

B
20.5
HL
2005
C 231
C 2

ANTOINE CANTIN-BRAULT

LA PENSÉE DEVENANTE

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M A)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2005

© Antoine Cantin-Brault, 2005



Résumé

Cette recherche a pour but d'expliquer le devenir de la pensée, mais aussi de montrer que sa marche n'est pas terminée et qu'il est crucial d'essayer de comprendre la pensée actuelle. Pour y arriver, nous décrivons d'abord le devenir en général, selon Héraclite et Aristote, puis nous déterminons, à travers Heidegger et Hegel, ce qu'est la pensée sans son mouvement, et finalement, par un fort penchant hégélien, nous explicitons la pensée dans son changement et essayons de dégager ses enjeux actuels, ce sur quoi elle débouche. La pensée d'aujourd'hui s'est séparée de la moralité, chose qu'elle n'avait jamais faite, et nous avons atteint un nouveau commencement, une nouvelle barbarie, ce dont témoignent plusieurs philosophes contemporains comme Thomas De Koninck, Jean-François Mattéi et Michel Henry. Cette nouvelle réalité ne peut être dépassée que d'une seule manière : penser au-delà de l'esprit technique qui nous envahit.

Je tiens à offrir mes plus sincères remerciements à M. Thomas De Koninck, qui m'a soutenu tout au long de ce processus de création. J'aimerais également remercier ma famille, mes amis et ma compagne qui m'ont appuyé sans relâche dans cette voie qui est souvent tortueuse et difficile. Enfin, merci au personnel administratif et professoral de la Faculté de philosophie qui a fait preuve d'une grande disponibilité à mon égard.

Table des matières

Résumé	i
Remerciements	ii
Table des matières	iii
Introduction	1
Première partie : Le devenir	5
<i>A) Premières pistes : Héraclite</i>	5
<i>B) Aristote</i>	9
<i>a) Physique</i>	9
<i>b) Métaphysique</i>	20
Deuxième partie : La pensée	41
<i>A) Parvenir à la pensée</i>	41
<i>a) L'âme</i>	42
<i>b) La conscience</i>	46
<i>c) L'esprit</i>	50
1- <i>L'esprit théorique</i>	51
2- <i>L'esprit pratique</i>	56
3- <i>L'esprit libre</i>	58
<i>B) La pensée a pour objet l'essentiel</i>	59
<i>C) L'être de l'homme est lié à l'être de l'étant</i>	65
<i>D) Les différences dans le devenir de la pensée et les étants en général</i>	69
Troisième partie : La pensée en mouvement	74
<i>A) La pensée se pense nécessairement en mouvement</i>	74
<i>B) L'histoire de la philosophie</i>	81
Conclusion	90
Bibliographie	93

Introduction

Cet essai aurait pu porter plusieurs noms. On juge souvent les choses par leur nom, lorsque leur contenu ne s'est pas révélé de façon évidente, ce qui est d'ailleurs un peu dommage. Le nom, le titre, ne devrait pas être aussi lourd, et c'est pourquoi, par chance, il existe les synonymes. Ceux-ci se répartissent le poids immense de la signification. Il est en fait nécessaire que les choses se nomment de diverses façons, puisque les choses sont diverses et que la pensée n'a qu'un angle. La diversité des points de vue pris par la pensée en fait son devenir. Un philosophe regarde le monde de haut, l'autre d'en bas : ce qu'ils disent est synonyme, comme les synonymes se ressemblent tout en étant deux mots distincts.

La pensée devenante : mais cela se dit-il ? N'est-ce pas encore une de ces inventions philosophiques qui éloignent encore une fois la personne moyenne de notre domaine ? Une autre liberté relative qui rebute l'amateur ? Effectivement, l'essai aurait pu s'appeler le « devenir de la pensée », puisqu'il sera question du devenir et de la pensée. Ce titre même, semble meilleur que le titre officiel. Cependant, il y a quelque chose de problématique à adjoindre les mots de cette façon, surtout lorsque est présent le mot « devenir ». Le « devenir de la pensée » semble vouloir dire que la pensée est accomplie : c'est beaucoup trop statique. Le participe présent « devenante » sied beaucoup mieux : pour penser, il faut l'apprendre, et du moment où on se lance dans cet apprentissage, nous avouons déjà ne pas avoir une pensée achevée, pour plusieurs raisons que nous verrons en chemin. L'essai est donc lui-même une pensée en devenir qui demande à être dépassée, complétée par une autre, et c'est ainsi que se déroule l'histoire de la philosophie.

Le texte qui suit aurait donc pu aussi être appelé : « Qu'est-ce que la philosophie ? » Car la philosophie est le monde dans lequel nous nous mouvons, puisque c'est elle qui pense la pensée. « Les philosophes sont « les » penseurs. Ils s'appellent ainsi parce que c'est proprement dans la philosophie que se joue la pensée¹ », comme

¹ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p.23

disait Heidegger. Certes, et il serait vain de le nier, nous, philosophes, ne sommes pas les seuls à penser : le scientifique pense, le commis de magasin pense, la coiffeuse pense. Mais ce qui nous différencie est l'objet de la pensée : le scientifique pense à l'atome alors que la coiffeuse pense aux cheveux. Le philosophe, lui, pense la pensée, il se pense. Il a la pensée la plus riche : il ne tourne pas en rond. Pourquoi ? Parce que dans la pensée est contenu le monde, monde au sens plein du terme. Aristote disait, avec raison, que : « l'âme est, d'une certaine façon, l'ensemble des réalités². » Elle contient déjà tout en elle : la connaissance est une saisie du monde et surtout un éveil à sa propre pensée. Nous ne pouvons penser que ce qui est pensable, c'est-à-dire tout, mais ce pensable est lui-même en devenir. Et c'est ainsi que *la pensée devenante* reprend tout son sens.

Pour comprendre la pensée dans son devenir, il faudra, en un premier temps s'intéresser au devenir comme tel, c'est-à-dire sans précision d'objet sur lequel porte ce dernier. Le devenir est en soi un concept compliqué, mais qui doit être expliqué avant d'aller plus loin. De cette base formelle, nous aurons ensuite à décrire la pensée. Cette section nous plongera déjà dans la troisième partie car, comme nous le saurons plus tard, la pensée est impensable sans son devenir. La pensée qui devient sera donc notre dernier moment. Nous emprunterons ici le chemin de Hegel, philosophe allemand qui a intégralement pensé la pensée en son mouvement : Dieu est lui-même devenant. La philosophie hégélienne dans son ensemble est une philosophie qui a pris en charge le devenir, la liberté et la pensée. Ces trois concepts tombent juste dans notre recherche. De ce troisième élan, un quatrième sera annoncé : comment comprendre la pensée d'aujourd'hui ? La pensée qui devient fait devenir tout, y compris la moralité. Notre pensée présente possède et produit beaucoup de connaissances, mais est-elle encore libre ? C'est-à-dire, sommes-nous meilleurs que les penseurs d'avant, car nous avons à portée de la main ces pensées antérieures ? Nos connaissances croissantes sont-elles le gage d'un sens éthique plus développé ou non ? C'est à ceci que nous tenterons de répondre à la lumière des sections précédentes, et qui constituera notre conclusion.

² Aristote, *De l'âme*, III, 8, 431 b 20-25, p.238

Pour ce qui est de la méthode maintenant, il faudra procéder de manière chronologique, historique, c'est-à-dire dérouler les auteurs comme ils sont apparus dans le temps. Il ressort du plan général que nous venons tout juste de donner, que le devenir sera traité en premier, la pensée en deuxième, et la pensée en devenir en troisième lieu. C'est donc dire que le premier moment sera traité plutôt à travers les Grecs, et les deuxième et troisième moments, plutôt à travers les modernes. Ce double développement simultané, celui des notions et celui des auteurs, est possible et justifiable par le fait que les modernes ont pris en charge la subjectivité, ce que les Grecs n'avaient pas fait. Les modernes prennent conscience d'eux-mêmes, c'est pourquoi leur philosophie de la pensée est beaucoup plus développée. Au stade de l'en-soi grec, le monde, l'extérieur est reçu plus directement qu'au stade du pour-soi moderne, et le devenir, phénomène d'abord extérieur, fut donc bien observé et commenté par, entre autres, Héraclite et Aristote, philosophes qui nous intéresseront au plus haut point. Évidemment l'objectivation de soi et la rentrée en soi étaient déjà contenues dans le monde grec, sous forme de possibilités à développer, comme en témoigne Aristote au livre Λ de sa *Métaphysique* : « L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible³. » L'auteur le plus avancé du monde grec avait vu la possibilité de se prendre comme objet, mais n'en avait pas fait un problème, c'est-à-dire qu'il n'avait pas problématisé la possibilité de rendre compte adéquatement de soi et par là, du monde. C'est ce problème qui animera la modernité, le but étant de rétablir la proximité grecque d'avec le monde tout en ayant compris la place du sujet dans ce monde. C'est là qu'est comprise la pensée devenante à proprement parler.

« L'essence tout d'abord cachée et fermée de l'Univers n'a pas la force suffisante pour résister au courage de la connaissance⁴ ». Nous tenterons donc, armés de cet optimisme sans limite, de connaître tout ce que contient la pensée devenante. Pour y arriver, nous allons premièrement travailler le devenir. Resserrer cette notion sera notre

³ Aristote, *Métaphysique*, Λ , 7, 1072b20, p.681-682

⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.18

première tâche. Et pour ce faire nous commencerons par Héraclite dit l'Obscur. Son style est ardu, mais donnera une excellente base pour la suite.

Première partie

Le devenir

A) Premières pistes : Héraclite

Héraclite est le premier philosophe, occidental du moins, à avoir saisi le problème du devenir en tant que problème effectivement. Les présocratiques antérieurs avaient vu le mouvement, mais n'en avait pas fait la pierre angulaire de leur questionnement. C'est donc l'Obscur qui sera notre porte d'entrée dans notre recherche.

Il est dit l'Obscur car « c'est l'absence de liaison qui le plus souvent rend ses propos obscurs⁵. » C'est pourquoi notre travail est ici de relier ses propos de manière à les clarifier tout en respectant le sens de ce qui est dit. On peut faire dire beaucoup de choses à Héraclite, mais il faut rester près de ses dires pour préserver une certaine objectivité.

Le devenir apparaît clairement dans la forme énigmatique du fleuve qui toujours devient autre. Trois fragments reprennent cette image : a) « Pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves, autres et autres coulent les eaux⁶ » b) « Dans les mêmes fleuves nous entrons et nous n'entrons pas, nous sommes et nous ne sommes pas⁷. » et c) « Car on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve⁸ ». Ces trois fragments montrent qu'il est impossible que le fleuve soit resté le même lorsque le temps s'est déroulé. Il est toujours autre et même plus, le fragment b) montre que nous-mêmes sommes autres à mesure que le temps se déroule. Cependant, dans les trois fragments, le mot « même » est toujours présent. Le fleuve reste le même, malgré qu'il soit toujours autre : voici comment se pose le problème du devenir. Le devenir rend autre mais conserve l'identité des choses. Cette contradiction apparente rend le noeud bien noué.

⁵ *Les présocratiques*, « Héraclite », A IV, p.135

⁶ *Ibid*, B XII, p.149

⁷ *Ibid*, B XLIXa, p.157

⁸ *Ibid*, B XCI, p.167

Héraclite constate donc en un premier temps la présence de l'opposition. Le monde est rempli de contraires qui s'opposent. « Conflit est le père de tous les êtres, le roi de tous les êtres⁹ » et « Il faut connaître que le conflit est commun, que la discorde est le droit et que toutes choses naissent et meurent selon discorde et nécessité¹⁰. » Ainsi, toutes choses proviennent de la discorde, du conflit, de l'opposition, de la tension, et ce, de manière nécessaire. Mais ce conflit, il est conflit entre quoi et quoi ? Entre une chose et son contraire : entre le même et l'autre. Ces contraires sont posés par la pensée populaire, par l'entendement, comme véritablement opposés. Mais pour celui ou celle qui est éveillé, cette opposition n'est pas une fin mais un point de transition.

« Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les âmes sourdes à leur langage¹¹. » Pour les âmes endormies, il est impossible de voir clairement ce qu'il en est de cette opposition. Car elle appelle un troisième moment : l'harmonisation. L'harmonie des contraires sort ceux-ci de la dualité fixe de l'entendement pour révéler leur vraie valeur. « L'opposé est utile, et des choses différentes naît la plus belle harmonie¹² ». Les contraires font l'harmonie, parce que les contraires sont une seule et même chose : « Même chose en nous, être vivant ou être mort, être éveillé ou être endormi, être jeune ou être vieux, car ceux-ci se changent en ceux-là et ceux-là se changent en ceux-ci¹³. » Il y a unité des contraires et leur harmonisation se fait par une succession dans le temps. Ainsi, nous retrouvons le devenir : il est ce par quoi s'unifient les contraires, et se fait dans le temps car les contraires ne peuvent exister en même temps. Le devenir résout la tension des contraires et est l'harmonisation de ceux-ci. Par exemple, le jour est contraire à la nuit, mais par leur devenir, le jour devenant nuit et la nuit devenant jour, la journée complète et harmonieuse advient. Une journée n'est rien sans jour ou sans nuit, tout comme le fleuve n'est rien sans ses eaux qui toujours coulent et sont différentes.

Mais d'où procède une telle unité ? Comment les contraires peuvent-ils être la même chose, unifiés, malgré qu'ils soient néanmoins deux choses différentes ? Le Logos

⁹ *Ibid*, B LIII, p.158

¹⁰ *Ibid*, B LXXX, p.164

¹¹ *Ibid*, B CVII, p.170

¹² *Ibid*, B VIII, p.147

¹³ *Ibid*, B LXXXVIII, p.166

est ce qui manquait pour comprendre toute la chose : « Le Logos, ce qui est [...], toutes choses naissent et meurent selon ce Logos-ci¹⁴ ». Le Logos est ce qui est présent dans les contraires de manière à saisir leur connexion essentielle rendant possible leur harmonisation. Le Logos est l'être, connaissable par la pensée. Le Logos n'est pas très déterminé par Héraclite, mais il est le principe suprême d'où procède toute chose. Il est la lumière intelligible, la raison, le sens du monde. C'est ainsi qu'advient la nécessité : le monde devient selon une raison. Le devenir est donc nécessaire, il fera nécessairement s'harmoniser les contraires. Ceci est facilement visible dans la nature : la graine devient nécessairement plante. Les causes l'empêchant de devenir ainsi lui sont extérieures, et la nature ne fait rien en vain. Cette situation, évidemment, se compliquera quelque peu avec les êtres humains qui réalisent leur liberté.

Le Logos est un, c'est pourquoi « Un est le savoir, il connaît la pensée par qui sont gouvernées toutes choses au moyen de toutes choses¹⁵. » Ce Logos c'est Dieu et « Dieu est jour-nuit, hiver-été, guerre-paix, richesse-famine¹⁶ ». Dieu est l'unité des contraires, l'un dont tout procède. Les choses naissent et meurent, et « Si toutes choses devenaient fumée, c'est par les narines que nous connaîtrions¹⁷. » Mais puisque toujours en toute chose il reste du Logos, du Dieu, de l'être, c'est par la pensée que nous connaissons. La pensée saisit le devenir et comprend son importance, comprend ce qu'il renferme : le Logos. Ce Logos, infini, a lui-même son contraire, qui est la matière, le sensible, le fini. Ces deux pôles s'harmonisent lorsque le Logos pénètre et perce le monde. Mais nous devançons la pensée d'Héraclite. De toute façon, cette idée refera surface plus loin : Héraclite, sans l'avoir dit ou même pensé, pointe déjà en direction de cette idée. L'unité procède de la diversité et la diversité de l'unité, ou autrement dit, l'unité est réalisée par le devenir de la diversité et la diversité est réalisée par le devenir de l'unité : il faut avoir compris cette dualité avant de continuer.

¹⁴ *Ibid*, B I, p.145

¹⁵ *Ibid*, B XLI, p.155

¹⁶ *Ibid*, B LXVII, p.161

¹⁷ *Ibid*, B VII, p.147

Ainsi, les premières pistes sont lancées : le devenir est ce qui permet l'harmonisation des contraires. Il résout la tension de leur dualité en les faisant se montrer comme identique. Cette identité vient de ce que les contraires sont le Logos, Dieu, être. Par là, le devenir est donc la venue à l'être, le mouvement qui révèle Dieu. Et parce qu'il procède du Logos lui-même, le devenir est un mouvement nécessaire. C'est ainsi qu'Héraclite peut dire : « En changeant, il est en repos¹⁸. » Cette phrase énigmatique renferme l'essence du devenir : le devenir fait changer les choses pour que celles-ci soient unifiées et stables. Autrement dit, le devenir fait l'être, le vrai, l'éternel.

Une dernière chose doit être explicitée, même si nous pouvions peut-être le déduire. Le Logos est rationnel. La vérité ne peut être que pensée. Car la matière, le sensible n'est pas ce qui renferme l'unité. C'est sur le terrain du sensible que se réalise le Logos, mais le Logos n'est visible que par les yeux de la pensée, parce que « le monde n'est pas engendré selon le temps, mais selon la pensée¹⁹. » La connaissance de la vérité n'a donc qu'une seule voie : connaître sa pensée en ce qu'elle a de commun et d'universel, en ce qu'elle a de logique (au sens de contenant du Logos). Ceci est possible car « il y a connexion entre notre raison et la raison divine qui régit et qui gouverne les choses du monde²⁰. » La vérité qui advient, la compréhension du devenir est, en quelque sorte, une compréhension de nous-mêmes. L'Obscur a d'ailleurs dit : « J'étais le propre objet de mon étude²¹. » L'homme est à la fois changeant et stable, privé et universel, même et autre. Et par la pensée qui l'habite, il peut arriver à comprendre sa nature et le Logos d'où il procède. Nous sommes donc déjà lancés, avec Héraclite, sur le chemin de la pensée devenante. La pensée qui devient ouvre de plus en plus le Logos, elle l'éclaire de plus en plus, ce qui ouvre le champ de la vérité. « Limites de l'âme, tu ne saurais les trouver en poursuivant ton chemin si longue que soit toute la route tant est profond le Logos qu'elle renferme²². » Cette phrase doit être le *mot d'ordre du devenir de la pensée* : elle exprime que la saisie de l'être ne saurait avoir de fin, de limite car la pensée est elle-même infinie, mais aussi qu'il ne faut pas voir ceci comme quelque chose de

¹⁸ *Ibid*, B LXXXIVa, p.165

¹⁹ *Ibid*, A X, p.138

²⁰ *Ibid*, A XX, p.144

²¹ *Ibid*, A CI, p.169

²² *Ibid*, B XLV, p.156

décourageant. Le but de chaque penseur est de faire avancer la pensée et non pas de la compléter. Ce devenir n'est bien sûr pas une tâche facile : « Les chercheurs d'or remuent beaucoup de terre et trouvent peu²³. » C'est pourquoi « il faut que le philosophe soit en quête de beaucoup de choses²⁴. » Les philosophes doivent creuser beaucoup le Logos pour qu'adviennent quelques vérités. C'est pourquoi d'ailleurs l'histoire de la philosophie est une histoire infinie qui se déroule lentement.

Le ton est donné pour le reste de notre essai. Nous avons déjà préparé quelques pistes abstraites et amorcé notre pensée devenante. Cependant, il faut encore préciser, concrétiser ce concept de devenir. Et nous le ferons par Aristote. Ce philosophe nous fera quitter le terrain de l'obscurité, malgré que l'obscurité soit un endroit plaisant pour la pensée : il est plaisant de parler en parabole. Mais la vérité est quelque chose de déterminé et c'est pourquoi Aristote est ici d'une grande importance.

B) Le devenir chez Aristote

Le devenir prend forme principalement dans les livres 1 et 3 de la *Physique* et dans le livre Θ de la *Métaphysique*. Ainsi, nous concentrerons nos efforts sur ces passages, pour ne pas nous égarer de notre route, qui est de penser la pensée en devenir.

a) Physique

Aristote a une pensée claire qui ne s'empêtre pas dans les justifications : c'est de cette façon d'ailleurs qu'il devient parfois ambigu. On se demande comment Aristote peut affirmer tant de choses de manière aussi absolue, affirmative. Il est vrai que ses livres étaient supposés être présentés devant public lors d'un cours, c'est pourquoi tout est si condensé. Alors il faudra être prudent dans l'interprétation de ces textes, puisqu'on y voit toujours seulement que la pointe de l'iceberg. La vérité est un tout complexe, et notre philosophe, lorsqu'il affirme cette vérité, le dit avec une base énorme et non dite. Nous devons fonctionner comme il nous le dit au début de sa *Physique* : « il est nécessaire de progresser de cette manière : de ce qui est plus obscur par nature mais plus

²³ *Ibid*, B XXII, p.151

²⁴ *Ibid*, B XXXV, p.154

clair pour nous vers ce qui est plus clair et plus connu par nature. Mais ce qui est d'abord évident et clair pour nous ce sont les <ensembles> confus²⁵ ». Aristote nous propose des ensembles généraux, mais abstraits, que nous devons déterminer pour en saisir toute leur valeur. Cette introduction est une méthode qu'il nous propose pour le lire.

Mais ce passage renferme quelque chose d'encore plus grand. *Il révèle ce qu'est le devenir de la pensée.* Nous sommes dans les grands ensembles confus, et la pensée devenante n'a pas été déterminée, car c'est précisément de cette façon que fonctionne la pensée. La pensée qui se pense est encore liée à sa condition de pensée, qui est « d'aller des universels aux particuliers, car la totalité est plus connue selon la sensation, et l'universel est une certaine totalité²⁶ ». Penser demande de penser sur quelque chose, et ce quelque chose nous est donné par la sensation. Les sens sont le point de départ de la connaissance, même si ceux-ci ne sont pas source de vérité par eux-mêmes. Bref, ce qu'il fallait remarquer, c'est qu'Aristote nous donne d'emblée ce qu'est la pensée devenante formelle : elle passe du confus universel au clair de la particularité et de la détermination. Et cette façon de présenter les choses demeure abstraite, puisque ce devenir ne peut être saisi premièrement que comme une totalité confuse. La confusion disparaîtra lorsque nous aurons intégré la totalité à travers ses parties essentielles et déterminées. Aristote s'est efforcé de préciser sa pensée, mais c'est plus loin dans le devenir de la pensée que nous trouverons une détermination suffisante, car c'est ainsi que progresse la pensée. Cependant, il faudra se rappeler une chose : le début contient déjà tout, et c'est pourquoi on peut dire, avec Heidegger, que « le commencement est ce qu'il y a de plus grand, d'une grandeur à jamais insurpassable par tout ce qui vient par la suite, et qui non seulement ne peut être affaiblie ni rejetée par ce qui lui succède, mais n'est établie véritablement et expressément en sa grandeur que par ce qui lui succède, pour autant que ce qui lui succède est authentique²⁷. »

Mais nous allons encore une fois au-delà de ce que nous visons : ici, nous voulons penser le devenir, pour ensuite, et seulement ensuite, penser celui de la pensée

²⁵ Aristote, *Physique*, I, 1, 184a19-20, p.70

²⁶ *Ibid*, I, 1, 184a24-25, p.70-71

²⁷ Heidegger, *Aristote, Métaphysique* © 1-3, p.32

précisément. Le retour aux Anciens, que fait souvent notre auteur en recueillant les points de vue passés, fait ressortir deux points importants : d'abord qu'Aristote était lui-même conscient que la philosophie a une histoire rationnelle et qu'il faut rappeler ce qui vient avant pour comprendre sa suite, et, d'autre part, que « l'étant se dit de plusieurs manières²⁸ ». Le devenir, qui est évident par expérience, se comprend seulement si l'être peut se dire de multiples façons. Car dans un devenir, il y a quelque chose qui change, et puisque rien ne peut venir du non-être absolu, il faut que ce qui n'était pas soit quelque chose quand même. Le non-être, dont l'existence fut pour la première fois prouvée chez Platon dans *Le Sophiste*²⁹, se dit aussi de multiples façons, sinon le sophiste, qui gît dans le mensonge et l'illusion, n'habiterait nulle part. Le non-être, en un sens relatif, est, et l'être, en un sens relatif aussi, n'est pas. Le devenir est alors possible, parce qu'il est toujours, sans précision de contenu, le passage du non-être à l'être, et de l'être au non-être. C'est un passage d'un opposé à un autre, dans le temps et dans l'espace. Les opposés existent tous les deux, mais « l'un en puissance et <l'un> en entéléchie³⁰. » Ce qui n'est pas encore a un être, celui d'être en puissance, un non-être relatif à son contraire qui lui est bel et bien, c'est-à-dire qu'il est en acte. C'est pourquoi Aristote peut affirmer que « rien n'empêche que le non-étant existe non pas absolument, mais qu'il soit un non-étant déterminé. En réalité, dire que s'il n'y a rien d'autre à part l'étant lui-même tout sera un, c'est étrange³¹. »

Les principes s'interpellent donc l'un l'autre : c'est ce qu'Héraclite avait déjà vu et qui est repris ici un peu plus clairement. Les principes se contiennent mutuellement : le

²⁸ Aristote, *op.cit.*, I, 2, 185a21-22, p.77

²⁹ L'existence du non-être passe par l'existence de l'autre : l'autre de l'être est le non-être. 256d-e : « Il est donc nécessaire qu'il y ait du non-être en ce qui concerne non seulement le mouvement mais aussi tous les autres genres. Car la nature de l'autre, en rendant chaque genre autre que l'être, en fait un non-être » (p.178). C'est ainsi (258d-e, p.184) « que le non-être existe, mais aussi nous avons mis en évidence la forme qui se trouve être celle du non-être, car, une fois démontré que la nature de l'autre existe, et qu'elle se trouve divisée en parties dans tous les êtres lorsqu'ils ont des rapports mutuels, nous avons eu le courage de dire que le non-être est réellement ceci : la partie de la nature de l'autre qui est opposée à l'être de chaque chose. » Et ce critère d'existence renvoie à un concept très important pour la suite : (247e, p.152) « Je dis que ce qui possède une puissance [...] existe réellement. Et par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres que ceux-ci ne sont autre chose que puissance. » L'être, l'étant, est défini comme ce qui contient du non-être. Être et non-être sont donc interreliés, et ce parce que l'un ne peut se définir sans l'autre. Le non-être est en ce qu'il est puissance et l'être est en ce qu'il contient la puissance, le non-être.

³⁰ Aristote, *op.cit.*, I, 2, 186a2-3, p.81

³¹ *Ibid.*, I, 3, 187a6-8, p.86

non-être est, et l'être n'est pas, mais nous devons l'entendre de manière déterminée bien sûr. Le non-être absolu n'est pas, comme peut-être aussi l'être absolu, ou du moins, ne peut être saisi en sa pleine totalité et réalisation : le monde est un mélange de non-être et d'être. Ce qu'il faut retenir c'est que « les contraires naissent les uns des autres³² » et ce mouvement est le devenir. La différence entre le devenir et le mouvement est celle-ci : tout devenir est un mouvement, mais tout mouvement n'est pas un devenir. Le devenir est plus générique, plus proche de l'être et du non-être que le mouvement, qui lui peut tout simplement n'être qu'un changement de lieu par exemple. Cette nuance est minime, mais importante.

