comme unité du concept se trouva être rempli par la différence universelle. Puis le moi en fut affecté. C'était le mouvement tautologique de l'entendement. Enfin, la relation entre l'objet de l'entendement ainsi enrichi et le moi connaissant ainsi affecté s'accomplit dans la chose qui devient ainsi l'universel inconditionné et s'impose comme le nouvel objet et, à ce titre, demeure encore séparé. Ce nouvel objet se donne comme la forme inversée du monde supra-sensible statique des lois, comme « second monde supra-sensible »<sup>48</sup> et appelle par son dédoublement une résolution. « En effet, explique Hegel, dans la différence qui est une différence intérieure, l'opposé n'est pas seulement un des deux - autrement il serait un étant et non un opposé-, mais il est opposé d'un opposé, où l'Autre est immédiatement

47 Op.Cit., p. 131.

48 Op.Cit., P.131 - 132.

présent dans cet opposé »<sup>49</sup>. Ce n'est donc pas l'entendement qui fixe cette opposition ; elle est « intérieure ou immanente »<sup>50</sup>. Ce nouvel objet de l'entendement est nouveau en ce sens qu'il est renouvelé par une dialectique interne au concept. Au niveau où nous sommes de cette dialectique les termes sont séparés ou plutôt opposés. Cependant leur caractère d'être "opposé d'un opposé" implique immédiatement leur unité en même temps qu'à nouveau leur opposition, et cela, évidemment, infiniment :

« Je place bien sans doute, explicite Hegel, le contraire de ce côté-ci, et de ce côté-là, l'autre dont il est le contraire ; je place donc le contraire d'un côté en soi et pour soi sans l'autre. Mais justement, parce que j'ai ici le contraire en soi et pour soi, il est le contraire de soi-même, ou il a en fait l'Autre déjà immédiatement en lui-même. -Ainsi le monde suprasensible, qui est le monde renversé a en même temps empiété sur l'autre monde, et l'a inclus en soi-même : il est pour soi le monde renversé ou inverse, c'est-à-dire qu'il est l'inverse de soi-même, il est lui-même et son opposé en une unité. C'est seulement ainsi qu'il est la différence comme différence intérieure ou comme différence en soi-même, ou qu'il est comme infinité »<sup>51</sup>.

La dialectique de l'infinité a pour résultat l'assomption de la structure dialectique propre à l'objet dans la réflexion propre du moi connaissant : «... Les moments du phénomène sont absorbés désormais dans l'intérieur »<sup>52</sup>. C'est en observant ce qui se passe dans l'intérieur de la chose que l'entendement « en fait, fait seulement l'expérience de soi-même »<sup>53</sup>. En effet, «... Puisque [...] l'infinité, comme ce

49 Op.Cit., p. 135.

50 Ibid.

51 Ibid.

52 Ibid.

53 Op.Cit., p. 140.

qu'elle est, est objet pour la conscience, alors la conscience est désormais conscience de soi »<sup>54</sup>. L'entendement n'est plus séparé de son objet, « Les deux extrêmes, celui du pur intérieur, et celui de l'intérieur regardant dans ce pur intérieur coïncident maintenant »<sup>55</sup>. Il est devenu à lui-même son propre objet : « Moi, je me distingue moi-même de moi-même, et dans ce mouvement c'est immédiatement pour moi que ce terme distinct n'est pas distinct »<sup>56</sup>. Ainsi se trouve accompli le passage de la conscience à la conscience de soi. Le concept de la conscience de soi se trouve déterminé comme unité du sujet et de l'objet. La conscience de soi se pose, dans la perspective de cette partie de la **Phénoménologie de l'Esprit**, comme un second degré de la conscience. (Un troisième celui de la "raison" clôturera cette "**Science de l'Expérience de la conscience**"<sup>57</sup>. Mais, ce n'est plus là notre propos.)

Au point où nous sommes, nous pouvons saisir ce lieu où Hegel écrase la volonté dans l'activité de la raison, ou réciproquement l'activité de la raison s'écrase dans l'activité de la volonté. Et donc, nous pouvons saisir ce point où se clôt cet inégal rapport entre l'intellect et la volonté. Par là se termine cette odyssée inaugurée par Duns Scot. Mais, en même temps, s'ouvre un autre mouvement de pensée dont il appartient au dénouement de ce développement de poser

---

54 Op.Cit., p. 138.

55 Op.Cit., p. 140.

56 Op.Cit., p. 139.

57 Op.Cit., p. 63.

les termes. Pour l'heure, l'activité de dissolution de tout contenu donné, intérieur ou extérieur, au niveau de la conscience de soi, nous permet de saisir, dans ce travail du négatif, ce qu'il en est de la volonté, chez Hegel. Car, où se situe-t-elle, si ce n'est dans ce travail et liée à la présence à soi émergée du passage des déterminations, l'une dans l'autre, du concept et de l'objet ! Aussi, est-elle : « La particularité réfléchie sur soi et par là ramenée à l'universel ou la singularité »<sup>58</sup>. L'écrasement réciproque de la raison et de la volonté tient en ceci que la singularité résume en elle ce mouvement du passage, en la conscience de soi, des déterminations du concept et de l'objet, grâce auquel la particularité fait retour à une universalité, laquelle est en fait une universalité produite par elle-même. Notre propos est donc atteint. Suffit-il pour commencer de conclure en direction de quelques conséquences propres à un rebondissement ? Non, car le mouvement du phénoménologique, tel que nous venons de le mettre en perspective, n'est qu'une épuration en vue du mouvement systématique. Aussi, notre propos doit-il se doubler d'un second volet qui mette en évidence la systémativité de ce mouvement.

---

58 HEGEL G.W.F., *Principe de la Philosophie du Droit* ..., par 7, p. 75.

## 2.2.4 LE COMMENCEMENT

### 2.2.4.1 LA RECIPROCITE DU TEMPOREL ET DE L'INTEMPOREL

La conscience de soi venue au terme d'un processus dialectique fait de développements et d'enroulements sous forme syllogistique de totalités ne peut se suffire à elle-même. En effet, ce procès est conçu par Hegel comme une première partie de son système. Et à ce titre, elle est partie intégrante du système. La raison en est qu'elle se meut dans l'élément de la conscience, l'être-là immédiat de l'esprit. « Une telle présentation, dit Hegel, constitue aussi la première partie de la science, parce que l'être-là de l'esprit, en tant que premier, n'est pas autre chose que l'immédiat ou le commencement ... »<sup>59</sup>. Cela signifie que l'expérience de la conscience est l'épuration nécessaire, par un mouvement dialectique de la conscience elle-même au travers de son histoire, pour que puisse se déployer ce qui sera la "Logique". Nous touchons là aux « deux versants de la constitution de l'esprit, l'historique et la systématique ». Il va de soi que, concernant l'historique, il faut penser à toute la **Phénoménologie de l'Esprit**, même si notre propos ne nous a pas amené aussi loin. La conscience de soi dans laquelle s'identifient concept et objet suffit à risquer cette formule de Gabriel-Ph. Widmer et à ajouter avec lui : « Ce qui est réel (l'historique) est rationnel (le systématique), ce qui est rationnel (le

59 HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, p. 31.

logique et le dicible) est réel (le phénoménologique et l'expérience) »<sup>60</sup>. Cette réciprocité, et surtout, ce caractère de commencement de la **Phénoménologie de l'Esprit** nous oblige donc à donner un second volet à cet exposé de la conscience de soi hégélienne. Si, grâce à la **Phénoménologie de l'Esprit**, la conscience et la science se rejoignent, c'est qu'un même mouvement les anime. Il s'agit donc de le faire apparaître. Au demeurant, faire jouer cette réciprocité, est de l'avis même de Hegel :

« La pure reconnaissance de soi-même dans l'absolu être-autre, cet éther comme tel, est le fondement de la science, ou le savoir dans son universalité. Le commencement de la philosophie présuppose ou exige que la conscience se trouve dans cet élément [...]. De son côté la science réclame de la conscience de soi qu'elle se soit élevée à cet éther, pour qu'elle puisse vivre en elle et avec elle, et pour qu'elle vive. Inversement, l'individu a le droit d'exiger que la science lui concède du moins l'échelle qui le conduise à ce sommet, et la lui indique en lui-même »<sup>61</sup>.

Bref, procès temporel et procès intemporel se rejoignent ou coïncident avec ce que cela suppose de forme syllogistique en totalité.

Bien évidemment, il ne s'agit pas, pour nous, encore une fois, de faire tout le parcours de la **Logique**. Il n'est d'ailleurs guère besoin d'en suivre le rythme

60 WIDMER G-Ph., **Notes sur la négativité dans la philosophie de Hegel**, in *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire ?* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, bibliothèque théologique, 1977, p.127. Cf HEGEL G.W.F., *Principes de la Philosophie du Droit.*, Préface, p. 55. Cf HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, p. 49 -50.

61 HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, p. 23 - 24.

systematique. Il suffit de s'en tenir à ce premier niveau de totalité que constitue le "devenir". De l'aveu même de Hegel cela est suffisant « Puisque, explique-t-il, dans la **Science de la Logique**, désormais cette unité se trouve une fois pour toutes au fondement et constitue l'élément de tout ce qui suit, alors, outre le devenir lui-même, toutes les déterminations logiques ultérieures : être-là, qualité, de façon générale tous les concepts de la philosophie, sont des exemples de cette unité »<sup>62</sup>.

Cependant, un tel système dans lequel tout est mouvement totalisant ne peut présenter rien d'autre que de la circularité. La totalité est un cercle. La pensée de Hegel se meut dans la circularité. Le cercle est son milieu. Pas de pensée sans totalité. Aussi, si Hegel pense -et, comme il pense-, il est lui-même saisi dans le cercle. Forcément ! Saisi dans le cercle, comment peut-il avoir prise sur le cercle ? Serait-ce que la logique est remise en cause ? Pas du tout. La logique pense la pensée. Elle se donne ainsi à être. Les premières pages de l'**Introduction** de la **Science de la Logique**<sup>63</sup> balaye les traces de toute "logique" qui n'identifierait pas la forme et le contenu, le subjectif et l'objectif, le processus logique et le processus ontologique. Pourtant, la question de la prise sur le cercle, dans sa rigueur, demeure ; pas sous la forme dont elle vient d'être posée, mais sous

62 HEGEL G.W.F., *Science de la Logique*, premier tome, premier livre, *l'Être*, édition de 1812, traduction, présentation et notes par LABARRIERE P.J. et JARCZYK G., Paris, Aubier-Montaigne, Philosophie de l'Esprit, 1972, p. 61.

63 Op.Cit., p. 9 - 11.

la forme du commencement. Comment en effet, un système qui ne présente qu'un mouvement circulaire ascendant présente-t-il un bout par lequel on peut le prendre ? Bref, et en fin de compte, comment se justifie-t-il ?

#### 2.2.4.2 LE PROBLEME DU COMMENCEMENT

La logique de Hegel, nous le savons maintenant, a pour objet la pensée elle-même conçue comme mouvement totalisant. Comme telle, elle ne peut servir de commencement. Nous serions alors en pleine contradiction par rapport à ce qui a été précédemment posé. Une telle conception entraînerait à nouveau une séparation qui serait aux antipodes de l'identité entre le subjectif et l'objectif -le constituant philosophique même de Hegel- qui, de surcroît, "logiquement" ne pourrait tenir. En effet, commencer par la pensée amènerait à poser une pensée de la pensée de la pensée. Outre que cette pensée n'aurait aucun sens puisque ce qui fait la pensée c'est, du point de vue de Hegel, le mouvement dialectique, celle-ci serait posée en dehors de la pensée, c'est-à-dire, dans ce cas, serait posée la réduction, en-deçà de la pensée, du philosophe Hegel. A l'évidence ce n'est pas ainsi que cela se présente. Comment, dès lors se pose, sinon le "terme" du commencement, du moins, pour le moment, sa problématique ? Comment s'envisage le commencement d'une totalité, c'est-à-dire d'un cercle ? La question est encore reconduite. L'est-t-elle véritablement, du point de vue de Hegel ? A vrai dire, notre auteur s'y



est attaché. Constamment, celui-ci fait l'effort de « rendre plus accessible à la représentation le point de vue à partir duquel il faut considérer cette science » qu'est la philosophie. C'est le but, avoué par Hegel, notamment des Introductions <sup>64</sup>. Et c'est, précisément, une Introduction, celle de l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, qui pose la problématique du commencement :

« Pour ce qui est du commencement que la philosophie a à instaurer, elle semble en général commencer par une présupposition subjective, comme les autres sciences, c'est-à-dire contrainte de faire d'un objet particulier -tout comme c'est d'ailleurs l'espace, le nombre etc., ici c'est la pensée- l'objet de la pensée. Mais c'est l'acte libre de la pensée que de se placer au point de vue où elle est pour elle-même et en cela se crée et se donne elle-même son objet. Ensuite, ce point de vue qui apparaît comme point de vue immédiat doit nécessairement à l'intérieur de la science se faire le résultat et, en vérité, le résultat ultime de celle-ci, dans lequel elle atteint à nouveau son commencement et retourne en elle-même. De cette manière la philosophie se montre comme un cercle revenant en lui-même, qui n'a aucun commencement au sens des autres sciences, de telle sorte que le commencement est seulement une relation au sujet en tant que celui-ci veut se décider à philosopher, mais non à la science elle-même...»<sup>65</sup>.

Pour la philosophie, c'est-à-dire pour le mouvement totalisant, la pensée semble être l'objet de la pensée. Mais la pensée se donne elle-même son objet. Comme tel il est simple. Il n'est pas totalisé. Le pur commencement comme objet de la pensée n'est pas encore la philosophie. C'est seulement lorsque ce commencement est "relevé / sursumé" que celui-ci peut montrer sa particularité de commencement. C'est le travail de la

64 HEGEL G.W.F., *Introduction*, in *Science de la Logique*, p. 10.

65 HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, t. 1, *La Science de la Logique, Introduction*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard BOURGEOIS, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1979, pr 17, p.183.

pensée ou la pensée proprement dite. La pensée ne peut donc pas servir de commencement. Elle fournit son commencement. Ce qui veut dire qu'il est le simple non-médiatisé. De la sorte le commencement de la philosophie -et c'est pourquoi il est vraiment cela et non pas science ou résultat- n'est pas une présupposition subjective. Le moi se présente ainsi comme le lieu de la totalité. La totalité, du coup, s'inaugure dans le commencement. Le commencement est alors le lieu de la totalité. Cette conception du commencement se trouve explicitée dans la Préface de la **Phénoménologie de l'Esprit** :

« ... La réalisation positive, au sens propre du terme, du commencement, est en même temps un comportement négatif à l'égard de ce commencement, c'est-à-dire à l'égard de sa forme unilatérale selon laquelle il est seulement immédiatement ou but [...]. On doit l'envisager (la réalisation) comme un indice que le fondement ou le principe du système est seulement en fait son commencement »66.

On saisit ici la négativité du positif et la positivité du négatif qui fait du commencement un commencement de la philosophie comme science, c'est-à-dire comme mouvement vers la totalité. Aussi, pouvons-nous dire que de commencement il n'y en a point, si ce n'est comme saisie du mouvement de la totalité. Seul le mouvement comme tel peut nous indiquer un commencement au sens d'une appréhension systématique. Puisque le commencement est fondé comme la fin de la totalité, son discours ne peut être celui de la totalité pensée, mais il peut seulement être impliqué par la pensée de la totalité.

On peut exprimer autrement cette coupure entre le commencement et la philosophie, coupure d'ordre pédagogique qui veut rendre accessible la philosophie comme science, c'est-à-dire comme savoir effectif<sup>67</sup> : « Le sens initial, en tant que tel, est la scission de lui-même en être pensé (le commencement posé, qui est l'objet de la philosophie) et en pensée de l'être (le sujet de la philosophie, par qui ce qui est posé est un commencement, c'est-à-dire est gros de la fin)... »<sup>68</sup>. Le commencement est une rupture inauguratrice, mais il ne commence pas seulement au départ, il commence à chaque pas. Le commencement est tout autant rupture et répétition. Le problème du commencement est ainsi "éclairci", cependant que son "terme", c'est-à-dire son contenu, qui dans l'explicitation de Bourgeois est dit, n'en est pas moins non venu au fil de notre développement. Il s'agit dès lors de le poser. Autrement dit, en quoi et pourquoi "l'être" est-il le contenu, le terme du commencement de la philosophie de Hegel ?

- 
- 67 DERRIDA J., *Hors livre ...*, p.21. (Jacques Derrida s'est attaché à en montrer l'ambiguïté si tant est que la vérité pour Hegel ne peut se trouver hors de la totalité. Mais ce « reste » comme le nomme Derrida, du point de vue de la progression totalisante de la voracité de la philosophie de Hegel, finira bien par être emporté dans l'infinie circularité de la totalité, lorsque toujours du même point de vue, finira toute extériorité, lorsque la totalité s'apparaîtra totalement à elle-même. On peut rêver, mais c'est à cela que conduit la logique implacable de Hegel)-
- 68 BOURGEOIS B., *Présentation*, in *Hegel G.W.F.*, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, t. 1, *La Science de la Logique*, p. 41.

### 2.2.4.3 LE "TERME" DU COMMENCEMENT

Ainsi que nous venons de le remarquer, le "terme" du commencement est inséparable du tout de la totalité. Il constitue précisément le commencement de la totalité, cependant il n'est pas celle-ci. Il est en quelque sorte une figure de l'infini. C'est la raison sans doute pour laquelle Hegel fait grand cas de son problème. Toutefois, comme commencement de la totalité, celui-ci s'ordonne logiquement à celui-là. Le commencement de la philosophie comme savoir de la totalité, qui comme tel est déjà savoir absolu puisque non séparé du sujet, mais savoir du mouvement de médiation qui structure tout étant, exige que la conscience se trouve dans cet élément, c'est-à-dire dans la totalité. Ceci étant clair, quel est le "terme" du commencement si, comme nous le savons maintenant, la totalité est ce qui rend concret le concept ? Le concept ainsi rendu concret par le tout fait de la totalité un acte, celui d'apparaître.

La totalité est procès. Et c'est cette détermination de la totalité qui va donner à Hegel le "terme" du commencement. En effet, comme l'expriment Labarrière et Jarczyk, « Quand la conscience a éprouvé [...] qu'elle n'a elle-même, aussi bien que toute réalité de ce monde, d'autre sens que de se reconnaître engagée dans ce mouvement grâce auquel la substance inerte en vient à s'appréhender comme sujet, alors elle est en mesure de saisir ce qu'il en va de l'être et de son

déploiement nécessaire »<sup>69</sup>. Ce "terme", encore une fois, vient d'être dit : il s'agit de l'"être". Mais cet être dont il s'agit, en tant que commencement de la totalité, Hegel le nomme « immédiateté simple », « l'être pur, ou l'être en général »<sup>70</sup>. Il ne peut en être autrement comme commencement de la totalité, puisque le périple de la totalité identifie le négatif et le positif pour le poser comme identité constitutive de tout ce qui est. Tel est le procès intemporel en quoi consiste la Logique de Hegel.

La logique conduit à poser l'être pur comme commencement de la philosophie comme son mouvement d'intériorisation -si tant est que la Totalité est acte d'apparaître- jusqu'à son fondement. Hegel exprime son point de départ sous la forme d'une antinomie dont la contradiction apparente tient à ce que seul l'immédiat devenu est l'immédiat véritable- contrairement au savoir de la certitude sensible qui est savoir de l'immédiat ou de l'étant<sup>71</sup> puisque la totalité est mouvement syllogistique :

« L'immédiateté simple est elle-même une expression qui est de l'ordre de la réflexion, et se rapporte à la différence par rapport au médiatisé. Dans son expression vraie, cette immédiateté simple est l'être pur, ou l'être en général ; être, rien de plus, sans aucune autre détermination ni aucun autre emplissage.

69 LABARRIERE P.J. et JARCZYK G., *Présentation*, in HEGEL G.W.F., *Science de la Logique*, édition de 1812, p. XIX.

70 HEGEL G.W.F., *Science de la Logique*, édition de 1812, p.40.

71 « De ce qu'elle sait elle exprime seulement ceci : il est ; et sa vérité consiste seulement dans l'être de la chose » HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, p. 81.

Ce coup d'oeil rétrospectif sur le concept du savoir pur est le fondement d'où l'être provient pour constituer le commencement de la Science absolue.

Ou deuxièmement, à l'inverse, le commencement de la science absolue doit être lui-même commencement absolu, il ne peut rien présupposer. Il doit donc n'être médiatisé par rien et ne doit pas avoir de fondement; il doit être par conséquent purement et simplement un immédiat, ou plutôt l'immédiat lui-même. De même qu'il ne peut avoir de détermination en regard d'autre chose, de même ne peut-il en contenir non plus en lui, aucun contenu, car semblable chose serait pareillement une différenciation et un rapport l'un à l'autre de termes divers, partant d'une médiation. Le commencement est donc l'être pur »72.

L'antinomie apparente au travers de laquelle Hegel exprime son point de départ, ou le commencement de la philosophie, en tant que celle-ci se rapporte à la différence par rapport au médiatisé, présuppose le parcours de la **Phénoménologie de l'Esprit**, mais tout aussi bien comme commencement absolu il n'a pas besoin de ce présupposé. Il se justifie lui-même comme commencement de la Science de la totalité, c'est-à-dire comme la totalité initiale non encore développée dans ses moments constitutifs. Il est en soi. Il reste à nous demander, étant donné la position en elle-même ou en soi de l'être pur comme commencement de la philosophie, quels sont les termes de son développement ou, si l'on veut, quels sont les termes logiques de sa constitution totalisante.

Toutefois, avant d'explicitier ce qu'il en est de la venue au tout de l'être pur, on peut s'interroger sur sa consistance ! En effet, comme tel le commencement de

la philosophie se présente avec un contenu. Or, c'est le propre du tout d'être un contenu. Le commencement de la philosophie ne peut avoir de contenu sans quoi il est déjà la philosophie. Nous avons vu que le point de départ de celle-ci ne peut coïncider avec elle-même. Il est, comme dit Hegel, « abstrait »<sup>73</sup>. Faut-il alors commencer la philosophie avec l'idée pure du commencement ? Ce n'est pas ainsi pourtant que Hegel a commencé la philosophie. Comment alors l'idée pure du commencement est-elle l'être pur ? C'est précisément à cet endroit, à l'assimilation de l'une à l'autre que Hegel va montrer que l'idée pure du commencement n'a d'autre signification que l'être pur dans son identité au néant.

L'être pur pour Hegel n'a d'autre détermination que d'être tel<sup>74</sup>. De cette façon, il s'oppose à la pensée, c'est-à-dire à la philosophie, seulement à la condition d'être déterminé. Sommes-nous, à nouveau, devant la même apparence de contradiction précédemment soulevée ? Non, car être telle ou telle chose c'est exister pour soi, en s'opposant à tout ce qu'on n'est pas. Par cela même, c'est exister par la relation du même que l'on est soi-même avec l'autre que l'on n'est pas. Etre déterminé par cette relation, c'est être cette relation ; c'est donc se rapporter à soi-même. Etre, c'est donc aussi être autre tout en étant soi-même. Comment, dès lors, dans cette perspective, l'idée pure du commencement s'identifie-t-elle à l'être pur dans

---

73 Op.Cit., p. 45.

74 cf. Op.Cit., p. 58.

son identité avec le néant ? Hegel l'explique comme suit :

« Rien n'est encore, et il faut que quelque chose soit. Le commencement n'est pas le néant pur, mais un néant dont quelque chose doit sortir : l'être est en même temps déjà contenu en lui. Le commencement contient donc l'un et l'autre, l'être et le néant ; il est l'unité de l'être et du néant ; -ou il est non-être qui est en même temps être, et être qui est en même temps non-être. Dans le commencement, être et néant sont présents comme différents ; car le commencement renvoie à quelque chose d'autre ; il est un non-être qui est rapporté à l'être comme à un autre ; le commencement n'est pas encore, il va seulement vers l'être. En même temps, le commencement contient l'être, mais un tel être qu'il s'éloigne du non-être, ou le "relevé/sursumé", comme quelque chose qui lui est opposé. Mais de plus, ce qui commence est déjà et pourtant tout aussi bien il n'est pas encore. Etre et non-être sont donc en lui en union immédiate ; ou le commencement est leur unité indifférenciée »<sup>75</sup>.

Ainsi, le néant qu'implique l'idée pure du commencement de la philosophie est cela qui donne sa consistance à l'être pur comme commencement de la philosophie. Parce que la pureté du commencement de la philosophie détermine l'être, pour cette raison l'être pur est néant. L'être pur est aussi bien ce qu'il n'est pas. C'est même cela le constituant originaire de la Logique que Hegel va déployer.

#### 2.2.4.4 LA CONSTITUTION ET LE COMMENCEMENT

Nous savons maintenant que « l'être pur et le néant pur sont la même chose »<sup>76</sup>. Le néant est et le néant est néant. L'être devient le domaine dans lequel le néant qui est s'oppose et s'unit à l'être qui est

75 Op.Cit., p. 45 - 46.

76 Op.Cit., p. 59.



néant. C'est ainsi que les choses existent<sup>77</sup>. La dialectique est ce lien synthétique grâce auquel ces diverses notions sortent les unes des autres. Plus précisément, selon Hegel, la dialectique est «...le mouvement rationnel supérieur, dans lequel des termes qui paraissent purement et simplement séparés passent par le truchement d'eux-mêmes, et en cela passent l'un dans l'autre »<sup>78</sup>. Il n'y a pas de négation isolée. Toute négation est négation d'un contenu déterminé. (Ici, il est déterminé sous la modalité de l'en-soi). C'est ainsi qu'advient en vérité le devenir, « mouvement, dit Hegel, où les deux sont différents, mais par le truchement d'une différence qui s'est dissoute tout aussi immédiatement »<sup>79</sup>. (Rappelons, quand même, que nous sommes au niveau de la structure intemporelle du procès logique qui constitue la réalité du présent. A ce niveau de l'analyse, la réalité du présent, dans l'indétermination de l'être et du néant, est seulement « visée comme un au-delà présent »<sup>80</sup>. Néanmoins, cette première unité constitue le commencement ou le premier moment de l'unité suivante qui, elle, en posant la détermination posera l'être-là). Mais précisons de façon plus serrée le propos. Le devenir implique un résultat. C'est cela même qui le constitue. Pour gagner en clarté donnons, avec Hegel, une vue panoramique de ses constituants :

« Le résultat vrai qui s'est dégagé ici est le devenir, lequel n'est pas simplement l'unité unilatérale ou abstraite de l'être et du néant. Mais il consiste dans

---

77 cf. *ibid.*

78 *Op.Cit.*, p 78.

79 *Op.Cit.*, p. 59 - 60.

80 *Op.Cit.*, note 29 p. 63 ; cf. p.67.

ce mouvement (qui tient en ce) que l'être pur est immédiat et simple, que pour cette raison il est tout aussi bien le néant pur que leur différence est, mais tout aussi bien se "relève/sursume" et n'est pas. Le résultat affirme donc tout autant la différence de l'être et de l'étant, mais comme différence seulement visée »<sup>81</sup>.

Dans cette perspective, tous les moments de cette relation sont en place. Comme on peut le remarquer, ils ne subsistent que les uns par rapport aux autres. C'est d'ailleurs ce qui les définit comme « moment »<sup>82</sup> et qui inclut et permet le passage de l'un à l'autre ainsi que le retour au commencement en une unité grossie de leur différence. En tant que résultat, cette unité ou totalité, qu'est la différence "relevée/sursumée" de l'être pur et du néant pur, n'est pas encore véritable, car ce n'est point encore l'effectivité de l'être-là. Elle n'est que visée. Mais le mouvement est là. Et c'est cela qui nous intéresse.

Le mouvement dialectique, ou plus simplement la dialectique, est ce qui donne sa consistance au devenir. Comme telle, et à cause de sa reprise en retour du premier moment, elle s'identifie au spéculatif. Spéculatif est donc à comprendre, comme dit Dominique Bourg, « à partir de son sens propre, celui de l'image, du reflet »<sup>83</sup>. Il signifie, dès lors, le mouvement totalisant en quoi s'abolit la différence entre le sujet et l'objet. Il consiste, ainsi, pour reprendre les termes mêmes de Hegel « dans ce mouvement dialectique, tel qu'il est pris ici, et donc dans

---

81 Op.Cit., p. 67.

82 cf. Op.Cit., p. 79.

83 Op.Cit., p. 41.

l'acte-de-saisir l'op-posé dans son unité, ou le positif dans le négatif »<sup>84</sup>. L'essentiel apparaît ici : le mouvement de saisie comme acte de passer. C'est cet acte de passer qui donne tout son sens à l'"Aufhebung", concept dont on a remarqué l'importance pour le penser hégélien. Il convient, dès lors, de le saisir de façon déterminée : «...quelque chose [...] n'est "relevé/sursumé", précise Hegel, que dans la mesure où il a accédé à l'unité avec son op-posé »<sup>85</sup>. L'"Aufhebung" est l'opérateur, ou plutôt le concept opératoire de la totalité ou si l'on veut du syllogisme, qui se trouve alors être la forme du spéculatif.

Si toute négation est négation d'un contenu déterminé, nous pouvons poser formellement la valeur du raisonnement de Hegel. Nous empruntons à Henri Niel cette formulation : « C'est un certain A qui se nie et pose un non-A. La présence de cet A dans la négation spécifie le non. A son tour ce non-A que nous pouvons appeler B va se nier et poser un non-B ou C, C posera un non-C etc... Jusqu'à ce que, finalement, le N auquel nous avons abouti pose comme sa négation le A qui constituait notre point de départ. »<sup>86</sup>. Autrement dit  $A = A = B = B = C = C = N = N = A$ . Une telle formule ne peut tenir que si l'on prend le verbe être dans sa pure vacuité comme l'a fait Hegel. Comme tel il peut être totalisé comme il a été expliqué. Dans ce cas, le

84 *Science de la Logique*, édition de 1812, p. 28.

85 Op.Cit., p. 81.

86 NIEL H., *Dialectique hégélienne et dialectique marxiste*, in *Aspects de la dialectique*. t. II, Paris, Desclée de Brouwer, Recherches de philosophie, 1956, p. 231.

devenir est le lieu du passage de l'un à l'autre. Il s'impose donc comme totalité logiquement première. Détaillons formellement ceci : l'être pur A est tout autant néant pur donc non-A. Cela s'écrit  $A = \bar{A}$ . Mais le commencement comme tel implique leur identité. Donc  $B = A$ . Cela s'écrit en fin de compte comme ceci :  $A = A = B = A \dots$  l'être pur et le néant pur sont les extrêmes qui se présentent comme l'expression de cette totalité qui identifie l'identité et la différence. Ainsi, et pour reprendre le mot de Derrida, « ...la tautologie et l'hétérologie s'accouplent dans la proposition spéculative »<sup>87</sup>. Eternel printemps dans lequel l'être s'apparaît à lui-même ainsi que le moi du sujet... Thèse, il va sans dire, qui heurte le sens commun. La logique classique dit en effet, comme le "bon sens", A est A, et non-A est non-A. Elle se refuse par là à penser que le concept de A délimite à la fois A et non-A, qu'il définit, en toute rigueur, les deux, qu'il est donc contradictoire et doit plutôt être compris comme le passage de A à non-A, et ainsi se constituer, dans le temps, comme un tout.

Cette constitution en totalité implique une définition du langage et cette définition, selon Parain, est une définition « expressionniste »<sup>88</sup>. Comment cela ? Hegel en donne les indices à partir de cette même constitution :

« S'il paraissait contradictoire de concevoir l'absolu essentiellement comme résultat, une petite considération serait susceptible de mettre ordre à

87 *Hors Livres, Préface*, p. 37.

88 PARAIN B., *Op.Cit.*, p. 195.

cette apparence de contradiction. Le commencement, le principe ou l'Absolu, dans son énonciation initiale et immédiate est seulement l'universel. Si je dis, "tous" les animaux, ces mots ne peuvent pas passer pour l'équivalent d'une zoologie ; avec autant d'évidence, il appert que les mots de divin, d'absolu, d'éternel, etc, n'expriment pas ce qui est contenu en eux -et de tels mots n'expriment en fait que l'intuition entendue comme l'immédiat. Ce qui est plus que de tels mots, même la seule transition à une proposition, contient un "devenir-autre" qui doit être réassimilé, ou est une médiation »89.

Le langage suit donc tous les caractères de la pensée que nous avons mis au jour jusqu'ici. Il n'est pas, dès lors, l'image de la chose, mais un produit de l'esprit : « La pensée [...] consiste précisément à être soi et son Autre et à surmonter cet Autre de façon à ne rien laisser échapper. Le langage étant l'oeuvre de la pensée... »<sup>90</sup>. Il faut alors dire que le langage est l'expression de la vérité dans son incessant mouvement de totalisation.

---

89 HEGEL G.W.F., *La Phénoméologie de l'Esprit*, Préface, p. 19.

90 HEGEL G.W.F., *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* par 20 p.45.

## 2.3 LA DIALECTIQUE DU TEMPS

### 2.3.1 LE STATUT LOGIQUE DE L'ALTERITE

#### 2.3.1.1 L'ETRE

Le va et vient de cette mise à distance de l'autre afin de le reprendre, et dans lequel nous avons discerné l'écrasement de la volonté dans la raison, culmine dans la Science de la logique. Pour quelle raison ? « La logique qui n'a aucune existence propre, expliquent avec une infinie pertinence Jarczyk et Labarrière, (est) ce par quoi toutes choses existent [...]. La logique ne pose la réalité qu'en disparaissant elle-même comme logique [...] (au travers de) la "cellule rythmique fondamentale" de tout le système et de toute la pensée de Hegel. D'abord, celui de la "négation" [...]. L'être n'est ce qu'il est que "hors" de lui-même, de par le procès de "négation" de l'essence. Négation dynamique, par conséquent : son véritable nom, c'est la "médiation" [...]. Or qui dit "médiation" dit transition, non pas d'un terme à un autre terme, mais plus fondamentalement d'un terme à lui-même comme autre : de l'immédiat immédiat à l'immédiat compris, c'est-à-dire justement à l'immédiat "médiatisé". Mouvement dont la racine est le traitement jamais achevé de l'identité comme altérité et de

l'altérité comme identité : voilà précisément ce que Hegel appelle la "réflexion" »<sup>1</sup>.

Ce mouvement part de l'immédiateté de l'être (en soi) pour trouver, par la médiation de l'essence (pour soi), sa relève/sursumation dans la plénitude du concept (en et pour soi). L'autre-en-soi-pour-soi constitue ainsi le mouvement achevé. Nous allons déplier la processualité de cette totalité<sup>2</sup>.

Remarquons d'abord que l'altérité propre à la "grande logique", en quoi se décide son statut, n'est pas la seule de l'ensemble de cette oeuvre. En effet, chaque moment de sa triplicité comporte, comme tel, une altérité médiatisant le tout qu'il est. Chaque sphère comporte donc une détermination particulière de l'altérité relative à l'immédiateté dont elle est la différence. A cet égard, Hegel distingue lui-même les différentes formes de l'immédiateté desquelles se placent, comme second moment, ces altérités :

« Dans la sphère de l'être, elle est l'être lui-même et l'être-là ; dans la sphère de l'essence, l'existence et ensuite l'effectivité et substantialité ; dans la sphère du concept, en dehors de l'immédiateté [entendue] comme universalité abstraite, désormais l'objectivité »<sup>3</sup>.

- 
1. JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J., *Hegelianism*, Paris, Presses Universitaires de France, Philosophie aujourd'hui, 1986, p. 24-25.
  2. Nous nous servons pour ce faire de l'article de JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J., **le statut logique de l'altérité chez Hegel**, in *philosophie*, Paris, Minuit, 13, hiver 1986, p. 68-81.
  3. *Science de la Logique*, deuxième tome, la *Logique subjective ou Doctrine du Concept*, trad. LABARRIERE P.-J. et JARCZYK G., Paris, Aubier-Montaigne, 1981, p.212 ; loc. cit. par JARCZYK G. et LABARRIERE P.J., **le statut logique de l'altérité chez Hegel**, p. 69.

On peut alors parler, selon Jarczyk et Labarrière, par transposition, « d'altérité immédiate, d'altérité extérieure, d'altérité objective »<sup>4</sup> suivant en cela les caractères de l'en soi, du pour soi et de l'en soi-pour soi du mouvement dialectique. Du coup, comme on peut le constater, c'est au niveau du second moment de cette immense triplicité qu'apparaît le lieu où se décide le statut de l'altérité logique. Mais, reprenons chacune des altérités relatives aux sphères composites de la Science de la logique.

Déjà, plus haut, nous avons mis en relief ce qui regarde l'être comme commencement de la science. Inutile d'y revenir. Dégageons plutôt ce qu'il en est de l'altérité dans cette sphère. Pour ce faire, il faut tout de même rappeler qu'un tel commencement n'est pas une immédiateté brute, mais une immédiateté première qui, pour être telle, est toujours déjà prise dans le mouvement réflexif de l'apparaître à soi :

« L'immédiateté simple est elle-même une expression qui est de l'ordre de la réflexion, et se rapporte à la différence par rapport au médiatisé. Dans son expression vraie, cette immédiateté simple est l'être pur ou l'être en général ; être, rien de plus, sans aucune autre détermination ni aucun autre emplissage »<sup>5</sup>.

L'immédiateté simple est donc une totalité. Cette apparente contradiction a déjà fait l'objet d'une élucidation comme il a été signalé. Mais, concernant l'altérité qui nous intéresse, cette position en

---

4. Ibid.

5. Cf. Op.Cit., note 72.



totalité est fondamentale. En effet, comme totalité, elle suppose une altérité. Aussi, quelle est-elle ? Ce qui constitue cette totalité, c'est la "réflexion" qui rend raison de "l'immédiateté simple" et du "médiatisé". Quelle est cette réflexion ? Elle est la résolution en "savoir pur", terme de la **Phénoménologie de l'Esprit**, de ce dualisme premier de la conscience dont nous avons suivi les linéaments jusqu'à la conscience de soi qui se reconnaît comme "être pur". L'altérité dont il est question dans cette totalité se présente, dès lors, d'elle-même. Elle est ce procès en quoi tient le médiatisé jusqu'au savoir pur. Aussi, l'être se détermine-t-il par le procès de cette altérité qu'en lui il totalise.

Pour cette raison, il n'y a pas lieu de faire quelque passage indû en direction de l'être-là. Il suffit à Hegel de redoubler l'altérité dont l'être pur est plein afin de totaliser celle-ci comme être-là. Le "devenir (**werden**)" est cette médiation propre au régime de l'être :

« Mouvement d'altérité qui dit en extériorité l'altération intérieure du terme originaire »<sup>6</sup>.

Toutefois, qu'on se rappelle l'apparente antinomie par laquelle Hegel exprime le commencement de la philosophie. Le premier volet de celle-ci correspond à ce qui vient d'être dit. En résumé, il a trait à cette présupposition qu'est le procès de la conscience. Mais

---

6. JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J., *le statut logique de l'altérité chez Hegel*, p. 71.

le second volet se suffit à lui-même. L'être pur a sa propre profondeur intemporelle dans son identité au néant, c'est-à-dire :

« Il devient lui-même en se reconnaissant intemporellement passé dans son autre »<sup>7</sup>.

Aussi, peut-on parler d'une concomitance originaire de l'altérité avec le commencement. Celle-ci partage, à l'évidence, les mêmes caractères de pureté que celui-ci. Elle devient concrète lorsque le périple totalisant pose le néant en être là, l'engageant dans le régime de la diversité "qualitative" et "quantitative".

