

## CHAPITRE VI

### DEFINITION DE LA MATIERE

## CHAPITRE VI

### DEFINITION DE LA MATIERE

"In betreff nun der Entwicklung als solcher müssen wir zweierlei - sozusagen zwei Zustände unterscheiden: die Anlage, das Vermögen, das Ansichsein (*potentia*, δύναμις) und das Fürsichsein, die Wirklichkeit (*actus*, ἔνέργεια)." (Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hoffmeister, p. 101.) 1

ώς πράττεται, οὗτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὗτω πράττεται ἔναστον, ἀν μή τι ἐμποδίζῃ. (Aristote, *Physica*, II, 8, 199 a 9-11.) 2

Ἐν Βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθεία. (Démocrite, fr. 117.) 3

---

1. "En ce qui concerne l'évolution comme telle, nous avons deux choses à distinguer - deux états pour ainsi dire - la disposition, le pouvoir, l'être en soi (*potentia*, δύναμις) et l'être pour soi, la réalité (*actus*, ἔνέργεια)." (Traduction J. Gibelin, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction*, Paris, Gallimard, 1954, p. 95).

2. "Sicut agitur, sic aptum natum est: et sicut aptum natum est, sic agitur unumquodque, si non aliquid impediat" (Traduction latine littérale).

3. DK 68 B 117: "car la vérité est dans les profondeurs."

### 1. Résumé préliminaire

La mésintelligence entre les philosophes est une constante de l'histoire. Il est on ne peut plus rare d'y rencontrer un accord et une convergence pareils à ceux que nos trois précédents chapitres ont montrés. Cela est d'autant plus notable, en l'occurrence, que les auteurs des opinions examinées sont aussi éloignés les uns des autres qu'il est possible de l'être - sous le double rapport du temps et des lieux.

(Au reste, on entrevoit sans peine que les intermédiaires - la tradition médiévale, par exemple, et la tradition arabe - conviendraient que les contraires ont les propriétés dites.) Mais il y a surtout ceci: les premières (considérées aux chapitres III et IV) sont le fruit de l'éveil naturel de l'intelligence humaine devant l'être mû; les secondes (considérées au chapitre V) sont celui d'un nouveau regard sur l'être mû, après des millénaires d'expérience. Leur conclusion est cependant identique, dans le sens indiqué.

N'est-il pas improbable que tant d'excellents esprits et de maîtres si différents quant au temps, au lieu, etc., tellement indépendants les uns des autres, bénéficiant tantôt d'un regard neuf, spontané, sur le réel sensible, tantôt d'un regard mûri par l'expérience, se soient tous trompés au sujet d'une réalité aussi manifeste que les contraires ? Il faut, de surcroît, prendre garde que ce sont là, en fait, autant d'intelligences qui ont repensé chacune substantiellement la même chose. De leur unanimité, il ressort à vrai dire qu'il est extrêmement probable que les contraires non seulement s'excluent mais en outre

s'impliquent de quelque manière réciproquement.

Cela posé, nous devons poursuivre notre investigation. Car la probabilité, même extrême, ne suffira pas. Nous voulons la certitude.

A cette fin, nous nous emploierons, dans le présent chapitre, à découvrir, par le raisonnement, une explication d'où découle la connaissance de ces caractéristiques propres aux contraires, en même temps que la solution des apories formulées. Si, de plus, cette explication rend manifeste la raison des embarras, ou de divergences particulières, rencontrés au cours de l'enquête précédente d'opinions, notre tâche aura été accomplie.

Il est dès l'abord évident que c'est en examinant la notion de devenir, point de départ d'ailleurs de tous les philosophes précités, que nous pourrons atteindre notre but.

## 2. *Le devenir et la privation*

Qui dit devenir, dit non-être. On ne peut, en effet, parler de devenir sans impliquer que ce qui est devenu n'était pas. Pour aller à Québec, il importe que je n'y sois déjà. Prétendant que Socrate est devenu, je prétends, *ipso facto*, qu'il fut un temps où Socrate n'était pas encore. Afin que ma maison prenne feu, il fallait que le feu n'y existât pas auparavant de cette façon. Si je me targue d'avoir acquis les éléments de la théorie des nombres, c'est que je ne les possépais point. En accusant Bummelkloz d'avoir laissé son obésité s'accroître de

dix kilos, je sous-entends que ces dix kilos-là n'existaient pas en lui auparavant. Celui qui soutient que l'univers deviendra ceci ou cela, fait comprendre qu'il n'est encore ni ceci ni cela.

Est-il besoin de prolonger cette énumération ? Il est tout de suite évident qu'un élément négatif s'y retrouverait toujours comme une composante essentielle. C'est pourquoi, au surplus, les Eléates déniaient toute intelligibilité au devenir, l'être seul étant, selon eux, intelligible.

En d'autres termes, la notion même de devenir comporte un élément négatif: n'était pas ce qui est devenu ou ce qui devient; n'est pas ce qui deviendra; etc. Il est impossible que ce qui est déjà devenue, sous le rapport précis où il est; un certain non-être est condition *sine qua non* de devenir. Il est impossible de parler ou de penser à un devenir déterminé sans utiliser une négation.

Y regardant de plus près, on voit vite pourtant qu'il faut, à cette négation, des nuances. Quand, traitant du devenir considéré dans son commencement, Hegel écrit: "Le commencement n'est pas le néant pur, mais un néant d'où quelque chose doit (soll) sortir",<sup>1</sup> il énonce une vérité manifeste. Car, s'il est patent que seul peut devenir ce qui n'était pas, il l'est tout autant, d'autre part, que de rien, du "néant

---

1. *Wissenschaft der Logik*, Lasson, I, p. 58: Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll...; trad. Jankélévitch modifiée, I, p. 63.

pur", rien ne devient. Il s'agit dès lors, dira-t-on, d'"un néant d'où quelque chose doit sortir". Qu'est-ce à dire ?

Le "néant" est conçu au moyen d'une négation. Or on peut distinguer plusieurs sortes de négation. D'abord la négation pure et simple par laquelle on dit de façon absolue que ceci n'est pas en cela. Elle ne signifie que l'absence de quelque chose, de ce qu'elle nie, sans rien connoter de déterminé. Une négation absolue peut se vérifier aussi bien de ce qui ne peut nullement être que de ce qui est: non voyant se dit avec autant de vérité d'une chimère, d'une pierre ou d'un homme. C'est d'ailleurs ce genre de négation qui engendre le nom infini. Il n'est rien, d'irréel ou de réel, absolument rien qu'on ne puisse, en disant vrai, qualifier de non-homme, sauf homme. Une chimère est non-homme au même titre qu'un cheval. On le voit, au moyen de cette négation, on peut aussi bien signifier ce qui n'est en aucune façon, du pur non-être, que des êtres réels, pourvu qu'ils soient autres que la nature niée. Dans ce second cas, on signifie l'absence d'une forme particulière sans toutefois nécessairement supprimer entièrement tout être. Mais on n'insinue, en tout cas, aucun sujet déterminé.<sup>1</sup>

Il y a d'autre part la négation qui, tout en supprimant l'être, connote un sujet déterminé. Ceci peut cependant avoir lieu de plusieurs

---

1. Cf. la thèse de doctorat de M. Charles R. Mac Donald, *The Role of Negation in Knowledge*, Québec, Université Laval, 1964, pp. 35 sq. Voir aussi saint Thomas, *De principiis naturae*; c. 2, l. 12-13: *nega-tio non determinat sibi subjectum*.

façons. Soit qu'il s'agisse d'un sujet qui ne possède pas ce qu'il n'est nullement apte à posséder: ainsi pour la "cécité" d'une pierre. Ou qu'il s'agisse d'un sujet qui n'a point ce qu'il est naturellement apte à avoir: ainsi un animal aveugle. Auquel cas, on devra encore distinguer entre celui qui ne l'a pas, de quelque manière que ce soit; et celui qui ne l'a pas en un temps déterminé - par exemple, l'enfant incapable d'engendrer - ou selon quelque autre détermination particulière.

On aura reconnu la privation: la *sterēsis* d'Aristote, le "manque" de M. Sartre, la "négation" dont doit sortir un développement de Engels, la "finitude" de Hegel, la "négativité" dont parlait M. Marcuse, etc. Nous y reviendrons. L'important est de faire attention que c'est manifestement le dernier sens décrit ci-dessus qui réunit toutes les conditions essentielles à la privation au sens strict. 1) Elle est une *négation* réelle, un non-être, une *absence*; 2) mais point n'importe laquelle absence: celle d'une possession déterminée, et 3) dans un sujet *apté par nature* à cette possession ici, maintenant, etc. Un exemple de privation au sens propre du terme est par conséquent la cécité de cet homme-ci, vu que c'est là une négation en un sujet apte, selon les conditions indiquées.

Il s'ensuit qu'en parlant d'une privation on sous-entend tout de suite une relation réelle. Car la privation connote un *ordo ad naturel* existant entre deux choses, savoir: entre un sujet déterminé et une possession. Toute privation est porteuse d'une référence concrète à une possession déterminée. En ce sens, elle implique une possession.