Cette réflexion sur les contraires et le devenir prend place dans une recherche des principes de la nature, « puisque connaître en possédant la science résulte, dans toutes les recherches dans lesquelles il y a des principes, des causes ou des éléments, du fait que l'on a un savoir de ces <principes, causes ou éléments>³³ ». La nature en devenir a donc ses principes et ceux-ci se révèlent être les contraires : toute paire de contraire peut devenir principe d'un changement³⁴. Les choses ne proviennent pas de n'importe quoi : elles proviennent de leur contraire déterminé, qui ne peut être autre. La corruption, le devenir de l'être au non-être, se fait aussi de manière déterminée : « De la même manière aussi le cultivé <se corrompt> en non-cultivé, et pas en n'importe lequel, mais dans l'inculte ou dans un intermédiaire entre eux s'il en existe un³⁵. » Apposer la négation devant l'être est insuffisant : c'est d'une sorte de négation précise dont il s'agit, car tout est non-cultivé à part le cultivé, et on tombe dans une infinité de possibilités qui ne détermine rien du devenir dont il est ici question. Tout vient et retourne à son contraire. Dans l'existence, les contraires ne peuvent coexister, c'est pourquoi l'actualisation d'un contraire renvoie l'autre à sa possibilité, et c'est ce combat perpétuel, le conflit héraclitéen, qui est le devenir. « [...] toutes les choses qui viennent à l'être par nature soit seraient des contraires soit viendraient de contraires³⁶. »

³² *Ibid*, I, 4, 187a32, p.88

³³ *Ibid* I, 1, 184a10-14, p.69

³⁴ *Ibid*, note du traducteur, 1, p.92

³⁵ *Ibid*, I, 5, 188b6-8, p.94

³⁶ *Ibid*, I, 5, 188b25-26, p.96

Il manque cependant encore quelque chose pour que cette présentation soit complète, car « nous voyons que les contraires ne sont la substance d'aucun des étants³⁷ ». Cette situation s'était également présentée de cette manière avec Héraclite : qu'est-ce qui connecte les contraires dans l'existence, quel est le Logos héraclitéen en traduction aristotélicienne? Aristote précise : « Le substrat en effet est principe, et semble bien être antérieur à ce qui lui est attribué³⁸. » Le substrat est ce sur quoi agissent les contraires, il est le troisième terme rendant compréhensible le devenir : celui-ci semble être le passage d'un contraire à l'autre dans une substance. Quelque chose doit rester, les opposés se chassant mutuellement, et c'est le substrat qui joue ce rôle. Si l'on reprend l'exemple de la culture, le cultivé et l'inculte s'interpénètrent dans la substance homme : l'homme reste toujours un homme (comme la pensée demeure toujours la pensée dans son devenir), mais l'homme devient cultivé en reléguant au non-être déterminé, à une possibilité, son inculture. Ainsi, « il faut toujours que quelque chose soit sous-jacent, à savoir ce qui devient, et ce quelque chose, même s'il est un numériquement, ne l'est certes pas selon la forme³⁹ » car il subit un devenir, un passage d'un contraire à l'autre et sa forme par là change dans le temps. Le substrat acquiert une forme par un des contraires. Aristote ajoute à Héraclite la substance de l'individu, et cette substance, par exemple l'humain, tire son être de l'être lui-même, ce qu'était le Logos d'Héraclite. Nous disons l'être humain, c'est donc que cet être déterminé et éternel répond de l'être sans particularité. Être humain, ce n'est pas être une table, mais il y aura toujours l'être humain et l'être de la table, en ce que l'être a plusieurs modes de réalisation dans le monde. L'être est multiple et se révèle d'une infinité de manières, et c'est sa seule façon de faire : l'unité se donne dans la diversité et vice-versa. Il y a plusieurs façons d'advenir, ce qui est plus manifeste au livre troisième, mais néanmoins « tout <étant naturel advient> à partir du substrat et de la forme. En effet, l'homme cultivé est d'une certaine manière composé d'homme et de cultivé⁴⁰. » On voit donc ici que d'une certaine façon, il y a deux principes, car l'absence d'un des contraires est lui-même moteur d'un devenir : le cultivé, repoussant l'inculte voulant advenir, constitue le devenir de l'homme à la

³⁷ *Ibid.*, I, 6, 189a29, p.99

³⁸ *Ibid.*, I, 6, 189a31, p.99

³⁹ *Ibid.*, I, 7, 190a14-16, p.102-103

⁴⁰ *Ibid.*, I, 7, 190b20-22, p.105

culture. Les principes sont donc d'une manière trois, et d'une autre deux, la présence (la définition, la forme) ou la privation d'un contraire étant suffisante pour provoquer un devenir. La matière déterminée, la matrice de ce qui devient et qui dicte tout le processus ultérieur, est la substance et se manifeste dans la forme accomplie de l'objet advenu à son but, à sa finalité. La substance apparaît au monde lorsqu'elle est réalisée dans sa forme adéquate, par exemple dans la forme de l'homme cultivé se voit le véritable être humain, car sa substance, qui est toujours restée la même, impliquait la culture.

La précision du devenir devient alors encore plus grande. Du non-étant, l'être peut-il advenir ? Oui, de ce non-étant que nous avons appelé privation. Celle-ci est un non-étant déterminé, en ce sens qu'elle contient en elle l'être, elle le demande en ce qu'elle est son manque. « [...] rien n'advient absolument du non-étant, mais que, cependant, <quelque chose peut> advenir du non-étant, à savoir par accident (en effet, à partir de la privation, qui est par soi un non-étant et ne persiste pas <dans le résultat>, quelque chose advient)⁴¹. » La privation est manque d'être, mais il faut former la matière et c'est ainsi qu'une chose ne peut se maintenir dans la privation et qu'un devenir survient. Aristote utilise alors la distinction puissance/acte, puissance comme non-étant appelant nécessairement un acte, qui est dans le monde. Ce couple est plus clair que l'utilisation de la privation, qui est elle non-étant et loin d'être substance. Alors que la matière, puissance, est presque une substance et est non-étant par accident. Le devenir s'explique mieux et est plus dynamique par la puissance et l'acte. La matière comme « nature qui demeure est cause, conjointement avec la forme, des choses qui adviennent, comme une mère⁴². » La mère, la matière, le non-être accidentel, la puissance, est fécondée par la forme, l'être, l'acte, ce qui constitue le devenir lui-même. Cette matière est à la fois privation et puissance et par là « <la nature sous-jacente> est détruite et engendrée [...]. En tant que « ce en quoi » elle est détruite par soi (car ce qui est détruit est, en elle, la privation); mais en tant que puissance, elle n'<est pas détruite> en soi, mais il est nécessaire qu'elle soit indestructible et inengendrée⁴³. » Son absence de forme est détruite par l'être, l'acte, mais en tant que puissance, en tant que force infinie, elle

⁴¹ *Ibid.*, I, 8, 191b13-16, p.109

⁴² *Ibid.*, I, 9, 192a13-14, p.112

⁴³ *Ibid.*, I, 9, 192a25-29, p.112-113

demeure toujours comme elle est : elle est non-être, mais comme infinité des possibilités de l'être, et c'est en ce sens qu'elle demeure.

Ainsi, du livre 1, il est ressorti que : l'être et le non-être se disent de multiples façons. De là, le non-être, relatif du moins (relatif à l'être, qui appelle l'être), est et est source de devenir en ce qu'il est privation et puissance. Ces contraires, acte/puissance et plénitude/privation, doivent se combattre sur un terrain, et celui-ci est la substance. Ce qui fait donc trois principes du devenir : être, non-être, substance. L'être s'annonce comme forme, le non-être comme matière, et la substance comme individualité universelle, comme matière contenant une force individuelle déterminée. Il faudra bientôt aussi comprendre quel rôle la finalité joue-t-elle dans le devenir.

Nous sommes donc bien placés dans notre compréhension du devenir, et le livre 3 va maintenant venir renforcer notre saisie de ce concept. Le fait qu'Aristote ait parlé du devenir dans une recherche sur la nature est ici expliqué clairement : « puisque la nature est principe de mouvement et de changement, et que notre recherche porte sur la nature, il ne faut pas que demeure dans l'ombre ce qu'est le mouvement. En effet, l'ignorer c'est nécessairement ignorer aussi la nature⁴⁴. » La nature, dont la physique (originale) est la science, est principe de mouvement, elle est en mouvement. Comme nous l'avons déjà indiqué, mouvement et devenir ne sont pas tout à fait identiques : il y a des devenirs qui ne sont pas des mouvements, car devenir, *be-coming* en anglais (venir à l'être) est beaucoup plus essentiel. Il faudra donc se concentrer sur le mouvement fondamental, et non pas sur celui qui se présente par rapport au lieu, à la quantité ou à la qualité. Le changement par rapport à la substance et à l'être est le véritable devenir. Le devenir a lieu dans la nature, il est continu, donc requiert l'infini, et ne peut s'opérer sans lieu, sans vide et sans temps. C'est le concept d'infini qui est pour nous le plus important, car c'est grâce à lui que le devenir est possible. Il n'y a donc « pas de mouvement à part des choses⁴⁵. » Le mouvement se fait dans la nature, dans l'existence. Et le mouvement est, à proprement

⁴⁴ *Ibid*, III, 1, 200b12-14, p.159

⁴⁵ *Ibid*, III, 1, 200b30, p.161

parler : « l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel⁴⁶ ». Le mouvement général, car celui-ci se détermine selon les quatre espèces de l'étant (substance, quantité, qualité, lieu), se définit donc comme l'actualisation de l'étant en puissance, de l'étant qui est encore non-être jusqu'à ce que le mouvement le fasse être. Le mouvement fait être. Aristote précise : « Et l'<entéléchie> de l'étant en puissance, quand étant en entéléchie il met en activité, non pas en tant que ce qu'il est lui-même, mais en tant que mobile, est un mouvement⁴⁷. » L'acte comme mobile est le mouvement : « Que donc le mouvement soit tel, et qu'il se trouve qu'il y ait mouvement chaque fois que l'entéléchie elle-même existe, mais ni avant ni après, c'est évident. Il est en effet possible à chaque chose d'être en acte à un moment et pas à un autre⁴⁸ ». Le mouvement est l'acte : il n'y a pas eu de mouvement tant qu'il n'y a pas eu d'acte. Autrement dit, tant que les choses restent à l'état de possibilité, de non-être relatif, il n'y a pas de mouvement, mais l'acte commande un mouvement, il actualise une possibilité, il est mouvement. La forme meut la matière, et le mouvement s'arrête dans cette forme réalisée : l'objet formé se meut encore, mais ne devient plus au sens premier et originaire du terme, sauf lorsqu'il meurt. Le mouvement ne peut donc pas se loger dans un autre genre que celui de l'acte, de l'acte comme entéléchie de l'être en puissance, de l'acte comme réalisation du possible. Le mouvement n'est en lui-même ni la privation, ni la puissance, ni l'acte pur et simple, même si ces catégories lui sont nécessaires. Le mouvement vient d'un moteur, le moteur qui est l'acte, mais qui est lui-même mû, et « le moteur produira toujours une certaine forme, soit un ceci, soit une telle qualité, soit une telle quantité, qui sera principe et cause du mouvement, quand il meut, par exemple l'homme en entéléchie fait, à partir d'un homme qui est en puissance, un homme⁴⁹. » Ici apparaît la question du premier moteur. Mais nous laisserons de côté cette question pour l'instant, puisqu'elle sera implicitement présente dans le questionnement hégélien. Disons seulement que la forme est principe de devenir car, en se réalisant, elle fait passer la puissance (non-être) à l'acte (être), ce qui est le devenir. L'acte réalise toujours une forme qui met en devenir, met en mouvement. Tout ceci est quelque peu difficile à saisir, car plusieurs concepts se mélangent, mais il

⁴⁶ *Ibid*, III, 1, 201a10-11, p.162

⁴⁷ *Ibid*, III, 1, 201a28-29, p.164

⁴⁸ *Ibid*, III, 1, 201b5-9, p.164

⁴⁹ *Ibid*, III, 2, 202a9-13, p.167

faut surtout retenir que le mouvement, le devenir, réside dans l'acte, dans le moteur, et cet acte crée toujours une forme, il est la forme, celle-ci qui est principe et cause du devenir (du changement) et du mouvement. La suite viendra clarifier cette section.

Où exactement est le mouvement ? « [...] le mouvement est dans le mobile. En effet, <le mouvement> est l'entéléchie de celui-ci du fait de ce qui meut⁵⁰. » Le moteur meut le mobile et par là, l'actualise par le mouvement qui lui est attribué. Le moteur a comme acte de mouvoir et le mobile, une fois mis en mouvement par le moteur, atteint lui aussi sa réalité, son être. C'est donc qu'il y a un seul et même acte entre les deux pôles : le moteur s'actualise en mettant en mouvement le mobile, et le mobile est actualisé par ce mouvement. « [...] il y a un seul acte pour les deux à la manière dont c'est le même intervalle qu'il y a entre un et deux et entre deux et un, et à la manière de la montée et de la descente⁵¹. » C'est donc un seul et même mouvement qui unit le moteur et le mû, mouvement qui est bien sûr dans le mobile. Le moteur, ce qui agit, et le mobile, ce qui pâtit, sont différents par leur forme, ils sont deux choses différentes, mais sont unis et indifférenciés dans le mouvement. Le changement, le devenir, procède aussi de la même manière : ce qui vient à l'être l'est par une force, et l'actualisation de cet être est identique à la force qui l'actualise dans ce devenir, même si la force et l'étant sont deux choses différentes. Ici nous touchons au principe fondamental de la phénoménologie : le phénomène porte avec lui, dans sa manifestation, le contenu de la force qui l'a manifesté. Il est pertinent de le faire voir.

Pour ce qui est du moteur et du mobile, tout est éclairci. Maintenant se pose la question de l'infini, notion dont nous avons besoin pour conclure notre recherche dans la *Physique*, et que nous avons mis de côté. « Mais puisque la science naturelle concerne les grandeurs, le mouvement, le temps, et que chacun d'eux est nécessairement ou infini ou fini [...], il conviendrait que celui qui traite de la nature étudie l'infini, s'il existe ou non, et s'il existe ce qu'il est⁵². » L'infini est donc partout dans la nature, ou plutôt la pensée le saisit comme tel car la nature, le monde extérieur est d'abord finitude. Il est

⁵⁰ *Ibid*, III, 3, 202a12-14, p.167

⁵¹ *Ibid*, III, 3, 202a17-20, p.167-168

⁵² *Ibid*, III, 4, 202b30-35, p.171

crucial pour comprendre le mouvement et le devenir. Les Anciens, qui ont pensé l'infini, nous dit Aristote, « l'ont posé comme une sorte de principe des étants⁵³. » L'infini a été vu comme une force d'où proviennent les étants : les étants émergent de l'infini par l'infini lui-même. L'infini est donc un principe, mais n'a lui-même pas de principe, car ce principe viendrait limiter l'infini, ce qui est insensé. Il est inengendré et incorruptible, « car ce qui est engendré doit se diriger vers un but, et toute corruption a une fin⁵⁴. » Ce principe sans principe est utilisé, le plus évidemment, dans les mathématiques : nul ne pourrait douter de son existence à cet endroit. Il est aussi présent dans le temps, et dans la génération et la corruption, car il faut qu'il y ait « un infini d'où ce qui est engendré est tiré⁵⁵ ». Ainsi l'infini, ce qui ne peut être complètement parcouru et ce dont on ne peut trouver de borne dans la pensée, existe, mais de manière déterminée.

« Mais que l'infini soit séparé des choses sensibles, étant une sorte d'infini en soi, ce n'est pas possible⁵⁶. » Et ce parce que l'infini est une propriété essentielle du nombre et de la grandeur et que ces deux notions ne sont pas des choses en soi. L'infini est toujours présent avec les choses, mais n'est lui-même pas une chose. Il est impossible qu'il existe un corps infini, car par définition, un corps est limité dans l'espace. Un corps doit exister dans un lieu, quelque part, et c'est une certaine limite. L'infini n'a donc pas de partie, il n'a pas de limite, ne peut être un corps, il est indivisible et « demeure immobile en lui-même en se soutenant lui-même⁵⁷ ». Le principe qui meut, la force motrice est elle-même immobile. C'est de cette façon qu'« il est évident que <l'infini> en un certain sens existe et en un autre n'existe pas. En fait, « être » se dit d'une part en puissance, d'autre part en entéléchie⁵⁸ ». L'infini est comme puissance, mais jamais comme actualisé, puisque l'actualisation dans le monde viendrait limiter l'infini : dans le monde, une seule possibilité à la fois peut exister, alors que l'infini est justement la présence de toutes les possibilités en même temps. L'infini est puissance comme matière, il n'est pas en soi mais l'en soi provient de lui et le contient.

⁵³ *Ibid*, III, 4, 203a4, p.172

⁵⁴ *Ibid*, III, 4, 203b9, p.176

⁵⁵ *Ibid*, III, 4, 203b19-20, p.176

⁵⁶ *Ibid*, III, 4, 204a8-9, p.178

⁵⁷ *Ibid*, III, 5, 205b19, p.186

⁵⁸ *Ibid*, III, 6, 206a13-15, p.188

L'infini s'oppose à la totalité. « Est donc infini ce dont, quand on le prend selon la quantité, il est toujours possible de prendre quelque chose à l'extérieur. Mais ce dont rien n'est à l'extérieur <de lui>, cela est achevé et une totalité. C'est en effet ainsi que nous définissons la totalité, ce à quoi il ne manque rien, par exemple un homme total ou un coffre total⁵⁹. » La totalité est achevée, rien ne pourrait lui être ajouté car l'objet total a atteint sa fin, sa limite essentielle. Alors que l'infini n'a pas de limite et peut toujours contenir quelque chose de plus. Ainsi, « l'infini c'est la matière dans l'achèvement de la grandeur, c'est-à-dire la totalité en puissance⁶⁰ », la matière qui n'existe pas en soi mais qui nécessite une forme, la forme qui fait la totalité. Sans infini, il ne peut y avoir de totalité, car la forme doit englober quelque chose et ce quelque chose est la matière, l'infini, l'indéfini. On peut maintenant mieux comprendre comment l'infini est principe des étants lorsqu'il est matière de ces étants. La matière est une force contenant une infinité de possibilités ne pouvant exister en soi, sans forme : une forme est requise pour qu'une possibilité soit actualisée, et l'actualisation faite, la totalité apparaît, provenant de l'infini. Un seul mouvement relie totalité et infini, et ils sont unis dans le substrat.

Pour conclure notre recherche sur l'infini, « il est manifeste que l'indéfini est cause comme matière, et que d'une part son être propre c'est la privation, et que d'autre part le substrat en soi c'est le continu qui est aussi sensible. Et tous les autres <philosophes> eux aussi se servent de l'infini comme matière⁶¹. » L'infini est matière, c'est ce qu'il faut retenir. Et cet infini est principe des étants, force active à l'actualisation de la totalité. Le mouvement, qui a comme support la grandeur principalement, est donc ce qui subit une altération ou une augmentation de cette grandeur. Le mouvement est infini, puisque la grandeur est infinie : il y aura toujours de la matière à former, de l'indéfini à définir. Par la suite, le temps se définit lui-même par le mouvement : puisque ça change, il faut qu'il y ait un temps qui permette à ce changement de se dérouler. « Le temps, et le mouvement, eux, sont infinis ainsi que la pensée⁶² ». Ils sont infinis car, en

⁵⁹ *Ibid*, III, 6, 207a7-10, p.192-193

⁶⁰ *Ibid*, III, 6, 207a21-22, p.193

⁶¹ *Ibid*, III, 7, 207b35-208a1-4, p.197

⁶² *idem*, III, 8, 208a20, p.199



soi, informés, ou plutôt formés de manière infinie. Leur matière est infinie et leur forme également, il supportent en eux les contraires. De là, la pensée est effectivement infinie.

Deux principes animent le mobile, deux moteurs sont utiles pour comprendre le changement : la forme et l'infini. La forme actualise la matière infinie de manière à constituer un être ou un mouvement. La matière, du moment qu'elle est formée, perd sa qualité d'infinie, car l'infini ne peut exister en lui-même en acte : il demeure toujours réel en puissance. En fait, l'infini est la puissance, la possibilité du devenir, et la forme est l'acte, l'apparaître de l'être et de la totalité. Ces deux concepts, qui sont très réels, sont d'une importance capitale pour le devenir de notre pensée. Une dernière étape nous sera nécessaire : les chapitres 1 à 3 du livre Θ de la *Métaphysique*. Ces chapitres démontrent la réalité de la puissance et de la privation (de la matière et de l'infini) et leur force intrinsèque liée à la forme, à l'être, à l'acte. La suite s'avère donc aussi très importante.

Il peut sembler bizarre d'avoir parlé du devenir de la nature, alors que nous nous dirigeons vers la pensée. Cependant, la pensée est une chose naturelle, mais qui a le pied dans l'infinité. Son double mode d'être fait d'elle un sujet d'étude très particulier et nous ferons d'ailleurs ressortir plus loin ses différences d'avec les autres objets de la nature, les autres étants. Il était donc nécessaire de passer par cette étape. Dans une course à relais, on ne peut espérer gagner en lançant de loin le relais à l'autre, il faut lui donner en main propre.

b) Métaphysique

De Héraclite, nous avons saisi l'importance des contraires dans le mouvement, et jusqu'ici, avec la *Physique*, nous avons déployé cette contrariété et avons bien amorcé, de manière déterminée, ce qu'est cette contrariété qui meut, c'est-à-dire la puissance et l'acte. Le chapitre 1 du présent livre se concentrera donc sur cette dualité, pour dégager principalement l'essence et la réalité de la puissance. L'acte ne viendra qu'aider à la détermination de la puissance et par là, sera lui-même déterminé. Il faut dire que la *Métaphysique* a été écrite avant la *Physique*, ce qui veut dire que nos considérations précédentes supposaient ce que nous allons maintenant comprendre. Nous sommes partis

de ce qui se montre plus facilement pour en venir à ce qui est sous-entendu, et en ceci, nous avons respecté la méthode aristotélicienne que nous avons vue dès la première phrase du traité sur le physique.

« Nous avons traité de l'Être, pris au sens premier, et auquel se rapportent toutes les autres catégories de l'Être ; autrement dit, nous avons traité de la substance. [...] Et puisque l'Être se dit, d'une part, de la substance, de la qualité ou de la quantité, et aussi, d'autre part, de l'Être selon la puissance et selon l'entéléchie ou selon l'œuvre, discutons pour le moment de la puissance et de l'entéléchie⁶³. » C'est ainsi que s'ouvre le premier chapitre. Plusieurs choses sont contenues dans cette entrée en matière. Premièrement, nous sommes toujours dans un questionnement sur l'être. L'être est ici pris en son sens premier, en son sens de substance, l'étant en tant qu'il est étant, l'étant en tant que tel. La substance est ce qui fait être, ou plutôt est l'être de l'étant et par là, le détermine en son existence. Et cette substance, Aristote en a déjà traitée ailleurs, et ici, ne veut plus entendre l'être en ce sens. Car l'être, ou l'étant en tant que tel, se dit de plusieurs manières, ce que nous avons déjà vu. Il se dit, comme en pense Heidegger, de quatre manières : « l'étant eu égard aux catégories et l'étant eu égard à δύναμις et ἐνέργεια. À quoi s'ajoute maintenant un troisième élément : *l'étant vrai ou non-vrai*. L'étant n'est donc pas déployé en deux mais en trois. [...] À côté des trois plis dégagés précédemment, en voici un quatrième [...] — *l'étant par accident*⁶⁴. » La substance est la première catégorie, celle par rapport à laquelle toutes les autres catégories sont rapportées. Mais l'exposé sur la force et l'acte est à côté de celui sur la substance, celui de la vérité et celui de l'accident, trois autres façons de dire l'être. Ces quatre manières de dire l'être sont rapportées à l'être par analogie avec sa signification première. Et cette première signification est d'être substance, comme le dit Aristote, l'être comme tel. Ainsi, l'être-puissance et l'être-acte se rapportent à la détermination de l'être, et ce, de manière différente que l'être-catégorie, l'être-vérité ou l'être-accident. Ce sont des manières de se rapporter à l'être, et la puissance et l'acte se rapportent à l'être selon le mouvement et le devenir. Plus précisément, puissance et acte expliquent l'être comme *venir à l'être*. La

⁶³ Aristote, *Métaphysique*, Θ, 1, 1045b23-35, p.481-483

⁶⁴ Heidegger, *op.cit.*, p.21-22

venue à l'être est un mouvement, et plus encore, un devenir. Le traité sur puissance et acte déterminera donc d'avantage le sens premier de l'être par l'explication du devenir, du venir à l'être. Autrement dit, l'être, selon la puissance et l'acte, est déterminé en sa venue, et de cet angle, sa détermination de substance en sera agrandie. L'être, selon la catégorie, s'impose toujours plus que ses trois autres saisies parce que son sens premier est entendu comme « catégorie première » : « La première catégorie est la signification fondamentale⁶⁵ ». Mais puissance et acte vont l'approcher d'une autre manière. Nous sommes alors placés dans le questionnement. L'être ne peut être le genre, ni le concept, des autres catégories puisque leur différence spécifique est l'étant, et ainsi, le genre contient déjà les différences spécifiques, ce qui est impossible. De là, les quatre déterminations renvoient à leur origine analogique qui « est la *signification fondamentale qui porte et dirige*. Il est toujours ce à partir de quoi la signification qui se rapporte et correspond est capable de parler⁶⁶. » Il est principe. De ces quatre plis, le pli puissance et acte sera abordé : il concerne le mouvement et le devenir, et montre l'être en sa venue. Que la puissance et l'acte renvoient au mouvement, ceci n'est pas une surprise, puisque nous l'avons déjà fait remarquer par la *Physique*. Il s'agit d'entrer plus profondément dans le sujet.

Aristote continue son propos en indiquant qu'il faut commencer en envisageant la puissance et ce, par rapport au mouvement, c'est-à-dire « dans son sens le plus fondamental⁶⁷ ». Le mot fondamental ici signifie quelque chose de premier, de familier. Ceci, encore une fois (ce qui montre bien la cohérence d'Aristote) pour respecter la pensée elle-même. On part toujours de ce qui est familier pour nous, pour aller vers ce qui est plus familier par nature. Ainsi, il faut commencer par penser la puissance par rapport au mouvement, « bien qu'elle n'offre pas d'utilité pour notre présent dessein, car la puissance et l'acte s'étendent au-delà des cas où l'on se réfère au mouvement⁶⁸. » L'analyse de mouvements est le point de départ pour saisir les puissances qui y sont à l'œuvre. Car il y a plusieurs puissances, qui sont toutes ramenées, également de manière

⁶⁵ *Ibid.*, p.48

⁶⁶ *Ibid.*, p.47.

⁶⁷ Aristote, *op.cit.*, Θ, 1, 1045b35, p.483

⁶⁸ *Ibid.*, Θ, 1, 1045b35,1046a1, p.483

analogique, au sens originare de puissance, que nous verrons sous peu et qui est le premier but à atteindre. Alors, « c'est justement en considérant la κίνησις qu'Aristote arrive à la signification essentielle de δύναμις et ἐνέργεια⁶⁹. » Des puissances sont donc pensées en premier lieu par rapport à certains mouvements, mais ceci pour se concentrer sur la signification fondamentale de puissance. La puissance en tant que telle, qui a trait à l'être, dépasse le mouvement et a une signification plus ample qui, au lieu d'être englobée dans le mouvement, englobe plutôt le mouvement lui-même. Dans chaque mouvement, il y a une puissance à l'œuvre, mais il y a puissance dans autre chose que le mouvement, comme dans le devenir ou le changement. Il faut partir de la compréhension de la force par rapport au mouvement, pour enfin comprendre le mouvement par rapport à la force. C'est la force qui détermine le mouvement et non l'inverse. De cet exposé par rapport à la puissance dans le mouvement, il faudra passer à l'acte nous dit Aristote pour ensuite déterminer les diverses formes de puissance, ce que nous ne ferons pas aussi directement dans les trois premiers chapitres mais que nous toucherons néanmoins. La marche sera alors la suivante : « point de départ auprès de la δύναμις κατὰ κίνησιν, continuation par l'ἐνέργεια κατὰ κίνησιν, passage à l'ἐνέργεια κατὰ κινήσεως, aboutissement auprès de la δύναμις κατὰ κινήσεως⁷⁰. » Le tout est de comprendre que l'importance se déplace du mouvement vers la puissance elle-même, ce qui est évidemment en lien avec sa détermination fondamentale.

Celle-ci s'exprime ainsi : « principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre⁷¹. » Ceci est la *signification directrice* dans le rapport d'analogie avec les autres déterminations de puissance. Il existe, à côté de l'analogie d'attribution que nous avons utilisée jusqu'ici, une autre sorte d'analogie, appelée proportionnelle, métaphorique ou homonymique. Mais ces formes métaphoriques de puissances sont écartées (encore une fois Aristote introduit son propos en niant cette introduction, ou plutôt, en disant ce que la chose n'est pas), et ceci parce qu'elles n'ont pas trait au mouvement, comme la puissance géométrique et la puissance de supporter ou son contraire, l'impuissance à supporter, échouer, par exemple en mathématique, à

⁶⁹ Heidegger, *op.cit.*, p.60

⁷⁰ *Ibid.*, p.63

⁷¹ Aristote, *op.cit.*, ©, 1, 1046a10, p.483

énoncer un principe. Même si ces déterminations ont trait à l'être, elles ont trait à des choses fixes, à l'être comme éternel, ce qui est une autre visée que celle de puissance et acte. On peut quand même faire ressortir une chose de cette mise en retrait : la puissance comme être conciliable. « Ce qui est puissant, capable de quelque chose, ne refuse pas, il peut supporter. [...] L'objet « homme » ne refuse, n'interdit pas que l'être-assis lui soit attribué; cette détermination est compatible avec lui⁷². » La puissance en ce sens renvoie à l'essence même de la chose : si son essence supporte une détermination, elle en a la puissance. Ainsi, ces déterminations homonymiques écartées, « toutes les puissances qui se rapportent à la même notion de puissance, constituent des principes d'une certaine sorte, et sont appelées puissances par rapport à une puissance première et unique⁷³ ».