Cette éclosion en totalité(s) nous permet de commencer à préciser quel est le statut logique de l'altérité chez Hegel. Il n'est pas simple. L'autre, en effet, comme on vient de l'esquisser, est tout aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la sphère de l'être dont il est la médiation. « Tel est en effet le paradoxe : le statut logique de l'altérité ne ressortit ni à la proposition d'une extériorité simplement donnée ni à la suffisance d'un terme qui serait en lui-même l'autre de lui-même ; l'autre véritable [...] est à la fois extérieur et intérieur, donné et déduit ; c'est pourquoi le "passer" de l'être n'est autre, **fondamentalement**, que l'identité déterminante du progresser et du régresser qui est caractéristique du concept »<sup>8</sup> :

---

7. Ibid.

8. Op.Cit., p. 72.

« Chaque étape nouvelle de l'aller-hors-de-soi, c'est-à-dire de la détermination ultérieure, est aussi un aller-dans-soi, et l'extension plus grande tout aussi bien (l')intensité la plus haute »<sup>9</sup>.

C'est bien là l'aspect saisissant du mouvement dialectique de Hegel. La mesure de l'avancée est celle de la profondeur. On pourrait dire, en quelque sorte, que plus on avance plus on recule. Aussi, la propre détermination de l'être engage celle de l'autre qui ne peut se penser, strictement logiquement, que par rapport à l'être qu'il médiatise :

« De même que l'être passa en néant, ainsi l'être-là en être-autre ; l'être-autre est le néant, mais comme rapport. L'autre est non-celui-ci ; mais celui-ci est également un autre, donc aussi non-celui-ci. Il n'est pas d'être-là qui ne serait en même temps déterminé comme autre ou n'aurait un rapport négatif »<sup>10</sup>.

### 2.3.1.2 L'ESSENCE

Telle est la position de l'altérité logique lorsque l'être se détermine. Passons, dès lors, à sa position dans La Doctrine de l'essence, c'est-à-dire dans la détermination par laquelle l'être provient intemporellement. Comme telle, l'altérité propre à la sphère de l'essence suit, de tout temps, la démarche dialectique même de l'être. Ce faisant, ce mouvement réflexif s'avère contradictoire et donc prêt à « se poser comme l'autre d'elle-même en sursumant l'immédiateté de l'être-donné pour le faire accéder à

9. *Doctrine du Concept*, p. 388/33 ; loc. cit. par JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J., *ibid.*

10. *Science de la Logique*, édition 1812, p. 86/12 ; loc. cit. par JARCZYK G. et LABARRIERE P.J., p. 73.

cette immédiateté devenue qu'est l'effectivité »<sup>11</sup>.  
L'essence est donc la médiation qui permet à l'être ou  
l'immédiateté de surgir en existence :

« ...La condition de l'ek-sister de l'être, c'est l'effondrement de l'essence, redoublement de la négation qui tint d'abord, sous sa forme simple dans l'effondrement premier de l'être en essence. Effondrement de l'effondrement, le fondement mène à son terme le retour de l'être à lui-même, tel qu'il fut inauguré par "l'intropasser" de cet être en lui-même. Ainsi, l'inexistence de l'essence est-elle ce qui fonde l'affirmation de cet "être essentiel" qu'est désormais l'existence. L'altérité-immédiateté de l'être en son appréhension première prend forme désormais de cette altérité-extériorité qu'est l'existence ou l'être médiatisé »<sup>12</sup>.

Se déploient ensuite les dialectiques du "phénomène" et de "l'effectivité". Inutile de poursuivre plus en avant ce mouvement essentiel dans lequel l'être est constitué dans son statut spéculatif, c'est-à-dire dans sa dimension d'altérité. Introduisons ce dernier moment de la totalité logique qu'est la **Doctrine du concept** et l'altérité qui lui est constitutive. Comme tel, ce moment signe l'identité de cette différence entre l'être et l'essence. L'altérité acquerra, de ce fait, son statut logique achevé.

### 2.3.1.3 LE CONCEPT

Tout d'abord, ainsi que l'a déjà signalé Hegel, l'immédiateté qui se donne à venir en objectivité dans la sphère du concept se figure comme une "universalité abstraite". Cette abstraction (de l'universalité), **propre à l'être s'abîmant en essence et se constituant**

11. JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J. Op.Cit., p. 75.

12. Op.Cit., p. 76.

par-là comme être et capable dès lors de se dire comme existence, forme, comme telle, « le point de départ d'un autodéploiement du concept qui conjoint progrès vers l'objectivité et régression vers l'être alors atteint justement dans sa dimension de concept »<sup>13</sup>. Le concept se présente alors comme la forme achevée de l'être qui, pour atteindre cette stature, doit s'accomplir au travers d'un périple syllogistique :

« Le syllogisme est médiation, le concept complet dans son être-posé. Son mouvement est le sursumer de cette médiation, dans laquelle rien n'est en et pour soi, mais chaque (terme) est seulement par-la-médiation d'un autre. Le résultat est par conséquent une immédiateté qui (est) venue au jour par le sursumer de la médiation, un être qui (est) tout aussi bien identique à la médiation et est le concept qui s'est établi lui-même à partir de et dans son être-autre. Cet être est par conséquent une chose qui est en et pour soi, - l'Objectivité »<sup>14</sup>.

L'altérité a atteint son statut logique dans l'objectivité conceptuelle. Le double mouvement de l'*Aufhebung* qui articule cet état procède, « d'une identité réflexive de l'immédiateté et de la médiation [...]. Cette immédiateté-médiation qu'est l'altérité comme objectivité [...] comporte deux moments logiquement distincts : l'objectivité comme point extrême d'une expression de la subjectivité (négation simple ou négation positive), et cette même objectivité comme "tournant", c'est-à-dire comme origine et fondement d'un "retour" qui est en fait un ressouvenir de l'intériorité dans l'extériorité et comme extériorité (négation redoublée ou négation négative).

13. Op.Cit., p. 78.

14. *Doctrine du Concept*, p. 204/38 ; loc. cit. par JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J., Op.Cit., p. 79.

C'est sous cette dernière forme que se décide l'identité de l'identité et de la différence qui est l'expression la plus adéquate de l'altérité chez Hegel »<sup>15</sup>. Sous cette dernière forme également se dessine la téléologie hégélienne :

« Le mouvement de la fin a maintenant atteint ceci que le moment de l'extériorité n'(est) pas seulement posé dans le concept, lui n'(est) pas seulement un devoir-être et acte-de-tendre, mais, comme totalité concrète, est identique à l'objectivité immédiate. Cette identité est d'un côté le concept simple, et aussi bien objectivité immédiate, mais d'un autre côté de façon pareillement essentielle médiation, et c'est seulement par elle (entendue) comme médiation se sursumant elle-même qu'(elle est) cette immédiateté simple »<sup>16</sup>.

Toute tension est donc close dans l'identité entre l'immédiat et le médiat de l'objectivité idéale. En elle l'altérité réelle se trouve présentée par le procès qui totalise « l'être tel qu'il se trouve donné et la médiation réflexive du poser-présumer. Dans ce paradoxe tient son statut logique : il est tel que l'on ne saurait parler d'altérité réelle dans l'oubli de son origine une et double, - projection d'une intériorité conceptuelle et réflexion d'une extériorité donnée. Disons encore que le principe logique [...] n'est ce qu'il est qu'à raison de "l'échappement" qu'il connaît par rapport à lui-même [...], (c'est-à-dire) une libération de soi comme autre »<sup>17</sup>. Le statut logique de l'altérité a ceci de particulier qu'il médiatise tout intérieur et extérieur. A ce titre, il signe la "mort

---

15. *ibid.*

16. *Doctrine du Concept*, p. 271/20 ; loc. cit. par JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J., *Op.Cit.*, p. 80.

17. *Op.Cit.*, p. 80-81.

de Dieu", la perte du fondement pour qui, à chaque pas, la pensée commence.

## 2.3.2 LA "MORT" DE DIEU COMME LEVIER DU DISCOURS

### 2.3.2.1 LA DIALECTIQUE DU FINI ET DE L'INFINI

Dès 1802, dans *Foi et Savoir*, Hegel visait « la démarche négative de l'*Aufklärung* », c'est-à-dire le travail de l'entendement séparateur, lui reprochant de poser le meilleur de lui-même « en dehors et au-dessus d'elle dans une foi, tel un au-delà [...] ; aussi se fait-elle, dit-il quelque peu ironique, de nouveau servante d'une foi »<sup>18</sup>. Ce texte, de par sa perspective, a une portée religieuse qui engage, si l'on peut dire, une "théologie spéculative" qui tient au seul écrit indépendamment d'une décision athée ou croyante d'ordre biographique.

*Foi et savoir* a donc une consistance suffisamment intéressante pour se suffire à son propos sans qu'il vaille la peine de recourir aux élaborations beaucoup plus "systématiques" de Hegel sur le même sujet. D'ailleurs, le point de mire qui engage ce texte montre bien que le constituant fondamental du systématique, c'est-à-dire l'identité dialectique, est cela même qui interroge cette démarche séparatrice de l'*Aufklärung*.

18. HEGEL G.W.F., *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Shelling, Foi et savoir ou philosophie de la réflexion de la subjectivité dans l'intégralité de ses formes en tant que philosophie de Kant, de Jacobi et de Fichte* (1802), traduction, introduction et notes par MERY M., Paris, Vrin, 1952, p. 194.



Qu'il nous suffise donc de le lire dans cette perspective, c'est-à-dire, ni plus ni moins, dans la perspective même de Hegel.

Dans ce texte, Hegel considère ce que la philosophie est devenue avec/depuis Kant. Ce que Hegel saisit de celle-ci tient en deux traits : elle est philosophie de la foi et, par conséquent, elle est une philosophie de la finitude. Qu'on se rappelle les limites de "l'expérience possible" ! Cela signifie qu'elle est dans un rapport impuissant à l'absolu. Et, c'est la foi chrétienne dans son constituant théologique qui va fournir à Hegel la solution à ce rapport, c'est-à-dire : surmonter le fini. Car, l'absolu, comme tel, exige la totalité. Selon Hegel, la limite kantienne ne fait qu'établir la pensée dans un statut d'aspiration :

« ... Cet espace infini et vide du savoir ne peut être rempli que par la subjectivité de l'aspiration et du pressentiment »<sup>19</sup>.

Or, un tel statut n'est pas un statut ontologique. Et l'on sait combien, pour Hegel, la philosophie requiert l'unité de la pensée et de l'être. C'est la raison pour laquelle il ajoute :

«... Ce fait, qui autrefois passait pour la mort de la philosophie [...] a été érigé en système »<sup>20</sup>.

Hegel lit Kant comme une philosophie du néant (et l'oppose à l'aristotélisme pour lequel la métaphysique portait sur "l'être en tant qu'être"). Pour lui, Kant

---

19. Op.Cit., p. 207.

20. Ibid.

n'a fait que substituer une métaphysique de la subjectivité à une métaphysique de l'objectivité accomplissant en cela le principe protestant de la conscience qui consiste, on l'a vu, en une séparation de l'intérieur et de l'extérieur. Mais, ce faisant, Kant a tout de même préparé l'identité absolue du subjectif et de l'objectif. Car le fini et l'infini s'appellent réciproquement du fait même de leur position unilatérale. Et, c'est précisément l'infinitude négatrice qui va constituer le lien de Kant à Hegel :

« ... La pensée étant chez (Kant) reconnue comme infinitude et côté négatif de l'Absolu ; or, ce côté est le pur anéantissement de l'opposition ou de la finitude, mais en même temps aussi la source du mouvement éternel ou de la finitude qui est infinie, c'est-à-dire s'anéantit éternellement ; et de ce néant, de cette nuit pure de l'infinitude, la vérité s'élève comme d'un abîme mystérieux, son pays d'origine »<sup>21</sup>.

La finitude et l'infinitude passent l'une dans l'autre grâce à la puissance négatrice héritée de l'absolu luthérien de la conscience. En effet, l'infinitude de l'intériorité est ce côté actif qui ne se réduit pas à quelque finitude que ce soit, et donc elle constitue le principe originaire de l'ébranlement de l'opposition au fini. Le fini, comme tel, se suffit à sa clôture, tandis que l'infini posé en face du fini se trouve situé sur le même plan que celui du fini et, par conséquent, devient lui-même quelque chose de fini mais, par-là même, il affecte d'infinitude le fini. Négation de la négation.

---

21. Op.Cit., p. 297-298.

### 2.3.2.2 LE SCHEME THEOLOGIQUE

Ainsi se découvre l'activité négatrice de l'infinité qui constitue le lien de Kant à Hegel. Lien dialectique propre à la lecture de Hegel que Kant ne pouvait que pressentir, comme en témoigne la perspective de "l'unité de l'aperception" que nous avons développée et qui laissait subsister l'abstraction réciproque entre le phénomène et le sujet. La situation se trouve renversée. Le concept infini qui excluait d'abord tout contenu autre que celui de l'expérience possible et ne trouvait, dès lors, son identité avec celui-ci que dans la foi, c'est-à-dire dans l'indétermination suprême, devient maintenant ce qui est le contenu suprême : l'idée suprême, c'est-à-dire la détermination suprême : l'être. Déterminé, le concept est devenu réel et le sujet manifestation.

Mais, ce passage n'est pas aussi simple qu'il paraît. Il n'est pas serein. Il est une conquête de l'"autre" rive qui passe par la négation de ce que Kant a posé comme forme abstraite, c'est-à-dire qu'elle est négation de soi-même, mais aussi par voie de conséquence négation de la « philosophie de Kant »<sup>22</sup> et encore "mort de Dieu", car Hegel identifie l'incarnation et la mort de l'idée et l'incarnation et la mort du Christ. C'est cette incarnation et cette rédemption spéculative qui se disent au terme du texte de Hegel :

---

22. Op.Cit., p. 205-227.

« ...Le concept pur, ou l'infinitude, comme abîme du néant où tout être s'engloutit, ne doit désigner la douleur infinie que comme un moment, - douleur qui jusqu'à là n'était dans la culture que comme un fait historique, et constituait le sentiment sur lequel repose la religion moderne, le sentiment que Dieu même est mort (Pascal en avait donné une expression pour ainsi dire purement empirique dans la formule : la Nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme), - mais il ne doit donc désigner la douleur infinie que comme un moment, et rien que comme le moment de l'idée suprême, mais pas davantage ; de la sorte, à ce qui se bornait encore soit au précepte moral d'un sacrifice de l'être empirique, soit au concept de l'abstraction formelle, le concept pur doit donner une existence philosophique, et par suite donner à la philosophie l'idée de liberté absolue et du même coup la Passion absolue ou le Vendredi-Saint spéculatif, qui jadis fut historique ; et il doit rétablir celle-ci dans toute la vérité et la dureté de son impiété. C'est de cette dureté seule, - puisque le caractère plus serein, plus dépourvu de fondement, plus singulier, des philosophies dogmatiques, comme des religions naturelles, doit disparaître -, que la suprême totalité avec tout son sérieux et à partir de son fondement le plus intime, étreignant tout à la fois et sous les traits de la plus sereine liberté, peut et doit ressusciter »<sup>23</sup>.

Cette conclusion est très riche en même temps que relativement explicite. Elle met en relief le passage du sentiment, c'est-à-dire du non-effectif, du séparé, de l'abstrait à la totalité, c'est-à-dire à l'identité dialectique entre le fini et l'infini, à l'effectif dont l'infinitude n'est alors qu'un moment. La pensée et l'être s'unissent, ce qui exige le passage du schème théologique dans l'existence philosophique. « Grâce à l'idée du Dieu qui vit et qui meurt, explique Wahl, nous avons l'idée de l'universel concret, de cette union du fini et de l'infini qui est la vie »<sup>24</sup>. L'unité ontologique de la pensée et de l'être transforme la religion en philosophie : « "Dieu lui-

23. Op.Cit., p. 298.

24. WAHL J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929, p. 110.

même est mort", commente Badelle, c'est-à-dire l'infinité de la pensée abstraite, du sujet pur, de l'esprit, ne peut rester dans sa sérénité immuable et vide »<sup>25</sup>. Cette perspective est dure par son impiété, comme le remarque lui-même Hegel, mais l'unité pensée, et non seulement désirée du fini et de l'infini est à ce prix. La résurrection spéculative est au prix de la détermination de Dieu, c'est-à-dire, par conséquent, de sa mort qui est l'apparition de l'homme raisonnable, c'est-à-dire de l'homme qui est passé de la foi au savoir absolu, non abstrait.

Ce que le jeune Hegel a esquissé c'est, ni plus ni moins, sa base de compréhension de la dialectique de l'Esprit, ainsi qu'il l'explique dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion* :

« Ce que nous représente cette vie du Christ, ce qu'elle représente pour la conscience empirique, générale et immédiate c'est ce processus de la nature de l'Esprit, Dieu sous sa forme humaine. En son développement, c'est la progression de l'Idée divine jusqu'à la plus grande scission, au contraire de la douleur de la mort qui elle-même est la conversion absolue, le suprême amour, en elle-même la négation de la négation, la réconciliation absolue qui est la mise de côté de l'opposition entre l'homme et Dieu et la fin se résolvant dans la splendeur, dans la fête qu'est l'accueil de l'être humain dans l'Idée divine »<sup>26</sup>.

Dieu, ou l'Idée, c'est donc, pour Hegel, la réalité Totale. La perspective du texte va donc plus loin qu'il

- 
25. BADELLE J.-R., *Foi religieuse et connaissance philosophique (A propos de Hegel, « Glauben und Wissen »)*, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France, juillet à décembre 1942-1943, p. 74.
26. HEGEL G.W.F., *Leçons sur la philosophie de la religion*, traduction GIBELIN J., Paris, Gallimard, Nouvelle revue française, 1954 p. 157.

ne paraît au premier abord. On peut en tirer, au niveau du texte, une conséquence radicale. Cette radicalité, c'est la récusation de tout en-soi transcendant. C'est ce qui ressort à l'évidence de l'analyse que nous venons de mettre en relief. Hyppolite, d'ailleurs, indique fort bien le contour de ce que nous sommes contraints d'établir : « La transformation de l'ancienne métaphysique en logique signifie la négation d'un être transcendant que la raison pourrait connaître, mais qui serait un monde intelligible en face de cette raison [...]. La logique hégélienne ne connaît ni chose en soi, ni monde intelligible. L'absolu ne se pense pas ailleurs que dans le monde phénoménal... »<sup>27</sup>.

La "mort de Dieu", ou plutôt, de l'Esprit est ainsi un acte qui émane de Dieu lui-même, de l'Esprit. Elle est la figure qui représente la médiation nécessaire de son soi, c'est-à-dire l'accès à son bonheur et à sa liberté.

---

27. HYPPOLITE J., *Logique et existence*, Paris, Presses universitaires de France, 1953, p. 70-71.

### 2.3.3 LE POST-MODERNE

#### 2.3.3.1 UNE MESURE DE L'HISTOIRE

Les éléments que nous avons posés au cours de ce développement, et que nous proposons comme contenu à la modernité philosophique, ne sont en aucune manière originaux. Ils relèvent d'une classique histoire de la philosophie. C'est la filière par laquelle nous les avons posés qui importe et qui donne à ce contenu une unité. Unité qui délimite une période<sup>28</sup>, en une sorte de mesure de l'histoire. Cette filière, donnée par le complexe rapport entre l'intellect et la volonté, forme la trame qui permet d'avancer ce contenu et cette mesure de l'histoire. De Duns Scot à Hegel, c'est une double fin qui se découvre : fin de l'univers médiéval

---

28. Périodiser n'est, semble-t-il, pas toujours de bon ton, si l'on se reporte, par exemple, à cette réponse de DERRIDA J., *L'Oreille de l'autre, otobiographies, transferts, traduction, textes et débats avec Jacques Derrida*, sous la direction de LEVESQUE C. et DONALD (Mc) C.V., Montréal, VLB éd., 1982, p.115 :

« ...Je ne suis pas un "fan" de la modernité, je ne crois pas simplement à la spécificité irréductible de la "modernité". Je me demande si je ne me suis jamais servi de ce mot-là ; en tout cas je suis très méfiant à l'égard des coupures et des gens qui disent "ça commence là" ; je n'ai jamais fait ça et je crois même avoir marqué ici ou là des réserves à l'égard de ce type de périodisation ... »

Certes, mais comment se fait-il qu'un thème, une problématique le permette ? L'intérêt d'une périodisation, c'est de pouvoir cerner ce qui se passe. Or, ce qui se passe a nécessairement sa venue et sa clôture, sans quoi il ne peut rien se saisir ! C'est d'ailleurs ainsi que Hegel a fonctionné, si tant est que, comme le remarque REGNIER M., *Ambiguité de la théologie hégélienne*, in *Archives de Philosophie*, Avril-Juin, 1966, p. 185, pour Hegel, « La philosophie c'est l'histoire comprise mais justement l'histoire passée ». Evidemment, nous ne faisons pas oeuvre de "déconstruction"...

de la philosophie et fin de la modernité en philosophie. Avec l'univers médiéval de la philosophie, c'est la perspective liée à l'ordre qui se termine si tant est que la volonté est subordonnée à la raison. En revanche, si avec la plus grande extension de la volonté par rapport à la raison et la venue de l'autonomie de la conscience, c'est une perspective liée à la liberté qui s'ouvre, nous sommes encore incapable de déterminer ce qui se termine, avec Hegel. Aussi, nous faut-il cibler quelques caractères essentiels de cette modernité qui se recueille chez Hegel.

Hegel trouve en Luther le moment historique dans lequel, pour l'individu, « toute condition d'extériorité disparaît »<sup>29</sup>. « La conscience protestante »<sup>30</sup>, comme il qualifie cette situation, lui apparaît comme le principe qui énonce clairement l'ineestimable dignité que l'individu acquiert par sa relation à l'absolu. L'individu humain, est, en effet, pour Luther, l'unique sujet de la confiance salvatrice qui est l'essence de la foi. Mais ce qui importe à Hegel, c'est « l'esprit libre »<sup>31</sup> sans que s'implique aucune décision athée ou, au contraire, croyante<sup>32</sup>.

29. HEGEL G.W.F., *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction par GIBELIN J., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1979, p. 319.

30. HEGEL G.W.F., *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques...* par 552, remarque, p. 300.

31. HEGEL G.W.F., *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, p. 319.

32. Nous faisons nôtre ici cette remarque de WEIL E., *Hegel et l'Etat, Cinq Conférences*, Paris, Vrin, 1980, p. 47, concernant la position religieuse de Hegel : « S'il a été chrétien ou athée, cela est d'abord une question d'ordre



Est-ce à dire qu'aucune différence ne sépare Hegel de Luther ? Loin de là. Selon Eric Weil, une différence décisive les oppose :

« La sanctification du monde, explique-t-il, n'est pas la tâche d'un intérieur qui resterait éternellement intérieur, une tâche éternellement à accomplir et qui devrait rester éternellement non accomplie ; elle a été accomplie dans et par l'histoire, c'est une tâche qui appartient au passé, non à l'avenir. Le monde est devenu raisonnable, quoiqu'il ne le soit pas entièrement ; ce qui reste du christianisme, c'est la pensée (que la religion n'a saisie que dans le mode de la représentation), non la forme de la vie »<sup>33</sup>.

L'intériorité luthérienne reprise par Hegel est devenue l'intériorité dans laquelle se meut la philosophie, dont une des figures qui la manifeste est celle que nous avons mise en perspective, à savoir la "conscience de soi", raison « encore imparfaite »<sup>34</sup> qui attend sa relève/sursumation par la "Raison".

L'accomplissement de la conscience en conscience de soi s'est opéré grâce à Descartes. En désignant le "cogito" comme le fondement, la vérité première ou le principe premier sur lequel doit s'articuler toute la chaîne des

---

biographique. La réponse est alors simple : on n'a aucune raison à mettre en doute la sincérité de ses déclarations répétées dans toutes ses oeuvres, dans chaque nouvelle préface aux éditions de l'Encyclopédie, dans ses comptes rendus, dans ses lettres aux amis et au ministère. On peut ensuite dire que son christianisme n'est pas le bon, on peut soutenir que son système est objectivement athée (à condition de donner une définition convenable de l'athéisme) il n'en est pas moins vrai que Hegel s'est toujours considéré comme chrétien et que, toujours, il s'est efforcé de montrer qu'aucune de ses thèses n'était en conflit avec la foi ».

33 WEIL E., *Essais et Conférences*, tome second, *Politique*, Paris, Plon, *Recherches en Sciences Humaines*, 34, 1971, p.30.

34. HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1, p. 120.

certitudes, le philosophe français saisit, en fin de compte, l'être sous la détermination de la pensée. Ce qui signifie que, désormais, l'être que connaît la philosophie, ou plutôt dans le cas de Descartes la métaphysique, c'est l'être de la pensée, ou plutôt exactement, l'être du sujet pensant. Ce qui fait dire à Hegel que « la conscience de la pensée a été dégagée d'abord par Descartes ... »<sup>35</sup>. Hegel accorde ainsi à Descartes, contre Kant qu'il raille<sup>36</sup>, la position de fondateur de la philosophie moderne en tant que celui-ci donne à la philosophie, telle que Hegel l'a élaborée, son lieu, ou si l'on veut, son domaine. Le philosophe allemand accomplira cette origine en "savoir absolu". L'esprit libre de Luther et la conscience de la pensée de Descartes sont parmi les origines principales de sa pensée.

### 2.3.3.2 L'ALTERITE ET LA LECTURE

Le mouvement dialectique de la formation totalisante donne à cette notion philosophique du "sujet" une définitive autonomie sous l'égide de la "conscience de soi". Ce caractère de "totalité" ramasse en lui ce qu'il faut entendre du pensable chez Hegel. Il comporte parmi ses éléments composites l'"altérité". Plus qu'un des éléments de celle-ci, le concept d'"Autre" est l'artisan du mouvement de médiation qui permet à

35. HEGEL G.W.F., *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, p.336.

36 HEGEL G.W.F., *Foi et Savoir*, p. 205.

l'homme de se totaliser en conscience de soi, raison encore imparfaite, « esprit »<sup>37</sup>. A ce titre, nous pouvons dire avec Christian Delacampagne que « c'est Hegel qui, le premier, a introduit en philosophie l'idée que l'existence de l'Autre était non seulement un fait, mais une nécessité indispensable à ma propre existence et à mon propre épanouissement »<sup>38</sup>. Bien entendu, du point de vue de la tradition philosophique, le concept d'"Autre" est un des concepts premiers de la pensée. Platon, dans le *Sophiste* en a énoncé le propos :

« L'essence de l'Autre, doit être une cinquième nature dans le nombre de ces natures les plus importantes qui sont l'objet de notre choix (l'Etre, le Repos, le Mouvement, le Même ...) [...]. Il est donc forcé que, pour le mouvement tout comme pour le reste des genres, il y ait un Etre du Non-Etre : selon tous, en effet, la nature de l'Autre, en rendant chacun autre que l'Etre, fait de lui en Non-Etre ; et de tous sans exception,

37 « Penser, penser, qu'il est un Moi, explique Hegel, voilà ce qui fait la racine de la nature humaine de l'homme. En tant qu'Esprit l'homme n'est pas un immédiat mais essentiellement un être qui retourne à soi. Ce mouvement de médiation est un moment essentiel de l'Esprit. Son activité consiste à sortir de l'immédiateté, à la nier et à revenir ainsi en soi. Il est donc ce qu'il se fait par son activité. Le sujet, la véritable réalité, est seulement ce qui est rentré en soi. L'Esprit doit être compris uniquement comme son propre résultat [...]. L'exemple le plus sublime, continue Hegel, est donné par la nature divine elle-même [...]. C'est seulement dans le christianisme que Dieu se révèle comme Esprit. Il est d'abord Père, Puissance, Universel abstrait et encore caché ; ensuite, il est soi-même comme objet, un Autre que lui-même, un Etre dédoublé : il est le Fils. Mais cet Autre que soi est également lui-même immédiatement : il se connaît et se contemple en lui-et c'est précisément cette connaissance et cette contemplation de soi qu'est en troisième lieu l'Esprit. Cela veut dire que l'Esprit est le tout, et non l'un ou l'autre de ses moments ».  
HEGEL G.W.F., *La Raison dans l'Histoire*, introduction à la philosophie de l'Histoire, traduction et notes de PAPAIOANNOU K., Paris, Union Générale Editions., 10 / 18, 235, 1984, p. 78-80.

38 DELACAMPAGNE C. *Autrui*, in *Le Monde Dimanche*, suppl. au n°11660, 25 Juillet 1982, p.XI.

nous dirons dès lors à bon droit, sous le même rapport, qu'ils sont Non-Etre de cette façon ; et en revanche, parce qu'ils participent à l'Etre, nous disons qu'ils "sont", qu'ils sont "des êtres" [...]. A mes yeux, l'essence de "l'Autre" se morcelle évidemment de la même manière que la connaissance »<sup>39</sup>.

Autrement dit, si l'une des natures n'est pas l'autre, elle est forcément Autre et l'autre de même. La façon d'être de chaque nature ou genre est alors d'être Autre, instaurant un genre supplémentaire. Ce genre supplémentaire -le genre de l'Autre- a pour effet de rendre chaque genre Autre que l'Etre, c'est-à-dire Non-Etre et l'Etre lui-même Autre que toutes les formes d'être et soi-même Non-Etre.

Cette capacité du genre de L'Autre" à différer - l'entrelac des contraires - constitue, pour Hegel, la source fondamentale et avouée de la logique de son système<sup>40</sup>. Toutefois, la dialectique hégélienne ne se réduit pas à la dialectique platonicienne. En tout cas, Hegel ne la réduit pas ainsi. Bien plutôt, l'auteur des **Leçons sur Platon** assimile l'Autre platonicien à sa propre notion du négatif :

« Ce qui est l'Autre, interprète-t-il, est le négatif en général - c'est le même, l'identique à soi-même ; l'Autre est le non-identique, et ce Même est aussi bien l'Autre, et assurément sous un seul et même rapport »<sup>41</sup>.

39 PLATON, *Le Sophiste*, in *Oeuvres complètes*, t. II, Traduction et notes établies par ROBIN L., avec la collaboration de MOREAU M.J., Paris, Gallimard, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1984, p. 317 - 320.

40 HEGEL G.W.F., *Leçons sur Platon*. 1825-1826, introduction, traduction et notes par VIEILLARD-BARON J-L, Paris, Aubier-Montaigne, Bibliothèque philosophique bilingue, 1976, p.99.

41 *ibid.*

L'"interprétation" par Hegel de Platon traverse évidemment tout son système. C'est ainsi que l'Être et le Non-Être, c'est-à-dire le différent de l'Être dans le moment même de l'Être - "sous le même rapport" - deviennent, au début de la *Logique*, l'Être et le Néant. Médiateur de la Totalité, il signifie le commencement de l'accomplissement de la métaphysique. En effet, si penser, pour Hegel, consiste « à être soi et son Autre et à surmonter cet Autre », il faut reconnaître que « l'homme est essentiellement l'ennemi de l'être »<sup>42</sup>. Comment cela ? Hegel lui-même l'explique :

«... Ne pas être objet à soi-même, comme Moi abstrait, mais comme Moi qui a en même temps la valeur de l'être-en-soi, ou se comporter à l'égard de l'essence objective de telle sorte qu'elle est la valeur de l'être-pour-soi de la conscience pour laquelle elle est, c'est cela que veut dire penser »<sup>43</sup>.

Aussi, faut-il noter que le concept hégélien de l'"Autre", au travers du « schéma de réflexion réciproque », comme dit Catherine Clément<sup>44</sup>, est cela qui permet le déploiement de l'en-soi pour devenir en-soi-pour-soi de la conscience, dans un éloignement toujours plus approfondi de l'Être jusqu'à son origine métaphysique. Ce motif va cristalliser nombre de débats dans l'après-modernité de cette façon décidée dans le sillage de Hegel.

42 PAPAIOANNOU K., *Introduction*, in HEGEL G.W.F., *la raison dans l'histoire...*, p.12.

43 HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, t.1, p. 168.

44 CLEMENT C., *Miroirs du sujet*, Paris, Union Générale Editions., 10/18, 1004, 1975, p. 36.

"L'interprétation" dont il s'agit, n'est jamais en extériorité (par rapport au passé), mais elle a directement à voir avec la philosophie comprise comme « mémoire » qui, comme l'explique Jean-Louis Vieillard-Baron, « doit faire le mouvement de l'Er-innerung (recueillement dans l'intériorité) pour se comprendre elle-même »<sup>45</sup>. De la sorte, ainsi que l'a analysé Louis Althusser, il ne s'agit surtout pas là d'une « surdétermination effective », mais d'une « intériorisation cumulative qui n'a que les apparences de la surdétermination »<sup>46</sup>. Aussi, Althusser va-t-il déplier ce mouvement de l'Er-innerung pour en montrer la stricte intériorité : «... A chaque moment de son devenir la conscience vit et éprouve sa propre essence (qui correspond au degré qu'elle a atteint) à travers tous les échos des essences antérieures qu'elle a été, et à travers la présence allusive des formes historiques correspondantes. Par quoi Hegel indique que toute conscience a un passé supprimé - conservé (*aufgehoben*) dans son présent même, - et un monde (le monde dont elle pourrait être la conscience, mais qui reste comme en marge dans la Phénoménologie, d'une présence virtuelle et latente), et donc qu'elle a aussi comme passé les mondes de ses essences dépassées. Mais ces figures passées de la conscience et ces mondes latents (correspondant à ces figures) n'affectent jamais la conscience présente comme des déterminations effectives différentes d'elles-mêmes : ces figures et

45 VIEILLARD-BARON J.L., *Introduction*, in *Leçons sur Platon* (1825 - 1826), p. 15 et 41.

46 ALTHUSSER L., *Pour Marx*, Paris, Maspéro, Théorie, 1973, p. 100.

ces mondes ne la concernent que comme des échos (souvenir, fantôme de son historicité) de ce qu'elle est devenue, c'est-à-dire des anticipations de soi ou des allusions à soi. C'est parce que le passé n'est jamais que l'essence intérieure (en-soi) de l'avenir qu'il renferme, que cette présence du passé est la présence à soi de la conscience même et non une vraie détermination extérieure à elle »<sup>47</sup>. Que la philosophie hégélienne soit recueillement dans l'intériorité de la tradition philosophique n'est pas sans conséquences. Cette situation opère un déplacement radical. En effet, qu'arrive-t-il ? Ceci que toute l'histoire de la pensée se trouve recomprise ! « Or, c'est très précisément pour cette raison, fait remarquer Yves Le Gal, que les penseurs contemporains se font lecteurs : non plus commentateurs (ce qui ne peut trouver place que dans la continuité d'une histoire de la philosophie), mais lecteurs, c'est-à-dire s'opposant les textes de la tradition et les (re)comprenant comme symptôme de ce qui à travers, sous, derrière eux, se jouait »<sup>48</sup>. Toutefois, pour être tout à fait précis, s'agissant de Hegel, disons que celui-ci se fait lecteur au sens où il se réapproprie "métaphysiquement", c'est-à-dire "onto-logiquement", l'histoire de la philosophie.

---

47 Op.Cit., p. 100 - 101.

48 LE GAL Y., *Question(s) à la théologie chrétienne*, Paris Cerf, 1975, p. 209.

## 2.3.3.3 DE L'EPOQUE AU MODE

L'écartèlement entre la raison et la volonté obligea à reconsidérer la question de la vérité et du savoir. La dialectique hégélienne fait finalement de l'objet ce qu'il est-devenu-pour-la-conscience. Cette ultime validation du savoir se définit comme un "apparaître à la conscience". Hegel prétend donc clore ce souci de la vérité du savoir ouvert par Descartes et travaillé par Kant. En d'autres termes, ainsi que l'exprime Jean-François Lyotard, nous avons affaire à « cette disposition générale de la modernité à définir les conditions d'un discours dans un discours sur ces conditions ... »<sup>49</sup>. Autrement dit, ce que nous avons nommé la "Modernité philosophique" n'est donc pas sorti du "Discours de la méthode" qui entend examiner ce que peut être la connaissance humaine, ni d'ailleurs de la "certitude", c'est-à-dire de la perspective unitaire du sujet. Aussi, peut-on se demander, si telle est la condition de la modernité philosophique, que se passerait-il au cas où cette condition deviendrait illégitime ? Mais avant tout, comment le deviendrait-elle ? Précisément, nulle part ailleurs qu'au lieu même de son discours, de ce qui se présente dans son discours. C'est-à-dire que cette présentation éclate et se fragmente. Lyotard nomme cet événement la fin des/du « grand(s) récit(s) »<sup>50</sup> ou son éclatement en « petit(s) récit(s) »<sup>51</sup>.

49 LYOTARD J.F., *La condition postmoderne, Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, Critique, 1979, p.52.

50 Op.Cit., p. 98.

51 THEOFILAKIS E., *Filmer l'absence*, Entretien J.J.Beineix - E.



Dans le cas précis qui nous occupe, c'est le récit de « la grande saisie du réel »<sup>52</sup>, comme dit Elie Théofilakis, qui serait en question avec ce qui, depuis Descartes, en est la mesure : « Notre identité de sujet humain, conçu comme porteur de volonté, capable d'autonomie et donc de maîtrise à l'égard de son environnement »<sup>53</sup> pour passer, précise Lyotard, « à un type de penser tout à fait différent où les structures, les matrices de sens ne sont pas établies, ou doivent être sans cesse rétablies »<sup>54</sup>. Ce qui voudrait dire que nous sommes en plein dans ce passage et, par conséquent, celui-ci aurait à finir de s'expliquer avec les discours de validation du savoir tels que nous les avons posés comme constituants de la modernité philosophique ! Aussi la prise dans le langage constitue-t-elle le lieu charnière de la problématique postmoderne de la philosophie et perturbe-t-elle la position dans le langage, c'est-à-dire le récit même des positions modernes. Toutefois, on peut s'interroger. La mort des grands récits de cette modernité implique-t-elle nécessairement leur fin définitive ? Bien plutôt, n'indique-t-elle pas simplement une rupture, définitive certes, mais qui dans ce cas permet des récits "ouverts"

---

Theofilakis, in *Modernes et après ? "Les immatériaux"*, in *autrement*, sous la direction de Elie Théofilakis, Paris, 1985, p. 163.

52 THEOFILAKIS E., *Fixe et mobile, la mort la vie*, op.cit., p. 213.

53 LYOTARD J.F., *Les petits récits de chrysalide, Entretien J.F. Lyotard-E. Théofilakis*, op.cit., p. 13

54 LYOTARD J.F., *Les petits récits de chrysalide, Entretien J.F. Lyotard-E. Théofilakis*, op.cit., p. 13

dans lesquels sens et non-sens se mêlent indissociablement ?

Avant de préciser cette dernière interrogation, il convient de situer davantage le propos de Lyotard ainsi que celui de Théofilakis. En effet, ils se situent sur un terrain précis, celui de la "technoculture", dans laquelle, selon Théofilakis, « les nouvelles réalités qui s'imposent dans le cadre de (celle-ci) remplacent l'interface Homme/Nature par celle Homme/Technique »<sup>55</sup> et dans laquelle également, selon Lyotard,

« s'intéressant aux indécidables, aux limites de la précision et du contrôle, aux quanta, aux conflits à information non complète, aux "fracta", aux catastrophes, aux paradoxes pragmatiques, la science postmoderne fait la théorie de sa propre évolution comme discontinue, catastrophique, non rectifiable, paradoxale. Elle change le sens du mot savoir, et elle dit comment ce changement peut avoir lieu. Elle produit non pas du contenu, mais de l'inconnu. Et elle suggère un modèle de légitimation qui n'est nullement celui de la meilleure performance, mais celui de la différence comprise comme paralogie »<sup>56</sup>.

