

André KOPACZ

LA PLENITUDE ONTOLOGIQUE DU VIDE

Thèse présentée et soutenue publiquement le 17 avril 2015  
en vue de l'obtention du doctorat en Philosophie  
de l'Université Paris Ovest-Nanterre-La-Défense

sous la direction de M. Jean Seidengart

Jury :

Mme N. Depraz, Professeur de Philosophie à l'université de Rouen

M. J. Barash, Professeur de philosophie à l'Université d'Amiens (Rapporteur)

M. F-D Sebbah, Professeur de philosophie à l'Université de Paris Ovest-Nanterre

M. J-J Szczeciniarz, Professeur de philosophie à l'Université Paris 7- Diderot (Rapporteur)

M. J. Seidengart, Professeur de philosophie à l'Université de Paris Ovest-Nanterre (Directeur)

### *Remerciements*

Je remercie Monsieur le Professeur Seidengart pour sa disponibilité, son écoute et son apport conceptuel en cosmologie qui fut déterminant lors de cette recherche.

Je tiens également à lui exprimer ma reconnaissance pour la liberté d'invention philosophique qu'il m'a accordée pour un travail ne s'apparentant pas à un commentaire érudit.

## Introduction

Plénitude du vide, que signifie ce paradoxe ? Une fiction de pensée, simple dans son principe, permettra d'éclairer cette apparente contradiction. On la doit, dans le cadre de la philosophie contemporaine, à E. Lévinas. Dans *De l'existence à l'existant*, l'auteur propose d'opérer, non pas une variation imaginative phénoménologique, mais, plus radicalement, une annihilation fictive de toutes choses. Imaginons le retour au néant de tous les étants, dit Lévinas, ceux-là même qui constituent la réseau de l'univers, du microcosme au macrocosme. Que reste-t-il après cet anéantissement ? Plus rien ne semble devoir subsister. « Mais ce rien n'est pas celui d'un pur néant. Il n'y a plus ceci, ni cela; il n'y a pas «quelque chose» Mais cette universelle absence est, à son tour, une présence, une présence absolument inévitable.»<sup>1</sup> Ce qui persiste, c'est un néant qui ne tarde pas à se retourner en une présence pure que l'on exprimera par cette courte formule : il y a. «Cette «consumation» impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d'*il y a*. L'*il y a*, dans son refus de prendre une forme personnelle, est l'«être en général»<sup>2</sup>. L'expression «il y a» n'est certes pas un concept mais permet de saisir ce qu'il faut entendre par présence pure. Elle est l'équivalent français du «*es gibt*» heideggérien bien qu'elle ne contienne aucune idée de donation. Cette universalité du concept, «l'être en général», indique que son corrélat effectif aurait une certaine amplitude qui dépasserait la finitude ontique. Lévinas est, sur ce point, on ne peut plus explicite, lorsqu'il commente dans un autre de ses ouvrages ce qu'il entendait déjà par la formule «il y a» : «Quelque chose qu'on peut ressentir aussi quand on pense que même s'il n'y avait rien, le fait qu'«il y a» n'est pas niable. Non qu'il y ait ceci ou cela; mais la scène même de l'être est ouverte: il y a. Dans le vide absolu, qu'on peut imaginer d'avant la création – il y a»<sup>3</sup>. C'est tout le champ antéprédicatif de l'immatériel qui s'ouvre alors.

---

1 E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, p. 94.

2 Ibid.

3 E.Lévinas, *Ethique et infini*, Fayard, biblio essais, p. 38

Nous voici transportés dans une dimension cosmologique ou, plutôt acosmique, devrait-on dire, car toute chose, tout monde a été consumé pour obtenir cette rémanence ontologique.<sup>4</sup> C'est ainsi qu'il s'agirait de lire, selon Lévinas, le titre du livre de Blanchot, «*L'écriture du désastre*» où «désastre» signifierait, en dehors de toute connotation dépréciative, «comme de l'être qui se serait détaché de sa fixité d'être, de sa référence à une étoile, de toute existence cosmologique, un dés-astre»<sup>5</sup>. Que Lévinas situe son expérience de pensée dans un cadre créationniste ne pose pas problème en soi. Certes, du point de vue du physicien, son approche du vide comme contenant neutre ou espace absolu antérieur à tout ce qui pourrait s'y loger par le fait d'une création ou non paraît ne pas tenir compte des apports de la cosmologie contemporaine. Mais ce qui importe ici, c'est le sens d'une telle fiction, le sens de l'espace en tant que présence pure suivant laquelle, en l'espace, il y a en soi. En fait, ce qu'opère l'auteur de *De l'existence à l'existant* n'a rien de véritablement original. La fiction de la néantisation traverse l'histoire de la philosophie au moins depuis le Moyen-Age. L'intérêt de la chose est que Lévinas opère cette fiction dans le cadre d'une problématique de l'ontologie contemporaine. Elle impose de penser l'effectivité et la nécessité absolue de la présence pure. Face à cette présence irréductible, la négation découvre les limites de son pouvoir. Elle ne trouve plus aucune prise sur laquelle s'exercer. Chaque négation a l'efficacité d'un coup d'épée dans l'eau mesuré à ce néant de déterminations ontiques. La nécessité de la présence constitue une sorte de chape de plomb, d'autant plus lourde qu'elle n'est rien (d'ontique). La négation s'y révèle sans portée car sans objet. La présence pure est à la fois la moindre des choses et la plus grande des nécessités. Elle est donc la première et l'ultime des réalités. Ultime parce qu'indéniable, première car fondamentale. Présence aussi de tout et de rien. De tout, car de tout étant, elle est en effet le fondement. De rien, car, suivant son indépendance ontologique, elle n'est la propriété d'aucun sujet ni d'aucun objet.

Cette inanité de la négation valant pour elle-même évoque la critique bergsonienne du néant. Bergson démontre en effet que là où l'on s'attendait à trouver un étant qui vient à manquer, c'est toujours un autre étant qui remplit la

---

4 E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, p. 121. «Le monde des formes s'ouvre comme un abîme sans fond. Le cosmos éclate pour laisser béer le chaos, c'est-à-dire l'abîme, l'absence de lieu. L'il y a. »

5 Ibid. p. 40-41.

place. «Le plein succède toujours au plein », <sup>6</sup>le réel n'est qu'affirmation. A une réalité se substitue toujours une autre réalité. «Si la réalité présente n'est pas celle que nous cherchions, nous parlons de l'absence de la seconde, là où nous constatons la présence de la première. » <sup>7</sup> Une intelligence qui ne serait qu'intelligence, comme le dit Bergson, c'est-à-dire qui n'aurait ni désir, ni regret mais serait directement branchée sur le réel, sans aucune considération psychologique, ne constaterait que de l'étant présent, succédant immanquablement à un autre étant présent. Demeurant exclusivement dans la sphère ontique, l'analyse bergsonienne serait oublieuse de la différence ontologique entre l'être et l'étant. Lévinas estime en effet que celle-ci ne vise que la nécessité de la réalité ontique, et manque la question de l'être. Qu'en est-il alors de l'être en tant qu'être ?

Pour une pensée de la plénitude et de la positivité comme celle de Bergson, ce qui importe est de montrer qu'il n'y a jamais de rien, de néant ou d'absence en soi, et qu'à ce titre, ce sont là de pseudo-concepts. Toujours il s'agit de demander à ceux qui seraient prêts à accorder une quelconque légitimité et autosuffisance à ces idées, de quoi ce rien est-il l'absence, de quoi ce néant est-il la néantisation. C'est donc la positivité de son corrélat qui valide un concept, quel que soit l'étant (ou l'être) auquel ce concept se réfère. Ainsi la fiction de pensée qui mène Lévinas à concevoir le vide absolu nous fait passer d'un type de réalité à un autre; de l'ontique à l'ontologique, du physique au métaphysique, du présent à la présence, mais jamais de quelque chose à un néant absolu. Dans cette perspective plus large, la critique bergsonienne du néant nous semble conserver toute son actualité. C'est en ce sens que l'on entend l'expression «plénitude ontologique du vide»: le vide y est plein de la présence pure ; présence indéniable, inéluctable, indépassable. Il nous est impossible de penser que l'être ne soit pas. Invariablement, on retombe sur son irréductible nécessité. Nécessité absolue, tel pourrait être l'un des premiers noms propres de l'être.

«Le frôlement de l' il y a, c'est l'horreur.» <sup>8</sup> Touchant à l'incommensurable,

---

6 Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., Quadrige, chapitre IV, p. 282.

7 Ibid, p. 273.

8 E. Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, p.98.

l'approche de Lévinas se teinte d'une coloration affective. Cette «menace indéterminée de l'espace lui-même» n'est pas sans réveiller chez lui le souvenir des spectres shakespeariens d'Hamlet ou de MacBeth dont l'existence fantomatique se situe entre l'être et le néant. On pourrait y adjoindre l'effroi cosmique d'un Lovecraft. L'il y a comme extension de la nuit joue également sur cette ambiguïté de la présence et de l'absence, de la persistance et de l'évanescence. La nuit, le silence des espaces infinis du libertin selon Pascal, inspire chez Lévinas l'horreur. Mais, alors que l'angoisse heideggérienne est liée à la possibilité de ne plus être, l'effroi chez Lévinas est soumis à la nécessité absolue de cette présence anonyme qui demeure indéfectiblement au-delà de toute négativité. Il s'agit là d'une présence qui ne peut pas ne pas être, obstinée dans son éternité plutôt que d'un Dasein irrémédiablement attaché à sa propre finitude et voué à la mort. Les solutions apportées à ce type d'affection fondamentale diffèrent également entre les deux auteurs. L'angoisse heideggérienne peut être, en quelque sorte, relevée par une assomption, une prise en charge de cette destinée, ce que Heidegger appelle la marche d'avance, la liberté envers la mort qui est saisie de soi résolue<sup>9</sup> ; par exemple dans la possibilité de choisir sa propre mort. Chez Lévinas, il semble, d'un premier temps, qu'il n'y ait pas d'issue. La nuit est sans échappatoire; son emprise est totale, son empire sans horizon. Puis une sortie hors de l'anonymat de l'être apparaît possible à travers l'«hypostase», qui est passage du verbe au substantif, de l'être à l'étant, un étant qui se positionne en tant que conscience et sujet, sujet du verbe «être» devenu objet de sa maîtrise, devenu son être.<sup>10</sup> On sait que, dès lors, la philosophie de Lévinas s'orientera vers l'humanisme, la théologie de l'Infini et le visage de l'altérité qui sont autant de notions qui viennent rompre l'inhumanité de l'être.

Notre intention est tout autre. Il s'agit de faire face au Léviathan, à cette présence aveugle, sourde et muette, non pas tant inhumaine qu'a-humaine. «Car ce qu'on voit est indéfini et ne présente aucun trait distinct : ni nez, ni yeux, ni oreilles, ni bouche, ni visage car il n'en a pas à proprement parler, rien d'autre que

---

9 Heidegger, *Etre et temps*, p. 264 (nous renvoyons à la pagination de l'édition Niemeyer qui figure en marge de l'édition française) «Mais la marche d'avance n'esquive pas l'indépassabilité comme le fait l'être vers la mort impropre ; au contraire, elle s'offre librement à l'indépassabilité » et p. 266 «... être soi-même dans cette liberté passionnée, débarrassée des illusions du on, factive, certaine d'elle-même et s'angoissant : la liberté envers la mort »

10 E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1999, *Le sens de l'hypostase*, p.139 à 142.

ce vaste firmament du front, sillonné d'énigmes ... »<sup>11</sup> Ce que l'on entendra dorénavant par le mot «être», ce sera toujours l'espace où se donne l'être nu, la présence pure, l'ontologique à vif. Or, cette énigme n'a cessé de préoccuper la métaphysique, nous voulons dire, l'histoire de la métaphysique. Qu'ils soient plénistes ou vacuistes, partisans de la position substantielle ou relationnelle, d'un espace dit imaginaire ou affirmé dans son effectivité, tous les métaphysiciens classiques ont envisagé l'infigurable et l'incommensurable, pour l'assumer ou le rejeter, lui accorder ou dénier un statut ontologique. C'est même là le propre de cette métaphysique. Nul oubli de l'être, nulle confusion ontico-ontologique en fait. La ligne de fracture entre plénistes et vacuistes met en lumière une authentique pensée de l'être sondée avec une profondeur inégalée par la suite. A travers l'étude de ces auteurs semblerait donc s'ébaucher une « histoire de l'être » radicalement différente de celle déposée par Heidegger. Cependant notre intention n'est pas tant d'écrire une nouvelle « histoire de l'être » que d'opérer des coupes thématiques suivant des perspectives différentes (métaphysique, cosmologique, théologique, expérimentale). C'est la raison pour laquelle nous mettons toujours entre guillemets l'expression « histoire de l'être » car il ne s'agit pas, en fait, d'opposer un déroulement historique à un autre. Selon l'approche heideggerienne, à mesure que l'histoire avance, l'être s'enfouirait toujours davantage dans l'oubli jusqu'à l'amnésie complète représentée par la volonté de puissance nietzschéenne et l'arraisonnement technique préparé de longue date par la modernité cartésienne. Les coupes thématiques démontrent, au contraire, que la métaphysique, de tout temps et en tout lieu, a toujours été tourmentée, selon diverses modalités, par la question de l'ontologie fondamentale. Selon nous, métaphysique classique et ontologie fondamentale, espace et être se confondent donc. Quels sont d'ailleurs les textes heideggeriens concernant la spatialité ? Ils sont assez peu nombreux, en fait : *L'entourance dumonde ambient et la spatialité du Dasein* dans *Etre et temps*, § 22 à 24 ; *Bâtir, habiter, penser* dans les *Essais et conférences* ; *Pour servir de commentaire à Sérénité* dans les *Questions III* ; *L'art et l'espace* dans les *Questions IV*.<sup>12</sup> Et, ainsi que nous le verrons, Heidegger passe complètement à côté de l'essence proprement ontologique de l'espace. Selon nous, les

---

11 Melville, *Moby Dick*, Flammarion, p. 367.

12 Cf. la bibliographie établie par F. Fédier et J. Beaufret dans les *Questions IV*, Tel, Gallimard, p. 276.

nomenclatures métaphysiques gardent toutes leurs pertinences et permettent même d'aller plus loin qu'Heidegger qui se révèle insuffisant lorsqu'il est question de circonscrire la réalité de l'être car, dès l'aurore de cette philosophie, dans son ouvrage inaugural, l'angle choisi fausse d'emblée la perspective suivant laquelle la problématique aurait quelque chance de s'éclairer. Tout se passe donc au commencement, moment des choix.

Une lecture de l'histoire de l'être nous incline en effet à changer de paradigme s'agissant de traiter de la question de l'être en tant qu'être ; l'espace bien plutôt que le temps. Où l'on mesure la différence entre deux lectures de l'histoire de la métaphysique : d'un prétendu enfouissement, ou oubli, l'on passe à une amplitude et une étreinte à la fois, une démesure aussi qui outrepassse, et de loin, le cadre de pensée heideggerien. Il s'agit, finalement, non pas d'une lecture heideggerienne de l'histoire de la philosophie mais, pour changer un peu, d'une relecture de l'heideggerianisme depuis une position métaphysique revendiquée comme telle. On se situe donc au cœur même d'une problématique contemporaine cependant racontée avec un vocabulaire classique.

En effet, la première partie de ce travail (*De l'émergence du vide dans la métaphysique classique*) instaure la scène de l'être. Sa question est celle-ci : de quoi parle-t-on ? Que faut-il entendre par « ontologie fondamentale » ? Quelles sont les dimensions du fondement, s'il en existe un ? En embrassant une période qui va de la Renaissance italienne avec Telesio, Campanella mais surtout Patrizi et Bruno jusqu'à la métaphysique moderne avec Gassendi et Von Guericke, par exemple, pour l'Allemagne et de la naissance de la science moderne avec Galilée jusqu'à son apogée représentée par Newton, en somme, de la seconde moitié du XVIème siècle jusqu'à la fin du XVIIème, l'intention est de souligner toute l'actualité de la métaphysique classique mais aussi la diversité des approches rendues possibles par le concept de vide. C'est la raison pour laquelle cette première partie se présente suivant la partition de quatre grandes déterminations que peut revêtir la vacuité : *Le vide fictionnel comme expérience de pensées* soit pour en démontrer l'absurdité intrinsèque (Aristote), soit pour fonder une nouvelle scientificité (Galilée). *L'espace cosmique comme fondement ontologique* afin créer une nouvelle vision des choses nous faisant passer du concept de monde à l'idée de l'univers, soit d'une philosophie du fini à une pensée de l'infini. ( Patrizi, Bruno, Gassendi). *Le vide artificiel comme expérience physique* suivant laquelle

le vide acquiert définitivement, après Galilée, son droit de cité en science, et cela exposé, tant dans le cercle privé des savants qu'auprès du public, de manière spectaculaire (Pascal, Boyle, Von Guericke). *L'espace cosmique comme omniprésence divine* où l'espace entretient maintenant des rapports non ambigus avec Dieu car Celui-ci soutient et conduit au plus près Sa création (More, Newton, Locke). A présent, effectuons un saut temporel d'au moins trois siècles.

Pourquoi ? Si le vide expose en sa complexe et étonnante essence de multiples facettes, l'ontologie contemporaine a-t-elle approfondie et élargie ces connaissances ou représente-elle une régression ? La figure d'Heidegger s'imposant naturellement lorsque l'on évoque l'expression d'ontologie contemporaine, il s'agit de faire un comparatif entre la portée des concepts métaphysiques et l'apport des concepts du penseur de l'être en tant qu'être suivant l'expression d'usage. *Univers versus monde* oppose les traits de la mondanéité à l'image cosmologique. On entre ici davantage dans la nomenclature heideggerienne qui éclot dans *Sein und Zeit*. Etant donné notre sujet, on privilégiera, à un moment donné, la notion de spatialité chez l'auteur et la manière dont il développe ses entours. Il apparaîtra qu'aucun prolongement de la spatialité chez Heidegger n'atteint la perspective cosmologique des auteurs classiques qui peuvent aisément le prendre de haut sur la question. *Spatialité et temporalité* tente de questionner l'étrange privilège accordé au temps lorsqu'il s'agit de penser l'être. Ici apparaît la notion cruciale du nom propre. Car, tel a toujours été l'aiguillon de la recherche heideggerienne ; le nom propre de l'être, mais aussi nom propre de la temporalité propre de l'être, nom propre de la dimension spatiale de l'être, ajouterions nous, mais encore nom propre de son statut par rapport aux étants, si différents. Toutes ces questions, toutes ces recherches sur les noms propres qui définissent finalement le *Statut ontologique de l'être*, nous obligeront à un détour, un virage en fait, en direction de la pensée scientifique qui lui fut contemporaine.

La question de l'être commande de mettre en avant les modalités de la question ontologique elle-même ou, pour le dire autrement, comment une pensée de l'être se détachant pour elle-même sur fond de simple donné ontique est-elle possible ? Comment l'univocité ontologique se distingue-t-elle de l'univocité

ontique ? Autrement dit, à quel titre la singularité ontologique peut-elle se séparer de la réalité commune de l'étant ? Tout dépend de la manière ; manière dont l'être se donne, manière dont nous le recevons. En cela, la donation et l'écoute de l'être selon Heidegger, pour tout métaphoriques qu'ils étaient, touchaient quelque chose à développer. A cet endroit, il nous semble que la mise en lumière *du mode d'intuition de la présence* est précisément ce qui permet de résoudre la question elle-même. L'on rejoint, à travers la notion d'intuition, l'identité de l'être et de la pensée où le propre devient le proche. Et, par Absolu, puisque c'est à une telle image que nous voulons finalement en venir et à laquelle mène finalement ce mode d'intuition de la présence, nous n'entendons pas autre chose qu'une image cosmologique englobant la totalité de ce qui est intelligible, plénitude en dehors de laquelle rien n'est, à proprement parler, concevable. L'Absolu dont il s'agit n'est pas une réalité indicible ou inaccessible. Il est, au contraire, l'image de l'immanence le plus radical qui se puisse être. Mais afin de donner quelque consistance à cette idée d'Absolu qu'il est hautement périlleux d'« invoquer », nous en avons conscience, il est indispensable d'examiner ce que l'intuition de l'être a de spécifique et ce qu'elle produit comme effet. L'intention présidant à ce travail est ainsi la fondation d'une image d'une ontologie de la perfection et de la transparence. Son mouvement global, de la première partie à la seconde et de celle-ci à la troisième, est celui menant du vide à l'espace, et de l'espace à la présence. Autrement dit, de quelque chose qui pourrait, au premier abord, évoquer l'absence, le manque, voire le néant à quelque chose de plus factuel ou « neutre » qu'est l'espace comme scène, surface ou plan pour retrouver enfin son sens authentique, celui de la positivité et de la plénitude de la présence en tant que fondement d'une image de l'Absolu. Ainsi, prenant le parti assumé de la métaphysique classique, à l'heure des déconstructions, des dépassements et autres clôtures, ou au mieux de leur souvenir, notre propos risque fort de s'apparenter à une considération inactuelle. Telle est, néanmoins, la thèse que nous nous proposons d'exposer.

**Première partie**  
**De l'émergence du vide**  
**dans la métaphysique classique**

## I. Le vide fictionnel comme expérience de pensée

Dans l'histoire de la philosophie, le vide se révèle être à travers les vives polémiques qu'il suscite depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque contemporaine en passant par le siècle de la révolution scientifique, une notion très clivante car elle touche aux fondements mêmes des métaphysiques.<sup>1</sup> La notion entre en effet en résonance avec l'être et le néant, elle côtoie l'infini, elle est à la croisée du temps et de l'espace. Affirmer ou nier le vide induit des incidences essentielles affectant les ramifications de tout système philosophique. Aristote fut sans doute le plus grand adversaire de l'idée du vide de l'Antiquité, sinon de toute l'histoire de la philosophie, en attendant Descartes au XVIIème siècle. Le monde d'Aristote est plein, hiérarchisé, fini et centré. Sa critique vise donc prioritairement la physique atomiste de Leucippe et Démocrite dont il cherche à démontrer l'absurdité des principes, à savoir l'atome, l'infini, le mouvement dans l'infini et le vide. Elle est aussi bien physique que métaphysique.

A partir du XVIème siècle, après pas moins de quinze siècles de physique aristotélicienne, Galilée dans une totale indifférence à la métaphysique d'Aristote mais consciemment aux antipodes des principes de sa physique utilise naturellement la fiction du vide au service de la science nouvelle en accordant à cette notion toute sa légitimité épistémologique et heuristique. Le vide est un cas-limite de la physique permettant de concevoir dans la plus grande pureté de l'abstraction physico-mathématique les mouvements et vitesses des corps en chute libre. Dans une voie plus métaphysique, la Renaissance italienne avec Campanella, Telesio et surtout Francesco Patrizi et Giordano Bruno revendiquent avec audace leur anti-aristotélisme en assumant l'effectivité ontologique du vide. L'espace n'est plus simplement hypothétique, une projection imaginaire abstraite à partir de l'étendue matérielle mais gagne là aussi tout son crédit conceptuel. D'inspiration atomiste, c'est la renaissance de la métaphysique de la vacuité liée

---

<sup>1</sup> Pour une histoire du vide, voir la thèse d'Armand le Noxaïc « *Histoire du vide, de l'Antiquité jusqu'à nos jours* », et son ouvrage « *Les métamorphoses du vide* », Belin, Pour la science, 2004.

aux notions d'infinité, d'univers, de multiplicité de mondes. A partir du XVII<sup>ème</sup> siècle, deux lignes de recherche s'affirment nettement, se recoupant plus ou moins selon les auteurs ; l'une expérimentale, l'autre spéculative mais elles ont en commun un anti-cartésianisme aussi féroce que ne l'était l'anti-aristotélisme de leurs prédécesseurs. En philosophie française, Gassendi ressuscite l'épicurisme et s'oppose, ainsi armé, à la matière subtile cartésienne occupant sans partage la totalité de l'espace. Pascal, de son côté multiplie les expériences en laboratoire ou en milieu naturel et confirme celles effectuées quelques temps auparavant par Torricelli. Utilisant les possibilités limitées des instruments de son époque, Pascal a surtout voulu prouver qu'un vide apparent était possible. Mais il semble qu'il était personnellement convaincu de la réalité de ce vide. Sur le plan métaphysique, il se range naturellement du côté de Gassendi contre le cartésianisme. A mesure que les techniques se perfectionnent, les effets tangibles du vide se font de plus en plus démonstratifs. C'est le cas de Von Guericke en Allemagne ou de Robert Boyle en Angleterre qui grâce à leurs drôles de machines popularisent la notion. Dans les milieux de Cambridge, le néo-platonicien Henry More se détache de l'influence prépondérante de Descartes pour devenir l'un de ses plus déterminés opposants. Le vide et Dieu semblent à présent entretenir des rapports ténus dans un rapprochement entre l'ontologie et la théologie. C'est également le cas chez Isaac Newton dont le Dieu omniprésent au monde constitue le fondement de la mécanique céleste et l'une des explications hypothétiques de l'attraction universelle. Ses principes métaphysiques ont également pour cible l'intolérance de Descartes envers le vide. Même chez l'un des pères de l'empirisme anglo-saxon tel que John Locke, l'immatérialité du vide a droit de cité, son dialogue avec la théologie se maintient et c'est toujours Descartes, le grand adversaire des vacuistes depuis l'Antiquité d'Aristote, qui est visé. On constatera donc que de tout temps le vide se présente comme une problématique transversale, accompagnant le devenir de la métaphysique et celui des sciences, l'histoire de la philosophie et la géographie des savoirs.

L'anti-aristotélisme et l'anti-cartésianisme ont ceci en commun qu'ils revendiquent leur paternité atomiste. C'est particulièrement patent en ce qui concerne Giordano Bruno et Gassendi. Pourquoi l'atomisme plutôt que le stoïcisme qui contient pourtant lui aussi une pensée du vide ? Avec son monde

unique entouré d'un vide infini, le stoïcisme est davantage une pensée du monde qu'une pensée de l'univers. Une philosophie est cosmologique lorsqu'elle affirme la pluralité des mondes. Et cette pluralité mondaine, qui est l'une des grandes affirmations atomistes, implique la notion de vide. Ici aussi, le stoïcisme est en reste. Le vide stoïcien est exclusivement extra-mondain quand celui des atomistes est tout aussi bien intérieur qu'extérieur aux mondes dans les interstices infiniment petits et les espaces infiniment grands qui les distendent. C'est pourquoi les grandes figures de cette « histoire de l'être » sont celles de Leucippe et de Démocrite, puis d'Epicure et de Lucrèce.

### **a. Aristote**

Le livre IV de la physique d'Aristote interroge la notion de lieu. Cette physique posera un des principes fondamentaux de la science à venir, à savoir celle des quinze prochains siècles, la négation du vide. Sur cette question, Aristote s'oppose aux pythagoriciens, aux atomistes et à une certaine lecture d'Hésiode.<sup>2</sup>L'étude du lieu se situe d'emblée sur un plan physique. Le corps se définit par ses trois dimensions, longueur, largeur et profondeur. Mais ce que l'on désigne par lieu ne peut être lui-même un corps «sinon deux corps se trouveraient au même endroit. »<sup>3</sup> En outre, s'il était un étant corporel, cela signifierait, selon l'aporie de Zénon, qu'il devrait y avoir un lieu du lieu et ainsi de suite à l'infini, puisque tout étant est dans un lieu. Mais il n'en est pas pour autant un incorporel puisqu'il possède une certaine grandeur extensive. La définition du lieu, selon Aristote, est celle du premier contenant du corps contenu. Il s'agit d'une sorte de limite qui entoure celui-ci, non pas une limite propre au corps comme l'est la surface spécifique de chaque étant car la matière et la forme entendue en ce sens superficiel sont inséparables mais plutôt l'enveloppe première distincte de ce dont elle est le lieu. «Là où il y avait de l'air, il y a là même ensuite de l'eau, comme

---

2 Les pythagoriciens concevaient un être infini par soi existant à l'intérieur des choses sensibles, les divisant par sa présence, mais se projetant aussi au-delà de l'univers. Physique III, 203a, 4. Quant à Hésiode, Aristote l'interprète en soulignant la dimension spatiale du Chaos originnaire. Physique, IV, 208b, 30.

3 Aristote, *Physique* IV, 209 a. 5-7.

nous le disions, l'eau et l'air prenant place l'un de l'autre, et il en va de même pour les autres corps, de sorte que le lieu de chaque chose n'en est ni une partie, ni un état, mais en est séparable. »<sup>4</sup> Les extrémités du contenu et du contenant sont toutes deux des limites, mais la surface est la limite de l'objet tandis que le lieu est la limite du corps contenant. L'extrémité de l'enveloppe n'est pas plus grande que la surface du corps car «les extrémités des objets qui se touchent sont dans le même endroit. »<sup>5</sup> En d'autres termes, le lieu est le point de rencontre de la surface convexe du corps enveloppé et de la surface concave du corps enveloppant. Le corps enveloppé vient se lover au creux de son lieu. (Ce qui n'est pas sans poser quelques problèmes, comme le feront remarquer les détracteurs d'Aristote, dans le cas d'une tour fouettée par les vents, par exemple.) Il est utile d'ajouter que cette limite immédiate doit être immobile. Ainsi le lieu d'un navire ne sera pas l'eau qui caresse ses flancs mais plutôt le fleuve, «parce pris tout entier, il est immobile. »<sup>6</sup> Il est pareil à un vase inamovible. «La limite immobile première de l'enveloppant », telle est donc la définition du lieu selon Aristote. Et dans une philosophie du plein, il ne peut en être autrement. Les objets et leurs lieux entretiennent les mêmes rapports que les éléments fondamentaux entre eux, c'est-à-dire celui d'un enveloppement; la terre est dans l'eau, l'eau est dans l'air, lequel est dans l'éther et enfin le ciel vient subsumé et clôturé l'ensemble. L'intention d'une telle clôture étant d'exorciser l'infini actuel, bien qu'Aristote l'admette virtuellement du point de vue du nombre, de la divisibilité et de la temporalité.

Mais ceux qui soutiennent l'existence du vide parlent d'un lieu privé de corps. L'argument majeur des tenants du vide porte sur la réalité du mouvement. Usant d'exemples concrets, ils affirment que s'il n'y avait pas de vide, le mouvement ne pourrait être. La croissance, par exemple, s'explique par l'alimentation, et la nourriture étant un corps, un vide doit préexister dans le corps alimenté puisque deux corps ne peuvent coexister au même endroit. La cendre, de son côté, boit l'eau tant qu'elle peut. La dilatation et la condensation de certains corps témoignent de ces petits vides interstitiels qui permettent la modification des volumes. Ces justifications classiques sont aisément réfutées par Aristote. Le

---

4 Ibid., 209b, 25-29.

5 Ibid., 211a, 33-35.

6 Ibid., 212a, 19-20.

plein est simplement altéré par substitution d'un corps par un autre sans que cela autorise l'idée d'un quelconque vide. Un tourbillon demeure identique à lui-même, c'est-à-dire plein, tandis que ses composantes échangent inlassablement leurs places. D'autre part, il peut y avoir condensation par expulsion d'éléments internes et dilatation par pénétration d'éléments étrangers dans un tout fini constitué d'une matière numériquement une. Afin de contrer parfaitement les premiers arguments de Leucippe et Démocrite, il est nécessaire de saisir exactement ce que signifie le vide en tant que réalité séparée et indépendante. Une première acception rapproche le vide de l'absence de tout étant corporel et de toute qualité. «De fait, on est d'avis que le vide est un lieu dans lequel il n'y a rien.»<sup>7</sup> Tout corps possédant la lourdeur ou la légèreté,<sup>8</sup> le vide est ce dans quoi il n'y a ni lourd, ni léger. Mais aussi aucune de ces qualités sensibles telles que le son ou la couleur.<sup>9</sup> Une seconde acception toute négative, elle aussi, identifie vide, néant ontique et infini. «En tant qu'infini, il n'aura ni haut, ni bas, ni milieu, en tant que vide le haut et le bas n'y différencieront en rien; de même, en effet, qu'il n'y a aucune différence dans le rien, de même en est-il aussi du vide ; car on est d'avis que le vide est un certain non-étant et une privation.»<sup>10</sup> Le vide est ce lieu où il n'y a rien de déterminé, ni de différencié. Cela découle d'un raisonnement, souligne Aristote, dessinant ainsi sa propre fiction de pensée.

En fait, la critique qu'il adresse aux atomistes est tout entière fondée sur les a priori de sa physique. Le premier d'entre eux est l'identification de la réalité tridimensionnelle avec la réalité corporelle. On s'est accordé sur le fait qu'il est impossible que deux corps coexistent au même endroit. Aristote prend alors l'exemple de l'immersion d'un cube de bois dans l'eau qu'il met en parallèle avec la situation d'un même cube de matière plongé dans le vide. Dans le premier cas, un volume d'eau égal à celui du cube sera déplacé. Dans le second, le vide ne se comportera pas comme ces éléments «car il n'est pas un corps»,<sup>11</sup> mais l'espace préexistant à l'introduction du corps semblera avoir pénétré celui-ci de part en part. «Qu'est ce donc qui différenciera le corps du cube de celui égal du vide et du

---

7 Ibid. 213 b, 31.

8 La densité et la rareté, connues d'Aristote, sont des qualités dérivées de la lourdeur et de la légèreté en soi.

9 Ibid. 214 a, 10.

10 Ibid. 215 a, 7-9.

11 Ibid, 216 a, 35.

lieu ? Et s'il en est ainsi pour deux choses, pourquoi n'en serait-il pas de même pour un nombre quelconque de choses dans le même endroit ? »<sup>12</sup> se demande alors Aristote.

Ainsi, à peine, a-t-il admis que le vide n'est pas un corps qu'il en fait pourtant à nouveau un médium matériel, considérant l'élément de l'eau et l'espace au même niveau ontologique. Le premier a priori réside donc bien dans l'équivalence tenace de la tridimensionnalité et de la corporéité. En fait, n'étant ni substance, ni accident, le vide était d'emblée voué à n'être que néant.

Le second a priori de l'aristotélisme est celui se rapportant aux mouvements, directions et lieux naturels dérivant de l'image d'un monde fini et sphérique. Les lieux naturels sont en puissance la réalisation des mouvements naturels ; le haut pour le feu, le bas pour la terre. Or dans un lieu indifférencié et homogène comme le vide, il n'existe pas de lieu naturel. Le corps plongé dans le vide n'aurait pas de raison de se diriger dans une direction plutôt que dans une autre puisqu'aucune d'entre elles n'y est privilégiée, et qu'il ne peut les emprunter toutes à la fois. «De quoi donc le vide sera-t-il la cause ? Car on est d'avis qu'il est cause du mouvement selon le lieu, mais il ne l'est pas. »<sup>13</sup> Ceux qui affirment que le vide est nécessaire au mouvement sont donc dans l'erreur, car c'est le contraire qui arriverait. Ne sachant où se projeter, le corps demeurerait au repos. « Il n'y a rien, en effet, vers quoi le mouvement puisse de préférence se produire : car le vide, comme tel, ne comporte aucune différence. »<sup>14</sup> Par conséquent, la possibilité même du mouvement est la preuve de l'inexistence du vide. Sans compter que dans la théorie aristotélicienne du mouvement, un mobile est toujours conjoint à un moteur durant toute la durée de son déplacement. Un corps isolé, livré à lui-même dans le vide, ne pourrait donc se mouvoir.

Admettons néanmoins qu'un corps se déplace dans cet infini indéterminé, qu'est-ce qui l'enjoindra à s'immobiliser ici plutôt qu'ailleurs ? N'ayant pas davantage de raison de s'arrêter qu'il n'en avait de se mouvoir, le corps poursuivra

---

12 Ibid. 216 b, 10-15.

13 Ibid. 214 b, 17-18.

14 Ibid. 214 b, 5-6.

sa route indéfiniment «si rien de plus fort ne l'en empêche.»<sup>15</sup> Mieux, puisque, par nature, le vide cède la place de toutes parts, le corps y sera transporté dans tous les sens. Ce type d'objection ne prend bien sûr sens qu'au sein d'une philosophie des lieux naturels puisque, pour les atomistes, le vide est seulement condition de possibilité du mouvement, espace libre, et non cause efficiente du transport. Quelle sera la vitesse d'un tel objet ? Dans la physique aristotélicienne, la vitesse d'un mobile est inversement proportionnelle à la résistance du milieu.<sup>16</sup> Celui-ci est cause de la vitesse car il s'oppose au corps en chute. «Et toujours le transport sera d'autant plus rapide que le milieu à travers lequel a lieu le transport sera plus incorporel, fera moins obstacle et sera plus facile à diviser. Mais il n'y a aucun rapport de supériorité entre un corps et le vide, de même pour le rien par rapport au nombre.»<sup>17</sup> Le vide n'entretient aucune proportion avec le plein, pas plus que le zéro avec un degré déterminé. Ainsi en sera-t-il du mouvement s'effectuant dans l'un par rapport au mouvement s'accomplissant dans l'autre. La vitesse dans le vide excédant toute mesure, le projectile sera doté d'un mouvement instantané. L'autre axiome de cette physique est que la vitesse est proportionnelle à la force motrice. Dans le cas de la chute des corps dans le plein, le pesant tombe plus rapidement que le léger car il divise d'autant mieux par sa force la résistance du milieu, pesanteur et légèreté étant des notions absolues chez Aristote. Il devrait sans doute en être de même dans le vide. Mais, d'après le principe de proportionnalité inverse entre vitesse et résistance du milieu, il vaudrait mieux admettre qu'ils tombent tous à la même vitesse ; conclusion absurde à laquelle mènent ces considérations sur le vide. D'autant plus invraisemblable qu'elle est celle d'une proposition exacte de la physique moderne, celle-là même qui sonnera le glas de la physique aristotélicienne. C'est donc en raison de conséquences incommensurables obtenues à partir d'hypothèses fondées sur sa propre physique plutôt qu'à cause d'une absurdité intrinsèque au concept de vide qu'Aristote a définitivement exclu celui-ci. Même si inconséquence physique et absurdité conceptuelle finissent chez lui par se confondre.<sup>18</sup>

---

15 Ibid. 215 a, 21. «Remarquable préfiguration du principe d'inertie» note le traducteur P. Pellegrin.

16 Ce qui implique que le milieu sera à la fois résistance et moteur. cfr A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Hermann, 1966, p. 52.

17 Ibid. 215 b, 10-15.

18 A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique, du Moyen-Age au XVIIe siècle*, Théologiques, P.U.F., 1995, p. 180.

Afin de réfuter cette réalité singulière, Aristote s'est trouvé dans la nécessité de produire une fiction de pensée. Il l'a abordée dans l'intention de dénier toute existence effective au vide mais une certaine conception s'est forgée en lui. Il l'a imaginée comme l'absence de ces déterminations qui définissent l'étantité la plus commune («Le vide est un certain non-étant»), comme le zéro et l'infini ; le zéro de densité matérielle, l'infinité d'un espace préexistant aux réalités antiques et indépendant de celles-ci. Sa volonté de combattre les partisans du vide l'a ainsi amené à penser la possibilité d'un quelque chose de non-étant, ou d'un tout autre de l'étant ne relevant pas de ses propres catégories. Dès le départ de cette histoire du vide qui s'ancre dans le partage entre atomisme et aristotélisme, une question de l'être en tant qu'être se pose distinctement, y compris chez ceux qui récusent au vide un droit de cité en philosophie, puisque, ainsi que nous l'a appris Bergson, il y a plus, et non pas moins, dans l'idée d'une réalité n'existant pas que dans l'idée de cette réalité conçue comme existante, le processus consistant en l'affirmation de la chose puis en sa négation qui est affirmation de second degré.<sup>19</sup> En d'autres termes, il y a d'abord chez Aristote une légitimité toute temporaire accordée au concept de vide, une certaine différenciation entraperçue dans les principes des choses, mais niée ensuite au profit de l'étude exclusive des réalités naturelles. De sorte que l'être, chez Aristote, n'est pas tant un impensé métaphysique qu'un impensable dans le cadre a priori de sa physique. Est-ce alors la Nature ou la pensée qui abhorre le vide ?

## **b. L'espace imaginaire**

Le qualificatif d'imaginaire recouvre des conceptions diverses de l'espace durant la période historique qui court du IV<sup>ème</sup> au XVI<sup>ème</sup> siècle. Saint Augustin aurait été l'un des premiers à créer cette notion d'espace imaginaire.<sup>20</sup> Il peut avoir un sens tout à fait négatif et exprimer une entité dépourvue de toute réalité, une chimère comme un bouc-cerf, ou quelque chose qui dépasse notre entendement. Il

---

<sup>19</sup> Bergson, *L'évolution créatrice*, P.U.F., Quadrige, 1991, chapitre IV, p. 286 à 288.

<sup>20</sup> Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XI, chapitre 15.

peut aussi, et cela semble le plus souvent être le cas, signifier un espace irréel (au moins au sens étymologique de la *res*) projeté, par analogie, à partir des dimensions de l'étendue matérielle, mais n'en possédant pas la positivité, si ce n'est celle de pouvoir accueillir les corps. Il signifie ainsi davantage une hypothèse logique qu'une existence effective. D'ailleurs, comment pourrait-on attribuer l'existence à ce qui n'est que négativité et privation. Cet argument sera largement repris par les plénistes contre les vacuistes au XVII<sup>ème</sup> siècle. Le passage d'un espace conçu comme pur produit fictionnel de l'imagination sans aucun corrélat réel possible, à l'affirmation de plus en plus assurée de cette réalité dans son effectivité ontologique constituera un mouvement décisif de cette « histoire de l'être ». Déjà, Jean Philopon (V-VI<sup>ème</sup> siècle), l'un des premiers commentateurs critique d'Aristote, distinguait les corps et la tridimensionnalité. Le vide n'est pas un corps mais les corps sont situés dans un espace immobile qui leur sert de réceptacle. Philopon définit ainsi le lieu : « A vrai dire, nous pouvons donc bien considérer pour ces raisons que le lieu n'est pas la limite du contenant. Mais on dit que le lieu est un espace qui se mesure suivant trois directions et qui est différent des corps qui pénètrent et se trouvent en lui-même, parce qu'il est incorporel en vertu de sa propre nature, et qu'il n'est précisément que les dimensions vides de tout corps. (Car, en réalité, le lieu et le vide c'est au fond la même chose) on le démontre en réfutant tout le reste. En effet, si le lieu n'est ni la matière ni la forme, ni la limite du contenant, ce qui reste c'est qu'il est espace – *to diastema* -. Assurément, on démontrerait la même chose dans la mesure où l'espace est quelque chose de différent des corps qui pénètrent en lui. »<sup>21</sup> Cependant, ce vide est indéfectiblement occupé suivant un mouvement de substitution entre les corps et ne risque pas de s'étendre au-delà de la sphère des fixes qui demeure assurée comme limite du monde. Le cosmos de Philopon est un plenum coextensif à une spatialité tridimensionnelle distincte. Plus audacieux et, sans aucun doute, plus virulent anti-aristotélicien, Hasdai Crescas, philosophe juif espagnol du quatorzième siècle, est l'auteur de la *Lumière du Seigneur [Or Adonai]*. Selon lui, ce qui définit un corps n'est pas la tridimensionnalité, mais la résistance ou

---

21 J. Philopon, *Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum regiae Borussicae Volumen XVII, Philoponi in Physicorum libros quinque posteriores*, Berolini, 1888, p. 567-568. Traduction inédite de M. J. Seidengart.

antitypie.<sup>22</sup> Il n'est donc pas interdit de penser une tridimensionnalité qui ne soit pas matérielle. Crescas opère ainsi la distinction entre la réalité corporelle et un substrat immatériel capable d'accueillir celle-ci. La tridimensionnalité immatérielle n'a pas besoin d'autre chose en laquelle se tenir, mais se laisse aisément pénétrer par les corps. A la différence de Philopon, l'espace de Crescas a toutes les probabilités d'être infini et de se prolonger jusqu'à l'Empyrée. Ces deux grands noms préfigurent les cosmologies de Telesio, Campanella et Gassendi, entre autres, en faisant la part des choses entre celles qui sont matérielles et celle qui ne l'est pas. Selon la scolastique des treizième et quatorzième siècles, l'idée d'un mouvement instantané paraît inintelligible. Roger Bacon (1214-1294) avait déjà avancé que, si l'on compare le médium tridimensionnel qu'est le vide à un médium corporel, alors, tout comme celui-ci, le vide doit être composé d'extrémités distantes l'une de l'autre. Le passage du *terminus a quo* au *terminus ad quem* implique donc une antériorité et une postériorité temporelle. De toutes manières, le mouvement serait nécessairement fini puisque le corps ne pourrait occuper simultanément les deux extrémités du médium vide. La scolastique exprimera cette idée par la notion de *distantia terminorum* ou *impossibilitas terminorum*. Thomas d'Aquin (1225-1274) infirme à son tour la conception du plein et celle d'incommensurabilité du mouvement dans le vide, soutenant que les corps célestes auraient une vitesse et une temporalité finies même s'ils n'enduraient aucune résistance externe. En 1277, Etienne Tempier, alors évêque de Paris, condamne 219 propositions extraites de diverses sources aristotéliennes, tant d'Averroès que de Thomas d'Aquin. Que cet événement ait eu l'importance historique que lui attribue P. Duhem, ou qu'il ne soit qu'un effet superficiel selon A. Koyré, ce qui expliquerait alors que la physique et la cosmologie d'Aristote n'en ait pas été ébranlé outre mesure durant cette période, il est en tous les cas intéressant de lire, notamment à travers les articles 34, 49 et 141, les griefs qui sont adressés à cette philosophie de la Nature. La nécessité du monde unique aristotélien s'opposait à plusieurs dogmes de la théologie. Dans un effort de conciliation, la scolastique avait établi une distinction entre une *potentia Dei absoluta* et une *potentia ordinata*. L'argument de la *potentia ordinata* exprimait le libre consentement de Dieu à restreindre l'actualisation de sa puissance à un

---

22 Harry Anstryn Wolfson, *Crescas' critique of Aristotle, Or Adonai* (text and translations of the twenty-five propositions of book I), Cambridge Harvard University Press, 1929, p. 185-187.

monde unique limité dans le temps, du moins a parte ante, et dans l'espace. En réaction à cette limitation de l'omnipotence divine, l'article 34 condamne que la Cause première ne puisse faire plusieurs mondes. [*Quod prima causa non posset plures mundos facer*]. L'article 49 s'insurge contre le fait que Dieu ne puisse mouvoir les cieux d'un mouvement rectiligne car un vide subsisterait alors là où se tenait antérieurement le monde. [*Quod Deus non possit movere celum motu recto. Et ratio est, quia tunc relinqueret vacuum*] Enfin, l'article 141 se refuse à entendre que Dieu ne puisse faire exister un accident sans sujet, ni faire exister en même temps plusieurs dimensions. [*Quod Deus non potest facere accidens esse sine subjecto, nec plures dimensiones simul esse*] Ce dernier article concernait plus particulièrement la doctrine de la transsubstantiation. Au moment de l'Eucharistie, le pain et le vin se transforment substantiellement en sang et en corps du Christ. Le pain et le vin, tels qu'ils apparaissent alors, ne renvoient plus à la substance matérielle qu'ils étaient censés être peu auparavant. Bien qu'aucun article ne fasse mention d'un vide intra-mondain, il n'est pas difficile d'imaginer que, si Dieu peut faire qu'un espace devienne vacant après le déménagement du monde, Il soit capable d'annihiler toutes choses pour laisser place à un espace entièrement libre. Là où Aristote ne voyait que le siège d'absurdités physiques, la théologie trouve en l'espace imaginaire le cadre du déploiement de la toute-puissance divine. Et si l'on s'autorise à concevoir des accidents ne renvoyant pas à une substance, on est en droit de concevoir également une substance sans accidents, ainsi que l'imagine Guillaume d'Ockham (1285-1349), toute contingence étant suspendue à la puissance divine, à condition que celle-ci respecte le principe de non-contradiction.<sup>23</sup> Si les sens ne peuvent rien nous apprendre sur cet espace, l'entendement conclut indubitablement à sa nécessité. C'est ce qu'exprime Nicole Oresme (1325-1382) lorsqu'il écrit : « Pour ce que la congnoissance de nostre entendement depent de noz senz qui sont corporelz, nous ne povons comprendre ni proprement entendre quelle est ceste espace incorporelle qui est hors le ciel. Et

---

23 E. Grant, *La physique au Moyen-Age, VI-XVème siècle*, P.U.F., 1995, p. 38-39. Le principe d'annihilation d'Ockham était une imagination à fin heuristique. Il consistait à isoler une réalité *toto mundo destructo* c'est-à-dire abstraction faite de tout son voisinage, dans le but d'estimer si son concept était dénotatif ou connotatif. On pouvait ainsi apprécier le statut de réalité indépendante ou relative à laquelle renvoyait le concept. Cf A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique, du Moyen-Age au XVIIe siècle*, Théologiques, P.U.F., 1995, p. 63-64.

toutevoies rayson et vérité nous fait congnoistre que elle est. »<sup>24</sup> Autrement dit, notre raison nous convainc que l'être ne peut pas ne pas être. Or, une entité qui pourrait être aussi bien antérieure à la création que postérieure à toute annihilation revient à entendre une réalité infinie et éternelle, indépendante de Dieu. Plus d'une chose pourrait ainsi être dite créée. Un infini en acte parfait en son genre ferait concurrence à Dieu et limiterait la puissance de celui-ci. Accorder une certaine existence à cet espace, fut-ce sur le mode de l'imagination, n'est donc pas sans poser quelques problèmes aux théologiens, surtout à ceux qui sont également mathématicien à l'instar de Thomas Bradwardine au XIV<sup>e</sup> siècle. La théologie de Bradwardine est fondée sur la toute puissance divine. Mais celle-ci doit néanmoins répondre à l'exigence de la cohérence métaphysique. Dieu ne peut être sans agir, et ne peut agir s'il n'est pas présent là où il pose ses actes. Sa création implique donc sa présence effective sur le lieu de la création. Cela suppose un site, un espace pré-existant qui finit par se confondre avec Dieu lui-même. « D'où il appert aussi clairement qu'il peut y avoir un vide sans corps, mais d'aucune façon un vide sans Dieu. »<sup>25</sup> Et puisqu'il est absurde d'imaginer cet espace limité par quoi que ce soit, « Dieu, par essence et par sa présence, est partout, non seulement dans le monde et dans toutes ses parties, mais encore en dehors du monde dans le lieu ou le vide imaginaire infini. »<sup>26</sup> Que Dieu soit dans le monde et dans toutes ses parties n'en fait pas une Âme du monde mais plutôt un vide à la fois interstitiel, mondain et infiniment cosmique. La difficulté d'une entité indépendante et co-éternelle à Dieu se résout donc en identifiant l'un et l'autre. L'espace imaginaire, s'il doit posséder les propriétés d'éternité, d'infinité et d'immutabilité, ne sera admis que s'il ne se tient dans ce rapport d'intimité avec Dieu.<sup>27</sup> On peut y déceler l'origine de cette tendance à la divinisation de l'espace qui sera prégnante chez certains célèbres auteurs du dix-septième siècle. Encore faut-il nuancer les diverses infinités et immensités de Dieu qui, chez certains auteurs, doivent, suivant leurs prudents conseils et en dernière extrémité, être prises au sens métaphysique ou intensif, plutôt que géométrique et réellement

---

24 Nicole Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, University of Wisconsin, édité par Menut et Demony, 1968, livre I, chapitre 24, p. 176.

25 Thomas Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*, Livre I, chapitre V, p. 177 cité par A.Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, tel, 1971, p. 83.

26 Ibid.

27 Selon E.Grant, Bradwardine est sans doute le premier auteur qui lie sans équivoque l'existence d'un espace imaginaire infini avec l'omniprésence divine. Cfr. E.Grant, *Much ado about nothing*, Cambridge university press, 1981, 2008, p. 135.

extensif. « Il [Dieu] peut être dit de quelque manière infini, infiniment grand, ou de grandeur infinie, ces termes étant, toutefois, entendus dans un sens métaphysique et non dans celui de l'extension proprement dite. Car, il est infiniment étendu tout en étant inextensible et sans dimensions<sup>28</sup>. » Bradwardine était autant théologien que géomètre. Cette ambiguïté exprime peut-être l'embarrassante conciliation d'un espace géométrique qui ne connaît nulle limitation et l'infinité théologique. Il est déjà difficile de concevoir Dieu spatialisé, car selon le précepte encore non éteint de l'aristotélisme, seul le corporel possède des dimensions réelles, sans doute est-il au moins aussi risqué de lui attribuer cet espace imaginaire appauvri de privations, puisque cela reviendrait à attribuer une série de négations à l'entité la plus pleine et positive qui puisse être. On en arrive ainsi à forger l'étrange conception d'un espace sans dimensions qui, dans la mesure où il est attribué à Dieu, n'est cependant pas entièrement assimilé à une pure négation (Jean de Ripa, 1325- ?). Francisco Suarez (1548-1617) est plus explicite lorsqu'il distingue entre l'espace réel, occupé par un corps, et l'espace imaginaire qui désigne le même espace, vide de corps mais non de la présence divine. Ce qui est conçu intensivement chez de nombreux théologiens semble pouvoir s'assumer de plus en plus sur le mode de l'extension réelle. Les jésuites de l'université de Coimbra, commentateurs de la Physique d'Aristote dans le Portugal à la fin du XVI<sup>ème</sup> siècle, justifient ainsi leur infinitisation de Dieu par analogie avec son éternité. Si cette éternité se conçoit comme la simultanéité d'un temps imaginaire sans successions d'instant, son immensité, qui est un attribut équivalent à son éternité, doit également s'entendre comme une existence indivise et simultanée en toutes les endroits de cet espace imaginaire infini<sup>29</sup>. L'espace est certes encore empreint de négativité mais celle-ci a un sens différent en ce qu'elle exprime en creux la capacité de loger les corps. Un moment important de cette « histoire de l'être » résidera dans le passage d'un espace divinisé, confondu avec une omniprésence divine plus ou moins assumée, au prix de ce que l'on appellerait une confusion onto-théologique, à un espace ontologiquement neutre.

Il faudrait encore faire la distinction chez ces auteurs entre l'affirmation d'un espace indépendant et coextensif au monde et celle d'un vide extra-cosmique, et

---

28 T. Bradwardine, *De causa Dei contra Pelagium*, p 179. cité par A.Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, tel, 1971, p. 91-92.

29 E. Grant, *Much ado about nothing*, Cambridge University Press, 1981, 2008, p.157 à 163.

mesurer dans quelle mesure l'affirmation de l'un n'implique pas celle de l'autre sous la coupe des étoiles fixes. L'effervescence des débats théologiques semble, en tous les cas, se sous-tendre de vieux spectres ou démons, celui du stoïcisme dans l'hypothèse d'un vide extra-cosmique débordant le monde fini, ou pire, celui de l'atomisme, dans l'inquiétude d'un vide infusant le monde, voire les mondes.

### **c. Galilée**

Les expériences de pensée, comme les appellent Mach, ont joué un rôle majeur dans l'histoire de la pensée scientifique, pour pallier à un appareillage insuffisant ou à des conditions trop complexes pour pouvoir réellement être mises en œuvre. Elles opèrent dans la pureté de l'idéalité débarrassée des contingences et imprécisions de l'outil de mesure, autorisant même à concevoir l'impossible.<sup>30</sup> La méthode de la fiction revient en somme à expliquer « ce qui est à partir de ce qui n'est pas, de ce qui n'est jamais. »<sup>31</sup> Le laboratoire imaginaire est fait de plans indéfectiblement rectilignes, de sphères parfaitement polies, de corps soumis à toutes les manipulations. Le vide, comme abstraction pure du monde physique, cas-limite de l'expérience, représente le cadre idéal de l'idéal. Galilée n'envisage pas le vide selon le mode ontologique qu'il avait chez Aristote. Ce qui l'intéresse n'est pas de savoir s'il existe effectivement un infini distinct des substances et attributs ou si un corps et un espace tridimensionnel peuvent coexister. Le vide a simplement une fonction exemplaire de médium n'offrant aucune résistance. Il est avant tout un fondement et une garantie de pure intelligibilité. Poser la fiction d'un espace indépendant et indifférencié qualitativement, c'est déjà sous-entendre comme acquis la validité conceptuelle et épistémologique de ce cadre de pensée. Celui-ci réalise la situation physique la plus simple à partir de laquelle pourra être légitimement extraite une science du mouvement libre des graves, suivant un processus d'épure et de rapprochement asymptotique entre le réel et la fiction qui

---

30 Koyré, *Etudes de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, « *Le De Motu de Galilée ; de l'expérience imaginaire et de son abus* », p. 224.

31 Koyré, *Etudes galiléennes*, Hermann, 1966, p. 206.

permette de rendre commensurable l'un et l'autre.<sup>32</sup> Malgré son niveau d'abstraction, la fiction galiléenne est plus proche du réel que ne l'était l'empirisme du siècle précédent pétri de qualités occultes, de magie et de mystique alchimique.

La fiction du vide correspond à un espace uniforme, homogène et euclidien. Ce plan ontologique permet de substituer à un réel divisé qualitativement en lieux naturels et parties sub- et supralunaires un monde pensé sur le mode de l'univocité scientifique c'est-à-dire unifié par les mêmes lois physiques. «Ces propriétés de gravité, de vitesse et même de forme sont susceptibles de varier de tant et tant de manières qu'il est impossible d'en donner une science rigoureuse : c'est pourquoi, si l'on veut traiter scientifiquement ce problème [du mouvement], il convient d'en faire abstraction, et après avoir découvert et démontré les lois, en supprimant toute résistance, de les compléter, au moment de les utiliser concrètement, par ces limitations que l'expérience nous enseignera.»<sup>33</sup> L'expérience vient s'ajouter à l'idéalité par quelques variations dues aux contingences matérielles. La réalité physique, d'abord idéalisée par abstraction, devient, en définitive, un écart sensible par rapport à l'ordre intelligible premier, un dangereux supplément, source des erreurs d'un physique qualitative. Les mathématiques sont ainsi le vrai langage d'une Nature en voie de devenir transparente « par l'étude et la contemplation de ce livre immense que la nature tient constamment ouvert devant ceux qui ont des yeux au front et dans la tête. »<sup>34</sup> Vision qui prendra sa forme bien connue dans le *Saggiatore* en 1623 : «La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient ouvert devant nos yeux, je veux dire l'Univers, mais on ne peut le comprendre si l'on ne s'applique d'abord à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques, sans les moyens desquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot.»<sup>35</sup> Si Dieu se fait raison géométrique, l'univocité de la science signifie l'univocité de l'entendement humain

---

32 A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique, du Moyen-Age au XVIIe siècle*, Théologiques, P.U.F., 1995, p. 177.

33 Ibid., p. 276.

34 Lettre à Piero Dini du 21 mai 1611, dans Galilée, *Dialogues et lettres choisies*, choix, traduction et préface de P.H. Michel, Hermann 1966.

35 *L'essayeur de Galilée*, introduction de C. Chauviré, Annales littéraires de l'université de Besançon, Les Belles Lettres, 1980, p 232.

et de l'entendement divin.<sup>36</sup> L'écriture mathématique sera préférée à l'Écriture sainte qui, se prêtant à de multiples interprétations, ne doit pas être prise au sens littéral. Deux vérités ne pouvant se contredire, les exégètes les plus sages auront pour devoir de montrer que «les véritables significations des textes sacrés s'accordent aux conclusions naturelles.»<sup>37</sup> De sorte que c'est Dieu qui aura finalement à répondre, à travers son œuvre, de la justesse de son esprit géométrique. En effet, «s'il en est ainsi pourquoi devrions-nous (pour acquérir la connaissance des parties du monde) commencer notre investigation par la parole plutôt que par les œuvres de Dieu.»<sup>38</sup> La préséance de l'étude du livre de la Nature sur celle du verbe divin achève la sécularisation de la modernité.<sup>39</sup> Cette ambition savante est néanmoins tempérée par deux différences majeures entre l'esprit divin et l'entendement humain marquant la distance irrévocable qui les sépare. Au vu de la multitude des choses de la Nature à connaître, l'esprit humain est «comme un rien, quand bien même il comprendrait mille propositions, puisque mille, par rapport à l'infini, est comme zéro.»<sup>40</sup> Sur le mode de l'amplitude ou de l'extensif, l'homme n'est capable que d'embrasser un nombre limité de connaissances. Mais s'il est capable de tenir l'une d'entre elles, grâce à l'art des mathématiques, alors il peut être certain de la connaître absolument, telle qu'en son essence ; mieux, «la vérité que nous font connaître les démonstrations mathématiques est celle-là même que connaît la sagesse divine.»<sup>41</sup> Cette connaissance absolue qui hisse notre entendement au niveau ontologique d'une connaissance divine est dite intensive car la plus grande intensité qui soit est synonyme de perfection. Néanmoins, il nous faut reconnaître que cette connaissance sera conquise de manière discursive, temporellement, «par passages de conclusion en conclusion», alors que Dieu connaît toutes choses d'une intuition simple, les objets et leurs essences ne faisant qu'un en lui.

---

36 Le rapport préliminaire d'accusation du 21 mai 1631 du célèbre procès indique notamment : « Que pernicieusement, il affirme et avance une certaine égalité dans la compréhension des choses géométriques entre l'entendement humain et l'entendement divin. » cité par J.L. Marion dans *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., 1981, p.218.

37 Lettre à Don Benedetto Castelli du 21 décembre 1613, dans Galilée, *Dialogues et lettres choisies*, choix, traduction et préface de P.H. Michel, Hermann 1966.

38 Lettre à Elia Diodati du 15 janvier 1633, dans Galilée, *Dialogues et lettres choisies*, choix, traduction et préface de P.H. Michel, Hermann 1966.

39 E.Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Editions de Minuit, 1983, p. 74.

40 Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, introduction de F.de Gandt, Seuil, 1992, p. 128.

41 Ibid., p.129.

Dans la première journée des «Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles» de 1638, Galilée rappelle deux hypothèses déterminantes de la théorie aristotélicienne du mouvement. Dans la première, deux mobiles de poids différents se meuvent dans un même milieu. La vitesse de descente, selon Aristote, y sera proportionnelle au poids du corps. Dans la seconde, c'est un même mobile qui se déplace dans des milieux de densités différentes. Ici la vitesse du corps devra être inversement proportionnelle à la densité du milieu. Aristote concluait au mouvement instantané du corps dans un espace aussi subtil que le vide. Après avoir douté qu'Aristote ait mis à l'épreuve ses propres hypothèses, Galilée argue que d'autres expériences peuvent aisément démontrer le contraire. A commencer par une expérience de pensée qui consiste en un raisonnement par l'absurde. Si c'était le poids qui déterminait la vitesse, il faudrait imaginer que, envisageant deux corps de même poids spécifique (c'est-à-dire de matière identique) mais de poids individuels différents liés ensemble et en chute libre, le plus petit ralentirait le plus grand alors que, dans le même temps, le plus rapide augmenterait la vitesse du plus lent. Cela mènerait à conclure que l'ensemble composé des deux corps tomberait avec une vitesse inférieure à celle du seul corps le plus pesant. Aristote n'estime le poids des corps graves qu'au repos sans s'inquiéter de ce qui se produirait si ceux-ci étaient en mouvement. «Nous sentons la pression d'un corps disposé sur nos épaules quand nous voulons nous opposer à son mouvement, mais si nous descendions avec la vitesse qui serait naturellement la sienne, comment ce corps pourrait-il appuyer sur nous? Ne voyez-vous pas que cela reviendrait à vouloir frapper avec une lance un homme qui s'éloignerait en courant avec une vitesse égale ou supérieure à celle dont vous le poursuivez ? »<sup>42</sup> Si les corps de matière identique grands et petits, tombent avec une vitesse égale, qu'en est-il de la seconde hypothèse, celle d'un même corps plongé dans des milieux de densités différentes ? Ce corps devrait se mouvoir dans l'un et l'autre des éléments naturels avec des différences de vitesse proportionnelles aux différences de densité entre elles. Or l'expérience quotidienne nous montre qu'il n'en est résolument rien. Un matériau tel que le bois

---

42 Galilée, *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles*, Epiméthée, P.U.F. p. 108-109. [Nous suivons la pagination de l'Edizione Nazionale, t. VIII, reproduite en marge de l'édition française]

chute dans l'air avec un certain degré de vitesse alors que dans l'eau, il remonte pour flotter à la surface. Comment Aristote se départira-t-il de cette difficulté avec son principe de proportionnalité inverse entre densité et vitesse ? Les contre-exemples ne manquent pas : « Mais sans recherches approfondies, comment n'avez-vous pas observé ces phénomènes si fréquents et si facilement perceptibles, où de deux corps l'un se meut dans l'eau cent fois plus vite que l'autre, alors que dans l'air il ne le précède pas d'un seul centième ? Un œuf de marbre, par exemple, descendra dans l'eau cent fois plus vite qu'un œuf de poule, alors que, dans l'air, sur une distance de vingt coudées, il ne le précédera pas de quatre doigts ; et d'une façon générale, tel grave, qui, en trois heures, s'enfonce dans l'eau de dix coudées, les franchira dans l'air en un ou deux battements de pouls, et tel autre encore, comme une boule de plomb, traversera la même distance dans l'eau en un temps inférieur à deux fois son temps dans l'air. »<sup>43</sup> Après avoir jugé erronées les deux hypothèses aristotéliennes, Galilée avance sa propre conjecture consistant en la combinaison des conditions précédentes. Elle s'énonce ainsi: qu'arriverait-il à des corps de poids spécifiques différents plongés dans des milieux de densités différentes ? « Je m'aperçus alors que les écarts de vitesse étaient beaucoup plus grands dans les milieux plus résistants que dans les milieux plus aisés à pénétrer, et cela au point que deux mobiles peuvent descendre dans l'air avec des vitesses très peu différentes, alors que dans l'eau l'un se mouvra dix fois plus vite que l'autre. »<sup>44</sup> S'il en est effectivement ainsi, ne faudrait-il pas imaginer par conséquent que toute résistance supprimée, les différences de vitesse s'en trouveraient par là même abolies ? Tout est à présent disposé pour que la fiction de pensée galiléenne exprime toute sa portée : « C'est alors, considérant les faits, qu'il me vint à l'esprit que si l'on supprimait totalement la résistance du milieu, tous les corps descendraient avec la même vitesse. »<sup>45</sup> Seul un espace plus épuré que tout milieu corporel, aussi délié soit-il, peut rendre clairement intelligible que la diversification des vitesses n'a pas pour cause les poids spécifiques mais bien les facteurs extérieurs, en l'occurrence, les différences de densité des milieux. « Si nous trouvons qu'effectivement des mobiles de poids spécifiques variables ont des vitesses de moins en moins différentes selon que les milieux sont de plus en plus

---

43 Ibid., p. 112.

44 Ibid., p. 113.

45 Ibid., p. 116.

aisés à pénétrer, qu'en fin de compte dans le milieu le plus ténu bien que non vide, et pour des poids très inégaux, l'écart de vitesse est très petit et presque insensible, alors nous pourrions admettre, me semble-t-il, avec une très grande probabilité, que dans le vide les vitesses seraient toutes égales. »<sup>46</sup>

Les corps ayant passés l'épreuve du vide, Galilée peut revenir à l'expérience. Le milieu ne divise pas la force du mobile, comme le pensait Aristote, mais lui soustrait une quantité de matière, ou une certaine gravité (ce qui est équivalent, pour Galilée) correspondant à un degré de vitesse. Cette diminution de poids par la densité du milieu revient en fait à un ralentissement de la chute du corps, de sorte que si le plomb est, par exemple, dix mille fois plus pesant que l'air, et l'ébène mille fois seulement, la première de ces matières perdra dans sa chute un degré de vitesse sur dix mille, tandis que la seconde en perdra un sur mille ou plutôt, pour respecter la proportion entre les deux, dix sur dix mille.<sup>47</sup> Les différences entre les vitesses des mobiles de poids très différents sont d'autant plus grandes que les distances parcourues sont longues, parce que ces vitesses sont fonction de la rapidité avec laquelle le milieu résistant s'ouvre à eux. Cette résistance deviendra cependant plus difficile à vaincre à mesure que le mobile accroîtra sa vitesse, d'où résulteront, en fin de compte, une diminution dans l'acquisition de nouveaux degrés de vitesse, puis un équilibre entre les deux termes du devenir, à la suite duquel le mobile acquerra un mouvement régulier et uniforme.<sup>48</sup> Sur le fond de ses préjugés, Aristote raisonnait adéquatement lorsqu'il faisait jouer au milieu un rôle important dans la diversification des vitesses. Son erreur résidait dans l'affirmation du rapport de proportionnalité inverse entre la vitesse du corps et la densité du milieu. Il en concluait que tout corps plongé dans le vide serait doté d'un mouvement instantané. Dans son *De Motu*, Galilée synthétisait l'argumentation d'Aristote comme suit : « Le vide est un milieu infiniment plus léger que tout milieu plein ; donc le mouvement dans le vide sera infiniment plus rapide que dans le plein ; donc ce mouvement sera instantané. »<sup>49</sup> Or, il est tout aussi erroné, affirme Galilée, de projeter au niveau des vitesses le rapport de densité entre les milieux, qu'il le serait de conclure que tout milieu

---

46 Ibid., p. 117.

47 Ibid., p. 120.

48 Ibid., p. 118-119.

49 Opere di G. Galilei, t. I, De Motu, p. 281, cité par M. Clavelin dans *La philosophie naturelle de Galilée*, Armand Colin 1968.

plein possède une pesanteur infinie parce que le vide serait dit infiniment léger. Suivant sans doute sa tendance à rendre absolue toute propriété, Aristote n'a pas vu où se situait l'infinité. Celle-ci n'est ni dans le léger ni dans le dense mais dans le passage de l'un à l'autre. Entre le vide et le plein existe une infinité de densités différentes, donc une infinité de vitesses intermédiaires. On peut en déduire que, dans le vide absolu, le mouvement ne sera pas instantané, mais doté d'une vitesse croissant indéfiniment.<sup>50</sup> Aristote et Galilée ont ceci en commun d'attribuer une même vitesse pour tous les corps dans le vide. Mais la différence, essentielle, est que le premier l'imagine infinie alors que le second la conçoit univoquement finie.