Ce principe, cette signification fondamentale, peut donc être déplié de la sorte : « 1. La force est ἀρχή — point de départ pour... 2. Pour quoi? Pour un changement, pour un mouvement : κίνησις. 3. Le point de départ pour du changement est dans un étant qui est autre que le changement, c'est-à-dire dans un étant qui n'est pas le même que celui qui change. 4. [...] ou dans la mesure où cela en quoi le changement est provoqué est le même étant que celui qui provoque, cela ne se produit que d'une telle manière qu'en cela le ταῦτόν est dans une autre perspective celui qui change, dans une autre celui qui provoque le changement⁷⁴. » La puissance principielle est un point de départ, une origine pour un mouvement et même plus, pour un changement. Et cette mouvance requiert deux étants, ou du moins nécessairement deux perspectives sur un même étant. La puissance est une liaison, ce que sont le mouvement et le changement également. La puissance, en tant que point de départ, ne peut elle-même changer et demande en fin de compte un point d'arrivée, ce qui diffère du point de départ. La conscience de ce point d'arrivée provoque une séparation marquée de la puissance, ce qui donne la puissance rationnelle ou la puissance irrationnelle, ce que nous verrons sous peu. Mais du sens originnaire de la puissance, il faut déjà saisir le caractère de liaison de la force entre un départ et une fin, la fin qui doit être autre que le point de départ. La différence entre deux étants différents est facile à saisir : un étant agit sur l'autre en tant qu'il est sa force de mouvement, comme

⁷² Heidegger, *op.cit.*, p.72

⁷³ Aristote, *op.cit.*, Θ, 1, 1046a8-10, p.483

⁷⁴ Heidegger, *op.cit.*, p.75

par exemple, le changement provoqué dans le visage d'un homme après avoir reçu un coup de poing d'un autre homme. Celle de la différence de perspective dans un même être se conçoit bien à partir de la médecine, dont Aristote donne quelques exemples au début du livre Δ. Le médecin qui se soigne, ne se soigne pas en tant qu'il est médecin, mais en tant qu'il est un malade. Il peut se soigner, soigner le malade, parce qu'il a la science de la médecine, mais cette science ne change pas, elle, lors de la guérison, seule la maladie, dont la santé est la fin, sera supprimée. Un étant peut donc se scinder en deux, mais l'utilisation de la médecine incite à penser que seul l'être doté de logos, de raison, de parole, est capable de faire cette scission. La roche peut-elle elle-même se scinder en deux pour agir sur elle-même? Cela semble impossible. Il faut pouvoir se détacher de soi, être conscient, pour pouvoir agir sur soi : seulement par là d'ailleurs est pensable un principe de responsabilité. La responsabilité demande une division entre l'être qui agit et l'être qui pense à son acte et à ses conséquences pour soi et les autres : c'est ça être libre. L'être humain s'avère donc être l'être le plus apte à effectuer une scission de lui-même pour ensuite agir sur lui-même, selon deux perspectives différentes. Ce travail sur soi est en fait une tâche essentielle de l'être humain : son indétermination première l'oblige à se penser soi-même et à *se faire* humain. Nous sommes libres naturellement parce que indéterminés, mais nous sommes libres aussi et surtout parce que nous pouvons penser. La liberté oblige donc à agir sur soi, à supprimer l'indifférence matérielle de nos corps et de notre pensée, pour se réaliser, atteindre une fin, qui est d'être libre en pensée, c'est-à-dire comprendre le monde pour se connaître et s'affranchir du flux de l'existence. Et tout ceci se fait dans un seul et même être, mais sous deux angles différents. Nous en développerons quelques aspects dans la deuxième partie.

Aristote continue son propos : « En effet, une première sorte de puissance dérivée [c'est-à-dire de puissance correspondante à la signification de puissance directrice], c'est la puissance passive, c'est-à-dire, dans l'être passif, le principe du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre être, ou de lui-même en tant qu'autre⁷⁵ ». La première puissance correspondante par analogie d'attribution à la puissance principielle est le subir. Pourquoi Aristote a-t-il choisi de commencer par la puissance passive? Ceci

⁷⁵ Aristote, *op.cit.*, ©, 1, 1046a10, p.483-484

est quelque peu ambigu de prime abord car le mot force, ne renvoie-t-il pas plutôt à la force active, à quelque chose qui fait et non pas quelque chose qui reçoit? Il faut premièrement remarquer que recevoir est aussi un faire, un permettre. Ce permettre, Aristote l'avait déjà effleuré dans la puissance géométrique, ou plutôt, dans l'impuissance géométrique à accepter des termes dans une même proposition. Le subir est donc aussi un faire, et, c'est pour cette raison qu'Aristote débute par ceci, le subir est notre premier accès à la force. Car comment peut-on comprendre qu'il y a des forces dans le monde? « On ne peut jamais constater immédiatement des forces : on trouve toujours seulement des performances, des résultats, des effets. Lesquels sont ce qui est tangiblement réel. Et ce n'est que rétroactivement que nous en arrivons à la conclusion qu'il y a des forces⁷⁶. » Dans l'effet, dans un changement, dans un mouvement, on peut dire qu'il y a une force active à l'œuvre. Et cette force qui agit, meut, agit sur un autre ou sur soi en tant qu'autre, et ce deuxième pôle, qui subit la force active, doit aussi lui-même avoir la force de subir, la force de pâtir. La force de subir rend possible la force active et c'est donc dans la force de pâtir qu'est vue et saisie premièrement la force active. Cette puissance de subir au sens de permettre, d'être sympathique à recevoir la force active, peut être incapable de résister et ainsi, se détruire. « Par contre si, dans la transformation de la terre glaise en pot [la terre glaise étant l'être qui a la puissance de subir, la matière bref, car ce qui possède la puissance passive est toujours premièrement la matière], le morceau de terre perd sa forme, ce qu'il perd au fond c'est son caractère informe, il abandonne un manque et par conséquent le subir est ici en même temps positivement une contribution au devenir de quelque chose de plus élevé⁷⁷. » Le subir joue un rôle dans le devenir, un rôle très important en tant que puissance de recevoir ce qui permet la réalisation de quelque chose de mieux. La matière, l'indéfini, qui est cette puissance passive, est nécessaire à l'advenue d'une forme plus définie, plus précise, plus déterminée pour ce qui est de la pensée.

À côté de la puissance passive qui permet, il y a une deuxième forme de puissance passive, qui correspond elle aussi à la puissance principielle : « et une autre sorte, c'est

⁷⁶ Heidegger, *op.cit.*, p.84

⁷⁷ *Ibid*, p.94

l'état de l'être qui n'est pas susceptible d'être modifié dans le sens du pire, ni détruit, par un autre être ou par lui-même en tant qu'autre, sous l'action d'un principe de changement⁷⁸. » Heidegger précise : « Ainsi ne-pas-souffrir, ne pas supporter, c'est résister, s'affirmer, endurer et tenir ferme contre tout dommage, contre toute dégradation et contre tout anéantissement, c'est donc *résistance* au premier chef⁷⁹. » Cette résistance est une résistance à quelque chose de pire, donc aussi un subir au sens positif qui permet de maintenir le meilleur dans un refus de ce qui peut détruire. Et c'est en fait ce subir plus précisément qui est la première saisie par l'humain dans sa vie de tous les jours de la puissance. Le subir comme permettre est saisi avant la puissance active, mais la résistance comme force est véritablement première. La première expérience du monde est sa résistance que notre volonté ne peut briser comme bon lui semble, et c'est en ceci que l'on saisit la force : « dans ce qui résiste, les forces viennent sur nous de tout leur élan. L'expérience première de ce qui a de la force, nous ne la faisons justement pas dans le sujet, mais bien auprès de l'objet qui résiste⁸⁰. » Le devenir est une résistance au corps et à la pensée, c'est pourquoi il est questionné dès le début de la philosophie. La résistance résiste à ce qui fait, à ce qui initie un mouvement. On ne se sent fort et capable que lorsque quelque chose nous arrête et nous freine. Résister reconduit donc nécessairement à la force au sens premier qui est d'être point de départ d'un mouvement dans un autre ou dans soi-même comme autre. La force passive répond directement à la force active qui agit, pousse et cogne à la porte pour provoquer le changement. Et la force passive peut permettre et se détruire, peut permettre au mouvement de s'enclencher pour parvenir à quelque chose de meilleur ou à résister, empêcher le mouvement de s'opérer pour préserver, conserver le meilleur. Ces forces passives qui nous sont les plus familières demandent maintenant le traitement des forces actives, les véritables forces, celles qui sont plus directement dirigées vers le changement, autrement dit, celles qui font changer et non celles qui décident ou non de recevoir le changement. Évidemment, à part pour l'être humain, cette décision des forces passives n'est pas consciente et repose plutôt sur l'essence de la substance qui existe. Seul l'humain a l'indétermination de son essence et

⁷⁸ Aristote, *op.cit.*, Θ, 1, 1046a10-15, p.484

⁷⁹ Heidegger, *op.cit.*, p.95

⁸⁰ *Ibid*, p.97

doit la réaliser : il sera un humain, s'il le veut bien et agit en conséquence, s'il se met en voie de l'être de toutes ses forces et capacités.

Mais avant de passer aux forces actives, Aristote ajoute quelque chose de plus : « et en puissance de bien faire ou de subir le bien⁸¹ ». S'ajoute maintenant la notion du comment. Pour qu'une chose soit bien faite, il faut qu'elle soit mesurée à l'aune de quelque chose. Ce quelque chose est la fin. Si la puissance fait le bien, c'est qu'elle a atteint ou est en train d'atteindre ce qui est visé dès le début, dès le premier acte. La puissance contient déjà en elle sa fin et c'est à partir de celle-ci qu'on peut juger de celle-là. Tout est déjà contenu dans le début et le point de départ, c'est-à-dire le principe, oriente tout le processus qui va s'ensuivre. « Dans la δύναμις se trouve donc le moment du en-chemin-vers, de l'effort orienté, et ce vers une fin ou un achèvement — et c'est pourquoi, à la constitution interne de la δύναμις appartient le caractère du « tel ou tel », « ainsi ou autrement », bref : le comment (*das Wie*)⁸². » À la force correspond nécessairement une direction puisqu'elle est toujours orientée vers une conclusion, vers une perfection possible.

Donc, comme nous l'avions annoncé, passons maintenant aux forces actives, tout ceci dans le but de préciser la force en tant que telle, dont nous connaissons déjà la définition formelle. Sa définition, qui est en soi sa vérité, se voit en quelque sorte remplie par ses significations secondes. Et ceci, rappelons-le, dans le but de comprendre le devenir et ensuite, celui de la pensée. Nous marchons en direction de notre but et sommes déjà en présence de notre problème. Donc, la puissance en tant que telle est précisée par ses ramifications, et les puissances actives, par les puissances passives. C'est pourquoi « Les phénomènes de la force : capacité de subir et résistance sont nommés en premier lieu par Aristote afin de rendre visible le rapport intérieur à la force de faire ou de former⁸³ ». La première question qui se pose dans cette transition est celle de la transition elle-même, du mouvement en tant que tel qui unit les deux pôles en faisant un pont, ou plutôt, l'interdépendance des forces actives et passives. « Il est donc manifeste que la

⁸¹ Aristote, *op.cit.*, Θ, 1, 1046a15, p.484

⁸² Heidegger, *op.cit.*, p.105

⁸³ *Ibid*, p.107

puissance active et la puissance passive ne sont, en un sens, qu'une seule puissance [...], tandis que, en un autre sens, elles sont différentes⁸⁴. » La fin de la définition de puissance originale est maintenant entrevue. Il y a mouvement entre deux êtres, ou il y a mouvement dans un même être sous deux rapports différents (cette option qui nous sera plus tard utile). Il y a donc un agent, et un patient, c'est-à-dire la matière qui a la puissance passive que nous venons de mieux comprendre. Nous avons déjà vu ceci dans la *Physique*. En un sens, ce n'est qu'une seule et même puissance qui est en jeu, mais dans un autre sens non. La force est d'abord entendue par Aristote comme un faire, en un sens actif donc. La production, le faire, qui requiert déjà l'idée d'une fin qui dirige tout le processus, est la puissance en tant que telle, mais pour que cela ait lieu dans le domaine de l'existence, dans le monde perceptible, elle doit s'effectuer dans un autre, l'autre étant le patient qui a la force de subir. Il y a donc deux pôles *d'une seule et même production*, d'un seul et même mouvement. Heidegger explique la chose en ces termes : il y a ici « *imbrication interne des concepts ontologique et ontique de la force*⁸⁵. » Et ceci n'est pas dû à une erreur, c'est que la puissance elle-même demande cette imbrication. Ceci veut dire que du point de vue de l'être de la force, il n'y a qu'une seule et même force, mais quand est venu le temps pour elle de se réaliser dans le monde, dans l'étance, les deux pôles font jour puisque le mouvement demande un départ et une arrivée, qui doit nécessairement être différente de celui-ci : car les opposés, dans le monde perceptible, ne peuvent exister simultanément. C'est donc dire que l'étant mis en mouvement est lui-même scindé en deux. Ontologiquement, l'arrivée est déjà incluse et présente dans le départ : la force passive est comprise comme condition nécessaire à la réalisation de la force active. Mais ontiquement, il y a deux forces présentes dans l'étant mû qui doit lui-même se scinder en deux. Sa substance assure la cohésion du mouvement : quelque chose reste et demeure le même, ou peut-être même, ce quelque chose parvient à se réaliser dans ce changement. L'essence est déjà là ontologiquement, mais ontiquement, elle doit aussi recevoir le changement. Ainsi dans l'existence, c'est ce que dit Aristote, « un être est une unité organique, il ne peut éprouver aucune modification venant de lui-même », à moins que ce ne soit selon deux perspectives différentes, ce que seul l'être conscient de

⁸⁴ Aristote, *op.cit.*, Θ, 1, 1046a15-20, p.484-485

⁸⁵ Heidegger, *op.cit.*, p.111

lui-même peut faire. Nous y parvenons à ces puissances rationnelles dans lesquelles gît précisément la compréhension de notre problème principal et directeur, celui du devenir de la pensée, car dans cette puissance rationnelle se cache le problème de la modernité : se prendre comme objet, devenir subjectivité. Un point encore est à soulever, toujours et encore dans le but de parfaire notre compréhension de la puissance en tant que telle. Car Aristote termine ce premier chapitre avec l'impuissance et l'impossible.

« *L'impuissance et l'impossible*, c'est la privation, qui est le contraire de la puissance telle que nous l'avons définie [...] Or la privation se prend en plusieurs sens⁸⁶ ». Être privé d'une force se prend de plusieurs manières : soit par essence, l'étant ne peut posséder une force, ou, suite à un accident par exemple, l'étant qui devrait posséder naturellement cette force la perd. Ceci est facile à comprendre et aide à préciser quelles forces doivent être présentes dans chaque être; par là, l'être devient lui-même définissable. Une manière de définir une chose est de savoir ce que sont ses capacités, ses forces, ses puissances. En un sens, l'humain est indéfinissable (du moins en contenu), ce qui est sa définition, car la liberté qui lui échoit lui donne des capacités infinies. Ensuite, par les capacités qui sont par essence dans un étant, on peut comprendre la privation par accident et d'autres impuissances. Mais ce qu'il faut relever et ce qui constitue le plus important de cette fin de chapitre est ceci : « à chaque puissance, répond, pour un même sujet et selon une même relation, une impuissance correspondante⁸⁷. » C'est ce qui était sous-entendu dans ce que nous venions de dire : si l'on peut perdre une force, c'est qu'en elle-même est contenue sa privation. Chaque puissance contient en elle-même sa limitation, sa perte, sa capacité à n'être plus capable. « Ce qui doit être souligné, c'est l'appartenance constitutionnelle de la non-force à la signification directrice de la force [...] Ainsi on peut dire au sens propre que la force se domine toujours elle-même⁸⁸. » La force en acte n'est pas infinie, elle a une fin, un but, mais aussi la capacité de se retirer, lorsque le but est atteint ou pendant sa réalisation. Elle est toujours force jaillissante en son être, elle frappe toujours à la porte, mais l'accomplissement ou, suite à quelque chose comme un accident ou la simple résistance, l'incapacité de la matière à recevoir la force

⁸⁶ Aristote, *op.cit.*, Θ, 1, 1046a25-30, p.485

⁸⁷ *Ibid.*, Θ, 1, 1046a30, p.485

⁸⁸ Heidegger, *op.cit.*, p.114-117

(l'accomplissement parfait étant d'une certaine façon cette incapacité de la matière à être mieux réalisée), forcent la force à se mettre de côté dans le monde. Donc, « le caractère de possession propre à la force est intimement rattaché à la perte et au retrait⁸⁹. » La force possède le mouvement et le changement en tant qu'ils sont ses principes, mais parce qu'ils possèdent le devenir, ils peuvent le perdre. L'humain qui a la force de produire quelque chose peut décider, et ce parce qu'il possède cette force sinon la question ne se poserait absolument pas, de s'arrêter en chemin ou de mettre en acte tout ce dont il est capable jusqu'à son accomplissement, l'accomplissement de cette force qui sait ce qui est sa fin. Nous avons déjà les pieds au cœur de ce livre Θ, le traitement des forces irrationnelles, mais surtout, des forces rationnelles.

Le chapitre 2 s'annonce par une séparation des puissances elles-mêmes. Jusqu'ici, Aristote avait donné des significations correspondantes à la signification directrice de puissance, mais n'avait pas scindé cette force première. Et la subdivision des puissances, ou de la puissance qui par là devient deux, s'effectue selon les domaines d'être : « les forces ressortissent en même temps au caractère d'être du domaine d'être auquel elles se rapportent et contribuent à constituer l'être de ce domaine⁹⁰ ». Les puissances se divisent selon qu'elles sont présentes dans tel ou tel étant et par là, l'étant voit son être constitué par cette puissance qui l'occupe. Autrement dit, la puissance se définit par le domaine d'être qui l'intéresse, et le domaine d'être est défini par la puissance qui l'occupe. Mais la puissance est divisée en deux, et pourtant il y a plus que deux domaines d'être. En effet, « les uns [les puissances qui sont en fait des principes] résident dans les êtres inanimés, les autres, dans les êtres animés, à savoir dans l'âme, dans la partie rationnelle de l'âme⁹¹ ». La puissance est scindée en deux selon l'animation des êtres, et même plus, selon l'animation rationnelle des êtres. La puissance est séparée entre les êtres dotés d'une âme logique (qui possèdent le logos, ou plutôt qui sont possédés par le logos) et les autres. La subdivision, qui pourrait sembler aléatoire ou contingente, est en fait fondamentale. Et ceci par ce qu'est le logos lui-même. Qu'est-il en fait? Il est « cueillir, recueillir, assembler, poser l'un auprès de l'autre et ainsi poser dans un rapport l'un avec

⁸⁹ *Ibid.*, p.117

⁹⁰ *Ibid.*, p.122

⁹¹ Aristote, *op.cit.*, Θ, 2, 1046a35-1046b1, p.486

l'autre [...il est en fait] la relation, le rapport. Le rapport est ce qui tient ensemble ce qui se trouve en rapport. L'unité de cet ensemble domine et régit la relation des membres en rapport. Λόγος est donc la règle, la loi, [...] l'intime assemblage et la jointure de l'étant qui se tient en relation⁹². » Avec ceci, nous avons de quoi travailler. Le logos est donc principalement un rapport, une liaison. Qui lie quoi? Des étants. Pour simplement qu'il soit possible de parler d'une liaison, il doit y avoir quelque chose de commun, et c'est-à-dire l'être. Le logos a donc une connaissance originaire de ce qu'est l'être, ou même, est très proche parent de l'être en lui-même, pour ensuite lier ce qui est, ensemble. Nous sommes ici très proches du logos d'Héraclite. Mais dans cette liaison, qui comprend ce qui est, et qui l'ajointe, il y a aussi saisie de ce qui ne se lie pas ensemble. Il y a donc une connaissance en jeu, parce qu'il y a un acte qui lie. Savoir ce qui va ensemble et l'unifier pour l'annoncer dans la langue, voilà ce qu'est le logos. L'étant n'ayant pas le logos n'a pas d'annonce et ne peut rien lier. Cet être doté de logos est à proprement parler l'humain, quoique la perception permette de lier son environnement. De là, l'animal a peut-être lui aussi une certaine forme de logos, mais ce qui lui manque pour compléter sa saisie est la parole, le dire, l'annonce de ce qu'il a saisi pour en prendre véritablement conscience et le *ré-fléchir* pour en saisir son importance et sa vérité. Il lui manque la conscience de soi bref. « [...] l'homme a connaissance des choses, en prend conscience, mais a du même coup connaissance de ses propres possibilités et nécessités⁹³ » : par le logos qui permet la distance par rapport à soi, l'homme se saisit en saisissant son monde. La puissance de celui qui possède le logos, l'humain, diffère donc de toutes autres puissances par ce que nous venons de préciser.

La production humaine est une puissance, ceci il ne faut pas en douter, car elle est principe de changement dans un autre étant ou dans soi-même en tant qu'autre. Mais la différence, qui fait toute la différence dans la séparation de la puissance en deux, est celle-ci : « Les puissances rationnelles sont, toutes, également puissances des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont, chacune, puissances que d'un seul effet. [...] »

⁹² Heidegger, *op.cit.*, p.125

⁹³ *Ibid*, p.131

La cause en est que la science est la raison des choses⁹⁴ ». Le domaine d'une puissance logique est plus vaste que celui d'une puissance alogique, puisqu'elle contient son but, mais aussi ce qu'elle doit éviter et ne veut pas atteindre. Celui qui produit de cette manière, en connaissant le but et son contraire, ce qu'il doit éviter, a la science. La science est donc la raison des choses en ce sens qu'elle est logos unifiant les étants à adjoindre et les étants à rejeter dans la production. Comme le dit Heidegger : « le concept grec de la connaissance reçoit de là sa détermination essentielle, précisément à partir du rapport fondamental de l'homme à l'œuvre, à ce qui est achevé, à ce qui est parachevé⁹⁵. » Production d'une œuvre et puissance sont ici liées, car avoir la puissance de faire quelque chose, c'est être capable de la produire, même si la production elle-même n'est pas la seule réalité d'une puissance (ce qui sera l'objet du débat avec les Mégariques). La production d'une pensée sera donc la production la plus humaine qui soit car, demandant l'aide du logos comme principe unificateur, elle est elle-même produite sur le logos et des idées qu'il contient; autrement dit, produire une pensée, non pas en contenu, mais surtout en forme, c'est avoir la science de la science. Donc, par le logos, « le domaine ouvert est non seulement plus grand, mais à l'intérieur de lui-même *ce qui se tient à l'opposé* est nécessairement posé dans le domaine de relations de force⁹⁶. » Le logos en unifiant cible déjà son but, la perfection à atteindre et ceci grâce à sa connaissance du contraire, qui est l'imperfection, le raté. L'œuvre est déjà anticipée contre son contraire et le logos, par l'eidos, l'idée, la fin (telos) à atteindre, qu'il développe par sa capacité à unifier, guide tout le processus qui s'ensuit. Ceci est très important car dans la production philosophique ou le devenir de la pensée, il faudra comprendre l'eidos qui l'anime, ce que le logos unifie, et ce qu'il faut éviter comme le contraire d'une pensée, c'est-à-dire penser superficiellement. Mais la pensée n'aura pas, elle, à exclure, comme une œuvre physique est limitée, pour être parfaite. Au contraire, la pensée a bien plutôt à inclure qu'à exclure, ce qui est plutôt le propre de l'entendement que de la pensée. La matière de la pensée n'est pas une matière physique, c'est pourquoi, comme nous l'avons cité en introduction, la pensée peut être toute chose. La philosophie en tant que telle, indépendamment de ses manifestations, doit avoir un eidos, ce qui

⁹⁴ Aristote, *op.cit.*, ©, 2, 1046b1-5, p.486

⁹⁵ Heidegger, *op.cit.*, p.134

⁹⁶ *Ibid*, p.137

d'ailleurs permet à chaque fois de parler de quelque chose comme d'une philosophie, puisque cette chose tend vers le but que s'est donné la philosophie. La philosophie a la puissance de produire ou de décrire quelque chose (de non sensible évidemment), et par cette puissance est défini ce qu'est la philosophie. Trouver ce quelque chose, et comprendre la façon dont les pensées ont été dirigées vers ce quelque chose pour l'atteindre, voilà ce qu'est faire l'histoire de la philosophie. La pensée devenante devient selon un but et comprendre ce but explique son devenir, toujours en gardant en tête que la pensée n'a pas à exclure pour former sa matière, mais bien plutôt à inclure.

« Les sciences de cette sorte sont donc nécessairement sciences des contraires, mais elles ont pour objet l'un des contraires en vertu de leur essence, tandis que, pour l'autre contraire, ce n'est pas en vertu de leur essence. Elles sont la raison de l'un en vertu de sa nature, de l'autre en quelque sorte par accident⁹⁷. » Ceci pour résumer en quelque sorte ce qui vient d'être dit. La production logique est axée évidemment sur son but, son telos, l'eidos, et non pas sur ce qu'elle ne doit pas atteindre, mais qu'elle se doit de connaître quand même pour réussir. Car la puissance logique est plus riche que la puissance alogique, mais par là, par sa connaissance des contraires et sa liberté, elle peut échouer. Ainsi, « Sont déterminants pour ce rapport à l'œuvre : l'εἶδος, le τέλος, le πέρας — la configuration du modèle idéal en tant que fixation dans des limites⁹⁸. » Ainsi, une véritable production, une véritable création, qui ne peut être que l'œuvre de l'humain possédant le logos, est une production qui connaît, un devoir-être. Par là, chaque étape est déterminée et la fin anticipée. L'humain a aussi, et c'est sa tâche la plus fondamentale, à se produire. Au fond, en produisant des objets, il se produit lui-même, s'objectivise, se voit dans ces objets et apprend à ce connaître. Jusqu'à ce qu'il puisse se produire lui-même, en étant assez conscient de lui-même, en ayant moins recours à l'extérieur. L'humain qui naît indéterminé tend vers lui-même, tend vers son humanité, vers sa liberté. La pensée qui devient est en chemin vers cette liberté, car tel est le but qui dirige tout le processus d'un être humain. On ne connaît pas pour connaître, on connaît pour être libre. Mais pour ce qui a le logos, la mise-en-chemin-vers demande encore une

⁹⁷ Aristote, *op.cit.*, Θ, 2, 1046b10, p.487

⁹⁸ Heidegger, *op.cit.*, p.147

chose : la volonté. « Seul ce besoin, ce vouloir conduit à une production, c'est-à-dire qu'il est le ce-à-partir-de-quoi de la production en tant qu'elle est un mouvement⁹⁹ ». En tant que l'être humain est libre et veut atteindre cette liberté, il peut aussi choisir de ne pas se mettre en chemin vers lui-même. En ce que logos qui produit connaît les deux options, il doit nécessairement y avoir un choix. Et le choix, si la volonté de faire plus et de faire mieux est absente, peut se porter sur ce qui est le plus facile et le plus abstrait. Ceci sera donc la tâche de l'éducation : susciter le besoin, la volonté de creuser le trop évident et se connaître au plus haut point. Aucun devenir de la pensée n'aurait été possible si un besoin de se connaître ne s'était jamais fait sentir par une intuition. Au fond, connaître le monde, c'est connaître du même coup le monde qui est à l'intérieur de moi et moi-même, un moi-même qui dépasse mon seul moi subjectif et limité et qui rejoint les autres moi-mêmes. Le monde a plutôt tendance à distraire qu'à concentrer, mais par un retour à soi universel, le monde reprend une détermination positive par les choses qu'il contient et qui sont à sa place, et par la place qui m'est aussi conférée. Trouver sa place : c'est cela le bonheur!

Un dernier point sur ce chapitre deuxième. « [...] celui qui agit bien, nécessairement agit, tandis que celui qui agit seulement n'agit pas pour cela nécessairement bien¹⁰⁰. » Le comment fait ici encore une fois surface, malgré qu'il ait toujours été là lors de la question de la production. Produire, comme nous l'avons vu, a pour but une idée. La puissance logique anticipe déjà la fin et cette fin est déjà incluse dans le commencement de la production : en fait, la détermination de la fin *est* le commencement de la production. Ce qu'Aristote veut préciser c'est que le comment, par rapport à une fin, est déjà inclus dans la puissance même en tant que rejet de la non-force correspondante. Véritablement produire signifie bien produire, et agir, ou faire quelque chose sans but ou sans l'avoir atteint, n'est pas une production. Une production ratée n'est pas une production, n'est qu'un acte, à part peut-être dans le domaine de l'art, puisque de productions ratées il peut ressortir quelque chose d'autre d'aussi bon, ou même meilleur. Mais que l'acte ait échoué à produire quelque chose, cela ne signifie pas que la puissance à bien produire est absente de la substance. Plusieurs facteurs peuvent

⁹⁹ *Ibid.*, p.154

¹⁰⁰ Aristote, *op.cit.*, Θ, 2, 1046b25

déranger ou stopper l'advenue vers le but fixé. Cependant, une production, l'acte de produire (car ici nous avons quelque peu basculé vers l'acte, l'entéléchie, pour encore venir préciser la puissance comme telle) en est vraiment une ou un lorsque c'est bien fait. Autrement dit, la puissance contient en elle-même sa fin contre ce qu'elle ne doit pas faire, et la production en est une si elle parvient à l'acte de la fin contenu en la puissance.