On situe ici clairement le déplacement opéré par Lyotard : le discours de légitimation, c'est le "petit récit" entendu comme paralogie, entraînant dans son sillage une question du "temps". « Et tout d'abord, est-il précisé, dans la science »<sup>57</sup>. Qu'il soit question de science, et de science postmoderne, nous le savions déjà. Ce qui est nouveau, c'est le "tout d'abord". Cette précision est extrêmement intéressante, car elle implique d'autres possibilités de cette

55 THEOFILAKIS E., *Condition Humaine, l'interface ou la transmodernité*, id; , p.X.

56 LYOTARD J.F., *La condition postmoderne*, p. 97. et cf. 107.

57 Op.Cit., p.98.

désarticulation qu'opère Lyotard entre modernité et postmodernité. Elle implique d'autres registres que celui de la technoculture. Une note attenante à cette précision s'excuse de ne pouvoir en dire plus. Cependant, elle est suffisamment explicite pour indiquer la voie : «... et en général tout ce que nous regroupons ici sous le nom paralogie »<sup>58</sup>. Cela signifie que dans la « forme post-moderne de la vie intellectuelle »<sup>59</sup>, comme dirait Richard Rorty, qui vise Lyotard, la possibilité des nouveaux récits de légitimation ne peut plus être affectée d'aucune forme totalisante.

Cette perspective est confirmée par Lyotard lui-même en un article postérieur de trois ans à **La condition postmoderne**, ouvrage dans lequel l'auteur présente, certes, une pensée constituée sur la postmodernité, mais par trop spécifiée autour de la technoculture comme nous avons pu le remarquer. Or, dans cet article, Lyotard insiste sur la fin, non plus des grands récits, mais de

« la nostalgie du tout et de l'un, de la réconciliation du concept et du sensible, de l'expérience transparente et communicable [...]. Guerre au tout, s'écrie-t'il pour terminer cet article, témoignons de l'imprésentable, activons les différends, sauvons l'honneur du nom »<sup>60</sup>.

C'est là un programme qui signifie que les nouveaux récits, comme paralogies, se feront à côté, autour, sur

58 *ibid.* note 211.

59 RORTY R., **Habermas, Lyotard et la postmodernité**, in *Critique*, 442, mars, 1984, p. 197.

60 LYOTARD J.F., **Réponse à la question : Qu'est-ce que le postmoderne ?**, In *Critique*, 419, avril, 1982, p. 367.

les marges de la totalité. Ce qui répond à la question que nous avons soulevée concernant les récits modernes : fin, certes, par rapport à eux, mais comme rupture, c'est-à-dire comme explication avec eux « selon le paradoxe du futur (post) antérieur (modo) »<sup>61</sup>, comme l'indique encore Lyotard, traçant par là une tâche à accomplir. Les récits modernes sont donc à nouveau présentés, mais pour être dépassés. Ce qu'indique le paradoxe du futur antérieur. Une telle explication implique une postérité, mais une postérité telle qu'elle en finit avec la totalité de raison tout en repensant l'apport spécifique de celle-ci comme, par exemple, les deux points importants que nous avons ciblés, à savoir l'altérité et la lecture. Ce point de vue déplace la question de la périodisation qui était un point de vue historiciste et donne donc raison à Derrida. Le tronçon que nous avons découpé, par rapport à ce nouvel axe, n'est donc plus « une époque, pouvons-nous dire encore avec Lyotard, mais plutôt un mode (c'est l'origine latine du mot) dans la pensée, dans l'énonciation, dans la sensibilité »<sup>62</sup>. Ce point de vue se déplace dès lors en direction d'un nouveau nominalisme, voire d'une grammatologie et annonce, par là, la sortie du discours de la méthode, si tant est que, dans ce rapport marginal et paradoxal du futur antérieur, toute maîtrise se désordonne.

---

61 *ibid.*

62 LYOTARD J.F., *Histoire universelle et différences culturelles*, in *Critique*, 456, mai, 1985, p.559.

## CONCLUSION : LA FIGURE DE NIETZSCHE

La notion de "point de vue" ou le perspectivisme "dans la vérité" indique assez bien la solitude de l'homme (pensant et voulant). Au plus simple, il s'agit du point d'où il voit. Et, à ce titre, il ne voit "que" de ce point. Le point acquiert, de la sorte, une importance quasi ontologique, car le spectacle donné en partage à ce point n'est le spectacle que de ce point. L'homme ne serait qu'un point de vue. Mais, pour Hegel, quel point de vue ! ? Que nous ne soyons pas indifférents, que la haine, l'amour, la passion, mais aussi la volonté et la connaissance nous traversent, indique la prise de l'"autre" dans un "même" circulaire, dont Hegel a dressé la logique. Très précisément, ainsi que nous avons pu le montrer, "je" (conscience de soi) vis mes expériences, c'est-à-dire, pleinement, j'existe et je dis l'expérience en laquelle, finalement, c'est moi qui me possède exclusivement. Ce "je" qui est structurellement l'expérience de chacun est, du coup, un "je" universel :

« Quand nous disons "je", nous signifions certes un particulier ; mais puisque chacun est "je", nous disons par là quelque chose de tout-à-fait universel »<sup>1</sup>.

Qu'est-ce à dire ? Si ce n'est que nous sommes là en face d'une contradiction spéculative extrême entre "je" et "autrui" qui pose le problème dialectique de la contradiction, de l'identité, de la simultanéité et de

1. HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, t.3, La Philosophie de l'Esprit, § 381, Add.

la différence qu'exige la logique de la totalité : « Dans cette détermination réside la formidable contradiction qui consiste en ce que - puisque "je" est ce qui est tout-à-fait universel, ce qu'on retrouve absolument partout, ce qui n'est interrompu par aucune limite, l'être commun à tous les hommes, les deux "soi" qui se rapportent ici l'un à l'autre constituent une identité - on pourrait même dire une lumière et sont cependant simultanément deux et dans une distance parfaitement rigide et glacée, et subsistent chacun comme absolument différents de l'autre, absolument impénétrables »<sup>2</sup>. Qu'il y ait une identité entre un "je" et un "tu" n'est pas sans laisser perplexe le bon sens commun qui voit deux êtres bien distincts. Cependant, en termes hégéliens, cette réciprocité dans l'identique ne s'opère qu'à la condition d'un accès réciproque à la conscience de soi qui dit "je". Il est bien clair qu'il s'agit alors d'une sortie de la nature "ponctuelle (Aristote)" de l'homme en direction d'une universalité « réelle en tant que réciprocité »<sup>3</sup>. Il s'agit d'une universalité dialectiquement vécue, c'est-à-dire d'une totalité, d'un résultat qui n'a rien à voir avec un registre simplement conceptuel et qui est immédiatement, c'est-à-dire dialectiquement singularité contradictoire...

Or, tant qu'il y a de "l'autre", c'est-à-dire tant qu'il y a des déterminations (ou inversement), c'est-à-dire encore, tant que la pensée se trouve engagée dans

---

2. Op.Cit., § 430, Add.

3. Op.Cit., § 436.

quelque chose qui n'est pas elle-même, qui n'est pas sa propre totalisation, on peut dire qu'elle n'est pas libre. Elle est prisonnière du cycle infernal de la contradiction. Seule la pure transparence de toute extériorité amène le règne de la liberté. Cela signifie, ni plus ni moins, l'élimination de tout autre, de toute altérité, de toute extériorité. Et justement, l'autre le plus contradictoirement autre, en position de stricte égalité avec le "je", c'est bien le "tu", et inversement. En indiquant le résultat du procès de la totalité entre le "je" et le "tu" comme universalité réelle en tant que réciprocité, Hegel montre parfaitement l'égalité des deux termes en présence. C'est alors, qu'en stricte obédience hégélienne vient la nécessaire avancée du mouvement dialectique qui dépasse cette réciprocité relationnelle pour la laisser comme un moment dans le Tout totalisant de l'Idée (ou Dieu<sup>4</sup>).

Cette perspective provoque des réticences aisément compréhensibles. Nous partageons, par exemple, celle de Litt qui, en même temps, ouvre une lecture intéressante de ce mouvement dialectique :

« Or, qu'entre le sujet et l'"autre", on introduise une relation de réciprocité sur fond d'égalité, cela est encore indispensable, parce que ce n'est que par cette égalité qu'on sauvera la liberté du destin qui en ferait la victime du *logos* tout puissant. Car c'est par cette réciprocité que la liberté est en quelque sorte conservée dans le "maintenant" de la rencontre vivante, et, par là, empêchée de se dissoudre dans un universel supra-temporel [...]. C'est en se maintenant en équilibre qu'ils se maintiennent en liberté [...]. (La liberté) est maintenant une position prise dans le

4. D'HONDT J., *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Presses universitaires de France, Que sais-je ?, 1029, 1982, p. 26.

réel, un équilibre délicat dans l'action qui unit et oppose à la fois les partenaires. Dans cette perspective, la liberté n'est pas un bien dont on pourrait prendre une possession définitive et inattaquable par une succession rigoureuse de dépassements. La liberté veut être conquise toujours à nouveau, dans des rencontres actuelles avec un autre vivant de ses propres racines et de son propre droit. Le présent qui s'appartient à soi-même, voilà le seul élément dans lequel elle peut prospérer »<sup>5</sup>.

Hegel n'est pas aboli pour autant, lorsqu'on sait la multidimensionnalité de l'esprit hégélien qui a le présent total pour espace. Et le présent, c'est la vie au quotidien, fut-elle la coïncidence du "je" avec ses expériences ! C'est dire la situation unique dans laquelle chaque fois on se trouve et avec laquelle, chaque fois, il faut se décider. L'unicité de la situation et du "je" caractérise le présent. La situation et le "je" forment une contradiction qui fait système et a pour résultat la décision. La décision est dans le temps le fruit du travail du négatif. Elle est toujours déjà dans le mouvement. La décision, c'est « décider, couper, trancher »<sup>6</sup>, c'est-à-dire, dialectiquement, c'est instaurer l'autre. La vie, le présent, c'est la décision dans la réciprocité du temporel de l'intemporel pour se retrouver momentanément maître d'une opacité dans laquelle le "je" se trouvait pris(onnier).

Il s'agit là "d'un Hegel" qui, en quelque sorte, sauve la liberté. Mais dans toute son amplitude doctrinale, Hegel tue la liberté (singulière) : « Comment donc un être serait-il "libre", qui dans

5. LITT T., *Hegel, Essai d'un renouvellement critique*, Paris, Denoël-Gonthier, Médiations, 1973, p. 371.

6. TOUBIN C., art. *décider*, op.cit., p. 268.



l'affrontement avec l'autre n'obéirait pas aux élans qui lui sont propres, mais devrait se supprimer avec cet autre dans un élément supérieur et englobant ? On arrive ainsi au résultat singulier selon lequel une construction conceptuelle élaborée pour assurer définitivement la liberté aboutit à la négation de la liberté »<sup>7</sup>. Mais, pour en rester au "premier" Hegel, celui-ci permet, grâce à la position en altérité de la décision, de « dessine(r) un "monde" qui est [...] l'ailleurs de tout ici »<sup>8</sup>. Pour Jarczyk, « Si la "question de Dieu" peut avoir un sens, c'est dans la mesure où [...] elle naît de ce lieu qui est celui d'une "médiation" »<sup>9</sup>... Parler de l'altérité en dehors de Hegel, c'est-à-dire, très précisément, en dehors d'un débat avec sa logique, c'est parler de "rien", ou plutôt c'est laisser parler le "non-sens" ; disons, qu'il s'agirait d'une ligne de fuite évasive... Il faut affirmer l'in-séparabilité de Dieu par rapport à l'homme : « ...Si Dieu est in-séparable de l'homme, explique Jarczyk, c'est parce que et dans la mesure où Il est, en cet homme et en son autre, en lui comme autre et en l'autre comme lui-même, entre lui et lui et entre lui et l'autre, cette altérité in-finie, im-maîtrisable, qui dessine l'ampleur de sa liberté »<sup>10</sup>. Une prise sur Dieu s'offre en sa nomination comme "autre" ; "comme autre". Il est "autre" qui ne revient pas pour former une totalité mortelle pour lui. Il s'agit alors d'une « altérité fondamentale », d'une

7. LITT T., Op.Cit., p. 381.

8. JARCZYK G. *L'altérité fondamentale*, in *Dieu, philosophie*, 10, Paris, Beauchesne, 1985, p. 126.

9. Ibid.

10. Ibid.

altérité qui « in-existe »<sup>11</sup> du fait de son appartenance au registre de la médiation la plus fondamentale qui soit. Mais, lorsque l'on revient "au Hegel" de la totale unité spéculative, on ne peut éviter, devant un discours de maîtrise aussi grandiose, de questionner ce présent qui digère inéluctablement tout passé, c'est-à-dire, équivalement, tout ce qui vient. Ce questionnement ne trouve donc à dire qu'en direction d'un futur qui laisse un futur, soit un futur antérieur. Pour aller dans cette direction, il nous faut reprendre par où Hegel arrive afin de voir de quelle manière une totalité qui ne se referme pas peut se poser.

Ce qui ressort, très clairement et avec insistance, de la pensée hégélienne, c'est sa constitution en "totalité". Chaque mouvement est la subversion d'une "limite" qui scinderait l'intérieur et l'extérieur en une différence non totalisée. Telle est la marche implacable de la dialectique, au point que Serres ne voit plus ce qui diffère « les philosophes qui procèdent par le travail du négatif, et les sacrifices humains des Aztèques arrachant le coeur à quelque victime au haut de leur pyramide pour que le soleil puisse enfin se lever »<sup>12</sup>. Analogie assassine qui donne le ton aux débats à venir. La déclaration "guerre au Tout" par Lyotard signifie sa radicalité en regard de celle même de Hegel. Peut-être faut-il qu'il en soit ainsi pour marquer ce que la dialectique hégélienne a

11. Op.Cit., p. 127.

12. SERRES M., *Détachement, Apologue*, Paris, Flammarion, 1983, p. 97.

d'insupportable pour nos contemporains. En effet, ceux-ci ne supportent plus le retour de la "différence" comme "totalité" mais, au contraire, exacerbent sa mise à distance comme "totalement autre". Ce qui situe la problématique même de la postmodernité et atténue la radicalité de la déclaration de Lyotard. Ambiguïté, nous l'avons dit, qui se soutient comme "explication" avec Hegel, autrement dit comme "futur antérieur", c'est-à-dire que la rupture n'est radicale que pour disposer les partenaires du débat qui, eux, seront radicaux. Cette sorte de rapport éclate avec la figure de Nietzsche (1844-1900) au travers de l'élaboration du concept de "volonté de puissance".

La volonté de puissance a pour contexte la résistance de Nietzsche à égaler l'"être" et la "raison" :

« Le monde, pour nous, est redevenu infini, en ce sens que nous ne pouvons pas lui refuser la possibilité de prêter à une infinité d'interprétations. Nous sommes repris du grand frisson »<sup>13</sup>.

Et encore :

« Il me semble important qu'on se débarrasse du Tout, de l'Unité, de je ne sais quelle force, de je ne sais quel absolu ; on ne pourrait manquer de la prendre pour instance suprême et le baptiser "Dieu". Il faut émietter l'univers, perdre le respect du Tout »<sup>14</sup>.

- 
13. NIETZSCHE F., *le Gai Savoir*, traduction VIALATTE A., Paris, Gallimard, Nouvelle revue française, 1950, V, § 374, p. 209.  
 14. NIETZSCHE F., *La volonté de puissance*, traduction BIANQUIS G., t. 2, Paris, Gallimard, Nouvelle revue française, 1948, II, § 489, p. 153.

Non seulement, Nietzsche frappe de nullité la prétention de la raison à identifier la catégorie du Tout et de l'être, mais encore, par voie de conséquence, il signe la fin de la dialectique comme loi absolue de l'être, en même temps que la fin d'un "sujet" capable de maîtriser la totalité de l'être. Comment Nietzsche en est-il venu là ? La raison de ce changement de perspective se trouve dans un déplacement de la question de l'être. Non plus l'être comme apparition dialectique à soi-même, mais comme acte de se surmonter soi-même et de se transfigurer dans une "oeuvre" que Nietzsche détermine comme "volonté de puissance" : « ... L'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance... »<sup>15</sup>.

Pour comprendre ce qui se signifie sous cette détermination, et par là comprendre l'enjeu du déplacement que Nietzsche opère par rapport à Hegel, il importe d'élucider l'origine du concept de "volonté de puissance". En effet, ce concept peut prêter, et a d'ailleurs prêté, à toutes sortes de confusions que Granier a heureusement dénoncées<sup>16</sup>. Nietzsche lui-même, au demeurant, n'était pas dupe qu'une telle détermination pouvait être détournée de son sens par une postérité cynique ou peu à la hauteur de sa pensée : « Sous un titre qui n'est pas sans danger : "La volonté de puissance", c'est une philosophie

15. NIETZSCHE F., *La volonté de puissance*, t. 1, l. 2, § 54, p. 217.

16. Cf. GRANIER J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, l'ordre philosophique, 1966, p. 369-411.

nouvelle... »<sup>17</sup>. La raison en est que les bases de ce concept sont triviaux et reposent sur des registres aussi différents que ceux de la psychologie, de la sociologie et de la biologie sans que, toutefois, le concept lui-même se situe sur la même plan. « Cette phénoménalité immédiate de la volonté de puissance, [...] n'est ni un "objet" ni un état d'âme, mais la profondeur existentielle inhérente à l'acte de se surmonter soi-même [...]. (Bref), une ontologie de la transcendance »<sup>18</sup>.

Nietzsche fait un saut du plan empirique au plan ontologique en se référant à la compétition grecque qui s'exprime philosophiquement à travers les figures mythiques d'Apollon et de Dionysos<sup>19</sup>. Toutefois, si la technicité de la philosophie nietzschéenne commence à se donner ici, elle ne demeure pas moins tributaire d'un processus qui s'amorce à partir de la découverte du cœur de l'homme comme fabricant illusoire de sa certitude. Une lettre, datée de juin 1865, à sa soeur Elisabeth explique déjà cette expérience (propre) et laisse pressentir l'importance qu'aura la psychologie, dans la traque des idéaux qui empêchent l'homme de vivre, c'est-à-dire de devenir ce qu'il est en se surmontant sans cesse :

« Si nous avons cru depuis notre jeunesse que tout le salut de l'âme découle d'un autre que Jésus, par exemple de Mahomet, n'est-il pas certain que nous aurions participé aux mêmes bénédictions ? Assurément,

17. NIETZSCHE F., *La volonté de puissance*, t. 1, intr., § 1, p. 31.

18. GRANIER J., *Op.Cit.*, p. 410.

19. Cf. NIETZSCHE F., *Naissance de la tragédie*, traduit par BIANQUIS G., Paris, Gallimard, Idées NRF 210, 1970.

seule la foi sauve, non pas l'objectivité qui se trouve derrière la foi. Ceci, je te l'écris, chère Elisabeth, seulement pour aller par là à la rencontre des moyens de démonstration les plus habituels des croyants, qui en appellent à leurs expériences intérieures, et, par là concluent à l'infailibilité de leur foi. Toute foi véritable ne trompe pas, elle apporte ce que la personne croyante concernée espère y trouver, mais elle ne présente pas le moindre soutien pour la justification d'une vérité objective »<sup>20</sup>.

On devine déjà que Nietzsche va déplacer "l'objectivité" vers l'établissement de la "valeur". Mais n'anticipons pas... Prenons plutôt acte que ces deux précisions nous aident à déterminer plus en avant ce rapport de la volonté de puissance avec les phénomènes. Car si saut il y a, il n'en demeure pas moins qu'un rapport d'être à étant se pose. Quel est-il ? La détermination ontologique même le marque comme ce qui n'est rien d'étant, mais permet de le penser :

« Ce devrait être quelque chose, non un sujet, non un objet, non une force, non une matière, non un esprit, non une âme - mais on me dira, on pourrait confondre quelque chose de ce genre avec une chimère. Je le crois moi-même. Et il serait mauvais qu'il n'en fût pas ainsi : il faut même que cela puisse se confondre avec tout ce qui existe et pourrait exister et pas seulement avec la chimère. Cela doit avoir le grand trait de famille, auquel toutes choses se reconnaissent comme apparentées avec lui »<sup>21</sup>.

La volonté de puissance se donne clairement à entendre comme l'essence du mouvement qui rapporte l'être à l'étant et réciproquement, c'est-à-dire, en fin de compte, au "devenir" sans qu'il n'y ait besoin d'aucun "idéal" qui anticipe sur celui-ci et l'oblige à un calquage purement artificiel. Hegel est ici bien atteint.

20. Loc. cit. par VALADIER P., *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 23.

21. Loc. cit. par GRANIER J., *Op.Cit.*, p. 377.

Comme détermination ontologique, la volonté de puissance est l'essence la plus intérieure de l'être. C'est l'idée même de "dépassement" ou de "puissance" qui est fondamentale : « ... Tout travaille à se surpasser (*überwinden*) sans cesse »<sup>22</sup>. Nous retrouvons ici la question de la "limite" et, par là, l'enjeu de la "raison (*Vernunft*)". Or, le contexte de la citation, c'est l'inexistence du bien et du mal attestée par le surpassement de soi ("*Selbstüberwindung*"). Cela signifie que la "puissance" est essentiellement "raison" :

« On adore toujours la force à genoux - selon la vieille habitude des esclaves - et pourtant, lorsqu'il faut déterminer le degré de vénérabilité, le degré de raison (*Vernunft*) dans la force est le seul déterminant : il faut évaluer en quelle mesure la force a été surmontée par quelque chose de supérieur, à quoi elle obéit comme instrument et comme moyen ! »<sup>23</sup>

Cette détermination de la puissance comme raison est le saut opéré par Nietzsche pour verser dans le registre ontologique. Ce saut est le mouvement de "se transcender". Mouvement qui passe sans cesse la limite de soi et détermine ainsi l'être comme volonté de puissance. Ce mouvement, la *Selbstüberwindung*, est l'affirmation de l'être comme volonté de puissance, tout comme l'*Aufhebung* est, pour Hegel, la condition de l'apparition de l'être à soi. Les deux mouvements passent la limite, mais alors que chez Hegel la

22. NIETZSCHE F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction BIANQUIS G., Paris, Aubier, 1950, II, De la maîtrise de soi, p. 241.

23. NIETZSCHE F., *Aurore, réflexions sur les préjugés moraux*, traduit par ALBERT H., Paris, Hachette, Pluriel, 8509, 1987, L. cinquième, § 548, p. 283.

négation de la négation opère une fermeture, la volonté de puissance écartèle à l'infini toute existence finie, restaurant cette inquiétude que Hegel avait dialectiquement colmatée :

« La grandeur de l'homme, dit Nietzsche, c'est qu'il est un pont, et non un terme ; ce qu'on peut aimer chez l'homme, c'est qu'il est transition et perdition. J'aime ceux qui ne savent vivre qu'à condition de périr, car en périssant ils se dépassent »<sup>24</sup>.

Cet écartement dissout à jamais et l'être et le sujet dans le pur passage vers l'autre. Mais cette dissolution s'opère moyennant des modalités propres qui sont celles de la structure de la *Selbstüberwindung*. C'est cette structure qu'il nous faut mettre en perspective de façon à différencier son mouvement de celui par lequel Hegel progresse.

Dans les deux cas il y a "passage", sans quoi aucun dépassement n'est possible. Ce qui implique nécessairement que quelque chose soit dépassé, ou plutôt transcendé puisque le mouvement est progressif. Il est entendu que nous prenons la volonté de puissance sous son entrée active et non réactive. Le sarcasme nietzschéen a bien montré que « la volonté de puissance peut être altérée foncièrement dans son sens d'être, elle peut subir une inversion ontologique, s'infléchir en volonté de néant au lieu de s'exalter en volonté de vie. Il suffit pour cela qu'on corrompe la *Selbstüberwindung* et la dialectique de l'intériorisation, qu'on fasse de l'esprit un principe

---

24. NIETZSCHE F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, p. 57.



de mort en hypostasiant la négativité intellectuelle comme le "nihil" d'une transcendance illusoire »<sup>25</sup>. La structure de la *Selbstüberwindung* se confond ainsi avec son activité. Dès lors, quelle est cette force qui se pénètre de raison ? Nietzsche délimite cette activité de la façon suivante : « Sublimer toutes les impulsions de manière à porter très loin la sensibilité pour ce qui est étranger et en faire, malgré l'étrangeté, une source de jouissance »<sup>26</sup>. "Sublimer" est ce processus ou ce procès de transformation de l'instinct en raison. Une raison dont le bonheur, loin d'être la clarté cartésienne, est l'étrangeté toujours nouvelle de l'inconnu en perpétuel rebondissement de lui-même. Cette sublimation est tout autant une "spiritualisation" de ce même instinct :

« Toutes les passions ont un temps où elles ne sont que néfastes, où elles avilissent leurs victimes avec la lourdeur de la bêtise, - et une époque tardive, beaucoup plus tardive où elles se marient à l'esprit, où elles se "spiritualisent" »<sup>27</sup>.

Sublimer et spiritualiser nomment la structure de la *Selbstüberwindung*. Si on la décompose, on s'aperçoit que l'instinct est ce qui est repris, c'est-à-dire, justement, sublimé ou spiritualisé ; ce qui veut dire que nous sommes dans un rapport du "même" et de l'"autre" dont le procès de sublimation assure le passage. L'"autre" est donc le "même", mais autrement,

25. GRANIER J., Op.Cit., p. 446.

26. NIETZSCHE F., *Oeuvres posthumes*, traduction BOLLE H.-J., Paris, Mercure de France, 1939, § 3, p. 37.

27. NIETZSCHE F., *Le crépuscule des idoles, précédé de Le cas Wagner, Nietzsche contre Wagner et suivi de l'Antéchrist*, Traduction ALBERT H., Paris, Mercure de France, 1952, § 1, p. 110.

dans la raison, c'est-à-dire dans l'"oeuvre"<sup>28</sup>. Dès lors, point de scission métaphysique à la mode kantienne, mais une authentique *Aufhebung*, puisqu' est maintenu l'instinct, ce qui est dépassé, sans pourtant qu'aucun retour ne s'opère. Le seul retour que s'octroie Nietzsche est celui de "l'éternel retour du même", c'est-à-dire l'affirmation en avant du processus de sublimation. Nous avons donc affaire non à une dialectique de type hégélienne, mais à une forme séquentielle de celle-ci<sup>29</sup>. La différence avec Hegel est ténue. Elle est cependant manifeste. Elle n'implique absolument pas la même perspective. Elle consiste en ce que l'identité n'est que "pur" passage. C'est l'implication nécessaire de l'Eternel Retour du Même. Aussi, point de figures de la conscience selon le principe de la dialectique hégélienne, mais dissolution "systématique" de ce qui est connu, c'est-à-dire "transvaluation". Ce qui nous oblige à la mise en regard de la "volonté" même de puissance de la *Selbstüberwindung*, noeud de sa structure et éclaire d'un nouveau jour le rapport entre la volonté et l'intelligence.

Comment se détermine le passage du même à l'autre, de l'autre comme même à l'autre comme nouvellement autre, c'est-à-dire comme retour éternel du même ?

---

28. Ce qui désigne la philosophie de Nietzsche comme une philosophie du style, alors qu'on peut parler pour Hegel d'une philosophie de la mémoire.

29. Nous avons, par exemple, une séquence dialectique nietzschéenne typique dans la sublimation de la justice sous la forme de la grâce. Cf. NIETZSCHE F, *La généalogie de la morale*, traduction ALBERT H., Paris, Mercure de France, 1948, p. 114-115.

Cette structure l'énonce d'elle-même. L'autre se présente comme le but ou la puissance à atteindre et se trouve relativisé dans le moment même comme même prêt à se transcender en direction d'une nouvelle puissance : autre comme nouvelle puissance à atteindre qui "encore" se prête au jeu de la volonté de puissance. Dans cette perspective, la "puissance" est la "valeur" arrêtée et donc relative ou occasionnelle de l'élan de la transcendance :

« Bon et mauvais, riche et pauvre, noble et croquant, et tous les autres noms de valeurs sont autant d'armes et d'emblèmes cliquetants qui doivent aider la vie à se surpasser sans cesse »<sup>30</sup>.

La volonté de puissance réside toute entière dans cette tension progressant de puissance en puissance, c'est-à-dire de valeur en valeur ou encore de vérité en vérité. L'instinct et son autre sublimé se renvoyant sous la pression du même une puissance en passe de devenir son autre. « Merveilleuse réflexivité du désir, commente Granier, qui fait du désir le miroir où chacun peut reconnaître la trace fugitive de sa transcendance<sup>31</sup>. Séquence dialectique dans laquelle la spéculation hégélienne n'a plus de mise, où l'impérialisme du concept comme identité circulaire est évanouie : « insoutenable légèreté de l'être »<sup>32</sup>. Mais, elle est "compensée" par l'extériorité de la volonté de puissance, la puissance elle-même, l'oeuvre ou

30. NIETZSCHE F, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, Des tarentules, p. 213-215.

31. GRANIER J., *Op.Cit.*, p. 416.

32. Cf. KUNDERA M., *L'insoutenable légèreté de l'être*, traduit par KEREL F., Paris, Gallimard, Nouvelle revue française, 1984, p. 9-12.

l'identité en laquelle se tient l'acte de surmonter soi-même, la *Selbstüberwindung*.

Au total, nous pouvons dire que la volonté de puissance, tantôt "vie" et tantôt "raison", c'est-à-dire tantôt "instinct" et tantôt "sublimation", joue avec elle-même, sacrifiant tour à tour une partie d'elle-même, dans le seul but de se surpasser elle-même. On peut remarquer que c'est encore la "raison" que Nietzsche utilise pour poser cette "alternance" et déterminer l'essence de l'être comme volonté de puissance. On peut donc affirmer que la raison est la forme suprême de la volonté de puissance, mais aussi que, comme forme, elle demeure en extériorité par rapport à la volonté de puissance dans un rapport « expressionniste »<sup>33</sup> :

« D'abord des images. Puis des mots, appliqués aux images. Enfin des concepts, possibles seulement dès qu'il y a des mots, une façon de ramasser beaucoup d'images sous une réalité non concrète, mais audible (le mot). Le petit peu d'émotions que produit le "mot" c'est-à-dire la vue d'images analogues pour lesquelles il existe un seul mot, cette faible émotion est le fond commun, la base du concept [...]. Le langage doit servir à désigner des états et des besoins ; les concepts sont donc des signes de reconnaissance. Il n'y a pas là d'intention logique ; la pensée logique est dissolvante. Chacune des choses que nous "concevons", chaque état, est une synthèse que l'on n'arrive pas à

---

33. PARAIN B., *Op.Cit.*, p. 118, n. 1.

"concevoir", mais bien à désigner, et cela même, à condition de reconnaître une certaine analogie avec ce qui a été [...]. Les hommes commencent seulement à s'apercevoir que la musique est le langage figuré des passions. Et plus tard on apprendra à discerner d'après sa musique l'ensemble des instincts du musicien. Il ne pense certes pas s'être trahi par là. C'est en quoi ses confessions sont innocentes, à l'inverse de toutes les oeuvres littéraires. Mais cette innocence existe aussi chez les grands philosophes ; ils ne se rendent pas compte que c'est d'eux-mêmes qu'ils parlent ; ils s'imaginent qu'il s'agit de la "vérité" ; au fond c'est d'eux qu'il s'agit [...]. La philosophie n'est qu'une sorte d'occasion et de possibilité qui permet à l'instinct de s'exprimer... »<sup>34</sup>. Que dire de plus explicite sur la constitution ontologique de la volonté dans son rapport avec la raison ! Et afin d'asseoir définitivement cette thèse, laissons encore Nietzsche fixer sa radicalité :

« La morale est dès maintenant anéantie. Constater ce fait. Ce qui reste, c'est : "je veux". Hiérarchie nouvelle contre l'inégalité. Au lieu du juge et du presseur, le créateur »<sup>35</sup>.

A cet endroit, le déplacement de Nietzsche par rapport à Hegel est largement consommé. Alors que, chez Hegel, la raison avait absorbé la volonté, chez Nietzsche la volonté produit la raison comme volonté de puissance. Il ne reste plus, dès lors, qu'à nous demander ce que signifie, pour Nietzsche, la liberté : « Libre,

34. NIETZSCHE F., *La volonté de puissance*, I, § 101 et 103, p. 67 ; § 52, p. 46.

35. Op.Cit., II, 1, III, intr., § 16, p. 17.

explique Nietzsche, cela signifie "ni heurté, ni poussé", sans aucun sentiment de contrainte. Quand nous rencontrons une résistance à laquelle nous devons céder, nous ne nous sentons plus libres ; si nous ne cédon pas, si nous l'obligeons à céder, nous nous sentons libres. C'est donc le sentiment de notre supériorité de force que nous appelons notre "libre-arbitre" ; la conscience que nous avons d'une force contraignante par rapport à une force contrainte »<sup>36</sup>. La perspective de Nietzsche, sous l'entrée par laquelle nous l'avons prise, étant posée, nous pouvons donner sa signification à cette "vérité" de la mort de Dieu.

Alors que Hegel fonctionne dans la sphère de la conception chrétienne de Dieu pour résoudre la séparation tragique de l'infini et de la finitude - la "mort de Dieu" signifiant alors la négativité par laquelle cette réconciliation s'opère -, Nietzsche se situe complètement en dehors de celle-ci. Pour Nietzsche, la "mort de Dieu" signifie que : « La foi dans le Dieu chrétien a été dépouillée de sa plausibilité »<sup>37</sup>. En effet, l'appropriation par l'homme de son propre destin, c'est-à-dire la *Selbstüberwindung*, rend insensée et son existence et sa proposition. Comme l'exprime Valadier, « Il (Dieu) est la fixité même d'une volonté incapable de danser sur les abîmes, l'illusion que veut la volonté pour ne pas se voir telle qu'elle est »<sup>38</sup>. Il représente, pourrait-on dire, l'hypostase de la certitude, alors que sans

36. Op.Cit., § 463, p. 144-145.

37. NIETZSCHE F., *Le Gai Savoir*, V, § 343, p. 173.

38. VALADIER P., Op.Cit., 84-85.

limite ni finalité la *Selbstüberwindung* ébranle toute certitude. Cette thèse est attestée par la réponse même que fait le "dernier pape" à Zarathoustra : « N'est-ce pas ta piété même qui t'empêche de croire encore en Dieu ? Et ton excessive probité qui t'entraîne au-delà du bien et du mal »<sup>39</sup>. La transformation de la morale - en laquelle se tient « Le mensonge métaphysique de l'Idéal suprasensible »<sup>40</sup> - exécute Dieu et, du coup, « est, selon Granier, l'affirmation de la volonté de puissance devenue enfin consciente de soi... »<sup>41</sup>. La "mort de Dieu" est alors l'événement inaugural qui prépare la voie du surhomme :

« De fait, nous autres philosophes, "libres esprits", apprenant que "l'ancien Dieu est mort", nous nous sentons illuminés comme par une nouvelle aurore ; notre coeur déborde de gratitude, d'étonnement, de pressentiment et d'attente ; [...] voilà qu'enfin, même s'il n'est pas clair, l'horizon, de nouveau, semble libre, voilà qu'enfin nos vaisseaux peuvent repartir, et voguer au-devant de tout péril ; toute tentative est repermise au pionnier de la connaissance »<sup>42</sup>.

Maintenant dépossédé de tout point fixe, de la comédie de la certitude, l'homme de la *Selbstüberwindung* peut enfin voguer en direction de l'horizon infini, sur la haute mer enfin retrouvée. Cet événement inaugural, cette aurore est toute entière comparable à « une philosophie du matin » qui, bien entendu, résonne comme un cri de victoire sur la "philosophie du soir" de Hegel en laquelle se récapitule la totalité pensée du temps présent. Foin de cette philosophie, la

39. NIETZSCHE F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, En diponibilité, p. 507.

40. GRANIER J., *Op.Cit.*, p. 262.

41. *Op.Cit.*, p. 264.

42. NIETZSCHE F., *le Gai Savoir*, 1, V, § 343, p. 174.

**Selbstüberwindung** s'engage dans l'inconnu prometteur qu'est, selon Nietzsche, l'homme :

« Elever un animal qui puisse promettre - n'est-ce pas le paradoxe que la nature s'est donné pour tâche à propos de l'homme ? N'est-ce pas là le véritable problème de l'homme ? »<sup>43</sup>

Et encore :

« Tous les dieux sont morts, ce que nous voulons à présent, c'est que le surhumain vive : tel sera un jour, lors du grand Midi, notre vouloir suprême »<sup>44</sup>.

Il reste maintenant à tirer toute la signification de la "mort de Dieu" en regard de ce que nous avons posé comme "modernité". Nous laisserons, pour ce faire, l'excellente analyse de Sloterdijk nous l'expliquer :

« L'énoncé : "Dieu est mort" contient [...] quelque chose qui diffère complètement de l'abandon de la théologie et de l'intronisation de l'humanisme qu'on lie dans des interprétations superficielles. L'attaque de Nietzsche vise la combinaison entière de Dieu et de l'homme sur laquelle se fonde la logique de la subjectivité de la Vieille Europe ; elle vise également l'idéal de transparence et d'auto-translucidité de l'esprit [...]. "Dieu est mort" signifie également que nous faisons l'expérience d'un retour à l'obscurité, de la réhabilitation du non-transparent, du retour à l'autonomie du phénomène pur et à la réhabilitation

43. NIETZSCHE F., *Contribution à la généalogie de la morale*, traduction par KREMER-MARIETTI, Paris, Union Générale Editions, 10/18, 886, 1974, Deuxième dissertation, § 1, p. 165.

44. NIETZSCHE F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, *De la vertu qui donne*, p. 175.



d'une dignité de la chose inconnue et non-pénétrée »<sup>45</sup>. L'essentiel du déplacement de Nietzsche est clair et sa figure essentielle. La dissolution de la certitude entraîne la perte de la transparence et de l'auto-translucidité de l'esprit et, par là même, l'impossibilité pour celui-ci d'unifier sous sa coupe le réel. Du réel, n'apparaît pour Nietzsche, que ce qui est "voulu". Mais Nietzsche est-il, par là, vraiment sorti de la modernité ? D'après Vattimo, « ...un discours sur le Postmoderne en philosophie devrait [...] s'autoriser du terme de *Verwindung* introduit par Heidegger [...] pour désigner quelque chose qui tout à la fois est analogue à la *Ueberwindung*, laquelle dit le dépassement ou l'outrepassement, et cependant s'en distingue pour n'avoir plus aucun rapport avec l'*Aufhebung* dialectique, ou avec un "laisser derrière soi" caractérisant le rapport à un passé qui n'aurait plus rien à nous dire. Et c'est précisément la différence entre *Verwindung* et *Ueberwindung* qui peut nous aider à définir philosophiquement le "post-"du post moderne »<sup>46</sup>. Attelons-nous, dès lors, à cette différence. Elle s'engage dans un nouveau débat que nous situons entre Heidegger et Lacan à cause de la proximité de structure dans la pensée qui les caractérise.

---

45. SLOTERDIJK P., *Weimar et la Californie, note sur la crise de la philosophie de l'histoire et sur la prolifération des doctrines holistiques*, in *Critiques*, 464-465, janvier-février, 1986, p. 122-123.