Si la découverte de la cause directe de la diversification des vitesses dans les seuls effets du milieu constitue selon M. Clavelin, «la vraie naissance de la physique moderne», alors c'est une pensée de l'être en tant qu'être qui est au fondement de l'avènement de la physique en son acception moderne. Le vide acquiert un statut de médium signifiant du point de vue de l'idéalisation physique. Si cette fiction dessine le cadre d'une science du mouvement libre des graves, elle constitue a fortiori celui du principe d'inertie.<sup>51</sup> Car seule une fiction de pensée permet de réunir les conditions irréalisables, voire irréelles, qui peuvent le fonder. Selon Koyré, ce principe présuppose trois choses : « a) la possibilité d'isoler un corps donné de tout son entourage physique et de le considérer comme s'effectuant tout simplement dans l'espace, b) la conception de l'espace qui l'identifie avec l'espace homogène infini de la géométrie euclidienne, et c) une conception du mouvement et du repos qui les considère comme des états et les place sur le même niveau ontologique de l'être. »<sup>52</sup> C'est donc ici encore une pensée de l'être qui représente le fondement et la garantie d'intelligibilité du principe premier de la nouvelle physique. Les formulations de Galilée approchant au plus près ce principe de la mécanique classique figurent dans les troisième et

---

50 Dans le *De Motu*, le vide est déjà pensé comme fiction opérante. Mais la vitesse de la chute des corps y est proportionnelle au poids spécifique de chacun, de sorte qu'ils ne tomberont pas tous à la même vitesse.

51 «En dernière analyse, la loi de la chute des corps implique celle de l'inertie, c'est-à-dire de la conservation du mouvement. », A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, note 2, p.224. Dans une lettre à Mersenne du 18 décembre 1629, Descartes avance que, si Dieu enlevait toute sa pesanteur à un corps en chute dans le vide, la vitesse de celui-ci n'augmenterait pas. (*Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, (désormais citées AT), I, p. 83 et sq.

52 Ibid., p. 200.

quatrième journées des *Discorsi*. Nous citons celle de la dernière journée car elle est plus condensée et souligne davantage le rôle de l'idée du plan dans la physique galiléenne<sup>53</sup> : « J'imagine qu'un mobile a été lancé sur un plan horizontal d'où l'on a écarté tout obstacle ; il est déjà certain, d'après ce qu'on a dit ailleurs plus longuement, que son mouvement se poursuivra uniformément et éternellement sur ce même plan, pourvu qu'on le prolonge à l'infini. »<sup>54</sup> La fiction n'est pas aussi pure que prescrite. Un plan est nécessaire pour soutenir le mobile, ou plutôt pour prévenir sa chute. Cette aspérité dans l'abstraction montre les limites du principe galiléen de l'inertie. La gravité, en tant que force inhérente à la matière, détermine naturellement, mais selon des raisons mathématiques, le mouvement du mobile vers le bas, c'est-à-dire vers le centre de la terre. La gravité chez Galilée est cette tendance naturelle à rejoindre ce centre commun à tous les corps. Sa réalité ne repose sur aucune démonstration théorique, la vraie nature de cette «inclination» nous est inconnue, mais elle est un fait empirique indéniable.<sup>55</sup> De sorte que si le plan venait à manquer à un moment donné, la trajectoire se transformerait en la composition de deux mouvements de natures différentes. «Supposons en revanche qu'il soit limité et situé à une certaine hauteur : le mobile que j'imagine doué de gravité, parvenu à l'extrémité du plan et continuant sa course, ajoutera à son précédent mouvement uniforme et indélébile la tendance vers le bas que lui confère sa gravité : le résultat sera ce mouvement composé d'un mouvement horizontal uniforme et d'un mouvement naturellement accéléré vers le bas que j'appelle projection. »<sup>56</sup> Mais, en admettant qu'un tel plan horizontal infini puisse réellement exister, le mobile poursuivra-t-il indéfiniment sa trajectoire dans le monde galiléen? Selon l'interprétation de Koyré, le mobile, sur un plan tangent à la surface de la terre, s'éloignerait rapidement du centre

---

53 La formulation plus complète de la troisième journée s'énonce ainsi : «Il faut remarquer en outre que tout degré de vitesse qui se trouve être dans un mobile est imprimé en lui de façon indélébile du seul fait de sa nature, pourvu seulement que soient supprimées les causes extérieures d'accélération et de ralentissement, ce qui n'a lieu que sur un plan horizontal ; sur un plan descendant, en effet, il existe déjà une cause d'accélération, et sur un plan ascendant une cause de ralentissement ; d'où il s'ensuit encore que le mouvement sur un plan horizontal est éternel ; car s'il est uniforme, il ne s'affaiblit ni ne diminue, et encore moins cesse. » *Discorsi*, p. 243.

54 Ibid., p. 268.

55 Ainsi cet extrait de la deuxième journée du *Dialogue*, p. 246 : Simplicio : « La cause de cet effet est bien connue, chacun sait que c'est la pesanteur [gravita]. » Salviati : « Vous vous trompez, signor Simplicio. Ce que vous devez dire, c'est que chacun sait qu'on l'appelle pesanteur. Mais ce que je vous demande, ce n'est pas le nom, c'est l'essence de la chose. »

56 Ibid., p. 268.

commun à tous les corps. Son mouvement ressemblerait ainsi à un mouvement contraire à sa nature, c'est-à-dire ascendant par rapport au centre de la terre. Au bout d'un certain temps, la gravité ralentirait le corps et finirait par l'immobiliser.<sup>57</sup> Seule une surface dont tous les points seraient équidistants du centre permettrait un trajectoire inertielle à l'infini, autrement dit, un plan qui s'identifierait à une sphère où le corps, une fois mis en mouvement, ne serait ni accéléré, ni ralenti. Le mouvement circulaire est le seul mouvement naturel apte à se poursuivre indéfiniment. « En dehors du repos et du mouvement circulaire, il n'y a pas d'autre mouvement qui puisse conserver l'ordre. »<sup>58</sup> On retrouve donc le même problème lié au sens donné au terme de gravité. Le poids spécifique n'est plus la raison de la diversification des vitesses, mais la tendance naturelle du mouvement demeure vers le bas. Dans le vide absolu, le corps serait doté d'un mouvement naturellement accéléré mais « la gravité qui prend aussi son sens par rapport au centre vers lequel elle dirige le corps y perdrait à la limite sa raison d'être. »<sup>59</sup> Si, en son essence, le principe d'inertie est énoncé avec exactitude, son mode de formulation est d'emblée entamé par la théorie de la gravité et la corrélation centre terrestre-force immanente de la matière. Salviati, le porte-parole de Galilée dans le *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde*, accorde d'ailleurs à Aristote que, dans un monde bien ordonné, le mouvement rectiligne est infini c'est-à-dire, en l'occurrence, indéterminé et inachevé. D'où le double sens du terme « fini » chez le Stagirite, celui de « *peras* » et de celui de « *telos*. »<sup>60</sup> « Or la nature, comme Aristote lui-même le dit très bien, n'entreprend pas ce qui est impossible, elle n'entreprend pas non plus de mouvoir vers là où il est impossible de parvenir. »<sup>61</sup> En dépit de la suppression des mouvements se dirigeant naturellement vers le haut, on peut reconnaître dans ces notions de centre, de mouvement circulaire et de mouvement « naturel » vers le bas,<sup>62</sup> l'empreinte de l'héritage aristotélicien d'un cosmos fini. Un mouvement uniformément rectiligne

---

57 A.Koyré, *Etudes galiléennes*, Hermann, 1939, 1966, 2001, p. 208.

58 Ibid., p. 57.

59 M.Clavelin, *La philosophie naturelle de Galilée*, Armand Colin, 1968, p.261.

60 « On appelle encore parfaites les choses qui parfont et atteignent une bonne fin ; car elles sont parfaites, par cela seul qu'elles parfont cette fin. » *Métaphysique Delta*, chapitre XVI, 1021 b24.

61 Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, éditions du Seuil, 1992, introduction de F. Gandt, p. 43.

62 Naturel n'a évidemment pas ici le sens que lui attribuait Aristote qui distinguait par là des différences de nature entre les corps.

non seulement serait sans but, mais compromettrait l'harmonie de la Nature. Galilée avait cependant qualifié ailleurs tout centre de «point imaginaire et néant sans faculté», et la recherche de celui-ci d'«entreprise oiseuse et vaine.»<sup>63</sup> D'autre part, parler d'un centre de la terre n'est pas, bien entendu, vouloir forcément désigner le centre du monde.

L'emprunt de la notion de vide ne signifie pas à une adhésion de Galilée à la pensée atomiste antique, comme ce put partiellement être le cas à l'époque de l'*Essayeur (il Saggiatore)*, notamment dans la distinction, d'inspiration démocritéenne, entre qualités premières et secondes ; constitution des corps à partir des formes et des mouvements, subjectivité des qualités sensibles. La référence à l'atomisme est avant tout une arme anti-aristotélicienne. La divisibilité à l'infini du continu matériel et l'impénétrabilité de la matière que soutient Galilée lui empêche d'accorder aux vides interstitiels une dimension réelle. Au début de la première journée des Discours, Galilée évoque bien l'horreur que la nature éprouve pour le vide et y perçoit la raison négative pour laquelle deux plaques de marbre, attachées l'une à l'autre et ainsi suspendues, n'en viennent pas à se séparer, si ce n'est au prix d'un grand effort. Celui-ci ayant porté ses fruits, il faut admettre que le vide apparu entre les deux plaques au moment de leur dissociation demandera un certain temps pour être comblé par la vitesse finie de l'air. Galilée suppose également des vides interstitiels qui posséderaient une force attractive reliant les atomes de matière, au risque d'introduire la notion occulte d'attraction qu'il réprouvait formellement ailleurs,<sup>64</sup> espaces intercalaires entre lesquels s'immiscerait, par exemple, les corpuscules de feu d'un métal rougeoyant. Mais cette conception s'affine lorsque Galilée applique à sa théorie physique la notion

---

63 Ibid., p. 61 : « Nous voyons que la Terre est sphérique, nous sommes donc certains qu'elle a un centre ; nous voyons toutes ses parties aller vers celui-ci, il faut bien le reconnaître, puisque tous leurs mouvements sont perpendiculaires à la surface de la Terre. » Aussi, ceux qui subissent l'influence d'Aristote, se laissent-ils persuader, dans la foulée, que l'instinct naturel de ces parties corporelles du monde « n'est pas d'aller vers le centre de la Terre, mais vers celui de l'univers, dont nous ne savons ni où il est, ni s'il existe ; et s'il existe, ce n'est rien d'autre qu'un point imaginaire et un néant sans aucune faculté » On retrouve le même sentiment dans une lettre de janvier 1641 adressée à Fortunio Liceti : « Aussi bien, vouloir assigner un centre à cet espace dont on ne sait et dont on ne peut savoir quelle est sa forme ni même s'il a forme et figure, c'est là, à mon sentiment, une entreprise oiseuse et vaine ; et croire que la Terre est constituée en un centre dont on ne sait s'il existe au monde est, comme je l'ai dit, une entreprise décevante. »

64 Galilée, *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde*, introduction de F. de Gandt, Seuil, 1992, [pagination de l'Edizione Nazionale, t. VII] quatrième journée, p. 470-471.

toute géométrie des indivisibles de Cavalieri, pour justifier ce qui est devenu une cause positive de la cohésion de la matière et, donc, de la résistance des matériaux à la rupture, ainsi que les phénomènes de dilatation et de condensation sans pour autant admettre la pénétrabilité des corps. Si les vides interstitiels conservent toujours leur force d'attraction, ils sont à présent dit infinis en nombre et sans dimensions (*vacui infiniti non quanti*), tout comme les atomes sont dit infinis et dépourvus de grandeur (*de infiniti atomi non quanti*). Une telle contradiction n'arrête pas Galilée qui tente de justifier son « atomisme abstrait » et son vacuisme dépourvu de dimensions.<sup>65</sup> Si un indivisible, un point par exemple, ajouté à un autre indivisible formait une grandeur divisible, a fortiori, en serait-il de même pour une quantité composée de n'importe quel nombre impair, supérieur à l'unité, de ces constituants sans dimensions. Or, si l'on voulait diviser en parties égales une longueur composée d'un nombre impair d'indivisibles, cela signifierait que l'on devrait diviser celui qui est au centre de cette grandeur. Il faut donc admettre l'infinité en nombre des indivisibles pour éviter le paradoxe d'un indivisible qui puisse se diviser.<sup>66</sup> Mais il en découle alors nécessairement qu'entre deux grandeurs différentes, composées chacune d'un nombre infini de points, l'une sera en quelque sorte d'une infinité plus grande que l'autre. « C'est bien là une des difficultés qui surgissent quand nous discutons, avec notre esprit fini, des choses infinies, et leur attribuons les épithètes que nous utilisons pour les choses finies et limitées ; ce qui, à mon avis, est incorrect, car j'estime que des épithètes comme « plus grand », « plus petit » et « égal » ne conviennent pas aux grandeurs infinies, dont il est impossible de dire que l'une est plus grande que l'autre, plus petite ou égale à une autre<sup>67</sup>. » Afin de résoudre ce nouveau paradoxe, Galilée se réfère au système entre les nombres entiers, les racines et les carrés. Il existe plus de nombres entiers que de carrés, car les nombres, pris dans leur totalité, englobent les nombres carrés et ceux qui ne le sont pas. D'autre part, il existe autant de nombres carrés qu'il existe de racines correspondantes. Or, il se trouve que tout nombre entier est la racine d'un carré, « et pourtant nous disions au début qu'il y a beaucoup plus de nombres que de carré, étant donné que la plus grande partie des

---

65 « Atomisme abstrait », l'expression est de Christiane Chauviré, *L'essayeur de Galilée*, Annales littéraires de l'université de Besançon, Les Belles Lettres, note 90, p. 53.

66 Ibid., p. 77.

67 Ibid., p. 77-78.

nombre ne sont pas des carrés. »<sup>68</sup> La seule issue à un tel problème est d'affirmer l'infini des nombres, des racines et des carrés. N'est-ce pas cette même solution qui devrait s'appliquer aux grandeurs de longueur inégale, toutes constituées d'un nombre infini de composants. Il demeure que ces indivisibles sont dits sans dimensions. Mais c'est précisément ce qu'implique une divisibilité du continu à l'infini. « Le fait même de pouvoir poursuivre indéfiniment la division en parties possédant une grandeur nous contraint à composer les grandeurs continues à l'aide d'un nombre infini des parties sans grandeur. »<sup>69</sup> La composition du continu est nécessairement celle d'une infinité de parties sans grandeur, sous peine de rendre infinie toute grandeur continue. L'adimensionnalité est donc une conséquence logique de la divisibilité à l'infini. L'idéal d'intelligibilité mathématique se paye d'un concept excédant l'intuition habituelle de notre entendement et son principe de non-contradiction.<sup>70</sup> A l'un de ses correspondants qui exprimait des réserves vis-à-vis de la notion des indivisibles appliqués à sa physique, Galilée répondait : « Cela ne m'étonne pas, puisque nous devons en esprit faire un mélange des infinis et des indivisibles, ceux-là pour leur trop de grandeur et ceux-ci pour leur petitesse, excessivement disproportionnée à notre esprit terminé et fini. »<sup>71</sup>

Le statut du vide semble équivoque chez Galilée. En tant que fiction, le vide jouit de l'assurance d'un fondement épistémologique, alors que, dans le réel, la Nature est juste obligée de le tolérer. D'autre part, il joue un rôle positif dans la cohésion de la matière et la résistance des matériaux, mais, au prix d'un minimum ontologique, celui d'un espace sans grandeur. Enfin, au niveau cosmologique, il a la vastitude insondable de la vacuité. Celle-ci est-elle finie ou infinie ? A Simplicio qui se demande pourquoi se tiendrait « entre l'orbe suprême de Saturne et la sphère étoilée un immense espace, sans aucune étoile, un espace superflu et vain ? Pour la commodité et l'utilité de qui ? », <sup>72</sup> autrement dit, cet espace dispensable n'entre-t-il pas en contradiction avec un principe d'économie, Salviati répond : « Si on me dit qu'est inutile et vain un espace immense entre les orbes des

---

68 Ibid., p.78

69 Ibid., p.80.

70 « La démarche critique de Galilée sépare les domaines du fini et de l'infini, tout en limitant la validité du principe de non-contradiction à l'intérieur de la sphère du fini. », J. Seidengart, *Dieu, l'Univers et la sphère infinie*, Albin Michel, 2006, p. 331.

71 Galilée, *Opere*, t. XVIII, p. 93, lettre citée par Serge Moscovici dans *L'expérience du mouvement*, Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée, Hermann, 1967, p 122.

72 Ibid., p. 394. En effet, selon le précepte aristotélicien, la Nature ne fait rien en vain. *Traité du Ciel*, I, 4, 271a 33.

planètes et la sphère étoilée, privé d'étoiles et inerte, comme est superflue, pour recevoir les étoiles fixes, une immensité si grande qu'elle dépasse nos capacités d'appréhension, alors je dis qu'il est téméraire de vouloir faire de notre faible raisonnement le juge des actions de Dieu et de déclarer vain et superflu tout ce qui dans l'univers ne nous sert pas. »<sup>73</sup> Dans une lettre du 24 septembre 1639 adressée à Fortunio Liceti, Galilée avoue que, selon sa conviction intime, il «incline plus vers un univers infini que vers un univers fini. »<sup>74</sup> Sa position sur la question se discute néanmoins puisque, comme on l'a vu, l'infini briserait l'harmonie du monde et renierait la perfection du seul mouvement circulaire. Déjà Copernic laissait aux philosophes la responsabilité de trancher entre la finitude et l'infinité du monde. Car, malgré la révolution héliocentrique, le monde copernicien diffère peu dans ses limites du monde géocentrique. Il est toujours fini, constitué d'orbites solides et enfermé à l'intérieur de la sphère immobile des étoiles fixes, même s'il n'est pas interdit de penser que cette sphère ultime ne soit elle-même plongée dans un espace vide infini. N'est-ce pas ainsi que l'on pourrait interpréter l'étonnement de Copernic ? « Mais on dit que, en dehors du ciel il n'y a ni corps, ni lieu, ni vide, ni absolument rien, et pour cela il n'y a rien où le ciel pourrait s'étendre ; dans ce cas il est assurément étonnant que quelque chose puisse être arrêté par rien. »<sup>75</sup> Quoi qu'il en soit, l'architecture des globes cristallins homocentriques qui a fondé l'image séculaire du cosmos réclame davantage d'audace pour être désarticulée.

« Notre prison est forte ; cette énorme convexité de feu,

Violent pour dévorer, nous emmure

Neuf fois ; et les portes de diamant brûlant,

Barricadées au-dessus de nous, prohibent toute sortie.

Ces portes passées, si quelqu'un les passe, le vide profond

de la nuit informe, bâillant large, le reçoit et menace de la destruction entière. »<sup>76</sup>

Qui, alors, eut le courage de s'avancer « loin au delà des barrières enflammées de notre univers » comme l'écrivait déjà Lucrèce et affirmer résolument l'infinité actuelle de l'espace ?

---

73 Ibid., p. 395.

74 Galilée, *Dialogues et lettres choisies*, choix, traduction et préface de P.H. Michel, Hermann 1966.

75 Copernic, *Des révolutions des orbites célestes*, Alcan, 1934, traduction, introduction et notes d'A. Koyré, p. 91.

76 J. Milton, *Paradis perdu*, livre II, vers 434 à 440, Aubier.

## II. L'espace cosmique comme fondement ontologique

### a. Patrizi

A l'aube de la révolution scientifique, les premiers héros de la Renaissance italienne ne se sont pas d'emblée élancés dans l'infinité cosmique. La vision du monde selon Telesio (1509-1588), exposée dans ses *De rerum natura juxta propria principia* publiés à Naples en 1565, rappelle celle de Jean Philopon. L'espace y acquiert le statut d'une réalité indépendante et distincte de la matière, mais il est perpétuellement occupé par les masses corporelles (*moles*). Celles-ci adhèrent les unes aux autres et se déplacent suivant l'ordre de la succession<sup>77</sup>. Ne se fiant qu'au témoignage des sens, Telesio a sans doute découvert la possibilité du vide en examinant le fonctionnement de la clepsydre, ce qui l'a convaincu de sa réalité, ainsi que l'indique le titre du chapitre XXV du livre I du *De rerum natura*, « le lieu est l'espace distinct de la masse des corps contenus en lui, et peut être donné vide<sup>78</sup> ». Il utilise le terme « locus », traduisant ainsi le « topos » aristotélicien, mais forge aussi le concept de « spatium » qui s'en distingue déjà<sup>79</sup>. D'après les précisions qu'apporte Telesio, ce spatium a une réelle effectivité ontologique indépendante de l'existence des corps. « C'est pourquoi le lieu pourrait recevoir n'importe quel étant, et si les étants n'existaient pas, s'ils se retireraient ou étaient chassés, lui-même ne se retirerait pas ni ne serait chassé, mais resterait le même perpétuellement et accueillerait très promptement tous les étants qui se succèdent en lui ; et lui-même est aussi continuellement que les choses qui sont placées en lui sont des étants ; il est certes continuellement égal aux choses

---

77 «Nulla spatii portio vacua remanet usquam, sed universum corpore quopiam repletum est. Quocirca, quae moventur corpora, nusquam per vacuum, sed per alia perpetuo feruntur corpora. » Bernardini Telesii, *De Rerum Natura*, Vincenzo Spampanato, 1910, vol. I, I, XVIII, p. 101.

78 Ibid., chapitre XXV « Locum spatium esse a contentorum corporum mole diversum et inane dari posse ».

79 P.O. Kristeller, *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Droz, 1975, p. 102.

qui sont placées en lui, mais il n'est ni ne devient jamais identique à aucune d'elles et est profondément différent de toutes.»<sup>80</sup> Affirmer que le « locus » diffère fondamentalement (*penitus*) des étants qui logent en lui, c'est déjà indiquer une radicale différence ontologique entre les existants et celui qui les soutient tous. Le temps, lui aussi, est indépendant des devenirs corporels. Telesio, instaurant un parallèle entre l'espace et le temps, s'éloigne d'autant de la philosophie d'Aristote, et annonce en quelque sorte les absolus newtoniens. Mais, coextensif à la matière, l'espace possède les dimensions de la finitude. Son disciple, Campanella (1586-1639), auteur du *De sensu rerum et magia*, conçoit l'espace comme « semblable à l'infini <sup>81</sup> », car Dieu seul peut être dit infini. Dans sa *Metaphysica* publiée en 1638, Campanella distingue différents types de mondes. Le premier d'entre eux est le monde archétypal de Dieu (*mundus archetypus*). Entre le second, le monde de l'esprit (*mundus mentalis*) et le quatrième, celui des corps (*mundus materialis*), se situe le monde mathématique (*mundus mathematicus*) ou espace universel (*spatium universale*).<sup>82</sup>

S'agit-il d'un espace purement mathématique ou d'un réceptacle indépendant ? Faut-il le confondre avec une substance-étendue cartésienne ? Ce *spatium* universel semble bien posséder une consistance ontologique car Campanella le désigne comme la « *basis existentiae* » antérieure aux choses<sup>83</sup>, ou encore la « *substantia prima* » tandis que la matière est dite « *substantia secunda* ». Sur le fond de cet espace précédant toutes choses, l'esprit va détacher des parties, des figures et des dimensions. Ces notions géométriques trouvent leur validité dans la Nature à partir d'un espace réel correspondant. « Mais on peut les poser parce qu'en nous il y a l'idée et que dans la nature il y a l'espace dans lequel on s'en fait l'idée.<sup>84</sup> » Si la notion de *spatium* confond la diversité des lieux naturels, il s'agirait de penser en profondeur son statut par rapport aux catégories aristotéliennes. Entre Telesio et Campanella, Francesco Patrizi (1529-1597) va

---

80 Bernardini Telesii, *De Rerum Natura*, Vincenzo Spampinato, 1910, vol. I, I, XXV, p 87, cité par M. Jammer dans *Concepts d'espace une histoire des théories de l'espace en physique*, Mathesis, Vrin 2008, p. 100.

81 Campanella, *Theologicorum liber*, III, *Cosmologia*, p. 88 cité par J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Albin Michel, 2006, p. 298-299.

82 Grant, *Much Ado about Nothing*, Cambridge University Press, 1981-2008, p 194.

83 « Mais je reconnais que l'espace est la base de tout être créé et précède toutes choses au moins par origine et nature. » Tommaso Campanella, *De sensu rerum*, I, 12.

84 *Metaphysica*, partie III, livre XIII, chapitre II, article VI cité par E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome I, Editions du Cerf, 2004, p. 197, note 73.

déterminer celui-ci en exprimant dans quelle mesure il excède les cadres habituels de la pensée et réclame une authentique définition de la substantialité. Le *De spatio physico et mathematico* dans lequel est exposé cette nouvelle ontologie est publiée en 1587, puis intégré à l'oeuvre maîtresse, la *Nova de Universis Philsophia*, en 1591. Comme Bruno, Patrizi affirme l'infinité de l'espace, mais son monde est plutôt géocentrique<sup>85</sup>. A l'instar de Telesio, il subit l'influence de Philopon<sup>86</sup>, pour sa conception du réceptacle, et des stoïciens, pour la notion de vide extra-mondain, tout en se distinguant de ces derniers. Le monde est un plenum entouré d'un vide infini. Le vacuum est le vide pur, il est appelé locus lorsqu'il est occupé par un corps. Une fiction de pensée suffit à prouver l'existence de cet espace pur externe au monde. « Imaginons que le monde tout entier se meuve hors de son lieu : il remplira nécessairement cet espace vide et en lui se donnera un lieu. Mais pour le moment, cet espace qui ne contient encore aucun corps, est simplement de l'espace vide. »<sup>87</sup> A l'intérieur du monde, l'espace possède les limites du monde qui l'occupe, tandis que le vide extra-mondain est fini par le côté avec lequel il touche la surface extrême du monde, mais infini lorsqu'il s'étend au-delà.<sup>88</sup> La lumière, la chaleur et le « fluor », différemment traduit par fluide, flux ou humidité, tantôt chaude, tantôt froide, complètent ce cadre de pensée. La fluidité, autre nom du devenir, permet à la matière de passer par différents états, liquide, solide, gazeux. Avec ces principes, l'espace constitue l'une des quatre réalités fondamentales de l'image du monde selon Patrizi. Mais l'atomisme constitue sans doute un autre apport. Patrizi admet en effet un vide interstitiel s'infiltrant dans les corps solides et liquides. « De même que l'air est répandu en petite quantité entre les particules de sable, on doit penser de même qu'entre les particules d'air se trouvent répandues de petites particules d'espace

---

85 Plutôt géocentrique car, dans la *Pancosmia*, Patrizi affirme que la terre se situe à proximité du centre du monde sans qu'il s'inquiète véritablement de la question car la régularité des mouvements célestes n'est pas chose qui puisse être connue avec certitude. Cf la note d'Hélène Védrine dans Patrizi, *De spacio physico et mathematico*, Vrin, 1996, présentation, traduction et notes par H. Védrine, p 80. Néanmoins, Patrizi ajoute au chapitre X du même *De spacio* : « Il convient en effet, comme l'a rapporté le plus sage des Egyptiens, Hermès Trismégiste, que le corps mû soit mû à travers quelque chose d'immobile : or dans le monde rien n'est immobile à part la terre et l'espace. » Ibid., p. 57.

86 Patrizi traduit les Commentaires sur la métaphysique de Philopon en 1588.

87 Patrizi, *De spacio physico et mathematico*, Vrin, 1996, présentation, traduction et notes par H. Védrine, p. 49.

88 Ibid., chapitre VI, p. 50 et chapitre X, p. 56.

vide. »<sup>89</sup> Ces interstices permettent la dilatation et la condensation. Les deux phénomènes s'expliquant mutuellement, le vide et le plein doivent exister en proportion égale au sein du monde.<sup>90</sup> Enfin, le vide peut aussi s'obtenir par des moyens artificiels à l'intérieur d'une sphère lorsque l'on en a aspiré l'air tant que l'on a pu.<sup>91</sup> Mais l'apport essentiel de Patrizi réside dans le remaniement conceptuel qu'il effectue à l'encontre des catégories aristotéliennes. Il n'a pas simplement pensé une différence ontologique entre l'étant et son fondement. Il est l'un des premiers à avoir tâché de circonscrire la spécificité ontologique de l'espace, son rapport au monde et à l'esprit. Comme ses prédécesseurs, Patrizi commence par discuter la notion aristotélienne de lieu, notamment dans son rapport au mouvement du corps. Si un corps se déplace, emporte-t-il avec lui son lieu, ou le lieu reste-t-il au loin ? S'il l'emporte alors le lieu n'est plus immobile. Si le lieu reste où il était, alors le corps n'a plus de surface, ce qui est absurde. Si surface et corps se séparent réellement, il se produit un vide ce qui est formellement exclu par Aristote.<sup>92</sup> Il semble que ces arguments pourraient être aisément réfutés par une philosophie où le plein succède toujours au plein. La surface quittée deviendrait immédiatement la place d'un autre corps. Le corps déplacé se trouverait tout aussi rapidement une autre surface. Par contre, l'autre argument avancé par Patrizi paraît toucher plus avant. Le lieu doit contenir le corps dans son entièreté. Or, une enveloppe est une superficie à deux dimensions qui ne contient pas le corps en profondeur. Comment cette profondeur pourra-t-elle être localisée ? Si l'on voulait à nouveau se faire l'avocat de l'aristotélisme, on pourrait toujours disséquer un corps et dire, par exemple, que le cœur se trouve dans la cage thoracique, celle-ci dans le corps, et le corps enveloppé par la surface aérienne, autrement dit, retrouver au niveau de la profondeur des corps le même agencement-gigogne que celui des sphères cristallines au niveau du ciel. Mais il s'agit pour Patrizi de penser l'intégralité d'un corps spécifique, son épaisseur vivante. Le lieu doit donc être tridimensionnel pour être intégralement la place du contenu. Si l'on considère corporelle toute réalité, cela reviendrait à poser

---

89 Patrizi, *De spacio physico et mathematico*, Vrin, 1996, présentation, traduction et notes par H. Védrine, Ibid., p. 46.

90 «Puisque les corps liquides et les solides, qui sont tous poreux, possèdent ces petits espaces vides répandus en eux, pourquoi ne pourrions-nous pas affirmer que le vide se trouve dans le monde en quantité égale au plein ? » Ibid., p. 47.

91 Ibid.

92Ibid., p. 43.

l'interpénétration des corps. Il faut donc admettre que le lieu est un espace tridimensionnel incorporel. «Le lieu n'est rien d'autre que ces dimensions, et l'espace est le lieu véritable et le lieu est le véritable espace<sup>93</sup>.» Le stoïcisme n'avait donc pas suffisamment penser le lieu en tant que tel en rejetant le vide en-dehors du monde. L'espace embrasse et pénètre toutes choses. Il y a en fait interpénétration des corps et de l'espace. « L'espace exerce cependant une grande action envers les corps puisqu'il les pénètre tous, aucun d'eux ne lui résistant et ne lui faisant obstacle. En même temps, contradictoirement, il manque tellement de force qu'il est pénétré par tous les corps, car il n'exerce sur les corps aucune action en retour. »<sup>94</sup> Mais le propre du statut de l'espace est son antériorité sur toutes choses. Il est la trame ontologique, le tissu primordial, la condition a priori des étants. Par nature, l'espace est la raison d'être des choses. Il est la nécessité unique et absolue sous la multiplicité des contingences. « En effet, si les corps venaient à l'être et si un lieu ne leur avait pas été préparé, où seraient-ils localisés ? Si un arbre sort de terre et croît, où pourrait-il bien croître s'il ne trouvait pas un lieu qui lui soit préparé ? Le lieu est donc antérieur aux corps et aux choses corporelles par nature et suivant le temps. »<sup>95</sup> Patrizi affirme sans ambiguïté la nature ontologique de l'espace et la spatialité de l'être. Suivant l'ordre temporel, l'être est antérieur et postérieur à celles-ci. « En effet, si le monde était corrompu ou ramené au néant (ce que certains Anciens assez connus ont rapporté), alors l'espace dans lequel le monde se trouve localisé restera vide. Et si Dieu refait encore des cieux nouveaux et une terre nouvelle, ce qu'ont soutenu de nombreux sages et des hommes touchés par l'esprit divin, alors un espace capable de contenir des cieux nouveaux et une terre nouvelle préexistera. Avant que nous l'habitions, ce monde que Dieu a fabriqué était vide, soit que les atomes y voltigeaient, soit que le chaos tourbillonnait, soit que la matière informe y était agitée de mouvements désordonnés<sup>96</sup>. » On peut lire ici les visions cosmologiques du stoïcisme, de l'atomisme et peut-être d'Hésiode. L'antériorité de l'être sur les étants exprime le double primat de l'espace sur les choses. Du point de vue extensif, l'espace est infini tandis que les étants sont finis. Au niveau ontologique, il est la condition

---

93 Ibid., p. 44.

94 Ibid., p. 53. La proportionnalité dans l'interpénétration de ces deux réalités fluctuera à l'avenir selon les auteurs.

95 Ibid., p. 54.

96 Ibid.

nécessaire et universelle des réalités ontiques. Mais est aussi affirmé le primat de l'espace sur le temps, attendu que la conception de ce dernier est chez Patrizi plus proche de celle d'Aristote que du temps absolu de Telesio. Néanmoins, ce statut insigne n'identifie pas l'espace à Dieu. Dès l'introduction de la *Nova de universis philosophia*<sup>97</sup>, Patrizi indique que l'espace infini est en fait la première production de Dieu. « Quel est cet être que le Créateur Suprême, avant toute chose a produit hors de lui ? Quel être a-t-il été nécessaire de produire le premier, sinon celui dont tous les autres ont besoin pour leur existence, alors que lui pourrait exister sans eux et n'a besoin pour cela d'aucun des autres ?<sup>98</sup> » On peut d'autant moins soupçonner Patrizi d'une confusion ontico-théologique, en l'occurrence d'une divinisation de l'espace, que Dieu lui-même ne peut se penser en dehors de celui-ci. « Même si elle [la divinité] n'est nulle part, elle ne peut être pensée sans l'espace ; et si elle est quelque part (soit au sommet du ciel, soit au-dessus de lui), elle sera certainement dans l'espace. »<sup>99</sup> Toutes choses, spirituelles, corporelles et divine, sont distinctes de l'espace, et se situent en lui. « Il est en effet nécessaire que cet être soit antérieur à toutes les autres choses : quand il est présent, toutes les autres choses peuvent être posées ; quand il est absent, elles sont supprimées. Ce sans quoi rien d'autre n'existe et qui peut exister sans les autres est nécessairement premier, comme le dit Aristote lui-même. Or l'espace est cela. »<sup>100</sup> Cette parfaite indépendance ontologique, c'est, en définitive, la définition propre de la substantialité. Mais le concept de substance ne doit pas s'entendre au sens aristotélicien. D'ailleurs, l'espace excède les catégories traditionnellement admises, car il est à la fois intra, infra et extra-mondain. « Or, pour notre part, nous affirmons que l'espace en lui-même, puisqu'il précède le monde et se trouve hors du monde, n'appartient en rien aux choses du monde, excepté par cette partie de lui qui enferme le monde et que le monde occupe de son corps<sup>101</sup>. » Il relève de la substantialité mais en une acception plus essentielle que la définition qu'en donnent les adversaires de Patrizi. « Il est une certaine substance différente de la catégorie (ou de la substance telle que la conçoivent les partisans des

97 Reproduite aux pages 71 à 73 du *De spacio physico et mathematico*, Vrin, 1996.

98 Ibid., p. 72. Si l'être est véritablement produit, on peut se demander quelle réalité était antérieure à cette première « création ». A moins qu'il ne s'agisse, pour Patrizi, que d'une manière de s'exprimer.

99 Ibid., p. 73. Ces lignes évoquant inévitablement une univocité ontologique valut à Patrizi un procès et une condamnation le 2 juillet 1594. Cf. la note d'Hélène de la même page.

100 Ibid., p. 72.

101 Ibid., p. 54-55.

catégories). »<sup>102</sup> Ni substance car il n'est pas un composé, ni accident car il n'est pas inhérent à autre chose dont il dépendrait, l'espace n'est pas davantage une genre. « En effet, il n'est pas substance individuelle parce qu'il n'est pas composé de matière et de forme. Il n'est pas un genre, car il n'est affirmé ni des espèces, ni des choses singulières. »<sup>103</sup> Même la catégorie de la quantité ne peut lui convenir parce que celle-ci s'applique, comme les autres, aux réalités mondaines, ontiques et finies. L'extension infinie et immatérielle outrepassa par nature la mesure de la quantité aristotélicienne, de sorte que ce sont, au contraire, les catégories qui doivent se penser à partir de l'espace. « Est-il donc quantité ? Et alors accident ? L'accident serait donc avant la substance et avant le corps ? (...) Mais en admettant que l'application des catégories aux objets du monde soit légitime, l'espace, lui, n'a trait à aucune des choses du monde. Il est autre chose que le monde. Il n'est l'accident d'aucune chose du monde, corps ou non-corps, substance ou accident. Il les précède toutes et de même qu'elles se produisent en lui, de même elles sont ses accidents, en sorte que non seulement celles des catégories qui sont comptées comme des accidents, mais aussi celle qui est substance sont des accidents de l'espace. Aussi faut-il philosopher à son sujet autrement que selon les catégories.<sup>104</sup> » Patrizi en appelle donc à une authentique pensée de l'être en tant qu'être. La nature et le statut de l'être réclament un mode d'approche et une catégorisation radicalement différents. Il convient alors citer dans son intégralité ce texte où Patrizi pose l'une des déterminations fondamentales de l'être : la substantialité comme auto-suffisance et fondement ontologique. « Est-il substance ? Si est substance ce qui subsiste par soi, l'espace plus que toute substance est substance : il subsiste par soi, il ne dépend de rien pour être, il n'a besoin de rien pour se soutenir, mais au contraire il apporte un soutien aux substances et il les soutient pour qu'elles existent. Si est substance ce qui existe par soi, l'espace plus que toute substance est substance, parce que plus que toute autre substance il existe par soi. Si est substance ce qui se tient sous tout, l'espace plus que toute substance est substance, puisqu'il se trouve sous toutes les autres choses de la nature. Si est substance ce qui n'a pas besoin des autres pour être, l'espace plus que toute substance est substance ; il n'a pas besoin des autres pour

---

102 Ibid., p. 55.

103 Ibid.

104 Ibid.

être ; mais tous les autres ont besoin de lui pour être. Si est substance ce qui se trouve avant tous les êtres, l'espace plus que toute substance est substance, il a été prouvé, en effet, qu'il est antérieur à toutes les autres choses. Donc, pour toutes ces raisons, il apparaît clairement que l'espace plus que toute substance est substance, mais qu'il n'est pas cette substance en tant que catégorie.»<sup>105</sup> Posidonius disait-il autre chose lorsqu'il parlait d'*upostasis kenou* ?<sup>106</sup> La « catégorie » patrizienne désigne à proprement parler ce qu'il convient d'entendre par le terme de substance. L'espace est l'unique et véritable substance. Cependant, alors que Patrizi est si proche de cerner cette réalité, quelque chose comme la persistance d'un préjugé le plonge dans une ambiguïté. L'espace sera-t-il immatériel ou corporel ? En fait, il se situe entre ces deux états. « Il n'est pas corps, parce qu'il n'a ni antitypie, ni résistance, ni action en retour parce qu'il n'est offert à aucun sens, vue ou tact, parce qu'il ne tombe sous aucun d'eux. Il n'est pas non plus incorporel, puisqu'il mesure selon le mode triple. Il possède la longueur, la largeur, la profondeur, non seulement au titre de un, deux ou plusieurs, mais toutes indivisiblement. C'est pourquoi il est corps incorporel et non-corps corporel.»<sup>107</sup> Il est étonnant que Patrizi conclue sur cet oxymore, comme si l'a priori aristotélicien identifiant tridimensionnalité et corporéité n'avait pas été tout à fait expurgé de cette nouvelle métaphysique. C'est d'autant plus singulier que sa critique du lieu, sa différenciation ontologique et sa définition de la substantialité sont fondées sur l'immatérialité de l'espace. Toutefois, il est un autre élément qui partage ce statut dyadique corporel-incorporel. L'espace infini de Patrizi n'est pas réellement vide mais partout emplis de lumière. La lumière révèle le monde, et simultanément, le monde manifeste la splendeur de la lumière. Celle-ci est appelée « lux » et est incorporelle lorsqu'elle est pensée à sa source divine. Elle porte le nom de « lumen » lorsqu'elle devient à la fois corporelle et incorporelle à mesure qu'elle se diffuse à travers l'univers<sup>108</sup>. Sur le plan géométrique et

---

105 Ibid.

106 Dans le chapitre VI intitulé « L'espace qui se trouve hors du monde est-il fini ou infini ? », apparaît le nom de Posidonius. Celui-ci parlait déjà de l'*upostasis kenou*, selon une conception substantielle proche de celle que développe Patrizi. Cfr P. Duhem, *Le système du monde*, tome I, Hermann, 1913, La cosmologie hellénique, les théories du temps, du lieu et du vide après Aristote, XI « Le lieu et le vide selon Cléomède », p. 310 à 312, où Cléomède rapporte la parole de son maître Posidonius.

107 Patrizi, *De spacio physico et mathematico*, Vrin, 1996, présentation, traduction et notes par H. Védrine, Ibid., p. 56.

108 « Il y eut cette lumière spirituelle et incorporelle ; mais après que, partie de sa source, elle a commencé à se répandre dans les parties et les dimensions de l'espace, elle est devenue

mathématique, objet du livre II du *De Spacio*, l'espace joue également un rôle fondateur intimement lié avec sa physique. «Le continu primordial est le maximum en acte<sup>109</sup>.» Patrizi exprime ici son réalisme géométrique. Contrairement à Nicolas de Cues, le maximum et le minimum, conçu en tant que point, ne coïncident pas, mais s'opposent résolument. Le point, indivisible et sans dimensions, n'est pas une partie de l'espace, et ne peut donc être le constituant de la ligne. Le minimum spatial est une ligne insécable. Patrizi emprunte cette théorie à Platon.<sup>110</sup> « Nous disons que la grandeur minima est l'espace minimum ou le minimum d'espace. A elle s'arrêtera nécessairement cette fameuse division du continu que l'on croit poursuivre à l'infini. »<sup>111</sup> La ligne insécable interrompt les discussions portant sur les rapports entre les deux infinis. La divisibilité à l'infini entrerait de toute façon en contradiction avec la réalité fondatrice de l'espace. En effet, les lignes, les surfaces et les volumes ne sont pas abstraits des objets matériels mais se rapportent à l'espace primordial indivisible comme à leur fondement commun qui les contient tous en acte, et au sein duquel l'esprit découpe les formes dont il a besoin. Patrizi semble ici s'opposer aux nominalistes pour qui les entités géométriques et mathématiques ne sont que les produits de l'esprit. « Ce n'est pas par abstraction que notre esprit sépare ces espaces des corps, comme certains l'ont cru, mais parce que ces espaces ne sont pas d'abord, et pris en eux-mêmes, dans les corps du monde. Mais ils sont avant les corps, en acte dans l'espace primordial. »<sup>112</sup> Il y a ainsi une antériorité de la géométrie sur les mathématiques, et de celles-ci sur la physique. « Nous disons que l'arithmétique est née de la géométrie et que par conséquent elle est seconde. Puisque l'espace est antérieur à toutes les choses de la nature, il est évident que l'une et l'autre science, celle qui s'occupe du continu et celle qui s'occupe du discret, sont avant la matière. »<sup>113</sup> Les mathématiques occupent une place intermédiaire entre la

---

corporelle, dotée des trois dimensions et étant à la fois incorporelle et corporelle ; incorporelle par son origine et sa pénétration dans tout ; mais corporelle par son extension et son expansion à l'infini. », cité par Gassendi dans *Le principe matériel, Syntagma philosophicum*, Physique, Première section, livre III, traduction, introduction et notes par Sylvie Taussig, Brepols, 2009, p 100.

109 Ibid., p. 66

110 Emprunt opéré par l'intermédiaire d'Aristote. « Platon lui-même combattait la notion de point comme n'étant qu'une conception géométrique, mais employait le nom de principe de la ligne, et il se servait souvent de l'expression de lignes insécables » *Métaphysique*, A 992 a.

111 Ibid., p. 67.

112 Ibid., p. 66

113 Ibid., p. 67.

géométrie et la philosophie naturelle. Elles ont l'immatérialité et l'incorruptibilité de l'espace absolument simple, mais se rapportent, dans le même temps, aux corps étudiés par la physique. Tant la physique à travers les mathématiques que celles-ci rapportées aux figures géométriques, ou encore les corps, les âmes et Dieu par leurs dimensions inhérentes à leur existences, tout se rapporte à la réalité de l'espace primordial. A l'intérieur d'un cadre d'inspiration stoïcienne traversé par la lumière de la Renaissance italienne, l'espace a acquis avec Patrizi son statut de réalité effective à part entière. Mais son géocentrisme le tient encore éloigné de la modernité. Celui qui fera véritablement volé en éclats les orbes solides et cristallines, c'est Giordano Bruno dont l'univers est constellé de mondes multiples, dépassant ainsi le cosmos fini et hiérarchisé en direction du cosmique des mondes désaxés, en attendant d'atteindre, avec Newton, le cosmologique, la science de l'univers.

## **b. Giordano Bruno**

En appliquant à l'univers la définition que la seconde proposition de l'ouvrage pseudo-hermétique du *Livre XXIV des philosophes* attribuait à Dieu, celle d'un sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part, Nicolas de Cues (1401-1464) désarçonne le monde centré et fini d'Aristote. Son intuition de la coïncidence des contraires ouvre la voie à l'infinité spatiale de Bruno. Le maximum, selon Nicolas de Cues, est une unité, un absolu et un universel, sans proportion de grandeur et de petitesse, de sorte que rien ne peut lui être opposé. Il est tout ce qui peut être, et en tant que tel, il englobe toutes choses, y compris le minimum. « Donc l'égalité maxima, celle qui n'a de diversité et de différence avec rien, dépasse toute intelligence ; c'est pourquoi le maximum absolu, puisqu'il est tout ce qui peut être est tout entier en acte, et, comme il est ce qu'il peut y avoir de plus grand, pour la même raison il est ce qu'il peut y avoir de plus petit : n'est-il pas tout ce qui peut être ? »<sup>114</sup> La puissance des formes mathématiques, le nombre qui « indubitablement a été dans l'esprit du Créateur son principal modèle pour la

---

114Nicolas de Cusa, *De la docte ignorance*, Alcan, 1930, I, § 4, p. 42.

création des choses », permettent à Nicolas de Cues d'explicitier la rencontre des contradictoires sur le mode du superlatif. Le maximum est à toutes choses ce que la ligne infinie est actuellement par rapport à toutes les autres formes géométriques. « D'abord, il est visible qu'une ligne infinie est une droite. Le diamètre du cercle est une ligne droite, et la circonférence est une ligne courbe plus grande que le diamètre ; si donc la ligne courbe est d'autant moins courbe que la circonférence est celle d'un cercle plus grand, la circonférence d'un cercle maximum, qui ne peut être plus grande, est courbe au minimum, donc droite au maximum ; ainsi le minimum coïncide avec le maximum et les yeux voient la nécessité pour la ligne maxima d'être droit au maximum et courbe au minimum »<sup>115</sup> Comme la droite maximale coïncide en acte avec la courbe minimale, autrement dit, la courbe infinie étant la droiture infinie,<sup>116</sup> de même la ligne finie contient en puissance le triangle, le cercle et la sphère qui est la dernière figure contenue en celle-ci. Le cercle infini représente ainsi l'unité, la simplicité et l'ubiquité du maximum. « Comme il ne peut pas y avoir plusieurs maxima, ce cercle est si parfaitement un que son diamètre est sa circonférence. Mais un diamètre infini a un milieu infini. Or, son milieu est son centre. On voit donc que centre, diamètre et circonférence sont la même chose. Par là notre ignorance apprend que le maximum est incompréhensible, que le minimum ne lui est pas opposé, mais que le centre est en lui circonférence. Tu vois comment le maximum parfait tout entier est à l'intérieur de tout, qu'il est simple et indivisible, puisqu'il est le centre infini ; et en dehors de tout, entourant toutes choses, puisque circonférence infinie ; et pénétrant tout, puisque diamètre infini ; principe de toutes choses, puisque centre ; fin de toutes choses, puisque circonférence ; milieu de tout, puisque diamètre. »<sup>117</sup> Et ce qui se conçoit à partir du cercle infini se dit également de la sphère infinie puisque celle-ci s'obtient par rotation autour du diamètre de celle-là. « Nous trouvons que, dans la sphère infinie, trois lignes maxima concourent au centre : celles de la longueur, de la largeur et de la profondeur. Mais le centre de la sphère maxima est égal au diamètre et à la circonférence. Donc, par ces trois lignes la sphère infinie est égalée au diamètre et à la circonférence. Donc, par ces trois lignes la sphère infinie est égalée au centre,

---

115Ibid., I, § 13, p. 61.

116Ibid., I, § 16, p. 69.

117 Ibid., I, § 21, p. 84.

bien plus, le centre est tout cela : longueur, largeur et profondeur ; il sera donc le maximum simple et infini, et toute longueur, largeur et profondeur qu'on trouve en lui sont le maximum un, parfaitement simple et indivisible. »<sup>118</sup> Le maximum absolu s'identifie à Dieu. En tant qu'univers, le maximum est dit restreint car, selon l'infinité privative qui le caractérise, il ne possède pas de termes sans pour autant être affirmé selon une infinité actuelle et positive, attribut ne revenant qu'à Dieu. « Cependant, parce que la possibilité d'être ou matière n'est pas, en acte, extensible à l'infini, l'univers ne peut pas être plus grand ; c'est ainsi qu'il n'a pas de terme : c'est parce que l'on ne peut pas donner en acte quelque chose de plus grand qui le termine et il est infini privatif. »<sup>119</sup> Malgré cette différence entre deux infinités, l'une actuelle, l'autre virtuelle, Nicolas de Cues initie cette inclination à une pensée de la présence de Dieu coextensive à sa création. « En effet, comme Dieu, à cause de son immensité, n'est ni dans le soleil, ni dans la lune, bien qu'en eux il soit ce qu'ils sont d'une façon absolue, ainsi l'univers n'est ni dans le soleil, ni dans la lune, bien qu'en eux il soit ce qu'ils sont d'une façon restreinte. »<sup>120</sup> Il semble que cet univers aux dimensions immenses, mais, à proprement parler, indéterminées, présuppose implicitement un espace effectif sous-jacent.<sup>121</sup> En fait, Nicolas de Cues n'a pas développé d'ontologie de l'espace en tant que tel, bien qu'il en ait établi la géométrie paradoxale. Son univers aurait pourtant pu s'accommoder d'un espace réel homogène. L'exposé de la première partie de la *Docte Ignorance* prépare plutôt l'abandon des notions de centre et de pôles absolus, pour ensuite avancer le relativisme du mouvement et de la spatialité qui en découlent. « Par conséquent, il n'y a pas d'étoile dans la huitième sphère décrivant par sa révolution un cercle maximum, parce qu'elle devrait être équidistante des pôles, lesquels n'existent pas. Dès lors, il n'y a pas non plus d'étoile décrivant un cercle minimum. Les pôles des sphères coïncident donc avec le centre, de sorte que le centre n'est autre que le pôle, qui est Dieu au nom béni. »<sup>122</sup> Sans repère fixe et absolu, sans position centrée, nous sommes

---

118 Ibid., I, § 23, p. 88.

119 Ibid., II, § 1, p 106-107.

120 Ibid., II, § 4, p. 119

121 Selon Max Jammer, c'est plutôt le contraire. Le relativisme de Nicolas de Cues le rapprocherait davantage de la conception relationnelle moderne de l'espace déniait toute substantialité à celui-ci. Cf M. Jammer, *Concepts d'espace, une histoire des théories de l'espace en physique*, Vrin, Mathesis, 2008, p. 97.

122 Nicolas de Cusa, *De la docte ignorance*, Introduction, traduction et notes par H. Pasqua, Livre II, chapitre XI, Rivages.

semblables à des navigateurs qui, ignorant la réalité des rives, ne savent si ce sont les cieux ou eux-mêmes qui sont en mouvement. L'image, inspirée de l'Enéide de Virgile, sera reprise par Copernic.<sup>123</sup> « Pour nous, désormais, il est clair que la Terre se meut vraiment, même si cela n'apparaît pas à nos yeux. Nous n'appréhendons, en effet, le mouvement que par rapport à un point fixe. Par exemple, si quelqu'un, étant dans un bateau au milieu des eaux, ignorait que l'eau coule et ne voyait pas la rive, comment appréhenderait-il qu'il se meut ? Ainsi, il semblera toujours à celui qui serait sur la Terre, dans le Soleil ou dans une autre étoile, qu'il est au centre immobile et que toutes les autres choses sont en mouvement. Certes, il constituera toujours d'autres pôles par rapport à lui, d'autres s'il est dans le Soleil, d'autres s'il est sur Terre, d'autres s'il est dans la Lune, sur Mars, etc. Donc, la machine du monde aura, pour ainsi dire, son centre partout et sa circonférence nulle part, parce que Dieu qui est partout et nulle part est sa circonférence et son centre.»<sup>124</sup> La perte de points d'ancrage est telle que les orbites des corps célestes en perdent leur parfaite circularité pour s'apparenter à des ellipses.<sup>125</sup> Malgré ce dérèglement de tous les sens, le Cusain conserve intactes les sphères cristallines auxquelles se rattachent les astres ainsi que la hiérarchisation élémentaire constitutive de chacun d'eux. Ces conceptions anciennes et l'infinité privative l'empêchent de franchir le seuil de la modernité. Néanmoins, la pensée de Nicolas de Cues est remplie d'intuitions qui auront une influence prépondérante sur Giordano Bruno qui les assumera en poussant leurs logiques jusqu'à leurs termes. Là où le premier avançait sur le mode négatif l'indétermination de l'univers, le second affirme avec enthousiasme l'infinité actuelle de l'espace contre tout rempart prétendant clôturer le monde. Il reprend les termes de centre, de pôles et d'horizon qu'il relativise selon les différents points de vue sur l'univers. L'inanité ne possède ni légèreté, ni gravité en soi, et donc pas plus de région supérieure qu'inférieure, ni de direction privilégiée, « attendu que dans l'espace immense il n'y a pas de différence de haut et de bas, de droite et de

---

123 Copernic, *Des révolutions des orbés célestes*, Alcan, 1934, traduction, introduction et notes d'A. Koyré, p. 92.

124 Nicolas de Cusa, *De la docte ignorance*, Introduction, traduction et notes par H. Pasqua, Livre II, chapitre XII, Rivages.

125 Ibid., Livre II, chapitre XI, « Bien plus, ni le Soleil, ni la Lune, ni la Terre, ni aucune sphère, même si cela apparaît autrement à nos yeux, ne peuvent dans leur mouvement décrire un véritable cercle, parce qu'ils ne se meuvent pas autour d'un point fixe. »

gauche, d'avant et d'arrière. »<sup>126</sup>

Giordano Bruno commence le *De l'infinito, universo et mundi* de 1584 en réprochant le témoignage des sens concernant la question de l'infini. « Il n'y a pas de sens qui voie l'infini. »<sup>127</sup> Mais celui-ci n'en est pas moins une réalité, puisque toutes choses sont en lui, « et qui nierait la chose parce qu'elle n'est pas accessible aux sens, ou pas visible, en viendrait à nier sa propre substance ou son être propre. »<sup>128</sup> Selon la définition aristotélicienne du lieu, le second ciel est contenu par la surface concave du premier ciel, tandis que la surface convexe de celui-ci est le lieu du tout.<sup>129</sup> Le premier ciel est son propre lieu, et au-delà de lui, il n'y a rien ; ni espace, ni corps. Ni Dieu, ajoute Bruno, car « la divinité ne sert pas remplir le vide. »<sup>130</sup> Selon Bruno, ce néant absolu ne peut être réellement pensé, et cette auto-inclusion n'est qu'une pirouette servant à clore le monde fini d'Aristote. Nous ne pouvons donc éviter de penser le vide en tant qu'espace nécessaire et ubiquitaire. L'espace infini a la capacité de recevoir les corps, expressions de l'infinie efficacité de Dieu. La conception brunienne de Dieu s'oppose à la différenciation scolastique entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*. Dieu ne peut limiter volontairement sa puissance. Au contraire, puissance, volonté et actualisation coïncident en lui.<sup>131</sup> Suivant le principe de plénitude qui anime la pensée de Giordano Bruno, un effet infini s'ensuit nécessairement d'une cause infinie. Cet effet doit s'actualiser en tous points de l'espace puisqu'il n'y a nulle raison pour que Dieu pose un monde en tel endroit et

---

126 Giordano Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, Les Belles Lettres, 1995, Cinquième dialogue, p. 332, et aussi Deuxième dialogue, p. 130.

127 Ibid., Premier dialogue, p. 58.

128 Ibid., Premier dialogue, p. 58.

129 Ibid., Premier dialogue, p. 64-66.

130 Ibid., Premier dialogue, p. 62. Et page 64 : « Si tu dis (puisque'il me paraît certain que tu veux dire quelque chose, pour éviter le vide et le rien) que hors du monde est un être intellectuel et divin, en sorte que Dieu soit considéré comme le lieu de toutes les choses, tu seras toi-même bien empêtré pour nous faire entendre comment une chose incorporelle, intelligible et sans dimension, peut être le lieu d'une chose dimensionnée. » Aristote n'a jamais prétendu que le Dieu de sa Métaphysique était le lieu du monde, pas plus que le premier moteur de sa Physique, puisque la substance éternelle et immobile ne possède ni grandeur finie, ni grandeur infinie, et que, d'autre part, le monde n'est de toutes façons pas dans un lieu. Métaphysique lambda, chapitre VII, 1073a, 5, et Physique, livre VIII, 10, 267b, 18. Néanmoins, Bruno semble signifier par sa critique que toute réalité, quelle qu'elle soit, doit nécessairement être spatiale. Affirmer une réalité sans dimensions est un non-sens.

131 Ibid., Premier dialogue, p. 88. « Il ne peut pouvoir autre chose que ce qu'il peut ; il ne peut vouloir autre chose que ce qu'il veut ; et de toute nécessité, il ne peut faire autre chose que ce qu'il fait, attendu qu'il ne convient qu'aux choses muables d'avoir une puissance distincte de l'acte.( ...) de sorte que liberté, volonté et nécessité sont tout à fait la même chose. »

non en tel autre (il y aurait ainsi une histoire du principe de raison suffisante qui prendrait sa racine dans celui de plénitude chez Bruno, puis passerait par le développement de la proposition XI du livre I de l'*Ethique* de Spinoza pour s'exprimer enfin chez Leibniz). Il serait en effet « mauvais », c'est-à-dire contraire au principe de plénitude, que l'univers ne fut pas plein, étant donné que les espaces ne diffèrent pas. Par conséquent, dans un univers infini à l'espace homogène, il faut compter une infinité de mondes. Laissé un espace vide serait contrevenir à la puissance de la majesté divine. « Car ce n'est pas pour la dignité de la dimension ou de la masse corporelle que je réclame l'espace infini et que la nature a un espace infini, mais pour la dignité des natures et espèces corporelles. »<sup>132</sup> L'infini constitue donc d'abord un champ d'expression pour l'excellence divine à travers d'innombrables individus reflétant chacun les différents degrés de sa perfection. La capacité infinie de réception célèbre une actualité infinie d'existence.<sup>133</sup> Dans l'histoire de la sécularisation des concepts d'éternité et d'infinité, Nicolas de Cues et Bruno occupent une position charnière. Lorsqu'il s'agit d'assumer pleinement des attributs divins tels que l'infinité ou l'omniprésence, d'en tirer les ultimes conséquences, Dieu tend irrésistiblement à devenir prisonnier de sa propre création, à se confondre avec elle. Surgissent alors deux images de la divinité. Celle-ci se voit déchirée entre une immanence corporelle où Dieu se fait Chair du monde et une distance infinie à conserver néanmoins entre le nom divin et la chose créée. Dieu est-il omniprésent physiquement ou par essence ?<sup>134</sup> Et est-ce la Nature ou l'espace, ou encore les deux à la fois, qui se voient divinisé dans l'accomplissement de l'omniprésence divine ? La solution pour éviter la tentation panthéiste consistait alors à comprendre le rapport entre Dieu et ses créatures sur un mode symbolique de représentation, de participation, de mystique selon différents degrés d'hypostase, entre un simulacre et la face divine exprimée à travers lui. Mais chez Nicolas de Cues et, a fortiori, chez Bruno, l'équivocité ontologique tend à se réduire asymptotiquement, le processus de sécularisation des concepts théologiques est lancé, et les choses paraissent perdre leurs derniers masques métaphoriques en

---

132 Ibid., Premier dialogue, p. 76.

133 Ibid., Premier dialogue, p. 78.

134 Descartes concédera la différence à Henry More dans l'un de ses lettres, reconnaissant seulement l'omniprésence divine par essence.

faveur d'une proximité de plus en plus forte entre le singulier et l'universel.<sup>135</sup>

La différence entre plénitude et vacuité permet aussi à Bruno d'opérer une distinction entre le concept de monde, c'est-à-dire, selon lui, de système solaire, et celui d'univers ou de totalité infinie des mondes. Déjà, les stoïciens distinguaient entre le monde, identifié au plein, et l'univers qui englobe non seulement le monde, mais aussi le vide. Epicure, lui aussi, nommait univers l'union des corps et du vide, c'est-à-dire un ensemble composé de corps plongés et disséminés dans un espace intangible.<sup>136</sup> « Nous, dit Filotéo, le représentant de Bruno dans les dialogues du *De l'infinito, universo et mondi*, nous parlons du vide non pas comme de ce qui serait simplement rien, mais suivant la raison qui veut que tout ce qui n'est pas un corps opposant une résistance sensible, s'il a dimension, est habituellement vide.<sup>137</sup> » En fait, suivant une fois encore les principes de plénitude et de raison suffisante, Bruno conçoit l'infini comme une immense région éthérée. « Cet esprit, cet air, cet éther non seulement entoure ces corps, mais encore les pénètre tous et s'insinue en toute chose<sup>138</sup>. » Est-ce à dire que le vide se confond avec l'éther, et que l'univers se réduise en fait à un composé de matière et d'éther dans un oubli de l'être en tant qu'être ? Bien au contraire, car Bruno fait clairement la distinction entre la corporéité, l'éthéré et le vide en tant que « sein » ou fondement de l'univers. « Nous disons encore « vide » selon la raison par laquelle nous répondrions à qui nous demanderait où sont l'éther infini et les mondes. Nous répondrions : dans un espace infini, dans un certain sein où le tout se trouve et en lequel il consiste, sans pouvoir se trouver ni consister en un autre. »<sup>139</sup> Le vide est le fondement ontologique de l'éther au même titre que des autres choses. Bruno a si parfaitement conscience de cette différence ontologique qu'il attribue à Aristote une confusion ontico-ontologique. « Or ici Aristote, confondant ces deux significations du vide et une troisième encore, qu'il forge et

---

135 Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Editions de Minuit, 1983, p. 70. L'histoire de la sécularisation des concepts théologiques constitue également l'enjeu du livre de A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique, du Moyen-Age au XVIIe siècle*, Théologiques, P.U.F., 1986, 1995, notamment les pages 52 à 55 concernant l'omniprésence divine.

136 Giordano Bruno, *De l'infini, de l'univers et des mondes*, Deuxième dialogue, p. 114, Les Belles Lettres, 1995.

137 Ibid., Deuxième dialogue, p. 114.

138 Ibid., Deuxième dialogue, p. 116.

139 Ibid., Deuxième dialogue, p. 116.

ne sait lui-même nommer ni définir, se débat pour supprimer le vide et pense détruire véritablement, avec le même type d'argumentation, toutes les opinions en sa faveur. Mais il ne les atteint pas plus que si, pour avoir supprimé le nom d'une chose, on pensait avoir supprimé la chose même. »<sup>140</sup> Aristote, en identifiant vide et éther, passe, en somme, à côté de la question de l'être en tant que tel. Il tente de détruire le concept de vide en lui donnant un sens que ni les atomistes ni Bruno ne lui ont jamais donné. Ce sens erroné est, entre autres, celui de cause efficiente, alors que le vide est en fait condition d'existence des étants et condition de possibilité de leurs mouvements. « Les Anciens et nous considérons le vide comme ce dans quoi un corps peut être et qui peut contenir quelque chose, et où sont les atomes et les corps : lui seul définit le vide comme ce qui n'est rien, où il n'y a rien et où il ne peut rien y avoir. »<sup>141</sup> L'éther est donc davantage du côté du plein ontique que du vide ontologique. Il est vrai que Bruno ne fait pas toujours une distinction nette entre l'air subtil et le vide, mais c'est parce que l'un et l'autre sont intimement liés, le vide n'étant que le contenant immatériel, l'assurance ontologique de l'éther dans lequel baignent ces grands vivants que sont les mondes. « Si bien que le ciel, l'air infini, immense bien qu'il soit une partie de l'univers infini n'est cependant pas un monde, ni une partie des mondes, mais un sein, réceptacle et champ où ces mondes se meuvent, vivent, croissent et accomplissent les actes de leurs vicissitudes (...) »<sup>142</sup> Tandis que dans le cinquième et dernier dialogue du *De l'infinito, universo et mundi*, il le désigne clairement du nom de vide. « Il n'y a qu'un lieu général, un espace immense que nous pouvons librement appeler vide, où sont un nombre infini de globes, comme s'y trouve celui où nous vivons et prospérons. »<sup>143</sup> Il s'agit, en définitive, des deux niveaux d'une réalité fondamentale, soit un niveau physique et un niveau métaphysique. Entendu comme éther, il sert d'abord à satisfaire le principe de plénitude. Il est aussi l'élément qui comprend toutes choses et les unit malgré leur dissémination spatio-temporelle. Conçu comme réalité méta-physique, il est l'espace. « Ce lieu enfin n'est autre que l'espace, qui lui-même n'est autre que le vide ; si nous voulons l'entendre comme une chose persistante, disons qu'il est le champ éthéré qui

---

140 Ibid., Deuxième dialogue, p. 116.

141 Ibid., Deuxième dialogue, p. 62.

142 Ibid., Troisième dialogue, p. 234-236, et aussi en ouverture de ce dialogue : « Un est donc le ciel, l'espace immense, le sein, le contenant universel, la région éthérée à travers laquelle le tout se déplace et se meut. »

143 Ibid., Cinquième dialogue, p. 334.

contient les mondes ; si nous voulons l'entendre comme une chose consistante, disons qu'il est l'espace où se trouvent le champ éthéré et les mondes qu'on ne peut concevoir ailleurs. »<sup>144</sup>

Le *De Immenso et innumerabilibus*, publié en 1591, est considéré comme une œuvre de maturité. La question de l'espace est reprise et ses propriétés y sont examinées avec une précision qui rappelle l'analyse de Patrizi. Au début du chapitre VIII, Giordano Bruno rend hommage à Jean Philopon pour avoir été l'un des premiers péripatéticiens à s'être défait de la notion aristotélicienne du lieu. A Jean Philopon l'on doit la distinction des corps et des dimensions spatiales. Les dimensions ne sont pas les attributs intrinsèques des corps, mais elles sont bien plutôt les propres de l'espace ayant fonction de réceptacle. Il faut même entendre que sans cet espace les choses n'auraient aucune dimension, autrement dit, aucune existence. Il y a donc une connexion profonde entre la spatialité, l'ontologique et la conditionnalité a priori. Penser l'étant, c'est nécessairement le penser en tant qu'il est en et par l'espace. En quinze brefs articles du même chapitre, Bruno assène ensuite avec détermination les propriétés de l'effectivité spatiale. Même si certaines d'entre elles sont amenées sur le mode négatif, par différenciation avec la réalité corporelle, plusieurs traits spécifiques sont à dégager, et principalement le statut fondamental, ou encore « substantiel » au sens où l'entendait Patrizi. En résonance avec ce dernier, Bruno avance que l'espace n'est ni substance ni accident, « parce qu'il n'est ni ce dont sont faites les choses, ni ce qui est dans les choses. »<sup>145</sup> Néanmoins, du fait même qu'il précède par nature les corps, qu'il subsisterait intégralement « quant bien même tous ceux-ci s'éloigneraient », qu'il soit indifférent à leurs actions et passions mutuelles, à leur succession spatio-temporelle, les recevant tous de manière univoque, il semble possible de conclure que, dans l'esprit de Bruno, l'espace possède le statut de substantialité que lui donnait l'auteur de la *Nova de Universis Philsophia*, autrement dit, celui d'une parfaite indépendance ontologique plus auto-suffisante que toute substantialité catégoriale.<sup>146</sup> Epicure disait-il autre chose lorsqu'il qualifiait le vide de nature

---

144 Ibid., Cinquième dialogue, p. 360.

145 Nous citons la traduction inédite de M. J. Seidengart du chapitre VIII du livre I du *De immenso et innumerabilibus*.