Il reste à parler un peu du chapitre 3 de ce livre Θ. Il nous intéresse un peu moins que le précédant, mais recèle quand même quelque chose d'important, quelque chose de crucial : la question de la réalité de la puissance. Nous en parlons depuis le début, sans même avoir posé la question : la puissance existe-t-elle? Est-elle réelle? La fin de notre exposé sur la *Physique* nous avait laissés sur cette piste, mais au lieu de nous confronter à la question, nous avons précisé ce qu'était la puissance. Peut-être avons-nous parlé depuis quelques pages de quelque chose qui n'existe même pas? Non, la puissance est réelle, ceci ne fait aucun doute. C'est plutôt de savoir où est, ou quelle est sa réalité qui nous intéresse. Car sans puissance, il n'y a du moins pas de mouvement, et l'enfant qui suit des yeux l'automobile qui s'en va n'a nul doute que le mouvement existe, même si théoriquement, certains l'ont nié. Les Mégariques, avec lesquelles Aristote est en discussion dans ce troisième chapitre, sont supposément de cette lignée qui niait le mouvement. La question de la réalité de la puissance met donc aussi en jeu le mouvement. De toute façon, les Mégariques ne mettent pas en doute la réalité de la puissance, mais plutôt ce qu'elle est, cette réalité. La question est la suivante : « un tel pouvoir peut-il « être » « seulement pouvoir », et comment¹⁰¹? » Aristote et les Mégariques s'entendent pour dire que la puissance est réelle, mais la tension repose dans ce que l'un et les autres entendent précisément par le mot réalité. Encore là, « Aristote et les Mégariques sont tout à fait d'accord sur ce que signifie la réalité en général, l'être-là-présent de quelque chose. Cela veut dire « présence de quelque chose »¹⁰² ». La question s'est encore déplacée : elle est question sur ce qu'est la présence. Les Mégariques « prétendent qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte, et que lorsqu'il n'y a pas d'acte,

¹⁰¹ Heidegger, *op.cit.*, p.168

¹⁰² *Ibid*, p.178

il n'y a pas puissance¹⁰³ ». Si nous prenons la pensée, c'est donc dire que ce n'est que lorsque l'on pense que la puissance de penser est réelle, là présente, et que lorsqu'il n'y a pas acte de penser, il n'y a pas la puissance. La présence pour les Mégariques se limite au là, au monde sensible, à l'étant, « conformément au principe fondamental des Éléates à propos de l'étant, selon lequel seul est l'étant, alors que le non-étant n'est pas. Non-étant pourtant, tout étant l'est, qui, de quelque façon, est entamé par et entremêlé de « ne pas », aussi bien donc le pas-encore-étant que de même le ne-plus-étant¹⁰⁴. » Définir la présence comme ce qui existe en tant qu'il est étant, se pose contre un principe de l'étant lui-même : il est en mouvement. L'étant déjà n'est plus ce qu'il était et n'est pas encore ce qu'il est, ce qui rappelle bien sûr Héraclite et son fleuve. Ainsi, la puissance qui n'est réelle qu'en acte n'est pas ce qu'elle était auparavant et pas ce qu'elle sera, ceci la rendant donc absente. Mais si le mouvement est nié, il n'y aurait donc aucun problème? Mais un acte est lui-même en mouvement, et il n'existe aucun acte fixe, dès lors, même si la puissance est limitée à l'acte, il y a quand même un problème.

Mais où est donc la puissance? Pour les Mégariques, « un pouvoir est-là présent, c'est-à-dire réel, en tous les cas où il se réalise. Et il se réalise lorsqu'il accomplit ce dont il est capable¹⁰⁵. » Ceci n'est pas fou du tout, car comment savoir si quelque chose a telle puissance à part dans sa réalisation? Comment savoir si est présente par exemple la puissance à jouer du piano, sans que jamais l'artiste n'en joue? Alors les Mégariques, peut-être pas aussi proches des Éléates¹⁰⁶ qu'on pourrait le penser, répondent : lorsque le pianiste joue du piano. Les grands parleurs doivent agir, poser un acte, pour qu'enfin on puisse admirer leur valeur, ce qu'ils ont de puissant en eux. Ici, c'est le réel qui détermine le possible. Avec Aristote, on a pu comprendre au dernier chapitre que la puissance, rationnelle bien sûr, puisque c'est en elle que nous sommes maintenant installés, est dans l'âme, réside en elle, jusqu'à ce qu'elle passe dans la matière comme acte. Le possible détermine le réel pour Aristote, puisque le possible est principe de changement en connaissance de la fin, en inclusion de l'acte final et réussi. Alors la question que les

¹⁰³ Aristote, *op.cit.*, Θ, 3, 1046b25-30, p.488-489

¹⁰⁴ Heidegger, *op.cit.*, p.165

¹⁰⁵ *Ibid*, p.170

¹⁰⁶ *Ibid*, p.172

Mégariques peuvent poser et qu'il faut nous aussi poser à Aristote est la suivante : « *Comment « est » un pouvoir qui n'est pas seulement pensé comme possible, mais qui est réellement là-présent, bien que ne se réalisant pas?*¹⁰⁷ » Comment est réelle une chose qui n'est pas réelle dans le monde? La question de l'être du non-être refait surface. Aristote, pour réfuter le Mégariques passe par le côté négatif : la cessation. Car si la puissance n'est présente que dans l'acte, après l'acte, après la cessation de l'acte, « on ne possédera pas l'art, et pourtant on pourra se remettre immédiatement à bâtir : comment donc aura-t-on recouvré l'art?¹⁰⁸ » La cessation fait perdre la puissance, car la puissance ne serait présente que dans l'acte. Ainsi donc, Aristote demande aux Mégariques comment un architecte pourrait-il se remettre à bâtir suite à sa cessation? Car « avoir la puissance de », doit passer par un apprentissage : l'âme doit recevoir une forme d'éducation pour catalyser ses dons naturels et arriver à une production parfaite. « La cessation dans l'accomplissement peut signifier : 1. L'interruption, [...] 2. L'avoir-été-terminé, [...] 3. Abandonner quelque chose, ne plus exercer dans le futur¹⁰⁹ » Cet apprentissage ne se perd pas à chaque fois qu'il y a cessation de la production, mais se tient plutôt en retrait prêt à produire encore et encore. L'artiste a appris son métier, comme le philosophe a appris à penser, et même si l'artiste n'est pas actuellement là en train de produire, sa capacité à produire, sa puissance est présente et bien réelle en lui, prête à bondir dans le monde. Désapprendre prend du temps, et ne peut s'effectuer dans le simple moment intemporel de la cessation.

Les deux positions s'opposent donc mais sont deux évidences : il n'y a pas d'acte sans puissance déjà là présente (Aristote), mais il n'y a pas non plus de puissance sans acte (Mégariques), car sinon on tombe dans le piège de celui qui dit pouvoir tout faire mais ne fait rien, car ne peut justement rien faire. Une connexion entre les deux positions sera la solution. Pour Aristote, une puissance est là présente avant la production, comme quelque chose qui est possédé par l'artiste dans son âme, mais l'acte fait voir cette puissance dans toute sa splendeur. L'acte renvoie à la puissance, et la puissance à l'acte, même si la puissance ne dépend pas elle-même de son acte, de son accomplissement.

¹⁰⁷ *Ibid*, p.171

¹⁰⁸ Aristote, *op.cit.*, @, 3, 1047a1, p.490

¹⁰⁹ Heidegger, *op.cit.*, p.185

C'est ce qui fait jour dans ce qu'Aristote donne comme signification correspondante de puissance : « Une chose est possible si son passage à l'acte dont elle est dite avoir la puissance, n'entraîne aucune impossibilité¹¹⁰. » Ce qui signifie que ce qui est possible est réel et bien présent selon la substance dans laquelle il peut être présent. Par exemple, tout humain a la possibilité de s'asseoir s'il est debout, parce que par essence, rien ne l'empêche de s'asseoir et il peut justement le faire. Nous n'avons pas besoin de le voir s'asseoir pour en être convaincus, car en ce qu'il est un humain, il le peut. C'est pourquoi, celui qui par accident perd la vue, n'a perdu que l'acte de voir, mais en tant qu'il est un être capable de voir par essence, il a encore la possibilité en lui, mais elle s'est retirée. La preuve en est que l'on peut, par intervention chirurgicale, réactualiser cette puissance. La puissance détermine l'être dans lequel elle est, et l'être détermine la puissance qu'il possède, ce que nous avons déjà fait remarquer. La réalisation d'un pouvoir a trois sens : « 1. Le pouvoir est simplement là. 2. Il est en plein accomplissement. 3. Il se présente par ce qu'il produit dans son accomplissement¹¹¹. » Et voilà le problème : les Mégariques ne pensent la puissance que dans son deuxième sens, leur vision de la réalité est abstraite. C'est pourquoi on peut comprendre pourquoi « L'argumentation des Mégariques en arrive donc à anéantir mouvement et devenir : l'être debout sera toujours debout, et l'être assis toujours assis : il ne pourra pas se lever, s'il est assis, puisque ce qui n'a pas la puissance de se lever sera dans l'impossibilité de se lever¹¹². » Pour seulement parler d'être assis, il faut comprendre que l'être assis aurait pu être debout, ce qui demande nécessairement le mouvement. Ce qui est possible doit au moins une fois se réaliser dans l'infini, sinon il ne serait pas possible. « 1. Les Mégariques comprennent le « in- » [dans le mot in-capable] comme pure négation — au lieu de le voir comme privation spécifique. 2. Ils comprennent ce qui est nié, l'accomplissement lui-même, comme étant seulement la présence de quelque chose — au lieu de voir la transition, c'est-à-dire la κίνσις¹¹³. » Comprendre le mouvement comme transition entre la puissance et l'acte, voilà ce qui manquait aux Mégariques. La puissance, qui est principe de mouvement, actualise ce mouvement pour que l'acte se

¹¹⁰ Aristote, *op.cit.*, Θ, 3, 1047a20-25, p.492

¹¹¹ Heidegger, *op.cit.*, p.188

¹¹² Aristote, *op.cit.*, Θ, 3, 1047a10-15, p.491

¹¹³ Heidegger, *op.cit.*, p.206

réalise, pour que la transition soit faite. C'est pourquoi il faut dire avec Heidegger que « Éliminer la divergence entre δύναμις et ἐνέργεια, c'est en soi éliminer la κίνησις. Cela ne peut arriver que lorsque les deux justement, dont il faut conserver la divergence, sont rapportées essentiellement à la κίνησις¹¹⁴. » La divergence des contraires permet le mouvement, comme passage de l'un à l'autre, et ceci, en ayant connaissance de ce qu'il faut produire et de ce qu'il faut exclure, présents déjà dans la puissance elle-même.

Ce troisième chapitre est maintenant compris, et de ce fait, la réalité de la puissance comme principe de mouvement indépendamment existant de l'acte. Et parce que puissance et acte sont deux choses différentes, le mouvement et le devenir peuvent avoir lieu : un changement peut être observé et compris. L'humain qui est en état de, qui a la capacité, la puissance de, « cela signifie, en premier lieu : il est paré pour...; mais non seulement cela; en deuxième lieu et en même temps : il se fait fort de..., il s'est déjà résolu à... Être réellement capable de..., c'est être en pleine disposition pour être en état de, à quoi il ne manque plus que la *libération qui désentrave (Enthemmung)* pour lancer dans l'accomplissement¹¹⁵ ». Cette libération c'est le mouvement et le devenir qui est déjà annoncé et commandé par la puissance qui l'appelle. Matière, infinité, substance, puissance, non-être d'un côté et forme, délimitation, but, acte, être, de l'autre font et sont le devenir. Celui-ci est l'harmonisation de la tension entre ces deux côtés, il est le résultat de l'opposition. Mais il ne fait pas que faire passer d'un pôle à l'autre, il a une direction déterminée.

Le devenir a donc été bien expliqué, et les manques qui pourraient être présents seront comblés par notre saisie du devenir de la pensée plus proprement. De toute façon, nous étions déjà entrés dans notre sujet et ce même, depuis le début de notre traitement du devenir. Abordons la pensée en tant que telle, et le problème de son devenir pourra ensuite se développer et se penser sera attaqué de front.

¹¹⁴ *Ibid*, p.208

¹¹⁵ *Ibid*, p.213

Deuxième partie

La pensée

Cette section aura pour but de déterminer ce qu'est la pensée en elle-même sans son contenu et sa forme historiques à proprement parler, pour qu'ensuite nous puissions comprendre la différence entre le devenir de la pensée et le devenir de toute autre chose. La pensée n'est pas comme les autres étants de ce monde, elle a un mode d'être très différent qui en fait son essence et son importance. C'est ce qu'il faut voir et comprendre maintenant.

Le problème est ici de savoir et comprendre ce qu'est penser, ou sur quoi est fixée une pensée qui résulte d'un véritable acte de penser. Penser est l'acte de l'esprit humain le plus haut et le plus fondamental. Bien sûr, comme l'être humain doit toujours commencer par s'extraire de l'immédiat qui l'entrave, cet acte n'est pas son premier acte dans le temps. Cet acte originaire s'obtient après un devenir subjectif qui permet d'atteindre l'universel. Il faut donc saisir ce qu'il y a d'universel en nous et dans le monde pour pouvoir commencer à penser.

A) Parvenir à la pensée

Cet esprit subjectif est la base de toute pensée; il contextualise la subjectivité dans l'universalité, et demeure la fondation de toute connaissance. C'est lui qu'il faut concevoir pour parvenir à la pensée, et « *Concevoir* signifie [...] connaître la série des *médiations* entre un phénomène et une autre présence avec laquelle il est en corrélation¹¹⁶ ». « Au tribunal de ce mouvement [celui de l'esprit parvenant à l'absolu] ne subsistent certes pas les figures singulières de l'esprit, tout comme les pensées déterminées, mais elles sont aussi des moments positifs nécessaires¹¹⁷ ». C'est pourquoi il faut passer par cette étape. Nous suivrons le parcours que nous offre Hegel dans son *Encyclopédie* puisqu'il explique de manière exhaustive ces premiers moments du parvenir à la pensée.

¹¹⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 406 remarque, p.374

¹¹⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p.105

Cet esprit se détermine en trois moments : il est premièrement âme, ensuite conscience et, pour finir, esprit parvenu à lui-même, le penser, mais fini étant encore un Je, une subjectivité déterminée. Au bout du chemin, autrement dit, la pensée est prête à penser et c'est là que nous retrouverons notre fil conducteur. Cependant, il est nécessaire de remarquer que « de la progression qui est ici à considérer il faut différencier et exclure ce qui est culture et éducation. Ce domaine *ne* se réfère *qu'*aux sujets singuliers comme tels, pour que l'esprit universel atteigne en eux à l'existence¹¹⁸. » Il n'est pas ici question du devenir de Marc Tremblay ou de Claude Simard, mais de l'esprit comme tel qui s'affirme premièrement comme Je dans un sujet. C'est un devenir nécessaire puisqu'il est celui de la pensée, celui de parvenir à la liberté. Marc et Claude, s'ils veulent se réaliser pleinement en tant qu'êtres humains, devront passer par ces étapes puisqu'ils sont eux-mêmes esprits. Dans l'âme, peu de liberté est trouvé, donc pas de choix d'y consentir ou non. Mais plus tard, l'individu pourra renier son esprit, sa pensée, son humanité, pour vivre bêtement. « Ce qui est antihumain, ce qui est animal, consister à en rester au sentiment et à ne pouvoir se communiquer que par celui-ci¹¹⁹. »

L'esprit est nécessairement quelque chose d'humain. Par l'esprit subjectif, nous sommes ici en présence du germe de la pensée, de sa matière infinie qui contient la pensée, mais sous forme possible, sous forme de devoir-être par rapport à une fin, l'acte absolu. Le véritable devenir de la pensée est celui de l'esprit absolu : le Je qui parle au nom de l'universel. Pour le comprendre cet esprit, cette pensée, il faut emprunter le chemin que prend l'esprit lui-même.

a) L'âme

L'esprit est d'abord une âme : il apparaît comme tel au départ. L'âme est la substance de l'esprit : par elle, l'esprit a tout mais de manière immédiate, indéterminée. C'est pour cela que l'âme « n'est que le *sommeil* de l'esprit; — l'intellect *passif* d'Aristote, qui est *en puissance* toutes choses¹²⁰. » L'âme a tout en elle, comme le germe de la plante, mais rien de déterminé, tout en puissance puisqu'elle n'est que passive. Et la

¹¹⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 387 remarque, p.356

¹¹⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p.125

¹²⁰ Hegel, *op.cit.*, § 389, p.357

passivité de l'âme passe par la sensation et les sentiments. Ainsi : « *Tout est dans la sensation*, et, si l'on veut, tout ce qui se présente dans la conscience spirituelle et dans la raison a sa *source* et son *origine* dans la sensation¹²¹ ». Aucune pensée, même si elle est différente d'une sensation, ne peut prendre forme sans l'âme, sans la sensation qui est le mode premier de saisie de l'esprit par lui-même.

Cette âme se détermine elle-même en trois moments. D'abord, elle est âme naturelle, ensuite une âme qui éprouve des sentiments et finalement une âme effective, ce qui la fait basculer dans la conscience.

L'âme naturelle est la plus immédiate et la plus passive de toutes. Elle est ce qui est le « moins [avancé] dans la liberté de l'esprit, et qui par conséquent [vit] encore en plus grande union avec la nature¹²² ». Elle n'est que réceptivité subjective : aucune distanciation par rapport à ce qu'elle reçoit n'est effectuée. Cette âme participe à la nature, elle y est toute entière absorbée. Cette absorption explique d'ailleurs l'existence de diverses races : chaque race est adaptée par son âme à la nature dans laquelle elle vit. Mais ce moment d'âme naturelle n'est que passager car cette âme est finie : l'esprit n'y trouve évidemment aucune liberté, aucune vérité. Le « fini n'est pas, c'est-à-dire n'est pas le vrai, mais est purement et simplement le fait de *passer* et de *sortir-de-soi-pour-se-dépasser*¹²³. » Ainsi, l'esprit brisera de lui-même, tout en restant le même étant la substance, cet état naturel d'immédiateté.

Et l'éveil se fera par la sensation. La simple sensation appartient encore à l'âme naturelle, mais la projette vers le sentiment et l'effectivité. « La sensation est la forme que prend l'obscur agitation de l'esprit dans son individualité sans conscience ni entendement, où *toute* détermination est encore *immédiate*, posée non-développée tant selon son contenu que selon l'opposition de quelque chose d'objectif face au sujet¹²⁴ ». Rien n'est développé, tout est reçu pareillement, mais c'est déjà un mouvement vers la sortie

¹²¹ *Ibid.*, § 400 remarque, p.364

¹²² *Ibid.*, § 392 remarque, p.359

¹²³ *Ibid.*, § 386 remarque, p.354

¹²⁴ *Ibid.*, § 400, p.363

de nature vers la liberté. Certes, les animaux ont aussi des sensations, mais ne peuvent les dépasser pour en faire matière pour l'esprit. Par cette sensation rationalisée (mais à un niveau évidemment très faible), l'âme sentante trouve en elle-même le naturellement immédiat bien sûr, mais aussi le Je comme sujet de liberté. La sensation, pour être sentie, doit s'incarner dans un corps : la sensation relève du corps. Ainsi, l'âme sentante se sent comme ce qui détermine la sensation, comme un Je qui sent et qui, plus tard, pourra en être conscient. Il se produit alors une systématisation du sentir, autant extérieur (la vue l'ouïe, etc.) qu'intérieur (voir, entendre, etc.).

De là, l'âme sentante se sent elle-même comme ce qui sent. Ainsi apparaissent les sentiments : « l'âme est, auprès d'elle-même, une totalité réflexive de ce sentir — un sentir de la substantialité totale, qu'elle est *auprès d'elle-même, en elle-même* — une âme *qui-éprouve-des-sentiments*¹²⁵. » L'âme a effectué une première entrée en elle-même, un premier pas contre son état naturel qui est d'être uni à la nature. L'âme éprouve maintenant des sentiments puisqu'elle se sent comme ce qui sent, elle se *res-sent*. La différence entre la sensation et le sentiment est que « la sensation fait davantage ressortir l'aspect de passivité, le *trouver*, c'est-à-dire l'immédiateté de la détermination dans le fait d'éprouver-des-sentiments, et que le sentiment concerne en même temps davantage l'ipséité qui y est contenue¹²⁶. » Le sentiment est sensation du sujet qui sent et par là, est plus riche de liberté que la sensation comme telle puisque le sentiment fait entrer le sujet dans son propre élément mais encore, bien sûr, indéterminé.

L'âme éprouve donc maintenant des sentiments. L'individu, car une âme est toujours incarnée dans un individu, est néanmoins aux prises avec son immédiateté. C'est ainsi que l'individu qui est âme sentimentale n'a pas son individualité subjective en lui-même comme conçue par lui-même. Il est toujours à l'état de passivité, et ce qui décide pour lui est ce que Hegel appelle le *génie*. Ce qu'il ressent, c'est son génie qui le décide, son individualité comme telle. « Il y a deux individus, mais dans l'unité encore indivise d'une seule âme; l'un des deux n'est pas encore un *soi*, il n'est pas encore impénétrable,

¹²⁵ *Ibid.*, § 402, p.366

¹²⁶ *Ibid.*, § 402 remarque, p.366

mais il est quelque chose qui-ne-résiste-pas; l'autre est son sujet, l'unique soi des deux. — La mère est le *génie* de l'enfant¹²⁷ ». Le génie décide pour l'individu de ce qu'il va ressentir ou non : il est le véritable individu dans cette âme sentimentale. Ce génie, c'est sa mémoire universelle, ses intuitions, ses instincts proprement humains. Plus tard, dans la conscience développée, le génie « fournit l'ultime détermination au milieu de l'apparence des communications, des desseins, des fondements parmi lesquels¹²⁸ » elle se meut. Mais évidemment, d'avoir son individualité hors de soi n'est pas être libre. Être absorbé par son génie, pour « l'homme conscient-de-lui-même, cultivé, lucide, est une maladie dans laquelle l'individu a un comportement *non-médiatisé* à l'égard de son propre contenu concret¹²⁹ ». L'âme sentimentale n'est pas encore l'homme cultivé et le sentiment est utile à l'esprit dans sa marche vers la liberté, vers la pensée. Cependant, ce n'est qu'une forme qui doit être dépassée, puisque dans la marche de l'esprit, s'attacher au fini comme ce qui a de la valeur n'est jamais une bonne chose (comme dans la vie de tous les jours d'ailleurs). « Ce génie n'est pas l'esprit libre qui veut et qui pense; la forme-affective dans laquelle est noyé l'individu que nous considérons ici est bien plutôt le fait qu'il ait renoncé à son existence en tant que spiritualité qui soit chez elle¹³⁰. » Celui qui se laisse guider par son génie lorsqu'il a atteint une forme de liberté plus élevée a renoncé à sa pensée, à son humanité.

Cette distanciation nécessaire par rapport au génie et au sentiment se fera par l'habitude. L'habitude est souvent prise dans un sens négatif, mais ici, elle est positive. L'habitude est un endurcissement face aux sentiments et au génie, qui ne décide plus pour l'individu à tout coup; elle est aussi indifférence à l'égard de la satisfaction, qui devient subalterne à la rationalité et au vouloir; et finalement, elle est un savoir-faire, quelque chose qui devient un instrument. Par ces trois déterminations, qui sont utiles d'ailleurs dans toutes les sphères de l'esprit (p. ex. pour bien penser, il faut être habitué), l'habitude « est la *libération*¹³¹ » qui ici, libère du sentiment. Rester dans le sentiment,

¹²⁷ *Ibid.*, § 405 remarque, p.369

¹²⁸ *Ibid.*, § 405 remarque, p.370

¹²⁹ *Ibid.*, § 406, p.371

¹³⁰ *Ibid.*, § 406 remarque, p.371

¹³¹ *Ibid.*, § 410 remarque, p.379

c'est rester dans la naturalité, dans l'esclavage d'avec le génie. L'habitude libère de cet état.

Et ainsi, l'âme sentante devient effective : elle éprouve le sentiment d'elle-même, et peut être elle-même objet de sentiment, étant l'œuvre d'art de l'âme elle-même pour elle-même. Étant devenue effective, l'âme se libère de sa forme d'âme et devient conscience, deuxième grand moment de l'esprit subjectif.

b) La conscience

Cette conscience est la véritable apparition du Je. Ce Je est encore abstrait car ce « Je est lui-même et il empiète sur l'objet comme sur quelque chose qui est *auprès de lui-même* supprimé; il est *un* des termes du rapport et le rapport *tout* entier; — la *lumière* qui se manifeste elle-même et manifeste encore un aliud¹³². » Ce Je, sorti des sensations et surtout des sentiments, pile sur l'objet qu'il saisit et ne le laisse pas apparaître comme il est vraiment : il le teinte de sa couleur sans considérer que cette couleur vient de lui-même. Mais ceci est une erreur de sa part puisque, de toute façon, c'est l'objet qui détermine la conscience alors que la conscience croyait déterminer l'objet. La conscience, ayant conscience d'un objet, n'est pas libre : elle se plie à ce dernier pour en prendre conscience : « la conscience apparaît comme diversement déterminée selon la diversité de l'objet donné, et sa formation-progressive apparaît comme une altération des déterminations de son objet¹³³. » Ainsi, le progrès de la conscience en tant que telle est celui qui se fait par rapport aux changements de déterminations de l'objet. Lorsque l'objet change, la conscience aussi. Mais cette conscience n'est que le premier moment dialectique (puisque tout ici est dialectique : négation, négation de la négation, affirmation qui, comme nouvelle forme finie, sera la négation du prochain mouvement progressif). Elle est suivie de la conscience de soi et s'achève dans la raison. La raison est la fin de la conscience : « élever *la certitude de lui-même au rang de la vérité*¹³⁴. » C'est en cela que consiste la raison : la conscience qui se sait elle-même véritablement, c'est-à-dire qui se sait comme garante de la vérité et de la liberté.

¹³² *Ibid.*, § 413, p.383

¹³³ *Ibid.*, § 415, p.383

¹³⁴ *Ibid.*, § 416, p.384

La conscience immédiate est d'abord une conscience sensible. Cette conscience peut dire que ceci ou cela est, mais de dire ce que ceci est, elle ne peut le faire. L'objet est extérieur à la conscience, il est, et c'est tout. C'est une conscience pauvre. Cependant, elle commence à percevoir son monde, à en prendre conscience de plus en plus et pose des relations entre les singuliers. Elle a effectué une première médiation et pense être dans la vérité. De toute façon, à tout moment, l'esprit croit être dans le vrai jusqu'à ce qu'il entre en contradiction avec lui-même, avec une de ses formes finies. Alors ici, ça ne fait pas exception : la conscience croit être dans le vrai, elle « part de certitudes sensibles tirées d'aperceptions ou d'observations singulières, qu'elle pense élever au rang de vérité en les considérant dans leur relation, en réfléchissant sur elles, absolument parlant en faisant d'elles, en même temps, selon des catégories déterminées, quelque chose de nécessaire et d'universel, des *expériences*¹³⁵. » Ces expériences qu'elle prend pour fondées sont élevées par l'entendement en lois. La conscience croit ainsi avoir une vérité du monde en ayant compris les lois du singulier. Cependant, ce singulier se dresse encore face à ces catégories et à cet universel abstrait. C'est-à-dire que même si, par exemple, la conscience sait que tous les corps humains ont les mêmes parties, elle ne peut saisir pourquoi certains ont les yeux bleus, d'autres les cheveux blonds, d'autres encore sont petits ou grands. Elle réduit l'individuel et ne lui laisse pas la place qui lui revient. C'est pourquoi c'est une détermination abstraite de la conscience. C'est le moment de la saisie des ensembles abstraits venus de l'expérience, comme avait fait remarquer Aristote. Cependant, dans cette loi, le Je y découvre quelque chose : « le Je, en tant qu'il juge-en-partageant-originaires, possède un objet qui n'est pas différent de lui, — *lui-même*, — *conscience-de-soi*¹³⁶. » La loi qu'il plaque sur le monde vient de lui-même et par là, il prend conscience de lui-même.