46. VATTIMO G., *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1987, p. 169.

**3 L'ESPACE DU SACRE**

*Troisième débat*

### 3.1 : LE DEBAT LACAN-HEIDEGGER

Les oeuvres de Heidegger et de Lacan recèlent une intelligence de l'altérité, pensée dans les limites du même, difficilement contournable. Et, c'est bien leur proximité tendue qui retient l'attention. Heidegger a une attitude plutôt paradoxale à l'égard de la psychanalyse. Deux allusions, nettement péjoratives et disséminées dans son oeuvre, voisinent avec un travail de longue haleine publié récemment et pour la première fois sous le nom de *Zollikoner Seminare*<sup>1</sup>. M. Boss, le rédacteur du préambule à ces séminaires, rapporte, à cet égard, que malgré « son mépris (*seiner Verachtung*) » pour les théories psychopathologiques, Heidegger a consacré « un travail de Sisyphe (*Sisyphosarbeit*) »<sup>2</sup>, aux affaires du psychisme de l'homme.

Une attitude tout aussi paradoxale se trouve également chez Lacan. Elle concerne évidemment la philosophie et particulièrement Heidegger. Si Lacan a pu se servir des structures de pensée élaborées par Heidegger, il a su aussi s'en défaire avec non moins de dédain. « Mange ton Dasein »<sup>3</sup>, est une apostrophe plutôt piquante à son adresse. Mais le problème qui nous occupe apparaît dans le fait que si Lacan a pu

1 HEIDEGGER M., *Zollikoner Seminare, Protokolle, Gespräche, Briefe*, édité par M. Boss, V. Klostermann, Francfort sur le Main, 1987.

2 Op.Cit., p. XI.

3 Le sens de cette référence sera analysé plus en avant.

puiser chez Heidegger de quoi nourrir et formuler sa problématique, ce ne sont pas les Zollikoner Seminare qui trouvent écho dans la reprise lacanienne de Heidegger. Aussi établirons-nous sur quelques points fondamentaux les rapports structuraux qui rapprochent ou éloignent Lacan de Heidegger. En effet, ces croisements ne peuvent être commandés que par les structures de pensée qui trouvent quelque entente dans les formulations lacaniennes de la psychanalyse. Ces points de rencontre sont principalement le « langage », le « décentrement du sujet et « l'impensé ».

### 3.1.1 LE LANGAGE

#### 3.1.1.1 LE SENS HEIDEGGERIEN DU SIGNE

Nous ne pouvons, à l'évidence, nier l'existence des étants immédiats et bruts. Ils sont patents et ils nous heurtent. Mais sont-ils pour autant accessibles ? S'ils le sont, comment le sont-ils ? Ou plutôt, qu'est-ce qui fait que l'étant immédiat et brut est pour nous intelligible ? C'est-à-dire, finalement, pourquoi les étants sont-ils un monde dans lequel nous séjournons ? A cette interrogation, Heidegger et Lacan répondent que l'homme et le monde doivent ce qu'ils sont au langage. Le langage est, pour ainsi dire, le milieu où les hommes et les choses apparaissent. Mais, ce n'est pas aussi simple. C'est bien la raison pour laquelle ce qui s'affirme avec Heidegger et Lacan est une affirmation en débat. Et un débat suppose un "ennemi". Aussi, outre la perspective que soulèvent nos auteurs, doit-on mettre en évidence un enjeu. Pour commencer, montrons avec Heidegger ce qui fait qu'un monde se marque comme humain. Les paragraphes 18 et 31 de *Etre et Temps*<sup>4</sup> nous apprennent comment l'homme est toujours déjà, en fait, pris dans une « entente (Verständnis) » préalable avec l'être de l'étant. Sans ce déjà « dévoilé (gelichtet) », nous cesserions précisément d'être humains ; nous ne comprendrions rien à rien parce que rien ne nous apparaîtrait. Si quelque chose n'était pris dans

4 HEIDEGGER M., *Etre et Temps*, p. 120-127 et 187-193.

l'être, jamais, en effet, celle-ci ne se laisserait voir et juger. Pour affirmer, par exemple, que la table sur laquelle j'écris est de style Louis-Philippe, il est nécessaire qu'une pré-vision doublée d'un pré-jugé ontologique me permette de juger et, avant tout, de voir, comme l'indique la découpe lexicale qui isole l'objet du jugement. L'étant a donc un sens à partir du moment où il y a un étant qui parle pour le dire. En effet, parler n'est pas simplement émettre des sons mais, comme nous l'apprend la phénoménologie de Heidegger, parler ne se soutient que d'un dire à l'écoute duquel nous sommes suspendus.

« Ce que nous écoutons "d'abord", dit-il, ce ne sont jamais des bruits [...]. On écoute la colonne en marche, le vent du nord, le tac-tac du pivert, le feu qui crépite »

L'homme n'est donc pas seulement, selon la détermination usuelle reçue des Grecs, un zoon logon econ, un vivant doué de raison mais, s'il se montre comme l'étant qui parle,

« cela ne signifie pas, continue Heidegger plus en avant dans son texte, qu'il a en propre la possibilité de l'élocution vocale mais, au contraire, que cet étant a pour manière d'être de dévoiler le monde et le Dasein lui-même »<sup>5</sup>.

Les mots de la langue que parle celui à qui appartient la compréhension de l'être, celui qui est le "là" de l'être, le Da-sein, l'homme pour qui « il y va essentiellement en son être de cet être même »<sup>6</sup>, ces

5 Op.Cit., p 34, p.210 et p.212.

6 Op.Cit., p.18, p.122.

mots, donc, sont le langage qui se déploie comme et dans le rapport que cet étant particulier qu'est l'homme entretient avec l'être. Le langage est l'éclosion de l'étant à lui-même parce qu'en lui s'abrite l'être. Dès lors, pas d'autre accès à l'étant, si ce n'est en passant par cette demeure. Pour être tel, un étant doit être nommé d'une manière ou d'une autre. « Quand nous allons à la fontaine, se plaît à dire Heidegger, quand nous traversons la forêt, nous traversons déjà le nom "fontaine", le nom "forêt", même si nous n'énonçons pas ces mots, même si nous ne pensons pas à la langue »<sup>7</sup>. Bref, les mots de la langue sont nos chemins pour aller à n'importe quoi qui est. Les étants ne sont pas sans le langage. C'est par et dans la langue que les étants apparaissent et qu'apparaît également l'étant que nous sommes. Il y a entre l'être et l'étant une cor-répondance dont le langage est l'avènement. Le langage est donc à penser autrement qu'il n'a pu l'être jusqu'à présent. Il s'agit de voir autrement qu'une conception qui ne connaît le logos que sous sa forme d'énoncé (Aussage) et qui, par conséquent, ne fait du mot que le simple signe d'un étant déjà là<sup>8</sup>.

Tel est l'"ennemi" avec lequel Heidegger est en débat. Il s'agit très clairement de "l'altération du signe", c'est-à-dire, selon Heidegger, de la passation, à l'époque hellénistique, du signe (das Zeichen)

7 Pourquoi des poètes, in *chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par BROKMEIER W., Paris, Gallimard, nrf, Idées, 424, 1980, p.373.

8 Cf. *Être et Temps*, par 18, p.212.

« expérimenté à partir du montrer (aus dem Zeigen) » au signe « décrété comme instrument d'une désignation ». De l'un à l'autre, la différence tient en ceci que « désigner, ce n'est plus montrer au sens de laisser-apparaître »<sup>9</sup>. Mais, l'ennemi n'est pas seulement ciblé, il est également nommé : il s'agit de Guillaume von Humboldt. Celui-ci est visé en tant qu'en lui culmine cette identification entre la parole et le langage qu'implique nécessairement la vue du mot d'une langue comme se distinguant en signifiant (sensible vocal ou scriptural), signifié (intelligible conceptuel) et chose désignée (étant). Il est clair que, considéré ainsi, le langage n'est qu'un produit, parmi d'autres, de l'activité de l'esprit humain. Dans cette perspective, « les noms sont les mots qui exhibent (Darstellen). Ils présentent à la représentation ce qui est déjà »<sup>10</sup>. C'est bien cela que vise Heidegger à travers la représentation ultime qu'en fait Humboldt lorsqu'il met en exergue cette citation de ce dernier : « (la parole) est en effet le travail de l'esprit dans sa répétition éternelle en vue de rendre le son articulé apte à exprimer la pensée »<sup>11</sup>. Voilà quasiment disparue toute venue au jour de l'étant et a fortiori, tout Dasein. Mais cette spécificité de l'homme capte toute l'attention pensive de Heidegger. Elle signifie que le langage dispose le monde et, à ce titre, que l'homme est davantage possédé par lui qu'il

9 *Le chemin vers la parole*, in *Acheminement vers la parole*, traduit par FEDIER F., Gallimard, Paris, 1986, p. 231-232.

10 *Le mot*, in *Acheminement vers la parole*, 1986, p. 211.

11 *Le chemin vers la parole*, p. 233. cf. HUMBOLDT (von) G., *De la diversité de structure de la parole humaine et son influence sur le développement spirituel de l'espèce humaine*, Traduit par CAUSSAT P., Seuil, Paris 1974.



ne possède par le langage. Par là même l'homme est décentré. Mais cette perspective concerne déjà la deuxième entrée par laquelle nous voulons approcher Heidegger et Lacan.

### 3.1.1.2 LE SENS LACANIEN DU SIGNE

Le propos lacanien n'est pas identique à la perspective heideggérienne, mais présente une structure comparable. Lacan pose que le langage préexiste à l'apparition du sujet et engendre ce dernier. Alors que Heidegger médite le cheminement de la parole, Lacan étudie la soumission du sujet à la loi du langage. Cette loi du langage forme pour Lacan un registre particulier, le registre du symbolique, lequel est coextensif à tout l'ordre du langage. Il se donne en deux versants. Le premier versant constitue le « Grand Autre » ; il est le discours universel. Le second versant constitutif de l'ordre du langage est l'« Autre », conçu comme le discours de l'inconscient. Ces deux versants du symbolique, dont le parlant est transi, se donnent comme autant d'altérités. De l'un à l'autre de ces versants se trouve la posture du sujet parlant, c'est-à-dire la posture de l'humanité de l'homme. Mais si Lacan rejoint Heidegger sur cette position de la parole comme lieu de l'apparaître, son point de départ est l'Autre donné comme le discours universel, alors que pour Heidegger nous baignons dans l'être. Il est donc impossible de comprendre quoi que

ce soit au discours de l'inconscient sans cette vue lacanienne, selon laquelle le langage nous précède. Lacan attribue au langage une prévalence constituante dont il importe maintenant de situer la position. De même que Heidegger inscrit la catégorie de l'Être dans le monde, pour Lacan, la vérité propre à l'inconscient apparaît « dans les symptômes [...] où le sujet les articule en paroles »<sup>12</sup>. Le symptôme psychanalytique a donc ceci de particulier

« qu'il est soutenu par une structure du langage [...] telle qu'elle se manifeste dans les langues [...] qui sont effectivement parlées par les masses humaines. Ceci se réfère au fondement de cette structure, soit la duplicité qui soumet à des lois distinctes les deux registres qui s'y nouent : du signifiant et du signifié »<sup>13</sup>.

Cette distinction est fondamentale. Elle articule précisément les deux versants du symbolique. Au signifiant correspond la langue comme système et au signifié la parole. Pour le dire avec un peu plus de précision, disons que le registre du signifiant a la structure synchronique du matériau propre au langage tel que le dégage la linguistique, tandis que le registre du signifié a affaire avec l'ensemble diachronique des discours. La perspective propre à Lacan est de montrer les efforts de la structuration du réseau signifiant sur la signification. Cette approche apparaît clairement dans la façon qu'a Lacan de considérer le symptôme : « En tant que formation particulière de l'inconscient, il n'est pas une

12 LACAN J., *La psychanalyse et son enseignement*, in *écrits*, Seuil, Paris, 1966, p. 443.

13 Op.Cit., p. 444.

signification, mais sa relation à une structure signifiante qui le détermine »<sup>14</sup>.

L'originalité de Lacan consiste à thématiser radicalement cette thèse de la « prévalence »<sup>15</sup> du signifiant. Ce qui a pour conséquence d'assimiler le processus du symptôme au mécanisme linguistique de la métaphore<sup>16</sup>. Ici, Lacan argumente à partir d'un poème de Paul Valéry afin de montrer que le signifiant ne devient de la pensée qu'à la condition qu'il soit pris dans sa globalité. Plus exactement, Lacan montre que c'est l'articulation horizontale des mots de la phrase, en même temps que le contexte vertical de chacun des mots en connexion, qui apporte quelque chose comme de la signification<sup>17</sup>. Ce faisant, il dévoile un "ennemi" : la théorie linguistique du signe et son éminent représentant : Ferdinand de Saussure. La définition du signe avancée par Saussure peut se résumer en disant que le signe est l'union d'une image acoustique (lorsqu'il est oral) appelée "signifiant" et d'un concept nommé "signifié". Ce signe à deux faces est tout entier inclus dans le domaine de la langue. Mais il est également lié avec un référent dans la réalité<sup>18</sup>. Lacan, en accordant une prévalence au signifiant, met précisément en cause ce schéma de représentation de la réalité par le signe saussurien. Par conséquent, si le signifié est déterminé par le

---

14 Op.Cit., p. 445.

15 LACAN J., *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in *Ecrits* p. 502.

16 Cf. Op.Cit., p. 528.

17 Cf. Op.Cit., p. 504-505

18 Cf. SAUSSURE (de) F., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1969, p. 98ss.

signifiant, alors le référent qui déterminait le signifié dans la théorie saussurienne, et aussi dans ce que l'on peut appeler la pensée classique, ne tient plus que comme indécidable. C'est justement, selon Lacan, la possibilité du langage de signifier autre chose que ce qu'il dit qui détermine sa relative autonomie par rapport au sens.

Lacan nomme « symbolique » ce qui a trait au symptôme en tant qu'il est une métaphore<sup>19</sup>. Le symbolique désigne alors l'ordre des phénomènes auxquels la psychanalyse a affaire en tant qu'ils sont structurés comme un langage. Mais, et c'est là que nous pouvons commencer à comprendre ce qu'il en est du Grand Autre. Avant toute structuration comme l'est un langage, la langue est là,

« [...] Enormité de cet ordre où nous sommes entrés, à quoi nous sommes, si l'on peut dire, nés une seconde fois, en sortant de l'état justement dénommé infans, sans parole : soit l'ordre symbolique constitué par le langage et le moment du discours universel concret et de tous les sillons par lui ouverts à cette heure, où il nous a fallu nous loger »<sup>20</sup>.

Ainsi, la prévalence du signifiant conditionne la vérité, mais la prévalence de la langue conditionne l'accès à la parole. La vérité et la parole se trouvent liées ; plus exactement, le sens et le symptôme partagent un commun destin. Le symptôme a donc sa vérité propre qui s'interfère dans la vérité de la conscience. Ce sont très exactement les relations entre les signifiants que Lacan entend par ce qui structure

19 Cf. LACAN J., *La psychanalyse et son enseignement*, p. 454.

20 Op.Cit., p. 445.

le symbolique<sup>21</sup>. Le symbolique est un ordre qui ne se voit pas mais qui s'éprouve dans ses effets : c'est ainsi qu'il faut comprendre les phénomènes symptomatiques. La signification est un effet de l'articulation des signifiants. Le symbolique ne consiste qu'en cette articulation quasi-machinique, qu'en la disposition des signifiants ; c'est la raison pour laquelle Lacan lui a donné le nom de Grand Autre. Lacan détermine l'Autre ainsi entendu comme « le lieu du trésor des signifiants ».

Ainsi, le signifiant a son lieu qui est l'Autre. Ce préalable tient de ce que chaque signifiant « ne se soutient que du principe de son opposition à chacun des autres »<sup>22</sup>. Comme tel, l'Autre est une "fonction" qui se soutient comme "complétude" et dont se satisfait le sujet de la psychose<sup>23</sup>. En ce qui concerne le sujet qui n'est pas psychosé, celui-ci ne se constitue « qu'à s'y soustraire (du Grand Autre ) et à la décompléter (l'articulation ou la chaîne signifiante) pour à la fois devoir s'y compter et n'y faire fonction que de manque. »<sup>24</sup>. Car, selon Lacan, « il n'y pas d'Autre de l'Autre »,<sup>25</sup>, ce qui signifie qu'il n'y a pas de métalangage, aucun autre langage pour garantir que le langage ne soit pas trompeur. Seule la parole peut être vraie, car seule la parole peut mentir : « Cet Autre est exigé pour situer dans le vrai la question de

21 LACAN J., *Remarque sur le rapport Daniel Lagache : "Psychanalyse et structure de la personnalité"*, in *Ecrits*, p. 648-649.

22 LACAN J., *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in *Ecrits*, p. 806.

23 Op.Cit., p. 818.

24 Op.Cit., p. 806-807.

25 Op.Cit., p. 818.

l'inconscient, c'est-à-dire pour lui donner le terme de structure qui fait de toute la suite de la névrose une question et non un leurre ... »<sup>26</sup>.

### 3.1.2 LE DECENTREMENT DU SUJET

#### 3.1.2.1 L'ORIGINAIRE HEIDEGGERIEN

Pour Heidegger comme pour Lacan, le langage a un caractère fécond en ce sens qu'il engendre ou qu'il suscite. Il nous faut maintenant aller plus loin dans cette direction et étudier ce qu'il en est de ce caractère. Pour Heidegger, il s'agit de porter son attention à « ce qui [...] parle alors que nous parlons »<sup>27</sup>. Cette différence dispose le champ du déploiement de la parole. Que faut-il entendre ? Rien d'autre que le fait de parler pour dire quelque chose : « C'est lui qui d'abord porte et présente au parler et à ceux qui parlent quelque chose à quoi ils se rapportent ... »<sup>28</sup>. Quelque chose est dit dans le dire. Quelque chose apparaît dans le dire. Le dire (Sagen) est donc apophantique et la Dite (die Sage) « la parole en entier » entendue comme « montrer ». En tant que tel, la Sage est nommée par Heidegger : (die Zeige) ». Le déploiement de la parole est précisément ce cheminement qui va à dire ce qui est à dire : la Dite. C'est donc en vue de lui-même, comme Dite, que le dire dit quelque chose : « ce qui se déploie dans la parole est la Dite ... » A partir de là, Heidegger peut donner son point de vue sur la notion de signe :

27 HEIDEGGER M., *Le chemin vers la parole*, p.236.

28 Op.Cit., p.237 et p. 239.

« Tous les signes tirent origine d'un montrer dans l'horizon et pour les intentions duquel seulement ils peuvent être signes »<sup>29</sup>.

A cet endroit commence à se dessiner quelque chose comme un décentrement du sujet qui parle. En effet, l'ajointement entre le dire et la Dite se compose, où plutôt, s'articule de telle manière que l'activité humaine d'expression n'est pas l'exclusive mesure de ce que Heidegger appelle parler. Pour le philosophe, il y a un monde d'abord parce qu'il y a quelque chose qui se montre. L'étant, comme ce monde, est ce qui se laisse entendre dans la parole. Aussi, Heidegger nous affirme-t-il cette phrase étonnante :

« Nous entendons parler la parole [...]. La parole parle (die Sprache spricht). Elle observe et suit d'abord et en propre ce qui se déploie dans le parler : le dire. La parole parle cependant qu'elle dit, c'est-à-dire montre »<sup>30</sup>.

Ce n'est donc pas un sujet maître de son dire, ou centre déployant une vision du monde (Weltanschauung) qui parle, mais bien l'être de l'étant, la Dite du dire pour créer un monde. Que « la parole parle », cette formule énigmatique de Heidegger indique que la parole ne parle pas seulement pour communiquer mais, avant tout, que la parole parle pour elle-même. Autrement dit, la parole, loin d'être expressive, est créatrice ou, si l'on préfère, auto-créatrice. Elle l'est d'autant plus que

« en tout ce qui vient nous parler [...] mais aussi dans le parler qui est notre fait, partout règne le montrer qui laisse apparaître ce qui vient en présence, et laisse disparaître ce qui sort de la présence. La Dite n'est nullement, après coup, l'expression en

29 Op.Cit., p. 240-241.

30 Op.Cit., p.241.



paroles de ce qui apparaît ; c'est bien plutôt tout éclat, qu'il paraisse ou qu'il s'échappe, qui repose dans la Dite ; elle libère ce qui vient en présence dans la présence qui est la sienne ; elle délivre ce qui s'absente à l'absence qui lui sied. La Dite, de part en part, gouverne et ajointe (fügt) le libre jeu de l'éclaircie, cette éclaircie que tout paraître doit venir visiter, que tout disparaître doit délaisser, cette éclaircie jusqu'où tout venir en présence et tout absentement doit entrer se montrer, c'est-à-dire venir se dire »<sup>31</sup>.

Le dit montre et ajointe tout paraître/disparaître. Tout comme le dire, le dit est donc apophantique. Il reste alors à poser la question que requiert l'apophantique, la question de l'origine de ce qui vient en présence ou s'absente.

L'origine qui donne à ce qui paraît/disparaît de venir en son propre est nommée appropriément par Heidegger (Das Ereignis)<sup>32</sup>. L'Ereignis, ce qui fait arriver en propre, est l'ajointement du « tracé-ouvrant (der Aufriss) »<sup>33</sup>, du déploiement qui dit quelque chose et du « il y a (Es gibt) » à dire où s'éclaircit (lichtet) depuis lui-même le Dit (Sage) en vue de lui-même (Sprache). Tout se passe et se tient dans cette mise en chemin du dit et de la parole ; mais tout se passe aussi et se tient entre les actants de ce régime, l'homme lui-même, le parlant qui dit quelque chose et l'Ereignis qui ajuste ou fait se co-appartenir, en leur propre, le dit et le dire. Mais puisque telle est la fonction de l'Ereignis, il reste au parlant de parler, de s'ajointer au dit, d'être ajointé par l'Ereignis. En fin de compte, c'est l'Ereignis qui parle dans le dit.

31 Op.Cit., p. 244-245

32 Op.Cit., p. 246.

33 Op.Cit., p. 238.

L'Ereignis donne au dit sa propriété. Comme tel, ce don marque sa finitude. Il donne au dit d'être infiniment cette propriété, car il est surgissement lumineux et donc il est aussi nuit (lèthè) d'où tout provient. C'est dire que l'Ereignis est en même temps Entaignis, altérité au sein du même <sup>34</sup>, par où le silence prend toute sa dimension de réponse « à la consonance silencieuse de la paix où la Dite appropriée en montrant »<sup>35</sup>. Dès lors, une limite départage, au cœur de ce qui est dit ou pensé, un non-dit et un non-pensé revendiquant la vérité. C'est là un décentrement du sujet que nous retrouvons également chez Lacan nonobstant évidemment la différence de registre. Heidegger et Lacan introduisent une continuité entre ce qu'articule la limite, sans que jamais on n'en revienne au même. En effet, l'origine d'où tout provient demeure telle, tandis que l'inconscient est définitivement inconscient.

### 3.1.2.2 L'ORIGINAIRE LACANIEN

Voyons donc plus précisément ce qu'il en est chez Lacan. Pour cela, examinons le second versant du symbolique qui pose l'Autre comme le discours de l'inconscient, avant de regarder d'un peu plus près comment le philosophe et le psychanalyste envisagent cet impensé. Le symbolique forme une entité structurale

34 Cf. HEIDEGGER M., *Temps et Etre*, in *Question IV*, traduit par F.FEDIER et J. BEAUFRET, Paris, Gallimard, nrf, Classiques de la philosophie, 1982, pp.251 et 242.

35 HEIDEGGER M., *Le Chemin vers la parole*, pp. 251 et 242.

qui tient par soi. Accéder au symbolique revient à dire que se rompt la complétude toute structurale de l'ordre symbolique et, conséquemment l'indistinction qui précède l'acquisition du langage<sup>36</sup>. Cette opération s'articule autour du signifiant et elle est figurée par l'expression algébrique du nombre imaginaire :  $i-1$ <sup>37</sup>. C'est la position de ce nombre imaginaire qu'il nous faut établir.

Nous savons que le discours universel, pour le petit d'homme, passe par la langue maternelle<sup>38</sup>. Cette incidence est d'une importance majeure, car la caractéristique de l'imaginaire définit la relation de l'enfant avec sa mère. C'est une relation tellement particulière que Lacan compare cette relation à un « couple imaginaire »<sup>39</sup>. Le type d'identification entre la mère et l'enfant est fusionnel. Elle met le petit d'homme en situation de se faire objet de ce qui est supposé manquer à la mère, ce que Lacan nomme le « Phallus ». Le Phallus "est" la figure de ce qui nie le manque. Si telle est la condition de la relation imaginaire avec la mère, alors, il faut la loi du père, la dimension de castration pour que l'enfant repère la place exacte du désir de sa mère. La mère joue un rôle fondamental en reconnaissant et en nommant le père.

- 
- 36 L'indifférenciation et la confusion caractérisent le registre imaginaire. Des textes comme *le stade du miroir, l'agressivité en psychanalyse, De nos antécédents*, in *Ecrits*, s'attachent plus particulièrement à ce registre et à ses caractères. Notre propos n'est pas d'approfondir ce registre, mais d'indiquer dans quoi entame le symbolique.
- 37 *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, p. 819.
- 38 Cf. Op.Cit., p. 813 et 824.
- 39 LACAN J, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, in *Ecrits*, p. 552.

Celui-ci sort ainsi du champ imaginaire de l'enfant, lequel consiste, en son aspect duel ou fusionnel, à être moi dans les autres. Le père est imposé et s'impose comme un tiers irréductible qui signifie l'impossibilité au couple imaginaire d'«avoir» le phallus ; le père réel devient le père symbolique sous le couvert du signifiant «Nom-du-père» et dépositaire supposé du phallus. Il déplace ainsi l'identification de l'enfant vers lui. Mais à quel prix ?

Le passage au symbolique, la sortie de l'imaginaire, est ainsi une position de la différence. Il est le fait de sortir du mirage de moi dans l'autre quel qu'il soit. Toutefois, cette perte de la mère est compensée symboliquement par la nomination. Il y a un rapport des plus étroits entre le signifiant Nom-du-père et le refoulement originaire. La substitution du Phallus au Nom-du-père est pour Lacan la position même de l'inconscient ; plus que le stade du miroir, qui commence à instaurer un sujet sous la forme du moi en unifiant spéculairement ce qui était une perception morcelée, c'est le « langage » qui est la « cause du sujet »<sup>42</sup>. Deux opérations commandent cette cause :

« La première, l'aliénation, est le fait du sujet. Prenons pour origine cette donnée qu'aucun sujet n'a de raison d'apparaître dans le réel, sauf à ce qu'il existe des êtres parlants [ ... ]. Cette division ne procède de rien d'autre que du jeu des signifiants [ ... ]. Le registre du signifiant s'institue de ce qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. C'est la structure de toutes les formations

42 LACAN J., *Position de l'inconscient*, in *Écrits*, pp. 830 et 835.

de l'inconscient. Et c'est aussi celle qu'explique la division originaires du sujet. Le signifiant se produisant au lieu de l'Autre non encore repéré y fait surgir le sujet de l'être qui n'a pas encore la parole, mais c'est au prix de la figer ; ce qu'il y avait là de prêt à parler [ ... ] disparaît de n'être plus qu'un signifiant ».

En d'autres termes, arrive ici un trouble de la représentation entraîné par la division entre le soi et le sujet du discours conscient de la culture trans-individuelle, à savoir l'Autre de l'ordre symbolique. C'est-à-dire que le petit d'homme, en prenant à son compte les signifiants de l'a/Autre, refoule son propre qui était prêt à parler et ainsi le perd. Telle est la division originaires du sujet, du fait que celui-ci parle.

Une deuxième opération s'en suit du fait que le sujet n'est plus qu'un signifiant :

« Cette opération, nous l'appelons : séparation [ ... ]. Le sujet se réalise dans la perte où il a surgi comme inconscient [ ... ]. *Se pare, se parare* : pour se parer du signifiant sous lequel il succombe, le sujet attaque la chaîne que nous avons réduite au plus juste d'une binarité, en son point d'intervalle. L'intervalle qui se répète, structure la plus radicale de la chaîne signifiante, est le lieu que chante la métonymie, véhicule du désir. C'est en tout cas sous l'incidence où le sujet éprouve dans cet intervalle autre chose à le motiver, que les effets de sens dont le sollicite un discours, qu'il rencontre effectivement le désir de l'Autre [ ... ]. Ce qu'il va y placer, c'est son propre manque [ ... ]. Mais ce qu'il comble ainsi, [ ... ] c'est [ ... ] la perte constituante d'une de ses parts, et de laquelle il se trouve en deux parts constitué »<sup>43</sup>.

Bref, ce qui du sujet est perdu à sa conscience s'articule métonymiquement dans le désir. Ainsi donc, si le sujet n'advient que dans le discours et par le

discours, c'est pour aussitôt s'en éclipser. Par conséquent, une discrimination s'établit irréductiblement entre le lieu d'où s'origine le discours et le lieu où il se produit en s'y réfléchissant.

Nous pouvons maintenant comprendre la signification du « phallus ». Il est ce "perdu" relayé dans le discours. L'inconscient est langage dans la mesure où s'instaure un refoulement du phallus, celui-ci devenant le signifiant d'une disparition <sup>44</sup>. Lacan peut alors dire : « Que le phallus soit un signifiant impose que ce soit à la place de l'Autre que le sujet y ait accès » <sup>45</sup>. Il ne reste alors à la métonymie qu'à faire le jeu du désir « qui se manifeste dans l'intervalle que creuse la demande en-deçà d'elle-même, pour autant que le sujet en articulant la chaîne signifiante, amène au jour le manque à être avec l'appel d'en recevoir le complément de l'Autre ... » <sup>46</sup>. Nous comprenons de cette façon comment l'inconscient est le discours de l'Autre, le second versant du symbolique. L'Autre est alors ce lieu où le sujet s'en va puiser son désir. Aussi bien, puisque le phallus est le signifiant d'un manque, est-il formé comme analogue à  $f-1$ , c'est-à-dire,  $f$ -phi ( phallus ) <sup>47</sup>. L'Autre alors

44 Cf. LACAN J., *La signification du phallus*, in *Ecrits*, p. 692-693.

45 *ibid.*

46 LACAN J., *La direction de la cure et les principes de son pouvoir*, in *Ecrits*, p. 627.

47 Cf. *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, p. 822-826.

se pose comme le lieu du manque, puisque le désir porte sur un manque qui ne s'atteint pas.

L'Autre est requis de répondre « dans les signifiants constitutants de la chaîne supérieure, autrement dit en termes de pulsion [ ... ]. La pulsion comme trésor des signifiants [ ... ] est ce qui advient de la demande quand le sujet s'y évanouit »<sup>48</sup>. Comme il n'y a pas de métalangage, il y a, à travers la langue maternelle, une interférence entre le langage et l'inconscient. Et c'est là que nous touchons au problème de la névrose, car le névrosé est celui, précisément, « qui identifie le manque de l'Autre à sa demande »<sup>49</sup>. De la sorte, le névrosé déplace le sujet. Or, telle n'est justement pas « l'ex-sistence »<sup>50</sup> où Lacan situe le sujet de l'inconscient. C'est ainsi que le psychanalyste, tout au long de son oeuvre, montrera comment le langage perturbé fonctionnant en-dehors du sujet conscient place le sujet en-dehors de lui-même.

---

48 Op.Cit., p. 817 et 818.

49 Op.Cit., p. 823.

50 LACAN L., *Le séminaire sur la lettre volée*, in *Écrits*, p.11.

### 3.1.3 L'IMPENSE

#### 3.1.3.1 LE REEL HEIDEGGERIEN

Pour Heidegger, « l'homme ne se déploie dans son essence qu'en tant qu'il est revendiqué par l'être. C'est seulement à partir de cette revendication qu'il "a" trouvé là où son essence habite. C'est seulement à partir de cet habiter qu'il "a" le langage comme l'abri qui garde à son essence le caractère extatique. Se tenir dans l'éclaircie de l'Être, c'est ce qu'(il) appelle l'ek-sistence de l'homme ».<sup>51</sup> Par ek-sistence, il faut entendre ce surgissement ("ek") et cette position ("sistence") dans la lumière de l'Être. Lumière bien énigmatique puisqu'elle se dissimule. C'est bien la raison pour laquelle, sans doute, "l'Être" se fait oublier dans son mystère pour se donner comme "étant" qui se suffit à lui-même. L'homme est alors tenté de se tourner vers le seul étant. Il perd sa liberté ek-statique ; il perd la différence entre l'Être et l'étant dans laquelle sa liberté consiste pour "déchoir" dans la servitude de l'insistence, c'est-à-dire pour « errer » dans le sans-fond du calculable et de l'utilisable du seul étant<sup>52</sup>. Cet état de chose est une sorte " d'ennemi " repéré par

51 HEIDEGGER M., *Lettre sur l'humanisme*, in *Question III*, traduit par MUNIER J., Paris, Gallimard nrf, Classique de la philosophie, 1980, p. 90.

52 Cf. HEIDEGGER M., *De l'essence de la vérité*, in *Question I*, traduit par WALHENS (de) A. et BIEMEL W., Gallimard, Paris 1982, p.185.



Heidegger sous le nom de "logistique". La psychanalyse, qui n'a rien à voir avec les analyses de type phénoménologique que nous propose Heidegger, est « accouplée » (koppelt) <sup>53</sup>, nous dit-il, à la logistique. Comme telle, la psychanalyse participe de cette sorte d'exclusion, ou plutôt est négligée du fait de son inessentialité. Deux allusions ayant trait à cette pratique se trouvent dans son oeuvre ; évidemment, elles ne sont pas élogieuses <sup>54</sup>.

Considérons le rapport entre la psychanalyse et la logistique comme étant une lutte que laisse entendre la mise à l'écart d'une sorte de psychanalyse. Egalement, en retour, laissons se dire la réaction de cette psychanalyse que nous avons mise en relief avec Lacan. Pour ce faire, rien ne vaut une querelle de mots. On sait que la question "qu'appelle-t-on penser ?" est une des questions qui articulent le travail philosophique de Heidegger. C'est que, pour Heidegger, lorsque l'élément de la pensée, l'être de l'étant, est oublié, il ne reste au discours philosophique qu'à s'objectiver en étant. Mais, cela revient alors à ne plus penser <sup>55</sup>. La pensée sur la pensée est complètement en dehors d'elle-même, puisqu'elle est en dehors de

53 HEIDEGGER M., *Qu'appelle-t-on penser ?*, traduit par BECKER A. et GRANEL G., Paris, Presses Universitaires de France, Epiméthé-essais philosophiques, 1988, p.34.

54 Au sujet de la première allusion, se reporter à la note n° 53. Pour la seconde, cf. *Qu'est ce que la Métaphysique*, traduit par CORBIN M., in *Questions I*, Paris, Gallimard, nrf, Classiques de la Philosophie, 1982 p. 30. Nous ne nous attarderons pas sur la seconde allusion pour faire court. Disons tout de même, à titre indicatif, que Heidegger stigmatise la psychanalyse en distinguant l'angoisse comme sentiment ontologique d'un mal-à-l'âme quelconque de type existentiel ou névrotique.

55 Cf. *Qu'appelle-t-on penser ?* p. 33.

l'être. L'être dans lequel la pensée se trouve lorsqu'elle pense devient un objet de connaissance. L'originnaire de la pensée disparaît au profit d'une saisie de celui-ci. C'est ce processus que Heidegger nomme la logique : « La pensée sur la pensée se développe en occident comme logique »<sup>56</sup>. D'après Heidegger, nous devons cette particularité à Platon. Les Grecs concevaient le logos comme un « pro-venir de la non-latence ». Désormais, le Logos assume à lui seul la pensée. Le Logos définit désormais le substrat de la pensée :

« Logos, c'est maintenant : *legein ti kata timos*, dire quelque chose de quelque chose. Ce dont quelque chose est dit est ce qui est sous-jacent à la proposition, ce qui lui est pré-jacent et pro-jacent, *upokeimenon* (subjectum). Le Logos étant devenu indépendant, comme proposition, il en résulte que l'être se présente comme cette pro-jacence »<sup>57</sup>.

La logique réduit donc le logos au sujet de la proposition, tandis que le *legein* habilite l'attribution. Penser devient attribuer dans les limites du contradictoire.<sup>58</sup> C'est ce schème constitutif de la logique que Heidegger nomme " la logistique ". Heidegger voit l'influence de la logistique dans la pensée comme une « invasion (*Zernierung*) »<sup>59</sup> qui a quasiment conquis la philosophie. Mais le règne de la logique ne s'arrête pas là. Toutes les sciences de l'homme sont aux mains de la logistique.

56 *ibid.*

57 HEIDEGGER M., *Introduction à la métaphysique*, traduit par KAHN G., Paris, Gallimard, Tel, 49, 1983, p. 190.

58 cf. *Op.Cit.*, p. 158.

59 *Qu'appelle-t-on penser ?* p. 34.

La psychanalyse, selon Heidegger, n'échappe pas à cette méthode de calcul universel. Rien d'ailleurs ne lui échappe : « Par le fait que la logistique s'accouple à sa manière propre avec la psychologie moderne et la psychanalyse, et avec la sociologie, le cartel de la philosophie montante est au complet. »<sup>60</sup>. L'énumération des principales sciences humaines signifie que tout l'homme est atteint ; que l'homme est complètement inféodé à la logistique. Il n'est, en tout et pour tout, lorsqu'il ne pense pas, lorsqu'il est en dehors de l'élément de la pensée, qu'un jouet de la logique. Puisqu'il ne sait même pas ce qu'il fait :

« l'irrationalisme [...], règne en maître inconnu et incontesté dans la défense de la "logique" puisque celui-ci croit pouvoir esquiver une méditation sur le logos et sur l'essence de la ratio qui a en lui son fondement. » 61.

Etre libre dans l'être ou une marionnette de l'étant est une alternative qui pivote sur l'axe de la logistique <sup>62</sup>.

---

60 ibid. Leibniz, déjà, remarquait que l'inconscient calcule et compute...

61 *Lettre sur l'humanisme*, p.129

62 Mais, et nous ne resterons qu'allusif à cet égard afin de ne pas surcharger un exposé qui ne tient qu'à se repérer dans le maquis d'une œuvre foisonnante, cet enjeu commande ultimement la réduction du réel à un monde strictement technique. Le « Ge-stell, l'arraisonement » est, entre autres, ce rabat de l'être et de l'étant l'un sur l'autre qui réduit toute différence, et donc tout sens, pour ne laisser qu'une carcasse exploitable, cf. HEIDEGGER M., *La question de la technique*, in *Essais et conférences*, traduit par PREAU A., Paris, Gallimard, Tel, 52, 1984.

## 3.1.3.2 LE REEL LACANIEN

La psychanalyse, se trouvant englobée dans une opprobre qui ne lui laisse guère de reconnaissance, trouve chez Lacan une "riposte" sous la forme d'une formule à "l'emporte-pièce" : « Mange ton Dasein ! ». Cette formule, pour le moins virulente, a pour contexte général le séminaire sur la lettre volée qui se propose de « déchiffrer »<sup>61</sup> le conte d'Edgar Poe, traduit par Baudelaire et intitulé la lettre volée<sup>64</sup>. En fait, pour Lacan, il s'agit plutôt d'une lettre "détournée". Cette nuance est importante car, non seulement elle correspond au propos du séminaire, mais encore elle traduit très littéralement le mot « purloined » du titre original<sup>65</sup>. Cette fameuse lettre détournée sert à Lacan à illustrer le « déplacement (Entstellung) »<sup>66</sup> du signifiant et surtout, la "préséance"<sup>67</sup> du signifiant par rapport au signifié. Mais pour saisir cette suprématie du signifiant, il nous paraît nécessaire de rappeler d'abord les faits constituant le conte de Poe.