146 Si notre lecture est correcte, comment entendre à la fois que « quand bien même tous ceux-ci [les corps] s'éloigneraient, il [l'espace] subsisterait intégralement » (troisième article) et que, d'autre

totale ?<sup>147</sup> Si l'espace est bien identifié à une quantité continue tridimensionnelle, son infinité excède cependant les catégories traditionnelles, parce que celles-ci s'attribuent à l'étant mondain, sensible et fini, ainsi que le soulignait déjà Patrizi.<sup>148</sup> La catégorie aristotélicienne de quantité est ainsi « subordonnée » à la quantité continue homogène et infinie. L'espace est en fait « au delà du genre ». Il est l'englobant qui pénètre toutes choses comme la diaphanéité emplit le cristal, mais est lui-même impénétrable car indivisible.<sup>149</sup>

Il nous paraît important de citer dans son intégralité le texte de ces quinze articles car le *De Spacio physico et mathematico* de Patrizi et le *De immenso et innumerabilibus* de Bruno suffiraient, à eux seuls, à invalider la lecture heideggerienne de l'histoire de la métaphysique. Ils donnent en tout cas la mesure de l'amplitude et le degré d'acuité de ces pensées concernant la question de l'être : « Premièrement, il est évident que l'espace est une quantité de par les différents rapports d'égalité qu'il possède avec les corps qu'il comprend et qu'il contient. Deuxièmement, il est indéniable que l'espace soit une quantité continue, aucune des grandeurs physiques ne peut être comparée à lui pour ce qui est de la continuité, puisqu'il est ce dont la division actuelle est impossible. Troisièmement, parmi toutes les choses physiques, l'espace est premier par nature et il existe nécessairement : en effet, il doit lui-même précéder les corps qu'il est destiné à recevoir en lui, et il lui faut exister avec ceux-ci : il doit aussi rester immobile tandis que de leur côté les corps changent de place tour à tour ; enfin, quand bien même tous ceux-ci s'éloigneraient, il subsisterait intégralement. Quatrièmement, l'espace est une réalité physique, parce qu'il est évident qu'il ne peut être séparé en aucune manière de l'existence des réalités naturelles. Aussi accompagne-t-il inséparablement soit la puissance active simplement, soit la puissance passive, des

---

part, « nous ne pouvons pas plus abstraire en pensée un corps de l'espace, qu'un espace ne saurait être tiré d'un corps » (quatorzièmement article) ? On peut comprendre qu'un corps ne puisse être extrait de l'espace entendu comme « entière explication de la possibilité » (quatrième article), mais la subsistance intégrale, tous corps éloignés, n'implique-t-elle pas un espace pensé hors de toute corporéité ?

147 Epicure, *Lettre, Maximes, Sentences*, Le livre de poche, Lettre à Hérodote, 40, p. 154.

148 Les substances incorporelles qui animent les corps célestes éthérés au début du chapitre VIII du livre lambda de la *Métaphysique* d'Aristote, ne pourraient pas non plus convenir à l'espace patrizien et brunien car elles sont « sans étendue ni grandeur ». Elles existent immédiatement en acte mais pour mieux marquer l'hétérogénéité entre le monde sub- et supralunaire.

149 On constate là une différence entre Bruno et Patrizi. Pour Patrizi, l'espace était pénétrable par la matière tout autant que la matière l'était par l'espace. Chez Bruno, l'espace sans parties est impénétrable.

choses qui doivent se produire ou être faites de quelque manière que ce soit, à moins que nous ne préférions, après une réflexion plus approfondie, reporter sur l'espace lui-même l'entière explication de la possibilité. Ne te contente donc pas de cette célèbre mais très pauvre division de la nature des réalités naturelles en matière, forme, et composé : car il découle de ces considérations que l'espace n'est ni matière, ni forme, mais on doit penser au contraire qu'il est quelque chose qui précède et reste distinct des réalités naturelles. Cinquièmement, que l'espace accueille indifféremment toutes choses en lui, c'est évident du fait que toute difficulté pour accueillir telle ou telle chose ne provient que de la puissance et de l'impuissance du corps qui s'éloigne et du corps qui le remplace. Sixièmement, que l'espace n'agit nullement ni ne pâtit, cela apparaît manifestement en ce qu'il ne participe ni n'est susceptible d'aucune forme ou qualité : en effet, c'est bien par accident qu'il accueille la portion du lieu qui convient au localisé là où il se trouve, alors que l'on se figure au contraire qu'il se porte à la rencontre tant de la figure que de la grandeur du corps auquel il s'adapte. Septièmement, il est clair que l'espace est immiscible parce que le mélange est le propre des corps qui échangent tout à tour leur parties : or, ce n'est nullement le propre de l'espace de se déplacer, mais plutôt d'accueillir en lui les corps qui se déplacent. Huitièmement, c'est pour cette même raison que l'espace est impénétrable : car n'est pénétrable que ce dont les parties peuvent être davantage écartées, autrement dit ce dont les parties sont discontinues ou susceptibles de discontinuité, or de telles parties ne sauraient être le propre de l'espace, en raison de leur condition seconde. Neuvièmement, l'espace n'est pas susceptible d'être mis en forme : car il faut nécessairement que ce soit la matière qui soit totalement altérable, ou si l'on veut qui soit le support de la forme. Dixièmement, l'espace n'est pas localisable, puisqu'il ne doit pas exister d'espace de l'espace, ni de lieu du lieu. Onzièmement, l'espace qui comprend en lui toutes choses leur est extérieur, car puisque tous les corps ont une figure et une limite, nous ne pourrions nullement comprendre que quelque chose leur soit extérieur si ce n'est l'espace englobant. Douzièmement, l'espace ne peut être compris, parce qu'il ne se trouve pas à l'intérieur de manière à pouvoir être compris, mais il est à même d'égaliser les autres objets dans leurs propres dimensions, de la même façon que nous disons que la caractéristique diaphane parvient à être égal dans le cristal. Treizièmement, l'espace est égal au localisé, parce que le localisé ne peut être lui-même plus grand (pour m'expliquer comme

les rhéteurs) que soi. Quatorzièmement, il est impossible de concevoir même en pensée l'espace en dehors des corps, puisque nous ne pouvons pas même penser des corps qui ne soient en quelque lieu : il est tout à fait permis de penser que certains prétendent en être capables, de même qu'ils peuvent affirmer beaucoup de choses qu'ils ne comprennent pas : pourtant, nous ne pouvons pas plus abstraire en pensée un corps de l'espace, qu'un espace ne saurait être tiré d'un corps. Quinzièmement, l'espace n'est ni substance ni accident, parce qu'il n'est ni ce dont sont faites les choses, ni ce qui est dans les choses, mais plutôt ce dans quoi les choses sont localement, par nature, (quoi qu'il en soit au sujet de la durée), avant, avec et après les choses qui sont localisées. Quant à la seconde définition de l'espace, en considérant avec une certaine attention le prédicament de la quantité, elle est, elle aussi, subordonnée au genre de la quantité continue : donc l'espace, du fait qu'il subsiste nécessairement ou bien antérieurement ou bien extérieurement aux corps, ne peut recevoir le statut d'accident. C'est pourquoi, c'est par accident qu'il est communément référé à l'un quelconque des genres déjà nommés. A notre avis, au contraire, il faut pour l'instant concevoir l'espace comme quelque chose qui est au-delà du genre. » Au delà des distinctions catégoriales et du commensurable, l'être est l'inconditionné absolu qui conditionne toutes choses. On en conclut que la question de l'être en tant qu'être relève davantage d'une métaphysique de l'infinité que d'une pensée de la finitude. La renaissance italienne du XVI<sup>e</sup> siècle représente donc, avec Telesio, Patrizi, Campanella et Bruno, une progression majeure dans l'affirmation de l'effectivité de l'espace par rapport au statut encore indécis de l'espace imaginaire au Moyen-Age, ainsi qu'une définitive libération du cadre conceptuel aristotélicien. Lorsque l'on sait les liens épistolaires qu'entretenaient Campanella et Gassendi, et l'influence que ce dernier eût dans l'élaboration du concept d'espace chez Newton et Locke, il apparaît intéressant d'approcher l'interprétation gassendiste du vide atomiste.

### **c. Gassendi**

Dans le troisième livre de son *Syntagma philosophicum*, Gassendi rend

hommage aux auteurs modernes qui ont risqué une nouvelle physique ; parmi ceux-ci, Telesio, son disciple Campanella,<sup>150</sup> et surtout Patrizi dont la conception de l'espace est très proche de la sienne.<sup>151</sup> A l'instar de ses prédécesseurs, Gassendi met en lumière les absurdités auxquelles aboutit la conception du lieu comme surface enveloppante, concédant juste à Aristote l'exactitude du jugement relatif à l'immobilité du lieu. Car si le lieu était mobile, le corps changerait de lieu sans se mouvoir, et si c'était le corps qui se déplaçait suivi par son lieu, il serait dit immobile tout en se mouvant. Mais c'est l'exemple de la tour qui démontre de manière la plus patente l'insuffisance de la conception aristotélicienne. D'abord, le lieu précède la construction de la tour et demeure tout aussi bien après sa destruction. Ensuite, il est évident que le vent et tout l'air environnant ne cessent de fluer et de fouetter celle-ci, plantée indifféremment au même endroit.<sup>152</sup> Il faudrait recourir à un pôle ou centre fixes pour trouver le lieu en question. Il s'agit donc de repenser le lieu suivant une spatialité déjà évoquée par Démocrite, Epicure, Lucrèce, Archytas de Tarente, ou encore Saint Augustin<sup>153</sup>. Par rapport aux philosophes italiens, Gassendi marque un pas supplémentaire dans une claire distinction ontologique. La renaissance de l'épicurisme auquel son nom est communément associé permet en effet d'expurger le vide d'entité archaïque telle que l'éther.

Selon la pensée atomiste, les principes de toutes choses sont les atomes et le vide, le *den* et le *mèden*, l'étant et le non-étant, dirait-on, car ce non-étant est aussi réel que l'étant. La métaphysique classique est donc loin de se confondre avec un processus d'identification ramenant indifféremment toutes les réalités sous la catégorisation ontique d'une logique prédicative. Depuis Leucippe et Démocrite, elle n'a cessé de distinguer l'étant et son altérité radicale. « De là vient qu'ils soutiennent que l'étant n'a pas plus d'existence que le non-étant, parce que le

---

150 « En réalité, il [Campanella] n'eut pas d'autres principes physiques que ceux de Telesio » dans Gassendi, *Le principe matériel, Syntagma philosophicum*, Physique, Première section, livre III, traduction, introduction et notes par Sylvie Taussig, Brepols, 2009, p. 101.

151 « ... il ne dit rien de plus que ce que nous avons nous-même expliqué sur le même sujet. » Ibid., p. 100.

152 François Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, tome II, Fayard, 1992, livre I, chapitre II, p. 25.

153 François Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, tome II, Fayard, 1992, livre I, chapitre II, p. 17-18.

vide n'existe pas moins que le corps. »<sup>154</sup> De l'évidence sensible des corps, on peut inférer l'effectivité de l'inévident. Epicure qualifie ainsi le vide de nature intangible où les atomes trouvent leur possibilité d'être et de mouvement. « Si ce que nous appelons vide, espace et nature intangible n'était pas, les corps n'auraient pas d'endroit où être ni à travers quoi se mouvoir, comme manifestement ils se meuvent<sup>155</sup>. » Gassendi différencie trois types de vide. Tout d'abord, le vide universel qui est la capacité de recevoir les corps, l'une des deux conditions a priori de toute existence à travers lequel l'auteur du *Syntagma philosophicum* fonde une ontologie de l'espace, la seconde condition étant le temps avec lequel l'espace partage le même statut d'infinité et de parfaite indépendance vis-à-vis des corps, constituant ainsi tous deux un « remarquable parallélisme » que l'on retrouvera chez Newton. L'épicurisme n'établissait pas un tel rapprochement puisque le temps était conçu comme un accident d'accident. Ensuite, le vide interstitiel qui se déduit a posteriori du mouvement des corps. Enfin, le vide « accumulé » (*vacuum coacervatum*), étranger aux atomistes antiques, obtenu par des moyens artificiels. Bien que Gassendi soit influencé par les fiction de pensée de Galilée et les expériences de Torricelli et de Pascal, il ne manque pas d'y ajouter sa contribution par une distance critique. La gravité n'est plus une tendance interne aux corps mais s'explique par l'émission de corpuscules provenant de la terre qui, au moyen de minuscules crochets, attirent les corps, de sorte qu'il faille composer chez Gassendi avec une pesanteur propre à l'atome et une attraction terrestre comme cause extérieure au mouvement de chute des corps. Il ne croit pas non plus qu'un vide parfait puisse être contenu artificiellement car on ne peut empêcher la nature corporelle de la lumière de traverser le tube d'expérimentation.<sup>156</sup> Ses principes épicuriens lui permettent d'interpréter les raisons profondes des phénomènes barométriques.<sup>157</sup> L'atomisme de Gassendi

---

154 Aristote, *Métaphysique*, Livre A, chapitre IV, 985b 4. Nous modifions intentionnellement la traduction d' « être » et de « non-être » en « étant » et « non-étant ».

155 Epicure, *Lettres, maximes, sentences*, le livre de poche, 1994, lettre à Hérodote, § 40.

156 Argument du Père Noël. Et, ajoute Gassendi, dans une cave, à l'abri de la lumière, ce sont les corpuscules de chaleur, de froid et ceux de gravité émanant de la terre qui envahissent le tube.

157 Gassendi se saisit de l'expérience du Puy-de-Dôme, qu'il reproduisit à Toulon avec Bernier le 5 février 1650, pour lui appliquer une explication dynamique de la dilatation et de la condensation fondée sur la structure atomique de l'air. Dans son article « *Comment Gassendi interprétait l'expérience du Puy-de-Dôme* » (*Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 1963, t. 16, n°1, pp. 53-76), B. Rochot traduit et présente une lettre de Gassendi adressée à Bernier sur la célèbre expérience commanditée par Pascal. Gassendi y marque son adhésion aux expériences du « vide accumulé », c'est-à-dire le vide obtenu par les moyens de

apparaît plus moderne que la théorie corpusculaire de Descartes qui distingue encore des éléments répartis dans l'univers selon une hiérarchisation allant d'une matière extrêmement subtile (le feu du soleil et des étoiles fixes) à une matière corporelle (la terre et les planètes) en passant par une matière très subtile (l'air situé dans les cieux).<sup>158</sup> Descartes continue d'utiliser les termes de corpuscule ou de matière fluide pour éviter le concept d'atome qui induit une ontologie de la vacuité.<sup>159</sup> De plus, son astronomie suppose que, si tout l'espace entourant la terre n'était qu'un vide, toutes les parties de la terre seraient expulsées par la force centrifuge de la rotation « en même façon que la poussière qu'on jette sur une pirouette », mais le mouvement du ciel plus rapide que celui de la terre exerce une pression en proportion qui empêche que toute chose ne s'envole.<sup>160</sup>

Les atomistes conçoivent dans le vide infini une égalité de vitesse de chute des atomes.<sup>161</sup> Epicure, actualisé, aurait anticipé « une chose dont l'expérience nous a aujourd'hui instruits, nous qui n'avons pas cru Aristote. »<sup>162</sup> De même, Gassendi rejette l'absurdité du mouvement instantané suivant lequel « un corps mobile devrait occuper en même temps le terme a quo, le terme ad quem et l'espace intermédiaire.<sup>163</sup> » Par contre, la déclinaison épïcuro-lucrétienne<sup>164</sup> est abandonnée. Comment les atomes peuvent-ils décrire un mouvement de chute de haut en bas dans un univers qui n'a plus ni centre ni circonférence ? (En fait, il

---

l'artifice. Le texte sera repris dans le *Syntagma philosophicum*, Physique, livre II, chapitre V.  
 158 Descartes, *Le Monde*, chapitre V, *Du nombre des éléments et de leurs qualités*, AT XI et *Principes de la Philosophie*, Troisième partie, article 52, 76 et 77, AT IX-2, respectivement p. 128-129 ; p.145.

159 Descartes, *Lettre du 15 avril 1630* au Père Mersenne, AT I, p. 135 et aussi *Principes de la Philosophie*, Troisième partie, article 49 et 51, AT IX-2, respectivement p. 127 et p. 128.

160 Descartes, *Le Monde*, chapitre XI, AT XI, p. 72 et *Principes de la philosophie*, Quatrième partie, article 21 et 23, AT IX-2, respectivement p. 210-1 et 212

161 Epicure, *Lettre, maximes, sentences*, le livre de poche, 1994, lettre à Hérodote, § 61, et Lucrèce, *De la nature*, Gallimard, tel, 1985, p. 70. « Aussi tous les atomes, emportés à travers le vide inerte, doivent se mouvoir avec une égale vitesse malgré l'inégalité de leur poids. »

162 Gassendi, *Le principe matériel*, *Syntagma philosophicum*, Physique, Première section, livre III, traduction, introduction et notes par Sylvie Taussig, Brepols, 2009, p. 205. Gassendi effectua lui-même plusieurs expériences inspirées, notamment, de Galilée, comme celle de 1641 qui consistait à jeter une pierre du haut du mât d'un navire en mouvement afin de soutenir la théorie de Copernic, et rapportée dans son *De Motu* (1642). Il adhère déjà avec enthousiasme au copernicanisme de Galilée dans une lettre du 20 juillet 1625. Selon Koyré, il dépasse même Galilée dans la formulation du principe d'inertie, et Pascal dans l'explication des phénomènes barométriques. Cf Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, p. 324.

163 Gassendi, *Le principe matériel*, *Syntagma philosophicum*, Physique, Première section, livre III, traduction, introduction et notes par Sylvie Taussig, Brepols, 2009, p. 205.

164 Puisque le clinamen n'est pas nommé en tant que tel dans les lettres d'Epicure dont nous disposons.

paraît plus logique de concevoir que le *clinamen* a toujours eu lieu et que la chute de haut en bas est un mouvement privilégié par rapport à notre posture humaine.) Gassendi eut-il alors dû se tourner vers la conception démocritéenne du mouvement atomique ? Sans doute pas, car le mouvement aléatoire des atomes de Démocrite dans toutes les directions à la fois ne pouvait davantage satisfaire son atomisme téléologique. Une fois créés, les atomes deviennent indépendants, une indépendance toute relative toutefois puisqu'il s'agit pour eux d'opérer un dessein, un programme, une création continuée qui les rend cependant plus libre que s'ils devaient être supportés constamment par une création continue. Si l'infinité concerne chez Démocrite tout autant les formes, les grandeurs que le nombre, l'atome épicurien n'est plus infini que quant au nombre, et Gassendi réduit encore cette dernière propriété à la création d'une quantité finie d'atomes constituant un monde fini dans un espace, lui seul, infini. A la manière d'un Guillaume de Conches qui faisait déjà la part des choses dans l'atomisme antique entre l'apport d'une nouvelle physique et ce qui relève de la « fable », notamment concernant la production des mondes<sup>165</sup>, la conciliation de l'épicurisme et de la théologie n'est pas plus incompatible aux yeux de Gassendi que ne semble l'être, pour la scolastique, celle de cette même théologie avec l'aristotélisme. Aux deux déterminations démocritéennes de la forme et de la grandeur, Epicure avait ajouté la pesanteur<sup>166</sup>. Tandis que l'atome épicurien subit cette nouvelle propriété suivant un mouvement se transmettant mécaniquement de proche en proche, Gassendi interprète dynamiquement la pesanteur comme impulsion innée, force motrice en chaque atome, élan (*impetus*) originel et inépuisable<sup>167</sup>. L'agitation atomique

---

165 Gassendi, *Le principe matériel, Syntagma philosophicum*, Physique, Première section, livre III, traduction, introduction et notes par Sylvie Taussig, Brepols, 2009, p. 209.

166 L'atome démocritéen était-il pesant ? Le choc entre atomes ne suppose-t-il pas nécessairement une pesanteur de part et d'autre ? A moins, que cela ne dérive, se demande O'Brien dans un article analysé par J. Salem, d'un présupposé aristotélicien qui aurait contaminé toute l'Antiquité, et par contrecoup notre lecture de celle-ci, suivant lequel n'est pesant que ce qui manifeste un mouvement de haut en bas. Or les atomes de Démocrite voltigent dans toutes les directions. Cf J. Salem, *Démocrite, grains de poussière dans un rayon de soleil*, Vrin, 1996, p 93 à 95, et l'article d'O'Brien, L'atomisme ancien : la pesanteur et le mouvement des atomes chez Démocrite », *Revue philosophique*, CLXIX, 1979, p. 401-426. Gassendi note cependant pour sa part : « Il ne semble pas qu'il faille dire que Démocrite n'aurait pas remarqué cela lui aussi ; mais s'il n'a pas retenu la gravité parmi les propriétés des atomes, c'est peut-être parce qu'il n'a noté que celles par lesquelles les atomes se différenciaient entre eux. Et il pensait que seules la grandeur et la figure remplissaient cette exigence (...) » Gassendi, *Op. cit.*, chapitre 6, p. 167.

167 Gassendi, *Ibid.*, chapitre 6, p. 167. Ce passage de la propension à la chute chez Epicure à la propension au mouvement est l'une des innovations gassendistes. O. Bloch, *La philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme, métaphysique*, Martinus Nijhoff, la Haye, 1971, p. 210-215.

constante au sein des composés correspond aux « mouvements intestins<sup>168</sup> » d'une matière active, *materia actuosa*, de sorte que l'apparent repos au niveau macroscopique des corps exprime une réalité microscopique de mouvements opposés dans un état d'équilibre sous tension<sup>169</sup>. L'influence vitaliste des philosophes italiens nous semble cependant demeurer présente dans la terminologie utilisée telles que les *semina rerum* héritées de Lucrèce et conçues comme dispositifs atomiques évoquant la notion de molécule située entre les atomes et les corps composés que ces derniers soient organiques ou inorganiques, ou encore la *fleur de la matière* qui caractérise l'activité viscérale de toute réalité physique<sup>170</sup>. L'antitypie de l'atome, introduite à la suite de la pesanteur par Gassendi, complète ses trois premières propriétés. Elle définit plus adéquatement l'essence de la matière qu'une extension conçue sans résistance ni force dynamique. La *Disquisitio metaphysica* faisant objection aux Méditations cartésiennes porte principalement, depuis un angle empiriste et nominaliste, sur le statut épistémologique du cogito, l'origine des idées et les rapports entre substances corporelles, subtilement corporelles et la substance purement spirituelle, ou encore entre âme rationnelle et âme sensitive. Le véritable adversaire de Gassendi sur la question spatio-temporelle est Aristote. En pensant l'espace et le temps en dehors des catégories traditionnelles, Gassendi opère un geste anti-aristotélicien beaucoup plus radical que Descartes qui continue à identifier l'extension et la matière.

Durant le Moyen-Age, l'hypothèse de l'*annihilatio mundi* constituait déjà un lieu commun méthodologique<sup>171</sup>. Afin de démontrer l'effectivité d'un espace parfaitement libre, Gassendi perçoit l'utilité d'une telle fiction, opérée suivant un

---

168 Gassendi, *Le principe matériel, Syntagma philosophicum*, Physique, Première section, livre III, traduction, introduction et notes par Sylvie Taussig, Brepols, 2009, p. 200.

169 B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme 1619-1658*, Vrin, 1944, p. 107.

170 Selon Leopold Mabileau s'opposant à la lecture de Lasswitz dans son *Histoire de la philosophie atomistique*, Alcan, 1895, p. 398, Gassendi n'aurait rien en commun avec les philosophies de Telesio ou Bruno qui ne sont pas, à proprement parler, des atomismes. La lecture d'O. Bloch tend elle aussi à réduire complètement la portée de la dynamique de Telesio et de Campanella dans la physique de Gassendi afin de présenter celui-ci comme un matérialiste malgré lui. (O. Bloch, *La philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme et métaphysique*, Martinus Nijhoff, la Haye, 1971, p. 229-230), alors que, selon T.H. Lennon, Gassendi ne s'est jamais purgé (purged) de l'influence du naturalisme italien. T.H. Lennon, *The battle of the Gods and the Giants, the legacies of Descartes and Gassendi*, Princeton university press, 1993, p. 13.

171 Grant, *Much ado about nothing*, Cambridge university press, 198, 2008, p.390, note 169.

mouvement allant d'une annihilation « restreinte » à une annihilation « générale », pour reprendre les termes de G. Paganini<sup>172</sup>. Il s'agit, tout d'abord, dans les *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii*, d'imaginer Dieu détruisant la masse des éléments aristotéliens (*Aristoteleorum elementorum massam*) entre la terre et l'orbe lunaire, en empêchant dans le même temps que lui succède autre chose. Car, selon Descartes, si l'on opérerait un tel vide à l'intérieur d'un vase, les parois se rejoindraient nécessairement. Parler d'un espace sans corps n'a pas plus de sens que d'évoquer une montagne sans vallée<sup>173</sup>. Sur la question du vide, la critique cartésienne rejoint celle de Bergson. A moins d'imaginer qu'un corps en remplace un autre, l'espace sans corps est un néant d'idée. Comment pourrait-on d'ailleurs attribuer la moindre existence à ce qui n'est en définitive qu'un néant de propriétés. « ... il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent.<sup>174</sup> » Dieu lui-même ne pourrait disconvenir à cette logique qu'il a créée. « Je ne saisis pas bien, répond Gassendi, comment il peut avec tant d'assurance prescrire des limites à la vertu divine, comme si elle ne pouvait pas réduire à rien tout ce qui est corporel dans cette chambre et s'opposer à ce que quelque chose succède à sa place. Aucun raisonnement ne prouve qu'en détruisant l'air, on détruirait aussi l'espace.<sup>175</sup> » A moins de nier la toute-puissance divine, on ne peut que constater, après annihilation entre les points des extrémités, des dimensions subsistantes mais vide de leur contenu élémentaire. Si cela ne s'avère pas suffisant aux yeux des contradicteurs, l'imagination poussera plus avant ses ravages. Dieu pourrait rappeler au néant toute la machine des cieux (*totam caelorum machinam*), de sorte que le premier vide de la région sublunaire se révélât n'être en fait qu'une parcelle d'un vide généralisé<sup>176</sup>. Une extension nue avait déjà été envisagé par Descartes

---

172 G. Paganini, «Le néant et le vide. Les parcours croisés de Gassendi et Hobbes » dans *Gassendi et la modernité*, sous la direction de Sylvie Taussig, Brepols, 2008.

173 Descartes, *Principes de la Philosophie*, Seconde partie, article 18, AT IX-2, p. 72-73 et la lettre du 9 janvier 1639 au Père Mersenne, AT II, p. 479.

174 Descartes, *Principes de la Philosophie*, Première partie, article 11, AT IX-2, p. 29.

175 Gassendi, *Lettre latines*, tome I, traduction par Sylvie Taussig, Brepols, 2004, lettre à Samuel Sorbière du 30 avril 1644, p. 345.

176 Gassendi, *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri*, Lyon, 1649, p. 612 pour la première annihilation, et 615 pour la seconde, cité par Paganini, Op.cit., p. 181. Fiction de pensée reprise par François Bernier dans *l'Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Fayard, 1992, tome II, livre I, chapitre I, p. 19-20.

dans la quatorzième de ses *Regulae*<sup>177</sup> mais pour en exprimer immédiatement le statut erroné. Le rejet du vide chez Descartes est tout entier fondé sur la définition et le rapport de la substance et de l'attribut. En fait, la substance peut avoir au moins deux définitions. La première est celle de la parfaite auto-suffisance ontologique. En ce premier sens, il n'y a que Dieu qui puisse posséder le statut de substance, c'est-à-dire « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister.<sup>178</sup> » C'est la raison pour laquelle ce concept n'est pas univoque par rapport à Dieu et aux choses créées. Mais parmi les créatures, celles qui n'ont besoin que du concours de Dieu pour exister peuvent également être qualifiées de substance. Et chaque substance est connue à travers son attribut principal ; la pensée pour l'âme et l'extension pour le corps<sup>179</sup>. « Car, comme j'ai déjà remarqué ailleurs, nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais, de ce que nous apercevons quelques formes ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de Substance cette chose à laquelle ils sont attachés<sup>180</sup>. » C'est le second sens de la substantialité, celui de sujet d'attributs et accidents. Or l'attribut-extension doit nécessairement se rapporter à un corps. « La substance, qui est le sujet immédiat de l'extension et des accidents qui présupposent l'extension, comme de la figure, de la situation, du mouvement local, etc., s'appelle *Corps*<sup>181</sup>. » En outre, il s'agit de distinguer entre le lieu intérieur ou espace qui représente les grandeurs et figures des corps, et le lieu extérieur qui désigne la situation de chaque corps dans le voisinage d'autres corps considérés comme immobiles, mais, en aucun cas, un espace nu ou une spatialité pure, effective et actuelle n'a de droit de cité en

---

177 Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit, Règle XIV*, AT X, p. 443 « En effet, on peut évidemment se persuader, par exemple, que si l'on réduit à rien tout ce qui est étendu dans la nature, il n'est pas contradictoire que l'étendue elle-même continue à exister toute seule, on fera pourtant usage, pour parvenir à cette représentation, non pas d'une idée corporelle, mais de l'entendement seul qui se trompe dans son jugement. »

178 Descartes, *Principes de la Philosophie*, Première partie, article 51, AT IX-2, p. 47 et *Les Méditations, Réponses aux secondes objections, preuves de l'existence de Dieu*, AT IX, p. 125 : « Deux substances sont dites être distinguées réellement, quand chacune d'elles peut exister sans l'autre. » Et les *Réponses aux quatrièmes objections*, AT IX, p. 175 : « La notion de la substance est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance, et il n'y a jamais eu personne qui ait conçu deux substances par deux différents concepts, qui n'ait jugé qu'elles étaient réellement distinctes. »

179 Descartes, *Principes de la Philosophie*, Première partie, article 53, AT IX-2, p. 48.

180 Descartes, *Les Méditations, Réponses aux quatrièmes objections*. AT IX, p. 173

181 Descartes, *Les Méditations, Réponses aux secondes objections, preuves de l'existence de Dieu*, AT IX, p. 125.

philosophie cartésienne<sup>182</sup>. Une étendue en tant qu'étendue, telle que la conçoit Gassendi, une étendue qui serait en même temps sa propre substance, si l'on peut dire, apparaît donc comme une absurdité aux yeux de Descartes. Tout attribut renvoie nécessairement à une substance qui en est le sujet, et, pour ce qui concerne l'extension, à une substance corporelle<sup>183</sup>. L'espace comme cadre de toutes choses n'est qu'une idée abstraite et même une «chimère». <sup>184</sup>« Il est évident qu'il n'y a point d'espace en l'univers qui soit tel, parce que l'extension de l'espace ou du lieu intérieur n'est point différente de l'extension du corps. Et comme, de cela seul qu'un corps est étendu en longueur, largeur et profondeur, nous avons raison de conclure qu'il est une substance, à cause que nous concevons qu'il n'est pas possible que ce qui n'est rien ait de l'extension, nous devons conclure le même de l'espace qu'on suppose vide : à savoir que puisqu'il y a en lui de l'extension, il y a nécessairement de la substance<sup>185</sup>. » En un certain sens, la position de Descartes, identifiant matérialité et extension et n'avançant nulle part de réelle démonstration de l'inexistence du vide, apparaît plus dogmatique que celle d'Aristote. En tous les cas, il est clair que ce qui caractérise le parti des plénistes n'est pas tant un oubli de l'être qu'un déni de la différence ontologique attaché chez Descartes à la liaison nécessaire entre attribut-étendue et substance corporelle.

La fiction gassendiste démontre que l'espace est ontologiquement antérieur et postérieur au monde que Dieu a créé en un endroit déterminé en laissant le reste de l'espace vide de corps. Il convient donc de discerner entre deux natures d'extension. Dans une lettre du 30 avril 1664, Gassendi expose à Samuel Sorbière ce qui le sépare sur ce point de l'auteur des Méditations. Si toute matière est

---

182 Descartes, *Principes de la Philosophie*, Seconde partie, articles 10 et 13, AT IX-2, respectivement p. 68 et p. 70.

183 Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle XIV, AT X, p. 444 « Enfin, si l'on dit : l'étendue n'est pas le corps, on prend alors le mot d'étendue dans un tout autre sens que ci-dessus ; et en ce nouveau sens, aucune idée qui lui soit propre ne lui correspond dans la fantaisie ; cette assertion dans son ensemble est l'œuvre de l'entendement pur, qui seul possède la faculté de séparer des entités abstraites de cette espèce. C'est là que la plupart des gens trouvent une occasion de se tromper : ne remarquant point que prise en ce sens, l'étendue ne peut être comprise par l'imagination, ils se la représentent par une véritable idée <corporelle> ; et comme une pareille idée enveloppe nécessairement la représentation d'un corps, ils ne peuvent dire que l'étendue ainsi conçue n'est pas le corps sans se trouver imprudemment engagés dans cette contradiction, que la même chose serait simultanément corps et non corps. » Et *Principes de la Philosophie*, Seconde partie, article 9, 10 et 11, AT IX-2, p. 68-69.

184 Descartes, *Le Monde*, chapitre IV, *Du vide ; et d'où vient que nos sens n'aperçoivent pas certains corps*, AT XI, p. 18.

185 Descartes, *Principes de la Philosophie*, Seconde partie, article 16, AT IX-2, p. 72.

spatiale, tout espace n'est pas nécessairement corporel. «Pour ma part, je distingue d'habitude deux sortes d'étendue, l'une corporelle, l'autre incorporelle ; l'une est propre au corps ou matière ; l'autre est propre à l'espace, ou lieu ; j'ai donc pour habitude de désigner différemment les dimensions corporelles et les dimension spatiales. Tu affirmes qu'il dit que partout où il y a de l'espace mesurable, il y a corps, mais vois comme je suis loin de le lui concéder : tout en reconnaissant que tout corps occupe un certain espace et que toutes ses dimensions coïncident avec les mêmes dimensions de l'espace, j'affirme toutefois qu'il ne s'ensuit pas que tout espace soit occupé par un corps ; qu'il y ait un corps ou qu'il n'y en ait pas, qu'il soit continu ou interrompu, en repos ou en mouvement, l'espace lui-même est toujours immobile et demeure dans des dimensions tout à fait invariables.<sup>186</sup> » En d'autres termes, l'espace immatériel jouit d'une parfaite indépendance ontologique. La question du statut de la substantialité se pose donc à nouveau, comme elle s'était déjà présentée à Patrizi.

La substantialité se définit traditionnellement par trois caractères; son indépendance ontologique, son statut de sujet d'accidents et son aptitude à l'action ou à la passion. Or, l'espace et le temps ne remplissent pas ces deux derniers critères. Leur extension est si vaste qu'ils excèdent le cadre réglé de la pensée. Un préjugé communément admis les soumet aux catégories traditionnelles de substance et d'accident, mais ils ne relèvent pas de ces modes d'être. « Je conjecture que la cause en est que notre esprit est rempli du préjugé commun qui se forme quand on prononce ces mots transcendants et synonymes, essence, objet, quelque chose. Pour peu que nous appliquions les mots et aussi la notion à ce que nous concevons comme substance ou accident, nous sommes tenus par une anticipation qui veut que tout ce qui existe doive être ou substance ou accident. [...] Et pourtant, le temps semble être quelque chose de complètement distinct de toute substance et accident et faire la paire avec le lieu qui, pour une raison semblable, ne devrait être compté ni parmi les substances ni parmi les accidents. [...] Dans la distribution des choses, il semble qu'il faille ranger en dehors de la substance et de l'accident le *lieu* et le *temps*, deux sortes de modalités du réel : dans le premier est contenue, et dans le second dure toute chose, substance ou

---

186 Gassendi, *Lettre latines*, tome I, traduction de Sylvie Taussig, Brepols, 2004, lettre à Samuel Sorbière du 30 avril 1644, p. 345.

accident. Les deux modalités sont en soi infinies, c'est-à-dire dépourvues d'origine et de fin, l'une selon la dimension de longueur, de la largeur et de la profondeur, l'autre selon la succession du précédent et du suivant.»<sup>187</sup> Temps et espace requièrent un statut ontologique spécifique car leur mode d'être est radicalement distinct de celui de toutes les autres choses. L'espace possède des dimensions, et surtout une détermination positive qui lui est propre, à savoir l'auto-suffisance. Il est incréé, éternel et indépendant. Autrement dit, il répond à la première et la plus fondamentale des définitions de la substantialité. On peut d'ailleurs légitimement douter que Gassendi fut complètement assujéti à la définition aristotélicienne de la substance. Selon lui, l'espace jouissait bien du statut auto-suffisant qui caractérise en propre la substantialité.<sup>188</sup> Dieu ne serait-il plus alors l'auteur de toutes choses ? Le vide se présenterait-il comme l'égal de Dieu, risquerait-il de Lui faire de l'ombre ? En aucune manière, car, chez Gassendi, la nature privative joue un rôle heureusement stratégique. Dieu ne peut créer d'entité négative, et ce qui n'est que privation ne peut se mesurer à Lui. Ainsi François Bernier qu'enrêniera dans ses *Doutes* les fondements de la physique gassendiste, précise, en attendant, que la notion d'espace imaginaire dans les écrits de son maître ne doit soulever aucune inquiétude : « Aussi est-ce par là qu'on se doit defaire du scrupule qui pourroit naistre, de ce que l'on infere que l'Espace, selon la description que nous venons de faire, est incréé et indépendant de Dieu, et qu'estant dit estre *quelque chose*, il semble qu'il s'ensuive que Dieu ne seroit donc pas l'Autheur de toutes choses. Car il est constant que par le mot d'Espace nous n'entendons que ce que

---

187 Gassendi, *Lettre latines*, tome I, traduction de Sylvie Taussig, Brepols, 2004, lettre à Samuel Sorbière du 30 janvier 1644, p. 330.

188 Barry Brundell, dans *Pierre Gassendi : from Aristotelianism to a new natural philosophy*, D. Reidl Publishing company, 1987, analyse à la page 116 de son ouvrage un texte intéressant sur le devenir du concept de substance dans les écrits de Gassendi. Le texte original du manuscrit de Tours 709 de 1636-1637, f. 158 r., est reproduit p. 216 : « *Durum quidem videri potest ipsum inane cum pertinere ad substantiam debeat, appellari non modo ens, sed etiam ens per se existens ; attamen ex infra dicendis tam de inani quam de tempore hoc non impossibile fiet. Illud est gravius, non quod substantia in corpoream et incorpoream dividatur, sed quod nomine incorporeae non intelligat Epicurus neque Naturam Divinam, neque naturam daemoniam, sive intelligentiarum, neque naturam animi* »

Selon Gassendi, même si cela peut sembler difficile à admettre (*durum*), Epicure concevait implicitement le vide, non seulement comme une réalité, mais comme une réalité existant par soi, c'est-à-dire relevant de la substantialité. De manière tout aussi anachronique, Gassendi attribue à Epicure la paternité de la distinction entre substances corporelles et incorporelles. Le problème pour la postérité de la doctrine épicurienne résidant alors non pas dans cette différenciation, mais dans l'affirmation d'une substance immatérielle qui ne soit ni Dieu, ni intelligences, ni démon, ni âme. Dans cette perspective, on pourrait ajouter que si le vide doit assumer le statut substantiel, les atomes en nombre infini devraient constituer autant de substances.

l'on appelle vulgairement les Espaces Imaginaires, c'est-à-dire ces Espaces que la plupart des Théologiens admettent au delà du Monde, et qu'ils ne disent pas estre Imaginaires, parce qu'ils soient purement dépendans de l'Imagination comme une Chymere, puisque selon eux ils sont effectivement avant toute opération de l'Entendement, et qu'ils existent soit qu'on y pense, ou qu'on n'y pense pas : mais parce que nous imaginons leur dimensions à la manière des corporelles qui tombent sous les Sens : Et ils ne croyent pas qu'il n'y ait aucun inconvénient à dire que ces Espaces soient incréés, et independans ; parce qu'ils ne sont rien de positif, c'est-à-dire qu'ils ne sont ni Substances, ni Accident ; ces deux termes comprenant cependant tout ce que Dieu a produit. »<sup>189</sup> Il n'y a donc en l'espace rien de positif qui puisse rendre inacceptable aux yeux de certains théologiens son indépendance. Il est en fait plus audacieux d'affirmer l'éternité des essences de choses qui sont des entités positives que d'affirmer le caractère incréé d'une réalité qui n'est rien d'ontique. Comme chez ses prédécesseurs italiens, Gassendi approche l'espace sur le mode négatif, comme l'envers des déterminations matérielles. Il est dit incorporel, non-substantiel, sans action ni résistance, immobile et indifférent à ce qui se déroule en son sein. En somme, il est privé de toutes les formes, fonctions et qualités qui constituent les positivités de la réalité matérielle. Toute hérésie ayant été prévenue, Gassendi peut poursuivre le véritable objet de sa physique ; la vitalité de la *materia actuosa* dont les constituants atomiques portent de manière congénitale l'information organisatrice du dessein divin. La cosmologie gassendiste est donc celle d'un monde unique, fini, héliocentrique plongé dans un espace infini ; une cosmologie épicurienne tempérée par la prudence théologique pour prendre finalement une certaine forme stoïcienne. Mais l'espace dans sa neutralité y est résolument posé. Ce même espace infini dont Pascal reprendra les propriétés intangibles lorsqu'il s'agira de fonder ontologiquement le vide expérimental.

---

189 F. Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, tome II, livre I, chapitre I, Fayard, 1992, p 21.

### III. Le vide artificiel comme expérience de physique

#### a. Pascal

Le 27 juillet 1630, Jean-Baptiste Baliani, savant génois et admirateur de Galilée, soumet au maître un problème qui s'était posé à lui lorsqu'il avait utilisé pour la première fois le siphon de son invention. Il venait de rencontrer le même type de phénomène que celui qui s'était présenté aux fontainiers de Florence. Munis de leurs pompes aspirantes, ceux-ci n'étaient pas capable d'élever l'eau à une hauteur supérieure de dix-huit coudées, quelle que soit la machine utilisée.<sup>190</sup> Galilée, qui avait été consulté sur la question, avait livré son interprétation. L'eau se comporte comme une corde de plus en plus étirée. Si on l'allonge toujours davantage par attraction, ce cylindre d'eau, arrivé à sa hauteur maximale, son *Altessa limitatissima*, finira par s'effondrer sous son propre poids. Baliani, qui avait déjà son idée sur le sujet n'est pas convaincu par cette explication. D'autant que celle-ci semblait implicitement motivée par des préceptes aristotéliens. En effet, dans sa réponse du 6 août 1630, Galilée avait fait la distinction entre la technique par impulsion, c'est-à-dire en chassant l'eau, et celle par pompe aspirante, autrement dit selon un mouvement de bas en haut, arguant que, dans le premier cas, l'élévation de l'eau se fera aussi haut qu'on le désirera, jusqu'à mille brasses si l'on veut, alors que, dans le second, il y aura toujours cette hauteur limite indépassable. Cette préférence entre les deux techniques révèle chez Galilée son attachement au mouvement naturel vers le bas que contrarie le mouvement par attraction et lui empêche de voir que la raison du problème réside ailleurs<sup>191</sup>. Baliani répond à Galilée qu'il ne voit pas la différence d'efficacité entre ces deux mouvements d'élévation et livre sans plus attendre son explication. Selon lui, c'est

---

190 Une coudée correspond à 50 centimètres.

191 On doit cette précision à Serge Moscovici dans *L'expérience du mouvement*, Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée ; Hermann, 1967, p119.

la pesanteur de l'air qui est la cause du phénomène. D'autre part, en atomiste convaincu, il n'a jamais douté que le vide soit possible. Mais celui-ci ne peut s'obtenir qu'au prix d'une grande violence contrant la pression atmosphérique. Il utilise à cette fin une fiction de pensée qui n'est pas sans évoquer une métaphore que Torricelli utilisera plus tard. « Je me figure être au fond de la mer, où il y a de l'eau profonde de dix mille pieds, et s'il n'était pas nécessaire de respirer, je crois que j'y resterais, bien que je m'y sentisse plus comprimé et pressé qu'à présent<sup>192</sup>. » Si nous vivions au fond de la mer, dit Baliani, et que notre constitution physique s'en soit accommodée, nous finirions par ne plus sentir le poids de l'eau. Vivant dans un milieu aérien, nous ressentons le poids d'une certaine quantité d'eau posée sur notre tête. Une force proportionnelle à ce poids est nécessaire pour l'élever. A présent, à supposer que nous puissions vivre dans le vide, nous éprouverions de la même manière le poids d'une certaine quantité d'air sur notre tête. Baliani veut, par ce mouvement d'épure, mettre en lumière l'universalité des pressions. Il suffirait donc de produire la force proportionnelle à cette nouvelle quantité pour créer le vide. Ce poids de l'air doit être très grand mais non pas infini. « Je le crois très grand parce qu'à mon avis plus l'air est haut, plus il est léger ; son immensité est telle que, si petit que soit son poids, il faut que celui qui éprouve le poids de tout l'air qu'il a au-dessus de lui le sente très grand mais non infini, et pour cela déterminé, et qu'il peut le surmonter avec une force qui lui est proportionnelle, et ainsi produire le vide. Pour celui qui voudrait trouver cette proportion, il lui faudrait savoir la hauteur de l'air et son poids à n'importe quelle altitude. »<sup>193</sup> On ne peut être que frappé par l'intuition et l'intention programmatique de Baliani qui trouvèrent confirmation dans les développements de Torricelli et lors de l'expérience du Puy-de Dôme prévue par Pascal, et cela d'autant que l'explication que Descartes en donne lui-même est loin d'être satisfaisante.<sup>194</sup> L'innovation de Baliani réside dans la connexion inédite entre la prétendue horreur du vide et la pression de l'air. Une fois l'expérience de Torricelli effectuée, Baliani affirma sans hésitation que le tube contenait bel et bien du vide au-dessus de la colonne de mercure, rappelant au passage la théorie

---

192 Lettre du 24 octobre 1630 citée dans Moscovici.

193 Ibid.

194 Descartes, les lettres du 11 octobre 1638 et du 16 octobre 1639, toutes deux destinées à Mersenne (AT II, respectivement p. 380 et p. 587), où Descartes attribue la limitation de la hauteur de l'eau à un mélange d'air et d'eau et ne pose d'ailleurs pas exactement les données du problème puisque le tube envisagé à une ouverture à ses deux extrémités.

qu'il avait avancée quelques années plus tôt.<sup>195</sup> Dans ses *Discorsi*, Galilée réitéra sa propre explication.<sup>196</sup> Toutefois, l'argument de Baliani ne dut pas lui paraître dénué d'intérêt. Il est même permis de penser qu'il s'en est entretenu avec Torricelli à la simple lecture de la lettre que ce dernier adressa à Ricci en juin 1644 et qui développe la célèbre expérience du vif-argent que Viviani réalisa sous sa direction au printemps de la même année. « Je raisonnai ainsi : y aurait-il une cause tout à fait évidente de la résistance qu'on éprouve quand on veut faire le vide, il me semble qu'il serait vain de chercher à attribuer au vide cet effet qui résulte visiblement d'une autre cause, ce je trouve par des calculs très faciles que la cause que je suppose (à savoir le poids de l'air), devrait à elle seule créer une résistance supérieure à celle qu'on rencontre en cherchant à faire le vide. »<sup>197</sup> Vient alors la métaphore probablement inspirée de Baliani : « Nous vivons au fond d'un océan d'air élémentaire dont on sait, par des expériences indubitables, qu'il est pesant, et qu'il est si dense au voisinage de la surface de la Terre qu'il pèse à peu près le quatre-centième du poids de l'eau. »<sup>198</sup> Dans cette lettre, Torricelli exprime la conviction selon laquelle la cause de la suspension du vif-argent est extérieure aux vases car, entre deux tubes renversés dans un vaisseau dont l'un possède à son extrémité haute un volume plus grand que l'autre, le niveau atteint par le vif-argent est toujours égal. On ne peut donc supposer que le résultat obtenu soit dû à l'attraction de quelque matière raréfiée à l'intérieur du vase car l'action de celle-ci devrait alors être d'autant plus forte que le haut du tube a d'espace pour en recevoir. Cependant, ce n'était pas tant une preuve de l'existence du vide que recherchait Torricelli qu'une démonstration de la pression atmosphérique<sup>199</sup>. « On faisait une sorte d'expérience philosophique concernant le vide, non pas simplement pour faire le vide mais pour faire un instrument qui indiquât les changements de l'air, tantôt plus lourd et plus dense, tantôt plus léger et plus

---

195 Lettre du 26 septembre 1648 citée in S. Moscovici, *L'expérience du mouvement*, Jean-Baptiste Baliani, disciple et critique de Galilée ; Hermann, 1967. Dans cette même lettre, Baliani résout le problème qui lui avait soumis Mersenne, en l'occurrence une expérience faite par Roberval. Ce dernier avait remarqué qu'une vessie de poisson, vidée et introduite dans un tube dans lequel on a fait le vide, se met à gonfler. La raison en est que le peu d'air qui restait dans cette vessie n'est plus pressée par quoi que ce soit dans le tube et se dilate, regonflant ainsi la vessie.

196 Galilée, *Discours concernant deux sciences nouvelles*, Epiméthée, P.U.F., 1995, p. 64.

197 Lettre du 11 juin 1644 de Torricelli à Michelangelo Ricci dans Festa, Belloni, Beaulieu, de Gandt, Blay, Bortolli, *L'œuvre de Torricelli, science galiléenne et nouvelle géométrie*, Les Belles Lettres, 1987, p. 225

198 Ibid., p. 226.

199 Torricelli a l'honnêteté de reconnaître que la température modifie « très sensiblement » l'expérience, « exactement comme si le vase était rempli d'air. »

ténu. »<sup>200</sup> Les polémiques autour du vide n'intéressait pas Torricelli et il ne s'y engagea pas une fois convaincu que la cause du phénomène se produisant dans le vase était la pression de l'air.

D'après Pascal, cette expérience fut transmise en France par le Père Mersenne en 1644, et reproduite par Petit en sa présence<sup>201</sup>. Elle renforça Pascal dans le sentiment selon lequel la Nature peut souffrir le vide comme le confirmaient déjà les expériences quotidiennes de la raréfaction et de la condensation suivant lesquelles il faut supposer soit qu'un vide existe entre les parties de l'air, soit que deux dimensions corporelles peuvent s'interpénétrer. Après réception de l'expérience italienne, l'itinéraire des recherches de Pascal sur le vide peut se résumer comme suit : les expériences nouvelles touchant le vide publiée en 1647 où Pascal multiplie les conditions d'expérimentation, utilisant eau, vin, huile, vif-argent versés dans des tuyaux, des seringues, des siphons de plusieurs longueurs et figure; s'ensuit la correspondance avec le Père Noël durant les mois d'octobre et novembre 1647 (à laquelle participe la lettre à Le Pailleur de février-mars 1648); la préface d'un projet de traité du vide est de la même période ainsi que la lettre de Pascal à beau-frère Florin Périer où il rappelle l'expérience du vide dans le vide qu'ils ont effectuée conjointement<sup>202</sup>. Dans la même lettre, il projette l'expérience du Puy-de-Dôme, attendu « qu'on ne sauroit pas dire que la Nature abhorre le Vuide au pied de la montagne plus que sur son sommet.<sup>203</sup> » Elle sera réalisée par Périer le 19 septembre 1648 et, trois jours après, Périer en fera le compte rendu à Pascal. Aux environs d'octobre 1648, Pascal rédige son propre récit de la grande expérience des liqueurs dont on peut conclure « que la Nature n'a aucune répugnance pour le vuide ; qu'elle ne fait aucun effort pour l'éviter ; que tous les effets qu'on a attribuez à cette horreur procèdent de la pesanteur et pression de l'air<sup>204</sup>. » Enfin, des fragments d'un traité du vide sont rédigés vers

---

200 Ibid., p. 225.

201 « Expériences nouvelles touchant le vide » dans Pascal, *Œuvres complètes*, t. II, publiées par Brunschvicg et Boutroux, Hachette, 1908, p. 57-58.

202 L'expérience du vide dans le vide consiste à répéter l'expérience de Torricelli en enfermant un petit tube à l'intérieur d'un plus grand. Lorsque le vide est apparent dans le haut du grand tube, on regarde ce qui se passe dans le second. Si le mercure y descend jusqu'au niveau du vif-argent du vaisseau, c'est que le vide a bien été fait dans le grand tube.

203 Pascal, *Œuvres complètes, Lettre de Pascal à Périer du 15 novembre 1647*, p. 160, t. II, publiées par Brunschvicg et Boutroux, Hachette, 1908.

204 Ibid., p. 370.

1651 et les deux grands traités, l'un sur l'équilibre des liqueurs et l'autre sur la pesanteur de la masse de l'air sont achevés avec leurs conclusions vers 1654. Dans celles-ci, Pascal assigne les disciples d'Aristote à rassembler ce qu'il y a de plus probant dans les écrits de leur maître afin de prouver cette prétendue horreur du vide, «sinon qu'ils reconnaissent que les expériences sont les véritables maîtres qu'il faut suivre dans la Physique<sup>205</sup>.» Pascal ne manque jamais de rappeler que l'argument d'autorité ne suffit pas pour se donner raison face aux données de l'expérience<sup>206</sup>. Sans doute les préceptes hérités de l'Antiquité ont-ils encore toutes leurs validités dans les matières historiques, géographiques ou juridiques, mais « il n'en est pas de même des sujets qui tombent sous le sens ou sous le raisonnement : l'autorité y est inutile ; la raison seule a lieu d'en connoître. »<sup>207</sup> La physique pascalienne ne repose pas sur de définitions d'essence, mais tend à persuader par l'exhibition de résultats savamment mis en scène selon des dispositifs variés dont les effets témoignent d'identités ou de différences probantes ; seringues et soufflets, eau et vin, transparence du verre et couleur des liqueurs, pied et sommet du Puy-de-Dôme. Cette physique d'un vide obtenu artificiellement consiste en une série d'actions portées sur la Nature pour pousser celle-ci à dévoiler ses fines variations en fonction des densités des éléments ou des hauteurs auxquelles sont prises les mesures. Il s'agit d'accorder un espace épistémologique au concept de vide si celui-ci est fondé sur les preuves de l'expérience. Dans sa correspondance avec le Père Noël, Pascal prévient celui-ci des conséquences empressées que l'on pourrait tirer de choses dont nous ignorons la nature, ainsi que des présupposés valant pour axiomes. Il ne donnera jamais de définition positive du vide, pas plus que du mouvement ou de la lumière, mais il explique, dans sa conclusion aux *Expériences nouvelles touchant le vide*, que celles-ci l'ont conduit au sentiment suivant lequel l'espace vide en apparence est «véritablement vide», et destitué de toute matière connue, et ce sentiment sera tenu pour vrai, jusqu'à ce que soit démontré l'existence d'une quelconque matière

---

205 Ibid. t. III., p. 266. La Renaissance fut influencée dans ses recherches sur le vide expérimental par les *Pneumatica* de Héron d'Alexandrie (Ier siècle après notre ère), ouvrages techniques sans doute inspirés de Straton de Lampsaque, physicien disciple d'Aristote, qui croyait néanmoins en l'existence possible de vides interstitiels dans la matière.

206 Cfr. Le début de la préface au traité du vide, sa réponse au Père Noël (« nous ne faisons aucun fondement sur les autorités »), ou encore sa lettre à Florin Perier du 15 novembre 1647.

207 Ibid., t. II, préface sur le traité du vide, p. 131-132.

occupant cet espace.<sup>208</sup> Car, bien que le Père Noël définisse sa matière subtile comme un corps doté de longueur, largeur et profondeur, « il n'y a point de liaison nécessaire entre la définition d'une chose et l'assurance de son estre. »<sup>209</sup> D'autre part, il revient à celui qui affirme l'existence de quelque chose, là où un autre ne perçoit rien, de démontrer l'effectivité de la réalité supposée. Si la correspondance entre Pascal et le Père Noël se focalise sur le concept de vide, à partir de l'expérience du Puy-de-Dôme, c'est la pesanteur de l'air comme cause universelle qui intéresse Pascal ; la pesanteur des liqueurs en fonction de leur hauteur constituant le principe fondamental de l'hydrostatique.<sup>210</sup> Tout comme chez Baliani et Torricelli, il semble que le vide, une fois admis, devienne une donnée seconde par rapport aux variations de la pression atmosphérique.

La correspondance entre Pascal et le Père Noël débute en octobre 1647, dès la parution des *Expériences nouvelles*. Le Père Etienne Noël est un aristotélien. Il croit en la théorie des mixtes élémentaires mais, ouvert à la philosophie moderne, il n'hésite pas à employer, par exemple, l'expression d'« atomes naturels. »<sup>211</sup> Descartes qui fut son élève en philosophie à la Flèche durant les années 1611-1612 a conservé une relation épistolaire avec lui. Dans une lettre du 14 juin 1637, l'auteur du Discours de la Méthode rend d'ailleurs hommage au jésuite en lui offrant un exemplaire de la Dioptrique et des Météores. Sans que jamais son nom ne soit cité, la figure de Descartes accompagne l'aristotélisme du Père Noël dans son échange avec Pascal, ce qui permet à ce dernier de se démarquer par contrecoup d'un autre physicien qu'Aristote. Bien que certains termes employés évoquent une certaine aversion pour le vide et une « inclination naturelle » de l'élément,<sup>212</sup> Descartes n'attribue pas de raison

---

208 Dans la conclusion aux deux traités de 1654, le premier sur l'équilibre des liqueurs, le second sur la pesanteur de la masse de l'air, Pascal réitérera cette définition du vide sur le mode négatif : « J'entends toujours par le mot de vuide un espace vuide de tous les corps qui tombent sous les sens. », t. III, p. 255. Florin Périer le soulignera à son tour dans sa préface aux mêmes traités ; p. 280.

209 Ibid., t. II, lettre à Le Pailleur, p. 185.

210 Puisqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, l'air est un liquide.

211 Ibid., t. II, seconde lettre du P. Noël, p. 119.

212 Descartes, *Le Monde*, chapitre IV, *Du vide ; et d'où vient que nos sens n'aperçoivent pas certains corps*, AT XI, p. 18. « Car dites moi, je vous prie, quelle apparence y aurait-il que la Nature fit monter les corps les plus pesants et rompre les plus durs ainsi qu'on expérimente qu'elle fait en certaines machines plutôt que de souffrir qu'aucunes de leurs parties cessent de s'entretoucher ou de toucher à quelques autres corps (...) » Et quelques lignes plus bas : « Pourrait-on bien croire que l'eau qui est dans un puits dût monter en haut contre son

psychologique à la nature. Le vide est nié suivant les principes de plénitude, d'impénétrabilité et la théorie circulaire de la matière<sup>213</sup>. Cette circularité est synonyme de simultanéité car s'il se produisait un retard dans l'enchaînement des choses un vide risquerait de s'immiscer.<sup>214</sup> Pascal critique la conception cartésienne de l'étendue en utilisant des arguments proches de ceux de Gassendi. La matière ne se caractérise pas par la seule extension, apparentée par Pascal à l'espace indifférencié du géomètre, mais par sa résistance ou impénétrabilité. Quant au vide, il peut être produit par des moyens artificiels. C'est ce que donne à voir expérimentalement le contenu du tube de Torricelli.

Quel phénomène se produit-il lorsque le niveau du vif-argent baisse dans le tube une fois celui-ci renversé ? Selon la théorie du mélange des éléments en proportion variable dans les différents corps, l'air est constitué de feu, d'eau et de terre. L'explication est donc claire du point de vue d'un aristotélicien tel que Noël. Lorsque le vif-argent descend dans le tube, sa pesanteur entraîne d'abord avec lui « l'air subtil igné que la fournaise a mis dans le verre, et dont les pores sont remplies », <sup>215</sup> puis l'air extérieur qui, épuré par son passage à travers les pores du verre, devient air subtil emplissant l'espace laissé libre par le mercure. Cette dissociation du subtil et du grossier est un mouvement violent. Noël répète, dans sa conclusion, l'argument de tous les plénistes, d'Aristote à Descartes, à savoir que, tout espace étant corporel, la notion d'un espace vide est une *contradictio in adjecto*. « Si donc, par ce mot vuide, nous entendons une privation de tout corps, ce qui est le sens de l'objection, cette présupposition qu'un espace est vuide, se

---

inclination naturelle afin seulement que le tuyau d'une pompe soit rempli, et penser que l'eau qui est dans les nues ne dût point descendre pour achever de remplir les espaces qui sont ici bas, s'il y avait tant soit peu de vide entre les parties des corps qu'ils contiennent. »

213 Descartes, *Le Monde*, chapitre IV, *Du vide ; et d'où vient que nos sens n'aperçoivent pas certains corps*, AT XI, p. 20. « Lorsque le vin qui est dans un tonneau ne coule point par l'ouverture qui est au bas, à cause que le dessus est tout fermé, c'est parler improprement que de dire, ainsi que l'on fait d'ordinaire, que cela se fait crainte du vide. On sait bien que ce vin n'a point d'esprit pour craindre quelque chose, et quand il en aurait, je ne sais pour quelle occasion il pourrait appréhender ce vide qui n'est en effet qu'une chimère. Mais il faut dire plutôt qu'il ne peut sortir de ce tonneau à cause que dehors tout est aussi plein qu'il peut être, et que la partie de l'air dont il occuperait la place s'il descendait n'en peut trouver d'autre où se mettre en tout le reste de l'Univers si on ne fait une ouverture au-dessus du tonneau, par laquelle cet air puisse remonter circulairement en sa place. » Dans une lettre du 11 octobre 1638 au Père Mersenne, Descartes attribuait déjà à la pesanteur de l'air la cause de la cohésion des plaques de marbre évoquée par Galilée.

214 Descartes, *Principes de la Philosophie, Seconde partie*, article 33, AT IX-2, p. 81.

215 Pascal, *Œuvres complètes*, première lettre du Père Noël, t. II, p. 84-85, publiées par Brunschvicg et Boutroux, Hachette, 1908.

détruit soy mesme et se contredict. »<sup>216</sup> Si une confusion est possible, c'est parce que l'invisibilité de l'air le confond avec le vide. L'espace dans le tube est indubitablement corporel puisqu'il transmet la lumière avec réfraction et demande un certain temps à un autre corps pour remplir le vase. Dans la perspective aristotélicienne de la scolastique, la lumière est un accident nécessairement lié à une substance qui le soutient et le propage. Affirmer le vide n'est donc que gloser sur le néant. Dans sa réponse, Pascal commence par rappeler au jésuite une règle universelle selon laquelle ne doit être pris comme axiomes que ce qui clair et distinct aux sens ou à la raison, et, par suite, ce qui se déduit infailliblement de ces principes. Ce qui ne se démontre pas à partir de ces conditions risque de passer pour douteux et incertain. Ceci posé, Pascal en vient au cas de la lumière. D'une part, la réfraction est due au verre et non à quelque matière interne, d'autre part, nous ignorons la nature même de la lumière de sorte que rien n'interdit de penser qu'elle puisse se propager sans support. Mieux, son éclat est d'autant plus brillant que son médium est rare, « et ainsy en quelque sorte plus approchant du néant. »<sup>217</sup> Rappelant ensuite au Père Noël l'égalité de la chute des corps différemment pesant dans un milieu aussi peu résistant que l'air, Pascal ne doute pas que le mouvement dans le vide s'effectue avec un temps presque approchant. « Je puis dire avec autant de raison : la lumière se soustient dans le vuide, et le mouvement s'y fait avec temps ; ou la lumière pénètre l'espace vuide en apparence, et le mouvement s'y fait avec temps ; donc il peut estre vuide en effet<sup>218</sup>. » Mais la lumière est d'une nature trop insaisissable pour pouvoir se prononcer actuellement sur elle, conseille Pascal. Il accable ensuite Noël d'une série de présupposés d'obédience aristotélicienne concernant les prétendues inclinations des éléments, en indiquant, au terme de ces reproches, la validité des présupposés contraires. Tout cela relève de conceptions qualitatives et anthropomorphiques de la physique, alors que la nature éprouve « une extrême indifférence pour le vuide<sup>219</sup> ». Aristote n'est pas le seul auteur mis en cause puisque cet air subtil censé emplir tout espace est clairement référé à Descartes. « D'autres, pour remplir de quelque matière l'espace vuide, s'en sont figuré une

---

216 Ibid., p. 87-88.

217 Ibid., t. II, réponse au Père Noël, p. 94.

218 Ibid.

219 Ibid., t. III, conclusion des traites sur l'équilibre des liqueurs et la pesanteur de la masse de l'air, p. 255.

dont ils ont remply tout l'univers<sup>220</sup>.» La matière subtile est une notion bien commode à la tournure fallacieuse. « Ils pensent avoir beaucoup fait, quand ils ont pris les autres dans l'impuissance de monstrier qu'elle n'est pas, en s'ostant à eux mesmes tout pouvoir de leur monstrier qu'elle est<sup>221</sup>.» Il y a cependant plus de raison de croire qu'elle n'est pas parce que rien ne la fonde que de postuler son existence parce qu'on ne peut démontrer l'impossibilité de son existence.<sup>222</sup> Une hypothèse en vaut une autre dans la cohérence de leur logique respective, et un seul phénomène suffit pour causer la ruine de l'une d'entre elles. Il s'agit de retenir qu'une même cause peut produire des effets différents, tout comme un même effet peut résulter de causes différentes.<sup>223</sup> A présent, dans l'hypothèse où la suspension du vif-argent serait maintenue par l'attraction mutuelle qu'entretiennent l'air subtil dans le tube et l'air grossier à l'extérieur que le premier tend naturellement à rejoindre après le mouvement violent d'introduction, il faudrait supposer que plus l'espace en haut du récipient est grand, plus la hauteur du vif-argent sera élevée, puisque la force attractive de l'air doit être proportionnelle à la quantité des ses parties, « comme une grande éponge pressée attire plus d'eau qu'une petite. »<sup>224</sup> Or les faits montrent que le niveau demeure égal. Si les différences de grandeur n'influent pas sur la hauteur du vif-argent, on peut, par contre, en déduire que le vide ne possède pas de pesanteur. Il convient donc de corriger l'identification du corps et de l'espace qui est à la racine de l'interprétation erronée de Noël et de distinguer clairement l'un de l'autre. L'espace vide possède longueur, largeur et profondeur tout comme le corps. Mais les différences majeures résident en ce que l'un est immobile et capable de recevoir des corps distincts de lui, tandis que l'autre est mobile et impénétrable. Pascal cherche à faire voir à son contradicteur une réalité effective qui soit le corrélat de l'abstraction géométrique. « C'est ce qu'on appelle solide en géométrie, où l'on ne considère que les choses abstraites et

---

220 Ibid., t. II, réponse au Père Noël, p. 96, repris p. 105 : A Noël qui nie que l'idée de cette matière inconnue soit celle d'un quelconque physicien, Pascal rétorque : « A quoi j'ay à vous répondre que je puis vous assurer du contraire, puisqu'elle est d'un des plus célèbres de nostre temps, et que vous avez peu veoir dans ses escrits, qui établit dans tout l'univers une matière universelle, imperceptible et inouye, de pareille substance que le ciel et les éléments. »

221 Ibid., p 96-97.

222 Ibid., p. 193-194, la lettre à Le Pailleur répétera l'argument : « Lequel est mieux fondé, ou de celui qui affirme qu'il y a quelque chose, quoy qu'il n'aperçoive rien, ou de celui qui pense qu'il n'y a rien, parce qu'il ne voit aucune chose. Cf aussi Pensées, fr. 44, éd. Brunschvicg.

223 Ce qui suffit, selon Pascal, à relativiser « l'opinion de Copernic » frag. 598 (éd. Brunschvicg)

224 L'exemple de l'éponge fait clairement référence à l'article 6 de la seconde partie des Principes de la Philosophie de Descartes expliquant le phénomène de la raréfaction.

immatérielles. »<sup>225</sup> L'impénétrabilité est le fait des dimensions de deux corps mais elle ne s'applique pas à cet espace s'ouvrant à ceux-ci pour les recevoir en son sein, « au dedans de soy. » Pascal en tire la conclusion suivante : « D'où l'on peut veoir qu'il y a autant de différence entre le néant et l'espace vuide, que de l'espace vuide au corps matériel ; et qu'ainsy l'espace vuide tient le milieu entre la matière et le néant. »<sup>226</sup> Sans participer ni à l'un ni à l'autre, ajoutera la lettre à Le Pailleur. Il s'agit donc de distinguer d'abord l'espace vide du néant. L'espace vide n'est pas un néant. Il a une identité et effectivité réelles alors que le néant, à proprement parler, n'est rien. « C'est pourquoy la maxime d'Aristote dont vous parlez, que les non estres ne sont point différents, s'entend du véritable néant, et non pas de l'espace vuide<sup>227</sup>. » D'autre part, l'espace n'est pas un étant matériel; il est un non-ens, mais il n'est pas rien pour autant, comme c'est le cas du néant absolu. La différence entre le vide et le néant est aussi grande que celle entre l'espace vide et la matière. La lettre à Le Pailleur reprend ces distinctions en y ajoutant la propriété de l'immatérialité. « J'ay veu qu'il [le Père Noël] ne pouvoit distinguer les dimentions d'avec la matière, ni l'immatérialité d'avec le néant. »<sup>228</sup> L'espace partage la tridimensionnalité avec la matière sans se confondre avec celle-ci mais son immatérialité ne l'identifie pas davantage au néant. Entre ces deux extrêmes, l'être maintient sa différence. On pourrait dire que si l'immatérialité est, en quelque sorte, le propre de l'espace, alors la différence ontologique entre l'être-vide et l'étant (matériel) est une différence de nature.