Qu'on nous comprenne bien. En elle-même, la privation est non-être. Elle n'est nullement une aptitude à une possession, à une détermination, à une forme; ni une inchoation de forme ni un principe actif imparfait. Elle est au contraire la carence, l'absence, le néant même d'une détermination, mais qui se trouve en un sujet déterminé se référant, de par son aptitude native, à une possession déterminée. La cécité d'Homère est une privation parce que c'est un non-être, mais en un sujet naturellement apte à posséder la vue. Ainsi entendu au sens propre, il va de soi qu'être aveugle implique une nature susceptible de vue, et, donc, implique vue de manière concrète, comme le montrera l'opération qui permettra à Homère de recouvrer la vue. N'était l'aptitude native à voir, on serait obligé de soutenir que la récupération de la vue s'est accomplie *ex nihilo*, - n'était, dis-je, cette aptitude native à voir, celle d'Homère et non la mienne, cette dernière étant parfaitement inutile à la guérison d'Homère. Toute la substance de la privation, en tant que telle, est là.

C'est bien, au reste, ce que semble dire Hegel, dans la phrase précitée et sa suite immédiate: "le commencement n'est pas le néant pur, mais un néant d'où quelque chose doit sortir; l'être est donc déjà contenu dans le commencement".<sup>1</sup> Ou encore, dans ses *Leçons sur les Preuves de l'Existence de Dieu*: "L'être du fini est celui de son

---

1. *Wissenschaft der Logik*, loc. cit.

autre, de l'infini."<sup>1</sup> Et dans la première partie de ses *Leçons sur la philosophie de la religion*:

Nous nous savons finis par beaucoup de côtés; du côté de l'existence physique, notre vie est finie; comme êtres vivants nous sommes en rapport avec l'extérieur et extérieurement nous dépendons d'autres choses; nous avons des besoins et nous avons conscience de cette limite. La plante, le minéral sont aussi finis, mais sans sentir leur limite. C'est un privilège de l'anima-lité et plus encore de l'esprit de connaître sa limite. L'animal a le sentiment de *son autre*; il ressent la peur, l'angoisse, la faim, la soif; dans le sentiment de soi, il se produit ainsi une interruption, il y a une négation, il en a le sentiment. Si l'on dit que la religion consiste dans le sentiment de la dépendance, l'animal aussi sera religieux. Je ne sens la négation que si je la dépasse. Pour nous la pierre est limitée, pour elle, elle ne l'est pas; nous sommes au delà de sa détermination concrète, elle est identique immédiatement à ce qu'elle est, c'est une unité négative, en identité avec elle-même; ce qui constitue son être déterminé, n'est pas pour elle comme un non-être; au contraire c'est le cas pour l'animal que la limite existe pour lui en tant qu'il va au delà; il y a en lui une comparaison de sa généralité avec son être-là en ce moment déterminé. En tant qu'être vivant l'animal est pour soi général et ressent comme besoin sa limitation en tant que négation de sa généralité. Il a des besoins, mais aussi le désir de supprimer cette négation de lui-même. Toutes les tendances (*Triebes*) sont une affirmation de lui-même et il s'oppose ainsi à la négation en lui. <sup>2</sup>

Cette pierre, en effet, n'a ni faim, ni soif: ce ne sont nullement des privations en son cas. Et pourtant ce sont là des absences d'aliment

1. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, éd. Lasson (1930), Hamburg, Meiner, 1966, p. 153; trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, p. 109.

2. *Begriff der Religion*, éd. Lasson (1925), Hamburg, Meiner, 1966, p. 119; trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1959, *Notion de la religion*, p. 108. Nos soulignés.

et elle est un sujet déterminé. Mais il y manque l'aptitude native à faire sienne l'aliment. Elle n'est dès lors "privée" d'aliments qu'en un sens métaphorique, impropre du terme. Il ne se découvre en elle aucun *pros ti* réel eu égard à l'aliment.

Ainsi donc, si, dans notre argumentation, nous confondions indiscriminément la négation absolue ou la privation au sens impropre avec la privation au sens propre, nous tomberions dans le verbalisme, mettant des mots là où, comme dit Goethe, "les idées manquent".<sup>1</sup> Pour être privé, il faut avoir une nature apte à posséder ce dont la privation est négation. Sinon, on parle de façon figurée. Celui qui dit que les pierres sont aveugles se compare à celui qui dit que les pierres des autels jouissent d'une heureuse fortune.<sup>2</sup> Des plus louables en poésie, ce mode ne conviendrait pas à notre argumentation: prendre une métaphore telle quelle, en un sens propre, c'est former une expression fausse.<sup>3</sup>

Nous reportant aux illustrations de devenir proposées tout à l'heure - voire à toutes celles qu'on voudra - il est aisé d'apercevoir que le non-être engagé dans le devenir est effectivement une privation,

---

1. *Faust*, 1955-1966: Denn eben, wo Begriffe Fahlen, / Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein (in *Werke*, 1949, Band III, Hamburg Wegner, 1964). Cf. J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 16. Dezember 1828, dans *Werke*, vol. 24, Zürich, Artemis, 1948). Voir aussi Aristote, *Phys.*, II, I, 193 a 9-10.

2. Protarque, d'après Aristote, *Phys.* II, c. 6, 197 b 9-11.

3. Sur toute la question du verbalisme, cf. Henri-Paul Cunningham, *op. cit.*, pp. 50 sq.

un "néant d'où quelque chose doit sortir". Mais on y décèle un autre élément tout à fait essentiel au devenir.

### 3. *Le par soi*

Empruntons un exemple à Platon.

Nous risquons, nous aussi, de nous engager dans une querelle de mots. Comment ? C'est que, nous fondant sur un mot, nous soutenons avec une belle intrépidité, en vrais chicaneurs, que des natures ( $\phi\sigma\iota\nu$ ) différentes ne doivent pas avoir les mêmes occupations, et que nous n'avons aucunement examiné dans quelle espèce nous rangions cette différence et cette identité de nature, et à quel objet nous la rapportions, lorsque nous avons attribué des emplois différents à des natures ( $\phi\sigma\epsilon\omega\varsigma$ ) différentes et les mêmes emplois aux mêmes natures. Effectivement, dit-il, nous n'avons pas examiné cela. Je repris : Dès lors il ne tient qu'à nous, ce semble, de nous demander si les hommes chauves ou les hommes chevelus sont de même nature ( $\phi\sigma\iota\varsigma$ ) ou de nature contraire, et quand nous aurons reconnu qu'ils sont de nature contraire, au cas où les chauves exerceraient le métier de cor-donnier, de l'interdire aux chevelus, et réciproquement, si les chevelus l'exerçaient, de l'interdire aux chauves. Ce serait par trop ridicule, s'écria-t-il. Mais pour quelle raison, demandai-je, serait-ce ridicule ? n'est-ce point parce qu'en posant notre principe, nous n'entendions pas établir l'identité et la diversité des natures ( $\phi\sigma\iota\nu$ ) au sens absolu et que nous n'avions en vue que cette espèce de diversité et d'identité qui se rapporte aux occupations mêmes ? C'est ainsi que nous disions qu'un homme doué pour la médecine et un homme qui a l'esprit médical ont la même nature ( $\phi\sigma\iota\nu$ ), n'est-ce pas ? Oui. Mais que l'homme doué pour la médecine et l'homme doué pour la charpenterie sont de nature différente ? Absolument. 1

---

1. *République*, V, 454 c-d (texte établi et traduit par Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1933).

De chevelu, on ne devient pas cordonnier, mais chauve. Ou encore, c'est de non-cordonnier, certes, qu'on devient cordonnier, mais point de n'importe quel non-cordonnier. Certainement pas de chauve, sinon par accident. Une différence, non pas accidentelle, mais essentielle, sépare le cordonnier du non-cordonnier qu'il était. Qu'est-ce donc qui spécifie ce non-cordonnier, qu'a-t-il en propre qu'on ne retrouve pas dans une relation accidentelle ?

Ce qui s'oppose à "par accident", c'est "par soi" - de même que, chez les Grecs, à  $\eta\alpha\tau\alpha\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\delta\zeta$  s'oppose  $\eta\alpha\theta\alpha\alpha\tau\omega$ . Le par soi, ici, c'est le nécessaire tel que l'entend déjà le langage courant: "chassez le naturel, il revient au galop" - à supposer qu'on puisse le chasser pour commencer, ce qui, ainsi que le remarque Bergson quelque part, est manifestement faux. Des dires populaires tels "il est né pour un petit pain", "il est né menteur", "il ment comme il respire", trahissent la ferme conviction d'une nécessité interne. Aussi bien, l'expression "né à cette fin" chez Pascal. *Nascuntur poetae.* Mozart est "né" musicien; tel homme, dit Platon, est "né" charpentier, tel autre médecin. Un quatrième sera "né" joueur de football. Ces hommes possèdent nécessairement une inclination native, non indifférente, à une détermination correspondante, dont leur facilité spontanée est un indice. La différence entre Mozart et moi-même eu égard à la musique gît là en premier lieu.

Les existentialistes font vivement ressortir cette notion de par soi, de nécessaire intrinsèque, lorsqu'ils soulignent à quel degré nous

sommes condamnés à une liberté que nous n'étions pas libres de choisir.

Nous ne pouvons pas ne pas être libres. Car nous sommes nés libres.

Nous sommes, en temps normal, inéluctablement nés aptes à engendrer notre semblable, et selon des modalités nécessaires, sans lesquelles nous n'existerions pas non plus nous-mêmes. Ce grâce à quoi vous n'êtes pas un aveugle-né, avez cinq doigts aux mains, etc., est du par soi et du nécessaire.