L'histoire de la lettre volée se déroule en deux scènes parfaitement réflexives l'une par rapport à l'autre. Dans la première scène, une reine reçoit une lettre compromettante pour son honneur et sa sécurité.

---

61 LACAN J., *Ouverture au recueil des Ecrits*, p.10.

64 Cf. POE E.A., *Histoires extraordinaires*, traduction BAUDELAIRE, Garnier-Flammarion, 1965, p. 89-108.

65 Cf. *Séminaire sur la lettre volée.*, p.29.

66 Op.Cit., p.11.

67 Op.Cit., p.29.

L'entrée du roi l'oblige à une prompte dissimulation. La reine ne trouve rien de mieux que de poser la lettre sur une table, la suscription de la lettre bien en évidence. Toutefois, cette manoeuvre et l'embarras de la reine n'échappent pas au ministre qui accompagne le roi. Tout en continuant de traiter des affaires d'Etat, celui-ci substitue la lettre pour la remplacer par une autre de même apparence. La reine voyant le manège ne peut que se maîtriser et se taire. Le ministre quitte la pièce comme s'il ne s'était rien passé, laissant entre la reine et lui ce geste que chacun sait de l'autre. Dans la seconde scène, nous voyons Dupin au ministère et en compagnie du ministre de la première scène. Il a été envoyé par le préfet de police. Sollicité par la reine, pendant dix-huit mois, lors des absences nocturnes du ministre, le préfet a, sans succès, passé l'hôtel du fonctionnaire au peigne fin. Dupin préfère inspecter les lieux à découvert, les yeux cependant protégés par des lunettes vertes. Son regard tombe sur ce qu'il comprend être la lettre. Posée sur un porte-cartes, la lettre ne pouvait être mieux dissimulée par ce que l'on peut considérer comme étant son milieu naturel. Il ne reste à Dupin qu'à prendre congé de son interlocuteur, en feignant d'oublier sa tabatière. Dupin revient le lendemain pour récupérer son objet, mais avec en poche une contre-façon de la lettre volée. Ayant arrangé un incident de rue et profitant de l'attention du ministre détournée par ce dérangement, il en profite pour échanger subrepticement les lettres. Dupin, le plus simplement du monde, n'a plus qu'à prendre congé du ministre. Le ministre, comme

la reine, est en possession d'un faux-semblant. Ce qui différencie leur situation respective est que la reine le sait, alors que le ministre ne le sait pas.<sup>68</sup>.

Qu'est-ce que nous montre le parcours de ce « pur signifiant qu'est la lettre volée ? »<sup>69</sup> Tout d'abord que le signifiant s'appartient. La lettre, souligne Lacan, « a un trajet qui lui est propre »<sup>70</sup>. De fait, nonobstant son contenu, ou si l'on préfère, son signifié, une lettre/signifiant suit son cours. Elle apparaît et disparaît au gré des substitutions pour finalement revenir à son point de départ, marqué par la remise de la lettre, subtilisée par Dupin, au préfet de police. Entre temps, c'est-à-dire entre les deux scènes, où, on l'aura compris, opère le psychanalyste, la lettre/signifiant a disposé son monde. C'est elle qui fait l'histoire. Les personnages de l'histoire ne consistent, n'apparaissent que déterminés par elle. « ... C'est la lettre et son détour qui régit leurs entrées et leurs rôles. »<sup>72</sup>. Telle est, selon Lacan, la préséance du signifiant. Plus encore, cette préséance du signifiant passe toutes significations. Lacan, afin de se rendre explicite, emprunte au lyrisme :

« Telle est la réponse du signifiant au-delà de toutes significations : "Tu crois agir quand je t'agite au gré des liens dont je noue tes désirs ; ainsi ceux-ci croissent-ils en force et se multiplient-ils en objets qui te ramènent au morcellement de ton enfance déchirée. Eh bien, c'est là ce qui sera ton festin jusqu'au retour de l'invité de pierre, que je serai pour toi puisque tu m'évoques. » Pour retrouver un ton

68 Cf. Op.Cit., pp. 12-14.

69 Op.Cit., p. 16.

70 Op.Cit., p. 29.

72 Op.Cit., p. 30.

plus tempéré, disons ... que la réponse du signifiant à celui qui l'interroge est : « Mange ton Dasein ! » 73.

Cette formule apparaît lorsque le signifiant affirme sa loi. Et la loi dit que c'est être en proie au signifiant que gît véritablement le là de l'homme. Il n'y a pas d'autre Dasein. La loi est de se nourrir, de croître et de se multiplier au gré du signifiant. Il reste à être là où est le désir pour être le là de son désir.

Pour Lacan, le discours que l'homme tient sur lui-même, et sur ce qui l'entoure, n'est pas différent de celui que l'analysant tient à l'encontre de son analyste. L'analysant, qui, sous la pression d'un symptôme paralysant son aisance dans la vie quotidienne, est conduit chez l'analyste et propose une histoire dans laquelle il se repère. Il s'identifie à ce qu'il dit. C'est une production que l'analyste est censé reconnaître. L'analyste est cet autre de qui dépend l'identité de l'analysant. L'analyste doit considérer si l'histoire proposée par l'analysant est bien celle qui recueillerait la satisfaction de l'Autre qui est réellement le sujet parlant. L'authenticité de ce discours serait alors la disparition du symptôme qui conduisit l'analysant à recourir au psychanalyste. Il appartient à ce dernier de rétablir la continuité entre la réalité du moi conscient et imaginaire que présente l'analysant et le réel du sujet inconscient. Parallèlement, Heidegger est lui aussi à l'écoute du discours des autres. Il écoute l'acharnement tout

socratique à dire l'être depuis Platon jusqu'à Nietzsche. A l'écoute de ce qui est pensé, il recherche l'im-pensé qui diffère toute certitude. Dans le récit des philosophes, il guette ce qu'ils ne disent pas ; l'être non-évident et non-exploitable, la différence entre l'être et l'étant. Il tente de reconnaître dans les discours philosophiques le trait d'une différence qui donne à l'étant d'être. La tâche de la pensée est alors d'entendre la dispensation de l'être dans l'étant.

Sans doute y aurait-il encore à prendre en considération la dimension de la finitude exprimée par Lacan par les 3/4 anneaux du noeud borroméen et par Heidegger par les quatre anneaux (Ringe) de la quaternité ou même à rapprocher la chose freudienne chez Lacan et la chose holdernienne chez Heidegger, mais cela ne ferait qu'étendre notre propos. Aussi, esquissons d'emblée le regard heideggerien (limité à notre étude).



## **3.2 LE REGARD HEIDEGGERIEN**

### **3.2.1 LA MORT DE DIEU CHEZ HEIDEGGER**

La visée de pensée heideggérienne cherche à se porter au lieu d'émergence de l'étant, au lieu où l'étant est tel dans le dire in-fini d'un impossible dit. C'est pourquoi cette continuité dans le Dasein, entre l'étant qui est et l'être qui, par conséquent, n'est pas, est en même temps discontinuité. Pour Heidegger, cette différence engage le mouvement même par lequel la liberté s'avère capable d'attention à une vérité qui ne lui appartient pas. C'est dans cette excentration sans retour que gît la grandeur véritable de l'homme, et non dans sa main-mise technicienne sur le monde. L'homme a pour vocation d'accueillir ce qui est pour ce qu'il est, en se tenant dans la différence entre l'être et l'étant. Il a aussi la vocation de veiller sans relâche à maintenir l'ouverture au mystère qui éclaire et excède tout étant. En ce qui concerne Lacan, c'est plutôt cette sorte d'apparition, le symptôme, qui l'intéresse. Le symptôme signifie que le sujet parle mal. Il y a comme une résistance dans le langage où apparaît, mais où aussi disparaît, le sujet de la parole. Les substitutions, au travers desquelles le sujet vient au jour, fonctionnent plus ou moins bien. Lacan cherche, au coeur du langage, une parole pleine, c'est-à-dire une continuité entre le sujet impossible à dire, manquant puisqu'il est définitivement perdu, et le dire plus ou moins fluide des substitutions du sujet que le moi laisse entendre

au quotidien. Que le manque à être du sujet soit impossible à combler confère une discontinuité qui engage le désir humain à être reconnu par l'autre comme désir, c'est-à-dire comme manque. C'est pour laisser béant ce manque que Lacan discerne les façons psychotiques ou névrotiques de le contourner. Si Heidegger et Lacan ne sont pas sur le même registre, il demeure que tous deux s'occupent de penser quelque chose comme une provenance et déterminent par là un espace du sacré, dont la marque demeure toutefois heideggerienne. L'intellect et la volonté, dans cet espace, prendront des nouvelles dimensions qu'il reste à mettre en relief.

### 3.2.1.1 LA CENTRALITE DE L'HOMME

L'essence de la vérité se donne pour Platon comme une exactitude dans le regard intellectuel et détermine par ce fait une attitude de l'homme envers les choses qui sont. Celles-ci sont pliées à la forme que leur confère cette vue. Une telle vue se rend maîtresse de ce qu'elle voit. C'est ce comportement, qui tient en la réduction des choses qui sont à l'homme, que Heidegger décèle sous ce terme d'"humanisme" : « "Humanisme" désigne [...] le processus [...] par lequel l'homme, dans des perspectives chaque fois différentes, mais toujours sciemment, se place en un centre de l'étant, sans être encore lui-même, pour autant l'étant

suprême »<sup>1</sup>. L'homme joue, dans ce que Heidegger nomme l'"humanisme", un rôle central, voire exclusif.

Tel est le trait essentiel qui le situe. Mais plus fondamentalement, il importe de saisir l'activité par laquelle l'homme s'approprie cette centralité. Il lui est nécessaire, pour posséder ce caractère, d'être au principe de celui-ci. C'est ce que souligne, semble-t-il, le "sciemment" du texte que nous venons de citer. Il reste alors à renvoyer cet adverbe au rôle de l'eros platonicien dans la recherche de eidos. Contentons-nous ici de citer cette sorte de résumé à l'intérieur même du texte de Platon, mais relevons l'allusion en soulignant l'aspect éminemment volitif :

« Or, le désir de l'immortalité d'après ce dont nous sommes convenus, va forcément de pair avec le désir de ce qui est bon, s'il est vrai que l'objet de l'amour soit la possession perpétuelle de ce qui est bon »<sup>2</sup>.

La détermination de l'être comme eidos va complètement de pair avec sa recherche. Il faudrait même ajouter que sa recherche prime comme l'indique Platon. Au demeurant, le mythe de la caverne n'exprime-t-il pas une conversion ! Il y a, au début de la philosophie - au sens heideggerien - la volonté du "dévoilement" de l'être et sa fin dans l'eidos. Eros et eidos constituent les deux facettes qui définissent l'époque de la métaphysique. Celle-ci se cristallise

- 
1. HEIDEGGER M., *La doctrine de Platon sur la vérité*, traduit par PREAU A., in *Questions II*, Paris, Gallimard, NRF, Classiques de la philosophie, 1983, p.160.
  2. PLATON, *Le Banquet ou de l'Amour*, I, 207a, p. 740.

sous l'unité voulue du sens de l'être-étant comme présence constante :

« ...Se dégage et s'accuse maintenant, pour l'être lui-même l'interprétation définitive que cristallise le mot *ousia*. Celui-ci désigne l'être au sens de présence constante, de subsistance constante. Ce qui est à proprement parler c'est donc le toujours-étant, *aei on*. Ce qui adeste constamment, c'est ce à quoi nous devons recourir d'emblée dans toute saisie et toute production, le modèle, l'*idea* »<sup>3</sup>.

La position de ces caractères de l'époque de la métaphysique est d'une importance primordiale. En effet, ces caractères ne se réduisent pas à ladite époque, mais impriment leurs déterminations à toute la philosophie occidentale. Et très particulièrement l'orthotes<sup>4</sup>, travaillé de l'intérieur par l'*eros* comme on a pu le remarquer. Nous ne suivrons pas toutes les métamorphoses de la métaphysique, et sous tous ses traits, dans les différentes époques de la philosophie. Le tome II du *Nietzsche* de Heidegger s'y est attaché de façon particulière, d'Aristote jusqu'à Hegel<sup>5</sup>. Retenons

« cette volonté qui se fait valoir dès le début, et seulement par ceci que l'étant (ce qui est objectivement réel) obtient le pas sur l'être à titre exclusif »<sup>6</sup>.

Nous la retrouvons, selon Heidegger, chez Nietzsche, à l'autre bout de la métaphysique comme son stade

- 
3. HEIDEGGER M., *Introduction à la métaphysique*, p. 196.
  4. HEIDEGGER M., *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 156.
  5. HEIDEGGER M., *Nietzsche*, t. 2, traduction KLOSSOWSKI P., Paris, Gallimard, Nouvelle revue française, 1971 ; en ce qui concerne Aristote, cf. p. 333 ; le moyen âge cf. p. 107 sq ; Descartes, cf. p. 115-137 ; Leibnitz - Kant - Hegel, cf. p. 239 sq.
  6. HEIDEGGER M., *Dépassement de la métaphysique*, in *Essais et Conférences*, p. 89.

terminal issu d'un débat avec Hegel et déterminé comme volonté de puissance :

« Il nous faut comprendre la philosophie de Nietzsche en tant que métaphysique de la subjectivité [...]. La métaphysique de Nietzsche et du même coup le fondement d'essence du "nihilisme classique" se peuvent [...] délimiter plus clairement en tant que métaphysique de l'absolue subjectivité de la volonté de puissance. Nous ne disons pas seulement "métaphysique de l'absolue subjectivité", parce que cette détermination vaut aussi pour celle de la métaphysique de Hegel, pour autant que celle-ci est la métaphysique de la subjectivité du vouloir conscient, c'est-à-dire de l'esprit. De façon correspondante se détermine chez lui le genre d'absoluité à partir de l'essence de la raison existante en soi et pour soi, que Hegel conçoit toujours en tant qu'unité du savoir et de la volonté [...]. Pour Nietzsche, la subjectivité est absolue en tant que subjectivité du corps, c'est-à-dire des impulsions et des affects, c'est-à-dire volonté de puissance »<sup>7</sup>.

Cependant, bien plus profondément que ce débat immédiat qui conditionne historiquement Nietzsche, c'est à ce qui le porte et qui s'est manifesté comme *idea* que le penseur de la volonté de puissance en veut. La "mort de Dieu" sanctionne ce support et décrète le nihilisme. L'idé-al ne tient plus. Seule tient l'essence de la puissance :

« La puissance ne fait que s'exercer et s'accroître en puissance, en maîtrisant le degré de puissance chaque fois atteint. La puissance n'est puissance et ne l'est qu'aussi longtemps qu'elle demeure intensification de puissance et se prescrit impérativement le (sur)plus dans la puissance [...]. Ce surpassement procède de la puissance même, pour autant qu'elle est commandement et qu'en tant que commandement elle s'autorise elle-même à surpasser le degré de puissance à chaque fois atteint [...]. Ce n'est qu'ainsi conçue que la "puissance capable de puissance" réalise la pleine essence de la puissance. Dans cette essence de la puissance l'essence de la volonté demeure liée en tant que commandement. Mais pour autant que commander c'est s'obéir à soi-même, la volonté correspondant à l'essence de la

7. HEIDEGGER M., *Nietzsche*, t. 2, p. 160.

puissance peut aussi bien se concevoir en tant que volonté de volonté »<sup>8</sup>.

Ce paradoxe achève, "sans que Nietzsche s'en rende compte", le vouloir ouvert par Platon. Afin de mieux saisir cela, il faut nous rappeler que Nietzsche caractérise la valeur comme "point de vue" (Volonté de puissance, aph. 715). Comme telle, la valeur est l'enjeu de l'essence de la puissance. « En tant que point de vue, dira Heidegger, elle est toujours posée par un voir et pour celui-ci. Or ce voir est de telle sorte qu'il voit dans la mesure où il a vu ; qu'il a vu dans la mesure où il s'est représenté, et a, ainsi, posé comme tel ce qu'il a envisagé »<sup>9</sup>. Ici résonne, pour Heidegger, toute l'histoire de l'idea. Et, c'est bien la raison pour laquelle il qualifiera le « platonisme » de Nietzsche comme « le plus effréné »<sup>10</sup> que connaisse l'histoire de la métaphysique occidentale. Or, pour Heidegger, cet état de chose n'est pas sans conséquence. La pensée du nihilisme de Nietzsche risque d'en être grevée.

### 3.2.1.2 LE NIHILISME PARADOXAL

Comme continuateur, en accomplissant la visée de la métaphysique, Nietzsche ne quitte pas le domaine de la vérité de l'étant comme tel et dans sa totalité. Au contraire, l'être est maintenant estimé comme valeur. Et, dès lors, il est réduit à n'être qu'une condition

8. Op.Cit., p. 214-215.

9. HEIDEGGER M., *Le mot de Nietzsche, "Dieu est mort"*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 274-275.

10. HEIDEGGER M., *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 148.

posée par la volonté de puissance elle-même, c'est-à-dire que s'accomplit du même coup la centralité de l'homme en quoi se tient l'humanisme. Ce qui veut dire, pour Heidegger, que « à l'intérieur de la vérité de l'étant comme tel durant cette époque, tout chemin vers l'expérience de l'être même a disparu »<sup>11</sup>. C'est-à-dire que le nihil de Nietzsche qui dévalorisa les idéaux suprasensibles tout en appelant à une nouvelle valorisation ne serait le fait que, dans la métaphysique, il n'en est "rien" de l'être :

« Qu'en est-il de l'être ? Il n'en serait rien. Serait-ce là que s'annonce l'essence jusqu'ici voilée du nihilisme ? [...] Or, si la valeur ne laisse pas l'être être l'être qu'il est en tant qu'être même, alors le prétendu dépassement du nihilisme n'est, au contraire, que le véritable accomplissement du nihilisme »<sup>12</sup>.

Voilà qui enferme Nietzsche dans la métaphysique et particulièrement dans la métaphysique des Temps Modernes. En même temps s'affirme le nihilisme congénital à la venue de Platon. Davantage même, la métaphysique dans son ensemble est le nihilisme enfin dévoilé malgré lui, par Nietzsche grâce à la sagacité de Heidegger.

Toutefois, Heidegger va encore plus loin. Si le nihilisme de Nietzsche est ainsi situé dans son essence comme ce qui n'en est rien du Rien d'étant, la "mort de Dieu" ou plutôt le "meurtre" de Dieu se trouve lui aussi affecté. Celui-ci n'est plus tant la dévaluation

11. HEIDEGGER M., *Le mot de Nietzsche, "Dieu est mort"*, p.312.

12. *Op.Cit.*, p. 312-313.

des idéaux suprasensibles que l'éludation de l'être même :

« ...La pensée par, et en valeurs est l'assassinat radical. Non seulement elle abat l'étant comme tel en son être en soi, mais encore elle met l'être complètement de côté »<sup>13</sup>.

En réalité, ce que Heidegger élucide de la sorte, c'est la parfaite réciprocité entre métaphysique et nihilisme, c'est-à-dire que dans la métaphysique il n'en est rien de l'être. Autrement dit, la philosophie en ses différentes époques qui se donnent comme des métamorphoses de la métaphysique, c'est-à-dire comme des métamorphoses de la vérité de l'étant comme tel, est, en tant que cette Histoire, nihilisme. Or, nous avons vu à propos de la lecture de Platon par Heidegger comment cette Histoire peut se penser comme dispensation de l'être : le voilement dévoile en creux. Le nihilisme est donc encore une façon à l'être de se révéler, mais comme secret. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de présence de l'être. Il n'y a que la différence de l'être et de l'étant. Ce qui "est", c'est cette différence dans son mouvement de différer :

« Si tant est que le Rien, comme toujours, fait signe vers l'être, alors la détermination historique du nihilisme aurait plus de chance d'avoir au moins indiqué la région à l'intérieur de laquelle l'essence du nihilisme devient éprouvable, pour devenir quelque chose de pensé qui met en jeu notre mémoire (Andenken) [...] Le nom de nihilisme dit que, dans ce qu'il nomme, le nihil (Rien) est essentiel. Nihilisme signifie : tout est nul à tous les égards. Tout, c'est l'étant en entier. Or l'étant se tient sous la lumière de tous ses égards lorsqu'il est éprouvé comme étant. Nihilisme signifie alors qu'il n'en est rien de l'étant comme tel

---

13. Op.Cit., p. 317.



en son entier. Mais c'est à partir de l'être que l'étant est ce qu'il est, et comment il est »<sup>14</sup>.

Voici atteint le niveau où nous emmène Heidegger : l'intervalle ou plutôt le pli où se donne à penser l'accomplissement nietzschéen de la métaphysique. Mais qu'est devenue la volonté ? Ou plutôt qu'en est-il de celle-ci ? Il nous faut, pour ce moment, laisser cette question en suspens. Celle-ci, en effet, résonne dans la question qu'articule le Geviert. Elle se donne à penser comme Gelassenheit. Geviert et Gelassenheit se donnent alors comme un nouveau rapport entre l'intelligence et la volonté. Un rapport proprement postmoderne puisque postmétaphysique.

---

14. Op.Cit., p. 320.

### 3.2.2 L'ONTO-THÉOLOGIE

#### 3.2.2.1 LA METAPHYSIQUE PARADOXALE

Platon (préparé par Socrate dans son débat avec les sophistes) arrache la dialectique à la simple sophistique. Pour lui, l'étonnement que l'étant apparaisse dans la lumière de l'être - caractéristique de l'aner philosophos - passe dans la demande de ce qu'est l'étant en tant qu'il est, et décide la pensée à être philosophia<sup>15</sup>. Heidegger nomme un tel basculement un « revirement paideia »<sup>16</sup> qui instaure l'époque de la philosophie comme « une façon de "s'y reconnaître" à l'intérieur de l'étant »<sup>17</sup>. La pointe sur laquelle oscille ce basculement est donc l'essence de la vérité. Le « mythe de la caverne »<sup>18</sup> fournit à Heidegger l'occasion de montrer comment l'idea, comme nouvelle détermination de l'essence de la vérité, prend le dessus sur l'aletheia :

« Le non-voilement est sans doute mentionné ainsi que ses différents degrés, mais alors la question est toujours de savoir comment grâce à lui la chose apparaissant devient accessible dans son évidence (eidos), comment il rend visible ce qui se montre ainsi (idea). L'effort propre de la pensée vise cette apparition à l'évidence, qui est accordée dans la clarté d'une luminosité (in der Helle des Scheins). Cette apparition ouvre une perspective sur ce comme quoi chaque étant est présent. Ce que la pensée recherche ici, c'est l'idea. L'"idée" est la vue-au-dehors, l'é-vidence (Aussehen) qui ouvre une perspective (Aussicht) sur la chose présente. L'idea

15. HEIDEGGER M. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Traduction par AXELOS K. et BEAUFRET J., in *Questions II*, p.22-23.

16. HEIDEGGER M., *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 137, 146, 157, 161.

17. Op.Cit., p. 159.

18. Cf. PLATON, *La république*, 514a-517a, p. 1101-1105.

est le pur fait de briller, au sens où l'on dit que "le soleil brille". Elle n'est pas sous la dépendance d'une autre chose qui se trouverait derrière elle et qui la ferait apparaître, elle est elle-même ce qui paraît [...]. C'est cette luminosité de l'idée qui accomplit la présence, c'est-à-dire qui chaque fois rend présent ce qu'un étant est »<sup>19</sup>.

Le commentaire est inutile. La rupture et le passage de l'une à l'autre des essences de la vérité se donnent aisément à comprendre. Mais Heidegger lui-même y trouve à redire. Il décèle une ambiguïté qui laisserait entendre que la domination de l'idea n'est pas totale. A nouveau, laissons Heidegger travailler le texte platonicien :

« Cette ambiguïté touchant la conception de l'essence de la vérité ressort d'une phrase de l'alinéa où Platon donne sa propre interprétation du "mythe de la caverne" (517b, 7 à c, 5). La pensée directrice est que l'Idée suprême établit un lien unissant le connaître et le connu. Mais cette relation est conçue de deux façons différentes. Platon dit d'abord, donc comme ce qui est déterminant : à tou agathou idea est panton orthon te kai kalon aitia, l'Idée du Bien est "la cause (c'est-à-dire ce qui rend possible l'essence) de tout ce qui est exact comme de tout ce qui est beau". Mais nous lisons ensuite que l'Idée de Bien est Kuria alêtheian Kai noun parascoménè, "la souveraine qui accorde le non-voilement, mais aussi la perception". Ces deux affirmations ne sont pas parallèles en ce sens que l'alêtheia correspondrait aux ortha (à l'exact) et le nous (la perception) aux kala (au beau). Les correspondances sont bien plutôt croisées. La perception correcte répond aux ortha, à l'exact et à son exactitude ; et le non-voilé répond au beau : car l'être du beau consiste à être ekphanéstaton (cf. Phèdre), à être ce qui, brillant le plus de soi-même et le plus purement, montre l'évidence et est ainsi non-voilé. Les deux propositions marquent la prééminence de l'Idée du Bien en tant qu'elle rend possible l'exactitude de la connaissance et le non-voilement du connu. Ici encore la vérité est à la fois non-voilement et exactitude, bien que le non-voilement, lui aussi, soit déjà placé sous le joug de l'idea »<sup>20</sup>.

19. HEIDEGGER M., *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 121-130 et p. 162.

20. Op.Cit., p. 137.

La citation est sans doute un peu longue, mais tellement explicite ! Cela dit, Heidegger nous présenterait-il une contradiction ? Si la domination de l'idea n'est pas totale, l'époque de la philosophie n'en est plus une ! Et, dès lors, la question de l'onto-théo-logie ne se pose pas vraiment. Mais, précisément, elle se pose parce qu'il y a cette ambiguïté que Heidegger a su lire. Le basculement a bien eu lieu et inauguré comme telle l'époque de la philosophie, mais à l'intérieur de cette domination s'absente la totale correspondance. Et, c'est bien la vue d'une telle absence dans le non-voilé suprême, dans la détermination de l'être comme présence, que quelque chose comme une marge de la métaphysique se pose pour Heidegger, laissant une détermination propre de celle-ci. « En un mot, pour le dire avec Cotten, le voilement du non-voilement est aussi un dévoilement du non-voilement : si le texte métaphysique domine, il faut déchiffrer les figures visibles de cette domination à partir de la "structure" de l'alètheia »<sup>21</sup>.

C'est bien l'entreprise heideggerienne de débusquer dans l'espace de la tradition métaphysique l'écart qui se marque par rapport à la détermination de l'être comme présence. Cette analyse doit nous faire découvrir le caractère onto-théo-logique de l'espace de la métaphysique, car la "philosophie" qui commence ainsi avec Platon a désormais, selon Heidegger, ce nom de "métaphysique" :

---

21. COTTEN J.-P., *Heidegger*, Paris, Seuil, Ecrivains de toujours, 95, 1974, p. 85.

« Dans le récit de Platon, le mot même de "métaphysique" se trouve déjà préformé. Là où il nous montre (516) comment le regard peut s'habituer à la vue des idées, Platon dit (516c, 3) : la pensée va *met' e keina*, "au-delà" des choses perçues là-bas et qui ne sont qu'ombres et images, elle va *eis tauta*, "vers" celle-ci, à savoir les "idées". Les idées forment le suprasensible, qui est saisi par un regard non sensible ; elles constituent cet être de l'étant qui échappe aux organes du corps »<sup>22</sup>. Le mythe de la caverne indique qu'il faut à l'homme tourner son esprit vers le réellement-réel (*to ontos on*). Et, s'il peut entreprendre cette conversion, c'est que quelque chose dans le sensible suggère l'intelligible. Dans le sensible il y a, selon les termes du mythe, le reflet de l'intelligible. Mais le terme plus technique, chez Platon, pour nommer ce rapport, c'est celui de « participation (*metechein*) »<sup>23</sup>.

Cependant, si du fait de la participation, les Idées peuvent avoir un reflet ici-bas, il est nécessaire de concevoir une sorte de principe qui, leur faisant face, pourra accueillir leurs reflets. De ce principe récepteur, parce qu'il supporte le devenir, il faut bien lui reconnaître quelque réalité et le nommer. Tel est ce vis-à-vis de l'être que Platon nomme « une place où il n'est pas (*chora*) »<sup>24</sup>, mur de la caverne sur lequel viennent se glisser les ombres de la réalité authentiques que couronne l'Idée de Bien.

### 3.2.2.2 LE CARACTERE ONTO-THEO-LOGIQUE

Le rappel plutôt classique que nous venons de faire de la métaphysique platonicienne nous introduit au système des partages qui, pour Heidegger, constitue le

22. HEIDEGGER M., *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 121-130 et p. 159.

23. PLATON, *Phédon*, 100c, p. 829.

24. PLATON, *La république*, 516b, p. 1104.

platonisme comme tel. Nous assistons, à la fois, à la promotion de l'idea au statut d'étant véritable et au passage de l'aléthéia à l'idea. Ces deux aspects concourent directement à la position de la question onto-théo-logique. Heidegger nous les déplie :

« ...A partir du moment où l'estance de l'être réside dans la quiddité (l'idée), la quiddité, étant par excellence l'être de l'étant, est aussi ce qu'il y a de plus étant dans l'étant. Elle est ainsi elle-même l'étant véritablement : ontos on. L'être en tant qu'idéa est maintenant promu au rang d'étant véritablement, et l'étant lui-même, ce qui était auparavant le perdominant, tombe au niveau de ce que Platon appelle mèn on, ce qui en vérité ne devrait pas être, et aussi bien, à proprement parler, n'"est" pas, parce qu'il défigure toujours l'idée, la pure évidence, en la réalisant, en l'informant dans la matière. De son côté, l'idéa devient paradeigma, le modèle. L'idée devient en même temps et nécessairement l'idéal. L'imitation n'"est" pas à proprement parler, elle a seulement part à l'être, methexis. Le chorismos est chose faite, la faille est ouverte entre l'idée, qui est l'étant véritable, le modèle, l'original, et le non-étant - à proprement parler - l'imitation, la copie »<sup>25</sup>.

L'être de l'étant est oublié au profit d'une hiérarchie des étants avec au sommet l'étant maximum. C'est cette position qui énonce, pour Heidegger, la condition de possibilité de l'onto-théo-logie :

« Cette cause première et suprême est appelée par Platon, et à sa suite par Aristote, to thein, le divin. Depuis que l'être a été interprété comme idea, la pensée tournée vers l'être de l'étant est métaphysique, et la métaphysique est théologique. Par "théologie" il faut entendre ici, et l'interprétation pour laquelle la "cause" de l'étant est Dieu, et le transfert de l'être dans cette cause, qui contient en soi l'être et le fait de jaillir de soi, parce qu'elle est, de tout ce qui est, l'Étant maximum »<sup>26</sup>.

25. HEIDEGGER M., *Introduction à la métaphysique*, p. 188.

26. HEIDEGGER M., *La doctrine de Platon sur la vérité*, p. 160.

Ce caractère de la métaphysique à être onto-théologique soulève l'ambiguïté propre du processus de transcendance dans la métaphysique. En effet, pour Heidegger, elle apparaît comme un amalgame indû dont la liaison reste, dès lors, "impensée". Et c'est bien la raison pour laquelle Heidegger qualifie la métaphysique, d'"onto-théologique". Le "théo", dans l'ontologie dont se pare Heidegger est, sinon de trop, du moins sans originaire ou plutôt coupé de la lèthè d'où tout provient. Reste alors que l'onto-théologie est une "ontique-logie", une sorte de pur dévoilement, si tant est que l'être est oublié. Cette prévalence de l'étant-présent accentue même à l'extrême le dernier terme de ce qui se donne dans l'onto-théologique. Le logos est affecté par le changement dans l'essence de la vérité advenue avec Platon. La centralité acquise par l'homme, marque, selon Heidegger, le début de l'"humanisme", lequel est, à ce titre, parfaitement synonyme de métaphysique et oblitère le logos de son caractère. C'est à travailler ce déplacement que Heidegger introduit au postmoderne comme tel dont nous allons tenter maintenant de dégager les coordonnées.

### 3.3.3 LE JEU DE LA DIFFERENCE

#### 3.3.3.1 LA POSSIBILITE

La sortie, en mode de différer, de l'onto-théo-logie - la déconstruction - diffère la réduction de l'être aux catégories coercitives de l'étant suprême (theon) et de l'étant le plus général (on). Différer la présence qui demeure ouvre la dimension "oubliée" de l'être comme possible, c'est-à-dire ouvre une conception post-métaphysique de l'être en laquelle se meut la condition postmoderne de la philosophie sous cette entrée. Autrement dit, l'être se présente comme éventualité dont les paragraphes précédents ont fait pressentir le caractère. Il reste alors à en donner la "rigueur", c'est-à-dire l'espace de son mouvement qui définit ainsi le jeu, à nouveau reconduit, entre l'intelligence et la volonté. Par conséquent, ce jeu se laisse entendre comme disposition de l'être envers le philosophe, lequel se trouve convoqué par lui à une semblable disposition.

Il convient d'abord de remarquer que Sein und Zeit avait déjà esquissé la question de la possibilité (Möglichkeit). Dans la perspective existentielle de l'ouvrage, l'être est décrit, par Heidegger, comme horizon temporalisant du Dasein, c'est-à-dire articulé en tant qu'ouverture au possible et du possible, déconstruisant par là sa staticité :



« Le Dasein est chaque fois ce qu'il peut être , et sa manière d'être cette possibilité [...]. La possibilité comme existentielle est [...] la détermination ontologique la plus originale, il n'y en a pas de plus positive [...]. Le Dasein est être-possible (Seinkönnen) livré à lui-même, il est de fond en comble possibilité sur sa lancée. Le Dasein est la possibilité d'être libre en vue du pouvoir-être le plus propre »<sup>27</sup>.

Le Dasein n'existe pas autrement que sur le mode du possible. Comme tel, le possible fonde le sens de l'existence et apparaît comme la capacité du Dasein d'être ses propres possibilités projetées. Le possible est ici pensé dans la perspective du Dasein. Heidegger le pense encore du point de vue de l'être lui-même. Le possible s'ouvre alors comme l'événement originel de possibiliser (ermöglichen) qui rend possible et la Möglichkeit et le Seinkönnen :

« La constitution ontologique existentielle du Dasein tout entier repose sur la temporellité. Aussi est-ce une forme originale de temporation de la temporellité ekstatique elle-même qui doit rendre finalement possible (ermöglichen) la projection ekstatique de l'être en général (Sein überhaupt). Comment interpréter ce mode de temporation de la temporellité ? Y a-t-il un chemin qui conduise du temps au sens de l'être ? Le temps se manifeste-t-il lui-même comme horizon de l'être ? »<sup>28</sup>.

En dernière analyse, c'est l'être lui-même qui possibilise. Et, il est discerné phénoménologiquement comme « La calme force du possible. Die stille Kraft des Möglichen »<sup>29</sup>. Après la "Kehre", le point de vue de l'être lui-même est encore déplacé pour être entendu plutôt à partir de l'être lui-même. En témoigne ce passage de la Lettre sur l'humanisme :

27. HEIDEGGER M., *Etre et temps*, p. 188-189.

28. Op.Cit., p. 505-506.

29. Op.Cit., p. 459.

« La pensée est - cela signifie : l'être a, selon sa destination, chaque fois pris charge de son essence. Prendre charge d'une "chose" ou d'une "personne" dans leur essence, c'est les aimer : les désirer (Mögen). Ce désir signifie, si on le pense plus originellement : don de l'essence. Un tel désir est l'essence propre du pouvoir (Vermögen) qui peut [...] faire "se déployer" (Wessen) quelque chose dans sa provenance, c'est-à-dire faire être (Sein lassen) [...]. Ce pouvoir est proprement le "possible" (Das Mögliche), cela dont l'essence repose dans le désir. De par ce désir, l'être peut la pensée. Il la rend possible. L'être en tant que désir-qui-s'accomplit-en-pouvoir est le "pos-sible" (Das Mög-liche). Il est, en tant qu'il est l'élément, la "force tranquille" du pouvoir aimant, c'est-à-dire du possible »<sup>30</sup>.

On remarquera ici la reprise de l'expression "la force tranquille" du possible élaborée par Sein und Zeit. Heidegger, dans la perspective du tournant, va donc plus en avant, c'est-à-dire vers plus de proximité vers l'originel duquel tout pro-vient. Cette proximité plus grande se manifeste en ceci que le Vermögen l'emporte sur l'ermöglichen. Ce qui signifie que Heidegger identifie l'être avec le pouvoir-être en ce sens que l'être est ce qui convoque l'homme et non plus, comme dans la perspective existentielle, ce qui apparaît comme la projection de l'homme. Nous sommes passé dans une perspective epochale qui possibilise ce qui est le plus propre à l'homme, à savoir la pensée. Celle-ci peut alors, à son tour, possibiliser l'être des choses. Comment, maintenant, ne pas songer à la lecture que fait Heidegger de l'être chez Parménide dans la troisième partie projetée de Sein und Zeit ? Voici le texte :

« Le esti accentué veut pourtant bien dire, traduit littéralement, "il est". Soit. Mais l'accentuation, hors du esti, fait ressortir par l'écoute ce que les Grecs pensaient alors déjà dans le esti accentué et que

30. HEIDEGGER M. *Lettre sur l'humanisme*, p. 78-79.

nous pouvons circonscrire par : "il est capable". Cependant, le sens de cet être-capable demeurera alors et par la suite tout aussi impensé que le "il" qui est capable d'être. Être-capable d'être signifie : obtenir et donner être. Dans le *esti* est en retrait le *Il y a* [...]. Celui-ci se soustrait, en faveur de la donation qu'il y a, cette donation étant à l'avenir exclusivement pensée comme être dans le regard portant sur l'étant ce qui permet de le porter au concept »<sup>31</sup>.

La déconstruction est à cet endroit à son comble, car nous passons de l'être au sens statique de ce qui demeure au faire-être du *Vermögen* en quoi se tient finalement la *Verwindung*. Nous assistons ici au sens très fort et déconstruit que Heidegger donne à la philosophie. La philosophie est maintenant comprise comme "amour qui peut faire-être". Le dé-voilement de l'être à ce point pensé, le *Vermögen* qui veut dire pouvoir/aimer/désirer, c'est-à-dire, équivalentement non-pouvoir / non-amour / non-désir, est alors le ressaut de la question du vouloir et de son contenu.

Nous avons pu remarquer un certain nombre de reprises de la question de la possibilité. En ce qui concerne la question du vouloir qui lui est attenante, celle-ci est à son tour reconduite, mais dans un sens quelque peu inattendu. En effet, la question du vouloir prend la forme de la *Gelassenheit*, c'est-à-dire la forme d'un accord abandonné des choses, un désaccord avec soi, voire un désistement de soi. A l'interrogation semble se succéder une « expérience »<sup>32</sup>. Pour saisir ce qui se passe, il nous est nécessaire de situer l'espace du *Geviert* dans

31. HEIDEGGER M., *Temps et être*, p. 23.

32. HEIDEGGER M., *Pour servir de commentaire à sérénité*, traduction PREAU A; in *Questions III*, p. 201, 204, 206, 220.

lequel la *Gelassenheit* se meut. Pour ce faire, il nous faut encore revenir au débat avec Platon.