Le Père Noël débute sa seconde lettre en répétant son incompréhension d'un espace incorporel puisque la Nature ne fait rien en vain. « Il faut, ou rejeter ce vuide, ou s'il est dans le monde, advouer que ces grands espaces qui sont entre nous et les cieux ne sont pas corps matériels, et que le vuide véritable peut suffire à tout cela. »<sup>229</sup> Si le vide suffit à transmettre la lumière, alors c'est en vain que la nature utilise l'air. Or celle-ci se sert de l'élément, donc l'espace vide est inutile, incompréhensible et, en définitive, impossible. Le raisonnement de Noël semble typiquement aristotélicien. Il est vrai, précise le Père, que les accidents du saint

---

225 Pascal, *Œuvres complètes*, t. II, p. 103.

226 Ibid., p. 104.

227 Ibid.

228 Ibid., p. 186.

229 Ibid., p. 109.

Sacrement ne renvoient pas à la substance du pain. Mais, outre que le Concile de Trente n'utilise jamais le terme d'accident, la situation doit rester spécifique à la transsubstantiation.<sup>230</sup> Un tel espace ne peut résider que dans l'esprit du géomètre. Il n'est ainsi qu'un être « intentionnel » selon la terminologie scolastique, ce que nous appellerions une représentation. A moins, soupçonne le jésuite, qu'il ne s'agisse de « l'intervalle de ces anciens philosophes qu'Aristote a tasché de réfuter, ou bien l'espace imaginaire de quelques modernes, ou bien l'immensité de Dieu qu'on ne peut nier, puisque Dieu est partout. »<sup>231</sup> Mais il ne peut s'agir de Dieu, se ravise Noël, car Dieu est pur esprit et n'est pas composé de parties. Enfin, Noël expose à nouveau la théorie des mélanges élémentaires qui explique les phénomènes de condensation et de raréfaction suivant lesquels les choses occupent toujours le même espace sans que la moindre parcelle soit concédée au vide. Il termine néanmoins sa lettre en concédant à Pascal que la pression atmosphérique s'exerçant à la surface de la cuvette est bien la cause de la suspension du vif-argent. La matière subtile est toujours présente dans le haut du tube mais est sans effets par rapport à la pesanteur de l'air extérieur.<sup>232</sup> Il admet également que la réfraction est le seul fait du verre. Mais le statut d'un espace incorporel semble véritablement impossible à reconnaître. Comment entendre en effet un espace « qui n'est ny Dieu, ny créature, ni corps, ny esprit, ny substance, ny accident, qui transmet la lumière sans estre transparent, qui résiste sans résistance, qui est immobile et se transporte avec le tube, qui est par tout et nulle part, qui faict tout et qui ne faict rien,[...]il est long, large et profond, en tant que vuide ; il exclut la longueur, la largeur et la profondeur en tant qu'espace. »<sup>233</sup>

Les commentateurs interprètent diversement les raisons de l'interruption de l'échange épistolaire. Mais l'on sait que, durant cette correspondance avec Pascal, Noël préparait un ouvrage dont le sujet portait sur le vide. Celui-ci vient à paraître. Il est dédié au prince Conti et s'intitule *Le Plein du Vide*. Noël y renie les points d'accord de sa dernière lettre et explique l'ensemble des phénomènes par une sorte d'éther qu'il nomme légèreté mouvante. Vers mars 1648, Pascal père se

---

230 En 1649, le Père Casati publie à Gênes un « Vacuum proscriptum » afin de prévenir les impiétés liées à la conception du vide. La pensée du vide devient une pensée hérétique.

231 Pascal, *Œuvres complètes*, t. II, publiées par Brunschvicg et Boutroux, Hachette, 1908, p. 110.

232 Ibid., p. 121.

233 Ibid., p. 123.

charge de lui répondre sur la forme tandis que Blaise Pascal adresse une lettre à Le Pailleur pour répliquer sur le fond. Entre-temps, un billet d'errata est inséré dans le volume par Noël où celui-ci écrit qu'il abandonne à nouveau la notion de matière subtile pour l'explication de la pression atmosphérique. Mais Pascal a déjà commencé à rédiger sa riposte. Son sentiment sur le vide ne changera pas tant qu'on n'aura pas démontré la teneur de cette matière subtile supposée remplir le tube. Définir une chose n'est en rien la fonder dans son être. « Ainsy les Peripatéticiens ont donné un nom à cette sphère de feu, dont il seroit difficile de démontrer la vérité. »<sup>234</sup> Mais ce qui semble avoir particulièrement exaspéré Pascal, c'est cette série de négations et paradoxes que Noël insère à la fin de sa seconde lettre : « Cet espace qui n'est ny Dieu, ny créature, ni corps, ny esprit, etc. »

Les questions théologiques ne doivent pas se mêler à la philosophie naturelle, affirme Pascal, car elles sont trop sacrées pour être entachées par les polémiques. Empruntant à Gassendi son analyse du vide épicurien, Pascal assume que l'espace ne relève en effet d'aucunes des catégories aristotéliennes : « Ni corps, ni esprit. Il est vray que l'espace n'est ny corps, ny esprit ; mais il est espace : ainsy le tems n'est ny corps, ny esprit : mais il est tems : et comme le tems ne laisse pas d'estre, quoy qu'il ne soit aucune de ce choses, ainsi l'espace vuide peut bien estre, sans pour cela estre ny corps, ny esprit. Ny substance, ny accident. Cela est vray, si l'on entend par le mot de substance ce qui est ou corps ou esprit ; car, en ce sens, l'espace ne sera ny substance, ni accident ; mais il sera espace, comme, en ce mesme sens, le tems n'est ni substance, ni accident ; mais il est tems, parce que pour estre, il n'est pas nécessaire d'estre substance ou accident. »<sup>235</sup> Koyré juge avec sévérité cet emprunt de Pascal à Gassendi.<sup>236</sup> L'historien des sciences veut surtout indiquer que l'interrogation ou l'incompréhension de Noël n'est pas sans intérêt. Car si Pascal se tient depuis le début sur le terrain de la physique, les inquiétudes de Noël sont métaphysiques. Cette privation de déterminations ontiques s'identifie naturellement à un néant selon le point de vue aristotélien. L'espace n'est effectivement pas une substance si on entend celle-ci comme un composé de matière et de forme. Quel peut être alors le statut et la nature de cette

---

234 Ibid., p. 185.

235 Ibid., p. 188.

236 A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, p. 387.

réalité qui n'est ni Dieu, ni étant ? Quel nom lui donner ? Et si, à travers ce tube, on tient un fragment de néant dans la paume de la main, pourquoi ne pas imaginer que, partes extra partes, si l'on peut dire, le néant en vient à contaminer toutes choses pour finir par submerger le monde ? Si une trouée de néant peut apparaître en un endroit, alors c'est tout le tissu du réel qui est susceptible de se déchirer, tout le continuum du monde qui risque de se laisser engloutir par la béance. Pascal aurait pu répondre au Père Noël qu'en effet, ce néant n'est qu'une parcelle d'un vide beaucoup plus vaste, et que « nous avons beau enfler nos conceptions, au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. »<sup>237</sup>

Plus sereinement, Pascal distingue ce qui relève du cœur, et ce qui se donne aux sens et se comprend par la raison. La théologie est objet d'adoration, tandis que le raisonnement s'en tient à la mécanique de l'univers. Ainsi, à propos de l'immobilité du vide, il est évident que ce n'est pas le même vide qui se transporte avec le tube. « L'espace, en général, comprend tous les corps de la nature, dont chacun en particulier en occupe une certaine partie. »<sup>238</sup> Il est remarquable que l'espace acquiert ici un statut ontologique de scène universelle. Quand un corps se meut, il n'emporte pas avec lui la place qu'il occupait précédemment, mais celle-ci demeure immobile et prête à accueillir le corps qui succède au corps en partance. L'espace que le tube vient occuper est rendu vide par sa présence, tandis que la place où il se tenait auparavant se remplit d'air. Place vide et espaces pleins alternent de cette manière. Le vide qui remplit le tube en mouvement est à chaque fois un nouvel espace et non une même case vide se déplaçant au hasard dans la Nature. Il en est de même, bien entendu, des rayons du soleil qui ne se trouvent pas emportés par le récipient de verre. Pascal est alors obligé de répéter que si une chose est tridimensionnelle et possède des parties les unes hors des autres, elle n'en est pas pour autant un corps. Il ironise sur les revirements de Noël, et conclut en annonçant à Le Pailleur son intention d'une nouvelle expérience qui sera celle du Puy-de-Dôme.

---

237 Pascal, *Pensées*, fr. 199, Lafuma.

238 Pascal, *Œuvres complètes*, t. III, publiées par Brunschvicg et Boutroux, Hachette, 1908, p. 190.

On sait que Koyré met aussi en doute la véracité des expériences rapportées par Pascal.<sup>239</sup> Ce dernier occulte des effets embarrassant pour la théorisation, comme, par exemple, les vapeurs d'eau sous forme de bulles d'air dans les vases. C'est en effet assez gênant lorsque l'on affirme d'autre part : «...pour faire qu'une hypothèse soit évidente, il ne suffit pas que tous les phénomènes s'en ensuivent, au lieu que, s'il s'ensuit quelque chose de contraire à un seul des phénomènes, cela suffit pour assurer sa fausseté. »<sup>240</sup> De quoi remettre en question l'opposition simple entre un Pascal, expérimentateur précautionneux, et un Descartes, penseur des essences. « Il [Pascal] a si bien, si clairement, *imaginé* les expériences qu'il a faites – ou n'a pas faites- qu'il en a profondément saisi l'essentiel. »<sup>241</sup> Les techniques du dix-septième siècle ne pouvaient fournir des tubes et des vaisseaux de longueurs exigées par les expérimentateurs. De même, les appareils n'étaient pas aptes à mesurer avec exactitude les variations de niveau du mercure. Des résultats mal assurés par des dispositifs trop difficiles à entreprendre risquent de prêter le flanc à de multiples interprétations.<sup>242</sup> Déjà Robert Boyle, qui reconnaissait en l'expérience du Puy-de-Dôme une « *experimentum crucis* », <sup>243</sup> application dans un cadre grandeur nature de l'observation de Torricelli, soupçonnait, notamment dans ses *Hydrostatical paradoxes* de 1664, que certaines expériences du philosophe français relevaient davantage de la spéculation que de la pratique.<sup>244</sup> Mais tout dispositif expérimental n'est-il pas une mise en scène qui suppose déjà à sa base une épure,

---

239 A.Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, p. 382 à 385.

240 Pascal, *Œuvres complètes*, t. II, publiées par Brunschvicg et Boutroux, 1908, réponse au Père Noël, p. 99.

241 A.Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, p. 385.

242 Si Descartes a bien eu l'idée de tester les différences de hauteur du vif-argent au bas et au sommet d'une montagne et a conseillé Pascal de l'expérimenter, ainsi qu'il le raconte à Mersenne dans une lettre du 13 décembre 1647 (AT V, p. 98), l'explication qu'il en donnait était toute différente.

243 « Such a *experimentum crucis* is afforded us by M. Paschal who observed that the torricellian experiment, being made at the foot and in different parts of a very high mountain, after he had ascended an hundred and fifty fathom [brasse], the quick-silver was fallen two inches and a quarter below its station at the foot of the mountain » A defence of the physico -mechanical experiments (against the objections of Franc. Linus) dans *The philosophical works of the honourable Robert Boyle*, second volume, University of Michigan Libraries, p.667. Boyle entreprit l'expérience au sommet de l'abbaye de Westminster.

244 « My own trails with quick-silver and small tubes with this more favourable circumstance of oil of turpentine and oil of tartar, tempt me to suspect that M. Paschal never made the experiment, at least, not in tube so large as his scheme supposes. Experiments, that are only true in speculation, should be proposed as such, for they may often fail in practice. » *Hydrostatical Paradoxes*, Paradox II, scholie, p. 295 dans *The philosophical works of the honourable Robert Boyle*, second volume, University of Michigan Libraries.

une abstraction, une part fictionnelle du fait de l'isolement d'un corps d'épreuve ? Dès les *Expériences nouvelles*, Pascal a acquis la conviction que le vide apparent est « véritablement vide ». Les autres expériences ont pour but de témoigner de cette certitude. Si l'on pouvait réaliser ces expériences dans des conditions idéales, nul doute que la raison des phénomènes, en l'occurrence, la pression atmosphérique et l'interaction des liqueurs, apparaîtrait manifestement. Il s'agit de se projeter de l'expérience torricellienne vers une expérience de pensée qui, en retour, expliquera le sens fondamental de celle-là. Le chapitre VI du *Traité de la pesanteur de la masse de l'air* nous semble fournir un parfait exemple de la complémentarité de ces deux types d'expériences. Après avoir constaté que les effets varient remarquablement en proportion de la pesanteur de l'air, « on peut conclure avec assurance, écrit Pascal, que, si on l'élevoit [le tube] jusques au haut de l'extrémité de l'Air, et qu'on le portast entièrement hors de sa Sphère, le vif-argent du tuyau tomberoit entièrement, puisqu'il n'y aurait plus aucun air pour le contrepeser. »<sup>245</sup> Mais puisqu'il n'est pas possible de s'élever au-delà de la sphère de l'air, dans cet espace imaginaire, il « suffit » d'opérer à l'aide du tuyau et du vif-argent à notre disposition, ainsi que reproduit sur la seconde des deux gravures qui illustrent le traité. Cette expérience de pensée rappelle celle, réellement effectuée, du vide dans le vide. Elle représente une fois encore un passage à la limite dont l'abstraction explique la raison des phénomènes en isolant radicalement les principaux protagonistes de la problématique. Ainsi, à côté de l'interprétation de Koyré, Pierre Guenancia propose une autre lecture de l'épistémologie pascalienne. Selon lui, celle-ci consiste à « chercher davantage la raison inaperçue d'un phénomène que la stricte adéquation avec la réalité éprouvée. »<sup>246</sup> Le réel, c'est toujours le domaine du fluctuant, du singulier, de l'« à peu près ». Seule la raison possède le discernement qui permet d'opérer la généralisation, l'épure logique exprimant la cohérence entre les éléments dans les limites offertes par le cadre expérimental. Alors que la correspondance avec Noël exprimait le combat contre les propriétés occultes, les expériences suivantes s'orientent vers la mise à jour de l'ordre dans l'enchaînement des choses par « un travail critique qui s'effectue au contact de l'expérience sans en être pour autant asservi, comme c'est le cas pour la

---

245 Pascal, *Œuvres complètes*, t. III, publiées par Brunschvicg et Boutroux, Hachette, 1908, *Traité de la pesanteur de la masse de l'air*, p. 235.

246 P. Guenancia, *Du vide à Dieu, essai sur la physique de Pascal*, Maspero, 1976, p. 281.

physique de Boyle. »<sup>247</sup> La rationalité de Pascal est de type probabiliste, selon une méthode « ne retenant que les éléments susceptibles de s'intégrer dans un ensemble signifiant »,<sup>248</sup> entre empirisme et idéalisation.

## **b. Robert Boyle**

Selon Robert Boyle, la connaissance physique relève également de la probabilité. Le physicien et chimiste irlandais refuse toute philosophie a priori. Il se contente de suivre les contours de l'expérience. Il ne s'autorise pas davantage de fiction de pensée car seul le fait a valeur scientifique. Mais la vérité des faits peut toujours être sujette à caution en fonction de la sophistication des moyens techniques mis en œuvre pour la mettre à jour.<sup>249</sup> Or, en 1657, Robert Boyle apprend à la lecture de la *Mecanica hydraulico-pneumatica* du Père Kaspar Schott, professeur de mathématiques à l'université de Würzburg, les résultats des expériences qu'Otto von Guericke a réalisées avec sa machine pneumatique produisant le vide par extraction de l'air d'un récipient. Il en reprend la structure, la perfectionne quelque peu et se lance dans les expérimentations liées au vide. La machine pneumatique constitue ainsi, aux côtés du télescope et du microscope, un nouvel instrument permettant à ce siècle de voir l'invisible. Ces machines sont d'étonnantes extensions qui pallient à l'insuffisance des sens. Elles élargissent les champs de la perception et relativise la position de l'homme dans l'univers. « Sans doute les philosophes ont-ils raison de nous dire que rien n'est grand ou petit que par comparaison. »<sup>250</sup> L'infiniment petit et l'infiniment grand, les effets du fluide aérien sont, à présent, à portée du regard. Comme le dit Marie Boas, « Pneumatics was to the seventeenth century what the theory of light and colours was to the eighteenth century : the supreme example of science which could be popularized, because it could be made to fire the imagination, and because it illustrated the

---

247 Ibid., p. 283.

248 Ibid., p. 276.

249 La polémique entre Hobbes et Boyle portait notamment sur la crédibilité que l'on pouvait accorder aux performances de la pompe à air relativement à son étanchéité. cf. S. Shapin et S. Shaffer, *Léviathan et la pompe à air*, Editions de la Découverte, 1993.

250 Swift, *Les voyages de Gulliver*, Deuxième partie, chapitre I, p. 143, GF Flammarion.

philosophic basis of the new experimental, mechanical natural philosophy.»<sup>251</sup>La machine à air de Boyle et le microscope de Hooke représentaient, ajoute-t-elle, « the show pieces of the Society », la Royal Society. Et la confiance dans les possibilités qu'offrent ces nouveaux instruments ira croissant. Sur la page de couverture des œuvre complètes de Boyle publiées en 1744 et 1772, à côté du portrait de l'auteur, est représenté un personnage féminin. Sa main gauche indique la machine pneumatique, tandis que la droite pointe vers le ciel. La devise qui l'accompagne dit : « Connaître la Cause Suprême à partir des causes particulières. »<sup>252</sup>Dans les *New Experiments physico-mechanical touching the spring of the air and its effects* publiées pour la première fois en 1660, année de création de la Royal Society, Boyle rend compte des multiples et diverses expériences réalisées sur le vide et les effets qui en résultent. La quinzième de ces expériences démontre, par exemple, que les rayons du soleil font s'échapper de la fumée d'un corps combustible placé au centre d'un récipient dans lequel on a fait le vide. La dix-septième répète l'expérience du vide dans le vide et consistait donc à placer un tube de Torricelli dans une machine dont on a extrait l'air. Boyle effectue d'autres expériences avec des insectes, des oiseaux, des souris pour s'assurer que l'espace contenu dans le récipient est bien quelque chose qui s'apparente au vide. L'expérience quarante-et-une de la seconde section a pour but d'étudier la propagation du son dans une espace vide. La cinquantième expérience met en scène l'antique problème des plaques de marbres suspendues. L'attachement des plaques l'une à l'autre s'expliquerait par le rebond de l'air pesant au sol qui soutiendrait par sa pression la plaque inférieure collée à la supérieure. Bien qu'il soit tout à fait probable qu'il n'existe aucun endroit dans la nature parfaitement dépourvu de substance corporelle concluait Boyle de toutes ces expériences, il convient de constater que le vide n'exige pas une puissance infinie pour se réaliser et que, par conséquent, l'aversion supposée de la nature envers celui-ci est limitée et simplement accidentelle (merely accidental).<sup>253</sup>En fait, ce n'était pas la question du vide en tant que telle qui intéressait Boyle mais celle de

---

251 Marie Boas Hall, *Robert Boyle and the seventh century chemistry*, Cambridge University Presse, 1958, p. 185.

252 La page de couverture est reproduite dans le livre de S. Shapin et S. Shaffer, *Léviathan et la pompe à air*, Editions de la Découverte, 1993.

253 *New experiments physico-mechanical touching the spring of the air and its effects*, p 444-445, dans *The philosophical works of the honourable Robert Boyle*, second volume, University of Michigan Libraries.

l'élasticité de l'air. Le vide représentait simplement pour lui un espace physique dans lequel observer les effets de sa fluidité. Boyle ne tenait pas à entrer dans les polémiques entre plénistes et vacuistes. Le vide et l'éther étaient des concepts métaphysiques. La valeur accordée au fait expérimental interdisait de se prononcer sur les entités imperceptibles par les sens, tant celles qui existent comme la Divinité et les esprits que celles dont l'existence pouvait être mise en doute comme l'éther.<sup>254</sup> Il était possible que la machine contienne une espèce de matière subtile mais rien ne permettait de le prouver. Le même effet était susceptible de se produire suivant différentes causes naturelles. Qu'il s'agisse de vortex ou de principes atomiques, il était toutefois inconcevable pour Boyle que les phénomènes s'expliquent par la seule combinaison hasardeuse de corpuscules livrés à eux-mêmes. Tout aussi inacceptable à ses yeux était l'indépendance ontologique d'obéissance gassendiste d'un espace et d'un temps créés, antérieurs à la création et postérieur à l'annihilation qui limiterait, par sa seule présence, la puissance divine.<sup>255</sup> La prudence et la piété conseillaient donc à l'expérimentateur de ne pas spéculer sur ce que renfermait effectivement le récipient. De sorte que Boyle s'accommodait aussi bien de la philosophie de Descartes que de celle de Gassendi dans leur lutte commune contre les qualités occultes des péripatéticiens. De manière identique, la nature de l'air pouvait s'expliquer soit par des tourbillons cartésiens doués d'une certaine élasticité, soit par des corpuscules semblables à de petits ressorts.<sup>256</sup> La machine jouait un rôle heuristique par sa technicité et sa faculté de répétition des expériences et n'avait pas pour tâche d'étayer une position métaphysique plutôt qu'une autre. *The Origins of Forms and Qualities* est à ce sujet on ne peut plus clair : « I have forbore to imploy arguments that are either grounded on, or suppose indivisible corpuscles called Atoms, or any innate motion belonging to them ; or that the essence of bodies consists in extension, or that a vacuum is impossible ; or that there are such *globuli coelestes* or such a

---

254 S. Shapin et S. Shaffer, *Léviathan et la pompe à air*, Editions de la Découverte, 1993. p. 336.

255 Robert Kargon, *Walter Charleton, Robert Boyle and the acceptance of epicurean atomism in England*, *Isis*, vol. 55, n°2, juin 1964, pp. 184-192, et Robert Kargon, *Atomism in England*, from Harriot to Newton, Clarendon Press Oxford, 1966, p. 104.

256 « Atomical and Cartesian Hypotheses ... agree with one another and differ from the Schools in this grand and fundamental point ... both the Cartesians and the atomists explicate the same phaenomena by little bodies variously figured and moved ... and both parties agree in deducing all the phaenomena of Nature from matter and local motion » Preface to *Essay on Nitre*, Works, vol. I, p 227 à 230 cité dans Marie Boas Hall, *Robert Boyle and the seventh century chemistry*, Cambridge University Presse, 1958, p. 81-82.

*materia subtilis* as the Cartesians employ to explicate most of the phenomena of nature. For these and divers other notions I (who here write rather for the Corpuscularians in general, than any part of them) thought it needlessly to take in discoursing ... against those to whom these things appear as disputable.”<sup>257</sup> La polémique dans laquelle voulait l'entraîner Hobbes n'était donc pas fondée puisque Boyle ne se voulait pas plus le défenseur d'un vide pur, que celui d'une quelconque matière subtile. La défiance de Boyle envers les concepts a priori et les spéculations de la philosophie en fait un expérimentateur à l'approche syncrétique sans réelle originalité métaphysique. Il nous paraît donc moins intéressant pour notre problématique que son inspirateur sur la recherche pneumatique, Otto von Guericke qui, grâce à ses dispositifs spectaculaires, se projette avec enthousiasme vers une nouvelle dimension ontologique et cosmologique.

### **c. Otto von Guericke**

Descendant d'une famille aristocratique, Otto von Guericke (1602-1686) fut successivement bourgmestre de la ville de Magdebourg, chargé diplomatique, général des armées et ingénieur. Ses compétences scientifiques lui permirent d'inventer la première machine pneumatique et aussi électrostatique à base de boule de soufre. Influencés par les philosophies de Giordano Bruno et de Galilée, Von Guericke est résolument anti-aristotélicien et associe toujours au nom d'Aristote celui de Descartes dans leur négation commune d'un espace incorporel. Il est également un copernicien et atomiste convaincu, comme on peut s'en rendre compte à travers cette œuvre rassemblant les conclusions tant physique que métaphysiques de ses recherches; les *Experimenta nova (ut vocantur) Magdeburgica de Vacuo Spatio* publiée par le Père Kaspar Schott en 1672, et dont le second livre est entièrement consacré à l'étude du statut de l'espace. En fait, ainsi qu'il l'écrit au début du chapitre 2 du livre III, c'est son intime conviction de la nécessité et de l'immensité de l'espace immatériel qui l'a amené à entreprendre

---

<sup>257</sup>Boyle, Works, III, 7 cité par Robert Kargon dans *Atomism in England, from Harriot to Newton*, p.99.

ses expériences physiques relatives au vide. L'intuition métaphysique est donc première chez Von Guericke, l'expérimentation venant ensuite la corroborer. Si le vide parfait constituait un idéal scientifique que nulle action humaine n'avait pu réaliser jusque là et qui n'existait sans doute pas naturellement au niveau de la surface terrestre, Guericke était cependant convaincu d'avoir obtenu, grâce à sa machine pneumatique, un espace exempt de tout air.<sup>258</sup> Il mit donc à l'épreuve des conditions de son vide différents corps dont il observa le comportement. Dans le vase d'expérimentation, les forces vitales des animaux s'épuisaient, ceux-ci y rendaient leur dernier souffle. La flamme d'une bougie n'y survivait pas non plus très longtemps. Le son émis par le toucher d'un marteau s'amenuisait à mesure que l'air venait à manquer, et il fallait coller son oreille contre la paroi de l'appareil pour l'entendre faiblement. Il résonnait à nouveau lorsque l'air était réinvesti dans le récipient. La diffraction de la lumière produite par son passage à travers le verre se propageait dans le vase clos. S'en référant explicitement à Pascal,<sup>259</sup> Guericke expérimenta lui aussi la variation de la pression de l'air en fonction des altitudes. Des vases clos ouverts au sommet d'une montagne laissaient s'échapper de l'air, tandis que, ramenés au pied de celle-ci, ils l'aspiraient. Son ingéniosité mit ainsi en lumière la nature élastique de l'air apte à l'expansion et à la condensation. Il constata encore que la pression fluctuait selon la qualité d'humidité et de sécheresse. Cette élasticité pouvait aussi être utilisée dans la construction d'une sorte de nouveau fusil à air « raréfié ». Mais c'est l'expérience dite des hémisphères de Magdebourg qu'il effectua en 1654 au Reichstage de Ratisbonne devant l'empereur Ferdinand III qui le rendit particulièrement célèbre.<sup>260</sup> Des hémisphères de cuivre de 67 centimètres cubes formaient une sphère creuse. Placé à la jointure, un anneau de cuir collé avec de la cire et de la térébenthine assurait l'étanchéité. A mesure que l'air était extrait du globe, les hémisphères se resserraient visiblement sur le bandeau. Une fois le vide entièrement effectué, deux attelages de huit chevaux chacun furent attachés à la sphère. Tirant celle-ci en directions opposées, ils n'arrivèrent à la scinder qu'avec les plus grandes

---

258 Otto von Guericke, *Experimenta nova (ut vocantur) Magdeburgica de vacui spatio ; the new (so-called) Magdeburg experiments of Otto von Guericke*, translated and edited by Margaret Glover Foley Ames, Kluwer Academic Publishers, 1994, chapitre 9, livre III, p 130-131.

Guericke était conscient que les appareils construits sur le modèle de Torricelli contenaient des vapeurs d'eau mais celles-ci étaient si légères qu'elles étaient considérées comme quantité négligeables n'affectant pas le résultat de l'expérience. Ibid., chapitre 9, livre III ;

259 Ibid., livre III, chapitre 30, p. 175.

260 Ibid., chapitre 23, livre III, p. 160-161.

difficultés. Au moment où les hémisphères se séparèrent, un bruit semblable à un coup de feu se fit entendre. Après l'expérience, lorsque l'air fut réintroduit dans la sphère, on put aisément l'ouvrir à mains nues. Le poids du cylindre d'air qui pressait les hémisphères était de plus de 1200 kilos. D'ordinaire, huit chevaux étaient suffisants pour tracter un wagon porteur de la même charge. D'autres expériences du même type furent tentées, comme celle où une sphère suspendue et vidée de son air arrivait à supporter un poids de cent pounds attaché à l'hémisphère inférieure sans se disjoindre, ou une autre, équivalente, dans laquelle des dizaines d'hommes essayaient avec peine de soulever du sol, à l'aide d'une poulie, un vase dont on avait extrait l'air. De sorte que, selon une perspective plus large, en connaissant la pression qu'exerce l'air à la surface de la terre et la superficie de celle-ci, il était possible de peser le ciel, c'est-à-dire de connaître le poids de l'entièreté de l'air entourant le monde.<sup>261</sup> La force hors du commun de la pression atmosphérique était prouvée, mais aussi l'absence de pression interne qui confinait au vide pur, puisque c'était cette différence qui expliquait le phénomène. Guericke affirmait ainsi l'identité de nature de l'espace interne et externe au monde. Dès le premier livre de son ouvrage, l'auteur rassemble les différentes interprétations de ce que l'on appelait alors l'espace imaginaire<sup>262</sup>. Les uns comme les jésuites de Coimbra l'identifient dans leur commentaire de la Physique d'Aristote à l'omniprésence divine. Dieu n'est pas dans l'espace comme dans une autre substance, mais il agit sur l'univers à travers sa propre immensité coextensive au monde, et s'étendant au-delà de celui-ci. D'autres le résume au pur néant. Le vide est la négation de tout étant, il ne peut donc correspondre à une réalité. Telle est la position commune d'Aristote et de Descartes. D'autres encore confondent espace imaginaire, absence de réalité ontique et vacuité. Le qualificatif d'«imaginaire» n'est pas forcément synonyme d'irréalité, ajoute Guericke. Prenons l'exemple de quelqu'un qui n'a jamais vu la ville de Rome ou un animal étrange. Cette personne est bien forcée de se les imaginer. Il n'en résulte pas pour autant que Rome ou l'animal exotique n'existent pas réellement. De la même manière, seule l'imagination peut saisir l'infinie vacuité.<sup>263</sup> Guericke abandonne la distinction scolastique entre espace réel et imaginaire. Il affirme sans ambiguïté

---

261 Ibid. p. 161.

262 Ibid., chapitre 35, livre I, p. 79 à 81.

263 Ibid., chapitre 6, livre II, p. 97.

l'identité du rien (ontique), de l'espace imaginaire et du véritable espace. «Il s'ensuit que ce néant au-delà du monde est une seule et même chose que l'espace et que l'espace dit imaginaire est le vrai espace. Car l'espace imaginaire (comme le croient la plupart des philosophes) est le néant, et le néant est l'espace. Par conséquent, disent-ils, l'espace imaginaire est le vrai espace. »<sup>264</sup> D'autre part, toute chose qui existe est soit créée, soit incréée, toute tierce possibilité étant exclue. La négation de l'un de ces deux statuts est inévitablement l'affirmation de l'autre. Selon Guericke, le quelque chose est le créé, le Rien est l'incrée.<sup>265</sup> Or une chose incréée ne peut pas être un néant absolu. Elle doit nécessairement posséder une certaine réalité. (Suivant la même ligne de pensée, Guericke fait remarquer que, dans le langage courant, le rien n'est jamais entendu comme un néant absolu, mais se réfère toujours à une réalité dont il est la négation. La chimère, par exemple, renvoie à une composition animale, sans être aucun de ses éléments à part entière. Il est toutefois exact qu'en tant que concept, elle est un pur produit de l'esprit).<sup>266</sup> « Ainsi si l'on demande quelle était la situation avant que le monde ne fut institué, et que quelqu'un réponde « quelque chose d'incrée », et une autre dise « rien », chaque réponse serait correct à sa manière. »<sup>267</sup> Comment se définit cet incrée, ce rien ? Celui-ci est dit « infini en extension, immense, éternel, pré-existant, existant en soi, tenant sa propre existence de lui-même, contenant toutes choses et n'étant contenu par aucune. »<sup>268</sup> Embrassant et pénétrant également toutes choses, quelles que soient leurs dimensions, il est le contenant universel au sein duquel les étants trouvent leurs places et leur raison d'être.<sup>269</sup> Il est plus subtil que toute effluve, moins substantiel que le corps le plus raréfié. Dans l'immensité, toute situation, notamment celle de la terre, est relative à une autre, et il n'y a ni

---

264 Ibid. Nous nous permettons de traduire cet extrait. « Thus it follows that that Nothingness beyond the world is one and the same thing as Space, and that so-called Imaginary Space is true Space. For Imaginary Space (as most philosophers believe) is Nothingness and Nothingness is Space. Therefore, they say, Imaginary Space is true Space. »

265 Ibid., chapitre 7, livre II, p. 98 « Because, indeed, there are only two things which have being and no third, what has been created and its accompaniments is Nothing, that is, something that has not been created. Contrariwise, whatever has not been created is Nothing, that is something that has been created. For Nothing cannot be spoken of or understood in these two senses at the same time because in being the negation of one it becomes the affirmation of the other »

266 Ibid., p. 98.

267 Ibid. « Thus if one asks what situation existed before the world was established, and one person replies « something that was not created », and another says « nothing » each response would be correct in its own way. »

268 Ibid., p. 97.

269 Ibid., chapitre 4, livre II, p. 89-90.

haut, ni bas, ni ici, ni là en soi.<sup>270</sup> Le continuum universel ne peut être perçu par aucun sens, il est exclusivement saisi par « les yeux de l'intellect ». L'enthousiasme de Guericke pour cet incréé s'exprime alors dans un paragraphe que Grant nomme l'Ode au Rien, mais que nous préférierions qualifier de Chant de la Présence, puisque le terme de Néant n'y vaut pas pour une négation en soi, mais désigne le tout autre de l'étant créé : « Tout a sa place dans le Néant, et Dieu devrait-il renvoyer au néant la structure entière du monde qu'il a créé, rien ne demeurerait à sa place, à l'exception de ce Néant (tel qu'il était avant la création du monde) ou l'Incréé. Car est incréé ce qui n'a aucun commencement : nous disons que le Néant a également la même caractéristique. Le Néant contient toutes choses ; il est plus précieux que l'or, libre de naissance et de destruction, plus agréable que la vue de la pure lumière, plus noble que le sang des rois, comparable au ciel et plus élevé que les étoiles, plus puissant qu'un éclair de lumière, parfait et riche dans toutes ses parties. Le Néant est toujours omniscient. Là où il existe se termine la juridiction de tous les rois. Il ne connaît aucun désastre. Selon Job, la terre est suspendue à lui. Il existe en dehors du monde et partout. Il est dit que le Néant est la Vacuité, comme l'Espace Imaginaire et l'Espace lui-même. »<sup>271</sup> La différence ontologique passe ici entre le créé et l'incréé, entre l'étant et le Néant conçu comme non-ens. Dès le chapitre 4 du livre II, Guericke opérait la distinction entre l'acception communément admise de la spatialité, définie par les propriétés de grandeur et de substantialité (au sens aristotélicien) et l'Espace comme continuum universel. Le grand contenant est indépendant et antérieur aux substances et à leurs accidents. Reprenant l'argument antique du javelot lancé aux confins de l'univers, Guericke attribuait l'infinité au Néant. Or il avait ajouté ailleurs qu'il serait blasphématoire d'affirmer que quelque

---

270 Ibid., chapitre 11, livre II, p. 107.

271 Ibid., chapitre 7, livre II, p. 99. « Everything, then, has its place in Nothingness, and should God return the whole structure of the world which he created into Nothingness, nothing would remain in its place but Nothingness (as it was before the world's creation), or the Uncreated. For that is uncreated which has no beginning : we say that Nothingness also has the same characteristic. Nothingness contains all things ; it is more precious than gold, free from birth and destruction, more pleasant than the sight of pure light, more noble than the blood of kings, comparable with the sky and higher than the stars, more powerful than a bolt of lightning, perfect and rich in all its parts. Nothingness is always all-knowing. Where it exists, the jurisdiction of all kings ends. It knows no disaster. Above it the earth is suspended, according to Job. It exists outside of the world and is everywhere. It is said that Nothingness is Vacuity, as Imaginary Space and Space itself. »

chose d'autre que Dieu puisse être dit infini<sup>272</sup>. Faut-il alors penser que le Néant n'est autre que Dieu lui-même embrassant sa création ? Cela est plausible, d'autant que Guericke expose plus loin les conceptions de Jacques du Bois, un théologien de Leyden, et de Kircher, jésuite mathématicien de Rome, qui placent tous deux Dieu dans l'espace. Cette identification de Dieu et de l'espace est la position que Grant soutient et applique à Von Guericke. En plus des références aux deux auteurs cités, de la différenciation entre la tridimensionnalité ontique et l'espace pur, l'historien conclut à la non-dimensionnalité de l'espace chez l'auteur magdebourgeois. Cette distinction aurait en fait pour intention de préserver Dieu de l'attribution de grandeurs physiques dans l'hypothèse d'une divinisation de la spatialité. La thèse de Grant se résume ainsi : si l'espace est divin, cela revient à allouer une tridimensionnalité à Dieu. Or, Dieu ne pouvant être spatial, le contenant universel sera lui-même sans dimensions. En ce sens, Guericke représenterait un recul par rapport aux audaces de certains philosophes de la Renaissance italienne et se rattacherait davantage à la scolastique.<sup>273</sup> L'analyse de Grant s'interrompt au chapitre 8 du livre II des *Experimenta nova*. Les chapitres 9 et 10 n'interviennent pas dans son étude. C'est pourtant à partir de ceux-ci que Von Guericke va développer la notion d'innommable, plutôt que celle de noms divins, et surtout celle d'infini.

Mis à part le fait que la distinction entre dimensions ontiques finies et espace pur signifie simplement une différence de catégories entre les accidents de l'étant contenu et les attributs de l'être contenant, la présence de du Bois et Kircher chez Guericke a, selon nous, davantage une fonction critique qu'elle n'indique un accord avec ceux-ci. Il expose leurs positions comme il le fait pour d'autres auteurs sans pour autant souscrire à leur métaphysique. Ainsi en est-il d'Aristote dont il développe quelques traits de pensée dès le premier livre des *Experimenta nova* alors que Von Guericke lui-même n'est en rien aristotélicien. Si ces deux théologiens sont évoqués c'est afin de corriger la conception qu'ils se forgent du rapport de Dieu à l'espace. Toutes choses bien considérées, ils ne peuvent affirmer

---

272 Ibid., chapitre 6, livre II, p. 95.

273E. Grant, *Much Ado about Nothing*, Cambridge University Press, 1981, 2008, p. 219-220.

L'identification de Dieu et de l'espace est « consciente bien qu'inexprimée » précise Grant. Il note cependant qu'Alfons Kauffeldt, dans sa monographie « *Otto von Guericke Philosophisches über den leeren Raum* », Berlin, Akademie-Verlag, 1968, dresse le portrait d'un Guericke qui rejette tout rapport de Dieu à l'espace. Ibid., note 203, p. 394-395.

que Dieu est dans l'espace comme dans autre chose, car Dieu ne peut se concevoir comme dépendant de quoi que ce soit. Ils devraient plutôt concevoir l'espace comme l'immensité de Dieu lui-même englobant sa création à la manière des jésuites de Coimbra.<sup>274</sup> Pour sa part, Von Guericke n'affirme en aucun endroit des *Experimenta nova* l'identité de Dieu et de l'espace. En tant qu'infini, l'espace est l'innommable qui désavoue les définitions de la pensée humaine. « De plus, aucun nom ne peut être donné qui lui suffise, car, tout comme il est incommensurable, il est également incompréhensible et incapable de définition. »<sup>275</sup> L'innommable est ce qui épuise les mots et les concepts. « Bien qu'il ne puisse être défini spécifiquement par une mesure numérique, un nom ou un mot (si ce n'est celui d' « être » qui indique en effet son essence mais ne révèle toutefois pas ce qu'il est), il est ce qui est un concept qui confond toute compréhension, intelligence et puissance de définition humaine. »<sup>276</sup> Du monde à l'univers devient chez Von Guericke du nombrable à l'innommable.

Le concept d'infini met bien en lumière dans quelle mesure Von Guericke doit tâcher de concilier ses conceptions novatrices dans le cadre et avec le vocabulaire de la scolastique. Il avait pourtant bien répété que seul Dieu pouvait être infini. Il avait même dit que, selon « la saine raison », l'infinité constituait l'attribut d'une entité unique et non d'une pluralité.<sup>277</sup> Or voici qu'à présent, dans la suite de ses écrits, les infinis se multiplient. Certains infinis seraient même, en quelque sorte, plus grands que d'autres. Ainsi, Dieu pourrait créer une infinité d'hommes dont le nombre infini de doigts et de cheveux seraient plus grands que le nombre de leurs propriétaires. Il aurait encore le pouvoir de créer une infinité de soleils, chacun avec ses dix planètes en orbite, de sorte que, finalement, il y aurait plus de planètes que de soleils. Ou encore, imaginons que Dieu crée une ligne infinie sur laquelle il dépose une planète semblable à la terre à une grande

---

274 Otto von Guericke, *Experimenta nova (ut vocantur) Magdeburgica de vacui spatio ; the new (so-called) Magdeburg experiments of Otto von Guericke*, translated and edited by Margaret Glover Foley Ames, Kluwer Academic Publishers, 1994, chapitre 9, livre II, p 100-101.

275 Ibid. « Moreover, no name can be given that is sufficient to it, for, just as it is immeasurable, so also is it incomprehensible and incapable of definition »

276 Ibid., p. 102. « Although it cannot be defined specifically by numerical measurement, name or word (unless by that of « being » which indeed indicates its essence but does not, however, reveal what it is), it is that which is, a concept which confounds all human understanding, intelligence and power of definition. »

277 Ibid.

distance de celle-ci, puis qu'il crée une autre ligne à côté de la première supportant, elle aussi, une série infinie de planètes. Si ce processus était répété indéfiniment, il s'ensuivrait une infinité d'infinis.<sup>278</sup> Guericke retrouve les apparents paradoxes de l'infini qui outrepassent la finitude de l'entendement. Mais il ajoute immédiatement à la suite que ce qui confond la pensée humaine peut être saisi à travers les symboles numériques auxquels il est légitime d'accorder toute confiance. Ainsi, seuls « les ignorants » pensent que l'on ne peut calculer le nombre de grains de sable des rivages du monde. En s'inspirant de la méthode archimédienne, on peut estimer qu'un grain de poivre contient dix mille grains d'une extrême petitesse. Disposons quarante grains de poivre en ligne pour obtenir la mesure d'un doigt. Sachant que dix doigts font un pied, et cinq pieds font un pas, en faisant jouer les équivalences entre mesures de plus en plus grandes en rapport avec le diamètre et le volume de la terre, on arrive à un nombre, certes extravagant pour l'entendement, mais qui correspond, néanmoins, à une donnée chiffrable ; dix exposant cinquante-trois.<sup>279</sup> Se peut-il que quelqu'un qui prenne ainsi en compte la valeur et la portée de la mesure géométrique face à l'extrêmement petit n'attribue aucune dimension à la démesure du grand contenant universel ? La question nous semble légitime, d'autant que les pages du dernier chapitre des *Experimenta nova* résonnent de sérieux échos bruniens.<sup>280</sup> Après avoir rappelé la parole d'Anaximandre qui affirmait que l'infini est le fondement de toutes choses, et celle du Père Rheita suivant laquelle il existe dans la Nature nombre de choses qui ne sont pas mentionnées dans les Ecritures, Guericke avance la haute probabilité de corps existant dans l'espace infini.<sup>281</sup> Un monde isolé dans un non-ens sans limites aurait la consistance ontologique d'un atome sans quantité, ni position. On peut présumer, au contraire, que Dieu se réjouit d'un foisonnement de créatures qui sont autant de témoins éclatants de sa gloire. Dieu n'a point créé un océan pour un seul poisson, ou le vaste air pour qu'un seul oiseau ou une seule mouche y prenne son envol, de sorte que son omnipotence doit resplendir à travers une multitude de mondes d'une variété telle qu'ils sont incomparables entre eux. Guericke ne précise pas le nombre de ces mondes, mais

---

278 Ibid., p. 103.

279 Ibid., chapitre 10, livre II, p. 104-105.

280 Ibid., chapitre 5, livre VII, p. 383 à 385.

281 En fait, il s'agit de la parole d'Anaximandre telle qu'elle est rapportée et critiquée par Plutarque. Guericke laisse au lecteur le choix de décider de la justesse de cette critique. A la lecture de la suite du texte de Guericke, il ne fait pas de doute sur la position qui est la sienne.

il est clair que le contenant doit nécessairement être infini en extension pour pouvoir les accueillir tous. On voit donc qu'à l'opposé de ce qu'avance Grant qui réduit, pour des raisons théologiques, l'espace de Von Guericke à un néant de dimensions, le philosophe, militaire, magistrat multiplie en fait les infinis avec une allégresse qui n'a d'égal que l'enthousiasme d'un Giordano Bruno. De tous les auteurs approchés jusqu'à présent, Von Guericke est sans doute celui qui a circonscrit avec le plus de profondeur, de précision et, à la fois, de sobriété et de joie ce que l'on nomme aujourd'hui l'ontologie fondamentale.

Les techniques et leurs résultats expérimentaux fondèrent donc « concrètement » le vide dans sa légitimité conceptuelle en le donnant à voir soit comme case manquante venant hanter le réel soit à travers la puissance de ses effets sur les éléments de la Nature (le vivant, le feu, le son) et sa résonance avec l'aérien. Que ces arpenteurs du vide aient eu peu ou prou des ambitions métaphysiques, leurs expériences révélaient ainsi une réalité dont le statut se situait quelque part entre le monde et Dieu, l'ontique et le théologique, sans relever ni de l'un ni de l'autre. Cette « histoire de l'être » n'est évidemment pas linéaire. Elle n'est pas le mouvement irrépressible d'un concept gagnant du crédit et s'épurant métaphysiquement à mesure que l'histoire avance. Le risque d'une confusion ontico-ontologique, plus particulièrement, ontico-théologique, c'est-à-dire une divinisation de l'espace, est toujours possible. Si la thèse de Grant est exacte, Guericke tomberait sous le coup de cette critique.<sup>282</sup> Il nous semble que tel n'est pas le cas dans les *Experimenta nova*. Néanmoins il faut reconnaître que de grands noms tels que ceux de Newton ou de Locke continuent à entretenir des rapports étroits entre Dieu et l'espace.

---

282 Grant n'est pas loin de penser que cette divinisation s'applique également à la Nature. La divinisation toucherait non seulement l'espace mais aussi la *Physis*. E. Grant, *Much Ado about Nothing*, Cambridge University Press, 1981, 2008, note 223, p. 396.

## IV. L'espace cosmique comme omniprésence

### divine

#### a. Henry More

De la seconde moitié du seizième siècle jusqu'au début du dix-septième, on recense à travers l'Europe un nombre croissant d'éditions du *De Rerum Natura* de Lucrèce. Inspiré de la première traduction intégrale en langue française de Michel de Marolles en 1650, John Evelyn, futur membre de la Royal Society, proposa en 1656 une traduction anglaise du premier livre du *De Rerum Natura*.<sup>283</sup> Le premier groupe anglais asseyant sa philosophie naturelle sur les principes atomistes et non plus sur les formes substantielles aristotéliennes est celui du cercle de Northumberland fondé à la fin du seizième siècle par Henry Percy<sup>284</sup>. Parmi ses membres on comptait, entre autres, le physicien et astronome Thomas Hariot et le physicien et mathématicien Walter Warner. Ce dernier considère l'espace et le temps comme des entités plus primordiales que la matière et la force. L'espace est dit « an infinite eternal nothing, but the universal vessel or receptacle of things. »<sup>285</sup> L'atomisme associé au copernicianisme, au pythagorisme et au platonisme contestait ainsi la physique et la cosmologie aristotélienne.<sup>286</sup> Le cercle ne produisit pourtant aucune publication scientifique. Les menaces d'accusation d'athéisme lié à l'épicurisme ne furent peut-être pas étrangères à cette prudence éditoriale. En dehors de ce cercle, la plupart des critiques laissaient

---

283 Pour l'histoire du texte du *De rerum natura* en France dès 1514, voir *The Cambridge Companion to Lucretius*, Stuart Gillespie and Philip Handee, Cambridge university press, 2007, p. 227 et svt.

284 Sur les cercles de Northumberland et de Newcastle, voir Robert Kargon, *Atomism in England, from Hariot to Newton*, Clarendon Press Oxford, 1966. Voir aussi, Howard Jones, *The epicurian tradition*, Routledge, 1992

285 Cité par R.Kargon dans Op. Cit., p.38.

286 Ces scientifiques étaient sans doute imprégnés du copernicianisme de Bruno, tout comme ils étaient au fait des expériences d'Héron d'Alexandrie. Il faut relever la publication et l'audience d'ouvrages bruniens importants durant le séjour de l'auteur à Oxford et Londres entre 1583 et 1585 ; *Le souper des cendres, De la Cause, du principe et de l'Un, De l'infini, de l'Univers et des mondes, Des fureurs héroïques et L'expulsion de la bête triomphante*.

d'ailleurs intactes les observations aristotéliennes sur lesquelles se fondaient les autres sciences, notamment la biologie. Lié un temps au cercle de Northumberland, Francis Bacon adopta, à l'époque de la rédaction de ses *Cogitationes de natura rerum* (1605) et du *De principiis atque originibus* (1612), les fondements épicuriens de l'atome et du vide. Les notions d'atome et de vide lui semblaient même plus crédibles que les quatre éléments et la quintessence. Malgré le renoncement à cette philosophie atomiste aux alentours des années 1612 et 1620, date de publication du *Novum Organum*, en raison de l'inévidence de ses principes, le nom de Bacon permit d'accélérer la reconnaissance de cette physique qui posait la vacuité comme son fondement ontologique. Elle put notamment influencer un autre cercle, celui de Newcastle. Créé par William Cavendish, il joua un rôle important dans la diffusion des idées atomistes en Angleterre. A travers la correspondance de Margaret Cavendish, le cercle était en relation avec Christiaan Huygens, Kenelm Digby, Thomas Hobbes, Evelyn, Walter Charleton et Henry More.<sup>287</sup> Lors de la guerre civile anglaise des années 1640, les royalistes, contraints de s'expatrier, côtoyèrent les milieux parisiens fréquentés par les idées cartésiennes et gassendistes<sup>288</sup>. Membre du cercle, Hobbes rencontra personnellement Gassendi et prit connaissance de ses *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* de 1649. De retour en Angleterre, c'est par l'entremise du futur auteur du *Léviathan* et du *De Corpore* que Walter Charleton prit connaissance des conceptions atomistes. La *Physiologia epicuro-gassendo-charletoniana* (1654) de Walter Charleton inspirée du *Syntagma philosophicum* de Gassendi et de la physique de ses *Animadversiones*, est, comme le dit précisément le sous-titre, « founded by Epicurus, repaired by Petrus Gassendus, augmented by Walter Charleton ». Elle participe à la respectabilité de l'épicurisme suivant l'intention gassendiste de concilier atomisme et éthique chrétienne, car l'univers est chose trop complexe pour pouvoir fonctionner en parfaite auto-suffisance.<sup>289</sup> Selon Charleton, Dieu, les anges et les âmes humaines sont nécessairement tous situés « *in loco* ». <sup>290</sup> La conception d'un espace incorporel

---

287R. Kargon, *Atomism in England, from Harriot to Newton*, Clarendon Press Oxford, 1966, p. 73.

288 Mais il n'est pas exclu que ces idées étaient déjà largement répandues grâce à l'*Anatomie de la mélancolie*, éthique de Robert Burton publiée en 1621, où l'auteur se présente dès les premières pages comme un « Democritus Junior ». cf., *The Cambridge Companion to Lucretius*, Stuart Gillespie and Philip Handee, Cambridge university press, 2007, p. 252.

289 Deux ans après la parution de sa *Physiologia*, Charleton publie une *Epicurus' Morals* (1656).

290 W. Charleton, *Physiologia epicuro-gassendo-charletoniana*, Johnson Reprint Corporation,

permet aussi d'éviter la contradiction aristotélicienne d'un Premier Moteur qui ne se retrouve nulle part. D'une manière générale, l'univers a deux faces ; le quelque chose ou réalité corporelle, et le rien ou inanité,<sup>291</sup> ou encore la partie visible de la lumière et la partie invisible de l'obscurité.<sup>292</sup> De Gassendi, Charleton reprend également la distinction entre trois types de vide ; le vide naturel ou disséminé dans les interstices des corps expliquant les phénomènes de raréfaction et de condensation, le vide praeternaturel ou accumulé (*vacuum coacervatum*), minuscules espaces agrégés dans un espace clos tel que le donnent à voir les expériences d'Héron d'Alexandrie, de Torricelli et de Pascal<sup>293</sup>, et le vide pur, dit aussi ultramondain, distingué du vide coexistant avec le corps appelé alors lieu (respectivement chapitre IV, V et VI du livre I). La croyance erronée en un éther n'a pour seule fonction que de cacher la nudité de l'espace cosmique et de justifier la prétendue horreur du vide qui n'est qu'une métaphore. Charleton s'en prend également à cette « epidemick error » dont Descartes lui-même ne peut être exempté,<sup>294</sup> à savoir, la confusion de l'espace pur et du néant dont l'origine réside dans la traditionnelle réduction de toutes choses aux catégories de la substance et de l'accident à laquelle échappent ces frères jumeaux (twinbrother) que sont l'espace et le temps. Car la substantialité désigne non seulement quelque chose qui existe par soi, mais aussi et principalement, selon Charleton, une réalité corporelle active ou passive (livre I, chapitre VI). Le cadre de la pensée gassendo-charletonienne est donc celui d'un espace et d'un temps parfaitement parallèles dans leur indépendance ontologique. Ce parallélisme influença la métaphysique de Newton telle qu'on peut déjà la trouver en devenir dans le *De Gravitatione*. Dans le livre troisième de la *Physiologia*, le docteur et physicien Charleton analyse les natures des qualités secondes que sont les couleurs, la saveur, le chaud et le froid, la douceur et la dureté en les rapportant à leurs configurations atomiques. Ce trait est caractéristique de la philosophie du dix-septième siècle ; l'explication des qualités secondes des corps composés par la microstructure des éléments simples suivant leurs masses, vitesses et grandeurs, ainsi que l'étonnante disproportion entre ces parcelles atomiques et l'espace pur qui les environne.

---

1966, livre I, chapitre VI, p. 70.

291 Ibid., Livre I, chapitre III, p. 16.

292 Ibid., Livre II, chapitre II, p. 84.

293 Charleton doute toutefois de la pureté du vide artificiel et utilise là aussi des arguments gassendistes (rayons de lumière, atome de chaleur et effluves magnétiques émises par la terre)

294 Ibid., Livre I, chapitre VI, p. 65.

Walter Charleton fut, avec Robert Boyle, l'un des premiers membres de la Royal Society fondée en 1660. Henry More fut admis en 1664.<sup>295</sup> Avant cette élection, la vision du monde d'Henry More composée de copernicanisme et de cartésianisme correspondait avec celle, largement admise, des autres membres de la Société.<sup>296</sup> Mais la philosophie de More est imprégnée d'un profond spiritualisme qui ne souffrait pas l'atomisme matérialiste, même celui réformé et finalisé de Boyle et de Charleton. Sa critique des expériences de Boyle dans sa *Collection of several philosophical writings* de 1662 en témoigne, et si Boyle, de son côté, prend la peine de lui répondre dans un *Hydrostatical Discourse occasioned by some objections of Dr. Henry More in his Enchiridion metaphysicum* faisant suite à ses *Hydrostatical Paradoxes*, c'est dans l'intention commune de fonder une religion naturelle. Cependant, il ne s'agit pas de la part de More d'un rejet de l'expérimentation en tant que telle. More sait faire la différence entre la philosophie strictement mécanique, c'est-à-dire cartésienne, qui est, selon lui, un athéisme masqué et la philosophie expérimentale telle qu'elle est pratiquée à la Royal Society qui ne s'oppose pas à la métaphysique mais apporte au contraire des preuves tangibles de l'existence d'un *Spiritus naturae*, principe hylarchique, « pouvoir vicariant de Dieu »,<sup>297</sup> à l'œuvre dans tous les phénomènes inexplicables par les seules raisons matérielles. Le Dieu de More est présent au monde sans en être directement l'âme ou le corps à l'instar d'un panthéisme. Tel qu'il est énoncé pour la première fois systématiquement dans *The Immortality of Soul* de 1659 avant d'être reprise dans son œuvre majeure, l'*Enchiridion metaphysicum*,<sup>298</sup> le rapport de Dieu au monde se déploie en deux principales émanations. L'*Anima mundi* est le premier rayonnement de l'origine divine. L'âme du monde englobe l'ensemble des âmes animales et rationnelles. La seconde émanation, agent de la première, est le *Spiritus naturae*, ou âme inférieure du

---

295A. Rupert Hall, *Henry More and the scientific revolution*, Cambridge University Press, 1990, p. 169. A. R. Hall rend hommage à Cassirer pour avoir été le premier à considérer Henry More autant comme un philosophe que comme un théologien. Ibid., p. 60. E. Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, B.G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1932 ; traduction anglaise E. Cassirer, *The platonic renaissance in England*, Nelson, 1953.

296Ibid., p.180.

297An *Andidot against Atheism* Livre II, chapitre II et *The Immortality of Soul*, Livre III, chapitre XIII in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writing*.

298 Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995. Cette traduction est celle de la seconde édition de 1679. La première édition date de 1671.

monde, qui s'exprime à travers l'instinct dominant le monde animal ; c'est l'araignée tissant sa toile ou l'oiseau construisant son nid.<sup>299</sup> Tous les phénomènes s'expliquent par ces deux principes rayonnant à partir de Dieu. Ainsi, la gravité est, selon More, contraire à la loi d'inertie. Tout projectile lancé à la verticale devrait poursuivre sa trajectoire indéfiniment. Il convient donc de supposer un esprit de la nature s'opposant à ce principe mécanique.<sup>300</sup> La suspension du vif-argent se produit, lui aussi, par l'action d'un esprit de la nature contrant l'horreur du vide, et les problèmes de l'action à distance de la gravité et de l'aimantation sont résorbés par cette même substance spirituelle reliant les choses entre elles.<sup>301</sup> S'il s'agit là d'émanationnisme, si Dieu n'est pas entièrement concentré en cette âme ou cet esprit, en quoi consiste alors sa présence au monde ? C'est l'enjeu principal qui l'amènera à se démarquer de plus en plus nettement de la philosophie cartésienne.

Dans la correspondance qu'il entretient avec Descartes de décembre 1648 à août 1649, More se montre un sincère admirateur de l'auteur des *Principes de la Philosophie*. Ce qui séduit More chez Descartes c'est avant tout la preuve de l'existence de Dieu et la distinction entre une *res cogitans* et une *res extensa*. Mais la pensée cartésienne comporte une erreur conséquente. L'exemple du vase dont on retiré tout contenu l'illustre et contredit l'omnipotence divine. Selon More, si les parois du vase devaient venir à se rejoindre, cela serait le fait d'une nécessité naturelle liée à la pression du reste de la matière extérieure et non selon une nécessité absolue.<sup>302</sup> La distinction de l'esprit et du corps, et son corollaire, l'identification de l'étendue et de la matière, n'accorde pas suffisamment sa part au spirituel. La différence entre la substance pensante et la substance étendue est trop radicale, et la matière définie de manière trop générale. More, quant à lui, tend à poser le corporel et le spirituel sur un même plan ontologique. Cette communauté d'être, il la trouve dans la spatialité. Toute chose, qu'elle soit

---

299 *The Immortality of soul*, Livre III, chapitre XIII in Op. Cit.

300 *Divine dialogues*, Dialogue I, Of God's attributes, chapitre XI « That there is an immovable extension distinct from that of movable matter » in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings et Enchiridion metaphysicum*

301 *An Andidot against Atheism* Livre II, chapitre II et *The immortality of the soul*, Livre III, chapitre XII et XIII in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings et l'Enchiridion metaphysicum*, chapitre 11 à 26 in Henry More's *Manual of metaphysics, a translation of the Enchiridion metaphysicum*, Olms 1995.

302 Descartes, *Principes de la philosophie*, *Seconde partie*, Article 18, AT IX-2, p. 73 et *Lettre de Morus à Descartes du 11 décembre 1648*, AT V, p. 241.

matérielle ou immatérielle, est extensive. La matière ne peut se définir par sa seule tridimensionnalité géométrique. L'étendue corporelle doit nécessairement posséder la propriété de l'impénétrabilité si on ne veut pas la confondre avec l'espace proprement dit.<sup>303</sup> L'une est solide est impénétrable, l'autre pénétrable et pénétrant tout.<sup>304</sup>

« La savante Antiquité »<sup>305</sup> c'est-à-dire Démocrite, Epicure et Lucrèce avait déjà clairement conscience de cette différence entre étendue et espace. Un argument inspiré d'Archytas de Tarente est également avancé et More amorce par là une critique de la position strictement relationnelle du mouvement.<sup>306</sup> L'autre caractéristique de la matière cartésienne critiquée par More est sa divisibilité indéfinie qui limiterait en fait la puissance divine « car il resteroit toujours une partie non divisée, quoique divisible : ainsi la puissance divine seroit sans effet, et Dieu ne pourroit exercer tout son pouvoir et parvenir à sa fin. »<sup>307</sup> Mais là où Gassendi dessinait un espace neutre, indifférencié et indifférent, More va emplir celui-ci de la présence divine. L'omniprésence divine doit se prendre au sens littéral. Dieu est étendu et remplit intimement l'espace dans lequel baigne l'univers. « Je soutiens que l'extension divine remplit cet espace, et que votre principe, qu'il n'y a que la matière qui soit étendue, est un faux principe... »<sup>308</sup> Descartes répond à cette attaque de manière à concilier les deux positions : « Je n'ai pas coutume de disputer sur les mots ; c'est pourquoi si l'on veut que Dieu soit en un sens étendu, parce qu'il est partout, je le veux bien : mais je nie qu'en Dieu, dans les anges, dans notre âme, enfin en toute autre substance qui n'est pas corps, il y ait une vraie étendue, et telle que tout le monde la conçoit ; car par un être étendu on entend communément quelque chose qui tombe sous l'imagination ; que ce soit un être de raison ou un être réel, cela n'importe. »<sup>309</sup> Il convient de dire que Dieu seul est infini et est partout à raison de la puissance et de l'immensité de son

---

303 Ibid.

304 Lettre de Morus à Descartes du 5 mars 1649, AT V, p. 301.

305 *Lettre de Morus à Descartes du 11 décembre 1648*, AT V, p. 241. L'un des premiers ouvrages de More écrit sous forme poétique s'intitule *Democritus Platonissans* et porte comme sous-titre « *De l'infinité des mondes* ».

306. *Lettre de Morus à Descartes du 5 mars 1649*, AT V, p. 312. « Je suppose que quelqu'un fût assis aux extrémités de ce monde, et je demande s'il pourroit enfoncer son épée jusques à la garde au travers les bornes du monde, en sorte que toute la lame de l'épée fut hors des confins du monde. »

307 *Lettre de Morus à Descartes du 11 décembre 1648*, AT V, p. 242.

308 Ibid, p. 241.

309 *Lettre de Descartes à Morus du 5 février 1649*, AT V, p. 269-270.

essence, mais sans avoir aucun rapport à quelque lieu que soit.<sup>310</sup> Car, précise Descartes, toujours attaché à sa propre définition de l'étendue, ce qui tombe sous l'imagination possède des parties de grandeur et de figure déterminée distinctes les unes des autres, et on ne saurait en dire autant de Dieu et de l'âme qui sont objets de l'entendement pur.<sup>311</sup> Le vide, en tant qu'entité immatérielle, constitue définitivement un tiers exclu de la physique et de la métaphysique cartésiennes. D'ailleurs More n'est-il pas forcé d'admettre que son vide est occupé par une substance, divine en l'occurrence, plutôt que de poser un espace qui ne soit qu'espace, ainsi que le fit Gassendi ? « Vous aimiez mieux dire que l'étendue divine remplit l'espace où il n'y a nul corps, que d'avouer qu'il ne peut y avoir absolument d'espace sans corps. »<sup>312</sup> Quant au problème du vase, celui-ci s'explique par la doctrine du mouvement circulaire de la matière, et l'atome, bien qu'il ne puisse sans doute être scindé par une créature, est, en tant que chose étendue, tout à fait divisible par Dieu.<sup>313</sup> Dans sa réponse, More affirme que la notion de rapport entre parties distinctes ne convient pas à ce qu'il entend par espace et parler d'une substance immatérielle étendue n'est absolument pas contradictoire dans les termes.<sup>314</sup> Bien que l'espace ne possède pas de parties, il peut être « objet » de mesure, tout comme le temps peut être la temporalité d'une non-entité. Afin de le démontrer, More convoque à son tour la fiction de pensée de l'annihilation du monde et sa re-création. « Car si Dieu anéantissait l'univers, et qu'il en créât un autre de rien longtemps après, cet inter-monde ou cette privation de monde aurait sa durée, dont la mesure seroit un certain nombre de jours, d'années, ou de siècles. Il y a donc la durée d'une chose qui n'existe point, laquelle durée est une espèce d'extension ; et par conséquent, l'étendue du néant, c'est-à-dire du vide peut être mesurée par aunes et par lieues, comme la durée de ce qui n'existe point peut être mesurée dans son inexistence par heures, par jours et par mois. »<sup>315</sup> Toutes les distinctions catégoriales ne sont que des êtres de raison

---

310 *Lettre de Descartes à Morus du 5 février 1649*, AT V, p. 275, et sa troisième réponse à More dans la lettre du 15 avril 1649, Ibid. p. 343. More concédera ce point à Descartes ; le terme d'infini doit être réservé à Dieu tandis que la matière est indéfinie, c'est-à-dire en fait, finie. Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995, chapitre X, p. 88-89.

311 *Lettre de Descartes à Morus du 5 février 1649*, AT V, p. 270.

312 *Lettre de Descartes à Morus du 5 février 1649*, AT V, p. 272.

313 Ibid., p. 273.

314 *Lettre de Morus à Descartes du 5 mars 1649*, AT V, p. 301.

315 Ibid., p. 302

s'appliquant indifféremment à l'étant et au non-étant. « La partie et le tout, le sujet et l'adjoin, la cause et l'effet, les contraires et les relatifs, les contradictoires et les privatifs, et autres semblables ne sont que termes logiques, et nous les appliquons également aux non-êtres comme aux autres. »<sup>316</sup> Et More de poser un parallélisme entre le cadre spatial et le cadre temporel par rapport à toutes choses, ontiques ou non-ontiques. « Bien plus, toutes les fois que je reprends de plus haut et plus originairement ces choses, je suis dans ce sentiment, que l'une et l'autre extension, tant de l'espace que du temps, conviennent également aux non-êtres et aux êtres. »<sup>317</sup> A tout cela, Descartes répondra que le néant de l'intermonde ne constitue pas la véritable perception d'un quelque chose et, à ce titre, n'est qu'erreur de l'intellect. A fortiori, il est tout aussi absurde d'attribuer des propriétés et des mesures d'intervalle de temps ou d'espace au néant.<sup>318</sup> Et les derniers échanges épistolaires entre More et Descartes<sup>319</sup> reprendront chacun pour leur part les arguments déjà exposés dans les premières lettres. On peut simplement ajouter qu'à ce moment de la pensée de More, il semble que le vide ne soit pas encore exactement Dieu, mais plutôt que Dieu existe dans le vide, ce qui depuis notre approche, fait une différence. L'espace est-il Dieu ou Dieu est-il dans l'espace comme dans autre chose ? « Je dirai, par exemple, que la présence ou l'extension divine occupe une ou deux lieues dans un tel ou tel vide, sans qu'il s'ensuive que Dieu soit corporel »<sup>320</sup> précise Henry More.

Dans le mouvement d'une inspiration encore cartésienne, l'*Antidote contre l'athéisme* de 1653, célèbre « l'image indélébile ou idée de Dieu en nous »,<sup>321</sup> c'est-à-dire son idée innée et la superbe indépendance de l'esprit dans son dualisme avec le corps. Cependant dans le chapitre VII de l'appendice à l'*Antidote*, More marque à nouveau sa différence avec l'identification cartésienne de l'étendue et de la matière. Il souligne que l'existence nécessaire est inscrite dans l'idée même de l'espace, à tel point que nous ne pouvons pas ne pas l'imaginer ; « cette

---

316 Ibid., p. 307

317 Ibid., p. 306.

318 *Lettre de Descartes à Morus du 15 avril 1649*, AT V, p. 343.

319 C'est-à-dire les lettres du 15 avril et du mois d'août 1649 de Descartes et celles du 23 juillet 1649 de More.

320 *Lettre de Morus à Descartes du 5 mars 1649*, AT V, p.302.