Valéry met excellemment en relief cette nécessité interne:

---

Si l'on ne peut faire qu'une chose, et d'une seule manière, elle se fait comme d'elle-même; et donc cette action n'est pas véritablement humaine (puisque la pensée n'y est point nécessaire), et nous ne la comprenons pas. Ce que nous faisons ainsi nous fait nous-mêmes plus que nous ne le faisons. Que sommes-nous, sinon un équilibre instantané d'une foule d'actions cachées, et qui ne sont pas spécifiquement humaines ? Notre vie est tissée de ces actes locaux, où le choix n'intervient pas, et qui se font incompréhensiblement d'eux-mêmes. L'homme marche; il respire; il se souvient, - mais en tout ceci, il ne se distingue pas des animaux. Il ne sait ni comme il se meut, ni comme il se souvient; et il n'a aucun besoin de le savoir pour le faire, ni de commencer par le savoir avant de le faire. 1

Dissipons d'emblée toute équivoque autour du mot "nécessité".

Il est évident que la tendance innée, par soi, dont il s'agit, ne doit pas être entendue comme nécessaire du côté de l'exécution. De ce que je ne puisse pas ne pas être libre, il ne s'ensuit nullement qu'on ne puisse m'empêcher d'exercer ma liberté naturelle. Mais justement, ces empêche-

---

1. *L'homme et la coquille*, dans *Oeuvres*, I, p. 893. Soulignés de l'auteur.

ments mêmes, - violence, mort, etc., - jamais ne déracineront ma nature d'être nécessairement libre et seront autant d'aveux d'impuissance devant cette nécessité native.

On doit dire, somme toute, qu'il existe au principe de l'être mû une mobilité native, au principe de l'être en repos, une "reposance"<sup>1</sup> native. "Il y a, écrit Hegel, une permanence (*ein Bleibendes*) dans les choses et cet élément permanent est au premier chef leur essence (*Wesen*)."<sup>2</sup> Ce principe est une aptitude impliquant par soi, nécessairement, une tendance, une non-indifférence, à une détermination correspondante. La nature de l'oeil est tendance à la vision, non à l'audition. Comme dit Aristote, "un lit, un manteau et tout autre objet de ce genre, en tant que chacun a droit à ce nom, c'est-à-dire dans la mesure où il est un produit de l'art, ne possèdent aucune tendance (σύνη) naturelle au changement, mais seulement en tant qu'ils ont cet accident d'être en pierre ou en bois ou en quelque mixte, et sous ce rapport; car la nature est un principe et une cause d'être mû et d'être en repos pour la chose en laquelle elle réside premièrement, par soi et non par accident."<sup>3</sup>

---

1. "La mobilité est le caractère ontologique de l'être mû. En français, il n'existe pas de mot pour dire l'être de l'être-en-repos. L'ancien français fournit le mot de *reposance*,..." (Note de M. François Fédier dans sa traduction de Martin Heidegger, *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις* dans *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 245).

2. *Enzyklopädie*..., par. 112, Zusatz, Glockner.
3. *Phys.*, II, 1, 16-23. (trad. Carteron modifiée).

L'opposition entre le par soi et l'accidentel est, en effet, des plus évidentes dans le cas des objets artificiels, étant donné que les formes artificielles n'inhérent pas par soi en leur sujet. Hegel l'a admirablement vu:

Montrer la connexion, c'est prouver d'une manière générale; la connexion peut être diverse; il y en a d'extérieures, de mécaniques. Nous voyons que les murs exigent un toit. La maison a cette détermination par rapport au temps, etc... La fin est ce qui rattache les murs au toit; on peut donc dire: il est prouvé qu'une maison doit avoir un toit. Il y a bien là une connexion; mais nous avons aussi conscience que la connexion des murs et du toit ne concerne pas l'être de ces objets. Le bois et les tuiles constituent le toit, mais cela ne concerne pas l'être; leur connexion est purement extérieure. Il y a des connexions qui résultent de la chose, du contenu même; c'est le cas par exemple pour les figures géométriques. Avec le triangle est donné le rapport déterminé du carré de l'hypoténuse avec les carrés des deux autres côtés; c'est une nécessité résultant de la chose même; ce rapport n'est pas de ceux qui se fondent sur une connexion extérieure; ici l'un ne vas pas sans l'autre; l'un y est posé en même temps que l'autre. 1

Le principe de manifestation dont se sert Hegel est celui d'un rapport déterminé existant dans le triangle, en raison même de la nature du triangle. L'un est nécessairement là parce que l'autre est là. Il en va semblablement de la nature, où, dans l'homme, par exemple, est nécessairement, intrinsèquement contenu l'animal, le biologique, etc. "Rien d'étranger (*Fremdes*) de nouveau ne s'ajoute; mais ce qui existait déjà

---

1. *Begriff der Religion*, éd. Lasson, pp. 208-209; trad. Gibelin,  
p. 177.

non déployé, voilé apparaît désormais comme distinct."<sup>1</sup> Dans la maison, par contre, les "connexions" sont purement extrinsèques relativement aux constituants, aux matériaux; le bois et les tuiles sont totalement indifférents aux murs et au toit, leur être n'y est pas engagé. D'où, sans doute, le sens péjoratif d'"artificiel" par opposition à "naturel".

Ou prenons, à titre d'illustration, si on veut, la machine électronique, l'ordinateur, le robot. La machine est sans vie. Elle ne se fait pas elle-même, comme un être vivant, ne se construit pas elle-même, par elle-même, à partir des matériaux. "La machine artificielle est une fabrication, un rassemblement de pièces inertes, tandis que la machine nerveuse se construit toute seule conformément à son organe de programmation, les acides nucléiques, en fonction de la sensibilité de la matière vivante qui conditionne les interattractions et interré pulsions des éléments. On pourra aller très loin dans l'auto-construction des machines, mais celles-ci resteront toujours un peu étrangères aux éléments rassemblés."<sup>2</sup> Le point central est celui-ci: la matière du robot n'est pas le robot. La matière vivante de l'homme est l'homme. Elle est ce désir de vivre, ce "goût de vivre", suivant l'expression de Teilhard. Car l'homme est un être par soi un.

---

1. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, éd. Hoffmeister (1940) Hamburg, Mainer, 1959, p. 114; trad. Gibelin, p. 106. Souligné dans le texte de Hoffmeister.

2. Paul Chauchard, *Les sciences du cerveau...*, p. 153. C'est l'auteur qui souligne.

Les machines sont structurées de telle ou telle sorte. Mais ici le *sont* est accidentel. La structure transistor n'est pas une propriété naturelle du transistor, au sens où, par exemple, l'arbre appartient au bois. La conformation des rouages de ma machine à écrire n'est pas dans l'acier; l'acier ne comporte nullement pareille conformation. Ces formes ou structures s'ajoutent à la matière par addition, sans qu'il y ait d'ordre, d'affinité naturelle, d'une partie à l'autre en cette matière. Par contre, la juxtaposition des parties d'un organisme est incluse par soi dans la matière vivante; les parties d'une cellule se disposent par elles-mêmes, et, après endommagement, se redisposent, reprennent l'ordre du début. Ce serait de l'anthropomorphisme que d'identifier une structure qui est un être, à une structure surajoutée à un être.<sup>1</sup>

La preuve la plus manifeste en est la destruction. Après la mort d'un homme, on n'a plus même les parties d'un homme: les parties d'un cadavre ne sont évidemment pas celles d'un homme. Détruisant une machine, on a toujours ses parties, que l'on peut au reste rassembler de nouveau. L'indifférence totale des parties de la machine au tout est due au fait que celui-ci n'est qu'accidentel, adventice. De là vient également qu'à propos d'une machine, "To be, or not to be: that is the question", soit risible.

---

1. Dans ce sens, cf. Aristote, *De Partibus Animalium*, I, 1, 642 a 24-26.

En d'autres termes, la matière vivante est structurée de telle sorte qu'elle tend par soi à l'auto-conservation. Supprimant de la matière vivante cette inclination à l'auto-conservation, on n'a plus le même être: c'est tout l'abîme entre Socrate et son cadavre. La destruction de cette nature-là n'a dès lors rien de commun avec la destruction d'un objet artificiel, d'une automobile, d'une fusée, d'une marionnette. Brisant une statue, je ne détruis pas *ipso facto* le bronze dont elle est faite. Je ne détruis pas le sujet, parce que je n'ai affaire qu'à un tout artificiel, extrinsèque, étranger au bronze. Tandis que lorsque l'être vivant disparaît, la séparation de la structure signifie l'anéantissement du sujet comme tel, les deux ne faisant réellement qu'un - *semper unum et idem*.<sup>1</sup>

Revenons à des exemples de devenir. Et empruntons, cette fois, à Aristote, son exemple du lettré.