### 3.3.3.2 LE QUADRIPARTI

Assurément, pour Heidegger, Platon est "l'ennemi" qui inaugure cette fuite de la terre dont le philosophe de Totnauberg n'a de cesse de montrer qu'elle est en réalité la patrie du philosophe. En effet, pour Platon, il s'agit de s'enfuir au plus vite de la caverne vers ce lieu suprasensible dont il éprouve ici-bas l'invincible nostalgie<sup>33</sup>. En fait, pour le philosophe allemand, loin d'être une terre d'exil, celle-ci n'a jamais été vraiment atteinte. Elle est donc ce véritable "lieu" du philosophe dont il est, en ce sens plus profond, exilé. Aussi, s'agit-il pour lui de s'y "élever", non plus vers le ciel, mais bien vers la terre ! Or nous avons déjà indiqué quel était ce ciel de Platon. C'est celui de l'*idea* où chaque chose est envisagée dans sa nature essentielle, en-soi qui est unique et qu'on appelle son aspect, son idée, laquelle répond aux critères d'éternité, de simplicité et de parfaite intelligibilité<sup>34</sup>. Mais notre indication a encore exposé comment, en fait, la chose se montre et se cache dans la manière dont elle est présente, laissant par là impensé ce qu'elle est en tant que chose. La manière dont la chose est présente tient au

33. Cf. PLATON, *Théétète ou de la science*, 176b, II, p. 135 ; *La république ou de la justice*, VII, 515e sq., I, p. 1103 sq. ; *Phèdre ou de la beauté*, 245c sq., II, p. 33 sq.

34. Cf. PLATON, *La république ou de la justice*, VI, 507-508, I, p. 1095-1097 ; *Phédon ou de l'âme*, 75d-76a, I, p. 792 ; *Timée ou de la nature*, 27d-28, II, p. 443-444.

travail pro-ducteur (**her-stellen**) qui fait apparaître. Ainsi en est-il, selon Heidegger, de la dialectique de Platon :

« C'est pourquoi Platon, qui se représente la présence des choses présentes à partir de l'aspect, a pensé l'être de la chose aussi peu que l'ont fait Aristote et tous les penseurs qui sont venus après lui. Platon a bien plutôt, dans une vue qui a été déterminante pour les époques ultérieures, perçu toute chose présente comme l'objet d'une pro-duction (**her-stellen**). Au lieu d'objet (**Gegenstand**), disons plus exactement "provenant" (**Herstand**) »<sup>35</sup>.

Platon assimile donc le pro-venant avec la "source" d'où tout pro-vient, c'est-à-dire avec ce qui se soutient comme être. Ils collent l'un à l'autre pour constituer ce qu'il nomme l'en-soi et pense ainsi connaître la choséité (**Dingheit**) elle-même. La réfutation de l'idéalisme platonicien par Aristote ne change rien à cette situation. L'idée platonicienne est reconduite dans le système des quatre causes. Même si elle déchoit de principe suprême pour n'être plus qu'une cause parmi d'autres, il n'en demeure pas moins que la chose en tant que chose, d'après Heidegger, n'en est pas plus pensée. Et il en sera désormais ainsi jusqu'à ce que l'auteur de *Sein und Zeit* signale son oubli, et par là, annonce la fin de ce qui est issu de Platon et la promesse d'un autre commencement. La chose en tant que chose doit alors être questionnée à nouveaux frais, c'est-à-dire dé-portée. Eloignement de cette terre que la pensée n'a pourtant, selon Heidegger, jamais touchée, c'est la question de la

---

35. HEIDEGGER M., *La chose*, in *Essais et conférences*, p. 198.

"proximité" qui va constituer l'entrée par laquelle la chose comme chose va être interrogée.

Par suite de cette perspective, il faut noter que si ce "débat" a lieu une nouvelle fois avec la métaphysique, il inaugure une expérience du sacré que la métaphysique ne pouvait méconnaître, étant donné son oubli de la différence ontologique, de la vérité de l'être. Le site de cette expérience n'est autre que la vérité et le retrait de l'être comme peuvent nous le rappeler les textes suivants :

« Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot "Dieu"<sup>36</sup>.

Ou encore :

« ...Se retirer, demeurer en retrait, en un mot la lèthè, appartient à l'alètheia [...] comme le coeur même de l'aletheia »<sup>37</sup>. Deux textes bien significatifs qui situent clairement le propos de Heidegger. Il pense là où la métaphysique depuis l'idea ne supporte pas de retrait. Il pense donc sur ses marges, là où encore aucun "Dieu" n'a été nommé, mais où peut apparaître quelque chose comme de la divinité.

Le texte intitulé « La chose » tente de faire apparaître la structure de cette possibilité en dehors de la pensée représentative inaugurée par Platon. La "poétique" est, à cet endroit, à son comble. Une simple cruche déploie en elle, selon Heidegger, l'espace même

36. HEIDEGGER M. *Lettre sur l'humanisme*, p. 133-134.

37. HEIDEGGER M. *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, traduction BEAUFRET J. et FEDIER F. in *Questions IV*, p.136.

du sacré. Dans le versement, en quoi consiste l'être de la cruche, se rassemble cette quadriréférencialité dont les pythagoriciens avaient su dévoiler l'harmonie :

« A ce qu'assurent les doctes, Callicles, le ciel et la terre, les dieux et les hommes sont liés entre eux par une communauté, faite d'amitié et de bon arrangement, de sagesse et d'esprit de justice, et c'est la raison pour laquelle, à cet univers, ils donnent, mon camarade, le nom de cosmos, d'arrangement, et non celui de dérangement non plus que dérèglement »<sup>38</sup>.

Cette quadriréférencialité assure à Heidegger un questionnement plus inaugural que ne peut le faire la métaphysique :

« Dans le versement du liquide offert, la terre et le ciel, les divins et les mortels sont ensemble présents. Unis à partir d'eux-mêmes, les quatre se tiennent. Prévenant toute chose présente, ils sont pris dans la simplicité d'un unique quadriparti (Geviert)<sup>39</sup>.

La chose ne peut plus s'entendre pour lui comme ce qui se reçoit de façon générale dans le langage de la métaphysique occidentale, à savoir comme « ce qui [...] est quelque chose de quelque manière », mais : « ...pour autant qu'elle rassemble (Dingt) »<sup>40</sup>. Nous savons que ce qui est rassemblé ce sont les quatre. La chose est donc dé-finie par leur co-appartenance. Elle est, dès lors, une com-position. Et comme une "telle" chose, une cruche par exemple, elle se double d'une dis-position qui marque sa finitude. Cependant, comme com-position, lui appartient le retrait, in-finitude où ciel et divin donnent à la pensée l'expérience du

38. PLATON, *Gorgias ou de la rhétorique*, 507e-508a, I, p. 135 ; Cf. note 3, p. 1307. On pourrait également songer à Jacob BOEHM.

39. HEIDEGGER M., *La chose*, p. 205.

40. Op.Cit., p. 210-211.

sacré. C'est à cet endroit que, pour Heidegger, la proximité se donne à penser :

« La chose rassemble. Rassemblant, elle retient la terre et le ciel, les divins et les mortels. Retenant, elle rend les quatre proches les uns des autres dans leurs lointains. Rendre ainsi proche, c'est rapprocher. Rapprocher est l'être de la proximité »<sup>41</sup>.

Cette proximité est le jeu de la différence ontologique en contexte de la manifestation du divin. C'est-à-dire, en fin de compte, la structure de la différence pensée au plus profond par Heidegger.

Il est à noter qu'à cet endroit, par rapport à *Sein und Zeit*, le *Dasein* mortel approfondit son caractère de mortalité. La raison en est que « la mort [...], selon Heidegger, est , au point de constituer le secret de l'être lui-même [...] (et les mortels) sont le rapport, qui s'accomplit, à l'être en tant qu'être »<sup>42</sup>. Davantage même, le mortel a perdu sa centralité du fait de sa prise dans l'ouverture de la chose. Le *Geviert* met cette co-appartenance en un jeu qui fait paraître le monde :

« Chacun des quatre reflète à sa manière l'être des autres. Chacun se reflète alors à sa manière dans son propre être, revenant à cet être au sein de la simplicité des quatre [...]. Chacun des quatre [...] à l'intérieur de leur transpropriation, est exproprié vers quelque chose qui lui est propre. Cette transpropriation expropriante est le jeu de miroir du quadriparti »<sup>43</sup>.

---

41. Op.Cit., p. 212-213.

42. Op.Cit., p. 213-214

43. Ibid.



Ce type de "réflexion" - qui ressemble bizarrement au mouvement trinitaire de Dieu et serait alors une nouvelle version de ce schème théologique qui fonctionne chez Hegel (mais, on peut en douter...) - consomme la rupture avec la pensée représentative. Dans sa tentative d'expliquer et de fonder, elle méconnaît cette unité rassemblante en quoi se donne à penser, maintenant, l'essence, sans que pour autant s'envisage une dialectique telle que celle de Hegel :

« La volonté humaine d'expliquer ne pénètre aucunement dans le Simple de la simplicité du jeu du monde. Les quatre, unis entre eux, sont étouffés dans leur être, dès qu'on les représente comme des morceaux épars de réalité, qu'il faut fonder les uns sur les autres et expliquer les uns par les autres [...]. Aucun des quatre n'étreint avec force ce qu'il a en particulier et à part des autres »<sup>44</sup>.

Le Geviert apparaît ainsi, à l'encontre de la pensée représentative et de Hegel, comme l'ouverture à toutes les possibilités d'apparaître de l'être, et surtout il ménage son retrait. Il se présente comme les dimensions du monde ontologique. Et, à ce titre, donne l'horizon de la manifestation du Divin. Celui-ci ne peut être, dès lors, qu'un étant, divin certes, mais un étant qui appartient à une dimension du Geviert. Aussi, appartient-il au Même du registre de l'être.

La notion de pluridimensionalité du monde ontologique est un sommet de la pensée heideggérienne. Elle est la pointe où l'idea est dé-portée. C'est-à-dire que la métaphysique, en son fond, est dépassée au sens de la *Verwindung*. A la fixité répond maintenant la

---

44. Op.Cit., p. 215.

**mobilité. Pas n'importe comment, mais dans l'espace du Geviert :**

« La quadrature est (west), en tant qu'elle est le jeu de miroir qui fait paraître, le jeu de ceux qui sont confiés les uns aux autres dans la simplicité. L'être de la quadrature est le jeu du monde. Le jeu de miroir du monde est la ronde du faire-paraître (der Reigen des Ereignens) »<sup>45</sup>. C'est dans l'espace du Geviert qu'advient l'événement trans-propriant de l'être. Aussi, la Gelassenheit, explique Greich, « ne sort pas de l'espace du Geviert et du quadruple rapport qui le constitue. La Gelassenheit est un certain "séjour auprès des choses" [...] qui se détaille en un quadruple égard (Vierfältiges Schonen) : sauver la terre, accueillir le ciel comme ciel, attendre les divins comme divins, "pouvoir" la mort comme mort (Den Tod als Tod vermögen)<sup>46</sup>. Tel est l'espace originel de la Gelassenheit heideggérienne, inséparable d'une reconnaissance de la finitude de l'« Ereignis »<sup>47</sup> dont il reste à déplier la teneur en son sens de « renoncement au vouloir »<sup>48</sup> qui marque la sortie de la pensée comme vouloir.

45. HEIDEGGER M., *Bâtir, habiter, penser*, traduction PREAU A., in *Essais et Conférences*, p. 178.

46. GREICH J., *La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance*, in *Heidegger et la question de Dieu*, recueil préparé sous la direction de KEARNEY R. et O'LEARY J.-S., Paris, Grasset et Fasquelle, figures, 1980, p. 183-184.

47. HEIDEGGER M., *Pour servir de commentaire à sérénité*, in *Questions III*, p. 185.

48. Op.Cit., p. 190-191.

## 3.3.3.3 LE LAISSER-ETRE

Ce qui est visé, c'est la pensée moderne qui, en tant que pensée représentative, est un vouloir. A la charnière de cette pensée se situe Kant pour lequel la pensée est caractérisée comme "spontanéité", c'est-à-dire que l'entendement forme spontanément des concepts et s'oppose ainsi à la passivité de la subjectivité qui reçoit a priori les cadres de ses concepts, l'espace et le temps. Sortir de la pensée moderne, en étant non Nietzsche mais Heidegger, va, dès lors, consister pour ce dernier à méditer sur l'essence de l'homme et de la pensée et à affirmer que l'essence de la pensée est autre chose que la pensée, c'est-à-dire que la pensée est autre chose que le vouloir. C'est à passer du vouloir à la "sérénité" (Gelassenheit) que va consister la *Verwindung* de la pensée. Autrement dit, c'est la pensée sous la forme d'une représentation transcendante, liée à un horizon, c'est-à-dire liée à l'idée qui s'entend de la représentation d'un objet, qui va se trouver dé-portée :

« Cette représentation nous livre, par exemple, l'arboréité de l'arbre, la qualité de la cruche [...] comme autant de perspectives que suit notre regard, quand telle chose se tient devant nous sous l'aspect d'un arbre [...]. Nous disons que nous voyons dans l'horizon. Celui-ci est ainsi une ouverture et, s'il est ouvert, ce n'est pas parce que nous voyons en lui. De même, ce n'est pas nous non plus qui plaçons dans cette ouverture l'aspect des objets, cet aspect qui s'offre à nous dans les perspectives de l'horizon [...]. Mais c'est l'aspect qui vient à nous à partir de cette ouverture. L'horizon, dans ce qui lui est propre, n'est donc que le côté tourné vers nous d'une Ouverture qui nous environne et qui est pleine de ces échappées sur l'aspect de ce qui apparaît comme objet à notre pensée représentative. Il en résulte que l'horizon est encore autre chose qu'un simple horizon [...]. Cet

autre est l'autre de lui-même, et ainsi le même qu'il est »<sup>49</sup>.

L'horizon se donne maintenant comme un apparaître et marque ainsi sa différence comme Ouverture. Cette ouverture est vue par Heidegger comme « la contrée (die Gegend) », c'est-à-dire, selon la forme ancienne de Gegnet, la « Libre Etendue (Die freie Weite) » :

« La "Libre Etendue" est l'étendue qui fait durer et qui, rassemblant toute chose, s'ouvre elle-même, de sorte qu'en elle l'ouverture est contenue - tenue aussi de laisser toute chose éclore dans son repos [...] foyer [...] et [...] force de tout mouvement »<sup>50</sup>.

Dans ce déplacement, les choses qui apparaissent dans la Libre Etendue ont perdu leur caractère d'objets. Et la représentation en quoi se tenait jusqu'à présent la pensée se trouve dé-tournée en direction de l'Ouverture, de la Libre Etendue dans « l'attente (Warten) »<sup>51</sup> de la manifestation de l'être.

Penser prend alors un sens autre, celui « d'arriver à proximité du lointain »<sup>52</sup> qui, comme Libre Etendue, ouvre l'Ouverture, mais se dérobe à toute prise hormis, celle justement de l'attente. L'attente désigne précisément, pour Heidegger, la Gelassenheit, la sérénité. Cette traduction française n'est peut-être pas très adéquate si être en attente signifie, selon Heidegger, « se laisser engager dans l'ouverture de la Libre Etendue »<sup>53</sup>. "Sérénité", en français, laisse en

49. Op.Cit., p. 194.

50. Op.Cit., p. 195.

51. Op.Cit., p. 196.

52. Op.Cit., p. 201-202.

53. Op.Cit., p. 200.

effet entendre une attitude béate et sans engagement. Alors que, pour Heidegger, dans la *Gelassenheit*, la Contrée qui est celle de la parole<sup>54</sup> - laquelle « n'est jamais la représentation d'une chose, mais, [...] indique quelque chose, c'est-à-dire que, le montrant, elle le maintient dans toute l'étendue de ce qu'il y a de dicible »<sup>55</sup> - est plutôt le lieu d'une rencontre entre le mot et la chose, commandée certes par la Libre Etendue, mais rendue possible par le libre engagement de l'homme, rencontre fondée sur leur appartenance originelle :

« la sérénité vient de la Libre Etendue, parce qu'elle consiste en ceci que l'homme, tourné vers la Libre Etendue, demeure serein et confiant (... *Dass der Mensch der Gegnet gelassen bleibt*). C'est dans son être même qu'il est confié à la Libre Etendue, pour autant qu'il lui appartient originellement. Il lui appartient pour autant qu'il lui a été initialement ap-proprié (*Ge-eignet*) et cela par la Libre Etendue elle-même. En fait l'attente [...] se fonde sur ceci que nous appartenons à ce vers quoi notre attente est tournée »<sup>56</sup>.

**Le tourné-vers-son-appartenance-originelle en quoi consiste la sérénité transforme la pensée en une attente tournée vers la Libre Etendue qui dis-pose l'homme. Et du coup, se précise davantage encore l'essence de la pensée. Du fait de ce transfert d'activité - l'activité représentative transformée en engagement dans l'activité de la Libre Etendue -, l'essence de la pensée ne peut se comprendre que comme se-laisser-être :**

---

54. Op.Cit., p. 197.

55. Op.Cit., p. 203-204.

56. Op.Cit., p. 204-205.

« L'essence de la pensée réside en ceci que la Libre Etendue prend en elle la sérénité et se l'assimile (... Dass die Gegnet die Gelassenheit in sich wenn so sagen darf, vergegnet). La pensée est la sérénité tournée vers la Libre Etendue, parce que son être repose dans cette assimilation de la sérénité à la Libre Etendue. Mais c'est dire que l'être de la pensée ne peut être défini (que) à partir de ce qui est autre qu'elle-même, à savoir à partir de la Libre Etendue, laquelle se déploie pour autant qu'elle assimile (...Die west, indem sie vergegnet) »<sup>57</sup>.

Le "pour autant" est ici de toute première importance. Il marque en effet l'écart de la dé-portation et l'entre-deux dans lequel nous résidons, ou plus exactement, dans lequel nous attendons. C'est là notre humaine condition jusqu'à ce que la mort nous dévoile enfin notre propre sans plus qu'aucune dé-portation ne nous engage.

Jusqu'ici, il a surtout été question de la relation qui unit la sérénité et la libre Etendue. La tentative de localiser l'essence de la pensée en a été le fruit. Autrement dit, d'une certaine manière, l'homme a retrouvé paradoxalement une centralité que la pensée du Geviert lui avait fait perdre. En réalité, ce n'est pas le cas. L'homme est certes un étant particulier, mais il n'est évidemment pas le seul étant. Le n'importe quoi qui est autour de lui vient également à être ce qu'il est. Aussi, la relation entre la Libre Etendue et la chose s'envisage-t-elle autrement que comme une relation transcendantale à un horizon. Précisément comme Ouverture. Nous retrouvons là le Geviert dans lequel se meut la Gelassenheit :

---

57. *ibid.*

« Mais il évident que cette même relation de la Libre Etendue à la chose n'est pas non plus l'Assimilation, laquelle concerne l'être de l'homme. Comment donc appeler le rapport de la Libre Etendue à la chose, si la Libre Etendue laisse la chose durer en elle-même comme chose ? Elle constitue la chose comme chose (Sie bedingt das Ding zum Ding). C'est pourquoi elle serait encore mieux appelée la Constitution (Die Bedingnis) »<sup>58</sup>.

C'est tout l'espace du Geviert qui se trouve ici déployé et, en quelque sorte, commenté. Le rapport entre la Libre Etendue et la sérénité renvoie à la relation entre les divins et les mortels, tandis que le rapport entre la Libre Etendue et la chose renvoie à la relation entre le ciel et la terre.

Dans tous les cas, la transformation de la pensée représentative à structure transcendantale est déportée comme Ouverture dans laquelle l'homme séjourne et se dispose à la trans-appropriation réciproque que la *Verwindung* recueillera dans le mot. Tel est déjà le cas avec l'émergence du vocabulaire que Heidegger vient d'utiliser. Plus essentielle encore est maintenant l'exclusion de tout caractère de volonté,

« car chaque volonté veut agir et elle veut la réalité (des choses sur lesquelles agir), comme son élément »<sup>59</sup>.

Mais les choses comme ouvertes échappent. Aucun caractère de volonté, de spontanéité ne peut tenir. Seul tient de « s'ouvrir pour l'ouverture »<sup>60</sup>. Il reste alors à persévérer dans cet entre-deux du mot et de la chose. Telle serait ainsi l'essence authentique de la

58. Op.Cit., p. 208.

59. Op.Cit., p. 212.

60. Op.Cit., p. 213.

spontanéité de la pensée. En son engagement, elle est « agchibksiè, aller dans la proximité »<sup>61</sup> au travers du souvenir de l'être dont nous avons toujours déjà pris congé (andenken) et du travail du différé par lequel nous nous remettons de son retrait (Verwindung)<sup>62</sup>, suspendue à ce qui peut venir, « à Ce d'où nous sommes appelés »<sup>63</sup>.

---

61. Op.Cit., p. 224.

62. Cf. VATTIMO G., *La fin de la modernité, nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil, l'ordre philosophique, 1987, p. 177-180.

63. HEIDEGGER M., *Pour servir de commentaire à sérénité*, p.225.



## CONCLUSION : UN VIDE DE FIGURE

Nous avons vu que, pour Heidegger, nommer veut dire faire apparaître. Ce qu'il en est de la chose se recueille dans le mot, cependant que le mot n'est pas la chose, mais sa venue en présence. Et tout aussi bien, dès lors, son retrait en absence. Ce jeu donne les mesures de la pensée. La pensée est en prise avec cette ambiguïté de l'être. Elle se débat au milieu de la différence ontologique. Ce qui est, l'être, est de l'étant (n'importe quoi qui est), ceci : que l'étant est. Ce qui signifie, par conséquent, que l'être n'est pas. Rien d'étant, l'être est Autre. La différence ontologique marque l'altérité de l'être qui, à la fois, se donne et se retire, se présente et s'absente dans le jeu dé-voilant de la vérité.

L'être n'est pas, mais "il y a" de l'être. "Es gibt" dit l'être comme une donation originelle (tandis que "Ereignis" l'exprime comme une éclaircie par laquelle l'être accède à ce qu'il a en propre). La relation différenciée entre l'être et l'étant se marque en ceci que l'étant est in-finement la finitude qu'il est. Et l'être est fini en l'étant qui est in-finement. Cette relation est le Même qui apparaît dans une sorte de dialectique du saut (Sprung) vers l'Autre et dit alors la finitude du même comme possibilisation de l'être dans le temps et arrête du même coup tout Dieu à connotation ontologique.

La différence ontico-ontologique, en posant l'infinie venue de l'ap-paraitre donné dans l'apparence, nous propose comme tâche du connaître, l'il-limité de l'ad-venu, ce qui, par conséquent, propose aussi une réévaluation de la situation du sujet connaissant : que peut-il présenter ? L'isotopie constitutive de la pratique philosophique de Heidegger en fournit les termes : voilement / dévoilement. Nous sommes là en pleine clôture anthropologique dont la pensée relève d'une hétéro-logie. Aussi, la question qui se pose est-elle de savoir si l'on peut penser l'Etre-de-Dieu sans soumettre Dieu à la pensée-de-l'Etre ? Auquel cas, on aurait affaire véritablement à une théologie. Car, on l'a remarqué, les mots qui relèvent d'une pensée-de-l'Etre jouent la présentation d'une histoire de la pensée qui finit par la mort (de la pensée) de Dieu. Dès lors, il faut poser la question de la façon suivante : que peut-on présenter dans un dire-Dieu qui ne soit pas dire de la limite, laquelle a affaire avec la mystique plutôt qu'avec Dieu, c'est-à-dire davantage au terme humain de la relation religieuse, plutôt qu'à Dieu ? Autrement dit, où Dieu est-il dit sans que ce soit un évènement anthropologique ?

Avec Lacan, la différence moi-sujet, en contestant que le sujet puisse s'établir dans un système de représentation consciente, nous propose comme tâche du connaître l'in-finie venue des substitutions successives, ce qui, par conséquent, propose également une révélation de la situation du sujet connaissant : que peut-il présenter ? L'isotopie constitutive de la

pratique analytique de Lacan en fournit également les termes : absence /présence. Nous sommes là, comme pour Heidegger, en pleine clôture anthropologique dont la pensée relève également d'une hétéro-logie. Aussi, la question se pose de savoir si l'on peut penser le "quelqu'un-de-Dieu" sans soumettre Dieu à la pensée-du-sujet ? Auquel cas, on aurait affaire véritablement à une théo-logie. Car, on sait combien le sujet est aliéné par le langage en direction d'une signification "toute autre" de ce qui est dit. Dès lors, il est nécessaire de poser la question suivante : que peut-on présenter dans un dire-Dieu qui ne soit pas un dire de la limite où le sujet a affaire davantage à son inscription dans l'imaginaire collectif de Dieu plutôt qu'à Dieu, c'est-à-dire encore davantage au terme humain de la relation religieuse plutôt qu'à Dieu ? Autrement dit, une nouvelle fois où Dieu est-il dit sans que ce soit un évènement anthropologique ?

De Heidegger à Lacan, un double registre -le registre philosophique et le registre psychanalytique- semble poser une double limite à la clôture anthropologique. Dans le registre philosophique, la limite se trace entre le dehors et le dedans parce que l'étant est toute chose qui est. Dans le registre psychanalytique, la limite se situe entre les deux parties séparées qui divisent le dedans parce seul l'homme est parlant. Pour Heidegger comme pour Lacan, la limite semble être l'instrument théorique qui permet de penser ce que l'homme peut présenter, c'est-à-dire qui permet de penser la pensée elle-même comme ce qui

du réel advient dans le langage. Le réel vient à l'apparaître pour autant qu'il est parlé, posant cet Autre sans lequel il n'est point de pensée, ni de langage, ni d'ailleurs de communication, car tout serait dit dans un seul acte de parole. Or, ce n'est pas le cas, nous parlons et nous pensons. L'Autre de ce monde est l'incontournable qui nous fait homme. Dès lors, où l'Autre de Dieu apparaît-il qui ne soit un événement anthropologique ? C'est ce qu'une théologie de la présentation se doit de poser comme condition de possibilité de l'ad-venue de Dieu dans le monde des hommes, c'est-à-dire dans le monde de la pensée et de la parole.

La tâche d'une théo-logie, dans la perspective que nous venons de soulever, est un dire-Dieu qui ne soit pas dire-de-soi. Or, dans un dire-Dieu, il y a Dieu qui est dit ; il y a le dire qui conditionne Dieu, puisque Dieu est dit. Comment Dieu peut-il être dit, si c'est l'homme qui le dit ? Tel est l'impossible-possible de la théologie. Le dire est entièrement soi, sinon de qui le dire est-il dire ? Or, Dieu est l'Autre. Dire soi, puisque dire il y a, peut-il être dire Dieu qui ne soit pas soi ? Dieu n'est pas le soi puisqu'il est l'Autre. Comment soutenir un dire qui ne trahisse Dieu ? C'est cela une théologie de la présentation dans une logique de la différence qui ne peut se passer du mode isotopique du dire, puisque dire il y a. Il y a ce qui ad-vient de Dieu lorsqu'il est dit. Mais Dieu est-il dit lorsqu'il est parlé ? Qui peut affirmer que Dieu est dit lors d'une théologie ? Ce qui est dit de Dieu,

n'est-il pas dit de l'Autre (de ce monde) ? Que dis-je quand je dis Dieu ? Il faut peut-être Dieu pour parler de Dieu. Or, je ne suis pas Dieu. Je dis soi lorsque je parle constitué dans la parole par l'Autre. Dans quelle parole l'Autre / Dieu me constitue-t-il lorsque je dis Dieu ? Lorsque je dis Dieu vraiment, je suis forcément Dieu quelque part. Or ceci en théologie classique s'appelle "la grâce". Ce qui signifie qu'une théologie de la présentation dans une logique de la différence est une théologie de la grâce articulée à nouveaux frais dans l'ordre du langage. Ce qui pose la question de savoir ce qu'est une parole de Dieu dite par un homme ? Où encore comment Dieu peut-il être dit dans un dit l'homme ? Car, quand je dis à Dieu, Dieu n'est plus le Tout. Il reste à discerner dans la parole l'incarnation de l'Autre... l'altérité en acte pourrions-nous dire...

Cette difficulté propre constitue sans doute le coeur des questions lacaniennes. Michel De Certeau, dans un article de la revue "Le débat", s'interroge fort justement à propos de cet Autre dont l'irréductible éclat zèbre l'oeuvre entière de Lacan. De Certeau, dans ce but, rappelle quelques formules de Lacan dont l'expression n'est pas sans rapport avec ce que l'on peut trouver dans des formulations théologiques ou mystiques. Par exemple, celles-ci : « l'autre est là ... en tant justement qu'il est reconnu mais qu'il n'est pas connu » ; « Cet Autre que j'appelle le Dieu obscur ».

« Pareilles formules, dit-il, et mille autres analogues, ainsi que l'appareil même de l'analyse imposent peu à peu l'impression étrange qu'un monothéisme hante la maison. Il se repère, continue-t-il, dans les concepts qui ponctuent le discours et dont la promotion théorique (et/ou mythique) est le plus souvent marquée par la majuscule : la Parole s'articule sur l'Autre par le Nom-du-Père, le Désir, la Vérité etc ... [...]. Ce n'est pas là un secret, poursuit De Certeau, dont Lacan ferait mystère. Il répète plutôt qu' "y a de l'Un" qui est toujours l'Autre. A condition de "ne jamais recourir à aucune substance" ni à "aucun être" ... »<sup>1</sup>.

Voilà qui, de fait, interroge. Il est patent qu'apparaît là un vocabulaire à l'entente duquel un croyant éprouve quelque résonance. Au dire de François Perrier, « Lacan se débattait sûrement avec la pensée chrétienne »<sup>2</sup>. Comment, en effet, ne pas entendre quelque chose qui ressemble à ce que Platon disait du Bien, à savoir qu'il est « *epekeina tes ousias*, "au-dessus de l'essence" » et que les pères "platonisants" disaient de Dieu !<sup>3</sup>. Comment ne pas entendre quelque chose qui ressemble à ce que Saint Jean de la Croix dit du Dieu caché, à savoir cette strophe du *Cantique spirituel* :

« où vous êtes-vous caché O bien-Aimé, et pourquoi m'avez-vous laissée gémissante ? Comme le cerf vous avez fui, après m'avoir blessée. Je suis sortie après vous en criant, et vous étiez parti »<sup>4</sup>.

Ou encore Esaïe dans l'Écriture :

- 
- 1 DE CERTEAU M., *Lacan : Une éthique de la parole*, in *Le Débat*, 22, 1982, p. 64. cf. LACAN J., *Séminaire III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 48 ; *Les quatre Concepts ...*, p 247 ; *Séminaire, Encore Paris*, Seuil, *Le champ freudien*, 1975, p. 25, 63, 16, 44.
  - 2 Perrier François, *Voyages extraordinaires en Translacanie*, Paris, Lieu commun, 1985, p.113.
  - 3 Cf. ARNOU R, art. *Platonisme des pères*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, t.12, 2<sup>ème</sup> partie, 1935, col. 2374 Cf. PLATON, *La République*, VII, 509 b.
  - 4 JEAN DE LA CROIX, *Oeuvres spirituelles*, Traduction Grégoire de Saint Joseph, Paris, Seuil, 1971, p. 687.

« C'est que vos pensées ne sont pas mes pensées et mes chemins ne sont pas vos chemins - Oracle du Seigneur »<sup>5</sup>

etc... Ceci pour les résonances ; mais c'est tout un corpus de textes bibliques, évangéliques, théologiques, mystiques qui se trouve cité par Lacan. Comme dit de Certeau : « Ils ponctuent l'espace lacanien »<sup>6</sup>. Cette littérature est partie intégrante de l'effort théorique de Lacan.

Toutefois, si cela "ressemble" à Dieu, ce "n'est pas" Dieu. En effet, nous nous sommes suffisamment attardé sur cette question de l'Autre pour nous rendre compte de quoi il retourne. Lorsque Lacan pose que l'inconscient est le discours de l'Autre, il faut entendre l'Autre comme ce terme avec lequel Freud désignait l'inconscient. Le lieu de l'inconscient est une autre scène, ein anderer Schauplatz, répète Lacan notamment dans ce texte : D'une question préliminaire à tout traitement possible de psychose<sup>7</sup>. Wladimir Granoff rappelle et réajuste la source freudienne de cet "Autre"<sup>8</sup>. Il s'agit d'un passage de la lettre 52 dont voici la phrase allemande :

« Der Schwindelanfall, Weinkampf, alles ist auf den Anderen berechnet, meist aber auf jenen prähistorischen unvergesslichen Anderen, den kein späterer mehr erreicht. ».

5 ESAIE 55, 8.

6 DE CERTEAU M. , Op.Cit., p. 65

7 LACAN J. , *Ecrits*, p. 548

8 GRANOFF Wladimir, *L'autre chez Freud et dans l'analyse in Filiations, l'avenir du complexe d'Oedipe*, Paris, Minuit, Arguments, 1975, p. 152. 155 ; (cf. Freud S. *Aus den Anfängen* ..., p. 156)

Cet "Anderen", dit Granoff est « l'Autre préhistorique ... ce qui, chez Lacan, sous le nom de la théorie du signifiant est la représentation de la même chose »<sup>9</sup>. Ainsi, il ressort de ce que nous avons posé jusqu'à présent que l'Autre, selon Lacan, est le lieu de la parole et du manque, mais aussi, celui qui est en face, sa culture, sa langue spécifique, ses signifiants, son discours, son inconscient. Ceci n'est pas sans conséquence. Une telle détermination implique, de la part de Lacan, une lecture bien particulière du signifiant "Dieu". Le séminaire, intitulé *Encore*, est, à ce propos, éloquent :

« L'Autre, L'Autre comme lieu de la vérité, est la seule place, quoiqu'irréductible, que nous pouvons donner au terme de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom. Dieu est proprement le lieu où, si vous m'en permettez le jeu, se produit le dieu -le dieur- le dire. Pour un rien, le dire ça fait Dieu. Et aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là. C'est ce qui fait qu'en somme il ne peut y avoir de vraiment athées que les théologiens, c'est à savoir ceux qui, de Dieu, en parlent. Aucun moyen de l'être, sinon à se cacher sa tête dans ses bras au nom de je-ne-sais quelle trouille, comme si jamais ce Dieu avait effectivement manifesté une présence quelconque. Par contre, il est impossible de dire quoi que ce soit sans aussitôt le faire subsister sous la forme de l'Autre ».<sup>10</sup>

Bref, Lacan, dans la logique de son discours, situe lui-même le déplacement qu'il opère dans ce qui résonne autour de ce signifiant "Dieu". Plus précisément encore, dans le séminaire intitulé " *Les psychoses*", Lacan met directement en cause la formule énigmatique du Nom du Dieu en Exode 3, 14 : "Je suis celui que je suis" et indique par là où se situe son athéisme :

---

9 *ibid.*

10 *Op.Cit.*, 44-45



« Notre athéisme, dit Lacan, ... est lié à ce côté toujours se déroband du je de l'Autre »<sup>11</sup>.

Il s'agit de l'ego phallique perdu par la reprise des signifiants de l'Autre et déterminé comme manque-à-être. Aussi Lacan peut-il ajouter : « Quoi que ce soit qui s'annonce comme Je suis celui qui suis est parfaitement problématique, non soutenu, et presque non soutenable, ou soutenable que par un sot »<sup>12</sup>. Ce que Lacan met en cause c'est l'être même de ce qui s'annonce comme étant être. Dans son registre, la logique lacanienne est imparable.

---

11 Op.Cit., p. 324

12 Op.Cit., p. 325

**CONCLUSION**

## REPRISE

Le "stable" aristotélico-thomiste a ceci de spécifique qu'il situe le décisif - en lequel "le point", qui distingue tout être dans l'espace et dans le temps, prend une connotation humaine - dans la volonté s'exerçant selon une délibération dépendant de l'intellect. Le constituant de ce stable est la *species impressa*, reprise de la notion aristotélicienne d'*eidos*. Elle est l'intelligé en acte, la forme réelle de la chose extérieure à moi qui spécifie la connaissance. L'identité formelle dans l'être assure une continuité ordonnée fondée sur le principe de l'analogie. Une intellection aussi déterminée et qui fait dépendre totalement le décisif d'un "extérieur" n'assure pas un réel caractère de décision. En effet, la limite décisive est incalculable pour autant que le temps, s'il n'est pas immobilisé par la décision, se joue de l'intellect qui n'en finit pas de passer continuellement à ce qui est autre. Et, le temps de la décision se trouve à un tel degré infiniment petit des déterminations qu'il ne peut se "voir" : nous n'en n'avons pas "l'idée". Surtout, si la décision est déterminée au seul Bien, le décisif se trouve réduit à n'être que le moyen du bien...

Duns Scot entend introduire un certain apriorisme dans l'intellection. L'âme concourt dans la *species intelligible* comme la lumière fait apparaître les contours de ce qui existe. Ce qui signifie que l'objet est connu à partir de la "conception" et non pas à partir de l'"information". Il n'est pas tant présenté

que représenté. Un passé empêche tout présent d'être immédiat dans la connaissance. L'appréhension de la chose, c'est-à-dire la connaissance, est un effet du concours de deux causes efficientes hétérogènes (l'être et l'âme) pour distinguer la "même" chose. Il en est ainsi, également, de la volonté. Deux causes en synergie, dont l'une (du côté de la chose) est l'occasion de l'autre qui, dans la simplicité de son opération, veut bien (et non le bien). L'occasion est donc le décisif possible in-différent à toute détermination finale. Cette perspective n'est évidemment pas sans bouleverser le temps. La décision est le changement de "temps". Avec Duns Scot le continu devient nouveau. Le temps du passage de la puissance à l'acte, le temps d'Aristote et de Thomas d'Aquin est un temps plein, un temps circulaire, le temps de la réalisation de l'eidos. Duns Scot ouvre l'intellect dont le travail consistait à s'adapter à la chose qui l'informe. La double causalité efficiente, en structurant la connaissance et la volonté, structure également le temps. Le temps de l'intellect est un temps inactuel distrait à l'occasion par l'actualité de quelque chose. Quelle rupture ! Subjectivation et objectivation commencent à poindre.

L'intervention essentielle de l'intellection se radicalisera chez Ockham jusqu'à laisser toute unité autre que celle de l'individu bien distingué, c'est-à-dire nommé, "supposé", substitué, se suffisant en sa proposition. L'intellect ockhamien se décide (sub) lorsqu'il pose (positio), mais il pose en-deçà (sub) de

la présence de la chose ; il suppose pour la chose dans le jeu des signes de la substitution. C'est, dès lors, le temps lui-même qui est disjoint. Comme la chose, le temps originaire est substitué au temps de la mise en perspective individuelle.

La décision, c'est-à-dire équivalement le temps, est cette coupure par laquelle s'inaugure le regard de celui qui s'essaie à voir clair. C'est là quelque chose comme une histoire de caverne... Il est difficile de ne pas concevoir cette structure, en son schème, comme universelle. La connaissance essentielle est cette activité proprement humaine d'autocréation qui, en accordant au signe la réalité qui lui convient, c'est-à-dire le passage de la chose sous l'index du signe, montre que la réalité humaine apparaît "sous" (sub) la disparition de la réalité de la chose. La marque ockhamienne est décisive pour elle-même. Elle appartient au plus élevé de la décision philosophique. Par elle, le signe et, éminemment, le signe linguistique, prend véritablement la forme de milieu, d'élément constituant de l'homme. Le "Verbe" qui sauve (luthérien) et le "discours" qui assure (cartésien) donneront le sol duquel un monde paradoxal d'individu et de totalité prendra forme.