321 *An Antidote against Atheism*, Livre I, chapitre IX. in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings*.

infinie Amplitude et Mesurabilité que nous ne pouvons désimaginer. »<sup>322</sup> D'autre part, comme il l'avait déjà indiqué dans sa seconde lettre à Descartes. la distance n'est pas une propriété réelle mais seulement notionnelle. Les parties, les degrés et les distances sont des notions ou des modes de pensée et non des entités physiques. En tant que telles, elles peuvent donc s'appliquer aussi bien aux entités qu'aux non-entités, au matériel qu'à l'immatériel.<sup>323</sup> Enfin, s'il n'y avait pas de matière, ajoute More, il demeurerait un espace, cette immensité de l'essence divine occupant tout par son ubiquité qui serait alors le sujet de la diffusion et de la mesurabilité.<sup>324</sup>

Contemporaines de l'*Antidote contre l'athéisme*, les *Conjectura Cabbalistica*, dédiées à Ralph Cudworth, autre célèbre platonicien de Cambridge, sont moins empreintes de cette ontologie fondamentale. Après avoir retracé une généalogie originale de l'atomisme, faisant remonter celui-ci à Moïse, authentique père de la doctrine transmise, à travers les sidoniens, au pythagorisme, dont Démocrite serait l'héritier, pour enfin trouver en Descartes son digne représentant moderne,<sup>325</sup> More relève dans sa lecture du *Timée*, à côté du monde intelligible et du monde sensible, la notion platonicienne de *Chôra* qu'il détourne de son sens de matériau, porte-empreintes ou excipient, et préfère interpréter comme espace vide, « siège et fondation de toutes les choses ».<sup>326</sup> Mais Henry More attire davantage notre attention sur l'importance de la Kabbale lorsqu'il s'opposera plus tard à l'une de ses traditions à l'occasion de sa contribution à la *Kabbalah denudata*, somme de Christiaan Knorr von Rosenroth réunie de 1677 à 1684 ayant pour but de rendre accessible aux mystiques chrétiens la pensée ésotérique. Selon More, la tradition inaugurée par Isaac Luria dénature le vrai sens de la Kabbale en orientant celle-ci vers le panthéisme et l'anthropomorphisme. La Kabbale lurianique exposée dans le *Zohar*, le Livre de la Splendeur, rompt en effet avec les

---

322« this infinite Amplitude and Mensurability which we cannot disimagine » in *An Antidote againt Atheism, An Appendix to the forgoing Andidote*, chapitre VII.

323*An Antidote againt Atheism, An Appendix to the forgoing Andidote*, chapitre VII., in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings*,

324Ibid., « If there were no Matter, but the immensity of the Divine Essence only, occupying all by his Ubiquity, that the replication as I may so speak, of his indivisible substance, whereby he presents himself intirely everywhere, would be the subject of that Diffusion and Mensurability. »

325*Conjectura Cabbalistica*, p. 103-104 in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings*.

326Ibid., p 136, « the seat and foundations of all generable things »

théories de l'émanation et de la création graduelle des traditions antérieures. Son innovation consiste en l'introduction de la notion de *zimzum* signifiant contraction ou retrait.<sup>327</sup> Par le mouvement du *zimzum*, Dieu se retire de l'espace dit primordial afin de pouvoir y déposer sa création. Après le retrait divin demeure un vide pur disposé à recevoir le monde. Ce qui n'est pas loin de constituer un scandale aux yeux de More car cela revient, d'une part, à affirmer une substance immatérielle distincte de Dieu, et d'autre part, à faire de Celui-ci une entité corporelle qui doit physiquement se dégager de l'espace pour faire place à l'Étant créé. Le monde existe alors en un lieu dont Dieu s'est volontairement absenté. Joseph Raphson adressera à peu près les mêmes reproches à la tradition lurianique.<sup>328</sup> Dans la perspective qui est la nôtre, on remarque néanmoins dans cette cosmogonie une claire différenciation entre Dieu, l'Étant dans sa totalité et l'espace primordial comme présence fondamentale, échappant par sa logique interne à toute confusion ontico-ontologique ou ontico-théologique.

Trois ans avant la parution de son œuvre majeure, More rédige les *Divine dialogues* (1668) qui sont dignes d'intérêt pour le positionnement de plus en plus affirmé de sa pensée. Il inaugure dans ces dialogues à la forme platonicienne deux expériences de pensée dont le but est d'obliger de supposer l'existence d'un espace sous-jacent auquel se référer afin de comprendre exactement le mouvement des corps.<sup>329</sup> Ce type d'exercices de pensée sera repris dans l'*Enchiridion metaphysicum*.<sup>330</sup> Dans la première de ses expériences, Philotheus demande à Hylobares, le représentant du mécanisme cartésien, quelle trajectoire dessinera une flèche lancée à la perpendiculaire de l'horizon puis retombant aux pieds de l'arbalétrier. Une ligne droite, bien sûr, mais si l'on tient compte en même temps du mouvement de la terre, elle dessine en fait une trajectoire parabolique entre le point de son lancer et le point de sa chute qui ne peut se représenter en tant que telle que par rapport à un espace sous-jacent. Tout tracé s'effectue nécessairement

---

327 Gershom Scholem, *La Kabbale*, Gallimard, folio, 1998, p. 219 et svt.

328 B. P. Copenhaver, *Jewish theologies of space in the scientific revolution : Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their predecessors*, *Annals of science*, volume 37, n°5, septembre 1980.

329 *Divine dialogues*, Dialogue I, Of God's attributes, chapitre XXVI « That there is an immovable extension distinct from that of movable matter » p. 80 et svt in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings*.

330 Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995, chapitre VI.

sur un plan extérieur, pré-établi et immuable. Les anciens atomistes l'appelaient le vacuum ou la nature intangible, ajoute More, ce qui dans leur esprit ne signifiait pas quelque chose d'imaginaire mais une entité parfaitement effective, aussi réelle que les étants. Les atomes et le vide sont d'ailleurs les seules choses véritables, le reste n'est qu'apparence.<sup>331</sup> Dans la seconde expérience, il s'agit d'imaginer un cylindre tournant sur son axe. Au cours de la rotation, la diagonale joignant le centre de l'un de ses deux plans parallèles à un point de la circonférence de l'autre plan dessine progressivement un cône. Mais celui-ci se construit en accompagnant le mouvement du cylindre plutôt qu'en se déplaçant à travers lui. Il ne s'en dissociera donc en tant que volume propre que par rapport à un espace immobile distinct dans lequel il pourra réellement être dit en mouvement. « Et tu es convaincu, conclut Philotheus, que tu vives ou non, qu'il y a eu, qu'il y a, et qu'il aura toujours une extension immobile distincte de celle de la matière mobile. Cela démontre à l'évidence l'existence de l'ancien vacuum démocritéen. »<sup>332</sup> Nous ne discuterons pas de la pertinence des exemples choisis par More, mais on peut dire qu'ils anticipent, d'une certaine façon, l'expérience du seau de Newton en tâchant de démontrer la nécessité d'un cadre métaphysique à partir d'expériences de pensée. More en déduit que matière et extension ne sont pas convertibles, et reprenant le principe de Descartes « *non entis nulla est affectio* »<sup>333</sup> pour le retourner contre son auteur, en conclut que le vide étant extensif, cette extension renvoie nécessairement à une substance plus subtile que les corps, à un fondement infiniment plus certain que la matière indéfinie.<sup>334</sup> Henry More suit en cela la définition cartésienne de l'attribut. Tout attribut suppose une substance. L'espace immatériel est un attribut actuel, nécessaire et indépendant de notre

---

331 *Divine dialogues*, Dialogue I, Of God's attributes, chapitre XXVII « That there is an immovable extension distinct from that of movable matter » p. 83-84 in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings*, repris dans Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995, chapitre VIII.

332 *Divine dialogues*, Dialogue I, Of God's attributes, chapitre XXVI « That there is an immovable extension distinct from that of movable matter » p. 82 in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings*.

333 *Divine dialogues*, Dialogue I, Of God's attributes, chapitre XXVII « That there is an immovable extension distinct from that of movable matter » p. 84 in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings*.

334 « a ground infinitely more certain of the existence of an infinite spirit that the other of the indefinite matter » *Divine dialogues*, Dialogue I, Of God's attributes, chapitre XXVII « That there is an immovable extension distinct from that of movable matter » p. 86 in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings*.

imagination.<sup>335</sup> Il renvoie donc à un sujet qui n'est autre que la présence divine.

Dans l'*Enchiridion metaphysicum sive, de rebus incorporeis*, l'identité de cette altérité radicale est cernée au plus près dans ses propriétés. D'entrée, More distingue l'objet de la logique de celui de la métaphysique. La logique porte sur la connaissance de l'étant en tant qu'étant et se divise selon les concepts de substance et d'accident, de qualité et de quantité, de temporalité et de situation données. Seules les réalités immatérielles constituent les objets légitimes de la métaphysique.<sup>336</sup> Ainsi, l'espace échappe aux couples de la logique traditionnelle. Aristote, rappelle More, niait qu'il y eut quoique ce soit au-delà des cieux, ni temps, ni espace, ni vide.<sup>337</sup> Et More d'illustrer, à son tour, l'absurdité de la conception aristotélicienne du lieu (qu'il attribue aussi au passage à Descartes) en se référant à la situation d'une pyramide qu'il faudrait supposer sans réelle position locale lorsqu'elle est cernée par les vents.<sup>338</sup> La critique de la définition cartésienne du mouvement<sup>339</sup> qui suit l'analyse du lieu selon Aristote a pour intention de démontrer la nécessité d'un espace absolu par rapport auquel doit se déterminer tout mouvement. Là où Descartes dans ses *Principia* mettait en scène deux corps dans la réciprocité de leurs mouvements opposés, More en introduit un troisième dans l'intervalle (remplaçant la terre immobile de l'article 30 de la seconde partie des *Principia*) afin de montrer la conséquence absurde à laquelle aboutit une approche strictement relative. A suivre cette dernière, le nouveau corps impliqué serait dit à la fois immobile par rapport à la terre à laquelle il est fixé et en mouvement par rapport à ceux qui s'éloignent de lui.<sup>340</sup> En fait, More n'accepte

---

335 *Divine dialogues*, Dialogue I, Of God's attributes, chapitre XXVIII « That there is an immovable extension distinct from that of movable matter » p. 94 in Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings*.

336 Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995, chapitre II, p. 6 et svt Comme l'indique Alexander Jacob, cette distinction ne se pose pas particulièrement à l'encontre d'Aristote. More n'ignorait sans doute pas que les chapitres VII et VIII du livre lambda de sa *Métaphysique* affirmaient déjà l'existence de réalités immatérielles telles que les moteurs immobiles dont l'étude se situe au-delà des objets de la physique.

337 Aristote, *Traité du Ciel*, Livre I, 9 279a, et Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995, chapitre VI.

338 Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995, chapitre VI., p. 39

339 C'est-à-dire « le transport d'une partie de la matière, ou d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que nous considérons comme en repos, dans le voisinage de quelques autres. » Descartes, *Les principes de la philosophie, seconde partie*, article 25, AT IX-2, p. 76.

340 Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1,

pas la théorie simplement géométrique et relationnelle du mouvement car celui-ci est pour lui l'effet d'un corps littéralement *animé*. Tout mouvement est alors absolu en ce sens qu'il trouve sa raison d'être en lui-même et non par rapport à un autre corps. Et un mouvement absolu renvoie à un espace absolu et immobile. L'espace n'est pas une affection rattachée au corps du monde, c'est le monde des corps qui se meut dans l'espace. Henry More peut alors renvoyer une nouvelle fois Descartes à sa propre définition du rapport de l'attribut et de la substance. Il est bien question de s'accorder ironiquement sur ce point avec l'auteur des *Principia* : l'attribut doit se rapporter à quelque chose de réel dont il est l'affection puisque l'extension ne peut être extension d'un rien<sup>341</sup>. Puisqu'il y a de l'extension, il y a nécessairement quelque chose en-deçà qui en est la substance.<sup>342</sup>

Henry More peut prétendre que, là où Descartes exclut Dieu du monde, lui le réintroduit en distinguant l'espace immatériel de l'étendue matérielle. Les cartésiens sont des « nullibistes », eux qui ne laissent en somme aucune place pour Dieu.<sup>343</sup> Afin d'étayer la réalité et la divinité de cette substance, Henry More énumère alors une liste d'attributs qui conviennent également à Dieu et à l'espace immatériel. « Tel que un, simple, immobile, éternel, complet, indépendant, existant en soi, subsistant par soi, incorruptible, nécessaire, immense, incréé, incirconscrit, incompréhensible, omniprésent, incorporel, tout pénétrant et tout embrassant, être par essence, être par acte, acte pur. Il n'y a pas moins de vingt titres par lesquels le Numen divin doit être désigné qui conviennent parfaitement à ce lieu interne infini que nous avons démontré exister dans l'univers ; si nous pouvons omettre que le même Numen divin est appelé parmi les Cabbalistes, Makom, c'est-à-dire lieu. Ce serait une chose absolument étonnante au-delà de ce que l'on peut exprimer et une merveille que tout cela soit simplement défini comme un néant. »<sup>344</sup> Aux côtés de

---

Olms, 1995, chapitre VII, p. 48. Voir aussi l'analyse de Koyré dans *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, tel, p 177-178. Dans la correspondance avec Descartes, le corps immobile était une tour balayé par les vents. *Lettre de Morus à Descartes du 5 mars 1649*, AT V, p. 312.

341 Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995, chapitre VIII, p 57.

342 Descartes, *Principes de la philosophie, seconde partie*, article 16, AT IX-2, p. 72.

343 Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995, chapitre XXVII, p. 98.

344 Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, volume 1, Olms, 1995, chapitre VIII, p. 57-58. Quelques lignes plus bas, More rappelle aussi l'évocation d'Hésiode dans la Physique IV 208b 30 d'Aristote, « cet être subsistant par soi, incorruptible et nécessaire. »

la substantialité et du fondement, l'Englobant, c'est-à-dire le tout embrassant et le tout pénétrant, devient un nouveau nom propre de l'être.<sup>345</sup> « Cet infini est le lieu intime de toutes choses à l'intérieur et au-delà duquel il n'y a rien. »<sup>346</sup> Il est clair que cet ensemble d'attributs convient particulièrement bien et à Dieu et à l'être, et on ne peut être que frappé, comme le fut More, par une telle contiguïté. On dira alors que l'auteur de l'*Enchiridion* tombe définitivement sous le coup d'une confusion ontico-théologique. Ce n'est pourtant pas de cette manière que l'on doit recevoir son analyse. D'une part, il convient de remarquer que c'est à la suite du recensement des attributs de l'être que More conclut à la divinité de la présence. Autrement dit, ce n'est pas parce que l'espace est d'emblée considéré comme divin que More lui alloue ces propriétés, c'est plutôt parce que l'être possède les propriétés qui sont les siennes que More en vient à le diviniser par analogie entre les attributs ontologiques et théologiques et suivant le mouvement qui va de l'analyse de l'extension en tant que telle à la substance qui en est le référent nécessaire identifié ici à une présence divine. D'autre part, Henry More délivre une liste parfaitement exhaustive de toutes les propriétés de la présence, d'autant plus achevée que celle de Patrizi, Bruno ou Gassendi qu'elle est davantage dressée sur un mode positif. Cette série de propres permet de circonscrire la réalité de l'être dans sa singularité, et par voie de conséquence, dans sa différence radicale avec le niveau ontique des choses. Son erreur fut d'en inférer la nature divine, mais More est au moins aussi théologien que philosophe. On constate donc à nouveau que, même lorsqu'elle fléchit sous la tendance à la divinisation, la métaphysique classique approche la question de l'ontologie fondamentale avec une portée et une plénitude qui n'ont plus été égalées depuis lors.

---

<sup>345</sup> Englobant : « Encompassing » dans la traduction anglaise d'Alexander Jacob chez Olms. L'Englobant comme ubiquité de la présence est assez éloigné, nous semble-t-il, de la notion d'englobant tel que la développe Karl Jaspers dans *Von der Wahrheit*. Chez celui-ci, « l'englobant en tant que l'être même » exprime soit le monde soit la Transcendance ; en tant que « l'englobant que nous sommes », il est conscience en général, esprit et Dasein liés par l'existence et la raison, toutes deux « sol et lien de l'essence des englobants ». (Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, p. 48 et 50, R. Piper & Co Verlag München, 1947) L'englobant a donc chez Jaspers plusieurs modes d'apparition; il est à la fois un et multiple selon un entrelacs de relations. Il enveloppe les couples de sujet et d'objet, de monde et de Transcendance. L'Englobant que nous évoquons pour notre part est la sphère infinie et immanente de l'Un qui englobe le monde et demeure identique à elle-même qu'il y ait ou non une conscience pour la penser. Il n'y a ici qu'un Englobant ; l'être de l'ontologie fondamentale exposé sur le mode cosmologique. Certes, H. More le divinise mais tel n'est pas le cas de Patrizi, Bruno, Von Guericke ou Gassendi.

<sup>346</sup>Ibid., p. 58.

## **b. Newton**

« Un Français qui arrive à Londres trouve les choses bien changées en philosophie comme dans tout le reste. Il a laissé le monde plein ; il le trouve vide. A Paris, on voit l'univers composé de tourbillons de matière subtile ; à Londres, on ne voit rien de cela. »<sup>347</sup>

Les textes métaphysiques de Newton sont disséminés dans différents ouvrages suivant des proportions variables. Influencée par la *Physiologia epicuro-gassendo-charletoniana* de Walter Charleton et, donc indirectement par Gassendi, l'ontologie newtonienne s'ébauche dans les *Quaestiones quaedam philosophicae* rédigées du début de l'année 1664 jusqu'à avril 1665 lorsque le jeune Newton était encore étudiant au Trinity College et rédigeait un cahier de notes<sup>348</sup>. Le vide se contente, dans un premier temps, d'y être interstitiel, car l'intérêt de Newton pour l'épicurisme réside d'abord dans l'étude de la matière première et universelle qu'est l'atome.<sup>349</sup> La notion d' « indiscerpibilité » (*indiscerpible*) utilisée par Henry More dans *l'Immortalité de l'âme* est reprise pour qualifier l'indivisibilité de la partie minimale et constituante de la matière. Si chaque parcelle finie de matière était infiniment divisible, la totalité infinie des parties égalerait une quantité finie, ce qui est contradictoire (ainsi que l'avancait déjà Charleton, à la suite de Gassendi et d'Epicure).<sup>350</sup> Le réel n'est donc pas identique au plenum ontique. Il y a une singulière altérité qui le côtoie. Cependant, Newton, lecteur de More, écrit dans un second temps ; « God is as far as vacuum extends », <sup>351</sup> il va aussi loin que s'étend l'espace, lui qui est un esprit pénétrant toute la matière sans s'opposer au mouvement de celle-ci. Dans cette perspective, Newton adresse une autre critique au pléniste visant déjà sans nul doute la figure de Descartes puisqu'elle concerne la distinction entre l'infini et l'indéfini. Affirmer que l'extension (l'extension existante et non celle que l'on peut simplement imaginer, précise Newton) soit

---

<sup>347</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques, Quatorzième lettre, Sur Descartes et Newton*, Garnier-Flammarion.

<sup>348</sup> Cf l'introduction des auteurs dans Mc Guire & Tamny, *Certain philosophical questions, Newton's Trinity Notebook*, Cambridge University Press, 1983.

<sup>349</sup> Mc Guire & Tamny, *Certain philosophical questions, Newton's Trinity Notebook*, Cambridge University Press, 1983, p. 338-339.

<sup>350</sup> Ibid., p 340-341.

<sup>351</sup> Ibid., p. 409.

indéfinie parce que l'on ne peut percevoir (*perceive*) ses limites équivaldrait à dire que Dieu est indéfiniment parfait parce que nous ne pouvons pas saisir sa totale perfection.<sup>352</sup> Il y a là une différence de traitement injustifiée selon Newton. La logique de l'infini suivant laquelle Dieu est conçu infini bien que l'on ne puisse comprendre cette infinité doit également s'appliquer à l'extension. Cette critique sera reprise et développée dans un ouvrage important pour la compréhension de la philosophie newtonienne, le *De Gravitatione* écrit en 1670 qui s'annonce comme un traité « de la gravitation et de l'équilibre des fluides et des solides dans les fluides » mais se transforme rapidement en un essai métaphysique anti-cartésien armé de principes plus affirmés que dans les *Quaestiones* et clairement inspirés de Gassendi et de More. « Mais je vois bien, reprend alors Newton à peu près cinq ans après son ouvrage de jeunesse, ce que Descartes a craint : s'il posait l'espace comme infini, il lui donnerait peut-être le statut de Dieu à cause de la perfection de l'infinité. »<sup>353</sup> En attribuant l'infinité à l'étendue, Descartes risquerait d'identifier Dieu et le monde. Et c'est là le danger d'un monde qui n'est plus création mais existe de tout éternité. La cause en est l'attribution quasi-univoque du concept de substance à Dieu et à l'étendue de sorte que Descartes s'efforce de penser l'indépendance de quelque chose qui dépend en première instance de la divinité.<sup>354</sup> Quant à l'infinité, celle-ci n'est perfection qu'en tant qu'elle se rapporte à d'autres perfections. Si l'infinité de l'esprit ou de la puissance est une perfection, on ne peut en dire autant de l'infinité de l'ignorance ou de l'impuissance. « Et l'infinité de l'étendue a pour perfection celle de ce qui est étendu. »<sup>355</sup>

Après la présentation de quelques définitions portant sur le corps, le lieu, le repos et le mouvement, Newton s'en prend à celles des *Principia* de Descartes et aux contradictions liées à la fameuse identification de l'étendue et de la matière et à la théorie du mouvement qui en découle si le lieu n'est entendu que comme la surface extérieure des corps ou la situation de chacun par rapport aux autres corps environnants. Ainsi, les parties internes des corps devraient être dites en repos, si

---

352 Ibid., p. 453.

353 Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995, p.127.

354 « Je crois que ce préjugé a été la cause de ce que le nom de « substance » a été attribuée dans l'Ecole, par homonymie, à Dieu et aux créatures et qu'ainsi les Philosophes, en formant l'Idée de corps, sont embarrassés et divaguent parce qu'ils s'efforcent de former une Idée indépendante d'une chose qui dépend de Dieu. » Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995, p. 137.

355 Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995, p.127.

seule la surface du corps contiguë à son voisinage est considérée dans le mouvement.<sup>356</sup> Selon cette même théorie, il n'y aura même ni vitesse ni trajectoire, car aucune position ne demeurant jamais identique à elle-même dans un monde où tous les états de choses changent constamment, un mouvement une fois commencé, il sera impossible de lui attribuer un début où il eut véritablement commencé, et sans début il n'y aura aucune longueur d'espace parcouru ; et puisque la vitesse est le rapport de l'espace parcouru à un temps donné, il n'y aura pas davantage de vitesse assignable à quelque corps que ce soit.<sup>357</sup> Dieu lui-même ne pourrait géométriquement décrire ce déplacement. En somme, le mouvement cartésien n'est pas un mouvement car il est totalement indéterminé et ne parcourt à proprement parler aucun espace. La relativité absolue du mouvement mène à l'absence de mouvement réel. C'est la raison pour laquelle, Descartes lui-même est obligé, selon Newton, d'évoquer un « espace générique »<sup>358</sup> auquel référer tout mouvement local. Bien sûr, on a vu que s'il arrive à Descartes d'envisager l'idée d'un espace pur c'est pour la réfuter aussitôt. Quoiqu'il en soit, quelle est la définition newtonienne de cet espace universel ? « Peut-être s'attend-on maintenant à ce que je définisse l'étendue comme substance, accident ou rien du tout. Mais, assurément, elle n'est ni l'un ni l'autre car l'étendue a un certain mode d'exister qui lui est propre et qui n'appartient ni aux substances ni aux accidents. Elle n'est pas substance d'une part puisqu'elle ne demeure absolument pas par elle-même mais comme un effet émanant de Dieu ou une certaine affection de tout être, d'autre part, puisqu'elle n'est pas le substrat des affections propres du genre de celles qui désignent une substance, à savoir les actions, telles que les pensées dans le cas de l'esprit et le mouvement dans le cas du corps. Car, même si les philosophes ne définissent pas la substance comme être qui peut faire quelque chose, tous, cependant, l'entendent tacitement pour les substances (...) En outre, comme nous pouvons clairement concevoir l'étendue comme existant sans sujet comme lorsqu'on imagine des espaces hors du monde ou des lieux vides de corps ; que nous croyons que l'étendue existe partout où nous n'imaginons pas de corps et que nous ne pouvons croire qu'elle doive périr avec le corps si Dieu annihile ce corps : il suit que l'étendue n'existe pas sous le mode d'un accident, c'est-à-dire en

---

356 Ibid., p.116.

357 Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995, p.121.

358 Ibid., p.119

étant inhérent à un sujet. Ce n'est donc pas un accident. »<sup>359</sup> Le terme employé d'émanation rappelle évidemment Henry More. Newton désigne l'espace comme un effet de Dieu qui est, en même temps, l'affection de tout étant car tout étant est nécessairement spatial sans que cette spatialité lui appartienne à la manière d'un accident. D'ailleurs, l'espace est plus proche de l'indépendance ontologique associée habituellement à la substantialité que de l'inhérence de l'accident. « Moins encore, dira-t-on de l'étendue qu'elle est le néant puisqu'elle est quelque chose de plus qu'un accident et qu'elle approche plus que lui de la nature de la substance. Il n'y a aucune idée du néant et le néant n'a aucune propriété ; mais nous avons une idée la plus claire de toutes de l'étendue, quand, bien sûr, l'on fait abstraction des affections et propriétés d'un corps, de manière à ce que reste seule l'étendue uniforme et illimitée de l'espace en longueur, largeur et profondeur. »<sup>360</sup> Et il est clair que ce qui possède longueur, largeur et profondeur ne peut être un pur néant. More n'avait pas conclu autre chose. Abstraction faite de toutes choses, l'espace se révèle ici encore le fondement ontologique indéniable, car « bien que peut-être nous puissions imaginer qu'il n'y ait rien dans l'espace, nous ne pouvons cependant pas penser que l'espace n'existe pas. »<sup>361</sup> L'espace peut être vide mais il ne peut être vide de lui-même, il ne s'absente jamais ni nulle part.<sup>362</sup> Il nous est impossible de « désimaginer » l'espace pour parler comme More, tandis que tout étant existe nécessairement en et par l'espace « puisque quel que soit l'être que l'on pose, l'espace est posé par là même. »<sup>363</sup> On peut donc aisément concevoir l'être sans l'étant, mais aucunement l'étant sans l'être, ce qui est une pertinente compréhension des rapports entre les constituants de la différence ontologique. Car il s'en faut de beaucoup pour que l'être soit toujours être d'un étant « s'il est vrai que Dieu n'a pas décidé de le créer partout et toujours. Car, je n'oserai pas refuser à Dieu ce pouvoir. »<sup>364</sup> La différence ontologique constitue un cas exceptionnel comparé aux vastitudes de présence dénuée de toute réalité ontique. Ce trait concernant la relation de l'espace à l'étant est une idée chère à Newton dont la piété s'oppose à tout matérialisme absolu. La part de la matière est

---

359 Ibid., p.123.

360 Ibid., p.123.

361 Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995, p.129.

362 Ibid., p.130.

363 Ibid., p.128.

364 Ibid., p. 139.

négligeable si on la rapporte à l'ubiquité de la présence divine.<sup>365</sup>

Tout étant se tient donc dans un lien indissociable à la spatialité, mais aussi à la durée dans un parfait parallélisme qui annonce celui du temps et de l'espace absolus des *Principia*. Être, c'est nécessairement être spatio-temporel ; et cela pour toutes choses, qu'elles soient finies ou infinies, matérielles ou spirituelles, ontiques ou divine. « Aucun être n'existe ni ne peut exister sans être rapporté, de quelque manière, à l'espace. Dieu est partout, les esprits créés sont quelque part, le corps est dans l'espace qu'il remplit et toute chose qui n'est ni partout ni quelque part, n'a pas d'être. »<sup>366</sup> C'est là un principe d'univocité radicale. Quelle sont les propriétés de l'espace ? D'abord, l'espace est indivisible en acte mais composé de parties immobiles c'est-à-dire de parties qui ne peuvent sortir d'elles-mêmes. Il s'agit en fait d'une structure métrique qui individualise les points de l'étendue afin de déterminer les positions et les mouvements des corps célestes.<sup>367</sup> Ensuite, l'espace est un infini positif. Toute négation est la limitation d'une réalité plus grande. Moins une chose possède de limites, plus elle se conçoit dans l'amplitude de son existence. En tant que négation de cette négation qu'est la finitude, l'infini est la conception la plus positive. Nous ne pouvons imaginer l'infinité de l'étendue mais nous avons l'intellection d'une étendue infinie plus grande que toutes celles que nous pouvons imaginer. Une conception parfaitement cartésienne comme l'avait déjà souligné Koyré.<sup>368</sup> Enfin, l'espace possède à l'infini toutes les formes géométriques dont les dimensions des choses matérielles constituent les représentations donnant à voir sensiblement ce qui était présent virtuellement dans la pureté de l'espace intangible.<sup>369</sup> Et il ne suffit pas de l'entendre simplement sur un mode géométrique car Newton avance un peu plus loin une théorie de création immanente des corps à même l'espace. Ceux-ci sont en effet conçus comme de

---

365 Ce qui, d'un point de vue contemporain, n'est pas sans écho. Sur le mode expérimental, on retrouve l'idée dans les corollaires 3 et 4 de la proposition VI du Livre troisième des *Principia*. Les vides interstitiels font varier les densités des corps de sorte que, ainsi que l'a expérimenté Boyle, « si la quantité de matière peut diminuer par la raréfaction jusqu'à un certain point dans un espace donné, pourquoi ne pourra-t-elle pas diminuer à l'infini ? » Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, traduction de la Marquise du Chastellet, éditions Jacques Gabay, 1990, tome II.

366 Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995, p.128.

367 Ibid., p.127-128-129.

368 Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995, p.126, et l'analyse de Koyré dans les *Etudes newtoniennes*, Gallimard, 1968, p. 106 à 115.

369 Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995, p.124.

l'espace rendu impénétrable par la puissance divine. On pourrait dire qu'il s'agit là de la matérialisation d'une pensée de Dieu ou, du moins, d'une actualisation directe de sa volonté. « Imaginons donc que sont disséminés à travers le monde des espaces vides dont l'un, défini par des limites précises, est rendu impénétrable aux corps par la volonté divine, il est alors évident par hypothèses que cet espace ferait obstacle aux mouvements des corps, pourrait les détourner et revêtirait toutes les propriétés d'une particule corporelle sauf qu'il serait immobile. Mais si nous imaginons, en outre, que cette impénétrabilité n'est pas toujours conservée au même endroit de l'espace mais peut être transférée, selon des lois déterminées, ici et là, de sorte que cependant ni la quantité d'espace impénétrable ni sa figure ne changent, il n'y aurait aucune propriété des corps qui ne conviendraient à cet espace. »<sup>370</sup> Le corps est de l'espace solidifié et conservé comme tel par la volonté divine. Il peut alors être défini comme une portion d'espace que Dieu a décidé de nantir des propriétés d'impénétrabilité, de mobilité et de sensibilité.<sup>371</sup> Dès le *De Gravitatione*, Dieu est immédiatement présent au monde, agissant sans l'intermédiaire d'une *Anima mundi* comme s'en défend déjà Newton.<sup>372</sup> Pourtant cette notion d'Âme du monde constituera l'un des nombreux points de polémique entre Clarke et Leibniz. A travers la gravitation et la nécessité aussi d'une force répulsive ou contre-agissante afin que les masses ne s'agglomèrent au centre du monde,<sup>373</sup> le Dieu newtonien est un Dieu actuel, usant à la rigueur d'un médium éthéré, ainsi qu'en témoignent les hésitations de Newton lui-même dans différents écrits; une lettre à Bentley de 25 février 1693 où il laisse à son lecteur le choix de décider entre la nécessité d'un agent matériel ou immatériel, l'ajout de *Queries* entre l'*Optice* latine de 1706 et l'*Opticks* de 1717 ou encore les divergences entre ce médium et certaines propositions des *Principia* où le vide est dit pur.<sup>374</sup>

---

370 Ibid., p.132.

371 Ibid., p.132.

372 Ibid., p.135.

373 Cf. Les lettres du 11 et 25 février 1693 à Bentley où Newton indique la nécessité d'un pouvoir surnaturel pour éviter les effets de la gravité dans I. Bernard Cohen, *Papers and letters on natural philosophy*, Cambridge University Press, 1958, p. 302-303 et 310-311. Newton, *Principes mathématiques de la Philosophie naturelle*, traduction de la Marquise du Chastellet, éditions Jacques Gabay, 1990, tome II, Proposition XII, corollaire. « Le commun centre de gravité du soleil, de la terre et de toutes les planètes doit donc être regardé comme le centre du monde. » Consultés également les *Newton's mathematical Principles of natural Philosophy and his system of the world*, translated by Andrew Motte in 1729, University of California Press, Berkeley California, 1960.

374 Newton, *Principes mathématiques de la Philosophie naturelle*, traduction de la Marquise du Chastellet, éditions Jacques Gabay, 1990, tome II, Livre troisième, Proposition X, Théorème X.

D'effets émanant de Dieu, l'espace et le temps acquièrent dans les *Principia* le statut d'absolus. Au-delà de l'espace et du temps relatifs, mesures des choses sensibles, se tiennent l'espace et le temps absolus, montants du cadre fondamental des choses. « I. Le temps absolu, vrai et mathématique, sans relation à rien d'extérieur, coule uniformément, et s'appelle durée. Le temps relatif, apparent et vulgaire, est cette mesure sensible et externe d'une partie de durée quelconque (égale ou inégale) prise du mouvement : telles sont les mesures d'heures, de jours, de mois, etc., dont on se sert ordinairement à la place du temps vrai. II. L'espace absolu, sans relation aux choses externes, demeure toujours similaire et immobile. L'espace relatif est cette mesure ou dimension mobile de l'espace absolu, laquelle tombe sous nos sens par sa relation aux corps et que le vulgaire confond avec l'espace immobile. »<sup>375</sup> De là il faut en déduire les mouvements correspondants ; les mouvements absolus qui sont des translations d'un lieu, c'est-à-dire d'une partie de l'espace absolu, vers un autre lieu, tandis que les mouvements relatifs se déterminent par rapport à d'autres mouvements relatifs dont l'ensemble des compositions se rapportent de toutes manières à un mouvement vrai et absolu par rapport à l'espace absolu. Les mouvements relatifs ne peuvent simplement se définir réciproquement mais s'agencent les uns avec les autres jusqu'à un mouvement absolu dans un espace immobile. Ainsi le mouvement vrai et absolu d'un corps se déplaçant dans un vaisseau lui-même en mouvement sur une terre en rotation se compose de ces deux mouvements relatifs référés au mouvement vrai de la terre dans l'espace absolu.<sup>376</sup> La fiction de pensée du seau se déroulant au bout d'une corde a pour fonction de le prouver. Lorsque le récipient a communiqué son mouvement à l'eau qu'il contient, leur égalité de vitesses de rotation les positionnent l'un par rapport à l'autre dans un repos relatif. Or la concavité de la surface de l'eau manifeste l'effort que celle-ci entreprend pour s'éloigner de l'axe de son mouvement. Par rapport à quoi se détermine alors ce mouvement propre, vrai et absolu de l'eau, contraire à son mouvement relatif, si

---

Sur les divergences entre le vide pur et le médium éthéré comme explication de la gravité, voir aussi l'article de Mc Guire, *Body and Void and Newton 's De Mundi Systemate : Some new sources* in *Archive for history of exact science*, vol. 3, n°3, 1966, (206-248).

375 Newton, *Principes mathématiques de la Philosophie naturelle*, traduction de la Marquise du Chastellet, éditions Jacques Gabay, 1990, tome I, définition VIII, Scholie.

376 Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, traduction de la Marquise du Chastellet, éditions Jacques Gabay, 1990, tome II. définition VIII, Scholie, IV.

ce n'est à un espace absolu extérieur au seau et à son contenu ? Ainsi se clôt la partie des définitions des *Principia*. L'apport métaphysique du livre troisième de la seconde édition de 1713, le Scholie général du Système du Monde, reprend la question du rapport de Dieu au monde où l'avait laissé le *De Gravitatione*, mais en précisant le statut ontologique de l'espace et du temps. Newton rappelle que Dieu est Seigneur de toutes choses et non Âme du monde, qu'il existe substantiellement, et non simplement virtuellement, car on ne peut agir où l'on n'est pas. « Il est éternel et infini, tout-puissant et omniscient, c'est-à-dire qu'il dure depuis l'éternité passée et dans l'éternité à venir, et qu'il est présent partout l'espace infini : il régit tout ; et il connaît tout ce qui est et tout ce qui peut être. Il n'est pas l'éternité ni l'infinité, mais il est éternel et infini ; il n'est pas la durée ni l'espace, mais il dure et il est présent ; il dure toujours et est présent partout ; il est existant toujours et en tout lieu, il constitue l'espace et la durée. » Que Dieu dure depuis l'éternité passée jusque dans l'éternité à venir indique, ainsi que le remarqua Koyré, que Newton ne conçoit pas l'éternité sur le mode classique de l'atemporalité ou de la supratemporalité depuis laquelle il ne pourrait d'ailleurs agir sans impliquer une action à distance, ce à quoi Newton se refuse, mais plutôt comme sempiternité, durée infinie d'une présence vivante<sup>377</sup>. La distinction entre éternel et éternité, infini et infinité, signifie que, si nous connaissons Dieu par certains attributs et propriétés, nous ignorons son essence. « Nous avons des idées de ses attributs mais nous n'en avons aucune de sa substance. »<sup>378</sup> Cependant l'espace et le temps ne sont pas des attributs réels intrinsèques définissant l'essence divine (comme pourraient l'être la Sagesse, la Puissance etc.)<sup>379</sup> Cette essence nous demeure inconnue. En fait, espace et temps sont constitués par la présence divine. Ce qui ne veut pas dire que Dieu les cause à la manière de créatures, mais espace et temps sont plutôt des suites logiques de sa présence. C'est ce que confirme la préface du *Recueil Des Maizeaux*<sup>380</sup> dont on s'accorde pour l'attribuer à Newton grâce à la découverte de brouillons écrits de la main de

---

377 A. Koyré, I. Bernard Cohen, Newton and the Leibniz correspondence, Archives internationales d'histoire des sciences, 15, 1962, (63-126), p 97, note 2.

378 Newton, *Principes mathématiques de la Philosophie naturelle*, traduction de la Marquise du Chastellet, éditions Jacques Gabay, 1990, tome II, p. 178

379 Mc Guire, *Existence, Actuality and Necessity : Newton on Space and Time*, Annals of Science, 35 (1978), 463-508, p. 477.

380 Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques etc par Mrs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres*, Amsterdam, François Changuion, tome I, 1719.

l'auteur des *Principia* et où il est précisé que les termes de qualités ou propriétés ne doivent pas s'entendre au sens ordinaire appliqué à la matière, mais, rapportés à la durée et à l'espace, ils signifient plutôt des modes infinis ou des conséquences nécessaires de l'existence d'une substance actuellement omniprésente.<sup>381</sup> Cette préface de 1719 peut être considérée comme une ultime apostille à la célèbre correspondance qui opposa, dès novembre 1715, la conception substantielle de l'espace de Samuel Clarke, auteur d'une *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu*,<sup>382</sup> et celle, relationnelle, de Leibniz.<sup>383</sup> Malheureusement, on assiste dans ces échanges à un véritable dialogue de sourds, chacun des protagonistes répétant inlassablement sa position initiale. Tout commence par une lettre de Leibniz avançant une critique de l'idée de l'espace comme organe dont Dieu se servirait pour ressentir le monde et de la nécessité dans lequel celui-ci se trouverait de remonter de temps à autre son ouvrage, ce qui en ferait un piètre artisan.<sup>384</sup> Clarke, dans sa première réponse, s'empresse de corriger qu'il ne s'agit pas là d'un organe dont Dieu userait comme d'un médium distinct de lui, la métaphore désignant plutôt son immédiate présence au monde, « as it were the sensorium of the omnipresent being. »<sup>385</sup> D'autre part, rétorque le disciple de Newton, à faire de Dieu une *intelligentia supramundana*, la Nature en devient un pur mécanisme auto-suffisant guidé par la fatalité et la philosophie matérialiste. Dieu s'identifierait à un roi sans royaume s'il ne pouvait le gouverner directement, et son titre serait purement nominal. Dans son second écrit, Leibniz, après avoir rappelé que, selon Newton, « la matière est la partie la moins considérable de l'univers »,<sup>386</sup> affirme, au contraire, que la quantité infinie de matière est l'occasion pour Dieu de faire montre de sa sagesse et de sa puissance. Le « grand

---

381 Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques etc par Mrs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres*, Amsterdam, François Changuion, tome I, 1719., préface XXXII.

382 Samuel Clarke, *Oeuvres philosophiques*, Adolphe Delahays, Paris, 1843.

383 Pour une étude détaillée de cette correspondance, nous nous permettons de renvoyer à l'ouvrage d'Ezio Vailati, *Leibniz and Clarke, A study of their correspondence*, Oxford University Press, 1997.

384 *Correspondance Leibniz-Clarke*, présenté par A.Robinet, P.U.F., 1957, p. 23.

385 Ibid., p. 30. C'est l'histoire du fameux *tanquam* de la question 20 de l'Optique relatée par Koyré et Cohen. Ceux-ci ont découvert quelques copies de l'*Optice* de 1706 dans lesquelles l'espace est dit constituer le sensorium Dei. L'expression a ensuite été atténuée par un « *tanquam sensorio suo* » mais, le changement ayant été effectué après impression, un exemplaire non corrigé a pu tomber entre les mains de Leibniz. Et Leibniz ne cessera d'y revenir tout au long de la correspondance.

386 *Correspondance Leibniz-Clarke*, présenté par A.Robinet, P.U.F., 1957, p. 36.

principe des existences », <sup>387</sup> celui de raison suffisante apparaît alors pour la première fois dans la polémique et Leibniz l'opposera systématiquement au rapport de Dieu et du monde dans la cosmologie de Clarke et à sa conséquence la plus décisive ; l'existence d'espace exempt de corps, défaut que nulle raison ne justifie selon l'auteur de la Théodicée. Il induit un autre principe, celui de perfection ou de plénitude : « On dira peut-être que l'un doit être égal à l'autre, mais comme la matière est plus parfaite que le vide, la raison veut qu'on observe la proportion géométrique, et qu'il y ait d'autant plus de plein, qu'il mérite d'être préféré. Mais ainsi il n'y aura point de vuide du tout car la perfection de la matière est à celle du vuide, comme quelque choses à rien. » <sup>388</sup> Toute conception autre que celle d'un Dieu supra-mondain mène inéluctablement à une Âme du monde.

Le Dieu de Clarke, tel qu'il est exposé dans sa seconde réponse, ne connaît d'autre raison suffisante que sa simple volonté. Pourquoi créer une choses ici plutôt que là, et même aucune en tel autre endroit ? Cela relève d'un volonté qui dépasse notre entendement et s'accorde bien avec la conception newtonienne d'un Dieu impénétrable. Ainsi dans la question 21 de l'Optique, Newton affirme que Dieu pourrait actualiser des mondes de différentes espèces disséminés en différents endroits de l'univers et obéissant même à des lois de la Nature différentes sans qu'il y ait là contradiction. <sup>389</sup> La troisième lettre de Leibniz est l'occasion d'en venir à la définition de l'espace et de la durée. L'espace est simplement l'ordre des coexistences, tout comme le temps est l'ordre des successions. Dans un espace absolu et homogène, chaque lieu est identique à un autre. Il ne peut y avoir aucune raison qui explique pourquoi Dieu n'a pas disposé les choses d'une manière plutôt que d'une autre, en renversant les rapports de l'Orient et de l'Occident par exemple. La supposition d'un espace sous-jacent, « idole de quelques Anglais modernes » est dès lors pure chimère. La troisième réponse de Clarke ne tarde pas à arriver. A supposer que la réalité de l'espace soit absurde, si l'on déplaçait la terre, la lune et le soleil là où sont situées les étoiles fixes tout en conservant exactement les rapports qu'ils entretiennent actuellement entre eux, alors il faudrait en conclure qu'ils se tiennent toujours au même endroit, ce qui est une contradiction manifeste. La migration du monde en ligne droite obligerait à la

---

387 Ibid., p. 125.

388 *Correspondance Leibniz-Clarke*, présenté par A. Robinet, P.U.F., 1957, p. 76, lettre de Leibniz du 12 mai 1716 à la Princesse De Galles.

389 Newton, *Traité d'Optique*, Gauthier-Villars, 1955, Question 21, p. 491-492.

même conclusion. Clarke donne alors à son tour sa définition : l'espace n'est pas un étant mais une propriété ou une conséquence de l'existence de l'être infini et éternel.

Les quatrièmes lettres sont les plus denses de part et d'autre. Mais elles ne font que durcir les positions en explicitant dans le détail les critiques exposées dans les précédentes. Leibniz reprend des arguments d'ordre cartésien : « (8) Si l'espace est une propriété ou un attribut, il doit être la propriété de quelque substance. L'espace vuide borné que ses patrons supposent entre deux corps, de quelle substance sera-t-il la propriété ou l'affection ? (9) Si l'espace infini est l'immensité, l'espace fini sera l'opposé de l'immensité, c'est-à-dire la mesurabilité, ou l'étendue bornée or l'étendue doit être l'affection d'un étendu. Mais si cet espace est vuide, il sera un attribut sans sujet, une étendue d'aucun étendu. C'est pourquoy en faisant de l'espace une propriété, l'on tombe dans mon sentiment qui le fait un ordre des choses ; et non pas quelque chose d'absolu. (10) Si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances, Dieu ne le sauroit détruire ny même le changer en rien. Il est non seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie, il y aura une infinité de choses éternelles hors de Dieu. »<sup>390</sup> Si un espace subsistait par soi, il faudrait compter avec un réalité co-éternelle à Dieu, ce qui avait déjà constitué le cas de conscience de Gassendi. De toutes manières, l'uniformité d'un tel espace entre irrémédiablement en contradiction avec le principe de raison suffisante qui conduit l'action divine. De plus, « (11) Dire que l'espace infini est sans parties, c'est-à-dire que les espaces finis ne le composent point, et que l'espace infini pourrait subsister, quand tous les espaces finis seraient réduits à rien. Ce serait comme si l'on disait dans la supposition cartésienne d'un univers corporel, étendu et sans bornes, que cet univers pourrait subsister quand tous les corps qui le composent, seraient réduits à rien. »<sup>391</sup> De son côté, Clarke réplique que l'espace est bel et bien indivisible, même en pensée avait-il déjà souligné, car il ne possède

---

390 *Correspondance Leibniz-Clarke*, présenté par A. Robinet, P.U.F., 1957, p. 85-87. Argument répété dans la cinquième lettre de Leibniz, p. 139.

391 *Ibid.*, p. 87.

aucunes parties qui puissent échanger leurs places.<sup>392</sup> D'autre part, il se refuse à comparer Dieu à une balance qui aurait à choisir entre des mondes possibles car une balance n'est pas un agent libre de sa volonté. Quant à l'espace, est-il nécessaire de répéter que «(8) Space void of Body is the property of an incorporeal substance. Space is not bounded by bodies but exists equally within and without bodies. (...) (9) Void space is not an attribute without a subject ; because by void space, we never mean space void of everything, but void of body only. In all void space, God is certainly present (...) (10) Space is not a substance, but a property ; and if it be a property of that which is necessary, it will consequently (as all other properties of that which is necessary must do) exist more necessarily (though it be not itself a substance) than those substances themselves which are not necessary ?”<sup>393</sup> En tant que propriété d'une substance nécessaire, l'espace est un mode plus nécessaire que toutes les substances ontiques. Clarke continue en joignant la cause et sa conséquence immédiate : « For space and duration are not hors de Dieu, but are caused by and are immediate and necessary consequences of his existence : and without them, his eternity and ubiquity (or omnipresence) would be taken away.”<sup>394</sup> Dans les *Principia*, Newton ne disait pas que Dieu cause l'espace et le temps mais qu'il les constitue car sans eux Celui-ci ne pourrait être. Cette différence amène justement à interroger le statut de l'absolu chez Newton. Andrew Janiak, dans son livre *Newton as philosopher* distingue entre un sens fort et un sens faible de l'absolu. Si l'espace et le temps sont bien absolus par rapport à toutes choses, en ce sens fort qu'ils ne dépendent en rien des réalités matérielles pour être, par contre, ils dépendent de l'existence de Dieu puisque ce dernier les constitue par sa seule présence. C'est le sens faible de l'absolu.<sup>395</sup> Néanmoins, on peut se demander quel est le principe premier de la métaphysique de Newton. Si Dieu n'existait pas, il n'y aurait ni temps ni espace, doit-on comprendre. Mais Dieu existe de toutes façons nécessairement, et cela non seulement la religiosité de Newton ne peut le mettre en doute mais l'absurdité du néant absolu interdit de penser autrement, donc Dieu est éternel et infini. Cependant ce Dieu n'est-il pas lui-même soumis à un principe, comme le Dieu de Descartes est soumis au principe de causalité, de *causa sui* en

---

392 Ibid. p. 110-111, et seconde réponse de Clarke, p. 48.

393 Ibid., p. 109-110.

394 Ibid., p. 110.

395 Andrew Janiak, *Newton as philosopher*, Cambridge University Press, 2008., p. 152.

l'occurrence,<sup>396</sup> ou le Dieu de Leibniz à ceux de raison suffisante et de plénitude. Newton ne dit-il pas dans le *De Gravitatione* : « Si jamais l'espace n'avait pas existé, alors Dieu n'aurait été présent nulle part. »<sup>397</sup> En fait, un grand principe d'univocité spatio-temporelle suivant lequel être c'est nécessairement être spatio-temporel, pour toutes choses, matérielles et immatérielles, finies et infinies s'impose à Dieu. Certes la nécessité de Dieu constitue l'espace et le temps cependant il ne peut être présent à lui-même et au monde s'il ne remplit pas la condition a priori de la spatio-temporalité univoque. C'est ce qu'avait bien vu Leibniz lorsqu'il écrivait dans sa cinquième lettre que « Dieu sera en quelque façon dépendant du temps et de l'espace et en aura besoin »<sup>398</sup> bien qu'il l'interprète comme un Dieu situé dans l'espace plutôt que comme un Dieu nécessairement spatio-temporel.

Dans cette même cinquième réponse, Leibniz rappelle ses définitions de l'espace et du temps comme rapports de coexistences et de successions, c'est-à-dire comme choses purement idéelles. Il insiste aussi sur les confusions qu'induisent les relations entre les concepts newtoniens de propriété et de substance. Si la substance est dans l'espace comme dans sa propriété alors le même espace pourra passer indifféremment de sujet en sujet et substance et accident se confondent dans leurs statuts. « Si l'espace est la propriété ou l'affection de la substance qui est dans l'espace, le même espace sera tantôt l'affection d'un corps, tantôt d'un autre corps, tantôt d'une substance immatérielle, tantôt peut-être de Dieu, quant il est vuide de toute autre substance matérielle ou immatérielle. Mais voilà une étrange propriété ou affection. Les sujets quitteront ainsi leurs accidents comme un habit qui passe de sujet en sujet, à fin que d'autres sujets s'en puissent revestir. Après cela comment distinguera-t-on les accidents et les substances ? »<sup>399</sup> Quant à la translation du monde imaginée par Clarke, elle est bien sûr « déraisonnable et impraticable »<sup>400</sup> car sans but ni raison, et le vide « inventé par M. Guericke de Magdebourg »<sup>401</sup> et celui de Torricelli de Florence ne sont pas davantage convaincants car les pores du verre laissent passer

---

396 Sur le sujet, voir notamment J-L Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., 1981.

397 Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995, p.129.

398 *Correspondance Leibniz-Clarke*, présenté par A.Robinet, P.U.F., 1957, p. 147.

399 Ibid., p. 140.

400 Ibid., p. 135.

401 Ibid., p. 137.

lumière, aimant et autres matières subtiles. Le dernier écrit de Clarke répète évidemment que l'espace dont il s'agit n'est pas l'affection d'un corps mais que tout corps existe dans l'espace et qu'à ce titre, il ne passe pas de sujet en sujet, mais est l'immensité d'un être unique incommensurable. Espace et temps sont des quantités, ce que ne sont ni la situation ni l'ordre. La mort de Leibniz l'empêchera de répondre à cette dernière lettre.

Cet échange épistolaire manifeste à nouveau qu'il ne s'agit pas tant, dans l'histoire de la métaphysique, d'un impensé de l'être que d'une dénégation de la différence ontologique rapportée, chez Leibniz, aux principes inaliénables de raison suffisante et de plénitude. Mais on y découvre aussi une autre différence. Dans la *Théodicée*, Leibniz écrivait : « J'appelle *monde* toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un monde, ou si vous voulez pour un univers. »<sup>402</sup> Or ce qui ne s'inscrit pas dans la suite des choses existantes, cette suite fut-elle infinie, c'est l'espace pur, la présence substantielle qui transforme un monde en un univers.

### **c. John Locke**

Ce déni de la différence ontologique caractérisant le parti pléniste plutôt qu'un prétendu oubli de l'être est clairement exprimé par John Locke. « Et par conséquent, ceux qui disputent pour ou contre le vide, doivent reconnaître qu'ils ont des idées distinctes du Vuide et du Plein, c'est-à-dire, qu'ils ont une idée de l'Etendue exempte de solidité, quoiqu'ils en nient l'existence, ou bien ils disputent sur le pur néant. (...) Car enfin, qu'on reconnaisse ou qu'on nie l'existence du Vuide, il est certain que le Vuide signifie un espace sans corps, et toute personne qui ne veut ni supposer la matière infinie, ni ôter à Dieu la puissance d'annihiler

---

402 Leibniz, *Oeuvres*, Charpentier éditeur, 1842, *Théodicée*, p 78.

quelque particule, ne peut nier la possibilité d'un tel Espace. »<sup>403</sup> Ici encore c'est la figure de Descartes qui est visée. « Il y a des gens qui voudroient nous persuader que le Corps et l'Etendue sont une même chose. »<sup>404</sup> Or, Locke jette d'emblée le soupçon sur les notions d'accident et de substance. Ceux-là même qui identifient étendue et matière ont-ils une idée claire de ce qu'ils entendent par substance lorsqu'ils allouent cette notion à des êtres extrêmement différents ? Si le sens est univoque, les plus grandes confusions en découleront car comment poser sur un même socle ontologique un Être incompréhensible et infini, un esprit fini et un corps. Si l'acception en varie à chaque fois d'une manière très distincte, alors pourquoi ne pas supposer un quatrième sens. Locke en conclut que les notions de substance et d'accident sont inopérantes en philosophie.<sup>405</sup> D'autre part, une théorie du mouvement tourbillonnaire où le plein succède toujours au plein s'oppose à la toute puissance divine et est de toute façon sans pertinence pour contrer le concept de vide. Une fiction de pensée en fera la preuve. En effet, explique Locke, Dieu pourrait, dans un premier temps, faire cesser tout mouvement puis, dans un second moment, annihiler une partie de matière, opérer en quelque sorte une trouée dans l'entièreté de la matière immobile devenue « muraille de Diamant »,<sup>406</sup> sans qu'une autre partie puisse la remplacer puisque tout mouvement aurait préalablement été interrompu. Par conséquent, « il n'y a point de liaison nécessaire entre l'Espace et la solidité puisque nous pouvons concevoir l'un sans songer à l'autre. »<sup>407</sup> Il faut donc nécessairement en conclure une fois encore qu'« il n'est pas nécessaire de prouver l'existence réelle du Vuide, mais seulement de montrer qu'on peut avoir l'idée d'un Espace sans corps. Or je dis qu'il est évident que les hommes ont cette idée puisqu'ils cherchent et disputent s'il y a du vuide ou non. »<sup>408</sup> Les plénistes ne se tiennent donc pas dans un quelconque oubli ontologique. Il s'agit bien plutôt chez eux d'un refus de la réalité de l'espace pur au nom de principes ou d'a priori propres à leurs philosophies.

Ceci posé, il faut remarquer que les concepts de Newton se retrouvent à

---

403 Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par M. Coste, Vrin, 1998, Livre II, chapitre XIII, p. 130.

404 Ibid., p. 124

405 Ibid., p. 127.

406 Ibid., p. 129.

407 Ibid., p. 130.

408 Ibid., p. 131.

l'évidence dans les différenciations de Locke. La différence newtonienne entre temps relatif et absolu devient chez Locke différence entre Temps et Durée, celle entre espace relatif et absolu se nomme à présent différence entre Lieu et Expansion. « 5. En général, le Tems est à la Durée, ce que le Lieu est à l'Expansion. Ce sont autant de portions de ces deux Océans infinis d'Eternité et d'Immensité, distinguées du reste comme par autant de bornes ; et qui servent en effet à marquer la position des Etres réels et finis, selon le rapport qu'ils ont entre eux dans cette uniforme et infinie étendue de Durée et d'Espace. »<sup>409</sup> Temps et lieu sont donc des coupes sur des Océans de Durée et d'Expansion, ou plus exactement ils sont des parts de Durée et d'Expansion coexistant avec le monde matériel dans un liaison ou un pli ontologique. « Et premièrement, le Tems considéré en général se prend communément pour cette portion de Durée infinie qui est mesuré par l'existence et le mouvement des corps célestes, et qui coexiste à cette existence et ce mouvement, autant que nous en pouvons juger par la connaissance que nous avons de ces corps. A prendre la chose de cette manière, le Tems commence et finit avec la formation de ce Monde sensible (...) Le lieu se prend aussi quelque fois pour cette portion de l'Espace infini qui est comprise et renfermée dans le Monde matériel, et qui par-là est distinguée du reste de l'Expansion ; quoique ce fût parler plus proprement de donner à une telle portion de l'Espace, le nom d'Etendue plutôt que celui de Lieu. »<sup>410</sup>

La question qui se pose alors est celle de la divinité ou non de l'espace dans l'esprit de Locke. L'espace est-il l'extension de Dieu ou n'est-il qu'une étendue d'une totale neutralité ontologique. Dans un premier temps, Locke semble s'en tenir à une position distanciée de prudence par rapport aux divers modes de divinisation, « se contenter » de l'affirmation d'un espace pur distinct du corps. « Mais soit qu'on ne regarde l'espace que comme une relation qui résulte de l'existence de quelques Etres éloignés les uns des autres, ou qu'on croye devoir entendre littéralement ces paroles du sage Roi Salomon, les Cieux des Cieux ne te peuvent contenir, ou celles-ci de St Paul, ce Philosophe inspiré de Dieu, lesquelles sont encore plus emphatiques, C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et

---

409 Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par M. Coste, Vrin, 1998, Livre II, chapitre XV, p. 149.

410 Ibid., p. 150.

l'être, je laisse examiner ce qui en est à quiconque voudra en prendre la peine, et je me contente de dire que l'idée que nous avons de l'espace, est à mon avis, telle que je viens de la représenter, et entièrement distincte de celle du corps. »<sup>411</sup> Mais la note de Coste trahit en fait la véritable pensée de Locke quant au statut ontologique de l'espace. A la suite de la reprise du texte original de St Paul, Coste ajoute cette précision à l'endroit de Locke : « Je voulois insinuer par là qu'on devoit expliquer ces paroles littéralement et dans le sens propre. Mr Locke parut satisfait du tour que j'avais pris, qui tendait en effet à établir ce que Mr Locke croyait de l'espace, et qu'il insinue en plusieurs endroits de cet Ouvrage, quoique d'une manière mystérieuse et indirecte, savoir que cet Espace est Dieu lui-même, ou plutôt une propriété de Dieu. »<sup>412</sup> En fait, la conception de Locke n'est pas si sibylline ou contournée que ne l'affirme Coste. L'auteur l'affirme assez clairement lui-même. « Et je crois pour moi que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe, ou imaginer une expansion où Dieu n'est pas. (...) On ne convient pas de même que Dieu remplisse l'immensité, mais il est mal aisé de trouver la raison pourquoi l'on douterait de ce dernier point ... »<sup>413</sup> Plus explicite encore est cet extrait faisant la distinction entre la Durée et l'Expansion considérés en eux-mêmes et ces mêmes Océans ontologiques en tant qu'ils sont rapportés à Dieu : « Il ne faut donc pas s'étonner que nous ne puissions nous former une idée complète de la Durée et l'Expansion, et que notre esprit se trouve, pour ainsi dire, si souvent hors de route, lorsque nous venons à les considérer, ou en elles-mêmes par voie d'abstraction, ou comme appliqués en quelque manière à l'Etre suprême et incompréhensible. »<sup>414</sup> Enfin, rappelant que le temps et le lieu sont des parties ponctuelles rapportées aux choses sensibles et finies sans commune mesure avec la Durée et de l'Expansion, Locke conclut définitivement: « Sans ces sortes de périodes ou parties fixes, l'ordre des choses se trouverait anéanti eu égard à notre entendement borné, dans ces deux vastes Océans de Durée et d'Expansion, qui invariables et sans bornes renferment en

---

411 Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par M. Coste, Vrin, 1998, Livre II, chapitre XIII, p. 132-133.

412 Note de Coste, dans Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par M. Coste, Vrin, 1998, Livre II, chapitre XIII, p. 132

413 Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par M. Coste, Vrin, 1998, Livre II, chapitre XV, p. 148.

414 Ibid., p. 151.

eux-mêmes tous les Etres finis, et n'appartiennent dans toute leur étendue qu'à la Divinité.»<sup>415</sup> Il semble donc que sur la question de la divinisation peu d'ambiguïtés subsistent. Par contre, concernant l'amplitude de l'Expansion, il convient de distinguer entre l'infini et l'infinité.<sup>416</sup> L'infinité est ce que l'esprit peut obtenir par répétition de l'idée d'espace. A une partie d'espace, la pensée peut toujours en rajouter une nouvelle qui prolonge la précédente par addition ou multiplication. La question de l'infini, quant à elle, vise une fois encore le cartésianisme. Contre la conception d'une idée positive de l'infini qui est l'une des signatures de la pensée cartésienne, Locke affirme l'essentielle négativité de cette idée. Affirmer la positivité de l'idée d'infini revient à supposer que l'esprit puisse, en quelque sorte, en faire le tour, c'est-à-dire, la posséder toute entière actuellement, comme si toutes les parties de la répétition était saisie en une seule fois dans la clôture d'une intuition immédiate.<sup>417</sup> Or, selon Locke, une telle intuition est impossible de sorte que l'on pourrait dire que l'idée d'infinité qui se comprend par multiplication est contenue dans celle d'infini qui ne se fixe jamais dans une idée actuelle et totalisante. L'infinie présence est ainsi ce qui échappe aussi bien aux sens qu'à l'entendement.

Arrivé à l'époque de maturité de la science moderne, nous suspendons notre enquête. L'influence de métaphysique newtonienne se poursuivra au XVIIIème siècle, en mathématique et en astronomie, dans les *Réflexions sur l'espace et le temps* (1748) de L. Euler et, en philosophie ainsi qu'en littérature, chez Voltaire. Ainsi, Euler, prenant le parti de Newton contre Leibniz, écrit : « On ne saurait dire que le premier principe de Mécanique soit fondé sur une chose qui ne subsiste que dans notre imagination et de là il faut conclure absolument, que l'idée mathématique du lieu n'est pas imaginaire, mais qu'il y a quelque chose de réel au monde qui répond à cette idée. Il y a donc au monde outre les corps qui le constituent quelque réalité que nous nous représentons par l'idée du lieu. »<sup>418</sup> Le lieu n'étant pas un simple objet de l'imagination, mais une réalité auto-suffisante, celui-ci se différencie de l'étendue : « L'idée du lieu qu'un corps occupe ne se

---

415 Ibid., p. 151.

416 Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par M. Coste, Vrin, 1998, Livre II, chapitre XVII.

417 Ibid., p. 160-163.

418 L. Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps*, Article XIII, cité par A. Jacob dans son introduction à l'*Enchiridion metaphysicum* de H. More, Olms, 1995.

forme pas en retranchant quelques déterminations du corps ; elle résulte en ôtant le corps tout entier de sorte que le lieu n'ait pas été une détermination du corps, puisqu'il reste encore après avoir enlevé le corps tout entier avec toutes ses qualités. Car il faut remarquer que le lieu qu'un corps occupe est bien différent de son étendue, parce que l'étendue appartient au corps et passe avec lui par le mouvement d'un lieu à l'autre ; au lieu que le lieu et l'espace ne sont susceptibles d'aucun mouvement. »<sup>419</sup>

Quelle que soit, donc, la coupe historico-thématique privilégiée, fictionnelle, cosmologique, théologique ou même expérimentale, toujours la question de l'être en tant qu'être surgit dans son inéluctabilité et sa radicale altérité, autrement dit, dans sa différence ontologique. Ce qui caractérise la métaphysique classique, c'est l'amplitude et la profondeur de son ontologie fondamentale, c'est l'approche de l'être au plus près, c'est l'exposition de ses multiples propriétés. Réapparaît ainsi l'irrésistible actualité des concepts métaphysiques. Présence, fondement, substantialité, infini en acte sont les noms les plus propres de l'être. Et, dans son ubiquité, l'Englobant se révèle être ce qu'il y a de plus proche. A travers ces pensées audacieuses et ces polémiques pressantes, la volonté des vacuistes était de se tenir à la hauteur de l'Événement, l'Événement-Présence. Si, à présent, l'on en appelle à l'ontologie contemporaine, c'est le nom de Heidegger qui nous semble naturellement venir à l'esprit. Or cette ontologie contemporaine a-t-elle été capable de faire montre de la même tenue ? Autrement dit, le vocabulaire heideggérien marque-t-il une avancée ou une régression conceptuelle ? La métaphysique avait depuis toujours choisi un tout autre horizon de pensée que celui qui sera décrété par l'ontologie de l'abîme ; l'espace comme horizon transcendantal de la question de l'être plutôt que le temps. Il s'agit donc maintenant de mesurer, au niveau des concepts fondamentaux, les effets du changement heideggérien de paradigme.

---

<sup>419</sup> L. Euler, *Réflexions sur l'espace et le temps*, Article XV, cité par A. Jacob dans son introduction à l'*Enchiridion metaphysicum* de H. More, Olms, 1995.

**Seconde partie**  
**Du statut ontologique de l'espace**

## I. Univers versus monde

Être à la hauteur de l'Événement-Présence à l'époque contemporaine, revient, selon nous, à penser et fonder, à l'instar des métaphysiciens classiques, les trois problématiques fondamentales de l'être : sa substantialité, sa temporalité propre et son infinité en acte. Or, quel est le point focal autour duquel tourne la pensée heideggerienne ? « *Il y a l'Être* [en français dans le texte]: « *es gibt* » *das Sein*. Cet « il y a » [en français dans le texte] ne traduit pas exactement « *es gibt* ». Car le « *es* » (ce) qui ici « *gibt* » (donne) est l'Être lui-même. Le « *gibt* » (donne) désigne toutefois l'essence de l'être, essence qui donne, qui accorde sa vérité. »<sup>1</sup> Heidegger prétend ainsi que l'expression française « *il y a* » évoque maladroitement l'essence de l'être et que la formule allemande toute empreinte de l'idée de donation lui est beaucoup plus adéquate. Nous pensons exactement le contraire. D'abord, parce que si la donation était constitutive de l'essence de l'être, l'être serait toujours être d'un étant. Or, comme l'a relevé, parmi beaucoup d'autres auteurs, Newton, la différence ontologique est une occurrence exceptionnelle du réel. En son extension infinie, l'être se donne principalement dans sa nudité de présence pure. Ensuite, il faut remarquer que l'expression allemande « *es gibt* » ne contient aucune référence à l'ubiquité de l'être. Or, à l'instar de Lévinas dont la fiction de pensée a le mérite d'inscrire la spatialité dans le cadre de la problématique de l'ontologie fondamentale contemporaine, Mikel Dufrenne, dans son ouvrage « *L'inventaire des a priori* », a, lui aussi, pertinemment souligné la dimension spatiale profondément ancrée dans la fameuse formule « *il y a* ». « Dès que se pose le il y a – et il est toujours déjà posé- avant qu'aucun sujet ne prononce cet impersonnel il y a, est posé l'espace indéfini ouvert par le y ... »<sup>2</sup> L'être-y (plutôt que l'objet-x), locatif absolu, désigne ainsi le *spatium* ontologique établissant une première différence fondamentale

---

1 Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* in *Questions III*, tel, Gallimard, p. 92.

2 M. Dufrenne, *L'inventaire des a priori*, Christian Bourgois, p. 227-228. On en dirait autant de l'Anglais « *There is* ».

entre le monde et l'univers. On doit à M. Jean Seidengart la claire compréhension de cette différence entre monde et univers, distinction lourde de conséquences ontologiques. Entre le monde et l'univers, il y a loin d'y avoir synonymie mais bien plutôt métonymie, ou encore synecdoque, c'est-à-dire confusion de l'englobé et de l'englobant, identification erronée de la partie et du tout. En tant qu'il exprime au niveau de la pensée une totalité ultime, un absolu métaphysique, un englobant qu'aucune altérité ne peut subsumer à son tour, l'univers dépasse le cadre de la simple expérience des phénomènes perceptibles à l'horizon mondain et s'apparente ainsi davantage à une Idée au sens kantien. Cette Idée englobe la totalité indéfinie des événements spatio-temporels se produisant dans l'espace, que ceux-ci soient observables ou non, qu'ils entrent dans le champ de notre connaissance ou qu'ils l'excèdent. De la multiplicité ontique, on peut dire qu'elle est indéfinie car elle outrepassse toute possible sommation close de ses composantes ; du nombre de ses éléments on ne peut en effet décider s'il est fini ou infini, si le dénombrement peut être ou non achevé. En ce sens, l'univers est bien un « concept-limite » conclut J.Seidengart.<sup>3</sup> La multiplicité ontique disséminée s'identifie néanmoins à l'Idée d'un Tout car ses éléments partagent une nature matérielle commune formant une quantité physique homogène.