C'est dans la conscience de soi que l'esprit empiète le plus sur l'objet. Il le prend véritablement comme sien et le réduit à ses propres déterminations. C'est un moment de liberté : en fait, c'est le premier véritable moment de liberté, mais celle-ci est abstraite : « L'expression de la conscience-de-soi est Je = Je; *liberté abstraite* [...] puisque, entre

¹³⁵ *Ibid.*, § 420 remarque, p.386

¹³⁶ *Ibid.*, § 423, p.387

cet objet et elle-même, aucune différence ne se-trouve-présente¹³⁷. »¹³⁸ Elle n'a encore rien à s'apporter puisque dans la conscience qu'elle fait d'elle-même, elle n'y trouve rien de nouveau. Ce Je de la conscience de soi est encore vide, il n'est pas encore concept ou vérité comme lorsque nous entrerons dans la pensée comme telle. Ce qui en résulte est qu'immédiatement, cette conscience supprime les déterminations du sensible pour être auprès d'elle-même, mais est tout de suite désirante. Elle est vide, et portée auprès d'elle-même, même si elle se veut, elle n'a rien à saisir intérieurement. Elle se tourne vers le monde comme simple objet de consommation pour assouvir son désir de ne répondre qu'à elle-même. Elle devient en relation négative avec l'objet puisque l'objet n'est nullement saisi pour lui-même : « le désir est dans sa satisfaction, absolument parlant, *destructeur*¹³⁹ ». La conscience qui se veut, détruit l'objet pour se satisfaire. Ce mouvement est toujours à refaire, car la satisfaction par rapport à quelque chose de fini n'est toujours que passagère. Ce que devrait comprendre plusieurs personnes à notre époque.

Ce désir devient désir de reconnaissance lorsqu'il est dirigé vers un autre être humain. Effectivement, le Je abstrait veut être libre et l'affirmer. Il a besoin de l'autre pour le faire : autrui doit le reconnaître comme libre parce qu'en lui-même, le Je abstrait n'est rien et ne peut trouver en lui-même le fondement de sa certitude de liberté. Et pour que l'autre me reconnaisse comme libre, il doit m'être soumis, il doit être détruit. Si je puis réduire l'autre à mes désirs, il apparaîtra que je suis libre. Il en résulte un combat, le combat de la reconnaissance, et ce combat est un combat à mort. Cette situation est présente surtout chez la personne qui, sachant que la vérité est en elle mais n'étant pas parvenue à celle-ci, veut être reconnue par les autres et doit souvent recourir à la violence. Cependant, la mort de l'autre, sa destruction, entraîne un problème encore plus grand : personne ne peut plus reconnaître le Je. « Ainsi, la mort d'une des consciences-de-soi, d'un certain point de vue, résout la contradiction par la négation abstraite, et donc

¹³⁷ *Ibid*, § 424, p.388

¹³⁸ Ici réside tout le problème de la philosophie de Fichte qui, partant de cette égalité et voulant la dépasser, ne peut y revenir par le devoir-être qui lui est imposé. « Je » ne peut revenir à « Je » car il doit devenir « Je », donc n'est pas et ne pourra jamais être « Je ». Mais ce problème ne peut ici être traité de front, car cela nous éloignerait trop de notre propos. Voir Hegel, *Foi et savoir* et *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*.

¹³⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 428, p.389

brutale, de l'immédiateté, mais, du point de vue qui, dans cette mort, est en même temps supprimée, elle est une contradiction nouvelle¹⁴⁰ ». Dans l'abstraction se cache toujours la violence, la brutalité. Et dans cette violence, qui est la solution la plus facile et la plus simple, réside toujours une contradiction encore plus grande.

Dans ce combat de reconnaissance, les deux consciences ont, selon leur âme naturelle, le désir de conservation de soi. C'est pourquoi, si le combat ne se termine pas par la mort, une des deux consciences préférera vivre plutôt que d'être reconnue. Cette conscience dit non à sa liberté et répond à son maître. C'est ainsi que quelque chose de durable est posé, puisque dans la mort, rien ne reste. Le serviteur « supprime l'immédiateté interne du désir et, dans ce dessaisissement et dans la crainte du maître, produit le commencement de la sagesse — le passage à la *conscience-de-soi universelle*¹⁴¹. » Le serviteur ne peut en aucune façon satisfaire ses propres désirs, car il doit servir ceux du maître, et parvient donc à une conscience supérieure de celle du maître, étant libéré de son immédiateté. Le serviteur se dessaisit de ses besoins destructeurs des objets et de l'autre et parvient à la conscience de soi universelle.

Cette conscience est savoir de soi dans l'autre : je me reconnais dans l'autre en tant que celui-ci est un autre que moi et qu'il est un moi autre. C'est ainsi que si je réduis l'autre à un objet non-libre, je serai moi-même non-libre. Cette conscience n'appartient pas vraiment au maître, mais plutôt à l'esclave qui, vivant sous le joug d'un autre et étant libéré de ses propres désirs, réalise que l'autre est comme lui. Il rentre en lui-même beaucoup plus que le maître, celui-ci toujours porté vers l'extérieur puisqu'il veut toujours se satisfaire. L'esclave entre, lui, dans un état plus contemplatif, plus proche de la sagesse, et parvient donc à la raison.

Cette raison résout les deux moments de la conscience : dans le Je qui prend conscience de lui-même est contenu l'universel. « L'universalité de la raison a donc la signification de *l'objet* qui, dans la conscience comme telle, est seulement donné, mais

¹⁴⁰ *Ibid.*, § 432, p.391

¹⁴¹ *Ibid.*, § 435, p.392

qui, à présent, est lui-même universel, pénètre-entièrement et enveloppe le Je¹⁴² ». L'objet, le Je, devient ainsi universel et vrai, car a été reconnu en tous et est ce qui constitue le Je. Le Je est lui-même en tant qu'il est tous les Je : Je est vrai car universel. Tous sont des Je, et l'esclave l'a reconnu (alors que le maître ne se reconnaît pas comme Je). Tous sont libres : c'est ce que ça veut dire. La raison donne la vérité au Je. Cette certitude qui devient universalité infinie est l'esprit.

c) *L'esprit*

Nous arrivons au point culminant de l'esprit subjectif : c'est ici qu'il devient libre et peut ensuite entrer dans la véritable pensée. Nous sommes toujours dans le monde du Je. Ce Je, par la raison, a perdu de son immédiateté abstraite pour prendre un caractère universel. Le Je est presque rendu un Nous, mais ce Nous n'arrive que dans l'esprit objectif, le monde rationnel : nous sommes encore dans le domaine de l'intériorité subjective. L'esprit, ici considéré, est l'achèvement de cette intériorité. L'esprit d'abord théorique, passe au pratique puis devient libre. Ce mouvement dialectique s'achève avec la véritable liberté : une volonté rationnelle, une volonté qui sait et qui connaît, et non pas un désir qui ignore l'essentiel comme celui de la conscience de soi. L'esprit libre est donc cette volonté universelle, réunissant le penser avec l'effectif. Le fruit de l'esprit théorique est le penser. Ce penser est le processus formel de la pensée. Cependant la pensée véritable n'apparaît qu'avec la religion les arts et surtout la philosophie. La pensée est pensée de l'Idée, de Dieu, dont il n'est pas encore question ici. Le but de l'esprit subjectif est d'arriver à une forme de liberté adéquate : le Je qui est auprès de lui-même non pas dans un rapport immédiat et individuel, mais universel. L'esprit, ici fini, fait véritablement un savoir avec la conscience du Je et d'autrui. Mais l'Idée n'est pas encore parvenue à l'existence dans ce Je : elle y est déjà mais sous forme possible. Donc le penser que nous considérerons ici doit être vu de manière formelle : c'est la façon dont on pense toutes choses. Cependant ce qui est pensé n'est pas considéré dans son essence : penser la fleur et penser Dieu ne revient pas au même, ce que la suite de cette section précisera.

¹⁴² *Ibid*, § 438, p.393

L'esprit a la liberté comme essence, comme substance, et il veut et doit réaliser cette liberté. Être libre signifie tout simplement être auprès de soi, i. e. se penser et seulement se penser. Dans l'âme, l'esprit n'était que sensible : nous n'étions aucunement libres, car la liberté demande un éveil de l'esprit, ce qui nous différencie de l'animal. La conscience est ce premier éveil de l'esprit qui commence à se considérer comme ce qui décide pour lui-même. Mais être auprès de soi dans la conscience est quelque chose de vide : le Je = Je, il n'a rien à s'apporter encore. Ainsi, c'est dans l'esprit que la liberté parvient à sa vraie forme. Pour ce faire, il doit s'élever au-dessus du sensible, il doit le supprimer pour être auprès de lui-même. Mais le sensible, puisque sa vérité lui est conférée par l'esprit, sera conservé et même considéré avec plus de vérité. En lui, l'esprit a tout, il a la vérité de toute chose, mais toujours sous forme possible. Penser la pensée, faire de la philosophie, c'est arriver, d'une certaine façon, à tout connaître sans, bien évidemment, connaître chaque domaine individuellement. Penser c'est connaître l'universel concret, connaître toutes choses dans leur développement concret, dans leur devenir. C'est pourquoi nous sommes ici en train de penser, en train déjà de philosopher.

c) I-L'esprit théorique

Entrons plus particulièrement dans la détermination de l'esprit d'abord théorique. Cet esprit veut savoir, et sous ce rapport, il est intelligence. L'intelligence, « consiste à poser ce qu'elle a trouvé comme lui appartenant en propre [...] consiste à *trouver* la raison, et son but est que son concept soit *pour elle*, c'est-à-dire *elle-même* raison [...] Cette activité est un *connaître*¹⁴³. » L'intelligence veut connaître, mais puisqu'elle est libre, la connaissance doit venir d'elle-même. Elle doit trouver, découvrir en elle-même la vérité : elle doit savoir véritablement à partir d'elle. Le mouvement sera encore ici un mouvement d'intériorisation mais, ce qui diffère pour l'âme et pour la conscience, cette intériorisation vise l'universalité pour redonner la vérité à l'extériorité. En fait, par l'esprit, l'extérieur devient intérieur et, lorsque celui-ci devient absolu, tout est intérieur et plus rien n'est extérieur à l'esprit. Ainsi, le seul but de l'esprit est de connaître et l'esprit part de la certitude qu'il est et qu'il a en lui-même la raison des choses.

¹⁴³ *Ibid.*, § 445, p.397

L'esprit théorique, l'intelligence, le penser, partent de l'intuition. L'esprit subjectif éprouve des sentiments, il est encore l'âme sentimentale. Mais ici, l'esprit parvient à l'attention, à ce qu'il prend pour sien. Il saisit ses sentiments, mais les pose comme extérieurs à lui-même : « l'intelligence détermine le contenu de la sensation comme quelque chose *qui est en dehors d'elle*, elle le rejette *dans l'espace et le temps*, lesquels sont les *formes* où elle saisit-intuitivement¹⁴⁴. » Voulant être le plus libre possible, par l'attention, elle rejette à l'extérieur ce qui lui est sensible. L'intuition est donc cette unité concrète qui consiste à prendre ce qui est la base, l'étoffe, de son savoir et de la poser comme extérieure. Avoir une intuition, c'est donc saisir notre sentiment comme nous faisant face, comme un objet, comme un étant. « Ainsi l'intuition est ce concret de l'étoffe et d'elle-même, ce qui est *sien*, de telle sorte que cette immédiateté et le trouver du contenu ne lui sont plus nécessaires¹⁴⁵. » L'objet auquel elle fait face est sien, il lui appartient puisque provenant d'elle. Trouver le contenu ne lui est plus nécessaire puisque l'intelligence trouve dans l'intuition du familier. Il passe donc à la représentation.

La représentation est possible grâce à trois opérations de l'intelligence : l'intériorisation-remémorante, la faculté d'imaginer et la mémoire. L'intériorisation-remémorante consiste à poser « le *contenu du sentiment* dans son intériorité à elle, dans son *espace propre* et son *temps propre*¹⁴⁶. » Ceci crée une image, qui n'est plus déterminée dans le temps et l'espace de l'existence comme l'était l'intuition, puisque « c'est l'intelligence elle-même, à titre d'attention, qui en est le temps et aussi l'espace, le quand et le où. [...] l'image n'est plus image existante, c'est *sans-conscience* qu'elle est *conservée*¹⁴⁷. » L'intériorisation-remémorante subsume donc une intuition singulière sous sa forme universelle, c'est-à-dire rationnelle, comme une image dénuée de ses attributs existentiels. Cette première opération d'universalisation est la représentation proprement dite. La représentation, qui est le moyen terme entre l'intelligence immédiate et le penser, consiste à mettre sous une forme universelle un contenu immédiat et sensible. Par là,

¹⁴⁴ *Ibid.*, § 448, p.401

¹⁴⁵ *Ibid.*, § 450, p.402

¹⁴⁶ *Ibid.*, § 452, p.402

¹⁴⁷ *Ibid.*, § 453, p.403

« l'intelligence est le pouvoir d'extérioriser sa propriété et de n'avoir plus besoin de l'intuition extérieure pour que cette propriété ait existence en elle¹⁴⁸. » L'intelligence place devant elle ce dont elle a besoin et ce qu'elle a fabriqué elle-même. L'intelligence rentre en elle-même et le réel devient de plus en plus spiritualisé : l'esprit est de plus en plus libre.

Pour que l'intériorisation-remémorante, i.e. la représentation, soit possible, il faut encore deux choses. La faculté d'imaginer est ce qui permet véritablement l'universalisation de la représentation, car les images dont celle-ci a besoin naissent de l'intelligence, du Je. Nous avons déjà quitté, comme nous l'avons dit, le terrain du Je individuel, et, au point de vue de l'intelligence, nous sommes au niveau de ce que tout Je peut concevoir. L'imagination est une fosse universelle, c'est-à-dire saisissable par tous, d'images et par là, l'intelligence « possède une représentation *universelle* destinée à la relation associative des *images*, des représentations, plus abstraites ou plus concrètes selon les circonstances¹⁴⁹. » C'est une force de l'intelligence que de pouvoir conférer l'universalité à l'intuition singulière par la subsumption sous une image déjà intérieure. Cette force demeure quand même rattachée à un intérêt puisqu'elle est encore ici placée dans un Je, même si celui-ci est près de l'universalité concrète. L'intériorisation-remémorante se sert donc des images de l'imagination pour parvenir à se représenter les intuitions singulières et leur donner leur caractère universel. Nous pouvons donc apercevoir que l'intelligence, par son intériorisation-remémorante et par l'imagination, est l'être, la chose même; que c'est elle qui détermine l'être des choses, ces choses étant présentes en elle. L'imagination est le lieu où s'unifient l'intérieur et l'extérieur, où l'intuition extérieure saisie par le sentiment est réactivée et vérifiée à la lumière d'une image universelle, ce qui fait d'elle une représentation. L'imagination crée des signes, et ce sont des signes qui font le nouveau temps et le nouvel espace de l'intuition : un temps et un espace universels. C'est là qu'on voit bien l'activité productrice de l'imagination : elle est une fosse d'images certes, mais, par le signe, « elle donne à ses représentations une présence déterminée, l'espace et le temps ayant reçu plénitude, elle use de l'intuition

¹⁴⁸ *Ibid*, § 454, p.404

¹⁴⁹ *Ibid*, § 455, p.404

comme d'une intuition qui est sienne, la débarrasse de son contenu immédiat et caractéristique et, pour signification et pour âme, lui donne un autre contenu¹⁵⁰. » L'intuition revit par un autre contenu, par sa signification venue de l'imagination.

Et cette signification de l'imagination prend forme dans le langage. Le langage est produit de l'intelligence et se manifeste dans des signes et des représentations. Le langage est une deuxième présence supérieure des sensations, des intuitions et des représentations. Il extériorise, manifeste les représentations aux autres Je : il fallait donc que l'imagination confère une forme universelle à l'intuition puisque sans cela, le langage n'est pas possible. Dans l'histoire empirique, le langage parlé naît avant le langage écrit. Cependant, ce n'est que dans un système d'écriture alphabétique que le mot peut naître. Les systèmes antérieurs sont des dessins et sont limités par ce qu'ils représentent. Par exemple, pour signifier une vache, on la dessinait. Mais comment dessiner l'amour, ou Dieu ? et ici, rien à voir avec l'art, manifestation nettement plus haute que les premières tentatives d'écriture. L'alphabet est un système infini qui, par un certain nombre de lettres, permet de tout dire et de former véritablement un mot, un signe qui veut dire plus que huit lettres mises l'une après l'autre par exemple. L'écriture alphabétique est d'ailleurs un « moyen d'éducation infini [...]; il détourne, en effet, l'esprit du sensible concret pour le rendre attentif à ce qui est plus formel, au mot énoncé et à ses éléments abstraits, et, dans le sujet, il contribue de façon essentielle à fonder et à purifier le terrain de l'intériorité¹⁵¹. » L'alphabet élève l'élève au-dessus du sensible, ce qui le dirige vers une plus grande liberté par l'universalité qu'il acquiert. C'est ici qu'on peut voir à quel point l'analphabétisme est un immense problème : il fait coller à l'immédiat et empêche d'arriver à sa pleine humanité. Par le mot, par le nom, l'intelligence possède un *objet* de réflexion : le mot a son autonomie propre. Mais ce mot est quelque chose de singulier et de passager. Il a une réalité universelle, mais son sens peut être rapidement perdu. Quelque chose doit pouvoir conférer au nom et à sa signification une liaison durable, car il en va de la possibilité du penser. Ce quelque chose est la mémoire, dernier moment de représentation avant le penser.

¹⁵⁰ *Ibid.*, § 458 remarque, p.408

¹⁵¹ *Ibid.*, § 459 remarque, p.412

La mémoire n'est pas la représentation comme telle, comme nous l'avons vu dans l'intériorisation-remémorante nécessitant la faculté d'imaginer productrice. La mémoire est comme la représentation, elle agit de la même façon, mais son objet est différent. La mémoire utilise les mêmes procédés d'intériorisation-remémorante que la représentation, mais la mémoire se trouve face au nom, alors que la représentation se trouvait face à l'intuition. La représentation conservait l'intuition en lui ôtant son immédiateté sensible pour la faire sienne, alors que la mémoire conservera le nom en lui ôtant son apparition immédiate pour l'attacher à son sens. L'enfant reçoit le nom et demande : « c'est quoi ça ? » La mémoire fixera la réponse, la signification, avec ce nom. Par là, le nom devient la chose même, car il contient les déterminations nécessaires à sa compréhension. Le contenu existe maintenant dans l'intelligence même. Le nom a besoin d'un autre pour être vrai, pour dire quelque chose, et c'est la signification qui permet cela. Par la mémoire, l'intelligence devient « l'espace universel des noms comme tels, c'est-à-dire dénués de sens¹⁵². » Dénués de sens car ce n'est que dans la pensée que la mémoire n'est pas que mécanique. Dans l'intelligence, on peut répéter le sens d'un mot, par notre mémoire, sans véritablement le comprendre. C'est le mécanisme de la mémoire, mais dans la pensée, le sens sera véritablement compris. Car « C'est dans le nom que nous *pensons*¹⁵³. » Penser, c'est saisir véritablement ce que veut dire le nom. Que de drames ont résulté d'une mauvaise compréhension de certains mots! Le penser est « l'identité de la raison et du monde de l'existence, identité qui fait que la raison existe à présent dans le sujet, qu'elle est à titre d'activité de ce sujet¹⁵⁴ ». Dans le penser, la chose existe véritablement en lui, son sens y est compris.

Le penser, fruit de l'esprit subjectif théorique, a la pensée comme produit. Cette pensée est la chose même, elle est identité du sujet et de l'objet. Par là, l'intelligence qui pense « sait que ce qui est *pensé est*, et que ce qui *est* n'est que pour autant qu'il est *pensé*¹⁵⁵ ». Tout ce qui est peut être pensé, et tout ce qui est pensé est : voilà l'idéalisme de Hegel, mais dit de façon très abstraite. *Le devenir de la pensée sera donc aussi le*

¹⁵² *Ibid.*, § 463, p.415

¹⁵³ *Ibid.*, § 462 remarque, p.414

¹⁵⁴ *Ibid.*, § 464 remarque, p.416

¹⁵⁵ *Ibid.*, § 465, p.417

devenir de l'être. Le penser se fait en trois moments et de là en résulte une connaissance. Premièrement, l'entendement donne les formes de penser, des rigides catégories, qui permettent de penser les choses comme vraies. Deuxièmement, le penser dissout, juge de l'existence selon ces formes de penser. Le penser brise, découpe l'existence. Et troisièmement, le penser dissout ces différences (qui restent pour l'entendement) en posant l'identité de ces mêmes différences. Le penser résout donc la contradiction singulier versus universel : il maintient le singulier sous l'universel comme singulier. C'est ainsi que, formellement, la connaissance peut être concrète, « le penser étant ce même et unique centre où les oppositions retournent comme à leur vérité¹⁵⁶. » Ce n'est que dans l'esprit absolu que la pensée sera absolument concrète et vraie, mais elle aura néanmoins l'obligation de fonctionner de cette manière.

De l'intuition, l'intelligence a effectué la représentation, puis le penser qui donne l'être aux choses présentes en lui-même. La mémoire est un moment important du passage au penser. Elle est cette habitude qui était déjà présente dans l'âme. Ce penser est ce qui nous rend libre, puisque par lui, nous sommes entièrement en nous-mêmes. Le contenu des choses est libéré et appartient en propre au Je. Et cette intelligence qui se sait comme déterminant le contenu des choses est volonté.

c) 2-L'esprit pratique

Cet esprit est un vouloir : il se ferme en lui-même et s'emplit de lui-même. L'esprit est sous ce rapport effectif : il agit de par ce qu'il veut. Cette volonté est immédiatement finie, puisque c'est la volonté du Je dont il est ici question. Ce n'est pas la volonté raisonnée, qui est l'adage de l'esprit libre. Cet esprit veut faire de sa liberté sa détermination : il veut s'emplir pleinement de liberté et veut s'élever à une volonté raisonnée. Puisque c'est là que réside la véritable liberté : « la *vraie* liberté, en tant que bonnes-mœurs, consiste en ce que les buts du vouloir ne sont pas subjectifs, c'est-à-dire égoïstes, mais sont un contenu universel¹⁵⁷ ». Et pour avoir un contenu universel, il faut

¹⁵⁶ *Ibid.*, § 467 remarque, p.418

¹⁵⁷ *Ibid.*, § 469 remarque, p.419

le penser. Cette volonté a donc un devoir-être, un devenir-à à saisir et à réaliser et c'est de parvenir à la volonté concrète, universelle, spirituelle.

Tout individu possède un sentiment pratique qui l'habite. Mais comme le sentiment contient toujours une part de contingence, il faut que ce sentiment soit élevé à la raison. L'esprit objectif sera ce devenir du vouloir pensant, du vouloir qui se pense soi-même, mais le sentiment pratique est, lui, abstrait et doit être dépassé. Ce sentiment a « bien le contenu de la raison, mais comme contenu *immédiatement singulier*, par conséquent aussi comme contenu *naturel, contingent et subjectif*, lequel se détermine à partir de la particularité du besoin, de l'opinion, etc.¹⁵⁸ ». L'intérêt personnel, même s'il faut toujours être intéressé par ce qu'on fait, est encore trop présent pour que ce sentiment soit garant à lui seul de la moralité et de la bonne volonté. Il est important d'être passionné par ce que l'on fait, la passion qui, en soi, n'est ni bonne ni mauvaise. Mais la passion devient mauvaise par son objet : être passionné par le mal est mauvais. « Le mal n'est rien d'autre que l'inadéquation de l'être au *devoir-être*¹⁵⁹. » Hegel a une théodicée¹⁶⁰ : le mal est le fini, le mal est prendre un moment pour le tout, le mal c'est prendre l'être fini du moment présent pour ce qui était son devoir-être. Ainsi, avoir une passion pour le fini, comme une passion pour le divertissement et la consommation sans cesse, est une mauvaise passion à cause de son objet. S'attacher au Je est d'ailleurs une passion mauvaise, car le Je doit être dépassé. Dans la pensée de la pensée, ce Je sera reconquis, mais sous une autre figure. L'individualisme perfide d'aujourd'hui est une mauvaise passion. Il est très bizarre de vouloir s'attacher au sentiment plutôt qu'à la loi et au droit, puisque le sentiment n'est pas objectif, universel, alors que la loi l'est elle.

L'intérêt est l'universel immanent au sujet, alors que la passion est l'intérêt qui absorbe tout entier le sujet. C'est ainsi que Hegel va séparer les deux : la passion de Napoléon par exemple de conquérir le monde l'habitait tout entier. La passion est plus forte, mais moins assurée, et l'intérêt est moins fort, mais plus stable et posé. Ainsi, le sentiment est nécessaire à l'effectivité, il n'est pas mauvais en lui-même, mais doit être

¹⁵⁸ *Ibid*, § 471, p.420

¹⁵⁹ *Ibid*, § 472 remarque, p.421

¹⁶⁰ Voir Hegel, *La raison dans l'histoire*

soutenu par une raison, un contenu spirituel. Certes, nous avons des tendances, puisque nous avons encore l'âme, mais il est possible de choisir entre certaines inclinations plutôt que d'autres. La satisfaction liée à ces types de vouloirs est limitée, alors que la volonté universelle recherche et aura la satisfaction universelle. L'individu a le libre arbitre, et même s'il est quelque peu déterminé, il peut déjà choisir entre ces déterminations. Pour parvenir à la liberté de l'esprit, « les tendances sont posées, selon leur singularité, comme *négatives*, et elles doivent être sacrifiées¹⁶¹ ». Cette idée n'est évidemment pas à la mode aujourd'hui, dans notre monde où se refuser un plaisir est une folie. Cependant, si l'on veut vouloir ce qui nous convient le mieux, il faut parvenir à l'universalité du contenu du vouloir, et ce par la pensée. Cette universalité du contenu, Hegel l'appelle la béatitude. Le sacrifice de l'individualité immédiate au profit de l'universalité, de ce que tous nous avons en commun en pensée, mène au bonheur, au bien-être parfait. Hegel est un penseur chrétien, et c'est pourquoi cette idée de béatitude convient très bien à son propos. Dans la béatitude, l'esprit est en véritable liberté : le Je est en train de perdre sa nature singulière et devient Nous. L'esprit est libre.

c) 3-L'esprit libre

Dernière forme de l'esprit subjectif, cet esprit est le mieux préparé à réaliser l'esprit objectif. Cet esprit libre est l'unité de l'esprit théorique (le penser) avec l'esprit pratique (l'agir) : un agir raisonné. Je veux ce que tous veulent, ce que le concept rationnel universel veut, je suis en moi-même, et dans l'autre également. Le vouloir rationnel est « L'esprit qui a savoir de lui-même comme libre et qui se veut comme cet objet qui est sien¹⁶² ». Il veut s'avoir car, il a le savoir de lui-même comme libre par la raison. La liberté n'est pas ce que l'on a, comme détermination extérieure, elle est ce que l'on est. Nous sommes libres, par l'esprit qui nous habite et qui pense. « Je veux penser », avec cet acte libre commence la connaissance.

Cet esprit libre est mûr pour l'esprit objectif. « Ainsi l'idée n'apparaît que dans le vouloir, lequel est un vouloir fini, mais l'*activité* consistant à la développer, et à poser à

¹⁶¹ Hegel, *op.cit.*, § 479, p.425

¹⁶² *Ibid.*, § 482, p.426

titre de présence son contenu qui se déploie, présence qui, comme présence de l'idée, est *effectivité*, — *esprit objectif*¹⁶³. » Le devenir de l'esprit objectif, qui contient le devenir de la pensée en tant que telle, est devenir de l'activité de réalisation de l'idée de liberté dans le monde existant. C'est le monde extérieur que l'esprit va mouler à sa volonté raisonnée jusqu'à ce qu'il soit à son goût. L'esprit objectif est la réalisation sur terre de la liberté rationnelle, qui est en devenir. Nous sortons de l'intériorité pour passer à l'objectivité, à ce qui se déroule devant nos yeux dans l'histoire et surtout, dans les États. Ils seront les véhicules de l'esprit absolu et seront, individuellement, la réalisation de l'esprit objectif.

Ce devenir objectif ne nous intéresse cependant pas tellement. La philosophie pense l'esprit de son époque, elle contient donc implicitement cet esprit objectif. Il est vrai que la philosophie apparaît toujours à un moment déterminé de l'histoire objective des États : « Selon Aristote on a commencé à philosopher quand la vie matérielle a été assurée¹⁶⁴. » Cette condition demande donc que certaines conditions de l'esprit objectif soient remplies, mais puisque la philosophie est « la fleur la plus sublime, le concept de la formation entière, la conscience et l'essence spirituelle de la condition en son ensemble, l'esprit de l'époque existant comme esprit qui se pense¹⁶⁵ », nous pouvons retourner la conscience tranquille à notre propos principal, sachant que la philosophie contient l'essentiel de l'esprit objectif.