Quand nous disons qu'une chose s'engendre d'une autre, un terme différent d'un terme différent, nous l'entendons soit au sens simple, soit au sens complexe. Voici ce que je veux dire par là. On peut dire: un homme devient lettré, mais aussi un non-lettré devient lettré ou un homme non-lettré devient un homme lettré. Or le sens simple, c'est quand j'énonce, d'une part, le terme sujet de la génération, comme l'homme ou le non-lettré, et, d'autre part, celui que deviennent les choses engendrées, comme le lettré; le sens complexe, c'est quand, au contraire, j'unis en un terme le sujet de la génération et ce qu'il devient: quand je dis, par exemple que l'homme non-lettré devient un homme lettré. Maintenant, parmi ces choses, on énonce, à propos des unes, non seulement qu'elles deviennent par génération cette

---

1. Cf. saint Thomas, *In Phys.*, II, cit. 1, n. 145.

chose-ci, mais aussi qu'elles viennent de cette chose-là; exemple, du non-lettré, le lettré. Il n'en est pas de même pour tous les autres cas; on ne dit pas, en effet: de l'homme est venu le lettré, mais: l'homme est devenu lettré. D'autre part, parmi les choses qui sont engendrées au sens indiqué de génération simple, l'une subsiste tout en s'engendant, l'autre non; en effet, l'homme subsiste quand il devient lettré et il est encore homme; mais le non-lettré et l'illettré ne subsistent ni comme simples ni comme unis à leur sujet. Cela fixé, on peut saisir dans tous les cas de génération, pour peu qu'on y regarde, la nécessité, déjà indiquée, d'un certain sujet, ce qui est engendré. 1

Lettré ne vient pas de n'importe quel non-lettré: pour parler précisément, il vient d'illettré. C'est-à-dire, de cette carence déterminée de lettres. Or cette carence est inconcevable sans sujet. Voilà pourquoi, si l'on articule sa pensée, on dira que c'est l'homme illettré qui devient lettré. D'autre part, l'homme illettré se définit par rapport aux lettres et non, par exemple, à une abondante chevelure. Comme nous l'avons montré à partir de l'exemple de Platon, ce rapport est par soi, nécessaire, etc. Lettré et illettré, cordonnier et non-cordonnier, sont par soi, nécessairement, ensemble. Dans les mots de Hegel, "l'un ne va pas sans l'autre; l'un est posé en même temps que l'autre."

En d'autres termes, le sujet d'illettré diffère de la pierre, eu égard aux lettres, par une aptitude naturelle déterminée. C'est une nature sujet, capable par soi de lettres. Partout où se trouve lettré ou illettré, se trouve tel sujet. Ce qui ne veut assurément pas dire que partout où se trouve tel sujet, il y ait des lettres: autrement,

---

1. *Phys.*, I, 7, 189 b 32-190 a 15 (trad. Carteron).

tous les hommes seraient lettrés.

La notion de par soi, de nécessaire, s'opposant à celle d'accidentel, est désormais claire. Il est temps d'aborder la contrariété.

#### 4. *Les contraires*

Afin d'éclaircir la notion de contraires, inutile d'entrer ici dans la distinction des quatre modes d'opposition. Ce travail a d'ailleurs été accompli, de manière plus que satisfaisante, plusieurs fois

<sup>1</sup> récemment. Mentionnons pour mémoire qu'une chose peut s'opposer à une autre de quatre façons; ou bien comme sa contradictoire, tels être assis et ne pas être assis; ou bien comme sa privation, tel aveugle par opposition à celui qui voit; ou bien comme un contraire, ainsi le noir et le blanc; ou bien finalement comme une relation, telle celle du fils au père. Parmi ces quatre genres d'opposition le premier est la contradiction. La raison en est que la contradiction est incluse dans tous les genres d'opposition comme quelque chose d'antérieur et de plus simple. En effet, il est impossible aux opposés d'exister simultanément, quel

---

1. Cf. surtout Aloysius Chang, *Le Tao et les contraires*, pp. 32 sq.; voir en outre Eugène Babin, *The Theory of Opposition in Aristotle*, Thèse de doctorat, Notre Dame, Indiana, 1940, ainsi que les livres de John Anton et de Leo Elders indiqués dans notre bibliographie. Cette distinction ne semble du reste jamais avoir été sérieusement contestée. Relativement aux contraires et aux contradictoires en logique aujourd'hui, voir Milton Fisk, *Contraries*, dans *Methodos*, vol. XI, 1959. Cf., récemment, Storrs McCall, *Contrariety*, dans *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. VIII, no 1-2, April 1967; et P.T. Geach, *Contradicities and Contraries*, dans *Analysis*, June 1969.

que soit le genre d'opposition auquel ils appartiennent. Il en est ainsi, parce que toujours l'un des opposés a raison de négation de l'autre. Ainsi l'aveugle ne voit pas; ce qui est noir n'est pas blanc; le fils n'est pas le père de celui dont il est le fils.

On le voit, traitant de la négation absolue, nous parlions implicitement de l'opposition de contradiction. Dans les termes de Hegel, la différence entre elle et l'opposition de contrariété est la suivante: "lorsque l'une des déterminations n'est prise que comme la négative de l'autre, elles sont *contradictoires* (*contradictorisch*); mais lorsque l'autre a aussi une positivité, en raison de laquelle elle appartient en même temps à la même sphère universelle, elles ne sont opposées (*entgegengesetzt*) qu'à titre de *contraires* (*conträr*)".<sup>1</sup> Cependant, seules nous concernent immédiatement la privation et la contrariété.

Toute privation n'est pas une contrariété, au sens strict de ce mot. Chaque fois qu'une chose est incomplète, inachevée, qu'elle ne possède pas une certaine forme ou détermination qu'elle est naturellement disposée à posséder, on peut dire qu'elle en est privée, que la disposition naturelle à cette forme ou détermination soit prochaine, ou éloignée. Par contre, un contraire est toujours en une disposition éloignée. Car contraires et termes les plus distants l'un de l'autre en un même

---

1. *Philosophische Propädeutik*, éd. Karl Löwith et Manfred Riedel, dans *Studienausgabe*, Frankfurt, Fischer, Band 3, p. 136; trad. Maurice de Gandillac, *Propédeutique philosophique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1963, p. 141.

sujet, sont synonymes.<sup>1</sup> On ne va pas subitement d'un contraire à l'autre, mais par des intermédiaires.

Ainsi, par exemple, ce à quoi tel changement parvient d'abord est du plus ou du moins, au point de vue de l'un ou de l'autre des extrêmes: une chose naturelle devient moins blanche avant de devenir parfaitement blanche car cela même qui est moins blanc est, dans l'ordre de génération, antérieur au blanc pur, tout comme ce qui est moins noir par rapport au noir pur. D'autre part, ce qui est moins blanc se rapproche davantage du noir que du blanc pur. On voit de la sorte que ce que ledit changement atteint en premier lieu est du plus ou du moins relativement à l'un ou l'autre des extrêmes.

Les contraires au sens tout à fait strict sont de pareils extrêmes. Alors qu'on dit bien d'une chose qu'elle est privée de blancheur si elle n'est pas blanche, mais simplement pâle, ou de quelque autre couleur, on n'appellera rigoureusement contraire que la couleur la plus éloignée: le blanc pur d'il y a un instant vis-à-vis le noir pur. Il est dès lors manifeste que toute privation n'est pas une contrariété.

Cela dit, l'important est de saisir qu'en revanche toute contrariété est une privation.

Nous avons établi antérieurement qu'en tout changement un des termes est négatif, et, plus précisément, privatif. C'est dire qu'en

---

1. Cf. les développements de Chang, *op. cit.*, pp. 32 sq.

tout devenir un des termes est une privation. Or les extrêmes sont manifestement termes de devenir, et les contraires sont les extrêmes d'un devenir. Il s'ensuit que toujours un des contraires est une privation.

Il est aisé, d'autre part, d'arriver à la même conclusion au moyen, cette fois, d'une induction.<sup>1</sup> Car toujours l'un des contraires est en défaut eu égard à l'autre. A preuve le fait que la définition de l'un inclut invariablement celle de l'autre, mais point réciproquement: la définition de maladie contient nécessairement celle de santé, tandis que la définition de santé ne contient pas celle de maladie.

Peut-on définir injustice sans justice ? Nuit sans jour ? Cacophonie sans harmonie ? S'il n'y a pas parfaite réciprocité de dépendance, c'est donc que l'un est déficient eu égard à l'autre.

Il faut surtout prendre garde, enfin, que si toute contrariété au sens strict est par suite une privation, le sens large du mot contraire recouvre en réalité contraire et privation. Ce qu'on appelle, au sens large, contraire, est parfois, à parler strictement, une privation seulement. Si bien qu'en tous les cas, parler de contrariété, c'est parler de privation. "Non tamen oportet quod in quolibet genere sit contrarietas secundum propriam rationem huius et illius speciei; sed solum secundum communem rationem excellentiae et defectus."<sup>2</sup>

---

1. Cf. Aristote, *Metaphys.*, I (x), 4, 1055 b 17 sq.

2. Saint Thomas, *In Phys.*, V, lect. 3, n. 664. Cf. *In de Generatione et Corruptione*, I, lect. 8, n. 62 (Rome, Marietti, 1952): "oppositio privationis et habitus est principium oppositionis contrariorum." Voir aussi *In Metaphys.*, IV, lect. 15, n. 719; XI, lect. 6, n. 2243; IV, lect. 4, n. 584; *ibid.*, n. 579. Et *passim*.

Quoi qu'il en soit, nous avons maintenant montré que, considéré par soi, un des contraires est nécessairement privation de l'autre. L'un des contraires vient, sort de l'autre par mode d'implication native, en tant que l'autre est *sa* privation. Mais ceci appelle des nuances.

### 5. La matière: premières définitions

Expliquons-nous davantage.

Il est flagrant, premièrement, que jamais un des contraires ne se transmua en son contraire, en ce sens que jamais la noirceur ne devient blancheur, le froid, chaleur. Si les contraires devaient s'identifier de la sorte, il n'y aurait d'ailleurs jamais nul changement; tout étant à jamais un et indivis, tout serait immobile. Bref, pour que le changement du noir au blanc puisse s'effectuer, il faut qu'il existe quelque chose au delà du noir qui devienne blanc. Il faut un sujet, la matière. C'est l'eau froide qui devient chaude, les cheveux de Bummelkloz qui, de noirs, deviennent blancs.