Par contre, de l'être on avancera qu'il s'identifie à l'Un car il n'y a qu'un être pour une multiplicité indéfinie d'étants. L'être est l'Un non pas au sens d'une unité subsumant une multiplicité, mais en tant qu'unicité de fondement pour le Tout-Multiple ontique constellé en lui. « Etre en présence » a ainsi une signification univoque. L'Un exprime en effet une présence unique, égale et commune à tous les étants plongés en son sein. De plus, la présence est toujours, d'un point de vue ontologique, en tous points de son extension, une et identique à elle-même dans sa nature immatérielle et son statut substantiel. La compréhension adéquate de cette unicité de l'être, qui est aussi unicité de nature et de statut, autoriserait, nous semble-t-il, à parler plutôt de concept que d'Idée de l'Un. La distinction entre la présence et les événements spatio-temporels s'effectuant en son sein signifierait ainsi la différence entre le concept de l'Un ontologique et l'Idée du Tout-Multiple ontique.

---

3 Jean Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Albin Michel, 2006, p. 19. Et aussi les notices pour le *Grand Dictionnaire de la Philosophie* sous la direction de M. Blay, Larousse et CNRS éditions, 2003, notamment les articles *Cosmologie, cosmos, Monde, Univers, universel*.

Univers vient du latin *universum*, soit *unus* joint à *versum*, participe passé de *vertere* signifiant tourner, changer. On se risquerait à le traduire par l'idée d'une Totalité devenue une, d'un Tout unifié, ou encore d'une Multiplicité dont les éléments constituent un Tout-Multiple car ils participent d'une même nature ontique.

Si, du monde, il est clair qu'on ne peut en faire la sommation des constituants, celui-ci est néanmoins intimement lié à la notion d'être-au-monde, c'est-à-dire aux phénomènes sensibles perçus dans leur réalité vécue. Il est de plus délimité par une terre, un ciel et un horizon, celui du séjour humain et de la vie animale. Ainsi l'univers est-il une extériorité plus extérieure que toute extériorité phénoménale ou phénoménologique. Exprimé sur un autre mode, la différence entre monde et univers reviendrait à la différence entre l'*extensio* ontique et le *spatium* ontologique. Cependant l'on sait que Heidegger a d'ores et déjà exclu la détermination cartésienne du monde comme *res extensa*. Elle est l'empreinte d'une pensée de la substantialité offerte à la satisfaction mathématique suivant l'accès strictement géométrique. L'étendue est la constitution essentielle de l'être de l'étant corporel sans laquelle aucune autre détermination (*divisio, figura, motus*) ne peut se concevoir. En outre, Descartes esquiverait purement et simplement les questions médiévales de l'analogie et de l'univocité de l'être, attribuant indifféremment le concept de substance à des réalités hétérogènes, aussi bien incréée que créées ; Dieu, l'ego, l'étendue matérielle d'où une « impuissance à maîtriser le problème fondamental de l'être. »<sup>4</sup> A la définition cartésienne du monde comme *extensio*,<sup>5</sup> Heidegger oppose son concept ontologique existentiel de la mondanéité. Quatre définitions de la sphère mondaine sont à distinguer.<sup>6</sup> Dans un premier cas, le monde s'entend comme la totalité des étants. C'est une approche strictement ontique de simple addition. Dans un second, le monde signifie l'être des étants, mais il s'agit là de l'être pensé à partir et en vue de l'étant. En ce sens, le terme de monde peut désigner une région ontique spécifique. Ainsi en est-il du monde du mathématicien, du physicien, du musicien et de leurs objets respectifs. Troisièmement, « monde » désigne le lieu où vit le Dasein. Il

---

4 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 93.

5 Heidegger, *Sein und Zeit*, Première section, troisième chapitre, § 21. Dorénavant, nous citerons la traduction de Martineau préférable à celle de Vezin. Heidegger, *Etre et temps*, traduction E. Martineau, Authentica, 1985.

6 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 64-65.

désigne alors à la fois le monde public, commun et le monde privé ou domestique. Mais l'on s'en tient encore ici au niveau existentiel pré-ontologique. Car le monde trouve son sens authentique dans l'analyse du concept ontologico-existential de la mondanéité. Cette mondanéité est ontologique au sens où elle constitue l'a priori de tout monde; elle est existentielle car elle est une détermination fondamentale du Dasein. En cette quatrième acception, le monde se révélera n'être ni subjectif, ni objectif. Ni objectif car le monde n'est pas un étant et donc ne fait pas l'objet d'une connaissance thématique. Ni subjectif car, bien qu'il constitue l'horizon ekstatique de la temporalité du Dasein, il est plus originel que le sujet de connaissance.

« Dès l'aurore décisive de la philosophie antique apparaît quelque chose d'essentiel. *Kosmos* ne désigne pas un quelconque existant qui presse et oppresse, ni même tout l'existant pris ensemble ; non, il désigne l' « état », c'est-à-dire le mode selon lequel existe cet existant et cela dans son ensemble. (...) 1. Le monde désigne plutôt un mode d'être de l'existant que cet existant lui-même. 2. Ce mode d'être détermine l'existant dans son ensemble. C'est au fond la possibilité même de toute modalité en général, comme limite et comme mesure 3. Ce mode d'être en son ensemble est en quelque sorte pré-liminaire. 4. Ce mode d'être en son ensemble et pré-liminaire est lui-même relatif à la réalité humaine. »<sup>7</sup> Le sens ontologico-existential du monde réside en fait dans la significativité exprimée par le réseau qu'entretiennent tous les renvois signifiant entre étants référentiels.<sup>8</sup> Le monde existe sur le mode relationnel et référentiel de la résonance. Ainsi, un ustensile à part entière n'existe pas.<sup>9</sup> Il n'y a pas d'abord une disparité d'objets, chacun pris dans sa singularité, et dont la somme constituerait ensuite un monde. Le monde n'est pas une collection d'étants mais les étants apparaissent à même le monde en tant qu'appartenant toujours déjà à sa trame ; tissu et scénario. L'ustensile ne signifie que dans une multiplicité résonnante, un étant ne fait sens que par référence à d'autres étants. L'ustensile remplit une fonction qui est sa destination en vue d'une finalité à laquelle il participe avec d'autres ustensiles dans

---

7 Heidegger, *De l'essence du fondement* in *Questions I*, tel, Gallimard, p. 112- 113. Ce texte date de l'année 1929 et se situe dans le prolongement de pensée de *Sein und Zeit* dans son développement d'une histoire du concept de monde.

8 Cette description de la mondanéité comme « complexe clos de renvois » est déjà analysée dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, cours du semestre d'été 1925, soit deux années avant la parution de l'œuvre majeure, p. 270 à 274 de la traduction française, Gallimard, 2006 ; 1979 pour la parution allemande.

9 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 68.

un complexe œuvrant. L'ouvrage est ainsi premier, les ustensiles existant à dessein de celui-ci. Mais réciproquement, l'œuvre est assignée à des matériaux, à des matières premières dont il est constitué (le vêtement confectionné se réfère au cuir, le cuir à la peau de l'animal, l'animal à la domestication par des éleveurs, etc. ...)<sup>10</sup> Chaque étant, chaque ustensile se tient donc à la jointure d'un autre. « La vue propre à cet ajointement est la circonspection. »<sup>11</sup> Martineau entend la circonspection non pas tant comme une attention précautionneuse mais plutôt comme le fait « d'avoir toujours des yeux pour le monde ambiant. »<sup>12</sup>

Le renvoi peut avoir divers niveaux de sens et se présenter sous différents modes. Cette différenciation s'exprime particulièrement dans le signe.<sup>13</sup> Le signe est un ustensile dont la fonction est de montrer. Un étant qui n'avait pas de sens remarquable peut devenir un ustensile à partir du moment où on lui attribue la fonction de signe. Ainsi en est-il du drapeau, des panneaux de signalisation, des signes de deuil, etc. ; en somme de tous les signes indicateurs. Mais le signe peut se révéler en un sens plus original et l'étant être encore plus signifiant « en son être. »<sup>14</sup> Ainsi le vent du sud n'est pas d'abord un étant simplement présent auquel on attribue ensuite la fonction de signe, mais il est en lui-même un signe précurseur de pluie pour ceux qui ont l'habitude d'œuvrer dans les champs. Le signe précurseur renvoie à quelque chose pour celui qui sait l'interpréter. De sorte que cette différence entre signe indicateur et signe précurseur s'exprime sous la forme de ces propositions : « Toute monstration est un renvoi, mais tout renvoyer n'est pas un montrer. Ce qui implique en même temps que toute « monstration » est une relation, mais non pas toute mise en relation une monstration. »<sup>15</sup> Mais que le sens soit alloué à l'étant sur l'un ou l'autre de ces modes, indicateur ou précurseur, c'est toujours le Dasein qui est pourvoyeur de signification et fin de cette dotation de sens. Et corrélativement, l'ustensilité ou l'être-à-portée de la main en vue d'un dessein, son « pour-quoi » constitue le caractère fondamental de l'étant. « L'être-à-portée de la main est la détermination ontologico-existentielle de l'étant tel qu'il

---

10 Ibid., p.70.

11 Ibid., p. 69.

12 Note 2 de Martineau p.72 de sa traduction.

13 Heidegger, *Sein und Zeit*, § 17. Également les *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps* p. 300-301 de la traduction française.

14 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 81.

15 Ibid., p.77.

est « en soi » ». <sup>16</sup>Dans l'exemple de la construction d'un bâtiment, l'édification implique la conjonction d'ustensiles et de l'intention de consolidation, celle-ci étant référée prioritairement à l'intention de protection à dessein de mettre le Dasein à l'abri. <sup>17</sup> « Le « pour-quoi » primaire est un en-vue-de-quoi. Mais le en-vue de concerne toujours l'être du Dasein, pour lequel en son être il y va toujours essentiellement de cet être. » <sup>18</sup>

Le Dasein est à la fois origine donatrice de sens, source de significativité et finalité des œuvres, destination de projets exprimant autant de possibilités de son être. <sup>19</sup> Il est le faisceau signifiant organisant les étants, centre de la préoccupation autour duquel se disposent les ustensiles en un réseau en vue d'un ouvrage à dessein de son usage. Le Dasein est ainsi en-vue-de-soi-même, il se signifie son propre pouvoir-être. « Dans l'être de cet existant, il s'agit de son propre pouvoir-être. La réalité-humaine est telle qu'elle existe à dessein de soi-même. » <sup>20</sup> La significativité du monde, c'est-à-dire, en fait, de l'être-au-monde, puisqu'il n'y a pas de monde s'il n'y a de Dasein, est un ensemble de guises permettant d'actualiser les possibilités intrinsèques de chaque Dasein ouvert aux étants intramondains dans lesquels celui-ci se reflète. Il ne s'agit pas de la réflexion d'un sujet faisant retour sur soi dans sa sphère cognitive mais d'une « réflexion » <sup>21</sup> d'un Dasein à travers le monde.

Selon un mode quelque peu paradoxal cependant, l'indice le plus révélateur de cette mondanité entendue comme réseau de renvois signifiant entre étants référentiels dont le Dasein constitue l'axe, ce qui manifeste le plus évidemment le monde en tant que monde réside dans l'interruption de cette significativité inhérente à ce tissu relationnel. Soudain quelque chose fait obstacle dans la circonspection, autrement dit dans le monde ambiant. L'ustensile est

---

<sup>16</sup>Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 71.

<sup>17</sup>Ibid., p. 84.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> « Dans la compréhension du complexe de rapports cité, le Dasein, sur la base d'un pouvoir-être saisi expressément ou non, authentique ou non, en vue duquel il est lui-même, s'est assigné à un pour ... (...) A partir d'un en-vue-de-quoi, le Dasein se renvoie toujours déjà à l' « avec » d'une tournure [une conjonction], c'est-à-dire qu'il laisse à chaque fois déjà, pour autant qu'il est, de l'étant faire rencontre comme à-portée-de-la-main. Ce dans quoi le Dasein se comprend préalablement sur le mode de se-renvoyer n'est pas autre chose que ce vers quoi il laisse préalablement de l'étant faire rencontre » Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 86.

<sup>20</sup>Heidegger, *De l'essence du fondement* in Questions I, tel, Gallimard, p. 132.

<sup>21</sup> J. Greish, *Ontologie et temporalité*, Epiméthée, 1994, p. 91.

déficient, qu'il vienne à manquer ou qu'il soit devenu inutilisable, impropre à l'emploi pour lequel il était destiné au préalable. S'opère alors une démondanéisation.<sup>22</sup> La disponibilité de l'ustensile vient à faillir et laisse place à l'étant sous la main, existant dans sa simple effectivité. D'étant disponible (*Zuhandenheit*), l'être-à-portée de main est rendu à l'état d'étant simplement donné (*Vorhandenheit*). Le lien qui porte le renvoi à sa destination est rompu. La significativité constitutive de la mondanéité ne se transmet plus. Une fêlure apparaît dans le réseau signifiant. Un vide fait défailir la circonspection s'identifiant habituellement avec la cohérence des renvois. Mais c'est précisément dans cette interruption de la chaîne des référentiels que le renvoi en tant que structure essentielle de la mondanéité devient explicite.<sup>23</sup> Il n'y a plus un monde mais des séries d'étants offertes à l'analyse objective. Ces dernières peuvent alors se voir livrer thématiquement à l'étude d'une science spécifique étrangère à l'usage de la disponibilité quotidienne. Pour que le monde fasse monde et que l'étant se rencontre dans sa nature propre d'ustensile, il faut donc que tous deux demeurent accordés à la nature de la circonspection et échappent à l'attention des recherches épistémologiques ou métaphysiques avec leurs concepts et leurs énonciations théoriques propres<sup>24</sup>.

Mais la question qui nous intéresse prioritairement est celle du rapport de la spatialité et de la mondanéité ; spatialité de l'ustensile d'abord, spatialité du Dasein lui-même ensuite. L'ustensile en tant qu'étant disponible possède une place qui s'insère dans un tout. Chaque place signifie au sein d'un ensemble d'autres d'ustensiles en place avec lesquels elle a conjonction c'est-à-dire dans un rassemblement où les places sont arrangées les unes par rapport aux autres en vue d'une utilité précise. Cette conjonction est le signe d'une proximité entre étants

---

22 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 75. La défaillance comme révélatrice du complexe de renvois en tant que tel est déjà analysée dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 272.

23 Heidegger, *Sein und Zeit*, § 16, p. 73 à 76.

24 « Pour que l'outil à-portée-de-la-main puisse, dans la préoccupation quotidienne pour le « monde ambiant », faire rencontre en son « être-en-soi », il faut que les renvois et les totalités de renvois auxquels la circonspection s'« identifie » demeurent pour elle non thématiques, et le soient aussi et surtout pour toute saisie in-circonspecte, « thématitante ». Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 75. Et dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* p. 318 : « Les catégories traditionnelles de la choséité, substance, accident, qualité, causalité ont leur genèse phénoménale dans cette significativité déficiente. Ces catégories procèdent déjà d'un mode d'accès (avoir d'avance la présence et ses déterminations fondamentales) qui relève d'un processus de *démondanéisation* caractéristique. »

que Heidegger nomme contrée<sup>25</sup>. Il ne s'agit pas là de l'espace métrique d'une variété à trois dimensions mais de l'espace d'un maniement possible d'ustensiles dans le commerce quotidien. Cette approche relationnelle indique déjà que le monde environnant des choses ne s'aménage pas sur le socle d'un espace pré-donné mais que sa significativité se détache une fois encore sur le fond d'un réseau d'interdépendance référentielle. L'espace n'est jamais pensé indépendamment de l'étant qui l'occupe, c'est bien plutôt la place attribuée à un étant dans sa co-appartenance avec les autres ustensiles qui fait éclore la spatialité. Ces différentes places allouées présupposent un Dasein spatialisant, c'est-à-dire orientant, éloignant ou rapprochant de sorte que c'est celui-ci qui ouvre l'espace dans sa rencontre avec les étants.

L'analyse de la spatialité du Dasein permet de dégager plusieurs concepts existentiels propres à la vision heideggerienne de l'espace à cette période.<sup>26</sup> Tout d'abord, est affirmé qu'« il y a dans le Dasein une tendance essentielle à la proximité.<sup>27</sup> » Cette tendance s'exprime dans le mouvement de l'é-loignement où il faut prendre en compte l'importance du préfixe indiquant une sortie du lointain. Il s'agit d'abolir le lointain. Cet effacement de la distance permettra de rencontrer l'étant dans sa proximité, la proximité elle-même n'étant qu'un mode de l'éloignement.<sup>28</sup> Proximité et lointain se définissent donc par rapport à l'éloignement qui est un geste du Dasein, geste existentiel car fondamentalement lié à la préoccupation circonspecte.<sup>29</sup> « Son é-loignement, cependant, le Dasein l'a alors si peu survolé qu'il l'a bien plutôt constamment emporté avec lui, et même l'emporte toujours *puisqu'il est essentiellement é-loignement, autrement dit spatial.* »<sup>30</sup> Qu'il s'agisse là d'une guise existentielle du Dasein, et sans doute de la première dans l'ordre des existentiels de la spatialité, les exemples choisis par Heidegger le montre bien dans la différence que celui-ci établit entre l'espace

---

25Heidegger, *Sein und Zeit*, § 22.

26Heidegger, *Sein und Zeit*, § 23. Cette analyse de la spatialité du Dasein est déjà entièrement contenue dans les *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 326 à 335.

27Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 105.

28 Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 326-327, Gallimard, 2006. « On peut déterminer négativement la proximité comme le fait de « ne pas être très éloigné. », Ibid., p. 329.

29 Ibid. p. 327. « La distance et l'éloignement ne coïncident pas : la distance est bien plutôt fondée ontologiquement sur l'éloignement... »

30Heidegger, *Sein und Zeit*, p 108.

métrique de la distance et la spatialité telle qu'elle est envisagée dans les ouvrages de 1925 et 1927. Proximité n'est pas synonyme de minimum de distance possible. En tant qu'ustensiles, les lunettes, si proches, posées sur le nez, sont beaucoup plus éloignées que le tableau de maître admiré en face du Dasein dans un plaisir esthétique. La route foulée par le pied à chaque pas est bien plus lointaine que l'ami vers lequel le Dasein se dirige.<sup>31</sup> Toute compréhension de la distance se définit ainsi à partir des préoccupations de la quotidienneté.

Lié à cette notion d'éloignement et en découlant en quelque sorte, l'orientation constitue un autre concept caractéristique de la spatialité. L'orientation est aussi propre au Dasein que ne l'est l'éloignement et tout comme ce dernier, elle est fondée sur l'être-au-monde, ce qui explique que gauche et droite, par exemple, ne soient pas subjectives. Celles-ci sont déterminées par l'être-au-monde en tant que celui-ci se rapporte à des étants disponibles, à des places qui sont d'avance données au Dasein et suivant lesquelles celui-ci s'oriente dans le monde. « La gauche et la droite ne sont pas quelque chose de « subjectif », c'est-à-dire quelque chose dont le sujet aurait le sentiment, ce sont des directions de l'être-orienté dans et vers un monde à chaque fois déjà à portée-de-la-main. »<sup>32</sup> Alors le Dasein n'est pas spatial parce qu'il est corporel, c'est au contraire parce qu'il est spatialisant que sa corporéité est rendue possible. « De cette orientation naissent les directions fixes de la droite et de la gauche. Tout comme ses éloignements, le Dasein emporte constamment avec soi ces orientations. La spatialisation du Dasein en sa « corporéité » propre – phénomène qui implique une problématique que nous n'avons pas à traiter ici – est conjointement prédessinée selon ces directions. »<sup>33</sup> De la même manière, le Dasein ne s'appuie pas sur les positions d'un espace abstrait pour évoluer mais se situe d'emblée et selon ses allées et venues, ses préoccupations, dans un monde où il y a un haut nommé concrètement « plafond », un bas que l'on appelle « sol », un arrière qui est « une porte », un avant qui est « une fenêtre » etc.<sup>34</sup> L'importance des signes se fait donc à nouveau manifeste, eux qui ont pour charge d'indiquer les orientations

---

31Ibid., p 107.

32Ibid., p. 109.

33Ibid., p. 108. Le phénomène de la corporéité sera plus amplement développé dans les séminaires de Zurich de 1959 à 1969.

34Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 103

et donc de déterminer les directions. Eloignement, orientation et direction impliquent alors de concert l'idée d'une contrée qui, une fois encore, ne s'apparente pas à l'espace tridimensionnel de la métrique ; points géométriques et mesure des distances. Ce système d'une multiplicité à trois dimensions qu'est l'espace isotrope, uniforme et homogène « neutralise les contrées du monde ambiant »<sup>35</sup> pour les restituer à leur état de choses étendues et simplement effectives portant ainsi tous les traits de la démondanésation. « Dans cette structure de l'ambiance qui, à travers le proche, le lointain, la contrée et l'orientation, se concentre sur la préoccupation et qui, dans toutes ces déterminations, se fonde sur la significativité, on ne trouve encore nulle trace de quelconques structures d'un *espace homogène*. »<sup>36</sup> Dans cette perspective, la spatialité du Dasein ne s'identifie pas à une connaissance scientifique. C'est bien plutôt la spatialité existentielle qui fonde la possible représentation conceptuelle de la scientificité. « La différence entre la « spatialité » d'une chose étendue et celle du Dasein ne consiste pas non plus en ce que celui-ci a un *savoir* de l'espace ; car l'occupation d'espace est si peu identique à un « représenter » du spatial que celui-ci présuppose au contraire celle-là. »<sup>37</sup>

En fait, il faut entendre la contrée comme une mise en espace, une donation d'espace, un aménagement qui assigne à chaque étant une place dans un complexe d'ustensiles conjoints. Suivant les existentiels de l'éloignement et de l'orientation, le Dasein, dans son rencontre avec l'étant, dote celui-ci de spatialité et ouvre ainsi l'espace au monde. « Le laisser-faire-encounter de l'étant intramondain constitutif de l'être-au-monde est un « donner-espace ». Cette donation d'espace que nous appelons aussi aménagement est la libération de l'a-portée-de-la-main vers sa spatialité. »<sup>38</sup> Aménager (*einräumen*) consiste à répartir les étants disponibles en un ensemble d'ustensiles é-loignés/orientés c'est-à-dire disposés en places co-existantes formant ce que l'on appelle une contrée. « Nous comprenons celle-ci comme le vers-où de la destination possible du complexe à-portée-de-la-main d'outils, lequel doit pouvoir faire encounter en tant qu'orienté-é-loigné, c'est-à-dire placé. »<sup>39</sup> Les existentiels de la spatialité du Dasein constituent ainsi les a priori

---

35Ibid., p. 112.

36 Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 334.

37Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 368.

38 Ibid., p. 111.

39Ibid., p. 110.

de toute rencontre d'étant intramondain. « L'espace ne se trouve pas dans le sujet, et celui-ci ne considère pas davantage le monde « comme si » celui-ci était dans un espace, c'est au contraire le « sujet » ontologiquement bien compris, le Dasein, qui est spatial, et c'est parce que le Dasein est spatial de la manière que l'on a décrite que l'espace se montre comme a priori. Ce titre ne signifie pas quelque chose comme l'appartenance préalable à un sujet de prime abord encore sans monde qui pro-jetterait un espace. L'a priorité signifie ici : la primauté de l'encontre de l'espace (comme contrée) lors de chaque rencontre intramondaine de l'à-portée-de-la-main. »<sup>40</sup> La place d'un étant implique une contrée vers laquelle se diriger. La contrée est le vers-où de cette direction. C'est donc un Dasein orienté dans le monde qui dévoilera la contrée. « Une contrée du monde ne peut être mise à découvert comme telle que dans la mesure où l'être-au-monde au sein duquel s'opère l'ouverture de cette contrée est lui-même orienté. C'est là une proposition fondamentale qui, si on en inverse la formulation, apporte un aperçu essentiel sur le caractère primaire du Dasein : parce qu'une contrée ne peut être mise à découvert que par un Dasein orienté, ce dernier, le Dasein, est lui-même déjà de fond en comble être-au-monde. »<sup>41</sup> Le Dasein se déplace ainsi de contrée en contrée, la contrée de toutes les contrées étant le monde lui-même. « Les déplacements dans le monde ambiant, la situation des champs ou d'autres choses s'orientent sur la *contrée du monde*. »<sup>42</sup>

Si l'espace est ce qui se manifeste suivant la constitution fondamentale de l'être-au-monde du Dasein, qu'en est-il du rapport entre espace et monde ? « Pas plus que l'espace n'est dans le sujet, pas plus le monde n'est dans l'espace. L'espace est bien plutôt « dans » le monde pour autant que l'être-au-monde constitutif du Dasein a ouvert l'espace. »<sup>43</sup> Le monde n'est pas dans l'espace, c'est l'espace qui est au monde car « l'espace se montre essentiellement dans un monde. »<sup>44</sup> Ce qui revient à dire que l'espace ne peut en rien être un fondement ontologique de l'étant intramondain, pas plus que de la mondanité elle-même. « Il n'est pas question de trouver dans le phénomène de l'espace la détermination

---

40Ibid., p. 111.

41 Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Gallimard, 2006, p. 333.

42 Ibid., p. 332.

43Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 111.

44Ibid., p. 112.

ontologique unique, ou même primaire, de l'être de l'étant intramondain. Encore moins l'espace constitue-t-il le phénomène du monde. C'est seulement au contraire en revenant au monde qu'il est possible de le concevoir. Non seulement l'espace ne devient pour la première fois accessible que par la démondanésation du monde, mais encore la spatialité n'est découvrable que sur le fondement du monde, de telle manière que l'espace co-constitue cependant le monde conformément à la spatialité essentielle du Dasein même considéré en sa constitution fondamentale d'être-au-monde. »<sup>45</sup> La spatialité participe à la constitution du monde, il se co-révèle avec lui mais ne peut en rien prétendre fonder celui-ci ontologiquement. Selon l'existential le plus profond du Dasein, l'espace est au monde parce que le Dasein en tant qu'être-au-monde (temporel et spatialisant) a ouvert l'espace.

Les existentiels de la spatialité sont autant de guises du Dasein. Mais, selon le Heidegger d'*Etre et temps*, ces manières d'être spatiales sont « soumises » au primat de la temporalité. La temporalité constitue la condition de possibilité de la spatialité, cette dernière étant en quelque sorte « dérivée » de la temporalité. « La constitution du Dasein et ses guises d'être ne sont ontologiquement possibles que sur la base de la temporalité, abstraction faite de ce que cet étant survient ou non dans le temps. Mais alors, il faut que la spatialité spécifique du Dasein, elle aussi, se fonde dans la temporalité. D'un autre côté, la monstration que cette spatialité n'est existentiellement possible que par la temporalité ne saurait avoir pour but de déduire l'espace du temps, voir de le dissoudre en pur temps. »<sup>46</sup> Même si Heidegger précise à la suite que cette dérivation de l'espace à partir du temps ne s'apparente pas à la primauté kantienne du temps sur l'espace, il est clair que les existentiels de la spatialité comme toutes les autres guises du Dasein s'inscrivent nécessairement et prioritairement dans la temporalité comme sens fondamental du Dasein puisque naturellement spatialiser demande du temps. Certes, l'éloignement, l'orientation et la contrée sont des existentiels propres à la spatialité, c'est la raison pour laquelle ils ne peuvent se dissoudre purement et simplement dans la temporalité. Néanmoins, le sens du Dasein le plus profond qui soit est la temporalité qui conditionne et possibilise

---

45Ibid., p. 113.

46Heidegger, *Sein und Zeit*, § 70, p. 367.

toutes les guises de son être-au-monde. Et cela parce que le Dasein n'est pas un simple étant existant dans sa nue effectivité mais, selon les trois existentiels du souci, est toujours déjà jeté au monde, auprès d'étants intramondains et dont le pouvoir-être est celui de l'actualisation de certaines de ses possibilités, autrement dit parce qu'il a un passé (facticité), un présent (authenticité ou déchéance) et un avenir (pro-jection).

Ce sont là les trois instances de l'ouverture au monde du Dasein, ou encore les trois « moments » de son souci.<sup>47</sup> C'est donc en tant qu'il est au monde, c'est-à-dire qu'il est temporel, que le Dasein est spatial, qu'il s'aménage un espace. Cependant la conférence *Zeit und Sein* prononcée en 1962 à l'université de Fribourg-en-Brisgau reviendra sur cette primauté temporelle. Méditant le rapport de l'espace et de l'*Ereignis*, Heidegger conclura : « La tentative, dans *Etre et temps*, § 70, de ramener la spatialité du Dasein à la temporalité n'est pas tenable. »<sup>48</sup> Cette pensée de l'espace, cette mise en connexion de l'espace et de l'*Ereignis* « ne peut assurément réussir que si d'abord nous avons reconnu la provenance de l'espace depuis ce qu'a de propre - lui-même pensé à fond, c'est-à-dire de façon à atteindre ce qui est en vue - le lieu ou le site. »<sup>49</sup> Et en effet, dans des textes postérieurs à *Sein und Zeit*, la spatialité tendra à être valorisée pour elle-même au long d'une réflexion sur le propre du lieu, de l'horizon et de la contrée, notamment dans un premier texte à la forme dialogique où la mondanéité est considérée comme une Ouverture environnante.<sup>50</sup> Son horizon peut apparaître sous les traits de la face objective de la pensée représentative. Mais l'Ouverture pensée en elle-même relève davantage d'une pensée non-représentative et porte alors le nom de contrée. « - Qu'est donc cette ouverture en elle-même, si nous laissons de côté le fait qu'elle peut aussi apparaître comme l'horizon de notre pensée représentative ? - Je la vois comme une contrée, par la magie de laquelle tout ce qui est de son appartenance revient au lieu de son repos. »<sup>51</sup> L'Ouverture porte l'autre nom de contrée, et la contrée où toute chose trouve son repos en son lieu propre s'identifie à la contrée des contrées, autrement dit, au monde. «- Vous avez parlé d' « une »

---

<sup>47</sup> Nous développerons plus loin ces trois moments du souci.

<sup>48</sup> Heidegger, *Questions IV, Temps et Etre*, tel, Gallimard, p. 224.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Heidegger, *Questions III, Pour servir de commentaire à Sérénité*, tel, Gallimard. Le texte date des années 1944-45.

<sup>51</sup> Heidegger, *Questions III, Pour servir de commentaire à Sérénité*, tel, Gallimard, p. 155.

contrée, où toute chose revient à soi. A parler rigoureusement, une contrée qui est telle pour toute chose n'est pas une contrée parmi les autres, mais bien la Contrée de toutes les contrées. »<sup>52</sup> Le monde en tant que Contrée est ce qui rassemble toutes choses dans leur co-appartenance, les laissant reposer à leurs justes places. «- La Contrée, comme si rien ne se produisait, rassemble toutes choses, les mettant en rapport l'une avec l'autre et toutes avec toutes ; elle les amène à reposer en elles-mêmes et à demeurer dans ce repos. « Mettre en présence », c'est rassembler et réabriter ce qui doit reposer dans l'étendue et la durée. »<sup>53</sup> La spatialité est pensée en son propre comme étendue. *Die Gegend* (la contrée) provient en effet d'une forme ancienne, *Gegnet* qui nomme la libre étendue (*die freie Weite*). « - La « libre Etendue » est l'étendue qui fait durer et qui, rassemblant toutes choses, s'ouvre elle-même, de sorte qu'en elle l'Ouverture est contenue – tenue aussi de laisser toute chose éclore dans son repos. »<sup>54</sup> On se doute que cette libre Etendue n'a aucun des traits de la *res extensa* cartésienne puisque « les choses qui apparaissent en elle perdent leur caractère d'objets, »<sup>55</sup> mais elle n'est pas davantage l'espace libre du *spatium* cosmique car la libre Etendue est intrinsèquement liée à ces choses qu'elle joint dans leur co-appartenance. Si l'Ouverture est la Contrée, et si cette dernière s'identifie à la libre étendue, « l'Ouverture est elle-même la libre Etendue.<sup>56</sup> » L'un des protagonistes du dialogue va jusqu'à dire que « c'est la libre Etendue qui ouvre l'Ouverture. »<sup>57</sup> On retrouverait peut-être ici au moins l'idée d'une co-constitution de la spatialité et du monde. La libre étendue, situé au-delà de l'horizon représentatif, n'est ni ontique ni ontologique.<sup>58</sup> Elle rassemble toutes choses, les mettant en rapport les unes avec les autres et laissant chacune d'entre elles dans son repos propre. En elle se jouent le proche et le lointain. La libre Etendue est par conséquent toujours occupée par les choses qu'elle met en relation. « - Mais qu'en est-il alors du près et du loin, en lesquels la libre Etendue s'éclaire et s'obscurcit, s'approche et s'éloigne ? - Ce près et ce loin ne peuvent être rien d'extérieur à la libre Etendue. - Parce que la libre Etendue, mettant toutes choses en présence les unes des autres,

---

52Ibid., p. 156.

53Ibid., p. 157.

54Ibid.

55 Ibid.

56Ibid., p. 159.

57Ibid., p. 160

58Ibid., p. 168.

les rassemble, les rapporte les unes aux autres et les fait revenir à elle-même, à leur propre repos dans le Même. »<sup>59</sup> Cette mise en rapport de toutes choses et ce juste emplacement de chacune est apparemment l'essence de la libre Etendue. Par l'aménagement, « elle constitue la chose comme chose. »<sup>60</sup> Et cet aménagement exprime un rapport essentiel de l'être de l'homme à la libre Etendue,<sup>61</sup> celui d'une certaine proximité au monde. De sorte que l'on pourrait en conclure que la libre Etendue finit par se confondre avec le monde dans sa charge de rassemblement, d'emplacement et de mise en rapport des choses les unes avec les autres. C'est du moins ce que semble suggérer ces quelques lignes de *Alèthéia* : « Eclairer est la présentation méditante et rassemblante qui conduit vers l'espace libre (*das Freie*), c'est l'octroi de la présence. L'avènement de la clarté qui libère s'appelle le monde. »<sup>62</sup> Et le monde est l'éclaircie de l'être.

De l'aménagement, on peut encore établir ce rapport : exister consiste à habiter, et habiter revient à aménager. *Bâtir habiter penser* (1951), repris dans les *Essais et conférences*, développe le lien intime entre ces trois instances existentielles. Après avoir rappelé que l'étymologie du verbe *bauen* provient du verbe *buon* et signifie « demeurer, séjourner »,<sup>63</sup> Heidegger articule les trois moments de l'être-au-monde. « Si cependant nous écoutons ce que dit la langue dans le mot *bauen*, ce que nous entendons est triple : 1. *Bauen* est proprement habiter. 2. Habiter est la manière dont les mortels sont sur terre. 3. *Bauen*, au sens d'habiter, se déploie dans un *bauen* qui donne ses soins, à savoir la croissance - et dans un *bauen* qui édifie des bâtiments. »<sup>64</sup> En tant qu'habitants, les mortels sont également les bâtisseurs. Ils cultivent et aménagent leur terre. Prendre soin signifie qu'un espace est ménagé en son propre en tant qu'il est aménagé. Soit un exemple concret ; la construction d'un pont. Le pont est ce qui, reliant deux rives, fait de ce qui n'était alors qu'un endroit un lieu. « Le lieu n'existe pas avant le pont. Sans doute, avant que le pont soit là, y a-t-il le long du fleuve beaucoup d'endroits qui peuvent être occupés par une chose ou une autre. Finalement l'un d'entre eux devient un lieu et cela *grâce au pont*. Ainsi ce n'est pas le pont qui

---

59Ibid.p. 178.

60Ibid., p. 168.

61 Ibid., p. 175.

62 Heidegger, *Alèthéia* in *Essais et conférences*, tel, Gallimard, p 334.

63 Heidegger, *Bâtir, habiter, penser* in *Essais et conférences*, tel, Gallimard, p 172.

64 Ibid., p 172-173.

d'abord prend place en un lieu pour s'y tenir, mais c'est seulement à partir du pont lui-même que naît un lieu. »<sup>65</sup> A la différence de l'endroit, le lieu désigne une région ou contrée par l'entremise d'une édification telle qu'un pont. « Il ne relie pas seulement deux rives déjà existantes. C'est le passage du pont qui seul fait ressortir les rives comme rives. C'est le pont qui les oppose spécialement l'une à l'autre. (...) Le pont rassemble autour du fleuve la terre comme région. »<sup>66</sup>

Quels sont alors les rapports entre les notions d'endroit, de lieu et d'espace ? L'endroit en tant qu'espace naturel est ce qui n'a pas encore été aménagé et circonscrit par cet aménagement tandis que « l'espace est essentiellement ce qui a été « ménagé », ce que l'on a fait entrer dans sa limite. Ce qui a été « ménagé » est chaque fois doté d'une place et de cette manière inséré, c'est-à-dire rassemblé par un lieu, à savoir par une chose du genre du pont. Il s'ensuit que les espaces reçoivent leur être des lieux et non de « l' » espace. »<sup>67</sup> Les lieux ne se fondent pas sur l'espace tridimensionnel de la physique ; c'est au contraire celui-ci qui doit se penser à partir de la diversité des contrées conjointes. « Le lieu ne se trouve pas à l'intérieur d'un espace déjà donné, du genre de l'espace physico-technique. C'est ce dernier qui se déploie seulement à partir du règne des lieux divers d'une contrée. »<sup>68</sup> L'espace physico-mathématique comme tridimensionnalité et distances mesurables, Heidegger le nomme *stadium*, *spatium* ou encore intervalle.<sup>69</sup> Et ce qui aménage mathématiquement ce *spatium* est une *extensio*, une chose simplement définie par son étendue géométrique. « Mais « l' » espace en ce sens ne contient ni espaces ni places. Nous ne trouverons jamais en lui des lieux, c'est-à-dire des choses du genre du pont. »<sup>70</sup> Seuls les lieux rassemblent les choses en contrées, celles-ci déployant alors ce que l'on peut

---

65 Ibid., p 182-183.

66 Ibid., p 180.

67 Heidegger, *Bâtir, habiter, penser* in *Essais et conférences*, tel, Gallimard, p 183.

68 Heidegger, *L'art et l'espace* in *Questions IV*, p. 274, tel, Gallimard, Le même cheminement de pensée s'effectue en effet dans *L'art et l'espace*, texte de 1969, repris in *Question IV*, tel, Gallimard, p. 269-275 : « Espacer, c'est à la lettre la dispensation des sites ou des lieux en lesquels les destins de l'homme qui habite prennent tournure, dans l'heur d'un séjour ou dans le malheur de son retrait, ou même dans l'indifférence à l'égard des deux. » « Le lieu ouvre chaque fois une contrée, en ce qu'il rassemble les choses sur leur co-appartenance au sein de la contrée. » « Le lieu ne se trouve pas à l'intérieur d'un espace déjà donné, du genre de l'espace physico-technique. C'est ce dernier qui se déploie seulement à partir du règne des lieux divers d'une contrée. »

69 Heidegger, *Bâtir, habiter, penser* in *Essais et conférences*, tel, Gallimard, p 184-185.

70 Ibid., p 185.

appeler « l' »espace. « *Spatium* et *extensio* rendent chaque fois possible de mesurer les choses et les espaces qu'elles aménagent, suivant les distances, les trajets, les directions, et de calculer ces mesures. Mais on ne peut en aucun cas, pour l'unique raison que les nombres-mesures et leurs dimensions sont universellement applicables à tout ce qui est étendu, affirmer que ces nombres-mesures et leurs dimensions sont aussi le fondement de l'être des espaces et des lieux mesurables à l'aide des mathématiques. Comment la physique contemporaine elle-même a été cependant obligée par les faits eux-mêmes de représenter le milieu spatial de l'espace cosmique comme l'unité d'un champ, déterminée par le corps comme un centre dynamique, ce point ne peut être examiné ici. Les espaces que nous parcourons journallement sont « ménagés » par des lieux, dont l'être est fondé sur des choses du genre des bâtiments.<sup>71</sup> » Ce n'est pas un *spatium* qui détermine l'être de la spatialité mais bien les choses édifiées ouvrant conjointement l'espace du monde. L'édifice rassemble contrées et mortels, et cela se nomme, pour ceux-ci, habiter, séjourner dans le voisinage des choses et des lieux. « Les mortels *sont*, cela veut dire : *habitant*, ils se tiennent d'un bout à l'autre des espaces, du fait qu'ils séjournent parmi les choses et les lieux. »<sup>72</sup> La relation de proximité que l'homme entretient avec l'espace est donc celui de l'habitation.<sup>73</sup> Car bâtir c'est délimiter des lieux qui peuvent être parcourus ou habités. L'édification permettrait même d'approcher plus adéquatement que tout autre exercice de pensée l'origine de la spatialité. « Le bâtir, puisqu'il produit des choses comme lieux, est plus proche de l'être des espaces et de l'origine de « l' »espace que toute la géométrie et toutes les mathématiques. »<sup>74</sup> C'est bien plutôt l'espace pur de la géométrie qui est obtenu par abstraction à partir de l'espace des lieux bâtis et habités.

L'alternative constamment mise en scène par Heidegger revient à décider, en dehors de toute tierce possibilité, entre l'espace métrique de la science exacte et sa propre conception locale, avoisinante et mondaine.<sup>75</sup> Selon l'auteur de *Sein und*

---

71 Ibid., p 185-186.

72 Ibid., p 187.

73 « Le rapport de l'homme à des lieux et, par des lieux, à des espaces réside dans l'habitation. La relation de l'homme et de l'espace n'est rien d'autre que l'habitation pensée dans son être. Heidegger, *Bâtir, habiter, penser* in *Essais et conférences*, tel, Gallimard, p 188.

74 Ibid., p 189.

75 « Ainsi la proximité avoisinante ne repose donc pas sur la relation spatio-temporelle. Ainsi la

*Zeit*, l'espace a reçu sa première détermination de Galilée et Newton selon un projet de domination physico-technique, cette intention de maîtrise allant toujours croissante.<sup>76</sup> Cette vision de la spatialité occulte toute autre approche de l'espace (espace de l'art, espace de la vie courante, etc.) Progressivement, l'objectivation paramétrique de l'espace épuise toute mondanité en faveur d'une volonté exponentielle de structuration de la spatialité. « Mais comme la pensée d'aujourd'hui devient toujours plus résolument, toujours plus exclusivement un calcul, elle met en œuvre tout ce dont elle dispose, forces et motivations, pour essayer de calculer comment l'homme va pouvoir prochainement s'aménager le « cosmos »- c'est-à-dire l'espace vidé de monde. Cette pensée est en train d'abandonner la Terre en tant que telle. En tant que calcul elle pousse à toute vitesse et dans la frénésie, à la conquête de l'espace cosmique. »<sup>77</sup> L'ontologie fondamentale est donc bien une pensée située exclusivement au niveau du « globe terrestre » sans pouvoir s'en détacher. « La tentative de penser l'être sans l'étant devient une nécessité, parce que sans cela, à ce qu'il me paraît, il n'y a plus aucune possibilité de porter en propre au regard l'être de ce qui *est* aujourd'hui tout autour du globe terrestre – sans parler de déterminer suffisamment le rapport qui tient et porte l'homme jusqu'à ce qui jusqu'ici se nommait « être » »<sup>78</sup> Même les conceptions antérieures à la géométrisation de l'époque moderne ne nous en apprennent guère davantage sur l'être de l'espace lui-même, affirme Heidegger. A l'instar de l'être, la question de l'espace n'aurait en fait jamais été encore posée.<sup>79</sup> Qu'en est-il alors de l'espace en tant que tel ? « L'espace fait-il partie des « *Urphänomenen* » (« phénomènes originels ») au contact desquels, selon un mot de Goethe, quand les hommes en viennent à les percevoir, une sorte de crainte

---

proximité déploie son être à l'extérieur et indépendamment de l'espace et du temps. Croire cela serait trop précipité. Il n'est permis que de dire : la proximité qui gouverne le voisinage ne repose pas sur l'espace et le temps s'ils apparaissent comme des paramètres. » Heidegger, *Le déploiement de la parole* in *Acheminement vers la parole*, tel, Gallimard, p. 196.

<sup>76</sup> Heidegger, *L'art et l'espace* in *Questions IV*, tel, Gallimard, p. 270.

<sup>77</sup> Heidegger, *Le déploiement de la parole* in *Acheminement vers la parole*, tel, Gallimard, p. 173-174.

<sup>78</sup> Heidegger, *Temps et Être, Prologue*, in *Questions IV*, tel, Gallimard, p. 193. Mais d'autre part, comme le faisait remarquer un participant au séminaire sur la conférence « *Temps et Être* », « l'expression « *l'être de ce qui est aujourd'hui tout autour du globe terrestre* » ne signifie-t-elle pas une limitation du problème universel de l'être à cette petite planète qui n'est qu'un minuscule grain de sable, la terre ? Cette limitation ne provient-elle pas d'une curiosité anthropologique ? » *Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et Être »* in *Questions IV*, tel, Gallimard, p. 238. (Protocole lu et approuvé par Heidegger lui-même.) Et l'auteur du protocole de constater : « Cette question ne fut pas poussée plus loin. »

<sup>79</sup> Heidegger, *L'art et l'espace* in *Questions IV*, tel, Gallimard, p. 271.

pouvant aller jusqu'à l'angoisse les submerge ? Car derrière l'espace, à ce qu'il semble, il n'y a plus rien à quoi il puisse être ramené. Devant lui, pas d'esquive menant à autre chose. Ce qui est propre à l'espace, il faut que cela se montre à partir de lui-même. »<sup>80</sup> Il convient ici de faire trois remarques (mis à part le fait que Heidegger y reconnaît implicitement la substantialité de l'espace, ce dernier ne pouvant être ramené à autre chose qu'à son autosuffisance.) Premièrement, que les métaphysiciens aient depuis toujours été fasciné par la singularité de l'espace, absorbés par le recensement de ses propres, du Moyen Âge, au moins, à l'époque moderne en passant par la Renaissance italienne et la révolution scientifique, c'est tout ce que la première partie de ce travail tendait à démontrer. Il suffit de rappeler la précision des descriptions données par Patrizi ou Bruno, l'enthousiasme de Von Guericke ou la prudente analyse de Gassendi. Tous cherchent à dresser l'inventaire le plus exhaustif possible des propres de la spatialité considérée en elle-même et depuis elle-même. Deuxièmement, l'analyse heideggerienne de l'espace n'est pas une pensée de la spatialité mais de la spatialisation, c'est-à-dire de la mise en espace, de l'aménagement des choses et des lieux depuis et en vue du Dasein. La spatialisation est une pratique qualitative de l'espace faite d'allées et de retours, d'éloignement et d'orientations, parcourus de chemins et de ponts à travers des contrées quand l'espace métrique est exclusivement constitué de points, de lignes et de plans. La spatialité est ainsi dérivée de la spatialisation en tant que guise de l'être-au-monde. La conception de l'espace est toujours déjà entamée par l'interprétation existentielle de la spatialité du Dasein. « L'ouvert, le libre, le transparaisant ne repose pas sur le spatial ; au contraire, c'est le spatial qui, à l'inverse, repose sur l'ouvert et le libre. »<sup>81</sup> Ce qui est libre l'est pour quelque chose ; il est « occupable ». La confusion entre spatialisation et spatialité atteint son comble lorsque la spatialisation en vient à recouvrir le sens même de l'espace cosmique, traduisant ainsi une totale méconnaissance de l'essence ontologique de la spatialité. « Le vide est le libre qui n'est pas occupé. (...) L'espace cosmique, par exemple : est-il non occupable ? Il est même très occupé. Il n'y a pas de vide sans libre. Le vide se fonde sur le libre. (...) Vide ne peut pas être sans « libre » ;

---

80Ibid., tel, Gallimard, p. 271.

81 Heidegger, *Séminaires de Zurich, séminaire des 24 et 28 janvier 1964*, tel, Gallimard, 2010, p. 37. Les séminaires ont en fait eu lieu à Zollikon, proche banlieue de Zurich, de 1959 à 1969, dans la maison privée du psychiatre suisse alémanique Médard Boss devant un public de psychiatres et psychothérapeutes sans formation philosophique. L'enseignement qui y fut donné découle en droite ligne de *Sein und Zeit*.

« libre », c'est-à-dire occupable, est plus originaire que « vide ». »<sup>82</sup>Troisièmement, entre les deux branches de l'alternative vient justement s'immiscer l'espace métaphysique. Celui-ci est radicalement différent de l'approche qualitative de la spatialisation mais il ne peut pour autant être associé à l'analyse métrique de la science exacte. C'est d'autant moins une pensée de la mesure que l'approche métaphysique célèbre au contraire l'incommensurabilité de l'infini en acte. Tout y est sublime démesure, désorientation et radical lâcher de toute amarre ontique. On a déjà abandonné l'horizon de la représentation objective pour l'irreprésentable, l'infigurable du *spatium*. S'il est abstrait, ce n'est pas de l'abstraction géométrique dont il s'agit, mais de l'immatérialité de la présence pure. Même Von Guericke, grand expérimentateur pourtant, perd toute mesure lorsqu'il s'agit d'évoquer l'espace. Il opère nettement la distinction entre une définition vulgaire et une définition métaphysique, cette dernière ne renfermant aucune des déterminations métriques que présuppose la première. Encore moins la définition métaphysique peut-elle s'accommoder des notions de lieu, de région ou de contrée. « Ici nous ne discuterons pas de l'Espace en termes de troisième dimension, ou comme il est communément conçu, en termes de grandeur, d'amplitude, ou de capacité à embrasser telle ou telle chose, soit un lieu, un bâtiment, un palais, un champ, une région, une distance, etc., mais plutôt comme un récipient du monde ou un container de toutes choses. Il n'a pas à être estimé du point de vue de sa quantité, longitude, latitude ou profondeur ; ni considéré en rapport à sa substance, soit en parties très petites ou quelque peu plus grandes, ni partiellement ou séparément, ni superficiellement, ni de manière interne ou externe, etc. Il ne sera pas non plus discuté en rapport à ses extensions, son accroissement ou son expansion. Il sera plutôt considéré comme un container de toutes choses, infini en extension, à l'intérieur duquel toute chose existe, vit et se meut et lequel ne présente ni variation, altération ou changement. L'Espace, par conséquent, peut être décrit de deux différentes manières, c'est-à-dire, selon le concept populaire ou suivant sa définition comme container. »<sup>83</sup> Force est de

---

82 Heidegger, *Séminaires de Zurich, séminaire du 6 juillet 1964*, tel, Gallimard, p. 45-46. La forme de ce séminaire est dialogique. Nous n'avons retenu que les répliques de Heidegger ce qui explique la tournure scindée de notre citation.

83 Nous nous permettons de traduire l'extrait suivant : « Here we shall not discuss Space in terms of the third dimension, or as it is commonly conceived, in terms of magnitude, amplitude, or capacity for encompassing this or that thing, either a place, a building, a palace, a field, a region, a distance, etc., but rather as a world vessel or container of all things. It is not to be

constater que ces auteurs savaient clairement faire la part des choses entre espace métrique et espace métaphysique. Le *spatium* n'est ni espace de la mesure ni spatialisation mondaine. Il est ce qui opère la différence entre le monde (quelque soit la définition de celui-ci) et l'univers. Pour des raisons bien évidemment distinctes, la spatialisation heideggerienne manque tout autant que l'*extensio* cartésienne la nature proprement ontologique du *spatium*. L'un confond espace et étendue matérielle, l'autre spatialité et spatialisation ; l'un identifie le *spatium* au néant, l'autre à l'espace de la science physico-mathématique, mais, au terme, l'équation produit le même résultat. La confusion heideggerienne trouve sans doute son origine, non pas tant dans une méconnaissance de l'histoire de l'espace que dans un préjugé identifiant espace cosmique et espace métrique, alors que, comme nous le verrons plus loin, sous l'espace métrique se tient nécessairement, en toutes circonstances, un espace métaphysique. Dans cette histoire des spatialités, on distinguera donc entre l'étendue cartésienne, l'espace métrique de la science exacte, la spatialisation heideggerienne et l'espace métaphysique de la présence pure ou effectivité de *il y a*.

Le *spatium* ouvre en fait sur la béance du vide, une Béance plus ouverte que toute ouverture mondaine, un Dehors plus extérieur que toute extériorité phénoménologique située à l'horizon du monde. En lui, la distinction dehors-dedans s'annule. Le monde n'est plus l'horizon, et surtout pas l'horizon d'une pensée de l'être, car le *spatium* est sans horizon. Où que l'on se tourne, ni réelle ascension, ni véritable descente. Nul appui mondain dans l'espace où le regard est sans cesse rejeté vers l'infini. Nulle direction ou orientation qui lui soit préférée. Si l'horizon est ce qui par définition clôture, le *spatium*, au contraire, est ce qui ouvre sur un océan ontologique sans limites. Pas d'éloignement possible de l'infini. L'infini est le lointain qu'aucune guise ne peut abolir. La « libre Etendue » n'en est pas davantage le synonyme puisque celle-ci est toujours occupée par des

---

appraised from the point of view of its quantity, longitude, latitude or depth ; nor considered with respect to its substance, either in very small or somewhat larger parts, nor partially or separately, nor superficially, internally, nor externally, etc. Nor will it be discussed with regard to its extensions, its enlargement, or its expansion. Rather it will be considered as a container of all things, infinite in extent, wherein all things exist, live and move and one which presents no variation, alteration, or change. Space, therefore, can be described in two different ways, that is, according the popular concept or according to its definition as a container. » Otto von Guericke, *Experimenta nova (ut vocantur) Magdeburgica de vacui spatii ; the new (so-called) Magdeburg experiments of Otto von Guericke*, translated and edited by Margaret Glover Foley Ames, Kluwer Academic Publishers, 1994, livre II, chapitre 4, p 89.

étants qu'elle rassemble en un monde alors que l'Espace libre l'est de toutes choses, subsistant dans sa parfaite indépendance ontologique, que ces choses existent ou non. Parfait en son genre, il est le Lisse infini. Sans référent ontique qu'il lui soit nécessairement attaché, il ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même dans son identité nue et immédiate de présence pure. Nulle structure référentielle nécessaire donc si ce n'est au niveau macroscopique, entre corps célestes, autrement dit, en tant qu'espace cosmique, « espace vidé de monde. »<sup>84</sup> Immonde, il est inhabitable. Apatrie, il n'est le lieu d'aucun séjour. Si le monde heideggerien se définit comme réseau de renvois signifiant entre étants référentiels, l'univers se pense fondamentalement comme identité d'une présence ne renvoyant d'abord qu'à elle-même.

Habiter, c'est séjourner sur terre. Or, dans la perspective de co-appartenance des éléments de la spatialité, la terre renvoie nécessairement à son vis-à-vis ; le ciel. « Le trait fondamental de l'habitation est ce ménagement. Il pénètre l'habitation dans toute son étendue. Cette étendue nous apparaît, dès lors que nous pensons à ceci, que la condition humaine réside dans l'habitation, au sens du séjour sur terre des mortels. Mais « sur terre » déjà veut dire « sous le ciel ». »<sup>85</sup> Le ciel et la terre font alors ensemble signe vers les divins et la communauté humaine. « Les Quatre : la terre et le ciel, les divins et les mortels, forment un tout à partir d'une Unité originelle. »<sup>86</sup> Cette simplicité unissant les quatre contrées, Heidegger la nomme le Quadriparti.<sup>87</sup> Il est l'expression de la proximité inaliénable des Quatre. « Ce qui met en chemin le voisinement des quatre contrées du monde les fait parvenir les unes aux autres et les tient dans la proximité de leur largesse, c'est la proximité elle-même. »<sup>88</sup> Aucun des Quatre ne peut donc se penser indépendamment des trois autres acteurs. La proximité exprime un jeu de miroir entre les quatre contrées du monde, jeu de reflets qui en assure la significativité.<sup>89</sup> Ensemble, elles forment l'« anneau » de l'unité du

---

84 Heidegger, *Le déploiement de la parole in Acheminement vers la parole*, tel, Gallimard, p. 174.

85 Heidegger, *Bâtir, habiter, penser in Essais et conférences*, tel, Gallimard, p. 176.

86 Ibid., p. 176.

87 Ibid., p. 177. Cette notion du Quadriparti (*das Geviert*) était déjà apparue un an auparavant dans une conférence intitulée *Die Sprache* (1950) repris dans *Acheminement vers la parole (Unterwegs zur Sprache)*. Mais les définitions respectives de la terre, du ciel, des divins et des mortels n'y étaient pas encore pleinement développées en elles-mêmes.

88 Heidegger, *Le déploiement de la parole in Acheminement vers la parole*, tel, Gallimard, p. 197.

89 Heidegger, *La chose in Essais et conférences*, tel, Gallimard, p. 214.

Cadre mondain. « Ce cadre uni de Ciel et Terre, Mortels et Divins, ce cadre qu'il est en demeure dans le déploiement jusqu'à elles-mêmes des choses, nous l'appelons le « monde ». »<sup>90</sup> Le Quadriparti est le nom propre du Jeu du Monde. Concrètement, la chose est ce qui rassemble les quatre contrées. Ainsi, l'exemple de la cruche dans le texte *La chose* (1950) : La force solaire et la pluie du ciel ont nourri à sa source la terre de la vigne qui a donné le fruit du vin. Le vin versé par la cruche est à la fois libation offerte aux dieux et réjouissance des hommes. « Dans le versement du liquide offert, la terre et le ciel, les divins et les mortels sont ensemble présents » de sorte que « La chose retient le Quadriparti. La chose rassemble le monde. »<sup>91</sup> La différence ontologique prend alors une nouvelle tournure. Elle ne passe plus désormais entre l'être et l'étant mais entre le monde et la chose. Elle tient ouvert l'espace à travers lequel le monde et la chose résonnent en harmonie.<sup>92</sup> La différence est la Dimension où monde et chose sont ramenés l'un à l'autre et chacun posé à la place qui lui est propre, dimension n'ayant bien évidemment pas ici le sens d'un espace pré-existant ou d'une quelconque extension au sens ordinaire du terme.<sup>93</sup> Cette définition mondaine quadripartite ne s'identifie cependant à aucune des représentations métaphysiques classiques. « « Monde » n'est plus à présent un mot de la métaphysique. Il ne nomme plus ni l'univers sécularisé de la nature et de l'histoire, ni la création représentée théologiquement (*mundus*), ni même et seulement l'entier de ce qui est présent (*kosmos*). »<sup>94</sup> S'il ne s'agit plus du cosmos de la tradition philosophique, si le monde se définit à présent à travers ses contrées, quelle est alors l'essence de chacune d'entre elles ?

On peut avancer que la terre s'identifie à la *physis* grecque, à la Terre maternelle en ce qu'elle croît, fleurit et fructifie, « s'ouvrant comme plante et animal. » Déjà *L'origine de l'œuvre d'art* (1936) affirmait ce rapprochement avec

---

90 Heidegger, *La parole in Acheminement vers la parole*, tel, Gallimard, p. 24. Et dans *Le déploiement de la parole* : « Le Même, ce qui tient rassemblés espace et temps en leur déploiement peut s'appeler : l'espace (de) Jeu (du) temps.- der Zeit-Spiel-Raum. Menant à temps et faisant place, ce qu'a de même l'espace (de) Jeu (du) temps met en chemin le vis-à-vis les unes pour les autres des quatre contrées du monde : terre et ciel, dieu et homme- Jeu du Monde. » in *Acheminement vers la parole*, p.200.

91 Heidegger, *La chose in Essais et conférences*, tel, Gallimard, respectivement p. 205 et 215.

92 Heidegger, *La parole in Acheminement vers la parole*, tel, Gallimard, p. 27.

93 Ibid., p. 29.

94 Ibid., p. 26.

la conception hellénistique. « Cette apparition et cet épanouissement mêmes, et dans leur totalité, les Grecs les ont nommés très tôt *Physis*. Ce nom éclaire en même temps ce sur quoi et en quoi l'homme fonde son séjour. Cela, nous le nommons la *Terre*. »<sup>95</sup> Les divins, quant à eux, sont ceux qui font signe, qui apparaissent ou se retirent, voilés. Les mortels sont les hommes qui, à la différence de l'animal qui, lui, périt, sont capables d'être à la hauteur de la mort, de l'assumer dans un devenir-mortel authentique.<sup>96</sup> Mais la définition qui résonne d'évidence le plus avec notre sujet est celle du ciel. « Le ciel est la course du soleil, le progrès de la lune, l'éclat des astres, les saisons de l'année, la lumière et la tombée du jour, l'obscurité et la clarté de la nuit, l'aménité et les rigueurs de l'atmosphère, la fuite des nuages et la profondeur azurée de l'éther. »<sup>97</sup> Les études sur Hölderlin le nommeront aussi le Clair ou le Spacieux qui garantit à chaque chose son emplacement selon sa dimension dans son éclaircie.<sup>98</sup> Ici à nouveau on ne peut que mobiliser les définitions données par Von Guericke. En effet, l'auteur des *Expériences de Magdebourg* distingue avec toute la précision qui le caractérise Ciel et Espace. « Selon notre opinion, toutefois, le terme, Ciel, est relatif et proportionnel à quelque chose, juste comme nous l'avons déjà dit du Lieu. Il n'est pas, en effet, singulier et réel en lui-même, mais plutôt, relatif, ayant son existence en rapport à quelque chose d'autre en relation avec lequel il tient son nom. »<sup>99</sup> Jusqu'ici Heidegger n'a pas dit autre chose. Mais, une nouvelle fois, une fiction de pensée va permettre de différencier le statut relatif du Ciel et le statut substantiel de l'Espace, ou pour le dire autrement, la nature ontique de l'un et celle fondamentalement ontologique de l'autre. « S'il n'y avait aucune terre ou aucun autre corps semblable à celle-ci, l'espace l'entourant ou son ciel n'existerait pas, bien que l'espace lui-même serait néanmoins là. La terre ou n'importe quel autre

95 Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art* in *Chemins qui ne mènent nulle part*, tel, Gallimard, p. 44-45.

96 Heidegger, *Bâtir, habiter, penser*, p. 176-177 ; *La chose*, p. 212 in *Essais et conférences*, tel, Gallimard.

97 Heidegger, *La chose* in *Essais et conférences*, tel, Gallimard, p. 186. Le texte de *La chose* (1950) précède d'une année la conférence *Bâtir, habiter, penser*. Dans cette dernière, les définitions de la terre, du ciel, des divins et des mortels demeurent très semblables à celles de *La chose*.

98 *Retour* in Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1962, p. 19.

99 « In our opinion, however, the term, Sky, is relative and proportional to something, just as we have already said of Place. It is, indeed, not singular and real in itself, but rather is relative, having existence in respect to something else from which relationship it takes its name. » Otto von Guericke, *Experimenta nova (ut vocantur) Magdeburgica de vacui spatii ; the new (so-called) Magdeburg experiments of Otto von Guericke*, translated and edited by Margaret Glover Foley Ames, Kluwer Academic Publishers, 1994, livre II, chapitre 5, p 92.

corps terrestre serait-elle détruite ou enlevée, l'espace l'embrassant, qui est son ciel, serait également enlevé. L'espace qui était là, toutefois, demeurerait néanmoins. Ainsi, avant la création de la terre, il n'y avait aucun ciel parce que rien du tout n'était dans l'existence. Lorsque la terre fut créée, toutefois, son ciel fut également créé, c'est-à-dire, son ciel tenu son origine ou son être de l'espace proche qui était là. Lorsque la terre sera finalement détruite, toutefois, son ciel périra également bien que l'espace demeurera néanmoins. De ceci il devient évident que les cieux devraient être regardés comme l'Etendue ou l'Espace embrassant dans lequel soit la terre ou tout autre corps terrestre similaire existe et se meut, enveloppant ensemble leurs corps et leurs orbites d'influence. Par exemple : notre Ciel est l'espace dans lequel la terre, ensemble avec son compagnon, la lune, et sa propre région d'air, effectue sa révolution autour du soleil chaque année. On croit étendre les frontières extrêmes de l'influence de la terre et définir ses limites par les orbites d'influence de Mars et Vénus. »<sup>100</sup> On s' imagine que le ciel est l'espace externe, poursuit Von Guericke, alors qu'il n'est que l'espace interne à notre monde où se déroulent la course du soleil, le progrès de la lune et les révolutions des corps célestes visibles ; où alternent l'aube et le crépuscule, le jour et la nuit. Seul l'espace est à la fois interne et externe au monde.<sup>101</sup> Alors qu'il y a autant de cieux qu'il y a de cartographies du ciel, l'espace est le continuum infini englobant et outrepassant tous les cieux azurés. « Ainsi il y a autant de cieux que d'étoiles bien que l'Espace soit un continuum en lui-même, et existe en effet aussi bien en dehors qu'à l'intérieur de ces corps. »<sup>102</sup> La

---

100 « If there were no earth or any other earthlike body, the space surrounding it or its sky would not exist, although the space itself would nonetheless be there. Were the earth or any other earthlike body destroyed or taken away, the space encompassing it, which is its sky, would also be removed. The space which was there, however, would nonetheless remain. Thus before the creation of the earth, there was no sky because nothing at all was in existence. When the earth was created, however, its sky was also created, that is, its sky took its origin or being from the proximate space which was there. When the earth will finally be destroyed, however, its sky will also perish although the space will nonetheless remain. From this it becomes evident that the heavens should be regarded as the Expanse or encompassing Space in which either this earth or another similar earthlike body exists and moves, enveloping both their bodies and their orbits of influence. For example : Our sky is that space in which the earth, together with its companion, the moon, and its own region of air, revolve about the sun every year. It is believed to extend to the outermost bounds of the earth's influence and to define its limit by Mars' and Venus' orbits of influence. » Otto von Guericke, *Experimenta nova (ut vocantur) Magdeburgica de vacui spatio ; the new (so-called) Magdeburg experiments of Otto von Guericke*, translated and edited by Margaret Glover Foley Ames, Kluwer Academic Publishers, 1994, livre II, chapitre 5, p 92.

101 « Sky is thought to be external space, while, in fact, Space itself can be both external and internal » Ibid.

102 « Thus there are as many skies as stars, even though Space is a continuum in itself, and indeed exists as much outside as inside these bodies. » Op. cit., livre II, chapitre 5, p. 92.

différence ontologique ne passe plus chez Von Guericke entre l'être et l'étant ou entre le monde et la chose mais entre le ciel et l'espace. Elle trace un nouveau partage, celui qui distingue l'univers du monde. Le Ciel est mondain, seul l'espace est authentiquement ontologique car cosmologique. En enfermant le Ciel dans le Jeu du monde, le Quadriparti manque la portée ontologique de l'espace. Pour en finir définitivement avec cette notion de Ciel, et corrélativement celle de Terre, citons Voltaire : « Enfin, qu'entendaient les anciens par *le ciel* ? Ils n'en savaient rien ; ils criaient toujours : *le ciel et la terre* ; c'est comme si on criait : l'infini et un atome. Il n'y a point, à proprement parler, de ciel : il y a une quantité prodigieuse de globes qui roulent dans l'espace vide, et notre globe roule comme les autres. »<sup>103</sup> Voltaire rejoint ici l'idée de Von Guericke suivant laquelle le ciel n'est que l'espace interne, le versant mondain d'un continuum bien plus vaste, le vide infini tout embrassant et tout pénétrant. Toute philosophie qui ne fait pas sortir l'être de ses gonds mondains manque ainsi la véritable dimension de la présence.

Dans *D'un Entretien de la parole entre un Japonais et un qui demande* (1953), le rapprochement entre l'être et le vide était pourtant suggéré à l'aune de la pensée orientale : « Nous nous étonnons aujourd'hui encore et nous nous demandons comment les Européens ont donné dans l'idée de prendre dans un sens nihiliste le Rien dont ladite conférence [*Qu'est-ce que la métaphysique*] entreprend la situation. Pour nous, le vide est le nom le plus haut pour cela que vous aimeriez pouvoir dire avec le mot « être »... »<sup>104</sup> Et plus précisément, il faudrait, semble-t-il, se tourner vers l'ontologie taoïste telle qu'elle se donne à voir et penser dans le langage pictural chinois. Selon François Cheng, « le Vide est le fondement même de l'ontologie taoïste. Ce qui *est* avant le Ciel-Terre, c'est le Non-avoir, le Rien, le Vide. (...) Ainsi *wu*, ayant pour corollaire *you* « Avoir », est généralement traduit, en Occident, par « Non-avoir » ou « Rien » ; tandis que *hsu*, ayant pour corollaire *shih* « Plein », est traduit par « Vide ». »<sup>105</sup> Ainsi antérieure au couple formé par le Ciel et la Terre, autrement dit en-deçà de la mondanité, l'équivalence « Non-avoir », « Rien », « Vide » aurait une authentique consistance

<sup>103</sup> Voltaire, *Dictionnaire philosophique, Le Ciel des Anciens*, Garnier-Flammarion.

<sup>104</sup> Heidegger, *D'un entretien de la parole in Acheminement vers la parole*, tel, Gallimard, p. 104-105.