B) La pensée a pour objet l'essentiel

L'acte le plus fondamental de l'humain repose donc sur un devenir subjectif permettant la mise en contexte du subjectif dans la totalité. Penser, comme on l'a vu, demande plusieurs autres actes et repose sur ceux-ci. Les actes, ou les facultés liées à l'essentiel, sur lesquels nous nous pencherons plus spécifiquement maintenant sont la mémoire et la parole. La mémoire est le lieu où tout ce qui compte et tout ce qui ne veut pas basculer dans le néant est conservé. La mémoire retient donc ce qui fût présenté à la pensée lorsqu'elle pensa, et permet de présenter à nouveau cette pensée, permet la représentation, permet de se mettre devant les yeux pour une seconde fois, ce qu'elle avait

¹⁶³ *Ibid*, § 482, p.426

¹⁶⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.55

¹⁶⁵ *Ibid*, p.55

trouvé étant en recherche. Pour penser, il faut piger nécessairement dans sa mémoire de substance universelle et ensuite y mettre ce qui de nouveau fut pensé essentiellement. La mémoire se construit en pensant d'une certaine façon, mais d'une autre, c'est elle qui construit la pensée. La mémoire, comme siège de l'essentiel, contient déjà quelque chose avant même qu'on y mette quoique ce soit. Elle contient le rappel qu'il faut penser. C'est elle qui nous assure que, lorsque nous nous mettons à penser, nous sommes en chemin vers notre but et notre finalité. C'est elle, la mémoire, qui assure que « Tous les hommes désirent naturellement savoir¹⁶⁶ », en ce que tous les hommes ont déjà ce besoin d'inscrire dans leur mémoire, qui n'est pas la mémoire psychologique et subjective. La mémoire essentielle, ou en d'autres termes plus idéalistes, l'intuition transcendantale¹⁶⁷, permet donc à la philosophie de toujours être actuelle, car elle obtient toujours un écho dans l'être humain de tout temps. L'être humain fondamentalement se pose toujours les mêmes questions car il se rappelle et se souvient toujours des mêmes problèmes, choses qu'il a trouvées en lui dans sa mémoire.

« Mémoire pense à ce qui a été pensé¹⁶⁸. » Mais elle n'assure cependant pas à elle seule le désir, la motivation à penser. Celui ou celle qui est coupée de son espace originaire ne sera pas enclin à penser de lui-même. Le monde peut résonner en cet être et l'éveiller, mais ce n'est pas chose toujours évidente et ceci tient presque du miracle. Il faut donc apprendre et éduquer à penser. Éduquer à penser aura donc pour principale tâche de rattacher l'être humain à sa mémoire, à ce qui vaut plus que tout et qui porte en lui notre propre destinée. L'être humain est lié à l'essentiel que contient la mémoire. Apprendre à penser c'est être à l'écoute de ce qui est le plus important et le moins utile dans l'immédiat. Ce manque d'utilité n'est aucunement un défaut, il marque plutôt la profondeur de ce qui est important, car ce qui ne peut être appliqué dans l'immédiat ne peut disparaître et perdure toujours sans se perdre. Penser n'est donc pas un acte qui va nécessairement de soi-même, il demande d'être en contact le plus étroit avec soi-même,

¹⁶⁶ Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 980 a 21, p.2

¹⁶⁷ L'intuition transcendantale est l'idée ou la mémoire de ce qui dépasse et élève à la raison la conscience subjective et finie de l'entendement. Chez Hegel, il n'y a « pas de philosophie sans intuition transcendantale » (*La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p.127). L'intuition, qui surgit de la mémoire, est le seul acte qui puisse faire découvrir l'Absolu et unifier les contradictions et saisir l'harmonisation, la raison des choses. Elle est cet écho qui pousse à penser.

¹⁶⁸ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p.29

de se saisir et d'écouter ce que notre mémoire a à nous dire. Tous les philosophes sont d'accord sur ce point, à commencer par Thalès, le premier philosophe occidental : « C'est lui l'auteur du « Connais-toi toi-même »¹⁶⁹ », cette phrase qui provient nécessairement de la mémoire universelle et qui est le point de départ de toute pensée viable. Penser c'est s'abstraire du subjectif comme nous l'avions dit, et s'abstraire du subjectif c'est apprendre à se connaître, acte qui peut paraître contradictoire mais qui ne l'est aucunement.

L'être humain qui pense et puise à même sa mémoire ce qui est à penser éprouve ensuite nécessairement le besoin de dire ce qu'il a saisi, et il le fera donc à travers la parole. La parole est ce qui appartient en propre à l'homme parce qu'il est le seul qui puisse se saisir, il est le seul qui puisse établir une différence essentielle entre lui et son monde extérieur de manière à ce qu'il puisse être en retrait et montrer quelque chose de ce monde extérieur. Pour dire quelque chose, il faut pouvoir dire « Je » et pouvoir se saisir comme point de vue qui pointe vers quelque chose. L'homme ne parle pas parce qu'il pense, bien plutôt « ce n'est qu'autant que l'homme parle qu'il pense¹⁷⁰ ». L'homme, quand il pense, montre des choses et montrer c'est dire. Parce que l'homme parle, il a de quoi penser, il a à penser sur les choses directement ou à un autre moment grâce à la mémoire qui rattache le dire de la chose avec son être. Le mot, la parole, le dire « n'a jamais ici que le sens d'une protection de cette chose¹⁷¹. » Les mots abritent les choses et ne sont pas quelque chose de contingent ou d'arbitraire. Retrouver l'essence des mots, c'est retrouver l'essence des choses qui sont dites, ou plutôt c'est retrouver la manière dont ceux qui ont pour la première fois pensé ce mot ont saisi la chose à dire. Il ne faut cependant pas tomber dans une analyse du langage pour retrouver le monde, il faut plutôt retrouver les choses et les dire nous aussi comme si c'était la première fois. En comparant notre dire avec le dire de la langue, nous retrouverons le sens, la direction, le mouvement, la vie du mot. Nous ne pouvons certes pas refaire tout le chemin de la parole, nos systèmes linguistiques étant beaucoup trop développés, mais nous devons cependant rester toujours alertes à ce qui se dit et aux mots que l'on utilise, sinon notre

¹⁶⁹ *Les Présocratiques*, « Thalès », DK A I, p.9

¹⁷⁰ Heidegger, *op.cit.*, p.90

¹⁷¹ *Ibid*, p.87

rapport au monde se brise et nous perdons la chose que nous avons essayé de protéger. La nomination devient de plus en plus difficile lorsque nous nous enfonçons de plus en plus vers ce qui est le plus important et ce qui est essentiel. Et c'est facile à comprendre, puisqu'il est simple de pointer un arbre dehors et de le dire, mais l'essentiel ne se laisse pas montrer aussi facilement : « L'Être de l'étant est le plus brillant, et pourtant nous ne le voyons habituellement pas du tout, ou alors... Alors, ce n'est qu'avec peine¹⁷². » Pointer vers ce qui est dans la caverne est chose simple, mais pointer vers ce qui est à l'extérieur est beaucoup plus difficile et demande d'abord et avant tout, de changer son point de vue, de regarder dans une autre direction, de plonger en soi-même et d'être à l'écoute de ce qui nous appelle dans la mémoire. Malheureusement aujourd'hui, « l'on a banni l'acte pénible, assertorique et catégorique de créer et de construire; il suffit de l'acte problématique et hypothétique qui consiste à secouer l'arbre de la science, planté dans le sable de l'activité fondatrice, pour faire tomber les fruits d'eux-mêmes prémâchés et prédigérés¹⁷³. » Nous avons perdu le désir pour l'effort de dire l'essentiel, de dire ce qui est déjà en dedans de nous et qui partout est présent dans le monde, et qui ne peut être saisi que si la pensée commence à s'enclencher. Le désir pour le fondamental doit être aujourd'hui plus que jamais ravivé par une éducation féconde.

« La pensée des penseurs serait donc le rapport à l'Être de l'étant¹⁷⁴. » Heidegger donne par cette phrase la précision de ce que nous entendions par l'essentiel et ce qui était le plus important, « la réflexion est toujours à la recherche de ce qui est fixe, permanent, déterminé en soi-même, et de ce qui régit le particulier¹⁷⁵. » Penser, c'est essayer de pointer et dire (parole) l'absolu, l'être, Dieu (mémoire). Il ne peut et ne pourra jamais y avoir une seule définition fixe de cet absolu, car celui-ci est infini, c'est-à-dire qu'il n'a pas de limitation, et une définition pose une limite. Que l'absolu ait plusieurs sens, qu'il soit vu sous divers points de vue, ce n'est que le résultat de sa propre constitution, et non pas un défaut. C'est pourquoi d'ailleurs il porte plusieurs noms. Pour

¹⁷² *Ibid*, p.85

¹⁷³ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p.192

¹⁷⁴ Heidegger, *op.cit.*, p.122

¹⁷⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I : La science de la logique*, Add. § 21, p.472

nous, Dieu, être, l'Un et absolu seront la même chose infinie¹⁷⁶ vers quoi se tourne et essaie de se fixer quelqu'un qui pense. La pensée n'obtient donc toute sa valeur que lorsqu'elle a pour objet cet absolu. Car penser demande nécessairement un objet sur quoi penser, sinon la réflexion tourne à vide. La pensée qui devient cerne de plus en plus son objet, elle le précise, le découpe, en voit les parties et parfait sa vision de la totalité. En ce sens, il y a un progrès de la pensée à travers les époques, puisque de plus en plus le tout se précise, nous supportons de plus en plus sa brillance et commençons à voir sa silhouette. Mais d'un autre point de vue, il n'y a pas de progrès de la pensée, car elle a eu, elle a et elle aura toujours pour objet le même, soit l'être, l'absolu, qui ne se donnera jamais en totalité directement, sinon il n'y aurait plus de temps ni de devenir. L'ataraxie n'est pas un état humain et n'est pas non plus souhaitable. Nous y tendons, mais nous ne pouvons pas l'atteindre. Comme disait Fichte : « Se soumettre tout ce qui est dénué de raison, le dominer librement et d'après sa propre loi, c'est la fin dernière de l'homme; cette fin dernière est totalement inaccessible et doit rester éternellement inaccessible, si l'homme ne doit pas cesser d'être un homme et devenir Dieu¹⁷⁷. » Il faut se mettre en chemin vers ce but, ce qui est l'histoire de la philosophie : nous sommes toujours plus près du but.

L'être ne se donne jamais en entier. Oui parce que certaines personnes ne pensent pas de manière véritable, mais aussi et surtout parce que l'être se tient lui-même en retrait. Il est partout présent, mais quand vient le temps d'attaquer de front, il se cache et nous abandonne. Il est comme la lumière qui éclaire tout mais qui, elle, est invisible. Qu'est-ce que l'être? Qu'est-ce que l'absolu? L'ultime et unique principe de toutes choses fonde et habite toutes choses. C'est pourquoi, à la manière d'Heidegger nous pouvons dire que « Être veut dire présence¹⁷⁸. » L'être de l'étant, l'être qui permet à l'étant d'être, l'absolu qui explique toute particularisation de sa propre totalité, est saisie comme présence, comme omniprésence. Ceci ne va pas sans rappeler le débat entre

¹⁷⁶ Nous sommes conscients de la différence entre l'être chez Heidegger et l'absolu chez Hegel, etc., mais nous réfléchissons sur un problème et non pas sur des auteurs. Le but n'est évidemment pas de réduire les positions de chacun pour essayer de faire une union abstraite. Nous réfléchissons *avec* les auteurs, et pour nous, être, absolu et Dieu affirme une même chose, et sa nomination multiple lui rend justice. L'absolu ne se laisse pas dominer par une seule phrase.

¹⁷⁷ Fichte, *La destination du savant*, p.42

¹⁷⁸ Heidegger, *Essais et conférences*, « Que veut dire « penser » ? », p.168

Aristote et les Mégariques : ce n'est que si l'être est présence que le possible est réel. Cette présence rend sa saisie difficile puisque étant toujours là, c'est presque comme s'il n'y était jamais. Cette présence se présente toujours à travers les étants, l'absolu se présente toujours à travers son objet, étant lui-même sujet, et n'apparaît jamais de soi-même. Nous savons donc que l'étant est supporté par l'être, mais ce qu'est l'être est difficile à dire, car même s'il a été dit ici comme présence, nous sommes loin d'avoir tout dit sur lui. La preuve : cela fait 2 500 ans que nous nous y efforçons, sans avoir encore tari la source et sans l'avoir totalement embrassée. L'être est donc la présence, mais une présence qui se retire et qui se tient loin de nous étant le plus proche. L'être, qui est moteur et objet du véritable penser, pousse la pensée à ses armes dernières et provoque toujours des contradictions¹⁷⁹. Mais la pensée a pour but de rendre compte de ces étranges contradictions, d'en faire son objet de recherche et de résoudre ces contradictions dans une saisie unitaire de ce qu'est la présence. « Le besoin de la philosophie peut s'estimer satisfait s'il se fraye un chemin jusqu'au principe de l'anéantissement de toute opposition fixée, jusqu'au point où le limité se rapporte à l'Absolu¹⁸⁰ ». Penser, c'est résoudre les contradictions qui entourent ce qu'il faut penser à proprement parler, c'est-à-dire l'être. Et si nous replaçons ceci en rapport avec ce que nous avons dit sur la parole, l'homme qui pense doit donc dire, pointer, montrer ce qui se retire, ce qui provoque nécessairement de la confusion et des contradictions de prime abord, au moment où il veut le saisir directement, pour le faire sortir de sa cachette et se montrer dans toute sa splendeur. Au fond, c'est qu'il essaie de se pointer lui-même, et l'acte échoue en premier lieu ne pouvant pointer le doigt qui pointe. C'est au fond le même problème d'une critique de la raison par elle-même.

¹⁷⁹ Les « Paroles directrices pour la méditation se rapportant à l'être » de Heidegger dans *Concepts fondamentaux*, montrent bien l'entière du problème auquel la pensée s'attaque. Les contradictions fixent de manière évidente l'impasse qui demande à être dépassée dans la réflexion sur l'être : « L'être est ce qu'il y a de plus vide tout en étant profusion » (p.71), « L'être est ce qu'il a de plus commun tout en étant l'unique » (p.73), « L'être est ce qu'il y a de plus compréhensible tout en étant le retrait » (p.77), « L'être est ce qu'il y a de plus galvaudé tout en étant origine » (p.83), « L'être est l'appui le plus sûr tout en étant a-bîme » (p.85), « L'être est ce qui est sans cesse redit et en même temps ce qui garde le silence » (p.87), « L'être est ce qui est le plus oublié tout en étant la mémoire » (p.89), et finalement « L'être est la contrainte la plus contraignante tout en étant libération » (p.91).

¹⁸⁰ Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, p.130

Si penser est la finalité de l'être humain, de l'être dit « raisonnable », et telle est bien sa finalité, c'est donc dire que son existence, à cet être qui pense, est directement liée à l'être lui-même. Seul l'homme parmi tous les étants a une connexion aussi intime avec l'Absolu et seulement lui peut en saisir le sens et la vérité. L'homme est au centre du monde, au centre du réel et de l'absolu, pris entre l'étant et l'être, il est véritablement au cœur du problème et seulement lui peut en trouver la sortie, ou du moins se mettre en route vers elle. « Sur quoi repose en fin de compte cette relation de l'être humain et de l'Être de l'étant¹⁸¹ », voilà maintenant le problème qu'il faut considérer attentivement.

C) *L'être de l'homme est lié à l'être de l'étant*

« Disons schématiquement :

- que toute doctrine philosophique, c'est-à-dire pensante, de l'être de l'homme est *en soi déjà* doctrine de l'Être de l'étant;
- que toute doctrine de l'Être est *en soi déjà* doctrine de l'être de l'homme¹⁸². »

Parler de l'homme, c'est parler de l'être, et parler de l'être c'est parler de l'homme. Qui pointe vers Dieu pointe vers l'homme et qui montre l'homme, montre Dieu. Cette énigme, nous l'avons déjà entrevue, en parlant de l'accès à la pensée : pour penser, il faut parvenir à l'universel en nous, et accéder au contenu présent dans sa mémoire ou dans l'intuition transcendantale. L'être humain, en sa détermination d'être un humain, est celui qui accède et qui a pour but de parvenir à la saisie de l'absolu. Et cet absolu, où le trouve-t-il? Se promène-t-il dans la rue? Fait-il une émission réalité à la télévision, puisqu'il est présence? Évidemment non. Il se trouve en nous. Il est partout dans tous les étants, mais pour l'entendre, il faut se tourner vers nous-mêmes, vers l'intérieur de nous-mêmes. Nous portons déjà en nous toute la vérité, sinon elle n'existerait pas et nous ne pourrions jamais y accéder. Certes, l'expérience est importante, et c'est pourquoi il est impossible d'obtenir la vérité de manière immédiate. Beaucoup de changements et de bouleversements sont nécessaires à un individu pour avoir les idées claires sur lui-même et sur le monde en général, et beaucoup de changements et de bouleversements sont nécessaires à l'absolu pour se manifester dans une forme adéquate à son concept, qui

¹⁸¹ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p.120

¹⁸² *Ibid*, p.120

dépasse amplement une vie humaine. Et ces manifestations ne sont pas nécessairement visibles à l'œil nu. En fait, elles le sont oui, mais quelque chose doit faire les liens pour comprendre, et ces liens doivent être pensés par rapport à quelque chose de plus grand et d'ultime. La raison, la pensée, fait donc ce travail, et ce par rapport à ce qu'elle trouve en elle-même.

Parménide avait déjà dit avec raison : « Car même chose sont et le penser et l'être¹⁸³. » Il faut se retenir de qualifier ceci péjorativement d'idéalisme, une pensée qui s'est réfugiée dans une idée et qui nie ou brise le réel. Ce qu'il faut entendre c'est que pour saisir le réel dans son principe le plus profond, car bien sûr on peut faire de la science sur les étants sans se poser la question de leur fondement, il n'y a qu'une seule voie : plonger en soi-même au cœur de l'universalité qui nous habite et nous motive. Car effectivement, tous nos gestes ont pour fondement ultime l'être de l'étant. Nous sommes les seuls à pouvoir dire « est », et nous le disons toujours de manière évidente sans se poser trop de questions. Et ceci parce que nous sommes déjà fixés, attachés à l'absolu dès nos premiers balbutiements. Il n'y a de philosophie et de véritable pensée que lorsque est posée « l'identité de l'idée et de l'être¹⁸⁴. » De cet acte essentiel apparaît la finalité du monde à celui qui pense : l'accomplissement de l'absolu, l'advenue à la pleine clarté de l'être, et cet accomplissement, s'il était réalisé, car il est impossible que ce le soit, ce qui n'empêche pas de se mettre en chemin, inclut en lui-même une autre finalité, celle de l'homme. Voilà la puissance rationnelle à son meilleure. C'est pourquoi Heidegger peut affirmer que : « la relation de l'Être et de l'être de l'homme porte tout, en tant qu'elle porte à l'accomplissement l'apparaître de l'Être aussi bien que l'être de l'homme¹⁸⁵ ». Nos destins sont liés : oublier de prendre en charge l'être, c'est s'oublier soi-même. Rester toujours au niveau de l'étant, de l'intéressant et du divertissant, comme ce qui se produit aujourd'hui, n'est pas chose souhaitable. Évidemment, il restera toujours quelqu'un dans la caverne, et en fait, ce sera toujours la majorité de la population. Mais cela ne veut pas dire de faire comme les autres. « Si le pouvoir d'unifier disparaît de la vie humaine et si les oppositions perdent leur relation vivante, leur interaction, et gagnent

¹⁸³ *Les Présocratiques*, « Parménide », DK BIII, p.258

¹⁸⁴ Hegel, *op.cit.*, p.129

¹⁸⁵ Heidegger, *op.cit.*, p.81

l'indépendance, la philosophie devient un besoin¹⁸⁶. » Crier dans le désert est chose absurde et déprimante, mais c'est au moins un pas dans une direction de libération. « Avec la question de l'essence de la liberté humaine, c'est donc d'emblée et constamment le tout de l'étant qui devient thème, le monde et Dieu, et non pas seulement la limite¹⁸⁷. » Parvenir à sa finalité, que nous avons saisie comme faire surgir l'être de soi-même, c'est parvenir aussi et en même temps à la liberté, parvenir à se trouver partout chez-soi et trouver tout en soi-même. Car la finalité de l'homme peut aussi se saisir comme étant l'advenue à la liberté. Penser c'est être libre et être libre c'est penser. Être libre c'est pouvoir s'abstraire du contingent pour le saisir du regard et en comprendre les mouvements nécessaires par rapport à l'absolu. Vivre, mais de manière consciente, voilà ce qu'est d'être libre. On dit souvent qu'être libre, c'est faire ce que l'on veut. Ce lieu commun est vrai, mais à condition de savoir préalablement ce qui vaut quelque chose par rapport à l'essentiel et qui mérite d'être voulu. C'est d'ailleurs d'une saisie du fondement que provient une phrase comme « ma liberté s'arrête là où celle de l'autre commence », car dans une vision totale, l'être humain qui pense saisit l'importance de l'autre et voit sa violation comme violation de lui-même : l'autre est un autre moi, et si je blesse l'autre, je blesse mon moi, ce moi universel qui est la clé de la compréhension totale du monde. Être libre, c'est être soumis à sa propre loi, mais le « sa » est logé dans l'universalité. C'est encore une fois la mémoire qui est le foyer de tout ceci. S'oublier, c'est être incapable de saisir l'être, c'est être incapable de savoir ce qui vaut, c'est être incapable d'advenir à la liberté, c'est être incapable de se réaliser. Encore une fois : nos destins sont liés. Heidegger en rajoute, car il croit que même si l'homme veut se tourner vers l'être, l'être lui-même se détourne de l'homme. Que faut-il faire alors pour parvenir à la liberté et à sa finalité si ce qui en dépend se refuse à nous? « Il ne nous reste plus qu'une chose à faire : attendre que Ce qu'il faut penser s'adresse et se dise à nous. [...] « Attendre » veut dire ici : de tous les côtés chercher du regard, à l'intérieur du déjà-pensé, le non-pensé qui s'y cache encore. Par une telle attente nous pensons déjà et sommes en marche vers Ce qu'il faut penser¹⁸⁸. » L'accès à la liberté se fait en nous dirigeant vers l'être et l'absolu, en le pointant du doigt et en le suivant à la trace, par là, par cette attente active à ce que

¹⁸⁶ Hegel, *op.cit.*, p.110

¹⁸⁷ Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, p.22

¹⁸⁸ Heidegger, *Essais et conférences*, « Que veut dire penser? », p.164-165

l'absolu se retourne, nous sommes déjà en voie de nous réaliser, de réaliser notre être et l'être de l'étant. Cette tâche est un effort difficile, mais qui sera récompensé : l'être se refuse à se donner directement, mais par la médiation du travail philosophique, il n'aura d'autre choix que de se livrer à nous, ou plutôt, nous n'aurons pas d'autre choix que de nous livrer à nous-mêmes, l'être étant en nous. Effectivement, « L'homme est la mesure de toutes choses, pour celles qui sont, de leur existence; pour celles qui ne sont pas, de leur non-existence¹⁸⁹. », si on a bien compris ce qui ici a été dit.

« *Persona* signifie le masque du Théâtre, à travers lequel son dire sonne. En tant que l'homme comme saisissant saisit ce qui est, il peut être pensé comme la *persona*, le masque de l'Être¹⁹⁰. » L'être humain est le lieu à travers lequel parle l'être, et par ce dire, l'être humain se réalise. L'être humain est le siège de l'être, il est celui par lequel se comprend le lien entre l'étant et son être. Mais s'il est un masque, est-il donc libre de penser? L'homme est libre de commencer ou non à penser, il est libre de sommer l'être et sa mémoire à répondre, il est libre de frapper à la porte, mais n'est pas libre de ce qu'il reçoit, il n'est pas libre du contenu, sinon ce contenu serait contingent et manquerait de vérité. Sa façon ensuite de dire ce qu'il a reçu est à sa discrétion, ou plutôt dépend de sa constitution naturelle à bien articuler ou même à s'adonner à une nomination quasi-artistique. C'est ce qui fait la différence entre les philosophes, mais ce qu'ils ont reçu provient de la même et ultime chose : l'être. « La particularité véritable d'une philosophie tient à l'individualité intéressante en laquelle, avec les matériaux d'une époque déterminée, la Raison a constitué sa forme¹⁹¹ », ce qui a très peu à voir avec le philosophe comme individu. Le devenir de la pensée, à condition bien sûr que le penseur ait pris contact avec ce devenir, fait voir les différentes versions, les différents points de vue, d'une seule et même chose, ce que nous avons déjà annoncé mais ce qui, ici, complète encore mieux son sens. Pour compléter avec les mots d'Heidegger : « Nietzsche, aussi peu que n'importe quel autre penseur, n'a ni fait ni choisi son chemin. Il est destiné à son chemin¹⁹². »

¹⁸⁹ *Les Présocratiques*, « Protagoras », DK B1, p.998

¹⁹⁰ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, p.58

¹⁹¹ Hegel, *op.cit.*, p.108

¹⁹² Heidegger, *op.cit.*, p.104

Puisqu'il est lié à l'être, puisqu'il a trait à la liberté, à l'éternité, ce devenir de la pensée diffère des autres devenirs. La différence essentielle nous projettera, à la lumière de ce que nous venons de dire, vers la pensée en mouvement.

D) Les différences dans le devenir entre la pensée et les étants en général

Étant celle qui saisit l'être, la pensée doit perdurer et ne pas mourir par le devenir : elle est l'étant qui, tout en changeant, doit plus que tout autre étant se conserver et rester le même. C'est pourquoi son devenir est différent des autres étants. La pensée ne se pense pas sans devenir, car elle bouge, elle change et ce, si elle est véritablement axée sur l'essentiel, vers un but, une fin, la saisie de l'absolu et de sa propre libération.

Nous avons donc dit plusieurs choses sur le devenir en général. Une première chose importante était que le devenir était passage d'un contraire à l'autre dans un substrat. Avec Aristote, les contraires se sont précisés comme étant l'opposition entre puissance et acte, matière et forme, privation et complétion. Si maintenant on regarde ceci du côté de la pensée, quels pourraient être plus précisément la puissance et l'acte qui la font changer? Vers quoi tend la pensée pour se réaliser, pour être pensée effective? Nous l'avons dit à maintes reprises, la fin de la pensée est de faire advenir l'absolu dans sa totalité, de manifester l'être dans toute sa profondeur. Une pensée actualisée serait donc une pensée qui dit et montre cette totalité. L'acte, la forme complétée de la pensée est donc la *totalité*. Cette totalité, pour la dire, peut prendre plusieurs formes concrètes, comme le système¹⁹³ ou l'analogie, la correspondance, comme on l'a vu chez Heidegger et Aristote. Mais il reste que l'acte suprême de la pensée est d'établir la totalité de l'être, ce qui n'est pas, bien sûr, une énumération idiote de tous les étants qui le contiennent. L'acte est ce qui détermine le changement, il est ce qui, comme force en tant que manque, provoque le devenir. La fin est l'acte qui fait s'élever la pensée à elle-même.

Qu'est-ce donc qui est privation si la totalité est l'acte? Qu'est-ce que possède la pensée lorsqu'elle est incomplète, qu'elle est sa forme médiane? La pensée non achevée

¹⁹³ Hegel, *op.cit.*, p.121 : « La philosophie, comme totalité de savoir produite par la réflexion, devient un système, un tout organique de concepts, dont la loi suprême n'est pas l'entendement, mais la Raison. »

possède des parties du tout et sa forme est la dualité, ou plutôt la contradiction. La pensée abstraite, celle qui n'a pas encore conscience de la totalité, celle qui n'a pas encore suffisamment conscience d'elle-même et du monde et qui s'enferme dans des catégories meurtrières et violentes (car le dualiste pose toujours les termes ainsi : « Qui n'est pas avec moi est contre moi¹⁹⁴ »), est limitée et ne peut, par sa limitation, saisir l'illimité, l'être. « Qui pense abstraitement? L'homme dépourvu de culture, non pas l'homme cultivé¹⁹⁵ », non pas l'homme qui a fait l'effort de s'élever et de vouloir voir dans les choses et voir les connexions qui les relient toutes entre elles. Les contradictions sont le fort de la pensée abstraite, alors que la pensée entière et concrète peut tout mettre en rapport avec l'Absolu et ainsi tout comprendre. D'ailleurs, seul en la pensée est possible l'existence simultanée des contraires. Ces contraires doivent être conservés, mais réunis en un troisième terme provenant de la raison. Ainsi, les *parties* sont le contraire de la totalité, bien que la totalité en contient. Les parties non reliées, les agrégats, les bouts de vérité insensés, qui font face à la volonté de la totalité, motivent la pensée. Dans la pensée abstraite, le possible est la totalité qui cogne à la porte et l'acte est la contradiction, alors que c'est l'inverse dans la pensée entière. Qui donne à la pensée le goût de la totalité? Nous l'avons déjà rappelé, c'est la mémoire ou l'intuition. La totalité est le moteur du devenir de la pensée, et puisque celle-ci se trouve dans la mémoire, c'est aussi d'une certaine façon la mémoire qui est le moteur, l'acte du devenir.