En outre, dans n'importe quel changement, on découvre quelque chose qui demeure: ainsi, dans le passage de froid à chaud, l'eau, par exemple, reste. Par contre, le contraire, le froid, par exemple, est supprimé. Ce *tertium quid* qui demeure, c'est le sujet, la matière.

Qu'entend-on, en vérité, par matière ?

Voici d'abord les premières significations du mot et son sens étymologique:

Both the Greek word  $\mu\lambda\eta$  and the Latin *materia* originally meant 'timber' and then what we call 'lumber'; they were further extended to mean any 'building material', including stone as well as lumber, bricks, cement, etc.; finally they were extended to mean 'that of which anything is composed, even though this might be as various as the *vapor* of a cloud, the *sides* of a triangle, or the *terms* of a syllogism.<sup>1</sup>

Tout le monde sait ce qu'est du bois de construction, des matériaux comme la pierre, la brique, le ciment, etc. Matière signifie en premier lieu ce dont les choses sont faites, l'acier de ce couteau, votre chair et votre sang.

Si la matière est donc ce dont une chose sensible est faite, elle est aussi ce d'où cette chose vient: la maison est faite à partir du bois, des briques, etc. Elle préexiste, par conséquent, aux choses, et de façon autre que les contraires ou privatifs, puisque ceux-ci sont forcément supprimés afin que la chose nouvelle soit. Elle est, en troisième lieu, ce en quoi se résout la destruction, la corruption de toutes choses. Ma maison démolie, de la matière reste. Enfin, elle dure au travers du devenir tout entier. Rien d'étonnant dès lors à ce que les anciens Grecs, pour ne nommer qu'eux, aient, comme on l'a vu, fait de la matière l'élément et le principe de toutes les choses qui sont.

Voilà qui rend peut-être plus intelligible, au reste, la définition de la matière formulée par Aristote: "ce à partir (έξ) de quoi

---

1. Charles De Koninck, *Abstraction from Matter*, dans *Laval théologique et philosophique*, vol. XIII, no 2, 1957, p. 149.

quelque chose devient tout en y demeurant".<sup>1</sup>

Toute privation au sens strict, disions-nous, implique un sujet naturellement apte, par soi, à une possession déterminée aussi bien qu'à sa privation. Or nous avons démontré par ailleurs que la contrariété est privation. Il s'ensuit nécessairement que toute contrariété implique un sujet naturellement apte, par soi, à l'un et l'autre contraire. La matière n'est autre que cette puissance simultanée des contraires. Avant d'aller plus loin, justifions cette expression, et apportons une autre preuve encore.

#### 6. *La puissance simultanée de contrariété*

Soit deux mouvements dont les termes sont contraires: être assis, et être debout. Soit, par conséquent, deux mouvements contraires.

Soit deux sujets, Socrate et Bummelklotz. Il n'y a aucune impossibilité à ce que Socrate soit assis, cependant que Bummelkloz est debout; les deux contraires peuvent exister simultanément en deux sujets distincts: on ne perçoit, à vrai dire, ici, aucune "contrariété".

Soit cependant les deux mêmes mouvements contraires en un sujet numériquement un, Socrate. On voit tout de suite qu'ils ne peuvent

---

1. *Phys.*, II, c. 3, 194 b 24. Sur ξ, important pour les contraires, un des textes les plus développés est dans le *De Generatione Animalium*, II, 1, 733 a 32 sq. Voir aussi saint Thomas, *In Metaphys.*, VIII, lect. 4, n. 1752.

coexister simultanément en Socrate: il est impossible que Socrate soit en même temps, sous le même rapport, etc., en train de s'asseoir et de se mettre debout. L'un des mouvements est expulsé de son corps par la présence de l'autre. Ce seul et même sujet numérique *ne peut pas* supporter les deux contraires simultanément.

Il est dès lors évident que la cause de ce fait inéluctable réside en ce seul et même sujet numérique. Quelle est-elle toutefois ?

Poursuivons. Au sens décrit, un seul à la fois des deux contraires existe dans ce sujet. Or, en un autre sens, tout aussi rigoureux, cela est faux.

En effet, aussi vrai qu'il peut seulement ne pas être assis et debout en même temps, Socrate est, en réalité, tantôt assis, tantôt debout. Le nier serait soutenir qu'il n'est jamais qu'assis ou debout, alors que, de fait, il est *et assis et debout*, successivement. Ce sont là deux mouvements réels dont il est par nature, par soi, susceptible.

La nécessité d'une cause réelle de ce fait réel, inscrite, comme lui, par soi, non par accident, en ce sujet naturel, s'impose. A défaut d'une telle cause, force serait de soutenir que chaque station verticale en Socrate soit le résultat d'une création *ex nihilo*, ou encore, lui advienne du dehors, de manière étrangère, surajoutée, tout de même que, dans ce marbre, le buste de Napoléon a pu succéder à une forme rectangulaire. Se refuser à la découvrir mènerait au plus pur verbalisme, puisque cela condamnerait à la réitération tautologique du fait.

Il a été établi que si, *de facto*, les deux contraires ne peuvent coexister en un sujet identique, ils existent successivement en ce sujet identique. Et ce, avec la même nécessité, vu que l'alternative est que Socrate soit éternellement debout. Par voie de conséquence, il suit que la cause réelle en est une puissance réelle à subir les deux mouvements contraires. On est conduit, en bref, à la notion de puissance réelle.

Ces lignes de *L'être et le néant*, de M. Sartre, sont à propos: le possible "est une propriété concrète de réalités déjà existantes";<sup>1</sup> et "c'est l'état possible d'un certain existant qui soutient par son être la possibilité et le non-être de son état futur".<sup>2</sup> De même les suivantes, de Hegel, touchant l'adulte et l'enfant: "la possibilité d'être raison existe en chacun, est donnée à chacun; toutefois elle ne sert à rien à l'enfant, à l'homme non cultivé; ce n'est qu'une possibilité, non vaine assurément, mais réelle, agissant en soi (...) la seule différence c'est que chez les uns, elle n'existe que comme disposition, en soi, chez les autres elle est expliquée (*expliziert*), passée de la forme de la possibilité à l'existence".<sup>3</sup>

Et enfin celles-ci, d'Aristote, dans la *Rhétorique*: "S'il est possible qu'un contraire soit ou devienne, son contraire aussi semblera

---

1. Paris, Gallimard (1943), 1957, p. 142.

2. *Ibid.*

3. *Einleitung...*, Hoffmeister, p. 104; trad. Gibelin, pp. 97-98.

possible: par exemple, s'il est possible qu'un homme soit guéri, il l'est également qu'il devienne malade. Car la puissance des contraires est la même, pour autant qu'ils sont contraires."<sup>1</sup> Dans le *De Caelo*: "On possède simultanément (ἄμα) la puissance d'être assis et celle d'être debout, puisque quand on possède l'une on possède aussi l'autre. Il n'en résulte pourtant pas que l'on puisse en même temps être assis et debout; on ne le peut qu'à des moments différents".<sup>2</sup> Et dans le *De Somno et Vigilia*: "Si donc la veille est caractérisée par ceci, à savoir le libre exercice de la sensation, et qu'il faille que, des contraires toujours l'un soit présent, et l'autre, absent, si la veille est le contraire du sommeil et que, nécessairement, l'un de ces états se trouve chez tout être, il est nécessaire de dormir".<sup>3</sup> D'après saint Thomas, *omnia contraria habent naturam quae est in potentia ad utrumque contrariorum.*<sup>4</sup>

Il importe de comprendre que cette puissance des contraires est simultanément des deux. De sorte que l'un étant en acte, l'autre est *ipso facto*, en puissance. Anaxagore, écrit saint Thomas, aurait dit vrai, en ce sens: "Unum contrariorum praeexistit in altero. Quod quidem

1. II, 19, 1392 a 8-12.

2. I, 12, 281 b 15-18; trad. Moraux.

3. 454 a 32-454 b 4 (texte établi et traduit par René Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, 1953). A 454 b 2, nous ajoutons le mot "toujours" omis dans la traduction de Mugnier; en effet le texte de 454 b 1-2 se lit: τῶν δὲ ἐναντίων τῶν μεν ἀναγκῇ θάτερον ἀεὶ παρεῖναι τῶν δού.

4. *In Metaphys.*, XII, lect. 12, n. 2655.

est verum secundum potentiam, nam frigidum est potentia in calido: non autem actu, ut Anaxagoras aestimabat, propter hoc quod nesciebat accipere esse in potentia, quod est esse medium inter purum non esse et esse actu".<sup>1</sup> Pour que, debout, Socrate puisse, par soi, devenir assis, il faut que la capacité d'être debout soit en lui identique à celle d'être assis. Et il faut qu'elle soit: être en puissance, c'est être. Comme dit Hegel, "Ce qui tout de suite se présente à nous dans l'évolution, c'est qu'il doit exister quelque chose qui se développe, donc quelque chose d'enveloppé, - le germe, la disposition, le pouvoir, c'est ce qu'Aristote appelle δύναμις, c'est-à-dire la possibilité (toutefois la possibilité réelle, non une possibilité d'une manière générale, une possibilité superficielle) ou, comme on l'appelle, l'en soi, ce qui est en soi et seulement ainsi".<sup>2</sup>

Voilà, du reste, qui donne toute sa signification à la proposition célèbre de Hegel: *Die Sache ist, eh' sie existiert*: "le fait est avant d'exister".<sup>3</sup> M. Marcuse a vu juste: "Tel est le concept de possibilité réelle".<sup>4</sup> "Le réel existant n'est pas encore Réalité en acte; il n'en est d'abord que la possibilité. Le possible appartient au caractère propre du réel".<sup>5</sup>

---

1. *In Libros Physicorum Aristotelis*, I, lect. 9, n. 61 (Rome, Marietti, 1954).