<sup>105</sup> François Cheng, *Vide et Plein, le langage pictural chinois*, Seuil, 1991, p. 53.

ontologique. « Le Vide n'est pas seulement l'état suprême vers lequel on doit tendre ; conçu comme une substance lui-même, il se saisit à l'intérieur de toutes choses, au cœur même de leur substance et de leur mutation. »<sup>106</sup> Influencé dans ses recherches phénoménologiques dans le domaine pictural par l'esthétique de M. Merleau-Ponty mais aussi par les études de F. Cheng, H. Maldiney questionne à longueur d'ouvrages le rapport de *il y a* et du monde. « Nous disons : « il y a ceci, il y a cela » Où ? Dans le monde ? Mais de même nous disons : « il y a le monde ». Où ? Le « y » du « *il y a* » ne se trouve pas en lui ; et il n'est de « il y a » que par ce « y »... qu'il n'a pas. Le ne pas y avoir (*Wu*) fonde l'y avoir (*you*). »<sup>107</sup> Le « y » n'est pas mondain car il n'est pas chose ou endroit déterminé du monde. Alors que désigne ce « y » ? Il semble bien désigner le grand vide originel. « Le Vide en question est le grand Vide, le Vide originel, dont parle Fang Shih Shu, insaisissable en soi. »<sup>108</sup> On trouverait chez Maldiney un approche nouvelle (ou classique c'est selon) de l'ontologie fondamentale suivant l'identification de l'Être et du Vide. Dans cette perspective, le cas particulier de la peinture chinoise du paysage donne à voir le rapport qu'entretiennent le vide et les éléments naturels. « Le Vide est au fondement de la peinture du paysage : c'est en lui qu'elle réalise conformément à son nom la mutation montagne-eau, et, à travers elle, la mutation du ciel et de la terre. La montagne ne s'y présente pas comme l'objet suprême recueillant toute la mondéité du monde, mais comme issue du Rien qui se fait jour en elle ... en abîme dans l'Ouvert. »<sup>109</sup> Montagne et eau procèdent du Vide et en sont l'auto-manifestation.<sup>110</sup> Si l'on retrouve le terme heideggerien de l'Ouvert, on retiendra néanmoins ici encore que le Vide est conçu ontologiquement comme un En-deçà, un Fondement du ciel et de la terre. Dans cette ouverture de l'espace du monde, il faut pourtant distinguer, suivant les concepts d'Erwin Straus que reprend Maldiney, entre l'espace géographique et l'espace du paysage. Le premier est un espace de coordonnées, de déterminations spatio-temporelles, le second un espace sans repères, sans système de navigation. Ce dernier est la forme originaire de l'espace, espace à l'état naissant. « Être au

---

106Ibid., p. 56.

107 Henri Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Editions Comp'act, Le Polygraphe, nouvelle édition 2003, p. 14.

108 Henri Maldiney, *Ouvrir le Rien, l'art nu*, Encre Marine, 2000, p. 86.

109Ibid., p. 91.

110Ibid., p. 99-100.

monde, c'est être en puissance d'un espace qui se déploie de toutes part. »<sup>111</sup> On reconnaîtrait là une distinction également heideggerienne si Maldiney ne refusait tout type d'orientation à son espace. L'espace du paysage ne possède ni direction, ni éloignement, ni emplacement.<sup>112</sup> A proprement parler, il n'y a pas de places ou de contrées distinctes grâce auxquelles différencier un ici d'un là. L'espace du paysage est plutôt un Ici unique. « Nous ne nous mouvons pas vraiment d'un ici à un autre ici. Ici est unique, absolu. »<sup>113</sup> Le « y » indiquant cette ubiquité peut alors être considéré comme « un nulle part de partout. »<sup>114</sup> Afin de saisir cette étrange expression, on peut prendre le cas particulier de la nuit. La nuit constitue le paradigme de ce « nulle part de partout ». En elle, « la distinction dehors-dedans s'abolit au profit d'une spatialité ubiquitaire, uniformément accordée au ton de la menace. L'espace de la nuit s'apparente, d'autre part, à l'espace du paysage, dans lequel nous sommes perdus, *ici*, sous l'horizon du monde entier, dans un ici absolu qui exclut tout système de repérage ou de référence. Mais, de plus, dans la nuit l'horizon est sur nous, sans possibilité d'éloignement. »<sup>115</sup> Dehors et Dedans se fondent dans l'indistinction de la nuit voûtée sur nous qu'aucune guise ne peut éloigner. Mais force est de constater que le vide ou la nuit évoqués par Maldiney demeurent dans les limites de la mondanité. Si Maldiney retrouve une métaphysique de la vacuité,<sup>116</sup> il déploie la spatialité ubiquitaire à l'horizon du monde. « Je dis monde et non pas univers. L'espace et le temps ne sont pas primordialement des formes ou milieux de la représentation, mais des formes de la présence, des dimensions de l'être au monde. »<sup>117</sup> Fonctionne encore le préjugé suivant lequel une pensée de l'univers serait exclusivement associée à celle d'un vide paramétrique, univers de la représentation calibrée en contradiction avec une ontologie fondamentale exigeant un détachement vis-à-vis des sciences exactes et un repli sur la mondanité. La vacuité se pense encore chez Maldiney depuis l'horizon mondain, et en ce sens, n'est pas encore le vide authentique.

---

111 Henri Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Editions Comp'act, Le Polygraphe, nouvelle édition 2003, p. 109.

112 Henri Maldiney, *Ouvrir le Rien, l'art nu*, Encre Marine, 2000, p. 128.

113 Henri Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Editions Comp'act, Le Polygraphe, nouvelle édition 2003, p. 109.

114Ibid., p. 259.

115Ibid., p. 161.

116 Mais sans doute le terme de métaphysique ne lui conviendrait-il pas.

117 Henri Maldiney, *Ouvrir le Rien, l'art nu*, Encre Marine, 2000, p. 173.

*L'homme habite en poète* (1951) qui poursuit dans les *Essais et conférences* l'analyse du Quadriparti précise encore que l'entre-deux du ciel et de la terre constituant la mesure de l'habitation porte le nom de la Dimension. Ce n'est pas le face-à-face du ciel et de la terre qui est à l'origine de la Dimension mais au contraire toute spatialité aménagée, toute co-appartenance repose dans la Dimension. La Dimension est la mesure qui aménage et assigne l'entre-deux ; l'essor vers le ciel, la descente vers la terre, le haut et le bas.<sup>118</sup> Dans cette mesure aménageante, nuit et lumière ne sont jamais pures ; ni pures ténèbres, ni pur éclat. Commentant un vers de Hölderlin, Heidegger conclut avec le poète que la nuit est toujours l'ombre de la lumière et le ciel à la fois lever et coucher du crépuscule.<sup>119</sup> A travers le rapprochement du Ciel et de la Terre dans le Cadre des Quatre, jour et nuit se tiennent dans une nécessaire alliance de sorte que la nuit est la nuit du rythme nycthéral, se définissant dans son alternance avec le jour, nuit mondaine. En fait, il convient de distinguer deux nuits. Là où Maldiney décrivait la nuit comme l'expérience privilégiée de la spatialité ubiquitaire du monde, Blanchot, quant à lui, distingue une première et une seconde nuit. L'expérience du passage de l'une à l'autre trouve son moment le plus approprié dans la veille. Durant celle-ci, la nuit ne rompt pas vraiment avec le diurne de sorte que l'on demeure encore en rapport avec l'être-au-monde.<sup>120</sup> Mais à creuser la veille de cette première nuit, on débouche sur l'autre nuit, celle qui nous force à renoncer « à la clairvoyance mondaine, à la maîtrise perspicace. »<sup>121</sup> C'est l'événement du dés-astre, la rupture avec l'astre qui occupait le ciel sidéral de la première nuit, rupture avec le « cosmos » comme monde.<sup>122</sup> Lorsque toute mondanité vient à disparaître, le fait de la disparition apparaît et il se présente sous les traits de la seconde nuit. La disparition manifeste le passage de la première à la seconde nuit. « Dans la nuit, tout a disparu. C'est la première nuit. (...) Mais quand tout a disparu dans la nuit, « tout a disparu » apparaît. C'est l'autre nuit. La nuit est apparition du « tout a disparu ». »<sup>123</sup> La première nuit est mondaine et humaine. Elle attend l'aurore. Mais la seconde est a-humaine, a-cosmique, elle fait éclater la réciprocité du dedans et le dehors. Elle nous jette dans un pur Dehors sans issue.

---

118 Heidegger, *L'homme habite en poète* in *Essais et conférences*, tel, Gallimard, p. 233-234.

119 Ibid., p. 241-242.

120 Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980, p. 85.

121 Ibid., p. 82.

122 Ibid., p. 121.

123 Blanchot, *L'espace littéraire*, folio essais, p. 213.

« La première nuit est accueillante. Novalis lui adresse des hymnes. On peut dire d'elle : dans la nuit, comme si elle avait une intimité. On entre dans la nuit et l'on s'y repose par le sommeil et par la mort. Mais l'*autre* nuit n'accueille pas, ne s'ouvre pas. En elle, on est toujours dehors. Elle ne se ferme pas non plus, elle n'est pas le grand Château, proche, mais inapprochable, où l'on ne peut pénétrer parce que l'issue en serait gardée. La nuit est inaccessible, parce qu'avoir accès à elle, c'est accéder au dehors, c'est rester hors d'elle et c'est perdre à jamais la possibilité de sortir d'elle. »<sup>124</sup> Le Dehors et la Nuit ne sont en rien métaphoriques. Ils sont de nouveaux noms propres de la présence après ceux d'Englobant, d'infini en acte, de fondement et de substantialité. « Celui qui, entré dans la première nuit, intrépidement cherche à aller vers son intimité la plus profonde, vers l'essentiel, à un certain moment, entend l'*autre* nuit, s'entend lui-même, entend l'écho éternellement répercuté de sa propre démarche, démarche vers le silence, mais l'écho le lui renvoie comme l'immensité chuchotante, vers le vide, et le vide est maintenant une présence qui vient à sa rencontre. »<sup>125</sup> Il est clair que la Nuit de Blanchot, ou le dés-astre, ou encore ce qu'il nomme le Neutre, *Ne-uter*, ni ceci, ni cela, se rapproche de la pensée de l'*il y a* chez Lévinas jusqu'à se confondre avec elle. Blanchot établit lui-même l'équivalence entre ces différentes notions. « Surtout, l'*il y a*, en tant que neutre, se joue de la question qui porte sur lui : interrogé, il absorbe ironiquement l'interrogation qui ne saurait le surplomber. »<sup>126</sup> « Dehors. Neutre. Désastre. »<sup>127</sup> Mais là où Lévinas, face à ce qu'il nomme l'horreur, ou ce que l'on appellera plus sobrement l'identité nue et immédiate de la présence, cherche une évacuation dans l'altérité humaine et la théologie, Blanchot, quant à lui, accentue dans tous ses ouvrages les sentiments de privation, d'absence et d'abîme que lui inspire l'insomnie ontologique. Tout le versant négatif est cultivé pour lui-même alors qu'il conviendrait plutôt de souligner les largesses de l'infini, sa plénitude ontologique.

De tout ce qui précède, il appert que la pensée de Heidegger manque à travers son ancrage mondain l'entièreté du prisme de l'être et l'universalité de la

---

<sup>124</sup>Ibid., p. 214. Sur la notion du Dehors voir aussi *L'entretien infini*, chapitre V, Gallimard, 1969.

<sup>125</sup> Blanchot, *L'espace littéraire*, folio essais, p. 222.

<sup>126</sup> Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980, p. 108.

<sup>127</sup> Ibid., p. 95.

question. Mais aussi la relation de l'être à l'étant. De sorte qu'une pensée mondaine est nécessairement une pensée du Pli où l'être est toujours être de l'étant, l'étant toujours en l'être, où la présence ne peut jamais se penser en dehors de l'étant présent, quelle que soit la manière dont elle puisse se dégager de toute confusion ontico-ontologique.<sup>128</sup> « Le Pli peut du moins être suggéré par les tournures « être de l'étant » et « étant dans l'être »<sup>129</sup> « C'est pourquoi, hors du Pli, il n'y a d'aucune manière quoi que ce soit de présent n'importe où et n'importe comment. Tout ce que nous avons débattu jusqu'à présent demeurerait une invention arbitraire, une interprétation substituée après coup, si Parménide n'avait dit lui-même pourquoi la présence ne peut jamais se tenir à côté de l'eon, hors de lui. »<sup>130</sup> S'il est vrai que le présent ne peut jamais se tenir hors de la présence, on n'a cessé de voir que l'inverse est tout à fait possible et représente même le cas le plus fréquent. Et Heidegger de continuer : « Si nous voulons pouvoir parler de l'histoire de l'être, nous devons avoir considéré que « être » veut dire : présence des choses présentes : Pli. C'est seulement à partir de l'être ainsi considéré que nous pouvons alors demander, avec la prudence nécessaire, ce qu' « histoire » veut dire ici. L'histoire est la dispensation du Pli. »<sup>131</sup> « Comment se produit cet abandon des choses par la dispensation ? Par cela seulement que le Pli comme tel et avec lui son dépliement demeurent en retrait. (...) Là s'abrite ce qui mérite d'être pensé, ce qui nous donne à penser, se donne à soi-même à penser comme étant le rapport de la pensée à l'être, la vérité de l'être au sens du dévoilement du Pli, la réserve observée par la Pli alors que prédominent les choses présentes. »<sup>132</sup> On retrouve à travers la notion de Pli les concepts typiquement heideggériens de déploiement ou, ici, dépliement, indissociablement liés à ceux de réserve et de retrait.

S'ensuit l'habituelle série de couples exprimant les rapports indissolubles entre l'être et l'étant ; dévoilement/voilement, décèlement/cèlement, donation/retrait, *alètheia/lèthè*, dépliement du Pli/réserve du Pli, etc. En fait, la

---

<sup>128</sup> Heidegger, *Moira* in *Essais et conférences*, tel, Gallimard. Le texte de « Moira » date de 1952.

<sup>129</sup> Ibid., p. 290.

<sup>130</sup> Heidegger, *Moira* in *Essais et conférences*, tel, Gallimard, p. 303-304.

<sup>131</sup> Ibid., p. 305.

<sup>132</sup> Ibid., p. 309.

présence nécessite non pas une pensée mondaine du Pli mais une philosophie cosmologique de l'aplat. L'aplat représente le continuum infini en tant que surface fondamentale, nue et actuelle. Nul retrait, nulle réserve mais l'actualité de la scène ontologique du *spatium*. Il n'y a rien à dévoiler, à déceler car la présence ne porte aucun voile, aucuns scellés. Rien à découvrir, à dé-crypter puisque la présence est toujours déjà nue dans sa pureté d'être hors étants. L'aplat vient fendre toutes les dyades heideggeriennes. Quel est le statut de cet aplat ? L'espace ne possède ni envers ni endroit, si l'un et l'autre se définissent réciproquement, ni surface interne, ni surface externe si celles-ci doivent nécessairement se répondre. On ne peut faire le tour de l'espace afin d'examiner son revers ; il n'en a pas. Son unilatéralité empêche tout franchissement. Il est impossible d'aller de l'autre côté de l'espace comme on irait de l'autre côté du miroir. Et néanmoins, il s'agit bien d'une extension. Comment alors qualifier un telespace ? Nécessairement comme une surface uniface telle qu'elle se donne le long d'un ruban de Möbius. Surface uniface c'est-à-dire actualité pure. Par actualité pure, il faut entendre une actualité sans actualisation (depuis un retrait, une réserve, un délai). Dans la formulation « actualité pure de la présence pure », l'adjectif « pur » n'a donc pas le même sens. Dans sa première occurrence, il signifie ce qui n'est pas le résultat d'une actualisation ; dans la seconde, il exprime une présence hors étant. La présence s'y donne comme fondement, et le fondement comme aplat ontologique uniface. Tout se tient ainsi à la surface de cette surface uniface. Il faut en effet qu'il y ait tout d'abord un aplat pour faire un pli. Il peut y avoir un aplat sans pli mais non un pli sans aplat. On pourrait donc en déduire une nouvelle différence ; différence entre la différence ontologique et l'identité nue et immédiate de la présence pure, soit la différence entre le pli et l'aplat ; différence métaphysique. La différence entre le pli et l'aplat constitue ainsi une nouvelle expression de la distinction entre monde et univers.

Que l'être soit toujours pensé dans la différence ontologique, le texte de *Temps et être* (1962) n'y déroge point. Lorsque, dès le prologue, Heidegger affirme la nécessité de « penser l'être sans l'étant », cela ne s'apparente en rien à une véritable pensée de l'être conçu dans son identité nue et immédiate telle qu'elle se présente dans le *spatium*. Il s'agit d'une « tentative qui pense l'être sans égard pour une fondation de l'être à partir de l'étant. » Et un peu plus loin, cela est confirmé ainsi : « sans égard pour le trait qui porte l'être jusqu'à l'étant. Penser

l'être sans l'étant, cela veut dire : penser l'être sans égard pour la métaphysique. » Et le protocole du séminaire sur la conférence *Temps et Etre*, protocole revu et corrigé par Heidegger lui-même, s'en explique. « « Penser l'être sans l'étant » ne signifie donc pas que le rapport à l'étant serait inessentiel à l'être et qu'il faudrait ne pas tenir compte de ce rapport ; l'expression signifie bien plutôt que être est à penser autrement qu'à la manière dont le pense la métaphysique (...) C'est avant tout à la forme métaphysique qu'est la différence ontologique que l'on pense, selon laquelle l'être est pensé et conçu à dessein de l'étant et se tient, sans préjudice de son être-au-fond, sous la domination de l'étant. » En somme, cela revient à prévenir de la confusion ontico-ontologique, ce que n'a jamais cessé de dire Heidegger. On peut l'appeler Pli si l'on estime que l'expression de « différence ontologique » est à présent trop empreinte d'un esprit métaphysique mais, quelle que soit la formule, le rapport de l'être à l'étant est conservé.

Les dernières lignes de *Sein und Zeit* signent une œuvre inachevée, les deux premières sections n'étant que les prolégomènes à une troisième qui aurait porté sur la temporalité de l'être. L'œuvre majeure n'est donc pas un ouvrage définitif. Il se clôturait sur une mise en suspens, une mise en doute de la validité même du rapport tant affirmé jusque là entre l'être et le temps. « La constitution ontologico-existentielle de la totalité du Dasein se fonde dans la temporalité. Par suite, il faut qu'une guise de temporalisation originaire de la temporalité ekstatique possibilise elle-même le projet ekstatique de l'être en général. Comment ce mode de temporalisation de la temporalité doit-il être interprété ? Un chemin conduit-il du temps originaire au sens de l'être ? Le temps lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'être ? »<sup>133</sup> Si, selon nous, c'est la spatialité qui constitue l'horizon transcendantal de la question de l'être, il reste néanmoins à en sonder trois modalités : sa temporalité propre, son rapport à la temporalité de l'étant et la mesure suivant laquelle son statut ontologique doit se trouver transformé ou non après la relativité générale.

---

133 Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 437. Une année auparavant, l'auteur de ces lignes formulait une interrogation quasi similaire : « ... ich will nicht so absolut dogmatisch sein und behaupten, man könnte Sein nur aus der Zeit verstehen, vielleicht entdeckt morgen einer eine neue Möglichkeit. » « Je ne veux pas être absolument dogmatique et affirmer que l'on ne saurait comprendre l'être seulement à partir du temps. Peut-être découvrira-t-on demain une nouvelle possibilité » *Logik : Die Frage nach der Wahrheit*, GA, Bd 21, 1976, p. 267.

## II. Spatialité versus temporalité

« Nous affirmons ceci : le Néant est originairement antérieur au « Non » et à la négation. »<sup>134</sup> Le Néant est à l'origine de la négation et non l'inverse, confirme quelques pages plus loin Heidegger<sup>135</sup>. Entre temps, un essai de définition aura qualifié le Néant comme « la négation radicale de la totalité de l'existant. » Le processus consiste à penser d'abord l'Idée de la totalité de l'existant puis à le concevoir comme nié. Ainsi aboutit-on au Néant imaginé. Mais il n'est encore qu'imaginé et non réel. Mais entre le Néant imaginé et le néant réel y a-t-il une différence puisque le Néant n'est rien ? Néanmoins, conclut Heidegger, on se voit rendu à la notion contradictoire d'un Néant existant. Seule une « expérience fondamentale du Néant » pourra légitimer cette notion. Cette affection fondamentale est l'angoisse. « L'angoisse révèle le Néant. »<sup>136</sup> Nous ne discuterons pas, pour l'instant, de la pertinence d'une telle « expérience ». Mais il convient d'établir une précision terminologique. S'il s'agit de parler de l'être sur mode pleinement affirmatif, on s'interdira d'évoquer le Néant comme s'il s'agissait d'une « entité » à part entière. Une fois encore, le néant, c'est-à-dire le non-ens, est une notion relative à ce dont elle est la négation. On ne peut donc s'autoriser à lui concéder une certaine consistance et suffisance ontologique, en lui allouant une majuscule, fût-ce au prix d'une « expérience fondamentale », comme si un sentiment de néant pouvait prétendre précéder et rendre possible une décision logique de négation. Il s'agit au contraire de retourner comme un gant ce pseudo-concept afin d'en montrer la face positive qui est celle de la présence nécessaire, fondamentale et actuelle. On n'affirmera donc pas que « le Néant est la négation radicale de la totalité de l'existant »<sup>137</sup> mais que, dans la fiction d'une néantisation toute relative, la présence se révèle comme le tout autre du présent. Et on en dira

---

134 Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique* in *Questions I*, tel, Gallimard, p. 54.

135Ibid., p. 65.

136Ibid., p. 59.

137Ibid., p. 55.

autant du « Rien » lorsque Heidegger écrit : « Le néantisant dans l'être est l'essence de ce que j'appelle le Rien. C'est pourquoi la pensée, parce qu'elle pense l'Être, pense le Rien. »<sup>138</sup> Le Néant, sous l'apparence-initiale d'une soi-disant auto-suffisance, s'identifie si peu à l'être que, dans sa différence radicale, il en constitue bien plutôt, à son insu, la raison d'être. Etant donné l'absurdité manifeste de la proposition « le Néant est ou peut être », l'être ne pouvait pas ne pas être, autrement dit, il n'y avait pas d'alternative entre l'être et le Néant. Il ne pouvait pas ne pas y avoir. Et cette absurdité d'un Néant absolu constitue en quelque sorte la raison d'être de l'être. « En quelque sorte » car il ne s'agit pas là d'une cause directe mais d'une incidence logique. La raison d'être de l'être est fondée sur l'inanité du pseudo-concept de Néant, l'inintelligibilité de la négation absolue. On se détachera donc de la thèse heideggerienne exposée dans « *Le principe de raison* »<sup>139</sup> suivant laquelle l'être est sans raison. Si l'être est bien le fond sans fond (puisque le propre du fond est de n'être pas fondé à son tour sur autre chose, auquel cas il ne serait pas le fondement de toutes), il possède néanmoins une raison fondée sur l'absurdité logique du Néant-capitale.

On comprendra également avec peine dans la suite de « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* » que la finitude du Dasein comme lieu du questionnement ontologique en vient à contaminer l'être lui-même à tel point que celui-ci soit finalement dit fini en son essence : « *l'Être lui-même est fini* dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance de la réalité humaine qui, dans le Néant, émerge hors de l'existant. »<sup>140</sup> La compréhension de l'être peut être dite finie mais cela n'engage en rien de l'être lui-même. La finitude de l'étant questionnant est, on l'a vu, sans proportion avec l'infinité en acte de l'être et l'un n'est d'aucune manière la mesure de l'autre. D'autant que dans le *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger reconnaît lui-même à la toute fin de l'ouvrage la possibilité d'une infinité antérieure à la finitude du Dasein. « Mais la finitude dans le Dasein se laisse-t-elle développer, ne fût-ce qu'en problème, sans

---

138 Heidegger, *Lettre sur l'humanisme* in *Questions III*, tel, Gallimard, p. 123.

139 Heidegger, *Le principe de raison*, tel, Gallimard, p. 262. « Pourtant le principe, en tant que parole concernant l'être, ne peut plus vouloir dire que l'être a une raison. Comprendre en ce sens la parole concernant l'être, ce serait se représenter l'être comme un étant. Seul l'étant a une raison et il l'a nécessairement. Il n'est que parce qu'il est fondé. L'être au contraire demeure sans raison, parce qu'il est lui-même la raison, le fond. »

140 Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique* in *Questions I*, tel, Gallimard, p. 69.

« présupposer » quelque infinitude ? Et de quelle nature est cette « présupposition » ? Que signifie l'infinitude ainsi posée ? »<sup>141</sup> On affirmera à présent que la nature de cette infinité, à juste titre présupposée, est la spatialité. La finitude du Dasein ne nous apprend donc rien sur la démesure de l'être. De même doit-il en être de la temporalité. Appréhender la question de l'être sur le mode de la temporalité finie du Dasein ne nous enseigne rien sur la temporalité propre de l'être, sur le nom propre de sa temporalité, ni même ne nous persuade que l'être soit bien temporel en lui-même.

Toutefois, selon Heidegger, la temporalité est l'horizon privilégié et donc la condition de possibilité de la question de l'être car elle constitue a priori le sens d'être du Dasein lui-même. « S'il est vrai que la temporalité constitue le sens d'être du Dasein, et si la compréhension de l'être appartient à la constitution ontologique du Dasein, il faut alors que cette compréhension de l'être ne soit possible que sur la base de la temporalité. On peut entrevoir par là une éventuelle confirmation de la thèse suivante : le temps est l'horizon à partir duquel quelque chose comme l'être en général est intelligible. Nous interprétons l'être à partir du temps. Notre interprétation est une interprétation temporelle. La problématique de fond de l'ontologie comme détermination du sens de l'être à partir du temps est donc celle de la temporalité. »<sup>142</sup> Aussi doit-on distinguer chez Heidegger trois types de temporalité. La première est la temporalité ordinaire des événements, temporalité chronologique mesurée par les horloges, suite d'instantanés comptabilisés et dont la représentation est finalement spatiale. Il s'agit du concept aristotélicien du temps tel qu'il aurait été, selon Heidegger, mésinterprété par Bergson ramenant le temps au nombre du mouvement selon l'antériorité et la postériorité.<sup>143</sup> Le second mode de la temporalité, indice d'une plus grande authenticité quant à la nature du temps, est celui constitutif de l'existence du Dasein. Les deux premières sections de *Sein und Zeit* développent cette temporalité (*Zeitlichkeit*) portant le nom de souci et synthétisant les trois moments du passé, du présent et du futur en leur sens existentiel. Enfin en un sens plus fondamental encore, on doit encore entendre un troisième mode de temporalité appelé « être-temporel » ou temporal-

---

141 Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, tel, Gallimard, p. 301.

142 Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, p. 34. Le texte des « problèmes fondamentaux de la phénoménologie » est celui d'un cours du semestre d'été 1927.

143 Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, p. 293.

ité (*Temporalität*)<sup>144</sup> qui devait constituer l'objet de la troisième section de *Sein und Zeit* et qui occupe surtout le cœur des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927) présentés explicitement dès l'ouverture de l'ouvrage comme une « nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* ». <sup>145</sup>La temporal-ité constitue l'horizon de la compréhension de l'être en général. Elle désigne la temporalité propre de l'être. « Il s'agit à présent de montrer que la temporalité est la condition de possibilité de la compréhension de l'être en général, que c'est à *partir du temps que l'être est compris et conçu*. Nous nommons être-temporal (temporal-ité) la temporalité qui joue ce rôle de condition de possibilité. » <sup>146</sup> Si le Dasein est temporel, l'être est temporel. « Le terme d'« être-temporal » (*Temporalität*) ne coïncide pas avec celui de temporalité (*Zeitlichkeit*), dont il ne constitue cependant qu'une simple traduction. Il vise la temporalité dans la mesure où celle-ci est thématisée comme condition de possibilité de la compréhension de l'être et de l'ontologie comme telle. Ce terme d'« être-temporal » doit marquer que dans l'analyse existentielle la temporalité décrit l'horizon à partir duquel nous comprenons l'être. Ce qui est demandé dans l'analyse existentielle, à savoir l'existence, se donne comme temporalité, et celle-ci de son côté constitue l'horizon pour la compréhension de l'être qui appartient au Dasein de manière essentielle. » <sup>147</sup> Autrement dit, en tant que temporalité originelle, le temporel interpelle la temporalité du Dasein. Entre la temporalité (*Zeitlichkeit*) et l'être-temporal (*Temporalität*), le rapport renverrait, comme le que suggère J. Grondin, à la distinction métaphysique classique entre la *ratio cognoscendi* et la *ratio essendi*. La temporalité du Dasein, en tant que *ratio cognoscendi*, ouvrirait sur l'horizon temporel de l'être, mais ce serait ce dernier qui, en tant que *ratio essendi*, rendrait possible la temporalité du Dasein. <sup>148</sup> La temporal-ité de l'être serait la condition de possibilité de la temporalité de

144 Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, §18 à 21, Gallimard. Selon J-F Courtine, traducteur des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, le terme de *Temporalität* peut tout aussi bien se traduire par « être-temporal » que par « temporal-ité » ou encore « temporalité » cf. note du traducteur p. 276.

145 Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 1. Exposition et articulation générale du thème. Note 1. Mais cette notion de « *Temporalität* » apparaissait déjà dans le cours du semestre 1925-1926, *Logique-la question de la vérité*, soit deux ans avant *Être et Temps. Logik : Die Frage nach der Wahrheit*, GA, Bd 21, 1976, p. 199.

146 Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 20. *Temporalité et être-temporal*, Gallimard p. 330 et sq.

147 Ibid., p. 276-277.

148 J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Epiméthée, puf, 1987, p. 74.

l'être-au-monde. D'où une a priorité de l'être sur le Dasein, du temporel sur la temporalité dans la recherche de la temporalité la plus originelle. « La temporalité, c'est la temporalisation la plus originelle de la temporalité comme telle. »<sup>149</sup> Ce renversement de priorité, du Dasein à l'être, de la temporalité à la temporal-ité, signifie un « tournant » et annonce des textes tels que « *Temps et être* ». <sup>150</sup>L'a priorité de la temporal-ité de l'être se situe ainsi au fondement de toute autre a priorité. C'est ce que développe Heidegger dans les dernières pages des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : « *A priori* signifie « à partir de ce qui est premier », « de ce qui précède ». Le premier [le *prius*] est manifestement une *détermination temporelle* (...) On ne saurait nier qu'une détermination temporelle soit présente dans le concept d'*a priori*, de « premier » <sup>151</sup>». De ces prémisses, Heidegger conclut alors : « *Le temps précède toute priorité possible* de quelque nature qu'elle soit, parce qu'il est la condition fondamentale de la priorité en général. Et dans la mesure où le temps comme source de toute possibilisation (possibilités) est le *prius* absolu, toutes les possibilités comme telles, dans leur fonction de possibilisation, sont caractérisées par la priorité, autrement dit, elles sont a priori. »<sup>152</sup>

Mais le temps est-il réellement le *prius* absolu antérieur à toute autre a priorité ? Si, pour qu'il y ait quelque chose, il faut tout d'abord qu'il y ait, et si par ce « il y a » on entend le spatium fondamental comme continuum infini, alors c'est d'une a priorité logique et non d'une a priorité temporelle dont il s'agit. Et cette a priorité logique précède tout mode de temporalité. Car, de la même manière, il faut préalablement qu'il y ait espace pour que puisse se poser la question de la temporalité propre de l'espace. En effet, le temps n'est jamais un temps en soi, suspendu, abstrait. Il est toujours temps des événements, qu'ils soient ontiques, ou que l'événement soit ontologique tandis que l'espace subsiste en soi et par soi, qu'il y ait ou non un événement se produisant en son sein, qu'il y ait ou non le moindre étant. Que la temporalité soit temporalité d'un étant quelconque, du Dasein ou même temporalité propre de l'être, son statut est toujours relatif, nécessairement référé à ce dont il est à chaque fois la temporalité

---

149 Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, § 21 *Temporal-ité [être-temporel et être]* Gallimard, p. 363.

150 J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Epiméthée, puf, 1987, p. 74-75.

151 Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, p. 388-389.

152 Ibid., p. 390.

spécifique, alors que la spatialité est l'expression immédiate de la substantialité de la présence. La différence entre le statut relatif du temps et celui substantiel de l'espace s'illustre d'ailleurs par le fait que l'on peut concevoir un espace atemporel mais non un être qui ne soit spatial. Peut être dit atemporel un espace qui ne possède ni position ni extension temporelle. Cela induit donc naturellement un primat ontologique de l'espace sur le temps, autrement dit, de l'a priorité logique sur l'a priorité temporelle.

Ce primat substantiel de l'espace sur le temps ne doit en rien laisser présumer de la temporalité de l'être elle-même. Si l'on envisage à présent la question de la temporalité propre de l'être, le rapport entre temporalité et spatialité s'inverse. Il faut concevoir un relation contraire à celle établie par Heidegger entre l'être et l'étant. Ce n'est pas l'a priorité de l'être qui temporalise l'étant, c'est l'étant qui temporalise l'être. En effet, on peut supposer que si rien d'ontique n'eut jamais été, l'espace aurait porté le nom d'espace atemporel dans sa dérélition d'être. Là, l'être ne dure pas suivant un passé, un présent et un futur qu'aucun critère ne permet d'ailleurs de jauger, il est fixement et obstinément dans le même et unique instant d'éternité. Est atemporel un espace où aucun événement ne s'est jamais produit et ne se produira jamais. Mais, à partir du moment où un étant vient à être, ou plus exactement à devenir, il introduit de la durée au sein de la présence, il temporalise l'être. Son devenir inscrit un passé, un présent et un futur dans ce qui n'était alors qu'un espace vide de temps. D'ailleurs, la relativité générale ne nous enseigne-t-elle pas qu'en certains endroits, le temps est déterminé par la géométrie de l'espace, elle-même sous influence des forces gravitationnelles.<sup>153</sup> Nous ne faisons en somme qu'exprimer avec un vocabulaire contemporain ce que de grands théologiens avaient déjà défendu. Ainsi, Clément d'Alexandrie (aux alentours de 140-150) s'insurge contre ceux, notamment les gnostiques hérétiques, qui imaginent la création du monde à un instant précis d'un temps infini précédant ce commencement. « Comment la création aurait-elle pu être faite dans le temps, puisque le temps a été fait avec les êtres ? » Et Ambroise de Milan (337-397) ne dit pas autre chose. « C'est au commencement du temps que Dieu a créé le Ciel et la Terre. Car le temps existe depuis qu'existe ce Monde, il n'existait pas avant le

---

153 L'illustration la plus extrême de cette élasticité du temps étant celle se produisant au voisinage d'un trou noir.

Monde. »<sup>154</sup> Cette conception trouvera sa forme la plus achevée dans la *Cité de Dieu* de Saint Augustin (354-430) Le Monde n'a pas été créé dans un temps lui préexistant mais temporalité et mondanéité sont contemporaines. « ... il est indubitable que le monde a été créé non dans le temps, mais avec le temps. (...) or avant le monde il ne pouvait exister aucun temps passé, parce qu'il n'existait aucune créature dont les mouvements eussent déterminé le cours du temps. Or le monde a été créé avec le temps, puisque le mouvement a commencé avec le monde. »<sup>155</sup>

Quel est alors le nom propre de la temporalité propre de l'être ? La temporalité proprement ontologique devrait se situer quelque part entre l'atemporalité de l'éternité et la temporalité finie de tout étant. Newton l'avait touchée lorsqu'il interprétait l'éternité sur un mode différent du mode traditionnel de la métaphysique, ainsi que le soulignait A. Koyré. L'éternité newtonienne a comme nom la sempiternité. La sempiternité chez Newton est la Durée infinie, l'Océan temporel évoqué par John Locke. Cependant Newton a abstrait la sempiternité de tout référent physique en en faisant un Temps absolu capable d'exister indépendamment de toutes choses et s'écoulant « sans aucune relation à quoi que ce soit d'extérieur à lui ». Il en a fait un Temps en soi, désincarné, indifférent aux devenirs ontiques. Il faudrait plutôt inscrire le temps dans ces devenirs et entendre que la sempiternité de l'être se dit de la multiplicité indéfinie des devenirs aux temporalités finies qui l'animent.<sup>156</sup>

Un autre nom permettrait peut-être d'éclaircir ce statut de la temporalité propre de l'être ; entre le temps et l'éternité. Du *Timée* de Platon et du néo-platonisme jusqu'à la scolastique, pour n'évoquer que ce qui relève de la philosophie, la notion de l'*Aiôn* possède une histoire et une polysémie qui le rend difficile à saisir d'autant que le terme ne possède pas d'équivalent dans le vocabulaire contemporain. Situé quelque part entre la durée illimitée et l'éternité,

---

154 Clément d'Alexandrie, *Stromate VI (Stromates I à VII)* : ressource en ligne) et Ambroise de Milan, *Hexaméron I*. Citations empruntées au livre de J. Demaret, *Univers, Les théories de la cosmologie contemporaine*, Annexe du chapitre 1, Le Mail, 1991, p. 31.

155 Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XI, 6, points, Seuil.

156 Sempiternité provient de *semper aeternitas* indiquant encore un certain rapport à l'éternité. Un terme anglais permettrait d'exprimer l'idée de durée infinie tout en évitant la référence à celle d'éternité. On pourrait utiliser le terme d' « *everlasting* ».

il signifie tantôt âge, période, siècle tantôt sempiternité ou perpétuité, ou encore « durée cosmique » selon Heidegger. « Le mot est difficile à traduire. On dit durée cosmique. C'est le monde qui se produit comme monde et comme temps. »<sup>157</sup> Auquel cas, appliqué à l'être, il s'agirait de l'être qui se produit comme temps, qui se temporalise comme être. Toujours demeure néanmoins l'ambiguïté que la notion d'*Aiôn* entretient depuis le début de son histoire avec la notion d'éternité ; *Chronos* image mobile de l'*Aiôn*. « Or, c'est la substance du Vivant-modèle qui se trouvait être éternelle [*aiônios*], nous l'avons vu, et cette éternité, l'adapter entièrement à un Monde engendré, c'était impossible. C'est pourquoi son auteur s'est préoccupé de fabriquer une certaine imitation mobile de l'éternité [*aiônos*], et, tout en organisant le Ciel, il a fait, de l'éternité immobile et une [*aiônos*], cette image éternelle qui progresse suivant la loi des Nombres, cette chose que nous appelons le Temps. »<sup>158</sup>

Il semble alors que la scolastique eut le mérite, notamment à partir du XIII<sup>ème</sup> siècle, de détacher définitivement la notion d'*aevum*, traduction latine de l'*aiôn* grec, de celle d'*aeternitas*.<sup>159</sup> Mais déjà l'ancien stoïcisme s'approchait de cette notion en opérant l'analogie du statut du temps et de l'espace. Le lieu limité est au vide illimité de toutes parts ce que le temps limité du présent est au temps infini à ses deux extrémités, passée et future. Chrysippe n'attribue pas de nom propre à ce temps illimité.<sup>160</sup> Mais Marc-Aurèle (121-180), dans ses *Pensées*, comble cette lacune terminologique. « Jette les yeux sur le très prompt oubli dans lequel tombent toutes choses, sur le gouffre du temps qui, des deux côtés, s'ouvre à l'infini ... (*to chaos tou eph'ekatera apeirou aiônos*) »<sup>161</sup> Dans le stoïcisme, le temps illimité dont l'incorporéité l'identifie au vide infini prend à présent le nom d'*Aiôn*. L'atomisme pour ce qui est de l'espace et le stoïcisme en ce qui concerne la question du temps représenteraient ainsi les deux grandes taches aveugles de l'heideggerianisme.

Selon Boèce (470-524), le terme d'éternité ne peut s'appliquer de manière

---

157 Heidegger, *Le principe de raison*, tel, Gallimard, p. 242. Et aussi G. Deleuze, *Logique du sens*, 23<sup>ème</sup> série, De l'*Aiôn*.

158 Platon, *Timée*, 37 d, 4-7, Œuvres complètes, tome X, Les Belles Lettres, 1956.

159 *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Seuil, 2004.  
Article *Aiôn*.

160 V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1953, p. 39-40.

161 Marc-Aurèle, *Pensées*, Livre IV, 3, Garnier.

univoque à Dieu et au monde. Cela mène à différencier la sempiternité de l'éternité atemporelle. L'éternité est le propre de Dieu, la sempiternité qualifie l'écoulement du temps du monde. « Ce que l'on dit de Dieu : « il est toujours », cela signifie évidemment une seule chose, c'est qu'il a été dans le passé toute entier, qu'il est dans le présent tout entier, de quelque manière que ce soit, et qu'il sera dans le futur tout entier. Selon les philosophes, on peut dire cela aussi bien du ciel et des autres corps immortels, mais on ne le dit pas de Dieu dans le même sens. Il est toujours, parce que « toujours » appartient, pour lui, au temps présent, et qu'il y a une immense différence entre le présent de nos vies, notre « maintenant », et celui de Dieu : notre « maintenant », comme s'il courait, fait notre temps et la sempiternité, alors que le « maintenant » divin, immuable, sans changement et stable fait l'éternité. Si, à ce mot, éternité, l'on ajoute « toujours », on fera, de ce « maintenant », ce qui coule toujours, infatigablement, et, pour cette raison, ce qui est perpétuel, je veux dire la sempiternité. »<sup>162</sup> Cette différenciation majeure ne quittera pas Boèce. On la retrouve dans son dernier grand ouvrage, *Consolatio philosophiae*. « L'éternité est donc la possession à la fois totale et parfaite d'une vie sans limites, définition que rend plus claire une comparaison avec les choses du temps. Car tout ce qui vit dans le temps s'avance dans le présent, du passé vers l'avenir, et tout être établi dans le temps est incapable d'embrasser d'un seul coup toute la durée de sa vie : il ne saisit pas encore le jour du lendemain et il a déjà perdu celui d'hier ; dans l'existence même d'aujourd'hui vous ne vivez que dans ce moment-ci rapide et passager. Donc, une chose qui subit la loi du temps peut, comme Aristote le croit du monde, n'avoir ni commencement ni fin et prolonger son existence autant que le temps infini : elle ne remplit pas cependant les conditions nécessaires pour qu'on la déclare éternelle. (...) Cela nous montre l'erreur de ceux qui, entendant dire qu'aux yeux de Platon le monde n'a pas eu de commencement dans le temps et ne doit pas avoir de fin, s'imaginent qu'ainsi le monde créé est coéternel à son créateur. (...) C'est pourquoi, si nous voulions donner aux choses les noms qui leur conviennent, nous dirions, à l'exemple de Platon, que Dieu est éternel, mais que le monde est perpétuel. »<sup>163</sup> Ayant retenu la leçon de Boèce, le Moyen Âge peut, à présent, posé sa propre tripartition du temps. Dans sa *Somme théologique*, Thomas d'Aquin explicite à

---

162 Boèce, *De Trinitate*, IV, in *Courts traités de théologie*, Editions du Cerf, 1991.

163 Boèce, *Consolation de la philosophie*, Livre V, prose 6, 4-5-6-9-14, Garnier.

l'article 5 de la question 10 la différence entre *l'aeuum*, le temps et l'éternité. *L'aeuum* y acquiert définitivement un statut indépendant des deux grands autres acteurs de la scène de la temporalité. « *L'aeuum* diffère du temps et de l'éternité comme tenant le milieu entre les deux. »<sup>164</sup> L'éternité n'a ni avant ni après ; le temps a un avant et un après, un commencement et un vieillissement ; *l'aeuum* a un avant et un après mais sans commencement ni vieillissement. Mais si *l'aeuum* n'a ni commencement ni vieillissement, cela ne signifie-t-il pas qu'il est immuable et donc qu'il ne possède en fait ni avant ni après ? Quel est le véritable statut de *l'aeuum* ? L'éternité est synonyme de permanence et d'immuabilité tandis que les étants sujets au devenir, ou dont l'être consiste en un changement, sont soumis au temps et mesuré par lui. *L'aeuum*, quant à lui, tient à la fois de la permanence de l'être et du changement, celui-ci étant soit actuel, soit potentiel. Ainsi en est-il des corps célestes qui possèdent un être immuable mais associent cet être substantiel au changement local. Les anges, également, ont un être permanent mais peuvent se déplacer de lieux en lieux et sont capables de pensées et d'affections. Dans la permanence de leur être même, il n'existe pas de changement, mais l'avant et l'après peuvent s'y adjoindre. L'immuabilité de leur être est conciliable avec le changement. C'est pourquoi la mesure des corps célestes et de l'existence des anges est celle de *l'aeuum*.

La temporalité de l'être comme durée infinie porte tous les traits de *l'aeuum* ou, plus originellement, de *Aiôn*, si l'on nous accorde que l'on peut entendre par là une durée illimitée à ses deux extrémités. En lui-même, l'être est inengendré, incorruptible, indestructible. Il a la permanence de ces caractères. Bien plus, il est *la* substantialité puisque tout est en lui mais lui n'est en rien d'autre à quoi il puisse être rapporté. Mais, d'autre part, temporalisé par les devenirs qui le traversent, il supporte un passé, un présent et un futur qui s'inscrivent à sa surface sous l'aspect de géodésiques et de multiples déformations topologiques toujours changeantes. Les devenirs ontiques temporalisent la présence et le temps s'incarne ainsi dans la chair immatérielle de l'être. La temporalité de l'être ne relève donc ni de l'éternité, ou atemporalité, au sens de la métaphysique classique ni d'une pensée à la croisée de la finitude de la

---

164 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, question 10, article 5, volume 1, Editions du Cerf, 1984.

temporalité et de la mondanéité. Le nom propre de la temporalité propre de l'être serait sans doute l'*Aiôn* comme Durée cosmique infinie *a parte ante* et *a parte post* temporalisée par les devenirs ontiques qui sillonnent son espace. Et le point de rencontre de l'être et de l'étant, de leurs temporalités respectives, serait alors celui de la contemporanéité ; la sempiternelle contemporanéité de la Durée infinie de l'être et des temporalités finies successives, naissantes et mourantes, qui l'animent en parcourant en tous sens son infinité spatiale. De sorte que s'il existe un primat de l'être sur l'étant au niveau ontologique (a priorité logique), il y a un primat de l'étant sur l'être du point de vue de la temporalisation (détermination temporelle de l'être par l'étant). La temporalité de l'être se définirait donc selon ces trois termes : actualité pure, *Aiôn* et contemporanéité.

Si le temps porte le nom de Durée infinie, l'espace, de son côté, peut-il encore jouir du statut de l'infinité dans la cosmologie contemporaine ? Avec la relativité générale, tous nos concepts (substance, présence, infini ...) semblent devoir être repensés à nouveaux frais. L'infini, ce cauchemar du physicien, semble avoir été exorcisé à l'aide des géométries non euclidiennes autorisant le modèle d'un univers fini mais sans bornes. L'univers fermé plaît sans doute au physicien parce que celui-ci tient là un objet fini. Il est vrai qu'un objet fini est, lui, mesurable. Ce n'est pas véritablement le retour du monde clos mais plutôt l'apparition d'un univers fermé à courbure positive. Imaginons un voyageur parcourant la surface d'une sphère. A un moment donné, il rejoindra son point de départ. Son trajet s'est révélé fini. Cependant nulle part, il n'a rencontré de frontière qui put arrêter son périple. Son « univers » est donc sans limites bien qu'il soit fini. Dans le cas d'une topologie globale à courbure positive, la surface, le volume et la circonférence de la sphère sont finis. Si l'on projette un faisceau de lumière dans l'espace, après un certain temps, le temps de parcourir la courbure globale, il reviendra à sa source. Un tel univers est rendu possible grâce aux géométries riemanniennes et à la théorie de la gravitation qu'est la relativité générale. Le raisonnement menant à l'idée d'un univers fini serait le suivant: la matière-énergie est source de champs gravitationnels. La gravitation détermine l'existence de l'espace-temps. La distribution uniforme de matière induit une courbure positive globale, donc un univers fermé et fini. Aux côtés de la question portant sur l'infinité ou la clôture de l'espace, une autre controverse poursuit à sa

façon la polémique entre Leibniz et Newton, celle qui oppose la position substantialiste et la position relationnelle de l'espace. Mach, dans sa *Mécanique*, a fait une critique sévère de l'espace absolu newtonien et ce débat se poursuit encore de nos jours.<sup>165</sup> La question de l'infinité ou de la finitude, d'une part, et celle de la position substantielle ou relationnelle, d'autre part, partagent des connexions aux conséquences importantes du point de vue ontologique. Il s'agit donc, dans un premier temps, de concevoir si l'espace est une substance ou s'il ne se réduit qu'à la simple idéalisation d'un système de relations, auquel cas l'être ne serait en fait qu'un simple concept, une abstraction sans réelle effectivité. Dans un second temps, se pose la question de l'infinité de cette substance ou de ce système de relations.

A ces fins, il convient de distinguer entre trois types d'espace ; l'espace gravitationnel, l'espace de la relativité restreinte et l'espace topologique. Ce qu'opère exemplairement ce texte d'Einstein se situant à la jonction de la physique et de la métaphysique, de l'espace et du rien : « D'après la Mécanique classique et d'après la Théorie de la relativité restreinte, l'espace (l'espace-temps) jouit d'une existence indépendante vis-à-vis de la matière ou du champ (...) Selon la Théorie de la relativité générale, par contre, l'espace ne jouit pas d'une existence indépendante vis-à-vis de « ce qui remplit l'espace » et dépend des coordonnées. Soit donné, par exemple, un champ de gravitation pur décrit par les  $g_{ik}$  (comme fonctions de coordonnées) en résolvant les équations de la gravitation. Si l'on suppose le champ de gravitation, c'est-à-dire les  $g_{ik}$ , éliminé, il ne reste pas un espace du type (1) [de Minkowski], mais absolument rien, pas même un « espace topologique ». Car les fonctions  $g_{ik}$  ne décrivent pas seulement le champ, mais aussi simultanément les propriétés de structure, topologiques et métriques, de la multiplicité. »<sup>166</sup> En d'autres termes, « un espace vide, c'est-à-dire un espace sans

---

165 Voir à ce sujet John Earman, *World enough and Space-time, Absolute versus relational theories of space and time*, M.I.T. Press, 1989.

166 Einstein, *La Relativité*, p. 177, Payot, 1963, Gauthier-Villars, 1956, traduction Maurice Solovine. Einstein expose également cette idée dans sa correspondance. Lettre à Schwarzschild du 9 janvier 1916 : « Si toutes les choses venaient à disparaître du monde, alors, pour Newton, il resterait l'espace inertiel galiléen ; mais, d'après ma conception, il ne resterait rien. » in Einstein, *Œuvres choisies, Relativité II, Relativité générale, cosmologie, théories unitaires*, Seuil, p. 87-88. Editions du Seuil, 1993.

champ n'existe pas. »<sup>167</sup> Et, dans la foulée, Einstein rend hommage à Descartes pour avoir rejeté la simple possibilité d'un espace pur. « Descartes n'avait donc pas tellement tort quand il se croyait obligé de nier l'existence d'un espace vide. Cette opinion paraît absurde tant que les corps pondérables seuls sont considérés comme réalité physique. C'est seulement l'idée du champ comme représentant de la réalité, conjointement avec le principe de relativité générale, qui révèle le sens véritable de l'idée de Descartes : un espace « libre de champ » n'existe pas. »<sup>168</sup> A la différence de l'espace-temps de la relativité restreinte, la géométrie de l'espace de la relativité générale traduit les effets de champs gravitationnels ayant comme source les masses-énergie en présence. Les propriétés physiques qui définissent le champ de gravitation expriment également les propriétés métriques de l'espace-temps. Le champ de gravitation détermine ainsi la topologie et la métrique de l'espace de sorte que sans champ il n'y a plus d'espace. En présence d'un corps massif, l'espace fait la révérence à la gravitation. Ce qui revient à dire que l'être n'est jamais neutre mais plutôt directement passif, indirectement actif. Directement passif au sens où il se courbe sous l'effet des champs gravitationnels. Indirectement actif au sens où, ainsi courbé, il influe sur les géodésiques des corps célestes ou sur le trajet de la lumière au voisinage de ces corps jusqu'à provoquer des mirages cosmiques. Son action est indirecte car ce n'est pas de son propre fait qu'il détermine les trajectoires des corps, c'est parce qu'il est préalablement courbé de telle manière à influencer ainsi.<sup>169</sup> Les effets de la gravitation sont donc indirectement observables. La courbure ou le trou noir sont invisibles en soi. Il y faut ce que l'on appelle un corps d'épreuve. Ce sont les corps célestes qui manifestent suivant leurs géodésiques l'existence et les traits de ces déformations intangibles.

---

167 Einstein, *La Relativité*, Payot, 1963, p. 178 ; Gauthier-Villars, 1956, traduction Maurice Solovine.

168 Ibid.

169 Dans une note de l'« *Entretien infini* » (M. Blanchot, *L'Entretien infini*, chapitre V, p 441 note 2, Gallimard), Blanchot reconnaît un bref instant dans le *Sein* heideggerien un autre mot pour sa notion du « Neutre » qu'il appelle également le « Dehors », l'« Inconnu ». Mais il s'en détache immédiatement car, selon lui, l'ontologie heideggerienne est encore trop empreinte d'éclaircie, d'ouverture, de dévoilement, de co-appartenance entre le Dasein et l'être, autrement dit, encore trop pleine de positivité et de possibilité. Ces différents modes d'approche, termine Blanchot, « ne nous disposent pas à la recherche du neutre telle que l'implique l'inconnu » Néanmoins l'on constate à présent que la notion du Dehors ne mène en rien à une pensée de la Neutralité.

Einstein identifie la topologie de l'espace-temps à la structure du champ gravitationnel de sorte que si l'on retire le champ l'espace-temps disparaît également. Il ne reste alors absolument plus rien, pas même l'espace. Selon Einstein, la gravitation détermine l'espace-temps non seulement formellement mais aussi ontologiquement. Cependant, il nous paraît que les déterminations formelles, c'est-à-dire les propriétés métriques et topologiques structurant un espace, ne peuvent en rien conditionner l'effectivité ontologique, l'existence même de l'espace-temps. Du mode de la détermination formelle à l'existence, il y a un saut ontologique que rien n'autorise. Affirmer que la disparition du champ entraîne celle de l'espace-temps revient à légitimer le concept de néant absolu. Sauf à accréditer la possibilité d'un néant absolu existant, ce qui est une absurdité manifeste, il ne peut ne rien rester. On est autorisé, nous semble-t-il, à interroger cet « *absolument rien* » figurant en guise de conclusion dans le texte d'Einstein car le vocabulaire usité est davantage métaphysique que physique. Lorsqu'il emploie des concepts métaphysiques, le physicien gagnerait sans doute à mesurer le sens et la portée de ses affirmations en distinguant ce qu'il convient d'entendre précisément par être, étant et néant ; par étant relatif à la présence et présence pure hors étant, néant relatif et néant absolu. Par un rien absolu, nous ne pouvons, d'un point de vue métaphysique, que comprendre un néant absolu. Car la question demeure toujours la même : rien de quoi ? Rien qui puisse, certes, constituer un objet de et pour la physique mais non un néant absolu. Si l'on suit la conception einsteinienne, la physique se voit en effet confrontée à cette alternative : soit elle reconnaît, malgré elle, l'« objet » propre de la métaphysique ; fondement indéniable de toutes choses, infini irréductible, substantialité par excellence, autant de synonymes de la présence pure et d'une absolue nécessité (effectivité de *l'il y a*), soit elle valide, malgré elle encore, la proposition suivant laquelle le néant absolu peut *être* et cela, de surcroît, sur un mode substantiel. Autrement dit, soit la physique fait sa part à la métaphysique, reconnaît ses droits, soit elle tombe dans la plus profonde absurdité en légitimant le néant absolu et en élevant celui-ci au statut de concept pertinent. Cette distinction entre effectivité ontologique et déterminations formelles nous paraît essentielle car elle fait nettement la part des choses entre ce qui relève de la physique et ce qui est le propre de la métaphysique. Si les déterminations formelles de l'espace dépendent empiriquement de la distribution de la matière, l'espace n'en demeure pas moins

un a priori ontologique dont la négation conduirait, suivant un traitement égal de l'être et du néant, au reniement d'un certain principe de non-contradiction. Le physicien ne peut logiquement faire l'économie de l'être. Les champs gravitationnels, leur métrique, présupposent nécessairement un espace a priori. La théorie relativiste de la gravitation n'entame pas l'autosuffisance ontologique de l'espace. Le *logos* de la présence relève alors principalement de la topologie. L'ontologie est avant tout une topologie mais n'ayant rien en commun avec ce que Heidegger entend par « topologie », c'est-à-dire spatialisation.

La science de l'espace se divise en deux branches. La première est la métrique. Celle-ci étudie les propriétés locales de l'espace. Elle est la science de la mesure des distances entre événements spatio-temporels. La seconde est la topologie. Cette dernière étudie les propriétés globales de l'espace sans faire intervenir aucune métrique. La topologie fait abstraction des mesures de distances et ne considère que les positions relatives des éléments dans l'espace. Ses questions sont celles de la dimension de l'espace, des déformations continues auxquelles celui-ci peut se prêter, de sa finitude ou de son infinité possible. « Les propriétés topologiques sont celles qui restent insensibles aux déformations pourvu qu'elles soient continues : à condition de ne pas couper, ni percer, ni coller l'espace, on peut l'étirer, l'écraser, le malaxer dans tout les sens, on ne changera pas sa topologie, par exemple, le fait qu'il soit fini ou infini, le fait qu'il ait des trous ou non, le nombre de ses trous s'il en a etc. »<sup>170</sup> Cette science trouve son origine historique dans l'énigme des sept ponts de Königsberg. Était-il possible, se demandait-on, de se promener dans la ville en circuit fermé en traversant une fois et une seule fois chacun de ses ponts. La question fut examinée par Leonhard Euler qui répondit par la négative. En fait, pour la première fois dans l'histoire des mathématiques, concluait celui-ci, un problème de géométrie ne relevait pas de l'ordre de la métrique, des distances entre les ponts, mais de la disposition relative des ponts entre eux. Les équations d'Einstein décrivent la forme locale de l'espace suivant la distribution de la matière-énergie déterminant sa géométrie. Cependant elles ne définissent pas la forme globale de l'univers. Bien que la théorie einsteinienne explicite les propriétés de structure métriques et topologiques, elle

---

<sup>170</sup> J-P Luminet, *L'Univers chiffonné*, Fayard, Le temps des sciences, 2001, p. 81-83. Et aussi M. Lachièze-Rey, *Au-delà de l'espace et du temps*, Le Pommier, 2008, p. 86 à 90.

n'informe pas de la topologie globale. La topologie se différencie ainsi de la géométrie. La topologie est l'étude d'un espace-temps sans métrique dont seules sont prises en compte la dimension globale et les déformations, mais aussi la question de son statut ouvert ou fermé, celui-ci entrant notamment en considération dans la problématique de l'évolution de l'univers. Les espaces de volume fini sont fermés, ceux de volume infini sont ouverts. Un espace ouvert spatialement comme un espace de courbure nulle ou négative (hyperbolique) est probablement ouvert dans le temps. Un espace fermé spatialement est probablement fermé dans le temps. Ainsi les topologies elliptiques, c'est-à-dire de courbure positive, sont finies dans l'espace et vraisemblablement également dans le temps. Les formes globales peuvent avoir toutes sortes d'apparence, celle d'une sphère, d'un tore, d'un hypertore etc., et posséder les propriétés correspondantes. Mais surtout, avec la topologie, l'on se tient encore en-deçà de l'espace-temps de Minkowski. Ce dernier type d'espace-temps représente le fondement géométrique de la relativité restreinte. Il est un espace quadridimensionnel de courbure nulle, vide de source gravitationnelle mais possède une métrique, ce qui n'en fait pas une pure et simple topologie. L'espace topologique se situe donc non seulement en-deçà des champs gravitationnels mais sous-tend également l'espace-temps de Minkowski. Dans son article « *La métaphysique de la vacuité* », <sup>171</sup> R. Healey nomme « vide authentique » cet espace où nudité est synonyme d'abstraction et de fondement. « Einstein affirmait que, de son point de vue préféré, un vide en relativité générale était non seulement physiquement impossible, mais aussi en quelque sorte conceptuellement incohérent, puisqu'en ôtant la métrique, on resterait avec « absolument rien ». Mais doit-on accepter cette conclusion nihiliste ? Ôter en pensée la métrique d'un modèle d'espace-temps de relativité générale vous laissera avec la variété différentiable nue sur laquelle on l'avait défini – un espace abstrait où voisinage et continuité sont toujours définis, mais non plus la distance. Puisque cette variété différentiable elle-même ne peut représenter ni des champs ni des corps pesants, on peut adopter une image de l'espace-temps où chaque monde dont la structure serait représentée par une telle variété (où aucun objet géométrique ni aucun champ ne serait défini pour

---

171R. Healey, *La métaphysique de la vacuité* in *Le Vide, Univers du tout et du rien*, sous la direction de S. Diner et E. Gunzig, éditions complexe, 1998, p. 125 à 133. R. Healey est professeur de philosophie des sciences à l'université d'Arizona.

représenter la matière, la gravitation, la métrique ...) constituerait un vide authentique. » Si, pour Einstein, le vide apparaît physiquement absurde et conceptuellement inconsistant, sa position élude le rôle fondamentalement ontologique de la topologie. Car c'est sur l'inéluctable espace abstrait que la structure gravitationnelle va laisser son « empreinte » ; courbure et métrique. D. Dieks, de son côté, souligne davantage encore ce statut ontologique de fondement et d' a priorité logique de la variété nue, toujours déjà présupposée par toute physique et toute métaphysique. « En d'autres termes, on présuppose qu'un ensemble de points existe, sur lequel le champ métrique puisse être défini (ainsi que d'autres champs physiques). Cet ensemble de points de l'espace-temps est ici antérieur à tout objet physique. On définit les champs physiques, et l'on formule les équations qui les régissent, en partant de cette variété nue des points de l'espace-temps. (...) Mais les points de l'espace-temps eux-mêmes sont encore indispensables pour la représentation des processus physique. Donc, quoique la géométrie de l'espace-temps soit devenue physique et *a posteriori*, allant de pair avec la matière et le rayonnement, il y a toujours dans la théorie quelque chose de spatio-temporel *a priori*. C'est l'espace vide (l'espace-temps) *par excellence* : l'espace et le temps dépourvus de toutes propriétés métriques. Cette collection de points nus de l'espace-temps est le successeur naturel de l'espace absolu newtonien. »<sup>172</sup> C'est précisément ce cas-limite de la physique ; un espace-temps sans corps pondérable, sans champ gravitationnel, sans métrique, qui en vient à constituer l' « objet » métaphysique par excellence. A travers la variété nue, on retrouverait ainsi un nouveau nom propre de l'être. Mais, d'un point de vue métaphysique, nous n'avons même plus besoin de parler d'une multiplicité de points avoisinants mais simplement de présence nécessaire pure et simple. Représentant mieux le statut de l'être qu'une série de points contigus, l'aplat est la scène ontologique à présent indifférenciée, le parfaitement lisse plutôt que le pointillé. Espace a priori de la théorie relativiste de la gravitation, la présence pure est en-deçà de tout et au-dessus de tout soupçon car toujours indemne d'une négation concevable à son encontre. Et à ce titre, elle représente un renouveau de la métaphysique newtonienne, son « successeur ontologique ». Si l'on réalise la

---

172 D. Dieks, *L'espace vide et la mécanique quantique* in *Le Vide, Univers du tout et du rien*, sous la direction de S. Diner et E. Gunzig, éditions complexe, 1998, p. 186 à 199. D. Dieks est professeur de philosophie de la physique à l'université d'Utrecht.

distinction entre ce qui relève de l'ontologie, l'effectivité de l'être, et ce qui constitue les propriétés métriques et topologiques locales du même espace-temps, la métaphysique de Newton reste d'actualité, même si dans le détail de la structure de cet espace-temps, il en va autrement. La simple réduction de l'espace à ses propriétés physiques dans son interaction avec la matière manque sa nature fondamentalement ontologique. « It was once thought that the development of the general theory of relativity had decided the issue of absolute versus relative space and motion against Newton and in favor of his strongest contemporary critic in this matter, Leibniz ; but more careful consideration has shown that in spite of the very far-reaching changes wrought by Einstein – in spite of the fact that absolute space and absolute time have been abandoned, and the geometric structure of space-time has proved to be interdependent with the distribution of matter [or, rather, of « energy-momentum »] - it remains necessary to regard space-time and its geometry as having a status as « real » as that of matter : the program of « reducing » the properties of space-time to properties and interrelations of « bodies » has not succeeded. So on this general score – although certainly not in detail – Newton was, in the eyes of our own science, « right » to take space and time as fundamental entities.»<sup>173</sup> Le problème ne réside-t-il pas finalement dans l'équivocité du terme « absolu »? Si, par absolu, on entend un espace euclidien indifférent à son contenu matériel alors, en effet, l'espace n'est plus absolu. Mais si, par absolu, il s'agit de concevoir une réalité qui, ontologiquement, subsiste par soi et n'est pas un simple concept exprimant des relations entre corps mais qui, formellement, peut ne pas être uniforme, intangible ou indemne de l'influence de son contenu alors le qualificatif d'absolu conserve toute sa pertinence, prioritairement ontologique. Cette équivocité levée, l'espace newtonien demeurerait le fondement de toute physique. « On the one hand, Einstein's field equation relates the geometry of space-time to the distribution of matter and energy. Thus, if « absolute » means « fixed and uniform », or « unaffected by material circumstances », then we can say that space-time in general relativity is not « absolute » but « dynamical ». On the other hand, space-time in general relativity remains « absolute » in at least one decisive philosophical sense: it is not

---

173H. Stein, *Newton's metaphysics* in *The Cambridge companion to Newton*, Cambridge U.P. Edited by I. Bernard Cohen and Georges E. Smith. 2002, p. 292. H. Stein est professeur de philosophie de la physique à l'université de Chicago.

an abstraction from relations among material things, but a « physically objective » structure open to objective empirical investigation (...) Had Newton said, « Space-time is a four-dimensional affine space », instead of « Absolute space remains similar and immovable », there would have been no philosophical grounds for objections, but only [eventually] new developments in physics demanding new space-time structures. »<sup>174</sup> L'espace absolu et le temps absolu forment ainsi une nouvelle perfection : l'espace-temps absolu. Et la courbure représente la signature de l'indépendance ontologique de l'espace-temps. Même en relativité générale, on devrait-on dire, surtout en relativité générale. Car c'est toujours « quelque chose » qui se courbe.

La perspective d'Einstein est celle du physicien. « La physique est une tentative pour appréhender ce qui est (*das Seiende*) de façon conceptuelle, comme quelque chose de pensé indépendamment du fait qu'il soit perçu. »<sup>175</sup> Or, quel usage le physicien relativiste peut-il faire d'un espace-temps sans métrique ? Comment faire de la physique avec ce qui n'est en définitive qu'une présence pure ? Les propriétés simplement topologiques sont insuffisantes, et un espace-temps aussi dénudé ne représente pas réellement un objet permettant un élargissement de la connaissance scientifique. Mais, néanmoins, il s'agit là de l'autre face d'une même interrogation cosmologique, son pendant métaphysique. « Sans potentiels de gravitation, il n'y a ni espace, ni portion d'espace ; ce sont en effet ces potentiels qui confèrent à l'espace ses propriétés métriques, propriétés sans lesquelles l'espace est tout simplement impensable. »<sup>176</sup> En cosmologie relativiste, la métrique étant déterminée par son contenu énergétique, celle-ci ne peut être celle d'un espace-temps vide tel que cela est possible dans l'espace-temps de Minkowski.<sup>177</sup> Car Einstein conçoit l'espace-temps comme physique alors que celui de Minkowski est purement géométrique. Il faut aussi compter chez Einstein sur la reprise de la critique faite par Mach de l'inertie des corps par rapport à un espace absolu, et son corollaire, la formulation de l'inertie des masses les unes par rapport aux autres. « Pour Einstein, en 1917, le problème de l'inertie est central et

---

174R. DiSalle, *Newton's philosophical analysis of space and time in The Cambridge companion to Newton*, Cambridge U.P. Edited by I. Bernard Cohen and Georges E. Smith. 2002, p. 34-35. R.

DiSalle est professeur de philosophie de la physique à l'université d'Ontario.

175 Einstein, *Œuvres choisies*, 5, *Science, éthique, philosophie*, Editions du Seuil, 1991, p. 49.

176 Ibid., p. 87.

177Ibid., p. 76 note.

le projet philosophique dominant reste de dégager la science physique de toute ontologie de la matière ou de l'espace. Adversaire du mécanisme, dont il a dénoncé l'inaptitude à fournir des concepts correspondants à l'esprit de la science moderne, Einstein en était cependant resté tributaire, comme Descartes l'était de la philosophie scolastique.»<sup>178</sup> Et J. Merleau-Ponty va jusqu'à rapprocher le rejet d'Einstein d'un univers vide de l'inflexibilité de Descartes : « De Sitter lui ayant communiqué son mémoire, il répond que, à son avis, il ne serait pas satisfaisant qu'un monde sans matière fût même concevable. « Au contraire, le champ doit être déterminé par la matière et ne pouvoir subsister sans elle. » On retrouve ici, en somme, l'intransigeance de Descartes contre l'idée du vide.»<sup>179</sup> Mais l'espace-temps s'offre de multiples manières selon la nature du regard que l'on porte sur lui. Ainsi que conclut Cassirer : « On ne pourra déterminer le sens philosophique de ce que *sont* vraiment l'espace et le temps que si l'on parvient à embrasser complètement la profusion de ses nuances de significations intellectuelles (...) La théorie de la relativité ne peut avoir la prétention de résoudre ce problème philosophique ; en effet, depuis le début de son développement et d'après sa tendance scientifique, elle se borne à indiquer un certain motif particulier des concepts d'espace et de temps. En tant que théorie physique, elle développe seulement la signification que prennent l'espace et le temps au sein du système de nos mesures physico-empiriques. »<sup>180</sup> Or, la présence pure est ontologiquement démesurée.

Si l'on nous accorde que l'espace-temps constitue bien une substance, la seconde question porte sur le mode d'être de celle-ci. Est-elle finie ou infinie ? Selon nous, l'infinité se démontrerait suivant la même distinction fondamentale entre effectivité ontologique et déterminations formelles fondant la substantialité de telle sorte qu'infinité et substantialité se confondraient dans leur raison d'être.