Le langage a une réalité spécifique. Il est ce médiat entre le "moi" et le "tout", dont Hegel donnera une version prodigieuse et incontournable. Certes, on entend communément le langage comme le moyen par lequel quelque chose comme une pensée préexistante se formulerait. Mais on ne voit pas très bien ce que peut

être une pensée sans langage. Quiconque veut essayer de penser sans les mots s'apercevrait de son impossibilité. Et de fait, comme le remarquait déjà Platon, la pensée n'apparaît que comme « un dialogue intérieur de l'âme avec elle-même »<sup>1</sup>. Ainsi, la pensée est un langage intérieur dont les mots ne sont pas extérieurement articulés. La pensée a la forme du langage ; elle est structurée comme un langage. La pensée ne se forme autrement que dans et par le langage. Ou, pour user de formulation classique, l'abstrait ne se conçoit que dans les discours. L'abstraction est donc impossible sans le langage ; par où l'on s'aperçoit que le contenu - la pensée - n'est ailleurs que dans la forme - le langage -. La pensée ne préexiste pas au langage, mais lui est parfaitement concomitante.

Jacques Monod nous apprend que tout vivant produit sa connaissance par et dans des notions, sortes de cadre d'appropriation<sup>2</sup>. La forme est incontournable. Cette vue des choses rejoint la restriction kantienne de l'idée de notion. La « notion » est, en effet, réduite aux concepts purs que seul fournit l'entendement<sup>3</sup>. Et nous avons pu étudier son efficace, dès la perception, au coeur de l'activité intellectuelle. Monod, qui tente de faire oeuvre

---

1 Sophiste, 263 e

2 MONOD J., *Le hasard et la nécessité, Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 165.

3 Cf. *Critique de la raison pure, dialectique transcendantale*, liv.1, 1ère section.

philosophique, remarque en effet la proximité étroite avec l'innéisme des cadres de la connaissance que le sillage cartésien a ouvert. Ainsi, entre les constats de la biologie et les vues de la philosophie, l'essayiste souligne que

« l'analyse par le système nerveux central des impressions sensorielles fournit une représentation appauvrie et orientée du monde extérieur. Une sorte de résumé où ne figure en pleine lumière que ce qui intéresse particulièrement l'animal en fonction de son comportement spécifique (c'est en somme un résumé "critique", le mot étant pris dans une acception complémentaire du sens kantien) »<sup>4</sup>.

Autrement dit, tout "point" qui se vit comme tel se dispose par rapport à la réalité qui l'entoure en fonction de ses besoins à être.

Que le matériel intellectuel ne soit que ce qui passe par les catégories de la connaissance ou plus ou moins que cela, il s'avère que le développement de la performance spécifique de l'homme, c'est, « le langage symbolique »<sup>5</sup>. On pourrait dire qu'il est "la" catégorie qui ouvre la voie à la connaissance spécifiquement humaine. Mais comment se caractérise-t-elle ? Pour Monod, le langage humain est « né du jour où des combinaisons créatrices, des associations nouvelles, réalisées chez un individu, ont pu, transmises à d'autres, ne plus périr avec lui »<sup>6</sup>. On peut dès lors, poser, à un premier niveau, une perspective sans doute classique du langage lorsqu'il

4 MONOD J. Op.Cit., p. 165 - 166.

5 Op.Cit., p. 144.

6 Op.Cit., p 145

n'est pas strictement utilitaire ; lorsqu'il veut dire " ce qui est". En cette activité se découvre que "dire" "ce qui est" présente un rapport dont la totalisation fait problème. Dans la distance entre le mot et la chose, les mots, qu'ils soient d'écriture ou de parole, élaborent les significations qui montrent que le désir de s'accorder à ce qui est se soutient d'une capacité créatrice. Entre "dire" et "ce qui est" se glisse quelque chose comme du "sens". A ceci près que les mots peuvent dire un vide de réel et, dès lors, parlent de cet être paradoxal qu'est l'homme, puisque les mots le libèrent de la qualité de chose. Le dire trouve alors toute son amplitude dans la tentative de coïncidence entre la chose que l'homme est et ce qu'il n'est pas, mais qu'il voudrait être. L'inachèvement, dans son essence, prend pour nom "totalité", car rien n'épuise le langage. Le langage est la croisée de "moi" et de "tout". L'activité intellectuelle de l'homme est paradoxale : elle est typique et a-typique, c'est-à-dire finie et in-finie. Hegel situe très précisément l'homme moderne comme

« une sorte d'amphibie, vivant dans deux mondes contradictoires, entre lesquels la conscience hésite sans cesse, incapable de se fixer et de prendre une décision qui la satisfasse. Mais, tout en ayant poussé à l'extrême ce dédoublement, la culture moderne et l'intelligence moderne ont posé la nécessité de sa résorption. Or, l'intelligence, l'entendement ne pouvant vaincre la fixité des contraires, la résorption dont nous parlons reste pour la conscience un simple devoir-être [...]. La pensée ne cesse de l'aviver, et c'est l'entendement, avec son "tu dois", qu'il dresse contre la réalité, qui la maintient. Elle rend l'homme inquiet et comme tiraillé de tous les côtés [...]. Il est de l'intérêt de l'homme que cette opposition disparaisse [...]. C'est la tâche de la philosophie de supprimer ces oppositions [...]. La philosophie a pour tâche de [...] montrer que, si la contradiction existe,



elle est déjà, telle qu'elle est, résorbée de toute éternité, en soi et pour soi [...]. C'est seulement l'intelligence qui recherche encore la résorption dans la philosophie »<sup>7</sup>.

La conscience moderne sait, depuis Descartes, sa division entre la matière et l'esprit et, depuis Kant, sa coupure entre le sujet et l'objet. Finalement, elle souffre de la séparation entre le connaître et l'être. Sa souffrance est, en fait, spécifique. Elle se voit en situation d'étrangeté par rapport à ce vers quoi elle tend : « séjourner en (la chose) »<sup>8</sup>. Elle se sait en situation d'extériorité par rapport au réel. Elle n'est pas présente en même temps que lui ; elle vient après coup, en une sorte de décalage permanent qui oblige à la position ou d'une volonté d'expliquer, ou d'une volonté du bien, c'est-à-dire à la position d'un décidable qui ouvre un évènement ou une suite d'évènements : c'est-à-dire, précisément et contre Hegel, que le réel ne serait pas rationnel.

Ce n'est pas la moindre affaire qui se dessine là ! En effet, la résorption des oppositions supprime une telle volonté. De fait, si le réel est rationnel, la totalité de l'être est la Raison, ce qui toujours déjà a résorbé la contradiction. Aussi, l'intelligence ne fait-elle que courir, en fait, après le résorbé. Telle est la philosophie. Elle est cet "encore" par lequel se montre que ce qui doit-être est-déjà de toute éternité. Ce texte de l'Esthétique est absolument remarquable en

7 HEGEL G.W.F., *Esthétique*, Traduction JANKELEVITCH S., premier volume, Paris, Flammarion, champs, 67, 1979, p.52-53.

8 HEGEL G.W.F., *La Phénoménologie de l'Esprit*, préface, p.7.

ceci qu'il résume avec la plus grande clarté ce qu'il en est de la philosophie, c'est-à-dire, finalement, des intentions de "Dieu". La Raison immanente au processus dialectique se totalisant assure, non pas un dire-Dieu (transcendant), mais bien Dieu qui se dit, Chose qui réduit le parcours de sa plénitude, Cercle ternaire qui se fait sphère.

Nietzsche discrédite le christianisme en discréditant, par la vie même, le sentiment religieux, mais pour lui substituer « une religion qui voudra des héros pour adeptes »<sup>9</sup>. La religion nietzschéenne - puisqu'il faut sans doute parler de quelque chose de tel - touche au dépassement de l'individu. Ce dépassement constitue le lieu de la manifestation du couple Apollon-Dionysos (individuation - unité primitive<sup>10</sup>) : re-prise, dont la prise équivaut à un fragment intellectuel apollinien aussitôt anéanti par le réel dionysiaque. C'est le trait aphoristique. L'anéantissement fonde un originaire qui fait signe d'avancer encore. Héraclite rapporte que « Le Dieu, dont l'oracle est à Delphes, ne parle pas, ne dissimule pas : il indique »<sup>11</sup>. Du lieu de « l'omphalos, (du) nombril du monde »<sup>12</sup>, Apollon, par l'intermédiaire de

- 
- 9 ANDREAS - SALOME L., *Ma vie. Esquisse de quelques souvenirs*, traduit de l'allemand par MIERMONT D. et VERGNE B., Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 67, 1977, p. 84.
- 10 cf. DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1983, p. 13.
- 11 HERACLITE (d'Ephèse), fragment 93, in *Les penseurs Grecs avant Socrate. De Thales de Milet à Prodicos*, traduit par VOILQUIN J., Paris, Garnier-Flammarion, 31, Paris, 1979, p. 79.
- 12 SCHMIDT J., art. Delphes, in *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse, Les dictionnaires de l'homme du xx<sup>e</sup> siècle, D5, 1983, p. 92.

la Pythie, exprime les énigmes du monde. Le trait apollinien indique le monde divin, réel, vrai et présent. Le signe n'est qu'humain. Il est temps, fragment sans assurance, sans futur certain, vague toucher de ce que sont totalement les dieux depuis toujours. Du trait au signe, le futur s'énonce comme un passé. Il en est du temps comme il en est de l'aphorisme : un fragment somme toute inadéquat, temps de la manifestation, un chemin dont le but est derrière. Cercle totalement apparenté à Hegel, à ceci près qu'il sombre, qu'il finit dans l'immédiateté étrangère à la parole (dionysiaque). Le fragment est parole divine et connaissance humaine. Nous sommes en pleine transcendance. Le dire fragmentaire est transcendant. Il est transcendant en ceci, en effet, que la connaissance déborde "encore" l'individuation pour ce qui n'est pas connaissance. Tirés ou poussés, peu importe, nous allons, nous agissons spontanément, sans transcendance, mais en transcendant. Il ne demeure rien. « Ce qui reste, c'est : "je veux" . Hiérarchie nouvelle. Contre l'égalité. Au lieu du juge et du répresser, le créateur »<sup>13</sup>. Pas de Dieu, pas de morale donc, mais la vision du futur<sup>14</sup> et l'écoute du passé<sup>15</sup>, c'est-à-dire la transformation du "Je veux" en un "Je suis", instant ou fragment inadéquat de l'être.

---

13 NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, t. II, 1.III intro. ft. 16, p.17.

14 NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra, De la rédemption*, p. 195.

15 Op.Cit., *De la vision et de l'énigme*, p. 220 - 221.

Hegel et Nietzsche, qui savent tellement bien mettre la transcendance dans l'immanence, savent que l'homme ne se passe pas pour autant de l'éternel. C'est bien l'éternel qui est l'élément dans lequel l'homme pense être totalement. Tous deux pensent le point de basculement, l'instant qui jette en présence. L'"Aufhebung" signe avec le "midi" la fin pour laquelle tout commence. Car, on le sait, ce n'est pas tant l'éternité qui importe, puisqu'elle n'est pas nôtre, mais l'instant où le temps et l'éternité se rencontrent. Qu'ils sont beaux et forts les mots par lesquels Nietzsche trace l'instant qui sonne ensemble le midi et l'éternité :

« [...] Mais en s'endormant, Zarathoustra parla en ces termes à son cœur : "silence, silence ! Le monde à l'instant, ne vient-il pas de devenir parfait? Que m'arrive-t-il donc ? [...] Le vieux midi dort, il remue les lèvres : n'est-il pas en train de boire une goutte de bonheur [...]. Quelque chose passe sur lui, son bonheur rit. c'est ainsi que rit un dieu. Silence ! [...] Que m'est-il arrivé ? Ecoute ! Est-ce le temps qui s'est enfui ainsi ? Est-ce que je ne tombe pas? - Ne tombai-je pas, - écoute ! dans le puits de l'éternité ? [...] Comment ? Le monde ne vient-il pas d'atteindre sa perfection ? Rond et mûr ? O cercle d'or, cerceau - où s'envole-t-il ? Vais-je lui courir après ! Passé ! [...] Maintenant vous avez assez dormi, combien de temps donc ? Une demi-éternité ! [...] Le monde ne vient-il pas d'arriver à sa perfection ? O la sphère dorée, toute ronde ! [...] Quand puits d'éternité ! toi abîme de midi serein et terrifiant ! Quand boiras-tu mon âme, quand la feras-tu rentrer en moi ? [...] Or, voici que le soleil était encore juste au-dessus de sa tête. A bon droit on pourrait en déduire que Zarathoustra n'a pas dormi bien longtemps »<sup>16</sup>.

L'indistinct du temps continu n'entraîne rien de décisif, c'est-à-dire rien de séparateur. L'instant par

16 Op.Cit., *Midi*, p. 391 - 394

Il est dommageable que le fragment, trop long, n'ait pu être entièrement cité.

contre, fonde le temps et l'éternité. Décisif, il est effet de l'esprit (de l'intelligence et de la volonté), qui n'a de cesse d'arrêter le temps (le non-présent). Hegel et Nietzsche réussissent, chacun à leur manière, à poser la Présence. Pour ce faire, cependant, il faut nécessairement la notion d'une séparation entre le temporel et l'Eternel. C'est-à-dire que le schème de leur pensée est nécessairement théologique. A ceci près qu'il n'en est rien d'un Dieu séparé, ni, a fortiori, d'une vie spirituelle. Il y a ce qui se décide en la relève ou au midi, séquence dialectique (vers l'infinie totalité) ou fragment (vers l'éternel retour).

L'arrêt du temps trouve, chez Heidegger, un tour particulier. Que l'existence soit ponctuée par la mort indique pour le Dasein sa constitution en une totalité (jamais réalisé) : « La mort est, pour autant qu'elle "est", dans son essence mienne. Et cela en ce qu'elle revêt la signification d'une possibilité d'être particulière dans laquelle il y va par excellence de l'être du Dasein qui est chaque fois mien »<sup>17</sup>. La mort trace une limite définitive à l'être du Dasein. Elle lui confère un caractère fini. La finitude clôt l'être du pouvoir-être : « La mort [...] est la possibilité de l'impossibilité [...] de tout exister »<sup>18</sup>. La mort comme « marche d'avance »<sup>19</sup> indexe d'impossibilité le possible et laisse, par là, quelque chose comme une fonction d'éternité qui assure entre être et temps une

---

17 HEIDEGGER Martin, *Etre et Temps*, 47, p. 293 - 294

18 Op.Cit., 53, p. 317.

19 ibid.

« présence »<sup>20</sup>. Du coup, le schème théologique lui-même disparaît pour retrouver ce qui était toujours déjà chez Hegel et Nietzsche, le perpétuel présent comme passé à mettre en forme. Sous son apparente indifférence le "est" s'adresse en réalité à l'homme :

«... Disons la phrase : "l'arbre est" à partir de son dit ; alors nous avons dit de l'arbre : "est". C'est à nous maintenant, d'une façon certes maladroite, mais pourtant décisive, que s'adresse la question : qu'en est-il de ce "est" grâce auquel il n'est pas que l'arbre ne soit pas ? ».

Plus largement,

«... Tout séjour humain au milieu de tel ou tel domaine de l'étant, disparaîtrait irrésistiblement dans le vide si le "est" ne parlait pas »<sup>21</sup>.

Heidegger en veut pour témoignage Parménide auquel il est dit

«... Ce chrè to legein et le reste, je t'appelle à le prendre par coeur. Je. Qui est ce "Je" s'interroge Heidegger ? En tout cas un être qui appelle, en tout cas un appel qui s'adresse à celui qui pense...»<sup>22</sup>.

C'est à « entrer dans LE lieu du séjour, et se transporter dans ce lieu d'où proviennent [...] (les) paroles » de Parménide que nous convie le dialogue de Heidegger avec Parménide écoutant l'appel qui s'adressait jadis à lui. Un tel dialogue « conduit ceux qui parlent dans ce qui est au-delà des paroles »<sup>23</sup> :

20 cf. KANT et le problème de la métaphysique, Paris, Gallimard, Tel, 61, 1981, p. 295 - 296.

21 HEIDEGGER M., *Qu'appelle t-on penser ?*, 1988, p. 167.

22 Op.Cit., p. 168

23 Op.Cit., p.171.

« La conscience morale donne "quelque chose" à entendre, elle "découvre". De cette caractérisation formelle ressort la consigne de ramener le phénomène dans l'"ouvertude" du Dasein. Cette constitution fondamentale de l'étant que nous sommes chaque fois nous-mêmes est constituée par la disposibilité, l'entendre, le dévaler et la parole. Pénétrant plus avant, l'analyse révèle la conscience morale comme "appel". Appeler est un mode de la "parole". L'appel de la conscience morale a le caractère de l'"interpellation" adressée au Dasein sur son pouvoir-être-soi-même le plus propre et cela à la manière qui "en appelle" à son être-en-faute le plus propre [...]. S'entendre interpellé se révèle comme "parti-d'y-voir-clair-en-conscience". Or, c'est là le phénomène dans lequel réside le choix que nous cherchons, ce choix existentiel d'un être-soi-même, que nous dénommons conformément à sa structure existentielle : la « résolution »<sup>24</sup>.

Quelque chose parle à l'intérieur du Dasein, c'est-à-dire, équivalement, le Dasein est habilité à entendre quelque chose qui le regarde en propre. Que le Dasein entende, ressemble à l'idée commune de conscience morale, mais ne s'y apparente pour autant qu'à écarter tout contenu. Autrement dit, le Dasein n'entend rien en terme de positivité. En réalité, le Dasein est ouvert. Il est ouvert à lui-même en tant qu'il est une différence. Ce que le Dasein entend, c'est l'être (Sein) dont il est le là (da), l'Autre qui se dit sans dire quoique ce soit, convié par le là disponible, entendant, authentique (non-dévaler dans le on) et amenant l'être à paraître dans le langage. La différence, dont le là est à l'écoute, est la conversion vers son authenticité possible, ou, si l'on veut, le détour du nous-on quotidien. Tel est le caractère existentiel de la conscience morale heideggerienne.

24 HEIDEGGER M., *Etre et Temps*, 54, p. 325 - 326.

Le "moi" se trouve en position singulièrement malaisée. En effet, il ne lui est plus possible de trouver hors de soi des réponses, mais seulement en soi. Or, ce qui a une quelconque valeur d'"extériorité", relève du "connaître", c'est-à-dire du "voir". Et, l'activité intellectuelle, en tant qu'elle est un "prendre" (com/a), est un effort de main-mise, de maîtrise, c'est-à-dire d'"enfermement". Elle est, dès lors, vue ; ce qui veut dire "prise de vue", autrement dit "encadrement" par lequel quelque chose est saisi « qui tient fixement »<sup>25</sup>. Cette "fermeture" constitue proprement la "fenêtre" par laquelle le connaître voit ce qu'il connaît. Le grec « phaino, briller » et le sanscrit « astr, ce qui jette », proprement « ce qui donne de la lumière »<sup>26</sup>, en quoi consiste en son fond une "fenêtre", tracent originellement les contours de l'intellect. Or, nous sommes marqués, profondément marqués, au point que quelque chose comme la philosophie occidentale s'y trouve irrémédiablement "positionnée", par ceci que le "connaître" est conditionné par la « stabilité »<sup>27</sup>. Si l'on veut, il n'y aurait aucune possibilité de dire quoique ce soit de quelque chose si cette chose n'est pas fixable et si celui qui la dit ne peut la soutenir. La matrice originelle et élaborée de cette marque indélébile est platonicienne -- l'idea, l'image est dérivée d' eidein, voir<sup>28</sup> -- et s'inscrit dans l'histoire de la philosophie sous le nom de

25 Cf. TOUBIN C. Art. *Ferme, fermer*, Op.Cit., p. 348.

26 Op.Cit., art; *Fenêtre*, p. 347.

27 cf ARISTOTE, *Métaphysique*, M, 4, 1078b, 12 - 17.

28 Cf TOUBIN C, art *Idée*, Op.Cit.,p. 423



« forme »<sup>29</sup>. « Elle est [...] pour Platon , non pas seulement ce qui nous permet de connaître, mais aussi ce qui permet à la chose d'être ce qu'elle est. Non pas seulement un concept a priori, mais bien to ontos on, l'étant véritable »<sup>30</sup>. Il ne s'agit de rien d'autre que de la vision révélatrice de la connaissance.

Et Descartes est là, qui nous apprend la nécessité de nous "délivrer" de ce qui nous rend « moins capable d'entendre raison »<sup>31</sup>. Trop souvent, nous sommes en dehors du temps du passage à la raison ; nous sommes dans l'espace du " préjugé " en une sorte de captivité mentale. Il ne s'agit de rien d'autre, pour sortir de cette sorte de prison, que de mettre " en évidence les choses qui se présentent ". Point d'autre méthode pour Descartes que l'évidence rationnelle. Mais en fait, pour lui, elle n'est, paradoxalement, pas accessible à tout le monde. Entre le rationnel et l'évidence se divisent deux sortes d'esprit. Alors que « le bon sens (la raison) est (semble-t-il) la chose du monde la mieux partagée »<sup>32</sup> qui fait que tous peuvent distinguer le vrai d'avec le faux, l'évidence est altérée par « ceux qui [...] ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes les pensées [...] puis de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai

29 Ce terme a servi à traduire : *eidos*, *morphè*, *ousia*, *paradeigma*, *to ti èn einai*, *to ti esti*. Cf. LALANDE A, art. *Forme*, Op.Cit., p. 370.

30 DESCOMBES V., *Le Platonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, Sup Le Philosophe, 99, 1971, p. 19.

31 DESCARTES R., *Discours de la méthode*, Première partie, p. 39.

32 Op.Cit., première partie, p.33.

d'avec le faux que quelques autres [...] doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres ...»<sup>33</sup>. Ainsi, tous ne sont pas également aptes à découvrir le vrai. Il y a une "hardiesse" proprement cartésienne, c'est-à-dire la "lenteur" toute circonspecte de qui prend « la ferme constante résolution »<sup>34</sup> de ne manquer jamais aux méthodiques préceptes de l'évidence, de la division, de l'ordre et de l'énumération.

La philosophie a toujours pu définir, depuis l'idée platonicienne jusqu'à la volonté de puissance nietzschéenne en passant par le cogito cartésien, son lien avec l'extériorité. Or, voici que Heidegger défait le moi de sa liaison fondatrice d'un contenu. La conscience morale ne serait pas humaine. Elle est un appel, c'est-à-dire un mode de la parole qui dit le pouvoir-être-non-détourné. Et c'est cela véritablement le voir-clair-en-conscience. Mais, du coup, ne sommes-nous pas en présence de termes contradictoires ? L'"entendre" serait-il finalement un "voir" ? Il nous faut apporter des précisions complémentaires. « Dans la question que nous avons à élaborer, dit Heidegger, le "questionné" est l'être, ce qui détermine l'étant comme étant, qu'elle qu'en soit l'explication, est chaque fois déjà entendu. L'être de l'étant n'"est" pas lui-même un étant »<sup>35</sup>. L'endroit même où commence la différence entre l'être et l'étant délimite et l'un et l'autre des termes de la différence, cependant que se

33 Op.Cit., deuxième partie, p.44.

34 Op.Cit., première partie, p.47.

35 HEIDEGGER M. *Etre et Temps*, 2, p. 29.

pose la question du sujet de cette limite. C'est évidemment l'homme qui de manière privilégiée comprend le sens ouvert par la différence de l'Être et de l'étant. Cet "étant" se caractérise par la particularité à aller de l'étant vers l'Être. Il s'agit donc de partir d'une certaine particularité de l'existence humaine : le Dasein, afin de situer notre problème. Une lettre de Heidegger, en date du 9 mai 1972, adressée à Monsieur Palmier, précise le registre de notre propos. « Dasein, explique-t-il, [...] peut être traduit par [...] "être-le-là : supporter (Ausstehen) la clairière (die Lichtung) »<sup>36</sup>. Une autre lettre, adressée cette fois à Monsieur Beaufret et datée du 23 novembre 1945, faisait déjà la même remarque avec la précision suivante ; le Dasein « est précisément Alètheia, décèlement-ouverture »<sup>37</sup>. Il faut, dès lors, sans doute comprendre l'entendre comme un appel du "ne-ens" dans lequel s'exerce une sortie de l'obscurité de l'étant brut. Il reste à pousser plus en avant cette perspective, jusqu'à finalement, nous demander ce qui donne à l'appel d'être un tel appel silencieux.

Nous savons que l'analytique existentielle a une racine existentielle, c'est-à-dire ontique. C'est d'ailleurs par ce biais que peut se poser une interrogation du Dasein. La question de l'Être n'est effectivement soulevée que comme mode d'être de l'étant

36 Traduit de l'allemand par Jean-Michel PALMIER, in *l'Herne*, Martin HEIDEGGER, 45, Paris, Edition de l'Herne, 1983, p. 117.

37 Traduit par Roger MUNIER, in *Questions III*, Paris, Gallimard, NRF, Classique de la philosophie, 1980, p. 157.

qui la pose. En d'autres termes, il n'est pas d'interrogation ontologique possible, si la question n'est pas la possibilité ontique d'un étant. Certes, mais très précisément, « y a-t-il dans le Dasein une disposibilité ententive dans laquelle il se découvre de manière insigne ? »<sup>38</sup>. A cette question, Heidegger répond positivement. C'est le phénomène de l'"angoisse". Pour expliquer ce qu'il en est de ce phénomène, il expose tout d'abord et pour le faire ressortir ce qu'il nomme le phénomène du "dévalement". Celui-ci a trait strictement à l'étant en ce sens que « l'immersion dans le on et après le "monde" en préoccupation trahit quelque chose comme une fuite du Dasein devant lui-même en tant que pouvoir-être proprement soi-même »<sup>39</sup>. Ce mouvement négatif est en fait révélateur. Il est la révélation de ce qui est fui. Plutôt que se tourner vers l'être, le Dasein se tourne vers l'étant intramondain. Mais par là, il signale sa possibilité de se tourner vers l'être. Du coup, l'être s'indique dans ce mouvement. Ce n'est, toutefois, pas si simple. Dans ce mouvement est associé le phénomène de l'angoisse et le phénomène de la déchéance. La détermination de l'homme comme "être-au-monde" permet de saisir que, si ce qui angoisse l'angoisse manifeste ce que Heidegger nomme le « ce n'est rien et nulle part », il signifie phénoménalement que, ce qui angoisse l'angoisse « est le monde en tant que tel ». Or, celui-ci appartient à l'être du Dasein en tant qu'il est être au monde. Cela veut donc dire

---

38 HEIDEGGER M. *Être et Temps*, 39, p. 230 - 231.

39 Op.Cit., 40, p. 233.

que ce qui angoisse l'angoisse est « l'être-au-monde-même ». Dès lors, l'angoisse révèle le Dasein à lui-même en ce sens qu'« elle rejette le Dasein vers ce pour quoi il s'angoisse, son propre pouvoir-être-au-monde », c'est-à-dire que l'angoisse manifeste dans le Dasein « l'être-libre pour la liberté de se choisir [...] comme possibilité qu'il est toujours déjà »<sup>40</sup>. Nous touchons là la consistance de "ça"<sup>41</sup> qui appelle. Cet appel est angoisse de "ne...pas"<sup>42</sup> être, c'est-à-dire d'être -(originellement)-en-fait, ou si l'on veut, inauthentique. Etre-soi-même, c'est-à-dire être authentique, c'est accéder au phénomène de la "résolution" (Entschlossenheit) par lequel le Dasein est ouvert à son être propre.

L'angoisse est ainsi ce qui permet la "connaissance". Le Dasein qui est sa propre visée ontologique se projette vers ce pouvoir-être. A cet endroit, se résume également l'élan qui a pour nom, ontiquement parlant, de "volonté". En fait, elles se rabattent l'une sur l'autre pour former le décisif ; ce décisif qui engage Heidegger en débat avec la limite qui défait la clôture de tout "point". Que l'angoisse soit le nom de l'immersion de la conscience dans le monde per-vertit la modernité philosophique cartésienne en son "je pense, donc je suis" pour constituer une postmodernité philosophique qui se donne en un "je suis (étant), donc je pense (être)".

---

40 Op.Cit., p. 236-237

41 Op.Cit., 57, p.332

42 Op.Cit., 58, p.340

Ce renversement résonne chez Lacan d'une manière particulière. Partons du plus obvie pour la comprendre : Moi, "Je suis ce que je suis", c'est moi. N'importe qui le dit de lui-même ; du moins, qui le dit d'un savoir qui s'ignore ; qui le dit, fort de parler, justement ; de parler : division de l'être et de la parole ; division du "Je suis" du "Ce que je suis". Ce que je suis, n'est qu'à le dire. Le langage nous emploie à cela. « Nous [...] sommes ses employés »<sup>43</sup>, dit Lacan. Ne peut dire ce qu'il est que celui qui parle, c'est-à-dire qu'il ne peut dire l'unique qu'il est. Il s'affaire encore et toujours au service du langage. De quoi s'agit-il, finalement, dans l'analyse d'un psychisme ? De rien d'autre qu'aider à laisser passer les désirs qui s'entendent à travers les mots de l'analysant. Le désir découvert par l'analyste suspend l'analyse. Sa décision marque un re-commencement, c'est-à-dire un raccord (re-cor) dans lequel la parole dit-le-désir. « C'est ainsi que la régression peut s'opérer, qui n'est que l'actualisation dans le discours des relations fantasmatiques restituées par un ego à chaque étape de la décomposition de sa structure »<sup>44</sup>. L'analyste défait chaque noeud de la demande jusqu'à la réapparition de l'expression enfantine. Il est le "Cogito" qui fait "exister" l'analysant<sup>45</sup>... Ce dernier n'a pour désir rien de ce qui se voit, mais seulement ce qui s'entend. "Je suis"

43 LACAN J. *Le séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse*, 1969 - 1970, p. 74.

44 LACAN J. *Fonction et champs de la parole et du langage*, in *Ecrits* p 252.

45 cf; LACAN J. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Séminaire, livre XI*, p.36

équivalent à "Jouis", comme un présent tend à sa coïncidence. C'est la raison pour laquelle le désir n'a pas d'objet. Il est entre "Je" et "suis". Que le désir n'ait pas d'objet veut dire que tout peut être objet de désir ; que le désir peut se charger de véhiculer n'importe quoi. N'importe quoi ? Sûrement, à la condition que le sujet s'y retrouve. Que le sujet s'y retrouve est la loi de la vie, de toute la vie, aussi bien de la vie psychique. Et Miller a raison de dire que

« dans sa destinée, chacun y met du sien. Précisément un fantasme, que Freud nomme : "fondamental". Et ce fantasme fondamental, ce n'est rien d'autre que le point de vue adopté par chacun sur sa propre existence pour en subjectiver le destin, pour se l'approprier jusque dans ses symptômes, jusque dans sa souffrance »<sup>46</sup>.

Le problème fondamental est bien celui de l'identité du sujet. Ce que Lacan nomme le "stade du miroir" nous apprend que cette identité n'est pas innée. Elle ne vient pas avec la naissance. Elle est quelque chose qui s'ajoute, une « forme orthopédique de la totalité »<sup>47</sup>, c'est-à-dire, ni plus ni moins, une prothèse. Et, c'est bien cela qui fait problème, car la totalité du corps de l'enfant, pour une première fois rassemblé, est ...dans un miroir ! C'est sans doute ce qui provoque la jubilation de l'enfant (!?). Cette caractéristique spécifique crée un écart dans l'identité même. A défaut d'identité, nous n'avons affaire qu'à une identification. L'enfant se reconnaît, mais il n'est

46 MILLER G., "Où suis-je dans ce qui m'arrive ?" "tu es où tu ne penses pas", in *Globe*, 56, avril 1991, p.17.

47 LACAN J. Le stade du miroir, in *Ecrits*, p. 97.

pas lui-même : il est par rapport à ... Si l'identité de l'enfant est différée, si son image est, comme dans tout miroir, inversée, l'effet de cette différence et de cette inversion est, puisque l'enfant est "par rapport à ...", éminemment socialisant : il peut parler à..., articuler sa demande, son identité identifiée, c'est-à-dire entendre ce qu'il a vu, ce qui pour le psychanalyste revient à entendre ce que le sujet ne voit pas.

#### PERSPECTIVES

Ce qui se découvre à travers cette étude, c'est un temps bien précis ou plutôt, une temporalisation spécifique : un temps fait de la disposition du travail de l'esprit en son apparence intellectuelle et volitive ; un temps qui se tient (intellect) et se maintient (volonté) dans une vue (idée) en totale réciprocité de commencement et de fin. Le temps et la vue sont soumis l'un à l'autre. Ils apparaissent et s'éteignent ensemble, cernant un point de/et/ou une vue. Mais l'élément de leur avènement est manifestement le langage en ce que le temps et la vue sont dégagés par et dans le discours du point-de-vue. C'est dire que le langage seul est signifiant. Il fait advenir le verbe du silence qui précède toute vue... pour dire ce silence. Nous n'avons rien constaté d'autre qu'un discours qui s'acharne à dire le passé au moment où il le dit. Le présent avance dans l'espace pour recouvrir son passé. Le présent atteste de l'impossibilité de la



coïncidence, sans quoi il se perdrait dans l'originnaire. C'est en tout cas le sens du Temps, de ce temps proprement humain. Il est paradoxalement, mais surtout naturellement, non pas recherche de Dieu, mais bien démarche d'accomplissement identitaire. Cette différence marque le lieu de l'absence de Dieu, là où Dieu a trouvé et trouve la mort. Ceci n'est pas inouï pour autant que se décèle dans cette constatation la notion, somme toute bien classique, de la liberté comme réalisation propre dans le Temps et dans l'espace, ou, si l'on veut, comme l'entrée dans la nécessité propre.

On peut ainsi dire que le discours philosophique, en sa clôture impossible, est de savoir où il va. Sur cet horizon, il y a à voir (idée) et à entendre (ça parle). Tandis que le registre de la foi, d'où le théologique se forme, diffère radicalement du discours philosophique par ceci qu'il ne sait justement pas où il va. Ce sont les paroles mêmes de l'Évangile: « Le vent souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va »<sup>48</sup>. Comme Abraham, il s'agit d'aller sans savoir où arriver. Cependant le décisif de la foi trouve son engagement dans l'élément de l'altérité. C'est le terrain d'"entente", en un sens finalement non métaphorique, où Dieu cherche l'homme et l'homme trouve Dieu. Mais qui peut dire, en cet élément, s'il est bien dans la foi ? La foi, précisément, n'est-elle pas cet ailleurs, cet aller autre,<sup>49</sup> qui s'écarte, en un point difficilement

---

48 jn 3,8.

49 Cf. TOUBIN C., art. *ailleurs*, Op.Cit., p.70.

localisable, de l'originnaire ? Ce lieu du basculement où le "point" se défait (meurt et ressuscite en Dieu) est également le lieu où l'homme se fait Dieu. La foi se joue au lieu où passé et avenir, originnaire et ailleurs, se mêlent et vacillent étrangement, sans que l'on sache jamais si nous sommes en recherche ou en détour de Dieu, en théologie ou en philosophie.

Nommer Dieu, l'identifier en quelque sorte, relève, non pas d'un rêve, ni d'une folie mais de l'expérience la plus authentique de la foi : croire "en". Nommer Dieu, est cette confession par laquelle « le Dépôt de foi » prend un tour particulier, un tour décisif, un style, qui pour être tel, s'accorde "paradoxalement" avec le nom propre originnaire ... Mais Dieu meurt dès qu'il est vu. Et le meurtrier, c'est -paradoxalement encore- le théologien. En effet, le théologien dispose "de" Dieu. Il s'impose "à" Dieu. C'est dire qu'il place Dieu au lieu de l'apparition d'un savoir. Par conséquent, l'originnaire est à l'oeuvre. Le passé est en travail de dire ce qui ne se supporte pas d'un dire. Mais, c'est bien là l'ultime paradoxe : Dieu toujours-déjà est un passé-avenir, tandis que l'originnaire est un avenir-passé. C'est à être le point de l'un et de l'autre que se dessine, non pas le temps de/du dire, mais bien le temps de croire. En définitive, le "point" aristotélicien fait ici retour pour consister de façon "in-stable" entre l'abîme de l'originnaire et l'abîme de l'ailleurs. L'"Un-possible" gouverne le temps.

Il ne fait aucun doute que, pour le croyant, la vérité est conçue comme Dieu. Mais, tout aussi immédiatement, nous savons que cette vérité ne s'atteint pas directement. Il nous faut alors dire que la foi du croyant manifeste ce qui ne se manifeste pas vraiment et qu'elle vit, dès lors, en fonction d'un temps à venir. Par contre, le croire qui dit Dieu se fait "maintenant". Il implique une sorte d'immédiateté avec un type d'éternité qui nous rapproche de la figure de Job et amène une position ou une dis-position spécifique de l'esprit.

Est-ce à dire que « toute vision de Dieu est autobiographique »<sup>50</sup>, comme le proclame Cioran ? Ce qui signifierait que, concernant Dieu, il n'est jamais question, en fin de compte, que de nous-mêmes, de notre inénarrable précession, même si elle est soutenue (dans l'être) par Dieu ? Peut-être ...Et, après tout, pourquoi pas ! Dieu serait le détour de l'accomplissement de notre narcissisme fondamental, et la théologie « la version athée de la foi »<sup>51</sup>. C'est que la vérité ne constitue pas un savoir. La vérité ne se sait pas. On en sait quelque chose. Il en est de la vérité comme de la trace d'un passage. Elle est le temps d'un passage, la limite où se décide son trait, une vue, de l'autre qui ne revient pas au même. Le terrain de la vérité est commun à la philosophie et à la théologie. Plutôt, il n'y a qu'un seul terrain sur lequel pousse "également" la théo-logie.

---

50 CIORAN, *Des larmes et des saints*, traduction S. STALOJAN, Paris, l'Herne, biblio essais, LP6, 1986, p. 52.

51 Op.Cit., p. 48

La structure que nous avons mise en perspective aboutit à montrer -en faisant jouer à la philosophie son rôle propre, c'est-à-dire un rôle paradoxal d'élucidation de l'évidence, c'est-à-dire encore de mise en lumière de ce qui semble lumineux- qu'une vue raisonnable et englobante est une pure chimère. La figure de Nietzsche à cet endroit est décisive. Elle engage ce que nous avons appelé la matrice nietzschéenne de la pensée dans laquelle le discours ne fait finalement l'expérience que d'une continuité impossible. Au demeurant, l'histoire de la philosophie nous apprend que ses énoncés n'aboutissent qu'à se reprendre les uns les autres. Ils sont donc en position de discontinuité. Par conséquent, il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Et Nietzsche ne ferait rien d'autre que thématiser un état de fait de la philosophie. Davantage même, il ne ferait qu'exploiter une déficience congénitale de la philosophie. En réalité, il dévoile un originaire. Donnons alors son sens à la philosophie. Des énoncés de la philosophie, nous pouvons remarquer qu'ils relèvent, d'une part, d'un point de vue particulier, et d'autre part, que ce point de vue prétend à l'universel. Particularité et universalité caractérisent dès lors le discours philosophique. En effet, ce discours tenu par un particulier présente un ordre des raisons qui se veut contraignant. La situation du discours philosophique peut sembler paradoxale. De fait, elle l'est dans la mesure où la particularité et l'universalité se renvoient l'une l'autre dans leur conjonction. Le

discours particulier se veut universel, tandis que l'universel n'apparaît qu'au lieu du discours particulier. Le paradoxe est évident ; est-il pour autant incohérent ? Sûrement pas, si l'on songe que le discours philosophique dégage une entrée qui ouvre une vue sur le réel. C'est donc qu'il s'agit d'une perspective. Mais, d'une perspective où peut s'envisager rigoureusement le tout. Et c'est ainsi que se conjoignent dans le discours philosophique le particulier et l'universel. Cependant une prétention à l'universel en chasse une autre. Certes, mais une perspective est un point de vue, rien qu'un point de vue, toutefois élaboré. Une perspective n'est pas le seul point de vue possible, même s'il prétend en toute rigueur à la totalité. La totalité que voit ce point de vue est précisément la totalité de ce point de vue. Et c'est là sa grandeur de le déplier en une perspective. On peut douter que la théo-logie puisse fonctionner autrement...