2. *Einleitung...*, Hoffmeister, pp. 101-102; trad. Gibelin, p. 95.

3. *Wissenschaft der Logik*, Lasson, II, p. 99.

4. *Raison et révolution...*, p. 196.

5. *Ibid.*, p. 195.

Seule cette notion de puissance simultanée des contraires rend parfaitement compte à la fois de l'incompatibilité de deux contraires simultanés, en acte, dans un même sujet, et de leur compatibilité successive contenue essentiellement dans l'un et l'autre. Etre debout et être assis ne sont point des entités abstraites. Chacun est composé, pour ainsi dire, du seul et même sujet, d'une aptitude native identique. L'un vient, par soi, de l'autre. Donc chacun est engagé dans l'autre, le sujet qui le compose étant déjà dans l'autre contraire en tant que son contraire. La définition même de Socrate debout contient Socrate assis, d'autant que l'être même de la position debout est simultanément puissance d'être assis. "Ce qui est, en effet, chaud en acte est froid en puissance, et ce qui est froid en acte est chaud en puissance, de façon que, à moins d'une neutralisation réciproque, ils se transforment l'un dans l'autre. Même observation pour les autres contraires".<sup>1</sup> Qu'un être puisse, par soi, recevoir telle détermination entraîne qu'il peut et doit, "si rien ne l'empêche",<sup>2</sup> recevoir la détermination contraire. Supposé que je ne puisse être arrêté, je ne pourrais qu'être en marche. Le repos est dès lors condition du mouvement: l'être mû contient nécessairement l'être en repos.<sup>3</sup>

1. Aristote, *De Gen. et Corr.*, II, 7, 334 b 20-23; trad. Mugler.

2. Cf. le texte d'Aristote cité en exergue et Marcuse, *op. cit.*, pp. 196-197. Voir aussi saint Thomas, *In Metaphys.*, IX, lect. 4 nn. 1820-1821 et 1816. Cf. enfin, nos remarques, *supra*, pp. 248-249 sur la distinction qui s'impose entre nécessaire du côté de l'exécution et tendance nécessaire.

3. Cf. saint Thomas, *In Phys.*, IV, lect. 20, n. 608: *esse quietis centis est esse rei mobilis.*

### 7. Nouvelles confirmations

Après avoir tenté de rendre manifeste la nécessité d'un principe par soi, d'un sujet naturel, pour l'être même, nous voici parvenu expressément à celle de la puissance passive. On ne saurait assez dire combien ces deux étapes sont capitales pour toute l'intelligence de la nature. Même la doctrine hégélienne et néo-hégélienne du devenir, qui ont pourtant une autre réputation, en fournissent de remarquables confirmations. Selon M. Marcuse, "en appréhendant le monde objectif comme le développement du sujet, il {Hegel} ouvre la voie à une interprétation philosophique de la réalité concrète."<sup>1</sup> Or le processus de ce "monde objectif" doit se décrire de la manière suivante: "Le passage de la chose d'une qualité dans une autre, et même son passage dans une autre chose, sont interprétés comme procédant des virtualités propres de la chose: sa transformation ne se produit pas 'suivant son être-pour-l'autre'" comme il apparaissait tout d'abord, mais suivant son propre soi".<sup>2</sup> Le *par soi*, pour nous, n'est autre que ces "virtualités propres" mesurant tout être même naturel. Il est difficile d'énoncer plus nettement, d'autre part, que cette mesure c'est bien l'aptitude native, la nature sujet, qu'en décrivant, à la manière de M. Marcuse, le processus de changement comme celui "dans lequel le donné progresse en accord avec le possible qu'il contient."<sup>3</sup> Hegel y insiste lui-même formellement: "L'en soi

1. *Loc. cit.*, p. 177.

2. *Ibid.*, p. 179. Cf. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, pp. 112-113.

3. Marcuse, *loc. cit.*, p. 198.

{i.e., on l'a vu, la *dunamis* d'Aristote} règle le cours. La plante ne se perd pas en un pur changement démesuré".<sup>1</sup> Pour la "fin" (*Zweck*) n'exister qu'en soi, c'est exister "comme nature (*als Natur*)".<sup>2</sup> Bref, l'être mû obéit au calibre naturel, à la puissance des êtres. *Sicut aptum natum est, sic agitur unumquodque.*<sup>3</sup>

"Le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif".<sup>4</sup> mènent inéluctablement, on le voit, à l'*aptum natum*. A l'occasion de son exposé magistral du texte cité en exergue du présent chapitre, *sicut agitur, sic aptum natum est; et sicut aptum natum est, sic agitur unumquodque, si non aliquid impedit*, M. Henri-Paul Cunningham a récemment montré que ce principe fondamental de la pensée d'Aristote se retrouve, *mutatis mutandis*, chez des maîtres aussi divers que Platon, saint Augustin, saint Thomas, Spinoza, La Bruyère, Hegel, Schopenhauer, Valéry, Piaget, Waddington, Ruyer, Jacques Ullmann, etc. Pour ces confirmations de l'argumentation qui a précédé, nous nous contenterons donc de renvoyer le lecteur au travail de M. Cunningham.<sup>5</sup> Notons

1. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hoffmeister, p. 108. Glockner, p. 50; Gibelin, p. 101.

2. *Die Vernunft in der Geschichte*, Hoffmeister, p. 87; trad. Papaioannou, p. 110.

3. Traduction latine littérale d'Aristote, *Phys.*, II, 8, 199 a 10. Pour le contexte immédiat et le texte grec, cf. l'exergue du chapitre. Cf. en outre Marcuse, *loc. cit.*, pp. 196-197.

4. Hegel, *Phénoménologie des Geistes*, Vorrede, Hoffmeister, p. 20; trad. Hyppolite, I, p. 18; sur le "pouvoir du négatif", cf., *ibid.*, p. 29; trad. p. 29

5. *Op. cit.*, pp. 16-56.

seulement que c'est Platon, au sommet de sa maturité philosophique,<sup>1</sup> qui semble l'avoir, le premier, énoncé expressément, en formulant "la définition de l'être":

Je la formule donc ainsi: ce qui a une puissance naturelle (περιουσία) quelconque, soit d'agir sur ce qu'on voudra d'autre, soit de subir l'action, même la plus minime, de l'agent le plus insignifiant, dût cette puissance ne s'exercer qu'une seule fois, tout ce qui la possède est véritablement; car je pose, comme définition qui définisse les êtres, qu'ils ne sont autre chose que puissance (δύναμις).<sup>2</sup>

Remarquons, en outre, que même un David Hume souscrit, en définitive, entièrement à ce principe lorsque, par exemple, il écrit: "All these operations are a species of natural instincts, which no reasoning or process of the thought and understanding is able either to produce or to prevent".<sup>3</sup> Il n'apparaît pas possible, à vrai dire, d'y échapper.

Avant Hegel et ses ressortissants, Aristote confirme lui aussi, que l'implication des contraires résultant de l'identité du sujet matériel, est absolument nécessaire: "Si l'un des contraires existe par nature, l'autre doit aussi exister par nature, du moins s'il est vraiment le contraire du premier, et il doit avoir une certaine nature pro-

1. Cf. l'étude classique de A. Diès, *La définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*, 2e édition, Paris, Vrin, 1932.

2. *Le Sophiste*, 247e (texte et trad. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1925).

3. *An Enquiry concerning Human Understanding*, Sect. V, Part I, éd. L.A. Selby-Bigge, 2e édition, Oxford, 1962, pp. 46-47.

pre. Les contraires ont, en effet, une matière identique".<sup>1</sup> Dans son commentaire à ce passage, saint Thomas analyse l'argument en ces termes:

Si unum contrariorum est in natura, necesse est etiam quod alterum sit in natura. Et hoc quidem probat sic: quia si sit aliquod contrariorum, necesse est quod sit aliqua natura ei subjecta, ut patet ex *I Physic.*; est autem eadem materia contrariorum, ut ibidem ostenditur, et sic oportet quod materia unius contrarii habeat potentiam ad aliud contrarium; quae quidem potentia esset frustra, si illud contrarium non posset esse in natura. Unde, cum nihil sit frustra in natura, necesse est quod si unum contrariorum est, quod et reliquum sit. <sup>2</sup>

Il est clair que cette preuve dépend d'une proposition antérieurement démontrée: "la nature agit pour une fin". Supposé qu'on la rejette, peut-on manifester quand même la nécessité qui nous occupe ? Ailleurs, saint Thomas nous met lui-même sur une autre piste:

Actus enim sunt in susceptivis secundum modo ipsorum: et ideo color est quidem in corpore colorato sicut qualitas completa in suo esse naturali; in medio autem incompleta secundum quoddam esse intentionale; alioquin non posset secundum idem medium videri album et nigrum. Albedo autem et nigredo, prout sunt formae completiae in esse naturali, non possunt esse in eodem: sed secundum praedictum esse incompletum sunt in eodem, quia iste modus essenti propter suam imperfectionem approximat ad modum quo aliquid est in aliquo in potentia. Sunt autem in potentia opposita simul in eodem. <sup>3</sup>

Texte qu'on peut rapprocher du suivant:

- 
1. *De Caelo*, II, 3, 286 a 23-25 (trad. Moraux).
  2. *Ad loc.*: II, lect. 4, n. 336.
  3. *In Aristotelis librum de Sensu et Sensato*, lect., 5, n. 62.