Notre couple a donc été trouvé, et ce assez facilement, car cette saisie découle de tout ce que nous avons dit auparavant. Mais il manque le substrat, l'universel particulier, sur lequel se déroule ce devenir. Le psychologue ou le biologiste n'hésiterait pas à dire que la pensée se déroule dans le cerveau. Le cerveau est effectivement le lien physique où se produit la pensée, mais il n'explique presque rien, car de lui on peut faire ressortir que lorsqu'il y a pensée, il y a influx nerveux, mais jamais le calcul des spécialistes de l'étant ne pourra en faire ressortir le contenu et expliquer sa provenance. Le siège du devenir est l'être humain, l'âme humaine, ce qui dépasse l'individu humain. Rappelons-nous que nous avons associé matière et substrat. Lorsque l'on parle de la pensée, on parle toujours

¹⁹⁴ *Le Nouveau Testament*, Mt 12,30, p.71. Jésus est lui aussi souvent abstrait, n'en déplaise à Hegel.

¹⁹⁵ *Lectures de Hegel*, « Qui pense abstraitement? » de Hegel, p.31

de quelque chose qui a une vie en elle-même et qui ne dépend pas de la pensée de M. Untel. Évidemment, il est impossible que la pensée perdure sans individu qui réfléchisse, mais c'est l'absolu qui, par la mémoire, envoie au penseur une intuition, une idée, une pensée féconde. Le devenir de la pensée est le devenir de la saisie de l'être, mais aussi et surtout de la *donation* de l'être, de la manière dont les penseurs ont reçu et élaboré le cadeau que leur a fait l'absolu. Le substrat du devenir de la pensée est donc, oui l'être humain, mais en ce que celui-ci pense et réfléchit sur l'être, le substrat est aussi l'être. Il n'y a pas de pensée sans être, ceci nous l'avons montré, mais il y a assurément de l'être sans pensée. L'être et l'être humain se renvoient la balle : un moment, c'est l'être humain qui agit comme force passive et l'être comme puissance active, et à un autre moment c'est l'inverse. Non pas que l'être puisse être affecté par l'être humain, mais l'être humain peut, comme on l'a dit, frapper à la porte de l'être pour qu'il lui livre son secret. Et ce qui est le plus fascinant, c'est que tout ce mouvement se fait dans l'être humain lui-même et pas ailleurs. Où est l'être? En moi. Où suis-je, où est mon moi, où est la clé du monde et du réel? En moi toujours. Le dialogue entre êtres humains éveille à cette pensée, à cette humanité, et à l'être de l'étant. L'être est donc l'assise de la pensée et sa désobstruction de l'immédiat représente son (la pensée) devenir. Le substrat du devenir de la pensée est bien plutôt un couple, celui de l'être de l'étant et de l'être humain, du fait qu'ils sont trop intimement liés pour les séparer et en poser un comme le substrat au détriment de l'autre. La richesse de cette connexion est loin d'être dilapidée.

La pensée qui devient passe donc d'ensembles confus, de parties non reliées, à la détermination de la totalité, à la saisie de l'absolu dans toute son infinité, et ce, sur fond de cet absolu justement, qui demande à l'être de l'homme de le saisir comme il est vraiment, travail qui, s'il réussit et si l'être se donne aussi de manière suffisante, accomplit par le fait même l'être de l'homme, l'élève à la liberté et la conscience totale de tout. Dans le devenir en général, nous avons dit que la matière, la puissance, la fin non déterminée, était infinie et que la forme devait finir cette matière par rapport à ce qu'elle est. Et bien pour ce qui est de la pensée, il faut se préserver de former de manière finie l'être qui est notre matière et la matière de toute chose. L'histoire de la pensée et de la réflexion ne pourra jamais s'arrêter à cause de ceci : former l'infinité demande

l'infinité et la profusion de points de vue sur la chose. Si on arrêta de penser aujourd'hui, de multiples aspects de l'être nous seraient encore cachés, et ce, nécessairement. On peut poser notre fin, on peut entrevoir l'absolu, l'être par des intuitions, des mots, des idées, car notre puissance est rationnelle, nous avons conscience de ce qu'il nous faut et conscience aussi de ce qui nous serait néfaste même si le chemin est parfois tortueux, mais compléter notre vision et s'arrêter pour dire, à la manière de Wittgenstein : « Mon opinion est donc que j'ai pour l'essentiel, résolu les problèmes d'une manière décisive¹⁹⁶ » est un non-sens. On ne peut et on ne pourra jamais encercler toute l'infinité, car, parce que ce qui est infini est tel qu'il est, il est impossible d'en faire le tour, puisqu'un tour est une limite. Le système est une idée pour totaliser l'infinité, car il forme un cercle fermé sur lui-même : chaque partie renvoie toujours au tout et aux autres parties dans un mouvement infini. Mais existe-t-il un tel système? Puisque la pensée devient et qu'on ne peut prévoir le futur, il semble qu'un tel système soit impossible à réaliser. La pensée n'a pas tout reçu d'un coup et ne le pourra jamais, mais comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, se mettre en chemin est vital et important et nous mène déjà dans notre lieu salvateur.

Presque tout a donc été dit, même si tout dire est impossible. La pensée devenante est le passage d'une vision abstraite du monde à une saisie complète du tout dont découlent les parties qui restaient sans sens dans l'abstraction, et ce sur fond d'absolu justement. L'absolu se veut, il veut apparaître et être montré, dit de l'être humain. Il est d'ailleurs inutile de tenter de tout condenser à nouveau, car c'est aller contre l'infinité de ce qui veut être découvert. Défoncer les portes et les laisser ouvertes, voilà le véritable travail du philosophe, et surtout, le véritable travail du pédagogue de la pensée. Il reste à préciser ce qui a été dit, non pas fermer le dossier et affirmer avoir répondu à tout, mais à donner une explication encore plus précise pour que l'étau se resserre sur nous et que nous n'ayons enfin plus de défaite pour s'empêcher de penser. Plus nous essayons de dire et de montrer ce qu'est la pensée en devenir, plus nous nous enfonçons dans d'innombrables questions encore plus fondamentales. Ceci est le signe d'une vraie pensée et d'une vraie culture, puisque la culture qui ne fait que donner des réponses, comme le

¹⁹⁶ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p.32

fait la culture technique et économique d'aujourd'hui, ne fait pas progresser l'humanité. On peut juger de la qualité d'une époque aux questions qu'elle soulève, non pas sur elle, mais par elle... ça en dit long sur nous!

Troisième partie

La pensée en mouvement

Après ce long parcours, qui lui-même symbolise le titre de cet ouvrage, nous en sommes maintenant à déterminer la pensée devenante. Cette partie sera la dernière et sera relativement courte, puisque celui ou celle qui a compris ce qui précède ne peut que comprendre sans problème ce qui suit. Notre travail a le même but qu'avait la *Phénoménologie de l'esprit*, même si nous n'avons pas la prétention d'arriver à la même clarté et à la même profondeur : « la *Phénoménologie de l'esprit* propose à la conscience cultivée, mais non encore hégélienne, une remémoration rationnelle de ce développement, qui justifie l'accomplissement de son pas ultime, l'assomption du savoir absolu¹⁹⁷. » Hegel voulait par là dépasser le kantisme qui avait imposé une limite accessoire à la connaissance, mais nous voulons simplement faire réfléchir dans notre monde qui fait tout pour que nous demeurions des endormis. « La philosophie n'est pas un *somnambulisme*, bien plutôt la conscience la plus éveillée et son éveil successif consiste précisément à *s'élever au-dessus de cet état d'une unité immédiate*¹⁹⁸ », état qui nous qualifie trop bien.

La pensée est nécessairement en mouvement, et ceci nous le démontrerons dans un premier temps, puis nous esquisserons les déterminations de l'histoire de la philosophie, ce qui poussera nécessairement à une récapitulation de l'ensemble de notre travail.

A) La pensée se pense nécessairement en mouvement

Adorno, avec raison, dit : « la vérité n'existe que comme devenu¹⁹⁹. » Il résume ce que nous avons à dire ici. La vérité, la pensée parvenue à elle-même, la pensée parvenue à penser son contenu et à en être conscient, est le fruit d'un développement, d'un mouvement prédéterminé. Nous sommes maintenant à même de saisir tout le sens de ceci.

¹⁹⁷ Bernard Bourgeois, *Hegel, les actes de l'esprit*, p.290

¹⁹⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.79

¹⁹⁹ Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, p.18

Assemblons les pièces du casse-tête. La pensée pense l'esprit, c'est-à-dire elle-même. La philosophie est la pensée qui pense la pensée, la pensée la plus libre qui soit, n'étant conditionnée par rien d'autre qu'elle-même et n'arrivant qu'à elle-même. C'est de cette façon que l'on parvient à la connaissance des profondeurs du monde : « la vérité est le mouvement de soi en soi-même²⁰⁰ ». La rentrée en soi est celle de l'esprit, ou de l'être, en lui-même, si bien que la connaissance absolue ne peut se faire pour un individu, mais après un long développement historique²⁰¹. C'est ici la raison ou le principe de l'histoire de la philosophie. Chaque philosophe étant entré en lui-même et ayant découvert la forme de l'esprit, en constitue un moment nécessaire, en est une marche menant à la totalité.

Si l'esprit, le sommet qu'a à atteindre la philosophie, « la contradiction résolue²⁰² », est un mouvement d'entrée en soi-même, il est un sujet. « [...] l'absolu est sujet²⁰³ », voilà une annonce clé dans la philosophie hégélienne et dans toute philosophie qui voit un lien entre la pensée et l'être. Si la pensée, activité subjective, lorsqu'elle se pense, parvient à la vérité, c'est donc dire que la vérité est subjective. Mais cette vérité subjective trouvée au fil de son développement ou de sa détermination, est objective étant issue de l'universalité de l'esprit. « Le Moi c'est l'essence de la chose, le général²⁰⁴. » Si Dieu est un sujet, il doit se porter au-delà de lui-même pour se réaliser, il se porte sur un objet et le crée. Il n'y a pas de sujet sans objet, et pour que le sujet soit affirmé complètement, pour qu'il s'effectue en totalité comme liberté médiate, pour que soit présente l'objectivité, il doit être partout chez lui, donc que son monde soit façonné à son visage. L'art, réalisé par un sujet individuel, peut aider à comprendre tout ceci : « Le besoin universel de l'art est donc le besoin rationnel qu'a l'homme d'élever à sa conscience spirituelle le monde extérieur et intérieur pour en faire un objet dans lequel il

²⁰⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p.106

²⁰¹ À moins bien sûr d'être l'individu dans lequel culmine l'absolu, ou plutôt, d'être l'individu qui vit dans l'époque de la conscience parvenue à sa forme la plus développée, et d'être la somme raisonnée de tous les moments antérieurs. Hegel croit être cet individu qui affirme la vérité devenue dans son ensemble. Mais s'il a raison, c'est qu'il est maintenant inutile ou accessoire de faire de la philosophie. Et pourtant, il semble que l'Esprit poursuit son chemin et qu'il continue à changer de visage. La philosophie a à penser ce nouveau visage actuel, de manière à ouvrir la porte à la prochaine figure, celle qui frappe à la porte. Le philosophe doit faire le sacrifice de lui-même, en tant qu'individu, en laissant s'échapper l'être qui encore se détermine.

²⁰² Bernard Bourgeois, *op.cit.*, p.234

²⁰³ Hegel, *op.cit.*, p. 86

²⁰⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.104

reconnaît son propre moi²⁰⁵. » L'art sert à l'homme de miroir et le reflet qu'il a de lui-même dans ce miroir le pousse à changer, sachant qu'il peut être plus et continuer son devenir. Le sujet est toujours insatisfait tant et aussi longtemps qu'il possède un objet qui ne lui correspond pas entièrement. « La conscience contient essentiellement ceci que je suis pour moi, que je suis objet pour moi²⁰⁶. » La seule chose qui peut correspondre entièrement au sujet, c'est lui-même, non pas immédiatement mais médiatement. L'être façonne donc, crée, le monde pour qu'il soit sa représentation, un miroir de lui-même; l'être est l'artiste du monde qui a pour matière la nature et pour but son autoportrait. Celui qui pense, celui qui est fixé sur l'être, participe à cette œuvre. « On ne peut être un avec soi, réconcilié en soi-même, que si l'on est réconcilié avec tout, que si l'on contribue à faire se réconcilier toutes choses²⁰⁷. »

L'esprit, l'absolu, étant un sujet, sa seule façon d'exister, d'être quelque chose, c'est de se manifester. C'est dans la création du monde à son image qu'il commence à avoir une réalité : « Ce qui arrive au ciel et sur terre, n'arrive que pour y parvenir. C'est la vie éternelle de Dieu de se trouver, de devenir pour soi, de s'unir à soi²⁰⁸. » Dieu est un acte et non pas un être éternel abstrait coupé du monde. Il est en se faisant, en se sachant. Il n'est pas avant et ne vit pas pleinement dans un monde parallèle. Sa fin est déterminée dès son départ, mais elle n'est pas accomplie, remplie, avant qu'il y soit parvenu effectivement et de manière concrète à ce but, cette autodétermination de tout à soi-même. L'esprit « *est*, en se manifestant; il est cette identité substantielle *une*; mais en se manifestant, il se différencie en lui-même et ici intervient sa conscience subjective, finie. (Est fini ce qui a une limite en l'Autre, là où autre chose commence; et ce ne se trouve que là où existe une détermination, une différence²⁰⁹.) » Voilà le point tournant qui oblige la pensée à devenir elle-même. L'esprit voulant se réaliser se réalise dans le monde existentiel. Mais ce monde est fini, il est le monde du passant, du ce qui n'est déjà plus. L'esprit est tous les possibles en même temps, mais comme nous avait révélé la section sur Aristote, il ne peut dans le monde réel qu'exister une seule possibilité à la fois. Les

²⁰⁵ Hegel, *Esthétique*, tome 1, p.86

²⁰⁶ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.52

²⁰⁷ Bernard Bourgeois, *op.cit.*, p.239

²⁰⁸ Hegel, *op.cit.*, p.131

²⁰⁹ *Ibid*, p.209

contraires, c'est-à-dire l'acte et le possible, ne peuvent coexister simultanément et sous le même rapport. Le devenir en lui-même est présent dans notre monde à cause de cette tension, de cette impossibilité d'être tout en même temps. Étant sujet, étant une conscience qui est nécessairement conscience *de* quelque chose (un sujet est toujours intentionnel), étant un acte qui doit marquer le monde pour exister, l'esprit est lui-même soumis à ce devenir : « pour être, pour exister, il lui faut une détermination concrète, mais alors c'est quelque chose de fini et le fini n'est pas le vrai, n'est pas ce qu'il doit être; en opposition avec son contenu, son idée, il doit s'anéantir²¹⁰. » L'esprit entrant dans le monde fini, ne perd pas sa détermination absolue, cependant pour la réaliser, il doit, comme toutes choses qu'il a lui-même posées, se *dérouler* dans le temps, se *déplier* à travers ses déterminations finies qui, ensemble, convergent vers l'infini de l'Idée absolue. C'est donc dire que pour se compléter, pour se manifester totalement et ainsi rayonner partout et en toutes choses, pour s'engendrer dans tous les domaines du réel et être libre entièrement, il doit passer par différents moments, par différentes figures dans le temps. Le devenir d'une chose implique toujours sa fin prédéterminée, le devenir n'est pas un mouvement aléatoire sans fondement. L'esprit est alors véritablement en devenir, il est vivant. Et si l'esprit, l'absolu, l'être, Dieu, est en devenir, la pensée l'est aussi nécessairement. Cette dernière a pour tâche vitale de penser l'être, c'est-à-dire qu'il en va de sa propre finalité comme être libre de penser l'absolu, et elle est donc liée au destin de celui-ci. Autrement dit, sa destinée est de penser l'être qui lui-même se donne toujours de manière finie dans l'existence et qui, pour se réaliser en entier, prend du temps. L'être se donne de manière finie et en plus, comme nous l'avons vu dans la dernière section, se retire même de nous, il ne veut se donner que lorsqu'il en est décidé, et il en va de la profondeur de la philosophie d'une époque. Sa figure, présentement, est celle de la technique, c'est pourquoi nous ne pouvons attendre beaucoup de la philosophie actuelle, qui elle-même doit justifier son utilité et sa raison d'être, sacrifiant ce qu'elle est, c'est-à-dire donner aux choses leur raison d'être. Il faut donc attendre que l'esprit se retourne vers nous de manière essentielle.

²¹⁰ *Ibid*, p.148

Ce que nous venons de dire pose cependant problème. Comment savons-nous que l'esprit est en devenir, qu'il se détermine de plus en plus, qu'il prend différents visages de plus en plus concrets, et que sa fin est d'être conscient de lui-même, si, pour être tout ceci, il doit se dérouler dans le temps? Nous avons posé plus tôt que la mémoire était cette garantie. Mais, le souvenir est toujours flou, trouble et équivoque. Un souvenir, à travers le temps, s'effrite et perd de la réalité. Comment donc cette intuition peut-elle se structurer en système et être gage de la vérité? La réponse se trouve dans la logique, ou plutôt, est la logique elle-même. Ce que l'histoire de la philosophie développe, « c'est la notion même; on ne saurait ici la démontrer (car elle est en et pour soi). La preuve en relève de la science de la philosophie, de la logique²¹¹. » La notion est la pensée concrète, c'est la pensée qui vit, qui se détermine elle-même et qui détermine le général. Cette notion, la particularisation de l'universalité abstraite, l'essence, est un moment logique de l'advenue à la vérité. La logique est la méthode de la philosophie que la philosophie s'est donnée à elle-même, et contient en elle toutes les déterminations formelles du devenir de l'esprit. C'est le domaine de la pure pensée, de l'esprit purifié de sa matérialité naturelle et contingente, « et en tant qu'ici c'est l'idée pure qui importe et non sa forme particulière comme nature et esprit, cette description est essentiellement l'objet et l'affaire de la philosophie logique. Quand à l'autre manière qui expose les divers degrés et moments du développement dans le temps, [...] bref sous cette forme empirique déterminée, c'est là le spectacle que nous offre l'histoire de la philosophie²¹². » La logique exprime les déterminations essentielles que l'histoire de la philosophie vient remplir et concrétiser. « La philosophie et l'histoire de la philosophie sont l'image l'une de l'autre. Étudier cette histoire, c'est étudier la philosophie elle-même et notamment la logique²¹³. » En faisant l'histoire de la philosophie, on peut voir les formes logiques se réaliser à travers des individus et dans des conditions uniques à l'époque, découlant de la figure de l'esprit qui y habite. « L'histoire de la philosophie est la réplique de la philosophie sauf que son évolution s'opère dans le temps, dans la sphère phénoménale, à l'extérieur²¹⁴. »

²¹¹ *Ibid*, p. 113

²¹² *Ibid*, p.49-50

²¹³ *Ibid*, p.142

²¹⁴ *Ibid*, p.169

Ainsi, il est possible à la pensée de saisir son devenir directement à travers la logique. Donc, avons-nous encore besoin du devenir pour penser la pensée, l'esprit est-il alors véritablement et nécessairement en devenir, s'il peut être résumé logiquement? Cette question est évidemment une question toujours débattue par les spécialistes de Hegel. Quelle place donner à la logique dans le système hégélien? Ici, nous nous éloignons un peu de notre propos principal en tombant dans une querelle d'écoles. Mais d'un autre côté, nous y demeurons puisque toujours le devenir implique une fin posée avant sa réalisation et tout philosophe a toujours en lui des structures logiques, des grilles d'analyse présumées qu'il applique à son propos. Autrement dit, la finalité d'un propos philosophique est toujours posée, au moins sous forme conjecturale, et cette finalité exige une méthode pour arriver à cette fin. Heidegger par exemple, qui veut penser l'être, propose la méthode herméneutique pour y arriver. Il est vrai que cette méthode est très différente de celle de Hegel, mais c'en est une néanmoins. L'objet à penser, dans ce cas-ci la pensée elle-même, exige une méthode, une approche pour le comprendre; il faut l'appivoiser pour qu'il vienne à nous. Mais la méthode qui ne réussit pas à trouver son objet est abstraite et inutile.

La logique chez Hegel se présente donc comme un premier moment, un moment qui pose abstraitement, du moins pour l'entendement, la méthode, l'outil. Cet outil, qui pose les moments de l'esprit dans la pensée pure et sa fin, doit ensuite servir à comprendre la nature et l'esprit dans leurs déterminations concrètes. C'est ici que l'on aperçoit l'idéalisme de Hegel : l'idée logique sert à déterminer le réel. Mais cette idée logique, à la lumière de ce qu'on a dit sur l'esprit subjectif, n'apparaît pas comme ça sans raison, elle découle d'une série de déterminations qui élèvent la pensée à l'abstraction. Dès lors, la logique n'est pas immédiate, la méthode ne peut se poser avant d'avoir compris quoi que ce soit sur la tâche à réaliser. La logique découle donc de l'expérience et sert ensuite à comprendre de manière plus profonde cette expérience qui a donné l'outil. De plus, si la méthode se présente comme un premier moment, au moins dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, elle nécessite, pour être validée et pour être concrète, tout le parcours réel de la nature et de l'esprit. Ce n'est qu'au terme du voyage de remémoration des figures antérieures que la logique prend tout son sens. Elle-même

déploie son objet à la manière du devenir, puisque tout ce qui prétend avoir une valeur scientifique se présente comme système. On part de la logique, en tant qu'esprit cultivé, mais on ne peut y rester, il faut aller voir dans le réel les moments concrets et nécessaires de l'esprit se réalisant, se manifestant, pour ensuite revenir à la logique et saisir en elle toute sa profondeur. La logique offre le parcours de l'absolu comme sujet, sans son objectivation concrète. Et cette objectivation est ce qui crée le monde, on ne peut donc pas du tout passer à côté. La logique est prioritaire sur les autres moments du système philosophique car « l'Autre réel (naturel et spirituel) de l'Idée logique [n'a] d'être qu'en se conformant [...] au processus des déterminations logiques de l'être²¹⁵ ». Cependant, étant le moment absolu de l'esprit absolu, donc la fin du système hégélien, et parce que l'absolu comme subjectivité a besoin de son pôle objectif réel et concret, « La pensée ne peut se penser en sa pureté qu'en pensant tout le reste, la non-pensée qui s'achève en la philosophie spéculative²¹⁶. »

Ce questionnement sur la logique, qui a failli faire rater la nécessité du mouvement de la pensée, a bien plutôt montré qu'il était le fruit du labeur et qu'il fallait penser les déterminations concrètes de son advenue. La logique nous force à la remplir en ce qu'elle est et reste abstraite comme premier moment du système. Un résumé ne donne que l'ossature de l'essentiel, mais l'essentiel pour être ce qu'il est a besoin de chair. L'esprit absolu est l'esprit logique, « l'Idée *qui se pense*, la vérité qui sait, le logique avec cette signification qu'il est l'universalité *vérifiée* dans le contenu concret comme dans son effectivité. La science est de cette manière, retournée en son commencement²¹⁷ ». La méthode est aussi la fin. Pensons maintenant ce contenu réel, les étapes mitoyennes, et passons à l'histoire de la philosophie. Car maintenant nous savons que nous avons besoin de cette étape puisque l'absolu a besoin de sa concrétion et se pense seulement en devenir.

²¹⁵ Bernard Bourgeois, *op.cit.*, p.280

²¹⁶ *Ibid.*, p.286

²¹⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, III : Philosophie de l'esprit*, §574, p.373

B) L'histoire de la philosophie

Il ne peut ici s'agir de faire véritablement cette histoire. Il s'agit plutôt de donner les distinctions, les déterminations plus concrètes de cette histoire, que nous exemplifierons à partir même de notre travail. Voici ce que sera la marche graduelle de cette histoire : « l'En soi est le commencement, l'immédiat, le général abstrait. Ce qui fait le début n'a pas encore progressé, n'est pas parvenu encore à autre chose. En deuxième lieu vient le pour soi, en troisième lieu l'en soi et pour soi. Ce qui est plus concret vient donc ensuite²¹⁸. » Nous avons assurément assez réfléchi sur la question pour expliquer ce que ce passage synthèse veut dire. Évidemment, il exprime le processus du devenir de toutes choses, non pas strictement celui de la pensée précisément, ce qui d'ailleurs est un point possible de critique²¹⁹. Mais la pensée étant nécessairement en devenir, elle répond donc à ce processus. Déplions ce syllogisme dialectique.

Nous nous sommes déjà demandé ce qu'était la pensée. Nous avons souvent réuni sous un même sens, pensée et philosophie. Effectivement, lorsque l'on parlait de la pensée, on parlait de la pensée philosophique, de pensée libre, qui est pour elle-même objet. Alors, pour être cette fois plus précis, qu'est-ce que la philosophie? « La philosophie est la science des pensées nécessaires dont l'enchaînement et le système est

²¹⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.163

²¹⁹ Pour Hans-Georg Gadamer s'exprime ici toute l'ambiguïté de l'histoire de la pensée hégélienne, en attribuant à la pensée une qualité du règne de la nature : « Le développement est, au sens strict du terme, la négation de l'histoire. Le terme de développement signifie bien que tout est déjà donné au commencement – enveloppé dans le commencement. Il s'ensuit que le développement se réduit à une émergence, à un processus de maturation, comme celui qui se produit dans la croissance biologique des plantes et des animaux. [...] En l'absence de quelque chose de nouveau, de toute innovation ou de tout imprévu, il n'y a pas non plus d'histoire à raconter. Le sort signifie toujours l'impossibilité de prévoir », in *Au commencement de la philosophie : pour une lecture des Présocratiques*, p.21. L'imprévu est du ressort de la pensée, ce que la nature ne contient pas étant prédéterminée. Les grandes lignes sont déjà données (dans la logique par exemple comme on l'a vu) au devenir de la pensée, ce qui est visible dans les multiples analogies que fait Hegel entre la fleur et la pensée, montrant bien l'aspect biologique de celle-ci. Mais la pensée réalisant son destin doit se réaliser dans le monde extérieur et c'est là qu'apparaît le nouveau, l'imprévu, celui-ci n'étant pas ce qui importe lorsque l'on veut raconter l'histoire des pensées essentielles. Il est le contingent, alors que l'enchaînement nécessaire de la pensée répond à son développement déterminé et naturel, et ce, même s'il est libre. L'esprit choisit librement de penser, choisit librement de se prendre comme objet, mais lorsqu'il s'y met, son histoire est décidée, et c'est là, dans cette finalité que réside le vrai. Dans les mots d'Adorno : « La Nouveauté est apparentée à la mort » (*Théorie esthétique*, p.42), étant donné qu'elle n'est reliée à rien et ne sera plus rien bientôt. « La force de l'Ancien, qui a besoin du Nouveau pour se réaliser, pousse à la création du Nouveau. » (*Ibid*, p.44) Voilà la seule façon de penser la nouveauté, une nouveauté conditionnée par le passé qui n'est donc pas vraiment nouvelle.

la connaissance de ce qui est vrai et pour cette raison éternel et impérissable²²⁰. » La philosophie est une science, c'est-à-dire un système, des pensées nécessaires, c'est-à-dire des pensées qui sont essentielles à l'enchaînement de l'absolu. La philosophie ne s'occupe pas de contingences et d'opinions, elle s'occupe de ce qui dit le vrai, ou plutôt de ce qui en dit une partie, de ce qui en dit un moment. Les philosophies accomplissent donc chacune une étape dans la marche vers la conscience de soi de l'esprit : « il y a une seule idée comme dans un individu vivant une seule vie, un seul pouls bat dans tous les membres²²¹. » Toute l'histoire de la philosophie est animée par une seule et même fin, fin que nous avons déjà amplement fait voir comme l'absolu se connaissant totalement. La cause finale est donc la véritable animation de toute cette histoire. Il n'y a qu'un but, qu'une fin, qu'un ultime moment qui soit voulu depuis le début des temps et qui, en attendant sa réalisation, doit passer dans le fini et créer ainsi le temps, le monde et son devenir. Tout, y compris et surtout les diverses philosophies qui se sont succédées, est motivé par une seule chose : « l'accomplissement de ce qui est exigé, savoir la richesse jaillissant de soi des figures et leurs différences se déterminant elles-mêmes²²² ». Comprendre l'être en tous ses plis, voilà une autre façon de comprendre cette exigence.