Lacan et Heidegger nous apprennent cette disposition. Pour Lacan, "Je" n'existe comme sujet que d'être représenté dans un nom issu du désir de l'autre que je sois autre qu'une chose corporelle. C'est là l'enjeu que Lacan a mis en évidence dans ce qu'il appelle "le stade du miroir". Dans le miroir l'enfant, certes, voit, mais ce qu'il voit n'est pas tant le rassemblement de son corps que le nom qu'il entend. "Ce qu'il voit", cette locution toute entière, est en réalité, un "regard". C'est "quelqu'un" qui regarde. Dans la vue de ce qu'il entend, l'enfant devient un

sujet. A cet endroit, la réalité devient invisible. La "jubilation" accompagne cet avènement. C'est une jouissance et seulement une jouissance, car cet évènement est innommable. Le sujet n'est pas nommé. Et pour cause, le sujet n'est plus la chose qu'il voit dans le miroir, mais l'épreuve de son articulation à cette chose vue et en même temps réelle qu'il ne cessera de tenter de nommer (objet a). Ce dire est alors le dire vrai s'il s'articule comme la limite où le "voilement" (lêthê) heideggerien et le "reste" irréductible lacanien sont en continuité, non pas exactement contraire, c'est-à-dire que dans le même temps se retirerait ce qui se donne, mais en continuité per-verse. Le trait d'union a ici toute son importance. Il marque la limite infranchissable du voilement et du reste et, en même temps, il insiste sur la continuité. Le trait d'union vaut comme temps. Il signifie le passage vers une version de vérité qui ne se départ pas de mensonge. Ainsi, Lacan peut-il écrire : « L'homme qui, dans l'acte de la parole, brise avec son semblable le pain de la vérité, partage également le mensonge »<sup>52</sup>. Evidemment, un minimum d'exégèse s'impose. D'abord ceci qu'il n'y a pas de vérité solitaire. L'expérience de la limite (péri), de cette limite là est, certes, solitaire, ou, si l'on veut, singulière. Mais ainsi que nous avons pu le remarquer pour la philosophie, elle se veut universelle pour cette raison que nous parlons. Lacan peut alors ajouter ailleurs : « La vérité se fonde de ce qu'elle parle, et

---

52 LACAN J., *Ecrits*, p. 379.

qu'elle n'a pas d'autre moyen pour ce faire »<sup>53</sup>. Il n'y a là pas grand chose à ajouter, si ce n'est qu'en effet le dire est entâché de négativité. Et, c'est de cela seul finalement que nous parlons.

S'agissant de Heidegger, nous pouvons sans forcer le rapport qu'entretient Lacan avec ce dernier, déceler quelque chose comme un élément de paternité de cette thèse. Il se trouve dans ce qui est obnubilé :

« L'obnubilation refuse à l'Alètheia le dévoilement. Elle ne l'admet même pas comme stérèsis (privation), tout en préservant pour l'alètheia ce qui est propre. L'obnubilation est donc, lorsqu'on la pense à partir de la vérité comme dévoilement, le caractère de n'être pas dévoilé et, ainsi, la non-vérité originelle, propre à l'essence de la vérité. L'obnubilation de l'étant en totalité ne s'affirme pas comme une conséquence subsidiaire de la connaissance toujours parcellaire de l'étant. L'obnubilation de l'étant en totalité, la non-vérité originelle, est plus ancienne encore que le laisser-être lui-même qui, en dévoilant, dissimule déjà, et prend attitude relativement à la dissimulation. Qu'est-ce que le laisser-être préserve par cette relation à la dissimulation ? Rien de moins que la dissimulation de l'étant comme tel, obnubilé en totalité, c'est-à-dire le mystère (die Verbergung des Verborgenen im Ganzen, des Seienden als eines Solchen). Il ne s'agit point d'un mystère particulier touchant ceci ou cela mais de ce fait unique que le mystère (la dissimulation de ce qui est obnubilé) comme tel domine le Da-sein de l'homme »<sup>54</sup>.

Heidegger met en perspective, au coeur du savoir essentiel, une cassure originelle et irrémédiable dont les effets sont des fragments, c'est-à-dire des morceaux de lisibilité qui tracent par leurs bords l'énigme de leur provenance. Cet état de chose, Heidegger le découvre dans l'occultation de l'être par lui-même. Ce retrait actif de l'être est à distinguer

53 Op.Cit., p 868.

54 HEIDEGGER M. De l'essence de la vérité, in *Questions I*, p. 182 - 183.

rigoureusement de l'oubli de l'être. Alors que l'oubli de l'être peut se dépasser en direction d'une remémoration de l'être, l'occultation de l'être est indépassable. Cette limite constitue la condition humaine fondamentale. Le penseur est sollicité à l'infini par une incessante dérobade. Chaque élan trace la marque d'un don de l'être. Un dire quelque chose est sa trace. Une telle réserve n'est pas sans effet. Elle oblige à la « versatilité »<sup>55</sup> :

« Celui qui sait se jette en plein milieu de l'ordre et (dans une "déchirure dévoilante") esquisse l'être dans l'étant, mais il ne peut jamais maîtriser le prépotent. C'est pourquoi il est balloté entre l'ordre et le désordre [...]. En se risquant à maîtriser l'être, il doit s'attendre à l'afflux de més-étant, *mè kalon*, à la dislocation, à l'in-stabilité, à l'in-adaptation et au désordre »<sup>56</sup>.

Le rapport de Lacan à Heidegger tient -sans doute pas exclusivement- dans ce rapprochement à double effet. Reste et version se partagent chacun des côtés de la limite. En d'autres termes, non-totalité et fragments forment le rythme du savoir moderne, si l'on veut bien considérer que le psychanalyste et le philosophe en ont donné une sorte de matrice. Cela dit, pour l'un comme pour l'autre, justement, la vérité ne se tient nulle part ailleurs que dans le dire qui l'articule. Vérité et langage sont le Même où l'Autre a lieu, simplement lieu ...comme concepts et figures, c'est-à-dire comme différence de la vérité qui est forcément une et toute, c'est-à-dire encore le réel (Lacan) ou la *lèthè* (Heidegger) ou bien ...Dieu. Toute

55 HEIDEGGER M. *Introduction à la métaphysique*, p. 164.

56 *Op.Cit.*, p. 167.



trace de vérité est alors seulement le propre de l'homme. Quel contournement ! Dieu n'existe comme Autre que parce qu'il existe un dire. La théologie ne peut subsister sur ce fond qu'en le sub-vertissant. En fait, "Dieu lui-même" le subvertit, si nous croyons... Que le verbe se fasse chair est la version (vertit) qui soulève (sub) (re-suscite) le passé en un avenir. Il n'est pas possible de trouver Parole plus subversive. Telle est véritablement la théologie. Elle ne dit pas Dieu, elle se glisse au coeur du verbe de Dieu, sujette au rire de la philosophie dès que ce qu'elle dit peut également se dire en philosophie. Telle est la difficulté de la théologie et la force de la philosophie. Mais, au bout du compte, c'est à une formidable écoute que nous sommes conviés.

Ecoute somme toute parfaitement paradoxale, si l'on songe qu'il y a de Autre parce qu'il y a de l'Un quel qu'il soit qui nous oblige à parler. Il est évidemment impossible de coïncider avec la vérité (Un). Le savoir "in-certain" demeure notre lot, c'est-à-dire, équivalement, notre ouverture.

L'un est, en fin de compte, une nécessité logique. Mais, pour aussi logique qu'il soit, il n'en demeure pas moins nécessaire ; c'est bien dans ce paradoxe que nous évoluons. L'Un nous est aussi vital que l'air que nous respirons ; sans quoi nous serions parfaitement inconsistants, c'est-à-dire sans élan de l'esprit. La dialectique entre l'intellect et la volonté met en relief cette nécessité par où l'un se pose, mais ne

consiste pas pour autant, si ce n'est en deçà ou au delà du présent ; car pour consister, il faut du sens. Et, c'est sans doute à cet endroit que se décide un dire. Un tel dire est un chemin à tracer. En quelle direction ? Qu'est-ce qui ferait signe pour s'orienter ? De toute façon, la réalité que l'on rencontre, c'est-à-dire la réalité qui frappe l'esprit. Elle n'est pas quelconque ; elle est ce qui code notre attachement à l'existence, c'est-à-dire toute forme d'affirmation, tout autre qui finit par se réduire au même : le phénomène perçu qui devient science, l'impératif de se venger, notre régulation raisonnable, le système de défense de notre image de soi, etc. Voilà qui fait signe pour que s'atteigne quelque chose comme de l'Un, absolument amoral, sans bien ni mal. Or, avec le bien et le mal, justement, s'introduit une différence. En réalité, il s'agit d'un type de nomination par lequel l'un produit du divers par un tour extérieur, pour ainsi dire. En effet, il inaugure une lutte, une position contre qui veut faire consensus. L'unité se passe ailleurs, du moins sa perspective. Il s'agit sans doute davantage d'identification que d'identité. Cependant, le code d'identification est commun ; il est porté par les valeurs. Elles sont précisément diverses et habitées différemment. Et, elles le sont parce que s'y investit notre attachement à l'existence. Sur ce registre également, le paradoxe fait loi. Qu'importe d'ailleurs, s'il est la possibilité véritable du sens ! Le sens est ainsi chemin ou cheminement de l'attachement consensuel à exister, c'est-à-dire, équivalement, critique.

Le registre proprement philosophique serait critique, mais critique dans un sens assez particulier, celui-là même que nous venons d'indiquer, à savoir, en définitive, que le même devienne autre, c'est-à-dire que l'Un soit. Sans l'un il n'est pas de sens possible. La philosophie est cette promesse de la restitution du sens. Elle perd sa qualité dans la répétition du même. Si n'importe quoi peut être objet de philosophie, c'est précisément pour lui donner sens. Autant dire pour que l'esprit vive. Pour être tout à fait concret, il s'agit pour l'entreprise philosophique de faire apparaître les limites du même, de le cerner jusqu'à ce qu'un chemin se découvre vers un sens qui réponde à la pression des événements. Qu'il s'agisse d'une notion ou d'un acte, la réalité de son savoir constitue le signe à épuiser pour qu'arrive un monde nouveau. A l'évidence, tout le monde n'est pas philosophe. La philosophie est aussi mystérieuse que l'histoire à venir.

Il est certainement énorme de souligner que l'homme est sa réalité. Comment peut-il en être autrement ? C'est pourtant sur ce point que nous insistons lorsque nous évoquons l'attachement de l'homme à son existence. L'homme est vraiment Adam, littéralement le terreux en hébreu, c'est-à-dire qu'il appartient totalement à la terre ; ce que signifie cette reversion en terme de temps et d'unité que nous avons soulignée. L'intellect et la volonté, du moins leur dialectique, puisqu'ils apparaissent finalement comme telle, produisent toute venue au monde de la terre par la médiation de

l'altérité dans laquelle le sens s'avère. Comment, dès lors, du théologique peut-il avoir cours ? Le théologique ne peut être à côté de l'existence ; il est donc au coeur de celle-ci. Mais comment ? On peut supposer également qu'il fait quelque part corps avec la foi, sans quoi, comment le temps et l'unité seraient-ils détournés ? L'intellect et la volonté sont en situation paradoxale par rapport à la foi. Si leur travail produit de l'identité et que la foi n'est pas en deçà de ce travail, elle introduit néanmoins la contradiction au coeur même de l'identité. En termes chrétiens par exemple, si le pain est du pain pour la raison, le pain est Dieu pour la foi, lors de l'Eucharistie catholique. Le discours théologique n'évite pas cette structuration. Elle est multiforme, aussi large que les situations existentielles. Que la mort soit vie ou que le temps soit l'éternité (eschatologie) sont des marques fameuses. Mais, est théologien celui qui met en avant sous ce regard telle ou telle situation imposée par l'histoire. Ici encore, le labour est exceptionnel, voire inspiré. Le style du théologien s'épanouit autour des marques structurelles de la foi pour les relire et lire l'événement. S'il est véritablement théologien, le même de ces marques brille de sens imprévu.

L'esprit est actif, mais produit du sens en renouvelant les signes qu'il rencontre. Par là même, il définit les registres de discours qui l'engagent. Il semble, par conséquent, que le vouloir-dire soit déterminant. Cependant, le signe doit être pertinent.

Le style et l'institution sont en rapport dialectique, du moins, doivent-ils l'être pour être féconds. Il n'y a pas de prééminence ; il y a un fonctionnement pour ainsi dire, ou plutôt, une condition d'exercice de la pensée. Sans l'écoute attentive du signe, sans un laisser-dire total du même qu'il est au moment où il est, il n'est sans doute pas possible que s'esquisse l'autre qu'il est encore. La pensée, on peut le constater, est humble jusqu'à être décisive. Tel est le sommet de la pensée : l'approche inatteignable de l'Un.

La proximité du philosophique et du théologique dans la structure de leur cheminement se découvre assez rapidement illusoire lorsque l'on considère, oserions-nous dire, l'usage qu'il est fait de l'altérité dans l'un et l'autre registres. Leur proximité n'a rien d'apparent en ce qui concerne la dialectique, mais elle n'a plus aucun sens en dehors de celle-ci. En effet, autant l'un relève d'une quasi structure pédagogique, autant l'autre est investi d'un caractère de réciprocité. Il n'en demeure pas moins que la dialectique demeure. La difficulté du théologique est ainsi immense, car il est contraint d'imposer une annulation à la fois de la qualité d'altérité et de la qualité de mêmeté afin de laisser Dieu être Dieu. Que peut-il alors se dire ? A l'évidence rien. L'altérité de l'autre ne signifie rien à proprement parler. Aussi, faut-il en rester aux signes spécifiques d'une foi constituée, comme nous l'avons déjà indiqué, avec ce surcroît que Dieu peut lui-même en dire davantage. Mais, ce n'est pas là le problème. La théologie est

lecture de foi, sens à donner au temps présent pressuré par le changement historique, c'est-à-dire aussi bien par le déplacement des concepts et des notions. Mais, se peut-il qu'il y ait une multiplicité d'Un (s), au sens où l'esprit tend à la coïncidence ? L'idée est parfaitement saugrenue, sans quoi nous n'aurions aucun attachement, précisément, à l'existence. Pur divers, que souhaiterions-nous ? L'un est notre horizon duquel se détache tout sens. Il reste que l'esprit se partage pour être le milieu de l'éclairage de tel ou tel sens. Somme toute, retrouvons-nous la thèse classique du partage des esprits. Ce n'est d'ailleurs pas étonnant, explorant le rapport entre l'intellect et la volonté sous son entrée formelle. Ce qui, par contre, nous émeut, c'est que cette dialectique met en avant l'aspect vivace pour lequel l'esprit est capable de l'autre pour être compétent dans le même.

## BIBLIOGRAPHIE

### LIVRES

- ABELANET Jean, *Signes sans parole - Cent siècles d'art rupestre en Europe occidentale*, Paris, Hachette, 1986.
- ALTHUSSER L., *Pour Marx*, Paris, Maspéro, Théorie, 1973.
- ANDREAS - SALOME L., *Ma vie. Esquisse de quelques souvenirs*, traduit de l'allemand par MIERMONT D. et VERGNE B., Paris, Presses universitaires de France, Quadrige, 67, 1977.
- ARENDE H., *La vie de l'esprit, Tome 2, Le vouloir*, Paris, Presses Universitaires de France, Philosophie d'aujourd'hui, 1983.
- ARISTOTE, *Organon*, traduction et notes par TRICOT J., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1946.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Tome 1 et 2, traduction par TRICOT J., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1986.
- ARISTOTE, *Physique*, Tome 2, texte établi et traduit par CARTERON H., Paris, Les belles lettres, Collection des universités de France, 1931.
- ARISTOTE, *Les météorologies*, traduction et notes par TRICOT J., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1941.
- ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, traduction, préface et notes par VOLQUIN J., Paris, Garnier-Flammarion, 43, 1965.
- ARISTOTE, *De l'âme*, traduction par TRICOT J., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1982.
- ARISTOTE, *Génération et corruption*, traduction par TRICOT J., Paris, Vrin, 1989.
- AUTEURS VARIÉS, *Philosophes médiévaux*, Anthologie des textes philosophiques (XIII-XIVème siècles), sous la direction de IMBACH R., et MELEARD M.H., Paris, union Générale d'éditions, série "Bibliothèque médiévale", 1760, 10/18, 1986.
- AUTEURS VARIÉS, *Hegel et la théologie contemporaine. L'absolu dans l'histoire ?* Neuchatel-Paris, Delachaux et Nestlé, Bibliothèque théologique, 1977.
- AUTEURS VARIÉS, tome 2, Paris, Desclée de Brouwer, Recherches de philosophie, 1956.
- AUTEURS VARIÉS, Heidegger et la question de Dieu, recueil préparé sous la direction de KEARNEY R. et O'LEARY J-S., Paris, Grasset et Fasquelle, figures, 1980.
- AUTEURS VARIÉS, *Filiations, l'avenir du complexe d'Oedipe*, Paris, Minuit, Argument, 1975.

- AUTEURS VARIÉS, *Les penseurs grecs avant Socrate. De Thalès de Milet à Prodicos*, traduit par VOLQUIN J., Paris, Garnier-Flammarion, 31, Paris, 1979.
- AUTEURS VARIÉS, L'Herne, *Martin HEIDEGGER*, 45, Paris, Edition de l'Herne, 1983.
- BOURG D., *Transcendance et Discours, Essai sur la nomination paradoxale de Dieu*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 132, 1985.
- BREHIER E., *Histoire de la philosophie*, Tome 1, Antiquité et Moyen-Age, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 21, 1983.
- CIORAN, *Des larmes et des saints*, traduction STALOJAN S., Paris, l'herne, biblio essais, LP6, 1986.
- CLEMENT C., *La soif de la sagesse*, Paris, l'Escalade, 1979.
- CLEMENT C., *Miroirs du sujet*, Paris, Union Générale Editions., 10/18, 1004, 1975.
- CONGAR Y., *Martin Luther, sa foi, sa réforme*, Paris, Cerf, cogitatio, fidei, 119, 1988.
- COTTEN J.-P., *Heidegger*, Paris, Seuil, Ecrivains de toujours, 95, 1974.
- CROIX (DE LA ) J., *Oeuvres spirituelles*, traduction du R.P. Grégoire de Saint Joseph, Paris, Seuil, 1971.
- DAUJAT J., *Y a-t-il une vérité ? Les grandes réponses de la philosophie*, Paris, Téqui, 1974.
- DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1983.
- DERRIDA J., *L'oreille de l'autre, otobiographies, transferts, traduction*, textes et débats avec Jacques Derrida, sous la direction de LEVESQUE C. et Mc DONALD C.V., Montréal, VLB éd., 1982.
- DERRIDA J., *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, Critique, 1972.
- DERRIDA J., *La dissémination*, Paris, Seuil, Tel Quel, 1972.
- DESCARTES R., *Discours de la méthode, pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, suivi d'extraits de la Dioptrique, des Météores, de la Vie de Descartes par BAILLET, du Mode, de l'Homme et des Lettres, chronologie et préface par RODIS-LEWIS G., Paris, Garnier-Flammarion, 109, 1966.
- DESCARTES R., *Les principes de la philosophie*, (première partie), introduction et note de DURANDIN G., Paris, Vrin, 1950.
- DESCARTES R., *Méditations métaphysiques, Objections et réponses*, suivies de quatre Lettres, chronologie, présentation et bibliographie de BEYSSADE J.M. et M., Paris, Garnier-Flammarion, 328, 1979.
- DESCOMBES V., *Le Platonisme*, Paris, Presses universitaires de France, Sup le Philosophe, 99, 1971.
- Dictionnaire de théologie Catholique*, Tome 4, Paris, Letouzet et Ané, 1939.
- Dictionnaire de théologie Catholique*, Tome 9, Paris, Letouzet et Ané, 1926.



- Dictionnaire de théologie Catholique*, Tome 11, Paris, Letouzet et Ané, 1931.
- Dictionnaire de théologie Catholique*, Tome 12, 2ème partie, Paris, Letouzet et Ané, 1935.
- D'HONT J., *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, Que sais-je ? 1029, 1982.
- ECKARTS MEISTER, *Schriften und Prédigten*, aus dem mittel-hochdeutschen übersetzt und herausgegeben von German BUTTNER, II Band, Iena, Verlag der DIEDERICHS E., 1917.
- ELIADE M., *Le sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, NRF, idées, 76, 1972.
- FOUCAULT M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, Tel, 166, 1992.
- FRANCOIS D'ASSISE (Saint), *Documents, Ecrits et premières biographies*, rassemblés et présentés par DESBONNETS T. et VORREUX D., éditions franciscaines, 1968.
- GILSON E., *Le thomisme*, Paris, Vrin, Etudes de philosophie médiévale, 1945.
- GIRARD R., *Les choses cachées depuis le commencement du monde*, Paris, Grasset, 1983.
- GRANIER J., *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, L'ordre philosophique, 1966.
- HAMELIN O., *Le système d'Aristote*, Publié par ROBLIN L., Paris, Alcan, 1920.
- HEIDEGGER M., *Etre et temps*, traduit par VEZIN F., d'après les travaux de BOEHM R. et WAELHENS (de) A. (première partie), LAUXEROIS J. et ROELS C. (deuxième partie), Paris, Gallimard, NRF, Bibliothèque de philosophie, série Martin HEIDEGGER, 1986.
- HEIDEGGER M., *Zollikoner Seminare*, Protokolle, Gespräche, Briefe, édité par M. Boss, V. Klostermann, Francfort sur le Main, 1987.
- HEIDEGGER M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par BROKMEIER W., Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, Idées, 424, 1980.
- HEIDEGGER M., *Acheminement vers la parole*, traduit par FEDIER F., Gallimard, Paris, 1986.
- HEIDEGGER M., *Question I*, traduit par WALHENS (de) A. et BIEMEL W., Gallimard, Paris, 1982.
- HEIDEGGER M., *Question II*, traduit par PREAU A., Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, Classiques de la philosophie, 1980.
- HEIDEGGER M., *Question III*, traduit par MUNIER J., Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, Classiques de la philosophie, 1980.
- HEIDEGGER M., *Question IV*, traduit par FEDIER F. et BEAUFRET J., Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, Classiques de la philosophie, 1982.
- HEIDEGGER M., *Qu'appelle-t-on penser ?* traduit par BECKER A. et GRANEL G., Paris, Presses Universitaires de France, Epiméthé - essais philosophiques, 1988.

HEIDEGGER M., *Introduction à la métaphysique*, traduit par KAHN G., Paris, Gallimard, Tel, 49, 1989.

HEIDEGGER M., *Essais et conférences*, traduit par PREAU A., Paris, Gallimard, Tel, 52, 1984.

HEIDEGGER M., *Nietzsche*, tome 2, traduction KLOSSOWSKI P., Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, 1971.

HEIDEGGER M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, Tel, 61, 1981.

HEGEL G.W.F., *Science de la logique*, premier tome, premier livre, *l'Être*, édition de 1812, traduction, présentation et notes par LABARRIERE P.-J. et JARCZYK G., Paris, Aubier-Montaigne, Philosophie de l'esprit, 1972.

HEGEL G.W.F., *Science de la logique*, deuxième tome, *la logique subjective ou Doctrine du concept*, traduction LABARRIERE P.-J. et JARCZYK G., Paris, Aubier-Montaigne, 1981.

HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Tome 1, La science de la Logique, tome 2, *La philosophie de l'esprit*, texte intégral présenté, traduit et annoté par BOURGEOIS B., Paris, Vrin, Bibliothèque textes philosophiques, 1979.

HEGEL G.W.F., *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Shelling, Foi et savoir ou philosophie de la réflexion de la subjectivité dans l'intégralité de ses Formes en tant que philosophie de Kant, de Jacobie et de Fichte (1802)*, traduction, introduction et notes par MERY M., Paris, Vrin, 1952.

HEGEL G.W.F., *Leçons sur la philosophie de la religion*, traduction GIBELIN J., Paris, Gallimard, Nouvelle revue française, 1954.

HEGEL G.W.F., *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction par J. GIBELIN, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1979.

HEGEL G.W.F., *La Raison dans l'Histoire*, introduction à la philosophie de l'Histoire, traduction et notes de PAPAIOANNOU K., Paris, Union Générale Editions, 10/18, 235, 1984.

HEGEL G.W.F., *Leçons sur Platon. 1825-1826*, introduction, traduction et notes par VEILLARD-BARON J.L., Paris, Aubier-Montaigne, bibliothèque philosophique bilingue, 1976.

HEGEL G.W.F., *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, La Logique, la philosophie de la nature, la philosophie de l'esprit, traduction par J. GIBELIN, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1978.

HEGEL G.W.F., *Principe de la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et science de l'Etat en abrégé*, texte présenté, traduit et annoté par DERATHE R. avec la collaboration de FRICK J.P., Paris, Vrin Bibliothèque des textes philosophiques, 1982.

HEGEL G.W.F., *La phénoménologie de l'esprit*, traduction de HYPOLYTE J., tome 1, Paris, Aubier-Montaigne, philosophie de l'esprit, 1983.

HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, tome 1, *La science de la Logique*, Introduction, texte intégral présenté, traduit et annoté par BOURGEOIS P., Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1979.

- HEGEL G.W.F., *Esthétique*, traduction JANNKELEVITCH S., premier volume, Paris, Flammarion, champs, 67, 1979.
- HUMBLLOT (von) G., *De la diversité de structure de la parole humaine et son influence sur le développement spirituel de l'espèce humaine*, traduit par CAUSSAT P., Seuil, Paris, 1974.
- HYPOLITE J., *Logique et existence*, Paris, Presses Universitaire de France, 1953.
- JARCZYK G. et LABARRIERE P.-J., *Hegelianism*, Paris, Presses Universitaire de France, Philosophie d'aujourd'hui, 1986.
- Kant E., *Critique de la raison pure*, traduction A. TREMESAYGUES A. et PACAUD B., Paris, Alcan, 1927.
- Kant E., *Critique de la raison pure*, traduction de BARNI J., revue par ARCHAMBAULT P., chronologie, présentation et bibliographie de ROUSSET B., Paris, Garnier-Flammarion, 257, 1976.
- KANT E., *Prolégomènes à toute métaphysique future*, traduction de GIBELIN J., Paris, Vrin, 1967.
- KANT E., *Critique de la raison pratique* traduction par GIBELIN J., revue par GILSON E., Paris, Vrin, 1983.
- KANT E., *Critique de la faculté de juger*, traduction par PHILONENKO A., Paris, Vrin, 1970.
- KOJEVE A., *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes, réunies et publiées par QUENEREAU R., Paris, Gallimard, Tel, 45, 1985.
- KUNDERA M., *L'insoutenable légèreté de l'être*, traduit par KEREL F., Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, 1984.
- LABARRIERE J. P. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, Analyse et Raisons, 1985.
- LACAN J., *Séminaire III, Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981.
- LACAN J., *Séminaire XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, Le champs freudien 1992.
- LACAN J., *Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse, 1969 - 1970*, Paris, Seuil, Le champs freudien, 1991.
- LACAN J., *Séminaire XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975.
- LACAN J., *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966.
- LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaire de France, 1983.
- LE BLOND J.M., *Logique et méthode chez Aristote. Etude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1939.
- LE GAL Y., *Question(s) à la théologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1975.

- LE GOFF J., *Les intellectuels au Moyen-Age*, Paris, Seuil, Histoire, 78, 1985.
- LITT T., *Hegel, Essai d'un renouvellement critique*, Paris, Denoël-Gonthier, Méditations, 1973.
- LORTZ J., *La réforme de Luther*, tome 1, traduction par OLIVIER D., Paris, Cerf, Théologie sans frontière, 18, 1970.
- LYOTARD J.F., *La condition postmoderne, Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, Critique, 1979.
- MONOD J., *Le hasard et la nécessité, Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.
- NANCY J., *La remarque spéculative, un bon mot de Hegel*, Paris, Galilée, La philosophie en effet, 1973.
- NIETZSCHE F., *le Gai Savoir*, traduction VIALATTE A., Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, 1950.
- NIETZSCHE F., *La volonté de puissance*, traduction BIANQUIS G., Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, 1948.
- NIETZSCHE F., *Naissance de la tragédie*, traduit par BIANQUIS G., Paris, Gallimard, Idées Nouvelle Revue Française, 210, 1970.
- NIETZSCHE F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction BIANQUIS G., Paris, Aubier, 1950.
- NIETZSCHE F., *Aurore, réflexions sur les préjugés moraux*, traduit par ALBERT H., Paris, Hachette, Pluriel, 8509, 1987.
- NIETZSCHE F., *Oeuvres posthumes*, traduction BOLLE H.-J., Paris, Mercure de France, 1939.
- NIETZSCHE F., *Le crépuscule des idoles*, précédé de *Le cas Wagner*, Nietzsche contre Wagner et suivi de *l'Antéchrist*, traduction ALBERT H., Paris, Mercure de France, 1952.
- NIETZSCHE F., *Contribution à la généalogie de la morale*, traduction par KREMER-MARIETTI, Union Générale Editions, 10/18, 886, 1974.
- Nouveau Testament, *Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris, Cerf, 1972.
- PARAIN B., *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, Idées, 265, 1972.
- PASCAL B., *Pensées*, Texte établi par BRUNSCHVICG L., Chronologie, introduction, note, archives de l'oeuvre, index par DESCOTES D. Paris, Garnier-Flammarion, 266, 1987.
- PERELMAN C. et OLBRECHTS-TYTECA, *La nouvelle rhétorique, Traité de l'argumentation*, tome 1, Paris, Presses Universitaires de France, Logos, 1958.
- PERNOUD R., *Pour en finir avec le Moyen-Age*, Paris, Seuil, Histoire, 38, 1977.
- PERRIER F., *Voyages extraordinaires en Translacanie*, Paris, Lieu commun, 1985.

PLATON, *Oeuvres complètes*, tomes 1 et 2, traduction et notes établies par ROBIN L., avec la collaboration de MOREAU M.J., Paris, Gallimard, Nouvelle Revue Française, Bibliothèque de la Pléiade, 1984.

POE E.A., *Histoires extraordinaires*, traduction BAUDELAIRE, Garnier-Flammarion, 1965.

POPPER K. R., *Conjectures et Réfutations, la croissance du savoir scientifique*, traduit par LAUNAY (de) M.I. et M., Paris, Payot, 1985.

REINECKER F., *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament*, nach der Ausgabe NESTLE (von) D. Eberhard, Giessen / Basel, Brunnen Verlag, 1987.

ROUSSEAU J.J. *Emile ou de l'Éducation*, Paris, Garnier-Flammarion, 117, 1990.

ROUSSEAU J.J., *Les rêveries du promeneur solitaire*, Paris, le livre de poche, 1516, 1983.

SAUSSURE (de) F., *Cours de linguistique générale*, Payot, Paris, 1969.

SERTILLANGES A.D. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, Bloud et Gay, Bibliothèque catholique des sciences religieuses, 1928.

SERRES M., *Détachement, Apologue*, Paris, flammarion, 1983.

SCHMIDT J., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse, Les dictionnaires de l'homme du XXème siècle, D5, 1983.

THOMAS D'AQUIN (Saint), *Somme théologique*, tome 1, Paris, Cerf, 1984.

THOMAS D'AQUIN (Saint), *Somme théologique, La foi*, Paris, Desclée, Revue des jeunes, 1932.

TOUBIN Ch., *Dictionnaire étymologique et explicatif de la langue française et spécialement du langage populaire*, Paris, Leroux, 1886.

TRESMONTANT C., *la métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, problèmes de la création et de l'anthropologie des origines à Saint Augustin*, Paris, Seuil, 1961.

VALADIER P., *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

VATTIMO G., *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris Seuil, L'ordre philosophique, 1987.

VERNEAUX R. *Le vocabulaire de Kant, II, Les pouvoirs de l'esprit*, Paris Aubier-Montaigne, 1973.

WAHL J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929.

WEIL E., *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*, Paris, Vrin, 1980.

WEIL E., *Essais et Conférences, tome second, Politique*, Paris, Plon, Recherches en Sciences Humaines, 34, 1971.

## REVUES

*Archives de Philosophie*, Avril-juin, 1966.

*Autrement*, sous la direction de THEOFILAKIS E., Paris.

*Critique*, 419, Avril 1982.

*Critique*, 442, Mars 1984.

*Critique*, 456, Mai 1985.

*Critique*, 464-465, Janvier-Février 1986.

*Dialogues*, septembre 1967.

*Globe*, 56, Avril 1991.

*Le Débat*, 22 1982.

*Le monde Dimanche*, suppl. au n° 11660, 25 Juillet 1982.

*Les dossiers de l'histoire mystérieuse*, hors-série 13, 1993.

*Philosophie*, Paris, Minuit, 13, Hiver 1986.

*Philosophie*, 10, Paris, Beauchesne, 1985.

*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, PUF, juillet à décembre 1942-1943.

*Supplément, Revue d'éthique et de théologie morale*, 155, Paris, décembre 1985, traduction oecuménique de la Bible, 1980.

**TABLE DES MATIERES**

<b>INTRODUCTION</b> .....	p. 3
---------------------------	------

**DU DIEU D'ARISTOTE AU DIEU DE LUTHER  
PREMIER DÉBAT**

<b>1.1 Le regard aristotélicien</b>	
<b>1.1.1 L'immobilité et le mouvement : Zénon et Aristote</b>	
1.1.1.1 Le noeud du problème .....	p. 14
1.1.1.2 le déplacement du problème .....	p. 18
1.1.1.3 L'aporie du problème .....	p. 23
<b>1.1.2 Le stable aristotélicien</b>	
1.1.2.1 Le problème est ailleurs .....	p. 27
1.1.2.2 Le temps de la stabilité .....	p. 32
1.1.2.3 L'activité de l'intelligence .....	p. 35
<b>1.1.3 La puissance et l'acte</b>	
1.1.3.1 La puissance-devenir et la puissance-être.....	p. 43
1.1.3.2 La clé du problème : l'acte .....	p. 48
1.1.3.3 La réalité et la vérité .....	p. 52
<b>1.2 Le débat Thomas d'Aquin - Duns-Scot - Guillaume d'Ockam</b>	
<b>1.2.1 Saint Thomas d'Aquin : l'unité immédiate de l'intellect     et de son objet.</b>	
1.2.1.1 Le discours intelligible .....	p. 61
1.2.1.2 La domination formelle .....	p. 65
<b>1.2.2 Duns Scot : le reflet ou le mime du réel.</b>	
1.2.2.1 La représentation du vide .....	p. 70
1.2.2.2 La concourance des causes .....	p. 74
<b>1.2.3 Guillaume d'Ockam : le signifié ou la réalité.</b>	
1.2.3.1 La science est proposition .....	p. 80
1.2.3.2 La proposition est critique .....	p. 82
<b>1.2.4 Compénétration du philosophe et du théologique</b>	
1.2.4.1 La perspective thomiste .....	p. 87
1.2.4.2 La vue scotiste .....	p. 92
1.2.4.3 L'horizon ockamien .....	p. 96
<b>Conclusion : la figure de Luther</b> .....	p. 98

**LA MORT DE DIEU  
DEUXIEME DÉBAT**

**2.1 Le tournant cartésien**

**2.1.1 L'autonomie cartésienne de la pensée**

2.1.1.1	La raison seule .....	p. 109
2.1.1.2	La pensée consciente d'elle-même .....	p. 114
2.1.1.3	La pratique de la pensée .....	p. 117

**2.1.2 Le débat Descartes - Kant - Hegel**

2.1.2.1	Du cogito à l'unité synthétique originaire de l'aperception.....	p. 123
2.1.2.2	Le déplacement kantien du cogito cartésien. ...	p. 129
2.1.2.3	Le connaître kantien et le déplacement hégélien .....	p. 134
2.1.2.4	De l'éthique au logico-ontologique .....	p. 139

**2.2 Le regard hégélien**

**2.2.1 De l'extériorité à l'intériorité de la chose**

2.2.1.1	La dialectique du concept .....	p. 148
2.2.1.2	La détermination et le réel .....	p. 151

**2.2.2 Le fondement du savoir**

2.2.2.1	La totalité initiale .....	p. 155
2.2.2.2	L'Aufhebung .....	p. 158

**2.2.3 Le processus du savoir**

2.2.3.1	La totalité et la perception .....	p. 164
2.2.3.2	La totalité et l'entendement .....	p. 168
2.2.3.3	La conscience de soi .....	p. 172

**2.2.4 Le commencement**

2.2.4.1	La réciprocity du temporel et de l'intemporel .p.	179
2.2.4.2	Le problème du commencement .....	p. 182
2.2.4.3	Le terme du commencement .....	p. 186
2.2.4.4	La constitution du commencement .....	p. 190

**2.3 La dialectique du temps**

**2.3.1 Le statut logique de l'altérité**

2.3.1.1	L'Être .....	p. 196
2.3.1.2	L'essence .....	p. 201



2.3.1.3	Le concept .....	p. 202
2.3.2	La "mort" de Dieu comme levier du discours	
2.3.2.1	La dialectique du fini et de l'infini .....	p. 206
2.3.2.2	Le schème théologique .....	p. 209
2.3.3	Le post-moderne	
2.3.3.1	Une mesure de l'histoire .....	p. 213
2.3.3.2	L'altérité et la lecture .....	p. 216
2.3.3.3	De l'époque au mode .....	p. 222
Conclusion : la figure de Nietzsche.....		p. 227

### L'ESPACE DU SACRÉ TROISIEME DÉBAT

3.1	Le débat Lacan - Heidegger	
3.1.1	Le langage	
3.1.1.1	Le sens heideggerien du signe .....	p.251
3.1.1.2	Le sens lacanien du signe .....	p.255
3.1.2	Le décentrement du sujet	
3.1.2.1	L'originnaire heideggerien .....	p.261
3.1.2.2	L'originnaire lacanien .....	p.264
3.1.3	L'impensé	
3.1.3.1	Le réel heideggerien .....	p.270
3.1.3.2	Le réel lacanien .....	p.274
3.2	Le regard heideggerien	
3.2.1	La mort de Dieu chez Heidegger	
3.2.1.1	La centralité de l'homme .....	p.280
3.2.1.2	Le nihilisme paradoxal .....	p.284
3.2.2	L'onto-théo-logie	
3.2.2.1	La métaphysique paradoxale .....	p.288
3.2.2.2	Le caractère onto-théo-logique .....	p.291
3.3.3	Le jeu de la différence	
3.3.3.1	La possibilité .....	p.294
3.3.3.2	La quadriparti .....	p.298
3.3.3.3	Le laisser-être .....	p.305
Conclusion : Un vide de figure .....		p.311

<b>CONCLUSION</b> .....	p. 320
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	p. 357
<b>TABLE DES MATIERES</b> .....	p. 365
<b>MOTS CLES</b>	

## **MOTS CLES**

**Autre**

**Continu**

**Décisif**

**Discontinu**

**Entendre**

**Intellect**

**Langage**

**Liberté**

**Limite**

**Même**

**Perspective**

**Point**

**Position**

**Regard**

**Savoir**

**Temps**

**Vérité**

**Voir**

**Volonté**

**Vue**