Semper contraria se habent secundum peius et melius, ut dicitur in *I Physic.*; ita scilicet quod unum est privatio et defectus respectu alterius, sicut frigidum respectu calidi, et nigrum respectu albi. Manifestum est autem quod *affirmatio*, idest omne quod positive dicitur ut aliquid completum, est prius eo quod dicitur per privationem et defectum, sicut calidum est prius frigido. (...) Posito autem posteriori, ponitur prius. Ergo necesse est quod si est {posterior}, quod sit {prius}. 1

A la vérité, cela nous replace dans notre contexte antérieur. Mais terminons d'abord cette conjonction de textes autour de l'implication nécessaire, par le suivant, de Hegel, se réclamant à nouveau d'Aristote:

Dans l'existence, la succession apparaît ainsi comme une progression de l'imparfait vers le plus parfait, et l'imparfait ne doit pas être saisi abstrairement comme seulement imparfait, mais comme ce qui contient également en soi, comme germe et comme tendance (*Trieb*), le contraire de soi-même, à savoir ce qu'on nomme le parfait. La possibilité indique, tout au moins par réflexion, quelque chose qui doit se réaliser, et la *dynamis* d'Aristote est aussi *potentia*, force et puissance. 2

#### 8. Bilan

Dans le dessein de mettre en acte une définition de la matière d'où découlent clairement les propriétés qui nous occupent, faisons à

1. *In de Caelo*, loc. cit., n. 337. Cf. "Contraria nata sunt se alterare", dans *In Phys.*, *passim*.

2. *Die Vernunft in der Geschichte*, 5e édition, J. Hoffmeister (1955) Hamburg, Meiner, 1963, p. 157; trad. Papaioannou, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, coll. 10/18, 1965, pp. 186-187. Touchant *potentia*, cf. l'analyse du mot *agitur*, dans H.-P. Cunningham, *op. cit.*, pp. 29 sq. Enfin, sur l'implication du parfait dans l'imparfait, cf. encore Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, pp. 126-146.

présent le bilan de nos analyses.

On constate que les contraires se suivent naturellement par mode de consécution, dans un même sujet. Cependant qu'elle ne brûle pas, cette bûche de bois est combustible. L'état brûlant et son contraire sont parce que le bois est naturellement combustible. Prétendre qu'un contraire ne viendrait pas de son contraire suivant une implication native, obligerait à nier ceci. En disant tout à l'heure qu'un contraire provenait de l'autre, nous ne l'entendions pas strictement: c'est le bois qui, de froid, devient chaud.

Toute nature soumise au mouvement est "composée" de contraires. L'illettré est le lettré en puissance. Le lettré chasse par accident l'illettré: il ne saurait en effet chasser l'illettré par soi sans se chasser soi-même, l'un et l'autre étant identiques par leur sujet. C'est en ce sens qu'un contraire appelle, implique naturellement, réellement, son contraire. Comme l'a bien vu Proclus, "tout ce qui est capable ( $\delta\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\delta\sigma$ ) de recevoir la privation et la possession, s'il n'a pas la possession, en est privé, et s'il n'en est pas privé, a la possession".<sup>1</sup> Si le contraire privatif n'existe plus comme privatif, il existe toujours quant à son sujet; de même, si le contraire positif n'existe pas encore ou n'existe plus (dans le cas de la corruption), l'*ordo ad*, la  $\delta\mu\nu\eta$ , la *Trieb*, la tendance, à ce contraire existe:

---

1. In *Platonis Parmenidem*, II, éd. V. Cousin, Paris, 1864 (réimpression photomécanique Hildesheim, Georg Olms, 1961), col. 741; trad. A.-Ed. Chaignet, *Commentaire sur le Parménide*, tome I, p. 191.

elle est réelle. Non pas au sens de *vis insita rebus*, comme quelque chose d'absolu, mais au sens d'*optum natum*, de πέφυκε : c'est la nature. *Ponitur autem in definitione naturae principium, quasi genus, et non aliquid absolutum, quia nomen naturae importat habitudinem principii.*<sup>1</sup> Cet *ordo ad*, cette implication, cette inclusion, constitue l'*esse naturale* des contraires.

Autrement dit, le mouvement naturel est l'acte de ce qui est en puissance, en tant qu'il est en puissance: c'est-à-dire l'acte du possible en tant que possible, du mobile en tant que mobile. Dans l'acte du mouvement, le sujet est mû d'un contraire à l'autre. Ce qui revient à dire que tout sujet de contraires (ce qui est mû) est "composé" de contraires: l'un des contraires est "posé avec" l'autre; poser l'existence d'un contraire en acte, c'est poser celle de l'autre en puissance. Les deux ne faisant qu'un, numériquement, par leur sujet, il faut bien que ce sujet soit, en quelque sorte, composé des deux contraires: il est un contraire en acte tandis qu'il est l'autre en puissance. Qu'un contraire soit l'autre en acte, cela est faux. "Si l'embryon est bien en soi homme, il ne l'est pas cependant pour soi."<sup>2</sup> Qu'il ne soit pas l'autre en puissance rendrait le mouvement impossible. Tel est au reste, croyons-nous, le sens de la proposition de Hegel relevée au

1. Saint Thomas, *In Phys.*, II, lect. 1, n. 145. Cf. aussi I, lect. 15, n. 138. A propos de *Trieb* et de *Tendenz*, cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Hoffmeister, p. 11; trad. Hyppolite, I, p. 7.

2. Hegel, *ibid.*, Hoffmeister, p. 22; trad. Hyppolite, I, p. 20.

chapitre précédent: "chacune d'elles en soi-même est son propre contraire." Chaque contraire est véritablement "inclus en l'être" de l'autre.<sup>1</sup>

Pour parler comme Hegel et saint Thomas dans des textes précités, l'imparfait, l'incomplet, l'inachevé en acte est donc le parfait, le complet, l'achevé en puissance. Etre privé, c'est être incomplet en acte, complet en puissance. Tout être incomplet est un commencement réel de l'être complet qui le définit et vers lequel il tend. "La fin, dit Hegel, retourne à son commencement, elle se fait pour lui et pour rien d'autre, ainsi il devient, pour soi-même."<sup>2</sup> Tel sujet étant, en acte, inachevé, il s'ensuit qu'il est composé de l'achevé en puissance. Tout contraire parfait (positif) est posé en puissance dans le contraire imparfait existant en acte. En ce sens précis, l'adulte est dans l'embryon. On se souvient de l'exemple de l'oeuf sur lequel insiste Mao.

Aussi Hegel écrit-il sans équivoque que "rien ne se produit qui n'existaient déjà".<sup>3</sup> En effet, "tout ce qui se produit, toute la plante, se trouve déjà enfermé dans la puissance du germe".<sup>4</sup> "On peut dire

1. Cf. Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, P.U.F., 1964, p. 17, à qui nous empruntons cette expression.

2. *Einleitung...*, p. 109; trad. Gibelin, p. 102. Souligné dans le texte de Hoffmeister. Cf. *Phänomenologie des geistes*, Vorrede, Hoffmeister, p. 22.

3. *Ibid.*, p. 103; trad., p. 96.

4. *Ibid.*, p. 103; trad., p. 97.

après Aristote que dans le simple qui est en soi, dans la δύναμις, *potentia*, la disposition, tout ce qui se développe est déjà contenu.

Le développement ne produit rien de plus que ce qui est déjà en soi".<sup>1</sup>

"L'évolution fait seulement apparaître l'intérieur primitif, elle exteriorise le concret qui déjà s'y trouvait, qui grâce à elle devient pour soi-même et va (*treibt*) de lui-même vers cet être pour soi. - Le concret est en soi distinct, mais tout d'abord en soi seulement, suivant la disposition, le pouvoir, la possibilité".<sup>2</sup> C'est au point que, selon M. Marcuse, "les possibilités (...) représentent même une réalité plus réelle que le donné pur et simple".<sup>3</sup> "Un fait n'est tel que rapporté à ce qui n'est pas encore fait et qui se manifeste cependant comme possibilité réelle dans le fait donné. Ou encore: les faits sont ce qu'ils sont uniquement comme moments d'un processus qui mène au delà d'eux, vers ce qui n'est pas encore accompli en fait."<sup>4</sup>

En un mot, A n'est qu'à proportion qu'il tend vers B. Retranchez B, A n'est plus. Enlevez la possibilité réelle du chêne dans le gland, du poulet dans l'oeuf, de l'adulte dans l'enfant, vous n'avez plus ni gland, ni oeuf, ni enfant. Ils existent "comme un être-pour-l'autre plus que comme un être-pour-soi".<sup>5</sup> Abstraction faite de l'homme, point d'enfant. De quoi l'enfant serait-il l'être inachevé ?

1. *Ibid.*, p. 102; trad. p. 96.

2. *Ibid.*, p. 114; trad. p. 106. Soulignés dans le texte de Hoffmeister.