Cette histoire à tendance unique passe donc de l'en-soi, de l'indéterminé, au pour-soi, le sujet se déterminant à travers son objet, à l'en-soi pour-soi, le sujet s'étant trouvé dans l'objet qu'il s'est lui-même construit, l'étape de la détermination absolue. C'est donc dire que le premier moment est le plus simple et le moins riche en contenu déployé et vrai. Mais quand commence justement la philosophie? Dans chaque figure, nous l'avons déjà entrevu à la fin de notre section sur l'esprit subjectif, des conditions objectives doivent être réunies pour que se produise la pensée : « la philosophie ne fait son apparition que lorsque la vie publique ne satisfait plus et cesse d'intéresser le peuple, quand le citoyen ne peut plus prendre part à l'administration de l'État²²³. [...] Ainsi la philosophie indique le moment où a lieu la division de la vie, la séparation entre la réalité immédiate et la pensée, la réflexion à ce sujet. C'est l'époque du commencement de la

²²⁰ Hegel, *op.cit.*, p.37

²²¹ *Ibid.*, p.48

²²² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p.79

²²³ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.177

ruine, de la corruption des peuples, alors l'esprit a fui dans le domaine de la pensée, la philosophie s'est développée²²⁴.» Mais notre question renvoyait plutôt au début essentiel de toute la pensée, même si celle-ci, à sa première manifestation, devait éprouver une insatisfaction face à son monde, rentrant elle aussi, cette origine, dans l'esprit objectif. À quoi donc reconnaît-on une première véritable pensée? Le processus historique se déroule comme le processus de l'esprit subjectif : il n'y a de véritable pensée que lorsque celle-ci atteint un niveau de liberté. L'esprit devient pensée lorsqu'il s'est extrait de l'immédiat, de la nature, et qu'il peut faire face à son monde, lorsqu'il peut lui tenir tête, lorsqu'il devient une conscience subjective. Elle apparaît alors comme la réponse à un sentiment, ou plutôt, est toujours animée par ce sentiment : « il faut que l'homme ait connu, senti, éprouvé la peur. Il lui faut avoir connu ses fins de finitude dans la détermination du fini, de la négation; mais il faut aussi qu'il les ait traversées, qu'il les ait surmontées²²⁵ » car c'est de ce triomphe sur sa peur que naît la pensée libre. Ceci renvoie assez vivement au sublime de Kant, celui qui, tout en nous faisant peur et en nous montrant notre petitesse corporelle dans le monde, nous force à voir aussi la grandeur infinie de notre destination. En d'autres mots, le sublime « suscite un déplaisir qui provoque en nous le sentiment de notre destination suprasensible, pour laquelle découvrir que tout critère de la sensibilité est inadéquat par rapport aux idées de la raison est conforme à une finalité et provoque donc du plaisir²²⁶. » Le choc du monde pousse l'esprit à sortir de lui-même et à se prendre comme objet, grâce aux objets du monde. Le sublime fait mal, il blesse, il accroche et nous révèle notre finitude, mais fait plaisir, réjouit lorsque l'esprit conscient de lui-même se regarde et voit qu'en lui réside l'essentiel. Le corps humain est assez fragile, mais il abrite, et même il respire de tous ses membres, la grandeur de notre raison : la main est tellement petite, mais peut faire tellement de choses dans le monde. L'esprit libre, si donc on comprend ce qu'en dit Kant, semble être apparu du sentiment du sublime. L'extérieur renvoie à l'intérieur et, cet intérieur, veut apprendre à connaître cet extérieur. À travers ce processus l'intériorité se révèle à elle-même, grâce à l'intentionnalité de la subjectivité.

²²⁴ *Ibid*, p.178

²²⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie II*, p.20

²²⁶ Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 27, p.199

Ce départ conscient est un grand pas pour l'esprit, car s'arracher de la naturalité, de la sensibilité, est chose très difficile à réaliser. On sait malheureusement, encore une fois, qu'il y aura toujours des gens enchaînés au fond de cette fameuse caverne²²⁷. Mais c'est un petit pas dans la connaissance, puisque tout y est contenu, mais sous forme possible, simple et abstraite. Comme Aristote nous l'avait annoncé dès les premières lignes de sa *Physique*, l'esprit commence par penser en grands ensembles généraux, pour ensuite parvenir à la détermination de ces ensembles. Les premiers penseurs pensent donc de manière universelle sans grande nuance. Héraclite, celui que nous avons d'abord étudié, nous avait donné les grandes lignes de notre travail, mais de manière obscure et indéterminée. Héraclite, étant l'un des premiers porte-étendard de la pensée occidentale²²⁸ ne pouvait dépasser l'esprit qui se manifestait indistinctement à son époque, l'esprit qui se reflète dans toutes les sphères de la société, comme dans l'État, dans la religion, dans l'art. « Conceptions religieuses, déterminations de la pensée, contenu du droit, de la philosophie, etc., tout cela est un seul et même esprit²²⁹ » qu'a à appréhender la philosophie. Il n'a pas été obscur ou imprécis parce qu'il n'avait pas les capacités physiques pour développer un propos concis et nuancé, mais parce que l'esprit ne pouvait encore se donner de manière totale : il nécessitait de devenir, à travers ses formes, plus déterminé. Encore une fois, nous pouvons faire un parallèle avec l'art : « l'ensemble de l'histoire de l'art n'est pas le récit d'une marche vers le progrès technique, mais l'histoire d'un enchaînement des variations dans les idées et dans les exigences²³⁰. » Il en va de même dans l'histoire de la philosophie. La technique, la méthode, se développe par le but à atteindre, ce que nous faisait voir la logique pour Hegel, et non pas l'inverse. Héraclite annonce, ou plutôt contient, le mouvement qui va lui succéder et qui va se rendre jusqu'à aujourd'hui. Il est rare chez les Grecs qu'on ne trouve pas soulevé un très grand nombre de questions philosophiques, surtout dans les moments un peu plus développés comme Platon, Aristote ou Plotin, qui sont encore celles qui nous animent aujourd'hui, le germe ayant déjà tout en lui, « Néanmoins il ne

²²⁷ Voir Platon, *République*, « Allégorie de la caverne », 514a-519c, pp.273-278

²²⁸ Nous ne voulons pas commenter la thèse hégélienne de la pauvreté de la pensée orientale, premièrement parce que nous n'en savons pas assez sur ce monde et deuxièmement, car cette idée semble très réductrice et fautive. Nous renvoyons aux pages 62 à 155 des *Leçons sur l'histoire de la philosophie II*.

²²⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.148

²³⁰ E. H. Gombrich, *Histoire de l'art*, p.44

faut pas croire que les Grecs aient tellement tiré l'échelle après eux qu'il ne reste plus rien à trouver dans les arts et dans les sciences, auxquelles sans doute l'on pourrait ajouter beaucoup de choses²³¹ ». Le père Mersenne en 1634 se posait déjà la question, à savoir quelles sont la place et la valeur à attribuer aux Grecs. Et bien, à la lumière de ce que l'on a dit, ils sont tout et rien à la fois. « Le développement ne produit rien de plus que ce qui est déjà en soi²³² », c'est pourquoi Héraclite par exemple avait déjà tout posé, ce que Heidegger nous avait montré dès les premières pages de cet essai, mais de manière indéterminée et donc tout un travail de conscience de soi et d'interprétation était nécessaire après lui, fait d'une part par Aristote, puis encore par Descartes, Kant et Hegel par exemple. « De cette condition nécessaire il résulte que le commencement est ce qui est le moins formé le moins déterminé et développé en soi, mais au contraire ce qu'il y a de plus pauvre, de plus abstrait [...] tandis que la plus récente [pensée philosophique] est aussi la plus concrète, la plus profonde²³³. » Il y a là fort probablement une forme d'anthropocentrisme historique, mais qui découle nécessairement du système de la philosophie en totalité. La nouvelle philosophie est meilleure, tout en dépendant de l'ancienne. On pourrait par ceci attaquer bon nombre de philosophes récents, dont Heidegger, qui retournent aux Grecs pour trouver une nouvelle façon de philosopher et ainsi dépasser la métaphysique, car « il ne faut pas croire trouver chez les Anciens des réponses aux questions que pose notre conscience, notre intérêt; car celles-ci présument une culture plus grande, une détermination plus profonde de la pensée que celle qui existait chez les Anciens dont la notion n'était pas parvenue à l'intensité de notre époque. Chaque philosophie est celle de son époque, est un anneau de la chaîne du développement de l'Esprit; elle ne peut donc satisfaire que les intérêts qui correspondent à son époque²³⁴. » Il ne sert à rien d'aller déterrer les morts, sauf pour refaire le parcours de son esprit et comprendre sa place dans le monde actuel. À moins bien sûr que l'esprit de notre époque soit celui qui retourne à l'en-soi le plus primitif et que Heidegger par

²³¹ « Mersenne », *La Querelle des Anciens et des Modernes*, p.225. Cette querelle symbolise bien le problème de l'importance qu'il faut attribuer aux Grecs : après eux, est-il possible de penser et de perpétuer la vie spirituelle dans les sciences, la philosophie, la religion, les arts? Hegel, grâce à son principe dialectique, répond bien à la question : nous ne pourrions pas penser sans eux, néanmoins notre pensée est plus déterminée que la leur et donc, plus vraie.

²³² Hegel, *op.cit.*, p.124

²³³ *Ibid.*, p.84

²³⁴ *Ibid.*, p.166-167

exemple soit celui qui enfin réussit à boucler la boucle. Mais ceci ne peut être débattu ici²³⁵. L'être « évolue, se détermine²³⁶ » tout en gardant à l'esprit que « la philosophie plus avancée d'une époque postérieure est essentiellement le résultat des travaux antécédents de l'esprit pensant²³⁷ ». L'être progresse à travers les différents esprits qui le pensent, la pensée évolue dans le sens d'une détermination de plus en plus vraie, mais ce mouvement qualitatif suppose qu'une nouvelle époque soit le fruit des époques qui précèdent et non que cette époque nouvelle se soit faite elle-même de toutes pièces. Une fois cette nouvelle époque dépassée, c'est-à-dire une fois cette époque réfutée, elle devient un moment et non plus le sommet du parcours : « chaque philosophie prise en elle-même a été et est encore nécessaire, en sorte qu'aucune n'est périmée [...]. Le contenu n'a pas été réfuté. La réfutation ne fait que mettre à un rang inférieur une détermination, en la subordonnant²³⁸. » Réfuter une philosophie, c'est laisser advenir de manière consciente la forme de l'esprit de son époque, et c'est par le fait même donner à la philosophie précédente la place qui lui revient dans la totalité du système philosophique, à partir de la seule et unique idée qui l'anime. Puisque la pensée, comme on l'a déjà dit, supporte en elle-même la présence des contraires simultanément, « les degrés précédents demeurent dans l'unité²³⁹. » Dans la réfutation de systèmes philosophiques, les principes demeurent, existent toujours et sont toujours vivants, ce qui diffère d'une réfutation dans la nature, quand par exemple, la fleur ne peut exister en même temps que sa graine, elle doit détruire son existence pour être. La forme de la pensée reste toujours la même, toujours infinie. La preuve en est que nous sommes partis d'Héraclite pour exposer notre propos : Héraclite a toujours raison et on lui a attribué la place qui lui revenait, l'entrée en matière, du fait qu'il présente tout, mais abstraitement. Avec Héraclite, la fin était déjà annoncée, il s'agissait ensuite de déterminer, préciser cette fin, ce que nous avons essayé de faire jusqu'ici à travers Aristote, Hegel et Heidegger. Progresser, dans le domaine de la pensée, c'est réfuter. « C'est celle-ci [la réfutation] qui fait la blessure et aussi la guérit²⁴⁰ » car elle conserve l'essentiel pour

²³⁵ Ceci fera l'objet de notre thèse de Doctorat.

²³⁶ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie II*, p.33

²³⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.89

²³⁸ *Ibid*, p.149

²³⁹ *Ibid*, p.150

²⁴⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I : La science de la logique*, Add. § 24, p.481

laisser derrière l'accessoire. La pensée devenante est un serpent qui change de peau à travers les saisons : elle perd sa peau et ceci la fait souffrir, mais sa nouvelle enveloppe lui sied beaucoup mieux.

« Ainsi dans la graine est contenu l'arbre tout entier avec son extension en rameaux, feuilles, fleurs, etc. L'élément simple qui renferme cette diversité, la δύναμις dans le germe n'est pas encore développée, n'est pas passé de la forme de la possibilité à celle de l'existence [...] Le Moi fournit un autre exemple²⁴¹ », ce qui rappelle bien sûr l'interprétation d'Aristote, mais qui comprend maintenant la prise en charge de la subjectivité, ce qu'Aristote n'avait pas vu et ne pouvait voir à son époque, l'esprit ne s'étant pas encore pris en lui-même comme sujet. Cette prise en charge arrive avec Descartes, le père de la modernité. Hegel, moment supérieur essaie de réfléchir à la fois l'en-soi paisible du monde grec, avec le pour-soi, le problème moderne de la subjectivité, en une réunion du sujet avec l'objet dans la conscience de soi. Hegel veut réaliser le passage à l'objectivité (l'en-soi) mais à travers la subjectivité (le pour-soi), ce qui a pour résultat ou pour fruit la liberté (l'en-soi pour-soi). L'esprit de son époque en est parvenu à cette conscience : « il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de naissance et de passage à une nouvelle période²⁴². » Son époque, comme toute époque qui advient, avait un but, celle de Hegel avait pour tâche de parvenir à l'esprit absolu, à la liberté totale, d'être donc l'étape suprême. L'esprit a mis beaucoup de temps à parvenir à ce point, il est très lent, mais pour lui la lenteur n'existe pas puisque c'est lui qui produit le temps par son existence, par sa manifestation. Il a à travailler sur l'extérieur, sur la matière qu'est la nature, il rencontre donc une résistance. Le fini résiste à l'infinité de l'absolu, voilà pourquoi il prend *son* temps : « ce n'est pas une progression dans un temps vide, mais dans un temps infiniment plein, rempli de luttes, ce n'est pas un simple progrès dans les notions abstraites de la pensée pure; mais il ne progresse en celle-ci qu'en avançant dans toute sa vie concrète²⁴³. » Il sacrifie également bien des peuples : « peu lui importe aussi d'employer tant de races humaines et tant de générations aux

²⁴¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.103

²⁴² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p.75

²⁴³ Hegel, *op.cit.*, p.83

travaux destinés à le rendre conscient²⁴⁴ », puisqu'il est la réalisation de ces races et de ces individus. La pensée est liée à l'être, ici le voit-on avec force.

L'absolu prend tout son temps et se sert de bien des esprits pour se réaliser, c'est-à-dire pour être libre. La liberté est le fruit de tout ce labeur et s'incarne comme esprit²⁴⁵ : il est l'effectivité du concept, l'en-soi autant que le pour-soi, l'objet autant que le sujet, il est la vérité, il est la totalité concrète. Être libre, c'est être un esprit, une entité spirituelle qui a conscience de l'extérieur comme de quelque chose qui est en elle comme intérieure, et qui ensuite comprend toutes les déterminations réelles selon l'Idée qui les anime. Être libre, c'est se reconnaître partout et en toutes choses, reconnaître le spirituel en toutes choses. Tout devient alors compréhensible, même ce qui dans la nature l'est difficilement : l'esprit comprend qu'il doit laisser ceci en paix. L'esprit libre saisit l'universel de toutes choses, il subsume les particularités des choses sous leur universalité, non pas fixe, mais en mouvement. La pensée devenante devient en même temps que son monde et a pour but de le réfléchir. « La pensée est un Dieu actif qui n'exprime que lui-même, comme l'essentiel, et ne peut rien tolérer à ses côtés. Le contenu, à ses débuts, est indistinct; la progression c'est le développement des déterminations, existant en soi²⁴⁶. » Plus le monde avance, plus il est rationnel, plus il est déterminé, et plus nous sommes libres, puisque tout devient spiritualisé. Si on regarde le développement dans le monde objectif, on obtient que « en Grèce plusieurs sont libres, dans la vie germanique tous sont libres, c'est-à-dire l'homme est libre en tant qu'homme; c'est une liberté supérieure à celle des Grecs²⁴⁷. » Le monde moderne fait la découverte de l'essence de l'homme, la liberté, parce que l'homme comme conscience de lui-même reconnaît chez l'autre la même conscience qui lui permet d'être autonome. L'homme est libre en ce qu'il possède la raison, il possède la parole et le dire des choses, et par cette parole, il se voit dans les choses et sait que le monde est à lui, puisque c'est à travers lui que passe l'esprit, puisqu'il est l'esprit. « Nous ne connaissons comme fondement de

²⁴⁴ *Ibid*, p.80

²⁴⁵ Voir Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p.87

²⁴⁶ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie II*, p.32-33

²⁴⁷ *Ibid*, p.26

notre être que la liberté. Cette détermination n'est pas passagère²⁴⁸ », c'est à cela qu'il fallait ultimement arriver. Nous avons expliqué le devenir, la pensée, et la pensée en mouvement qui a pour fin la liberté.

Alors fermons les livres et commençons à faire de l'art! Mais pourquoi n'a-t-on pas la satisfaction du travail accompli? Le travail a été fait et dit sur papier certes, mais il semble que la liberté n'ait pas été encore totalement gagnée en réalité, et c'est pourquoi nous devons encore philosopher et penser. Plus que tout, il semble même que l'esprit de l'époque lui-même pousse à ne pas penser et à ne pas se libérer. Qu'est-ce que notre monde a à accomplir, qu'a-t-il à faire pour se réaliser? La pensée s'est-elle arrêtée d'avancer? Si Dieu est mort véritablement, peut-il y avoir quelque chose à penser? L'esprit a changé, ou du moins a changé de théâtre : « L'Amérique est donc le pays de l'avenir où se révélera plus tard, dans l'antagonisme de l'Amérique du Nord, peut-on supposer, avec l'Amérique du Sud, l'élément important de l'histoire universelle²⁴⁹ ». Sommes-nous donc un nouveau début, une nouvelle histoire à écrire, un nouvel en-soi contenant le futur? Où peut-être sommes-nous à l'aube d'une nouvelle histoire objective sans profondeur qui ne requerra pas de philosophie, un monde sans tête? Chose certaine, nous serons et sommes déjà, les Nord-américains, aux premières loges.

²⁴⁸ *Ibid*, p.24

²⁴⁹ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p.71

Conclusion

Chez Hegel, comme chez ses contemporains, la pensée va de pair avec la culture et la liberté. Moralité et connaissance se renvoient l'une à l'autre. Cette idée de Fichte rend bien cette égalité : « le savant doit être l'homme *de la plus haute valeur morale* de son époque : il doit présenter en soi le plus haut degré de la formation morale possible jusqu'à lui²⁵⁰. » On ne sait pas si, dans les faits, les philosophes étaient les plus moraux à cette époque, mais ils en avaient du moins la prétention. D'après ce que nous avons vu, moralité rime avec pensée parce que la pensée se prend elle-même comme objet, se comprend et comprend le monde, et pour se réaliser complètement, elle doit être partout chez elle, c'est-à-dire libre. Être libre c'est ne répondre qu'à soi, qu'à sa pensée, qu'à sa raison, et agir moralement c'est agir selon les maximes de la raison. Pour être libre, il faut obligatoirement agir selon des principes fondés en et pour soi. La pensée est libre lorsqu'elle se prend comme objet absolu de connaissance, et la raison pratique est libre lorsqu'elle se dicte elle-même ses principes objectifs et agit en conséquence. L'esprit absolu, que nous avons vu prendre forme chez Hegel, mais qui s'incarne empiriquement encore mieux par Kant, le philosophe à la vie réglée, respire la liberté dans tous ses membres, il ne peut être contraint par quoi que ce soit, il est la réalisation parfaite de l'être humain. Étant celui qui englobe tout et celui que tout abrite, « la véritable destination de la position sociale de savant : c'est de *surveiller d'en-haut le progrès effectif de l'humanité en général, et de favoriser sans relâche ce progrès*²⁵¹. »

D'en haut, le philosophe d'aujourd'hui constate ceci : l'unité entre la pensée et la culture a éclaté. Autrement dit, la pensée s'est séparée d'elle-même, et ne pense plus ce qu'elle a à penser, c'est-à-dire l'être. Quand Heidegger parlait du retirement de l'être, c'est à ce problème qu'il faisait allusion. La pensée ne peut plus se réaliser, atteindre sa liberté, puisqu'elle ne se tourne plus vers elle-même et ce qui donne à penser s'est détourné. Si ce qui donne à penser s'est détourné, c'est que l'époque est à l'inculture. L'esprit de notre époque s'empêche de se saisir, ou plutôt, est au début d'un nouveau

²⁵⁰ Fichte, *La destination du savant*, p.77

²⁵¹ *Ibid*, p.72

processus de conscience de soi. Il a, de nouveau, après son processus européen, à se regagner ici en Amérique. C'est en ce sens que nous pouvons parler de « nouvelle ignorance », un nouveau départ abstrait qui contient tout mais n'est presque rien encore. Il n'est que balbutiements, ne sachant plus qui il est et où il va. Les catégories logiques d'Hegel sont peut-être encore valables, mais la réalité, l'incarnation et la validation de cette logique, ne sera pas la même et les enjeux seront différents. Nous sommes revenus à une autre double ignorance, particularité principale de l'en-soi, de l'entendement, qui, séparant tout et isolant tout, ne sait pas que tout est interrelié, que la morale, la liberté et la culture vont avec la pensée. « Barbare est ainsi avant tout celui ou celle qui est pervers au point de méconnaître autant sa propre humanité que celle des autres. Tout le problème est qu'il ne sait pas qu'il ignore²⁵². » Nous sommes à l'époque de la barbarie, de l'esprit technique qui ignore ce qu'il est et pourquoi il fait ce qu'il fait. Le besoin de l'utilité, d'être bien empiriquement, est une des premières formes de l'esprit subjectif que nous avons vues, ce qui n'est pas un bilan nous favorisant. Le départ est toujours abstrait, il se perpétue dans l'avenir et lance lui-même ce développement futur, mais est la figure la moins vraie, celle qui s'ancre dans le présent qui lui-même n'est déjà plus. Nous sommes, d'une certaine façon, dans une nouvelle « certitude sensible²⁵³ », un moment quasi animal qui est loin de nous réaliser. Il faut passer par là, mais nous pouvons aussi essayer d'anticiper la prochaine figure et ainsi s'élever et dépasser notre en-soi actuel. *La barbarie* de Michel Henry synthétise bien notre situation actuelle : « Ce livre est parti d'un constat simple mais paradoxal, celui d'une époque, la nôtre, caractérisée par un développement sans précédent du savoir allant de pair avec l'effondrement de la culture. Pour la première fois sans doute dans l'histoire de l'humanité, savoir et culture divergent, au point de s'opposer dans un affrontement gigantesque – une lutte à mort, s'il est vrai que le triomphe du premier entraîne la disparition de la seconde²⁵⁴. » Nous n'avons jamais eu autant d'outils pour changer le monde, mais nous n'avons pas la moindre idée de ce que nous pouvons en faire et de la façon dont nous pouvons les utiliser de manière responsable.

²⁵² Thomas De Koninck, *La nouvelle ignorance*, p.32-33

²⁵³ Voir Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, pp.147-158

²⁵⁴ Michel Henry, *La barbarie*, p.1

Notre but à nous, la fin qui nous anime et de laquelle nous dépendons, est de regagner la culture et la moralité, donc la liberté, mais pas à la manière des Idéalistes, mais adaptée à notre époque. Comme disait Hegel, « quand des philosophies périmées ressuscitent, ce sont comme des momies d'une pensée ancienne²⁵⁵. » Il faut trouver une culture à nous, notre culture, celle qui nous réalisera et de laquelle naîtra un moment lui-même fécond. Il faut rebâtir l'échelle des valeurs, mais en prenant en considération et en conservant l'utilitarisme, le « technologisme » de notre époque. La pensée est devenante, l'esprit toujours évolue puisque « À vrai dire, il n'est jamais conçu en repos, mais dans un mouvement toujours en progrès²⁵⁶. » On peut toujours accorder à l'Idéalisme allemand d'avoir été le sommet de l'esprit européen. Mais le même esprit continue sa course dans une nouvelle peau nord-américaine et celui-ci, le nouvel esprit, qui, avec lui nécessairement apporte une nouvelle ignorance, émerge présentement. Il faut travailler à le rendre conscient, à se rendre conscient pour nous-mêmes. L'époque est au nihilisme, le reconnaître c'est déjà un pas vers son dépassement. « Rien ne se passe, personne ne vient, personne ne s'en va, c'est terrible²⁵⁷. » Le nihilisme fait tout pour que le monde stagne, mais la pensée a le devoir de ne pas se laisser faire, si elle veut s'accomplir! Il en va directement du bonheur de tous et chacun.

²⁵⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, p.146

²⁵⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 75

²⁵⁷ Samuel Beckett, *En attendant Godot*, acte premier, p.54

Bibliographie

Ouvrages d'auteur :

- ADORNO Theodor W., Théorie esthétique, trad. M. Jimenez, Paris, Klincksieck, Collection d'esthétique, 1995, 514 p.
- ARISTOTE, De l'âme, trad. R. Bodéüs, Paris, Flammarion, GF, 1993, 293 p.
- ARISTOTE, La Métaphysique, en 2 tomes, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2000, 878 p.
- ARISTOTE, Physique, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, GF, 2000, 477 p.
- BECKETT Samuel, En attendant Godot, Paris, Les éditions de Minuit, 2004, 125 p.
- BOURGEOIS Bernard, Hegel : les actes de l'esprit, Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2001, 354 p.
- DE KONICK Thomas, La nouvelle ignorance et le problème de la culture, Paris, Presses Universitaires de France, Interventions philosophiques, 2001, 204 p.
- FICHTE Johann G., Conférences sur la destination du savant, trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1994, 165 p.
- GADAMER Hans-Georg, Au commencement de la philosophie, pour une lecture des Présocratiques, trad. P. Fruchon, Paris, Seuil, Traces écrites, 2001, 157 p.
- GOMBRICH E. H., Histoire de l'art, trad. J. Combe et coll., Paris, Phaidon, 2001, 688 p.
- HEGEL Georg W. F., Encyclopédie des sciences philosophiques, I : La science de la logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1994, 646 p.
- HEGEL Georg W. F., Encyclopédie des sciences philosophiques, III : Philosophie de l'esprit, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1988, 604 p.
- HEGEL Georg W. F., Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1970, 550 p.
- HEGEL Georg W. F., Esthétique, tome I, trad. C. Bénard, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, 1997, 768 p.

- HEGEL Georg W. F., Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1988, 208 p.
- HEGEL Georg W. F., La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, trad. B. Gilson, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1986, 226 p.
- HEGEL Georg W. F., La raison dans l'Histoire, trad. K. Papaioannou, Paris, 10/18, 1965, 313 p.
- HEGEL Georg W. F., Leçons sur l'histoire de la philosophie I, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, Folio essais, 1990, 254 p.
- HEGEL Georg W. F., Leçons sur l'histoire de la philosophie II, trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, Folio essais, 1991, 217 p.
- HEGEL Georg W. F., Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1998, 349 p.
- HEGEL Georg W. F., Phénoménologie de l'Esprit, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1993, 917 p.
- HEIDEGGER Martin, Aristote, Métaphysique Θ 1-3 : De l'essence de la réalité et de la force, trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1991, 227 p.
- HEIDEGGER Martin, Concepts fondamentaux, trad. P. David, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1985, 163 p.
- HEIDEGGER Martin, De l'essence de la liberté humaine, introduction à la philosophie, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1987, 290 p.
- HEIDEGGER Martin, Essais et conférences, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, Tel, 1958, 351 p.
- HEIDEGGER Martin, La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1984, 242 p.
- HEIDEGGER Martin, Platon : Le Sophiste, trad. J.-F. Courtine et coll., Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 2001, 661 p.
- HEIDEGGER Martin, Qu'appelle-t-on penser?, trad. A. Becker et G. Granel, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1999, 263 p.

- HENRY Michel, La barbarie, Paris, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2004, 249 p.
- KANT Immanuel, Critique de la faculté de juger, trad. F. Alquié et coll., Paris, Gallimard, Folio essais, 2000, 561 p.
- PLATON, La République, trad. R. Baccou, Paris, Flammarion, GF, 1966, 510 p.
- PLATON, Le Sophiste, trad. N. Cordero, Paris, Flammarion, GF, 1993, 324 p.
- WITTGENSTEIN Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, trad. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, Tel, 1993, 125 p.

Ouvrages collectifs

- La Querelle des Anciens et des Modernes, établi par A.-M. Lecoq, Paris, Gallimard, Folio classique, 2001, 893 p.
- Lectures de Hegel, dirigé par O. Tinland, Paris, Librairie Générale Française, Le livre de poche, 2005, 506 p.
- Le Nouveau Testament, trad. E. Osty et J. Trinquet, Paris, Siloé, Points, 1974, 575 p.
- Les Présocratiques, établi par J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, La pléiade, 1988, 1639 p.