3. Marcuse, *loc. cit.*, p. 195.

4. *Ibid.*, pp. 196-197.

5. *Ibid.*, p. 178.

Soit d'ailleurs l'enfant et l'homme, celui-ci provenant par nature du premier. Soit, d'autre part, cette première ébauche du buste napoléonien, au regard du produit artificiel terminé. Le second couple diffère *toto caelo* du premier. Le bloc de marbre ne contient pas plus que ma pipe le buste achevé de Napoléon: il y est indifférent - et pourrait être tout aussi bien façonné en boule d'escalier ou en poignées de portes. Par contre, tout l'être de l'enfant est engagé vers l'adulte. A moins de parler métaphoriquement, on ne peut dire du buste qu'il parfaît le marbre; alors qu'à proprement parler, le foetus parfaît l'embryon, et l'enfant, le foetus. N'était cette détermination des plus concrètes d'incomplet à complet que contient le foetus, pour quoi l'avortement semblerait-il un bien à certains ? Le foetus en acte apparaît menaçant parce qu'il est enfant en puissance. Autrement, pourquoi s'en soucierait-on ?

La raison de cette différence est que l'incomplet, l'imparfait dont il s'agit est relié *par soi* au complet, au parfait. "L'imparfait, disait bien Hegel, ne doit pas être saisi abstraitements comme seulement imparfait, mais comme ce qui contient également en soi, comme germe et comme tendance (*Trieb*), le contraire de soi-même, à savoir ce qu'on nomme le parfait." L'imparfait est non pas simple négation mais privation, aussitôt que j'en parle par soi. L'imparfait n'est pas indifférent au parfait. Or qui dit non-indifférence, dit tendance.

Dès là qu'un mouvement est naturel, son sujet devient ce qu'il était.<sup>1</sup> "L'enfant aussi est un homme (...) Il s'agit essentiellement pour l'homme de devenir ce qu'il est en soi (...) Ce qu'est l'être en soi apparaît dans l'être pour soi {i.e., on l'a vu, en acte}."<sup>2</sup> Tandis qu'on ne peut dire proprement que l'être cercueil soit une perfection pour le bois, le foetus l'est, en revanche, pour l'embryon. Cette forme naturelle, le foetus, est impliquée dans l'être à cette forme de la matière vivante contenue dans l'embryon. Le stade consécutif est dans le stade antérieur. Le commencement existant, la fin existe déjà, parce qu'une des parties de la fin existe déjà. Cette partie, c'est le sujet, en l'occurrence la matière vivante.

Rien d'étonnant, au surplus, à ce que le mot ἐντελέχεια, forgé par Aristote,<sup>3</sup> soit employé pour définir l'âme.<sup>4</sup> La figure de Napoléon, la forme de la maison, etc., sont, dans la matière, de purs

---

<sup>1</sup>, Voilà, au surplus, qui jette de la lumière sur le célèbre το τι ήν ἐλάχι (quod quid erat esse) d'Aristote. (Concernant les dizaines d'interprétations proposées à cette formule, cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 460 sq). A propos de l'imparfait erat, cf. saint Thomas, sur *In principio erat Verbum*, dans *Super Evangelium S. Joannis*, I, c. 1, lect. 1, n. 39 (Rome, Marietti, 1952): dicitur *Verbum erat*, quod est temporis praeteriti imperfecti, et hoc maxime videtur competere ad designandum aeterna, si attendamus naturam temporis et eorum quae sunt in tempore (...); praeteritum imperfectum significat aliquid fuisse, et non esse adhuc determinatum, nec defuisse, sed adhuc remanere.

<sup>2</sup>. Hegel, *Einleitung*, ... Hoffmeister, pp. 104-105; trad. Gibelin, p. 98.

<sup>3</sup>. Cf. Porphyre, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. A. Busse, Berlin, Reimer, 1887, Proemium, p. 54, 1. 20 sq.

<sup>4</sup>. Cf. *De Anima*, II, 1, 412 a 27.

effets surajoutés; elles n'ont, dirait Hegel, qu'un *dusserlichen Dasein*, qu'un "être-là extérieur".<sup>1</sup> Tandis que l'âme, étant ce par quoi la matière vivante est vivante, est à la fois antérieure et immanente à cette dernière. Le *τέλος*, l'achèvement, est *ἐν*, dedans le sujet qu'elle informe par soi: la perfection est intrinsèquement possédée (*ἔχειν*) par lui.<sup>2</sup> Rien d'étonnant, non plus, maintenant, à ce que le même mot serve également à définir le mouvement.<sup>3</sup>

De son côté, l'idée hégélienne de vérité - nous n'en parlerons ici que sous ce rapport - ne va pas moins dans le sens de nos analyses.

"Hegel, on le sait, voit dans la négativité de l'être le 'fondement et élément' de tout ce qui en procède. Le progrès d'une catégorie logique à l'autre est donc mû par une tendance immanente à chaque type d'être à surmonter ses conditions négatives d'existence pour passer dans un nouveau mode d'être où il atteint sa forme et son contenu *véritables*".<sup>4</sup> Qu'est-ce à dire ? Il faut savoir que, pour Hegel, "le vrai n'est pas abstrait; l'abstrait est ce qui n'est pas vrai (...). la philosophie est ce qui est le plus opposé à l'abstraction".<sup>5</sup> Mais qu'est-ce alors que l'abstrait ? "Ce qui est en soi n'est pas encore le vrai, mais l'abstrait; c'est le germe du vrai, la disposition, l'être en soi du

1. *Wissenschaft der Logik*, I, p. 98 (Lasson).

2. Cf. Hegel, *Einleitung...*, Hoffmeister, p. 99; trad. Gibelin, p. 93.

3. Cf. *Phys.*, III, 1, 201 a 11.

4. Marcuse, *loc. cit.*, p. 175. C'est nous qui soulignons.

5. Hegel, *Einleitung...*, Hoffmeister, p. 113; trad. p. 105.

vrai".<sup>1</sup> Bref, l'abstrait, selon Hegel, c'est la puissance considérée à tort comme quelque chose de séparé de sa tendance immanente à l'acte; c'est l'"en soi" coupé de sa référence intrinsèque au "pour soi". C'est donc le faux, car toutes choses réelles sont composées de puissance et d'acte, d'"en soi" et de "pour soi". "Tels sont les deux éléments conceptuels avec lesquels Hegel construit chaque être".<sup>2</sup> La philosophie a plutôt pour objet le concret: "le concret est le vrai";<sup>3</sup> et plus précisément "le concret en mouvement (celui de la production de l'en soi en vue de l'être pour soi)".<sup>4</sup> La vérité est par conséquent l'acte en tant qu'impliqué dans la puissance. Tel est bien le sens du célèbre *Das Wahre ist das Ganze*.<sup>5</sup> Seule cette unité des deux, cette composition universelle d'acte et de puissance intéresse la philosophie. "Les abstractions (...) ne relèvent pas de la philosophie".<sup>6</sup> "La vérité est l'unité des antinomies" (*Gegensätze*).<sup>7</sup> "Tout ce qui est vraiment vivant et vrai est un composé".<sup>8</sup> "De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement *Résultat*, c'est-à-dire qu'il est à la

1. *Ibid.*, p. 102; trad., pp. 95-96.

2. Marcuse, *loc. cit.*, p. 176.

3. Hegel, *loc. cit.*, p. 100; trad. p. 94.

4. *Ibid.*, p. 114; trad. p. 105.

5. "Le vrai est le tout" (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, Hoffmeister, p. 21; trad. Hypolite, p. 18. Hegel continue: "Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement".

6. *Loc. cit.*, p. 97; trad., p. 92.

7. *Ibid.*, p. 116; trad., p. 107.

8. *Ibid.*, p. 98; trad., p. 93.

fin (*Ende*) seulement ce qu'il est en vérité (*in Wahrheit*).<sup>1</sup> Mais pour saisir parfaitement cette notion de vérité, il faut avoir parlé de la "médiation", comme nous le ferons en déterminant de l'*Aufhebung*.<sup>2</sup>

On pourrait, pour finir, formuler notre raisonnement comme suit. Nous constatons qu'il y a mouvement, donc succession, non pas simultanéité, de moments contraires, par soi, en un seul et même sujet. Etant donné que les deux contraires sont dans un même sujet et que deux entités essentiellement relatives à une troisième, le sont entre elles, un contraire implique nécessairement l'autre. L'autre contraire est contenu dans l'être même de la matière sujet.

En somme, la nature sujet, la matière, est ainsi faite qu'elle va d'un contraire à l'autre. Mais toute contrariété est privation. La nature incomplète est privation au regard de la possession de la nature complète. Un des contraires est complet, l'autre incomplet. Il est évident que l'incomplet, l'inachevé ne peut être défini sans l'autre. La raison en est qu'il inclut l'autre par soi.

Nous avons montré également que la privation ne s'identifie pas à la matière, puisqu'elle est, en elle-même, absence, et la matière,

1. *Phänomenologie*, loc. cit., p. 21; trad., p. 19. Cf. Aristote, *Politica*, I, 2, 1252 b 32-34: "La nature d'une chose, c'est sa fin; ce qu'est chaque chose, une fois sa croissance achevée, c'est cela que nous appelons la nature de chaque chose, par exemple d'un homme, d'un cheval, d'une famille" (texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960). Cf. en outre, Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, p. 368 et pp. 383 sq.

2. Cf. par exemple, *infra*, pp. 298 sq., et p. 306.