---

178 J. Merleau-Ponty, *Cosmologie du XXe siècle*, Gallimard, 1965, p. 45.

179 Ibid., p. 54.

180 E. Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein, Eléments pour une théorie de la connaissance*, Editions du Cerf, 2000, p. 138, traduction et présentation de M. J. Seidengart. Une lettre à Félix Pirani du 2 février 1954 indique cependant le changement d'attitude d'Einstein vis-à-vis du principe de Mach : « A mon sens, nous ne devons jamais plus parler du principe de Mach. Cela vient du temps où l'on pensait que les corps pondérables étaient la seule réalité physique et que tous les éléments qui ne pouvaient être totalement déterminés par eux devaient être évités dans la théorie. Je sais bien que, pendant longtemps, j'ai été moi aussi influencé par cette idée fixe. » in Einstein, *Oeuvres choisies, Relativité II, Relativité générale, cosmologie, théories unitaires*, Seuil, p. 113.

La question qui se pose est donc celle-ci: qu'est-ce qui pourrait limiter l'espace, interrompre la présence, ou encore clôturer l'être sur lui-même ? Deux candidats se présentent ; l'un est une entité métaphysique, l'autre une détermination physique. Autrement dit, soit le néant absolu comme tout autre de l'être, soit les déterminations formelles, topologiques et métriques comme effets gravitationnels. De l'existence du néant absolu, on a déjà dit plus d'une fois qu'il constituait une absurdité dans les termes. Le néant ne pouvant être par définition, sa prétendue notion se détruit d'elle-même. Quant aux déterminations formelles, on a essayé de montrer, en accord avec certains auteurs, qu'il convenait de distinguer entre déterminations topologiques et effectivité ontologique. Que le champ gravitationnel « imprime » sa métrique et sa topologie sur le tissu de l'espace-temps ne conditionne d'aucunes façons l'existence même de celui-ci. L'espace-temps est ontologiquement indépendant des diverses topologies dont il peut faire l'objet. C'est depuis cette même distinction entre détermination formelle originellement gravitationnelle et effectivité ontologique autosuffisante que l'infinité actuelle de l'espace peut, nous semble-t-il, se déduire. La situation du trou noir est, à ce titre, exemplaire. En son cœur réside une singularité d'une densité gravitationnelle extrême (nous disons « extrême » pour ne pas employer abusivement la notion d'infini). Cette singularité étrangle littéralement son espace pour en faire un lieu clos d'où aucune matière ni aucune lumière ne peut s'échapper. L'espace y possède une courbure telle que rien, pas même le rayonnement, ne parvient à s'en dégager. Et pourtant, malgré cette densité gravitationnelle dépassant toute imagination dans le bestiaire cosmique qui en compte probablement une série innombrable,<sup>181</sup> le trou noir ne clôture qu'une portion infime de l'espace au regard du reste de l'univers, non l'espace tout entier. Nous qui sommes spectateurs extérieurs, nous sommes bien placés pour le savoir. De toutes parts, l'espace fuit, ne se laissant annexer à aucune de ses topologies, même les plus restreintes, les plus exigües, les plus calfeutrées. Soumis à toutes les fantaisies topologiques que lui imposent les forces gravitationnelles, l'espace est cependant ontologiquement libre, continuant de se diffuser, de se prolonger, d'être, en somme, en-deçà et au-delà de toute forme. Il y a donc bien quelque chose qui échappe au trou noir, c'est l'élan de l'être. Avec la condition du trou noir,

---

181 A supposer, par exemple, que chaque galaxie possède son trou noir.

on constate que même une singularité d'une densité extrême ne peut verrouiller tout l'espace car déterminations formelles et effectivité ontologique relèvent de statuts différents. L'être est en soi et persiste par soi, la forme est en l'être pour être simplement déformante. Aucune détermination (gravitationnelle, métrique, topologique)<sup>182</sup> ne possède un statut équivalent à celui de l'être lui permettant d'enclorre définitivement la présence car toutes relèvent de catégorisations ontiques, non d'une nature, à proprement parler, ontologique. Leur impact se situe donc à la surface de l'être, sans réelle incidence ontologique. Si une singularité de densité extrême telle que celle d'un trou noir ne clôture qu'une localité de l'espace, on ne peut s'empêcher d'extrapoler l'observation à la singularité dite « initiale » et de se poser la question de la manière dont la formule M. Paty : « Au commencement, le vide n'était pas (à moins qu'il ne fût partout sauf en ce point ?) »<sup>183</sup> Entre la singularité « initiale » et la condition du trou noir, les proportions sont, certes, éminemment différentes mais le rapport entre détermination formelle et effectivité ontologique demeure identique. Si aucune détermination formelle, quel que soit le degré de densité de sa source gravitationnelle, ne peut limiter ou clôturer l'être, on est en droit de penser que l'espace est infini en acte car déterminations formelles et effectivité ontologique relèvent de catégorisations radicalement différentes, les premières de la catégorie ontique des propriétés de structure, topologiques et métriques, la seconde d'une catégorie purement ontologique, la nécessité de *l'il y a* plutôt que l'existence possible du néant absolu. Autrement dit, d'un point de vue strictement métaphysique, nous sommes en-deçà de tout ; de la structure, de la mesure, de la limite. C'est parce que l'être est deçà de tout qu'il peut aller au-delà de tout, c'est-à-dire qu'il est infini en acte. Voilà un cas où, nous semble-t-il, la physique peut avoir quelque chose à entendre de la métaphysique. Non une métaphysique de l'indicible, détachée de l'espace et du temps, mais une métaphysique de l'aplat uniface et univoque.

---

<sup>182</sup> Quand on parle de détermination topologique, on entend une topologie possédant une source gravitationnelle, non une variété nue qui en est, par définition, dépourvue.

<sup>183</sup> M. Paty, *Le vide matériel, ou la matière crée l'espace*, in *Le Vide, Univers du tout et du rien*, sous la direction de S. Diner et E. Gunzig, éditions complexe, 1998, p. 38. Sur le rapprochement entre trou noir et singularité « initiale » ; J-P Luminet, *Les trous noirs*, chapitre 19, Sciences, Seuil, 1992 et S. Hawking, *Trous noirs et bébés univers*, Odile Jacob, 1993, p. 111.

Nous ne sommes pas plus partisan de la théorie des multivers que d'une autre théorie, toutes choses devenant à ce niveau très hypothétiques, mais l'intérêt topologique de cette image cosmologique est qu'elle présuppose un espace infini coextensif à un océan virtuel à la surface duquel naissent et meurent, suivant un scénario quasi-darwinien, des univers fermés sans connexion les uns avec les autres. Il faut bien dire « quasi-darwinien » car les univers ne se reproduisent pas entre eux afin d'en créer de nouveaux plus sophistiqués et mieux adaptés. Néanmoins, on peut dire que ceux qui survivent ont un « code génétique » qui leur permet d'être « viable ». Celui-ci est constitué par un ensemble de lois physiques et un nombre de dimensions leur permettant d'exister durablement. Il ne serait d'ailleurs pas inutile de considérer au sujet des multivers l'idée très intéressante de R. Rucker. Elle repose sur le principe d'inertie reformulé par Mach suivant lequel l'inertie est réduite à la relation d'un corps avec le reste de l'univers. Un corps totalement isolé dans le vide n'offrirait aucune inertie, ne serait doté d'aucune rotation ni ne pourrait être soumis à une quelconque accélération. Or, comme toutes les sphères occupant notre univers sont en rotation, continue Rucker, il est fort probable que l'hypersphère formant l'espace de notre univers soit elle-même en rotation. « En généralisant le principe de Mach à l'hyperespace, nous en déduisons que si nous parvenons à mettre en évidence la rotation de notre univers hypersphérique, nous aurons alors de bonnes raisons de croire qu'il existe d'autres univers, *par rapport auxquels* nous sommes en rotation. »<sup>184</sup>

On pourrait ainsi appliquer à la théorie des multivers ce que Lachièze-Rey dit dans son chapitre consacré à la théorie des branes : « La vision cosmologique conventionnelle ne permet pas de voir notre espace (ou espace-temps) comme plongé à l'intérieur de quelque chose d'autre : l'espace-temps constitue la totalité absolue et complète de tout ce qui existe. Mais l'idée que notre monde pourrait être plongé dans quelque chose de plus vaste, une sorte d'arrière-monde qui l'engloberait, a toujours fasciné les physiciens. »<sup>185</sup> L'expression d'« arrière-monde » nous paraît, d'un point de vue philosophique, malheureuse d'autant que celui-ci est dit englobant et non infiniment éloigné. Le terme de fond ou fondement eut été beaucoup plus adéquat. Et, en effet, Lachièze-Rey corrige

---

<sup>184</sup> R. Rucker, *La quatrième dimension*, Seuil, points sciences, 1985, p. 179.

<sup>185</sup> M. Lachièze-Rey, *Au-delà de l'espace et du temps*, Le Pommier, 2008, p. 330.

aussitôt sa formulation : « Ce cadre élargi offre la possibilité d'un regard cosmologique nouveau : notre espace-temps ne représente qu'une région du Fond, sorte de cadre universel agrandi. Une telle situation pourrait permettre d'évoquer une « origine » à notre espace-temps, à condition de se référer à un « temps » et à un « espace » physiques définis en dehors de lui, dans un « univers » (le Fond) plus vaste que lui. Cette origine pourrait être vue comme un « événement », non pas dans notre monde, mais dans le Fond. »<sup>186</sup>

De sorte que lorsque les adeptes d'un univers fermé à courbure positive parlent de l'espace, ils seraient sans doute mieux avisés de parler de l'espace de notre univers, c'est-à-dire de notre espace plutôt que d'évoquer l'espace, comme si tout l'espace était contenu dans notre univers alors que l'espace, vagabond apatriote, ne connaît aucune clôture topologique, métrique ou formelle en général. Dans la perspective étroite du finitisme, avant la singularité « initiale », il n'y avait pas d'espace. A la singularité, le rayon de l'espace s'annule. L'espace se dilate alors, à la manière d'un gaz, à mesure de son expansion, la récession galactique n'étant pas le fait des galaxies se déplaçant dans l'espace mais le fait de l'espace lui-même entraînant dans sa dilatation les galaxies au repos en son sein.<sup>187</sup> Il semble qu'il serait plus prudent d'avancer qu'il n'y avait pas alors de cet espace qui constitue notre univers, c'est-à-dire de notre espace, et non pas signifier implicitement que notre espace représente tout l'espace de sorte qu'avant notre singularité il n'y aurait absolument rien eu de spatial.

La distinction entre déterminations formelles et effectivité ontologique, si cette différenciation a une certaine pertinence, doit nécessairement avoir pour conséquences la substantialité de la présence et l'infinité en acte. Et l'univers sera d'autant moins clos sur lui-même s'il s'avère que l'énergie sombre, sorte de force antigravitationnelle ou répulsive, accélératrice de l'expansion, vient contrebalancer la gravitation. A la fin du XXème siècle, dans le cadre de la loi de Hubble suivant laquelle la vitesse de fuite d'une galaxie est proportionnelle à sa

---

<sup>186</sup> Ibid., p. 331.

<sup>187</sup> Nouvel indice en faveur de la consistance et de l'indépendance ontologiques de l'espace. On doit au chanoine G. Lemaître cette compréhension en 1927 selon laquelle ce ne sont pas des vitesses réelles qui font se mouvoir les galaxies mais la dilatation de l'espace qui les emporte dans son expansion. Cf. A. Friedmann, G. Lemaître, *Essais de cosmologie*, précédés de *L'invention du big bang* par J-P. Luminet, Sources du Savoir, Seuil, 1997.

distance, l'observation directe d'une vitesse croissante de récession entre supernovae obligea à admettre une force accélératrice intrinsèque à l'univers nommée « énergie sombre » ou « énergie du vide », faute de mieux puisque la nature de cette énergie demeure encore obscure. Ce qui ne fut pas sans évoquer néanmoins la notion de constante cosmologique. En 1917 où l'idée d'expansion n'était pas encore répandue, Einstein introduisit dans ses *Considérations cosmologique sur la relativité générale* la notion de constante cosmologique, force s'opposant à l'attraction gravitationnelle, afin de conserver son univers statique. Ce qu'il qualifia plus tard de plus grande erreur de sa vie. Avec l'énergie sombre, c'est en quelque sorte à la renaissance de cette constante cosmologique que l'on assiste. La constante cosmologique serait une force de répulsion influant sur le taux d'expansion de l'univers observable. L'énergie du vide agirait comme une force antigravitationnelle accélérant l'expansion cosmique. « Agissant de façon répulsive, comme une sorte d'antigravité, la constante cosmologique provoquerait une accélération de l'expansion cosmique. La constante cosmologique confère en effet une densité d'énergie à l'espace en y exerçant, non pas une pression compressive, mais une tension expansive qui équivaut à une pression négative. »<sup>188</sup> Cette énergie du vide, véritable premier moteur au sein même de l'univers, ne serait certainement pas à négliger si, afin d'expliquer les observations, elle représenterait 70 % de la densité d'énergie totale de l'univers aux côtés des 27 % de matière noire pour seulement 3 % de matière visible. Suivant cette accélération, l'univers serait probablement sempiternellement en expansion, faisant de plus en plus sa part au vide.<sup>189</sup>

Le statut ontologique de l'espace se tient ainsi à la croisée de l'*Aiôn* comme devenir de sa temporalité la plus propre, de la substantialité par excellence

---

<sup>188</sup> J-P. Luminet, *L'univers chiffonné*, Fayard, Le temps des sciences, 2001, p. 283. Et aussi M. Cassé, *Généalogie de la matière*, Odile Jacob, 2000, p. 21 et p. 240-241 ; J-P. Luminet, *L'univers chiffonné*, chapitres « *La répulsion cosmique* » et « *La matière de l'ombre* » Fayard, Le temps des sciences, 2001 ; M. Lachièze-Rey, *Les avatars du vide*, Le Pommier, 2005, p. 89-90 ; *Au-delà de l'espace et du temps*, Le Pommier 2008, p. 154 à 159 ; *Dictionnaire de physique*, article « *énergie noire* » sous la direction de Taillet, Villani et Febvre, De Boeck, 2009, J ; Barrow, *Le Livre des Univers*, Dunod, chapitres X, XI, XII, 2011.

<sup>189</sup> Plus exactement, la cause de l'accélération cosmique serait soit la constante cosmologique qui par définition est constante soit un champ énergétique d'un type nouveau évoluant dans le temps. Pour cette distinction cf. M. Lachièze-Rey, *Au delà de l'espace et du temps*, Le Pommier, 2008, p. 159.

ou du fondement, et de l'infinité actuelle, ces deux derniers points nous paraissant pouvoir être maintenus malgré les bouleversements apportés par la théorie relativiste de la gravitation. La substantialité et l'infini en acte se fondent dans leur démonstration sur la distinction essentielle entre détermination formelle et effectivité ontologique, entre ce qui relève de la physique et ce qui constitue, de plein droit, l'objet de la métaphysique. Avec l'infinité actuelle comme nouveau nom propre de l'être, l'ontologie se situe, à présent, aux antipodes de l'horizon existentiel de l'heideggerianisme. Alors, finalement, pourquoi cette primauté du temps chez Heidegger ? Il est difficile de répondre à cette question tant ses explications à ce sujet sont rares, pour ne pas dire inexistantes. La notion de Dasein est parfois rapprochée de celle de « réalité humaine ». Suivant une distinction kantienne, au cœur de cette réalité humaine, le temps constitue une intuition pure universelle tandis que l'espace est une intuition pure portant uniquement sur les événements physiques. Le temps est tout autant intuition de nos représentations, volontés, affects internes que des phénomènes externes. « Le temps est la condition formelle a priori de tous les phénomènes en général. L'espace, comme forme pure de toute intuition externe est limité comme condition a priori simplement aux phénomènes externes. »<sup>190</sup> La primauté du temps sur l'espace s'explique par le fait que les phénomènes physiques ne sont pas immédiatement temporels. C'est en tant qu'ils sont représentés dans le sujet et que la représentation dans ce sujet s'effectue sur le mode de la temporalité qu'ils deviennent eux-aussi temporels. De cette façon, le temps est également mais médiatement la condition a priori des phénomènes des sens externes. Mais surtout, le temps se rapporte plus originellement au Soi, à la subjectivité et à la réalité humaine en général que ne le fait l'espace. Il fonde ceux-ci dans leur auto-affection. De plus, parce que le temps n'est pas un étant qui puisse s'expérimenter comme tel, mais qu'il est au contraire la condition a priori de toute expérience, il est le mode d'auto-affection le plus pur qui soit. Selon Heidegger, c'est à partir de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* que Kant aurait découvert l'essence du temps comme auto-affection. « Avec cette interprétation, Kant a conquis la compréhension la plus radicale du temps. »<sup>191</sup> La primauté du temps

---

190 Kant, *Critique de la raison pure, Esthétique transcendantale*, § 6, AK III, p. 60 ; traduction française, p.101, édition sous la direction de F. Alquié, folio, Gallimard, 1980.

191 Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure »*, § 11,

s'expliquerait en tant qu'auto-affection la plus originaire du Dasein et de sa réalité humaine, l'espace ne recouvrant que les phénomènes physiques externes. «...faut-il aller jusqu'à conclure que le moi est « temporel » au point d'être le temps lui-même, et que le moi n'est possible, quant à sa nature propre, qu'en s'identifiant à lui? »<sup>192</sup> A présent, Dasein et temps ne font plus qu'un. Bien sûr, il est difficile d'apprécier dans quelle mesure Heidegger ne tire pas à lui la pensée de Kant plutôt qu'il ne s'en inspire. Ce que l'on peut s'autoriser à avancer, c'est que toute l'ontologie heideggerienne est déterminée par l'analytique du Dasein et sa percée la plus propre. Même le fameux « tournant », de la temporalité du Dasein à la temporalité de l'être, est lui-même affecté par la détermination essentielle de l'être-au-monde. Car, dès le début, le pli a été pris, ce sera la temporalité, l'ombre portée du Dasein. D'*Etre et Temps* à *Temps et Etre*, il est de toute façon toujours question du temps. Malgré son absence remarquable dans d'importants textes ultérieurs à l'œuvre majeure, le Dasein continue de projeter son faisceau temporel, de hanter de son rayonnement souterrain tout « le cheminement de pensée » jusqu'à son terme inachevé. L'onde temporelle du Dasein se propage encore lorsque celui-ci s'est éclipsé, l'œuvre entière résonne en chacun de ses endroits « de la manière dont le temps vibre au fond du Dasein. »<sup>193</sup>

Sice n'est plus prioritairement le temps mais l'espace qui représente le champ transcendantal privilégié de la question de l'être, non plus le monde mais l'univers, non plus la finitude mais l'infini, non plus la différence ontologique mais l'identité ontologique, non plus le pli mais l'aplat, alors c'est le Dasein lui-même, parce qu'il est mondain, trop mondain, qui doit faire place à un nouveau personnage conceptuel.

---

Gallimard, cours du semestre d'hiver 1927-1928 et aussi *Kant et le problème de la métaphysique*, § 34, tel, Gallimard.

192 Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, § 34, tel, Gallimard, p. 247.

193 Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde, finitude, solitude*, Gallimard, p. 127.

### **III. Cosmothéoros versus Dasein**

A la différence du Dasein, le Cosmothéoros n'est pas ouverture au monde mais aux mondes c'est-à-dire à l'univers. Face à l'étrangeté mondaine, le Dasein va aménager, spatialement et significativement, le monde. Le monde du Dasein devient ainsi son monde et l'horizon indépassable de sa finitude. Le Dasein est polarisé sur son monde qu'il tente de rendre signifiant pour son propre compte tandis que l'univers du Cosmothéoros est un infini sans horizon dans lequel il est décentré depuis le moment cusain du dérèglement des sens, directions et perspectives. Au regard du Cosmothéoros, les mondes demeurent à jamais indomptables dans leur inaccessibilité spatiale, leurs formes innombrables, leur sublime démesure. Pluralité des mondes et infinité d'un espace a-humain, apatride et inhabitable, tel est le théâtre du Cosmothéoros, personnage voyageur plus proche du héros brunien s'élançant à travers le spectacle cosmique que du Dasein, résident mondain, toujours inquiet de sa finitude. Le Cosmothéoros se doit de prendre en compte toutes les dimensions de l'univers, y compris celles qui ne constituent pas son monde, toutes celles qui, a priori, lui échappent parce qu'elles hantent des faces parallèles imperceptibles à ses sens, mais sont néanmoins co-présentes à son univers.

Le Dasein s'angoisse pour son être même. Il est cet étant pour qui en son être il y va de cet être même. L'angoisse exprime une situation individuelle pendant que le cosmologique nous parle d'un lieu universel. Oublieux de lui-même, de ses intérêts personnels et de son devenir propre, le Cosmothéoros laisse envoler sa pensée vers l'infini. La nécessité qui l'occupe n'est plus celle, existentielle, de son être-jeté et voué à la mort mais la nécessité ontologique de toutes choses, espace et univers. Pourquoi y a-t-il un univers physique et non simplement de l'espace immatériel ? Le *kosmos* du Cosmothéoros est panoramique. Sa *théôria* est une vision intellectuelle.

Quels sont les noms d'auteurs ayant qualité de Cosmothéoros ? Qui sont les Cosmothéoroï ? De la Renaissance italienne avec Patrizi et Bruno sans doute

davantage que Telesio ou Campanella à la période classique avec principalement Von Guericke et Gassendi dans leur approche commune de « neutralité » ontologique plutôt que de divinisation, ils sont contemplateurs enthousiastes de la chose cosmique mais aussi penseurs actifs suivant le recensement plus ou moins étendu des propriétés de la singularité spatiale. Ils représentent la philosophie de l'infini et du sublime, de l'entrelacs de la nuit et de la lumière. Leur intuition de l'infini redécouvre, à la suite de l'atomisme, la présence originaire sous l'étendue mondaine, cartésienne selon Gassendi.

Ainsi que le souligne M. Merleau-Ponty, « la genèse du Kosmothéoros » révèle, même dans une philosophie qui paraissait, dans un premier temps, vouée à concevoir l'être comme pur objet-corrélat de la conscience, un être pré-objectif, un « être brut », ce que Husserl aurait commencé à développer dans les *Ideen II* mais qui aurait surtout trouvé son accomplissement dans les textes de la dernière période.<sup>194</sup> « Sous la Nature cartésienne que l'activité théorique finira par construire émerge une couche antérieure, qui n'est jamais supprimée, et qui exigera justification quand le développement du savoir révélera les lacunes de la science cartésienne. Husserl se risque à décrire *la Terre* comme siège de la spatialité et de la temporalité pré-objectives. (...) A la source et dans la profondeur de la Nature cartésienne, il y a une autre Nature, domaine de la « présence originaire » (*Urpräsenz*) »<sup>195</sup> Pour nos auteurs, il ne s'agissait pas, bien sûr, d'évoquer la « Terre » mais, bien au contraire, l'infini spatial. Néanmoins, la recherche commune est celle de la présence originaire.

Quel est donc le trait décisif opposant Cosmothéoros et Dasein ? On sait que le Dasein est intrinsèquement limité selon son mode d'être existential/existentiel. Car il faut toujours parler du couple existential/existentiel. Comme le dit F. Dastur : « Il n'y a certes pas de niveau existential sans fondement existentiel, c'est-à-dire sans la compréhension qu'a de sa propre existence un Dasein à chaque fois singulier. »<sup>196</sup> Et d'autre part, les existentiels n'ont de sens que dans leur application existentielle. Cette limitation ou finitude du Dasein s'exprime à travers la notion du souci (*die Sorge*). « L'être du Dasein est le souci.

---

<sup>194</sup> M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Gallimard, 1968, p. 115.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>196</sup> F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, p.u.f., 1990, p. 40.

Le souci réunit en lui facticité (être-jeté, *Geworfenheit*), existence (projet, *Entwurf*) et déchéance (*Verfallen*). »<sup>197</sup> Et précisément, le souci et l'affection la plus fondamentale d'ouverture au monde qui l'accompagne, l'angoisse, marquent le trait distinctif crucial entre Dasein et Cosmothéoros. Le souci est composé de trois temporalités dites ekstatico-horizontales. Horizontales puisque chacune de ces temporalités possibilise le monde comme horizon où s'épanouit la dimension existentielle/existentielle du Dasein. Extatiques étant donné qu'elles signifient autant de modes de transcendances ou d'ouvertures au monde. Ouvertures et non sorties car le Dasein n'est pas un solipsisme, une subjectivité close à partir de laquelle, à un moment donné, s'opérerait une soudaine percée vers le monde. Le Dasein est toujours déjà ouvert au monde. Essentiellement temporel et ouvert de la sorte, il temporalise le monde. La temporalité du Dasein inclut celle du monde. « Pour autant que le Dasein se temporalise, un monde est. Etant donné son être comme temporalité qui se temporalise, le Dasein est, sur la base de la constitution horizontale ekstatique de celle-ci, essentiellement, « en un monde ». Le monde n'est ni là-devant, ni utilisable mais il se temporalise dans la temporalité. Il « est », avec l'hors-de-soi des ekstases, « là ». S'il n'existe pas de Dasein, il n'y a pas non plus de monde « là ». »<sup>198</sup> Les trois moments de la temporalité sont le passé, le futur et le présent. Le passé du Dasein exprime son être-jeté. Le Dasein, sans avoir pu en délibérer, est un étant toujours déjà jeté au monde. Cette in-décision de son être-jeté est l'originelle empreinte de sa finitude. Le statut de cet être-jeté l'accompagne tout au long de son existence jusqu'à son dernier terme. Le futur est le sens de l'être pro-jeté. Ce que le Dasein projette, ce sont les possibilités de son être actualisant dans ce mouvement ce qu'il a de plus propre. Le Dasein n'existe qu'en se projetant. Ce projet est transcendance en direction du monde. Néanmoins ce qui peut s'apparenter à une liberté n'est pas un absolu délié de toute nécessité. L'existence qui s'offre au Dasein a d'ores et déjà été en quelque sorte conditionnée en ce sens que le Dasein est toujours déjà lancé, malgré lui, en un monde lui pré-existant. Par ailleurs, le Dasein lui-même peut se révéler maladroit dans la manière avec laquelle il dispose de cette possibilité d'actualisation. Il découvre alors la finitude intrinsèquement liée aux possibilités d'actualisation de ses projections. « La possibilité en tant qu'existential ne signifie pas le pouvoir-être

---

197Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 284.

198Heidegger, *Sein und Zeit*, § 69, p. 365.

lâché dans le vide au sens de « l'indifférence d'équilibre » (*libertas indifferentiae*). En tant qu'il lui est essentiel d'être chaque fois disposé, le Dasein est déjà plongé au milieu de certaines possibilités, en tant que pouvoir-être qu'il *est*, il en a laissé passer d'autres, sans cesse aux prises avec les possibilités de son être, il les saisit au risque de les saisir mal. Tout ceci pour dire que le Dasein est être-possible livré à lui-même, il est de fond en comble *possibilité sur sa lancée*. »<sup>199</sup> Responsable de cette possibilité d'être sans l'avoir voulu mais résolu de l'être dès qu'il en a accepté le destin, le Dasein est, à présent, pris entre les feux de l'existence authentique et inauthentique. Hésitant entre l'une et l'autre de ces deux existences, le Dasein reconnaît la finitude de son présent. L'existence inauthentique possède le réconfort de la communauté d'être et de pensée dans l'anonyme publicité du « On ». La déchéance dans l'indifférenciation du « On » permet de lever la charge existentielle pesant sur les épaules du Dasein. Ce dernier trouve là une échappée vis-à-vis de sa responsabilité d'être, « une fuite devant lui-même ». <sup>200</sup> Pour anonyme qu'il soit, ce « On » possède cependant tous les caractères de la familiarité car il est un monde de repères habituels, de modes de pensée entendus et de rythmes réguliers. Le « On » est divertissement au sens pascalien du terme. Il détourne de l'instant (*Augenblick*) qui est reconnaissance de l'existence authentique. L'existence authentique s'identifie à la temporalité originelle c'est-à-dire au souci. Le « mouvement » du souci se résume alors comme suit : le Dasein est cet être toujours déjà jeté, actualisant dans la mesure de ses possibilités son être propre, auprès de l'étant intramondain, dans l'horizon de l'acceptation résolue de son être pour la mort. A travers cette destinée, le futur fait toujours retour vers le passé car, anticipant sa mort, le Dasein se remémore toujours la déréliction de son être-jeté.

Les existentiels de la finitude passée, présente et future du souci se sont en fait réellement révélés à l'occasion d'une expérience fondamentale, l'affection de l'angoisse. L'angoisse met à nu le Dasein en le posant devant la mondanité nue. Alors que la peur renvoie à un objet déterminé, l'angoisse est ignorante de sa raison d'être. « Dans l'angoisse ne fait rencontre ni ceci ni cela dont il pourrait retourner en tant que menaçant. C'est pourquoi l'angoisse ne « voit » pas non plus

---

199 Ibid.,p. 144.

200Ibid.,p. 185.

d' « ici » et de « là-bas » déterminé à partir duquel le menaçant fait approche. Que le menaçant ne soit nulle part, cela caractérise le devant-quoi de l'angoisse. Celle-ci ne « sait pas » ce qu'est ce devant-quoi elle s'angoisse. Mais « nulle part » ne signifie point rien : il implique la contrée en général, l'ouverture d'un monde en général pour l'être-à essentiellement spatial. Par suite, le menaçant ne peut pas non plus faire approche à l'intérieur de la proximité à partir d'une direction déterminée, il est déjà « là » - et pourtant nulle part, il est si proche qu'il oppresse et coupe le souffle – et pourtant il n'est nulle part. »<sup>201</sup> Ce n'est plus tel ou tel étant particulier qui se signale comme source de l'angoisse mais la contrée des contrées elle-même, le monde en général. « Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel. »<sup>202</sup> Dans l'angoisse, la signification des choses s'évanouit. Tout sombre dans l'insignifiance. La sécurité de la publicité du « On » est perdue. Le Dasein est expulsé de la sphère familière dans laquelle il se reconnaissait jusqu'alors et est rendu seul face à l'étrange altérité de la mondanéité. Le monde se donne comme pure et simple extériorité dans laquelle le Dasein se saisit plongé sans l'avoir désiré. « L'angoisse, au contraire, ramène le Dasein de son identification échéante au « monde ». La familiarité quotidienne se brise. Le Dasein est isolé, mais *comme* être-au-monde. L'être-à revêt la « modalité » existentielle du *hors-de-chez-soi*. Ce n'est pas autre chose que veut dire l'expression d' « étrang(èr)eté . » »<sup>203</sup> Cet isolement n'est pas un retour sur soi, une clôture existentielle mais, au contraire, l'expérience la plus pure de l'être-au-monde comme vis-à-vis avec le monde en tant que tel et face à face avec soi-même en cette mondanéité.« L'angoisse isole et ouvre ainsi le Dasein comme « *solus ipse* ». Ce « solipsisme » existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le Dasein, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde. »<sup>204</sup> Le Dasein s'angoisse alors pour son propre pouvoir-être, pour la possibilité d'être qu'il est ; un pouvoir-être qui n'est plus celui de la préoccupation quotidienne mais possédant un sens authentiquement existentiel.« L'angoisse manifeste dans le

---

201 Ibid.,p. 186.

202Ibid.,p. 186.

203Ibid.,p. 189.

204 Ibid.,p. 188.

Dasein l'être-pour, le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'*être-libre pour*, la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. L'angoisse place le Dasein devant son *être-libre-pour* (*propensio in ...*) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà. »<sup>205</sup> L'angoisse s'angoisse donc pour sa finitude passée, son être irrémédiablement jeté, présente, le risque de déchoir dans la publicité intramondaine, et future, la maîtrise difficile de son pouvoir-être. Si le Dasein ouvre un monde, il l'ouvre sur le triple mode négatif du souci. « La négativité est omniprésente dans le Dasein. Elle l'assaille à son commencement, elle l'assaille dans sa fin déjà préexistante, elle l'assaille dans un présent qu'il ne domine qu'à moitié. Elle est ancrée au cœur de sa structure dans le souci. »<sup>206</sup> Et le souci est toujours souci de soi, de sa propre finitude puisque le Dasein est cet être pour qui en son être il y va de cet être même.<sup>207</sup>

Face au panorama cosmique, l'impression première du Cosmothéoros est le ravissement. Mais le ravissement a quelque chose de passif. Il évoque un laisser-aller, un lâcher-prise plus ou moins languissant. Être ravi c'est être emporté. Déjà plus actif est l'enthousiasme. « L'enthousiasme n'est d'aucune manière digne d'une satisfaction de la raison. Pourtant, sur le versant esthétique, l'enthousiasme est sublime parce qu'il constitue une tension des forces grâce aux idées qui donnent à l'esprit un élan dont les effets sont bien plus puissants et durables que ceux provoqués par les représentations sensibles. »<sup>208</sup> L'enthousiasme exprime une tension en direction de quelque chose qui dépasse les simples données sensibles et semble jeter un pont entre sensibilité et idées de la raison. Si l'enthousiasme n'est pas à la hauteur des exigences de la raison, il y a du moins en son cœur une aspiration, un élan en direction d'une sphère suprasensible englobant, dans le cas, par exemple, les idées de l'Infini et du Tout-multiple. A l'origine de l'enthousiasme concourent deux affections assez proches mais qu'il convient de distinguer ; l'étonnement et l'admiration. L'étonnement est « l'affect provoqué par la représentation d'une

---

205 Ibid.

206 A. De Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger*, Editions de l'institut supérieur de philosophie, p. 163.

207 Même si le Dasein est toujours aussi un Mit-sein.

208 Kant, *Critique de la faculté de juger, Analytique du sublime*, § 29, AK V p. 272 ; traduction française, p. 217, édition publiée sous la direction de F. Alquié, Gallimard, 1985

nouveauté qui dépasse l'attente » tandis que l'admiration est « un étonnement qui ne cesse pas avec la disparition de la nouveauté. »<sup>209</sup> L'étonnement est vif mais de courte durée, intense mais éphémère. Il peut plonger dans la stupeur mais de manière seulement momentanée. L'étonnement n'existe que dans l'immédiateté de l'impact. L'admiration est, quant à elle, douée de mémoire. A travers cette mémoire, elle transforme son objet en un objet digne d'être pensé. Et l'objet d'étonnement devenu objet de pensée produit l'éternel retour de l'admiration. La temporalité est donc le critère différentiel entre l'étonnement et l'admiration, entre la pure affection et la conceptualisation. Un second trait distingue le sens de l'admiration de celui de l'étonnement. « L'étonnement est un choc particulier de l'esprit qui résulte de l'incompatibilité d'une représentation et de la règle qu'elle donne avec les principes qui se trouvent déjà dans l'esprit comme fondement et qui nous pousse à douter de notre vision ou de notre jugement ; mais l'admiration est un étonnement toujours renaissant malgré la disparition de ce doute. »<sup>210</sup> L'objet de l'étonnement désoriente par sa figure et sa loi propres entrant en inadéquation avec les concepts de l'entendement à tel point que celui-ci en vient à mettre en question ses propres fondements. L'admiration, au contraire, reconnaît dans la phénoménalité l'accord inexplicé entre la sensibilité et ces mêmes concepts de l'entendement, accord qui dans le même temps flatte l'âme et attise son pouvoir-être en la mettant en relation avec un fondement qu'elle ne fait que « pressentir ». « Celle-ci [l'admiration] est donc un effet parfaitement naturel de cette finalité observée dans l'essence des choses (en tant que phénomènes), qui dans cette mesure n'est pas blâmable, puisque la compatibilité de cette forme de l'intuition sensible (qui s'appelle l'espace) avec la faculté des concepts (l'entendement) est inexplicable pour nous, non seulement parce qu'elle est ainsi et non autrement, mais encore parce qu'en donnant à l'âme de l'ampleur elle lui fait pressentir au-delà de cette représentation sensible quelque chose que nous ignorons, mais dans quoi nous pouvons rencontrer le fondement ultime de cet accord. Aussi n'est-il pas nécessaire de connaître ce fondement pour ce qui est de la simple finalité formelle de nos représentations *a priori* ; mais le simple fait d'avoir à y regarder nous inspire de l'admiration pour l'objet qui nous y

---

209 Ibid.

210 Kant, *Critique de la faculté de juger, Analytique du jugement téléologique*, § 62, AK V, p. 365 ; traduction française citée, p. 327.

contraint. »<sup>211</sup> Ainsil'univers est admirable lorsque, mené par la seule invariabilité de ses principes, il avive la portée des concepts avec lesquels il entre en rapport, et même sublime quand, ainsi disposé, il s'apparente à cet individu allant froid et dénué d'affects. « Mais (ce qui peut sembler étrange) même l'absence d'affect (*apatheia, phlegma in significatu bono*) d'un esprit suivant avec fermeté ses principes invariables est sublime, et, ce, de manière bien supérieure parce qu'elle s'accompagne également d'une satisfaction de la raison pure. Seule cette attitude est appelée noble - qualificatif qu'on appliquera par la suite aussi à des choses, par exemple des édifices, un vêtement, une manière d'écrire, un maintien du corps, etc., dans la mesure où elles suscitent moins l'étonnement (affect provoqué par la représentation d'une nouveauté qui dépasse l'attente) que l'admiration (un étonnement qui ne cesse pas avec la disparition de la nouveauté). »<sup>212</sup> Toutefois, au terme de son analyse du sublime proprement dit, Kant prescrit de brider l'imagination lorsque celle-ci côtoie les idées et finit par congédier l'enthousiasme en le comparant au délire. « Il est tout à fait faux de croire qu'une fois la moralité dépouillée de tout ce qu'elle peut recommander aux sens elle ne serait plus qu'un consentement froid et sans vie, et ne s'accompagnerait d'aucune force motrice ni émotion. C'est précisément le contraire, car, lorsque les sens ne voient plus rien devant eux tandis que subsiste l'idée indestructible et incontournable de la moralité, il serait plutôt nécessaire de modérer l'élan de l'imagination illimitée pour l'empêcher de s'étendre jusqu'à l'enthousiasme, que d'aller chercher, craignant l'impuissance de ces idées, à leur venir en aide grâce à des images ou grâce à un expédient puéril. (...) Si l'enthousiasme (*der Enthousiasm*) doit être comparé au délire, l'extravagance (*die Schwärmerei*) est à rapprocher de l'absurdité et celle-ci s'accorde le moins du monde au sublime, car sa rumination vaine la rend ridicule. Dans l'enthousiasme, en tant qu'affect, l'imagination est effrénée ; elle ne connaît plus de règle dans l'extravagance lorsque celle-ci est une passion dévorante et profondément enracinée. Dans le premier cas, il s'agit d'un accident passager dont l'entendement le plus sain peut bien être parfois victime ; dans le second cas, il s'agit d'une maladie qui le détraque. »<sup>213</sup> Si la question de

---

211 Kant, *Critique de la faculté de juger, Analytique du jugement téléologique*, § 62, AK V, p. 365 ; traduction française citée, p. 327.

212 Kant, *Critique de la faculté de juger, Analytique du sublime*, § 29, AK V, p. 272 ; traduction française citée, p. 217.

213 Kant, *Critique de la faculté de juger, Remarque générale sur l'exposition des*

l'enthousiasme est ainsi combattue dans la troisième Critique, c'est qu'elle trouve en fait son origine dans la controverse de la *Pantheismusstreit* entre l'*Aufklärung* et l'antirationalisme des mystiques ou exaltés prétendant accéder à la nature de Dieu à travers une intuition immédiate, « intuitions immédiates, ce genre de visions barbares » disaient déjà les *Rêves d'un visionnaire*. C'est dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* que la querelle prend toute son ampleur. Et cela d'autant que Kant lui-même se voit dans l'obligation de se défendre d'un quelconque spinozisme. L'enthousiasme est *Schwärmerei*, démente, irrationalité. « Nous autres, en hommes commun, nous appelons « enthousiasme » la maxime dès lors admise de l'invalidité d'une raison souverainement législatrice ; mais ces favoris de la bonne nature la nomment : « illumination » (*Erleuchtung*) »<sup>214</sup> Mais il mène également à la superstition et à l'athéisme. Kant se sent donc dans l'obligation d'expliquer, contre le soi-disant spinozisme l'on lui prête, en quoi la Critique de la raison pure n'est en rien « un soutien pour le spinozisme. » « La Critique montre qu'il ne suffit pas encore pour affirmer la possibilité d'un être, même s'il est objet de pensée, qu'il n'y ait rien de contradictoire dans son concept, (...) mais le spinozisme prétend reconnaître l'impossibilité d'un être dont l'Idée est constituée de purs concepts de l'entendement, dont on a seulement écarté toutes les conditions de nature sensible et ne peut appuyer absolument sur rien cette exigence passant toutes les bornes. C'est pourquoi le spinozisme mène tout droit à l'enthousiasme. Par contre, il n'y a qu'un seul moyen sûr d'extirper toute forme d'enthousiasme jusqu'à la racine : celui de déterminer les limites du pouvoir de la raison pure. »<sup>215</sup> L'erreur originaire de Spinoza serait d'attribuer l'étendue à Dieu et, finalement, de le lier, sinon le confondre avec le monde. *L'Amor Dei intellectualis* constituerait ainsi le parachèvement du panthéisme, de l'intuition immédiate et de l'enthousiasme.

Si nous nous détournons, à présent, des textes « canoniques » et nous nous référons à des écrits antérieurs, l'enthousiasme paraît davantage valorisé, du moins du point de vue moral. En 1764 dans ses *Observations sur le sentiment du*

---

*jugements esthétiques réfléchissants*, AK V, p ; 274-275.

<sup>214</sup> Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, Vrin, 1959, p. 57 ; AK VIII, p.145-146 ;

<sup>215</sup> Ibid., Vrin p. 85 ; AK VIII, p. 143. Kant écrit bien « impossibilité ». A. Philonenko commente: « Spinoza qui ainsi « prétend reconnaître l'impossibilité d'un être dont l'idée est constituée de purs concepts de l'entendement, dont on a seulement écarté toutes les conditions de nature sensible », parvient sans doute, à l'aide de cette idée, à donner une réponse à la difficile question de savoir comment Dieu n'est point tout – et Kant semble estimer que le désir de résoudre cette question est en partie à l'origine de l'idée de Dieu spinoziste » Ibid. p. 35.

*beau et du sublime*, Kant distingue en effet l'enthousiasme (*Enthusiasmus*) du fanatisme (*Fanaticism*) : « Il importe de ne jamais confondre le fanatisme avec l'enthousiasme. Celui-là croit à une communion immédiate et extraordinaire avec une nature supérieure. Celui-ci est le partage d'esprits exaltés plus que de raison [au-delà du degré convenu/über den geziemenden Grad] par les maximes de la vertu patriotique, de l'amitié ou de la religion sans qu'y participe l'illusion d'un commerce surnaturel. »<sup>216</sup> Distinction qui entre en résonance, en cette même année 1764, avec le texte de l'*Essai sur les maladies de la tête* où l'enthousiasme est différencié de la *Schwärmerei* que l'on peut traduire par emballement, exaltation immodérée, voire délire : « Un homme qu'un sentiment moral échauffe davantage qu'un principe, dans des proportions dont les autres n'ont pas idée, étant donné la fadeur, et dans la plupart des cas, le manque de noblesse de leur sentiment, celui-là, ils se le représentent comme un fantasque. J'imagine Aristide chez les usuriers, Epictète parmi les gens de la cour, et Jean-Jacques Rousseau au milieu des docteurs de la Sorbonne. J'entends d'ici retentir les rires moqueurs, et cent voix s'exclamer : « Quels fantasques ! » Cette apparence équivoque de fantasquerie dans des sentiments en soi bons et moraux est l'enthousiasme, et rien de grand ne s'est jamais accompli sans lui dans le monde. Il en va tout autrement du fanatique (visionnaire, exalté [*Visionär, Schwärmer*]). Celui-ci est proprement un halluciné qui se prétend en inspiration immédiate et en étroite intimité avec les puissances du ciel. La nature humaine ne connaît pas d'illusion plus dangereuse. »<sup>217</sup> Des sentiments en soi bons et moraux caractérisant un bon enthousiasme, Leibniz le reconnaissait également à l'origine pure de l'enthousiasme. « L'enthousiasme était au commencement un bon nom. Et comme le sophisme marque proprement un exercice de la sagesse, l'enthousiasme signifie qu'il y a une divinité en nous. *Est Deus in nobis*. (...) »<sup>218</sup> Mais, dans un second temps, Leibniz dresse un diagnostic quasiment identique à celui que fera Kant concernant la dérive de l'enthousiasme. « Mais les hommes ayant consacré leurs passions, et fait passer leurs fantaisies, leurs songes et jusqu'à leur fureur pour

---

<sup>216</sup> Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, AK II, p. 251 ; traduction française R. Kempf, Vrin, p. 58.

<sup>217</sup> Kant, *Essai sur les maladies de la tête*, AK II, p. 267 ; traduction française de G. Chamayou in Kant, *Écrits sur le corps et l'esprit*, Flammarion, 2007, p. 121.

<sup>218</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre IV, chapitre XIX. « *De l'enthousiasme* ».

quelque chose de divin, l'enthousiasme commença à signifier un dérèglement d'esprit à la force de quelque divinité ... »<sup>219</sup>

Si rien de grand ne s'est jamais accompli dans le monde sans l'enthousiasme, alors celui-ci se révèle l'aiguillon indispensable à l'invention scientifique, artistique et métaphysique. L'enthousiasme, voué aux idées de l'Infini et du Tout-multiple est le premier moteur, la puissance heuristique. Mais, face au sublime du spectacle cosmique, l'enthousiasme n'est plus intégralement de mise. L'effroi tempère rapidement cette approche « naïve » ; le silence des ces espaces infinis ... L'effroi nous arraisonne. Il n'est ni la peur toujours référée à un objet déterminé selon l'analyse heideggerienne, ni l'angoisse originairement liée à l'être-au-monde. L'univers auquel renvoie l'effroi n'est ni un monde, ni une réalité que l'on puisse objectiver. A la différence de la peur et de l'angoisse l'effroi ne vaut pas pour lui-même. Il est le reflet négatif de ce dont l'admiration, ou le ravissement, sont les expressions positives. Face à ce qui n'est plus un monde, encore moins notre monde, l'univers aux membres écartelés fait naître en nous deux passions élémentaires : l'admiration et l'effroi. Dans l'ordre et le dénombrement des passions, Descartes pose l'admiration comme la première d'entre elles. « Lorsque la première rencontre de quelque objet nous surprend, et que nous le jugeons être nouveau, ou fort différent de ce que nous connaissions auparavant, ou bien de ce que nous supposions qu'il devait être, cela fait que nous l'admirons et en sommes étonnés. Et pour ce que cela peut arrivé avant que nous connaissions aucunement si cet objet nous est convenable, ou s'il ne l'est pas, il me semble que l'Admiration est la première de toutes les passions. »<sup>220</sup> L'effroi tient la bride à l'enthousiasme. Celui-ci se transmue alors en une admiration teintée d'effroi ; propre du sublime. Avec le sublime, nous nous situons entre deux positions philosophiques antagonistes. D'un côté, l'enthousiasme immodéré d'un Giordano Bruno dont l'envol est avant tout une conception philosophique de l'univers et de l'infini. Mais, à l'ère des télescopes spatiaux et autres images de synthèse qui placent le Cosmothéoros dans l'espace « *comme s'il y était* », l'approche toute idéelle de l'enthousiasme se heurte à la tétatologie cosmique et à ses gouffres sans rémission. De l'autre côté, la réaction d'un Lévinas ne relevant

---

<sup>219</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre IV, chapitre XIX. « *De l'enthousiasme* ».

<sup>220</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, article 53, « L'Admiration » ; AT XI.

que le versant effroyable de l'espace (« *le frôlement de l'il y a, c'est l'horreur* ») tout comme Blanchot ne soulignait que l'aspect privatif de la nuit.

Si l'être du Dasein est le souci, la sensibilité profonde du Cosmothéoros est l'admiration. L'être admiratif, ou ravi, du Cosmothéoros trouve son origine dans l'affection fondamentale du sublime. Si l'expérience fondamentale du Dasein en tant qu'être-au-monde est l'angoisse, l'expérience fondamentale du Cosmothéoros en tant que penseur et admirateur de l'univers est le sublime. Cette affection est l'écho d'un événement primordial. « Le sublime n'est pas, il advient. »<sup>221</sup> Sans préliminaire, sans signe précurseur, le sublime suppose « l'irruption d'un « hors-temps ». »<sup>222</sup> Il nous extirpe de la temporalité, suspend le vol du temps. Il estompe l'*humain* et abolit la finitude « comme s'il présentait l'absolu. »<sup>223</sup> « Peut-on attribuer au sublime un auteur ? N'est-il pas d'une certaine manière *causa sui* ? »<sup>224</sup> L'enthousiasme que suscite le sublime est donc idéal en ce que, dans cette expérience singulière, « la supratemporalité de l'idée fait irruption dans le cours du temps. »<sup>225</sup> Le hors-temps du sublime actualise l'éternité des idées de l'Infini, de la Nécessité et de la Sempiternité. On peut faire l'addition de choses belles, elles sont multiples et itératives jusqu'à, parfois, une certaine lassitude ; le sublime, quant à lui, conserve l'éternelle nouveauté de l'instant soudain, unique, inédit.

Kant distingue deux types de sublime, le sublime mathématique et le sublime dynamique. Le premier est le sentiment du sublime éprouvé face à l'immensité, le second en rapport à la puissance. Le sublime naît chez Kant de l'inadéquation entre la puissance de l'imagination et l'exigence des idées de la raison pure. L'idée de totalité accule l'imagination à ses dernières extrémités. L'imagination va aussi loin qu'elle peut et finalement se retrouve dans l'obligation de mesurer le degré de son insuffisance par rapport à la sphère suprasensible des idées de la raison. Il s'agit donc d'un rapport subjectif entre deux facultés. Le sublime n'est pas de l'ordre de l'objectif mais relève d'une « disposition de l'esprit. » « De ce point de vue, rien de ce qui peut être objet des sens n'est donc à

---

<sup>221</sup> B. Saint Girons, *Fiat lux, une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, p. 11.

<sup>222</sup> Ibid., p. 29.

<sup>223</sup> Ibid., p. 30.

<sup>224</sup> B. Saint Girons, *Fiat lux, une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, p. 510.

<sup>225</sup> Ibid.

qualifier de sublime. Mais c'est précisément parce qu'il y a dans notre imagination un effort pour progresser vers l'infini, dans notre raison une exigence de totalité absolue considérée comme une idée réelle, que l'inadéquation, par rapport à cette idée, de notre faculté d'évaluer la grandeur des choses dans le monde sensible, suscite le sentiment de la présence en nous d'une faculté suprasensible (...) Par conséquent, ce n'est pas l'objet qui doit être appelé sublime, mais la disposition de l'esprit produite par une certaine représentation qui mobilise la faculté de juger réfléchissante. »<sup>226</sup> L'imagination est impuissante à saisir le Tout tel que le désirerait la raison. Cette impuissance signifie qu'elle a atteint son maximum dans son effort de présentation.<sup>227</sup> Les acteurs de la cosmologie, le Tout-multiple et l'infini actuel, constituent la scène idéale et idéelle de la compréhension des limites de l'imagination. « (...) la multitude incommensurable de tels systèmes comparables à la Voie lactée, appelés nébuleuses, formant sans doute à leur tour un semblable système, ne nous permettent pas d'espérer ici la moindre limite. Lorsque l'on juge esthétiquement d'une totalité si incommensurable, le sublime réside moins dans la grandeur du nombre que dans le fait que nous parvenons sans cesse à des unités d'autant plus grande que nous progressons (...) » A mesure qu'elle avance dans le dénombrement, l'imagination doit en effet retenir les unités précédentes auxquelles elle ajoute les nouvelles. Face à l'immensité de la tâche, elle finit par lâcher et « retombe en elle-même. »<sup>228</sup> Quant à l'infinité actuelle, elle est sublime en ce qu'elle exprime justement « ce qui est grand au-delà de toute comparaison. »<sup>229</sup> Le sublime est à la fois source de plaisir et de déplaisir. Le déplaisir est lié à cette inadaptation de l'imagination aux aspirations de la raison. Mais il est également l'expression d'un plaisir en ce que cet effort révèle la destination idéelle de la faculté rationnelle. « Le sentiment du sublime est donc un sentiment de déplaisir suscité par l'inadéquation, dans l'évaluation esthétique de la grandeur, de l'imagination par rapport à l'évaluation par la raison ; mais il suscite également un plaisir provoqué par l'accord entre précisément ce jugement sur l'inadéquation de la faculté la plus haute de l'esprit et les idées de la raison, dans la

---

<sup>226</sup>Kant, *Critique de la faculté de juger, Analytique du sublime*, § 25, AK V, p. 250 ; traduction française citée, p. 189-190.

<sup>227</sup>Ibid., § 26.

<sup>228</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger, Analytique du sublime*, § 26, AK V, p. 252 ; traduction française, édition sous la direction de F. Alquié, folio, Gallimard, 1985.

<sup>229</sup> Ibid., § 25, p. 248.

mesure où l'effort pour les atteindre est bien pour nous une loi.»<sup>230</sup> Mais l'imagination elle-même a une destination suprasensible. Arrivée à sa limite, elle dépasse celle-ci en se représentant sur un mode certes négatif l'inaccessibilité de l'infini. « (...) bien qu'elle ne trouve rien au-delà de la sensibilité à quoi se rattacher, l'imagination se sent néanmoins illimitée en raison même de l'abolition des barrières de la sensibilité ; et cette abstraction est donc une présentation de l'infini qui, précisément pour cette raison, ne peut jamais être autre chose qu'une présentation négative, laquelle cependant élargit l'âme. »<sup>231</sup> L'âme représente alors l'unité suprasensible de toutes les facultés, « un point de concentration dans le suprasensible ».<sup>232</sup> Le second type de sublime, le sublime dynamique, est lui aussi associé à la nature universelle de l'idée et à la destination supérieure de l'esprit. Les démonstrations de forces de la nature sont dynamiquement sublimes dans la mesure où elles sont sans pouvoir sur nous, « à la seule condition que nous soyons en sécurité », et révèle l'idée d'humanité logée en nous et le courage de résistance dont celle-ci peut faire preuve face à l'adversité. Ici aussi tout le bestiaire cosmologique pourrait offrir des tableaux proprement titanesques. « Mais leur spectacle n'en devient que plus attirant dès qu'il est plus effrayant, à la seule condition que nous soyons en sécurité ; et c'est volontiers que nous appelons sublimes ces phénomènes, car ils élèvent les forces de l'âme au-delà de leur niveau habituel et nous font découvrir en nous une faculté de résistance d'une tout autre sorte qui nous donne le courage de nous mesurer à l'apparente toute-puissance de la nature. (...) Ainsi l'humanité en notre personne reste-t-elle invaincue bien que l'homme dût succomber face à cette puissance de la nature. »<sup>233</sup>

Au terme de son exposition des sublimes mathématique et dynamique, Kant ne manque pas de souligner la différence entre son analytique et l'interprétation de Burke qualifiée de physiologique.<sup>234</sup> Néanmoins, il faut reconnaître que demeure chez Burke un genre de sublime que Kant n'a pas

---

230 Ibid., § 27, p. 257.

231 Ibid., § 29, p. 274.

232 G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, p.u.f., p. 74-75.

233 Kant, *Critique de la faculté de juger, Analytique du sublime*, § 28, AK V, p. 261-262 ; traduction française, édition sous la direction de F. Alquié, folio, Gallimard, 1985.

234 Ibid., § 29. *Remarque générale sur l'exposition des jugements esthétiques réfléchissants*, p. 277.

envisagé. Ce troisième type de sublime a été mis en lumière par J-F Lyotard. « Kant a beau rejeter la thèse de Burke pour empirisme et physiologisme, il a beau lui emprunter, d'autre part, l'analyse de la contradiction qui caractérise le sentiment du sublime, il dépouille l'esthétique de Burke de ce que je crois être son enjeu majeur, qui est de montrer que le sublime est suscité par la menace que plus rien n'arrive. »<sup>235</sup> On rejoindrait ici le sentiment lévinassien d'effroi face à *il y a*. Mais l'effroi que procure le sublime n'est ni la peur renvoyant toujours à une source localisée ni l'angoisse car le Dasein s'angoisse pour lui-même, pour son être-au-monde. L'effroi est la découverte de l'altérité radicale, de l'infiniment autre qu'est la nuit. Il nous fait intuitionner que nous ne sommes pas à la hauteur de ce qui nous saisit ; manque de hauteur tant intellectuelle que physique. Si l'angoisse est angoisse du Dasein pour son être propre, le sublime terrasse l'ego physiologique et psychologique, à condition toutefois de comprendre cet écrasement non pas comme une humiliation mais une leçon d'humilité. « Elaborer une philosophie du sublime, c'est construire la définition d'un objet évanescant et rebelle à tout canon, en saisir les effets sur un témoin non pas humilié, mais contraint à l'humilité. »<sup>236</sup>

Dans la fiction de pensée d'un vide absolu précédant une hypothétique création, *il y a*, certes, mais il n'y a plus d'événement ontique, ou plutôt pas encore. Du sublime avant toutes choses. « Cette passion toute spirituelle s'appelle, dans le lexique de Burke, la terreur. Or les terreurs sont liées à des privations : privation de la lumière, terreur des ténèbres ; privation d'autrui, terreur de la solitude ; privation du langage, terreur du silence ; privation des objets, terreur du vide ; privation de la vie, terreur de la mort. Ce qui terrifie, c'est que le *Il arrive que* n'arrive pas, cesse d'arriver. Pour que cette terreur se mêle de plaisir et compose avec lui le sentiment sublime, il faut encore, écrit Burke, que la menace qui l'engendre soit suspendue, tenue à distance, retenue. Ce *suspense*, cet amoindrissement d'une menace ou d'un danger, provoque une sorte de plaisir qui n'est certes pas celui d'une satisfaction positive, mais plutôt d'un soulagement. C'est encore une privation, mais au second degré : l'âme est privée de la menace d'être privée de lumière, de langage, de vie. Ce plaisir de privation seconde, Burke le distingue du plaisir positif, il le baptise *delight*, délice. Voici donc

<sup>235</sup> J-F. Lyotard, *L'inhumain, causeries sur le temps*, Galilée, p. 110.

<sup>236</sup> B. Saint Girons, *Fiat lux, une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, p. 11.

comment s'analyse le sentiment sublime: un objet très grand, très puissant, menaçant donc de priver l'âme de tout *Il arrive*, la frappe d' « étonnement » (à de moindres degrés d'intensité, l'âme est saisie d'admiration, de vénération, de respect). Elle est stupide, immobilisée, comme morte. En éloignant cette menace, l'art procure un plaisir de soulagement, de délice. Grâce à lui, l'âme est rendue à l'agitation entre la vie et la mort, et cette agitation est sa santé et sa vie. Le sublime n'est plus pour Burke affaire d'élévation (qui est la catégorie par laquelle Aristote distinguait la tragédie), il est affaire d'intensification. »<sup>237</sup> Cependant, nous nous permettons une interprétation très légèrement différente de celle de J-F Lyotard. Il nous semble que le suspense ne s'oppose pas à la menace et à la privation d'événement. C'est, au contraire, cette menace et cette privation elles-mêmes qui constituent le suspense. Ainsi, dans le genre cinématographique, le suspense se caractérise précisément par l'interruption de l'action. L'action s'arrête, la menace va grandissant et le spectateur est ainsi tenu en haleine. Dans le suspense, plus rien ne se produit et l'on attend avec impatience qu'une action vienne rompre le suspense.

Quoi qu'il en soit, c'est bien ce rôle décisif de l'obscurité qu'expose Burke dans ses *Recherches philosophiques sur l'origine du sublime et du beau* tout d'abord au sujet du sublime de la nuit. « Pour rendre une chose très terrible, l'obscurité semble généralement nécessaire. Lorsque nous connaissons toute l'étendue d'un danger, lorsque nos yeux peuvent s'y accoutumer, une grande partie de la crainte s'évanouit. Pour s'en convaincre, que l'on considère combien la nuit augmente notre frayeur dans tous les cas de danger (...) De tous les poètes, Milton me semble être celui qui a le mieux entendu le secret d'agrandir les choses terribles, de les placer dans leur jour le plus frappant, si l'expression est permise, par la force d'une judicieuse obscurité. »<sup>238</sup> Et ce qui se distingue naturellement de l'obscurité tout en lui étant indissociable est son exact opposé, la lumière. « C'est donc la lumière qu'il faut commencer par examiner, ainsi que l'obscurité, qui lui est opposée. A l'égard de la lumière, pour devenir une cause du sublime, elle doit être accompagnée de quelques circonstances outre la simple faculté qu'elle a de montrer les objets. La lumière par elle-même est une chose trop commune pour

---

237 J-F. Lyotard, *L'inhumain, causeries sur le temps*, Galilée, p.110-111.

238 Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Section III, *L'obscurité*, Vrin 1973

faire une forte impression sur l'esprit ; et sans une forte impression rien ne peut être sublime. (...) Je prends l'éclair pour exemple ; son apparition excite une grande idée, mais la principale cause en est dans l'extrême vélocité de son mouvement. La rapide transition de la lumière aux ténèbres, et des ténèbres à la lumière, a un effet plus grand encore. »<sup>239</sup> La nuit en son versant privatif est source de sublime parce qu'elle s'inscrit en creux par rapport à la lumière. « Toutes les privations générales sont grandes parce qu'elles sont toutes terribles ; le vide, les ténèbres, la solitude, et le silence. »<sup>240</sup> Kant reconnaissait également que « la nuit est *sublime*, le jour est *beau*. »<sup>241</sup> D'un autre côté, il faut tenir compte de la différence posée par J. Merleau-Ponty entre l'approche qualitative et l'appréciation quantitative de la nuit. « La différence entre le jour et la nuit, à laquelle est accordée le comportement de très nombreux êtres vivants, est intuitivement comprise comme une différence qualitative. »<sup>242</sup> L'imagination l'a en effet rapidement associée à toutes sortes de dualismes ; les deux sexes, le bien et le mal, la vie et la mort, etc. dans le cadre conceptuel des mythologies et des religions alors qu'« elle n'est, de toute façon, pas plus qu'une grande différence quantitative entre un éclaircissement faible et un éclaircissement fort. »<sup>243</sup>

En fait, la question entre directement en rapport avec celle du noir de la nuit, ce noir profond dont Wilhelm Olbers s'était étonné. En 1823, celui-ci publie un texte important, « *Sur la transparence de l'espace cosmique* », où il avance l'hypothèse que les étoiles ne sont pas réparties uniformément mais peuvent se rejoindre en systèmes s'apparentant à ce que nous nommons aujourd'hui des galaxies. « S'il y a réellement des soleils en tout l'espace infini, qu'ils soient séparés par des distances à peu près égales ou répartis dans des systèmes de Voies lactées, leur ensemble est infini et alors, le ciel tout entier devrait être aussi brillant que le soleil. Car toute ligne que j'imagine tirée à partir de nos yeux rencontrera nécessairement une étoile fixe quelconque et par conséquent tout point du ciel devrait nous envoyer de la lumière stellaire. A quel point cela

---

239 Ibid., Section XIV, *La lumière*, Vrin, 1973.

240 Ibid., Section VI, *La privation*.

241 Kant, *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, AK II, p. 208-9, traduction française de R. Kempf, Vrin, 1969.

242 J. Merleau-Ponty et B. Morando, *Les trois étapes de la cosmologie*, Science nouvelle, Robert Laffont, p. 30.

243 Ibid., p. 31.

contredit l'expérience, il n'est pas besoin de le dire.»<sup>244</sup> En effet, cette transparence cosmique possède toute l'opacité de la nuit. Pourquoi en est-il ainsi ? L'explication d'Olbers consiste à supposer l'existence d'un fluide absorbant la lumière stellaire. « Or cette transparence absolue de l'espace est non seulement indémontrée, mais de plus hautement improbable. Ce n'est pas parce que les planètes, dont la densité est élevée, ne rencontrent pas de résistance notable dans leur mouvement que nous devons supposer l'espace entièrement vide. Les connaissances que nous avons acquises sur les comètes - et sur leurs queues – suggèrent la présence de quelque chose de matériel dans les régions qu'elles traversent. »<sup>245</sup> Cette énigme du noir de la nuit, baptisée depuis le « paradoxe d'Olbers », sera en fait résolue par un écrivain, E.A. Poe. Poe saisit l'idée fondamentale qu'à la source de l'énigme du noir de la nuit se tissent les liens intimes entre la lumière, l'espace et le temps. Se posant les mêmes interrogations qu'Olbers sur l'obscurité de la nuit, la multiplicité des mondes et l'infini, Poe comprend que le noir de la nuit nous enseigne qu'il existe un horizon cosmologique indépassable au-delà duquel rien ne nous est encore parvenu ou ne nous parviendra jamais. « Nous savons qu'il existe un groupe de groupes, une agglomération autour de laquelle, de tous côtés, s'étend un incommensurable espace désert fermé à toute perception humaine. (...) Avons nous ou n'avons nous pas le droit analogique d'inférer que cet univers sensible, que ce groupe de groupes, n'est qu'un morceau d'une série de groupes de groupes, dont les autres nous restent invisibles à cause de la distance, -soit parce que la diffusion de leur lumière, avant qu'elle parvienne jusqu'à nous, est si excessive, qu'elle ne peut produire sur notre rétine aucune impression lumineuse, soit parce qu'il n'existe aucune espèce d'émanation lumineuse dans ces mondes inexprimablement distants, ou enfin parce que l'intervalle qui nous en sépare est si vaste, que, depuis des myriades d'années écoulées, leurs effluves électriques n'ont pas encore pu le franchir ? »<sup>246</sup> Poe va également avancer l'idée d'une vitesse très grande mais finie de la lumière. Cette vitesse limitée entre en rapport direct avec le temps que les phénomènes mettent à nous parvenir de sorte que voir dans l'espace revient à

---

244 W. Olbers, *La Transparence de l'espace cosmique* in J. Merleau-Ponty, *La science de l'univers à l'âge du positivisme*, Appendice II, p. 322.

245 E. Harrison, *Le noir de la nuit, une énigme du cosmos*, chapitre 8 et annexe 4 pour l'intégralité du texte d'Olbers, Science ouverte, Seuil, 1990.

246 E. A. Poe, *Eurêka*, Calmann Levy, p. 126-127. Et aussi le chapitre 13 du livre d'Harrison, *Le noir de la nuit*, Science ouverte, Seuil, 1990.

regarder dans le passé. Un ensemble d'intuitions étonnamment contemporaines. « J'ai déjà dit que la lumière marche avec une vitesse de cent soixante-sept mille milles par seconde, c'est-à-dire de dix millions de milles par minute, ou d'environ six cent millions de milles par heure ; - et cependant il est des nébuleuses qui sont tellement éloignées de nous, que la lumière de ces mystérieuses régions, quoique marchant avec une telle vélocité, ne peut pas arriver jusqu'ici en moins de trois millions d'années. (...) Mais il y a des nébuleuses, qui, par le tube magique de lord Rosse, nous communiquent en cet instant même l'écho des secrets qui datent d'un million de siècles. En un mot, les phénomènes que nous contemplons en ce moment, dans ces mondes lointains, sont les mêmes phénomènes qui intéressaient leurs habitants il y a dix fois cent mille siècles. »<sup>247</sup> Et Poe de tirer les conclusions qui s'imposent, à savoir la fusion de l'espace et du temps en un espace-temps : « Mais les considérations qui, dans cet essai, nous ont conduits pas à pas, nous permettent de comprendre clairement et immédiatement que *l'espace et la durée ne sont qu'un*. »<sup>248</sup> Enfin, sa conception cosmologique est celle d'un univers-phénix qui n'est pas sans évoquer la vision stoïcienne. « Soumettons notre imagination à la loi suprême, à la loi des lois, la loi de la périodicité ; et nous sommes plus qu'autorisés à accepter cette croyance, disons plus, à nous complaire dans cette espérance que les phénomènes progressifs que nous avons osé contempler seront renouvelés encore, encore, et éternellement ; qu'un nouvel univers fera explosion dans l'existence, et s'abîmera à son tour dans le non-être, à chaque soupir du cœur de la Divinité. »<sup>249</sup>

La lumière, la nuit et le temps tels qu'ils entrent en jeu dans la cosmologie de Poe participent d'un sublime du troisième genre, celui propre à Burke. On pourrait distinguer trois temps dans ce sublime. Tout d'abord, la nuit représente dans son opacité transparente et son sourd silence la menace de la non-événementialité. Nulle chose, nul événement discernable encore. La nuit n'est en elle-même ni temporelle, ni événementielle. Elle est *suspense* ; temporalité et événementialité y sont suspendues. Le « *Il arrive que* » n'y arrive pas. La nuit terrifie car elle évoque la possibilité de l'irréparable absence d'événementialité,

---

247E. A. Poe, *Eurêka*, Calmann Levy, p. 145-146.

248 Ibid., p. 146.

249Ibid., p. 173.

c'est-à-dire la possibilité de l'éternité, fixe, hébétée, obtuse. La lumière est alors ce qui vient briser le suspense, ce qui fait événement en ravissant le regard ; événements mondains, événement cosmologique, sublime de l'événement. Dans la nuit acosmologique, « elle devient *a priori* cosmologique. »<sup>250</sup> Soudain, la lumière vient déchirer l'obscurité, dévoilant que cette opacité n'était qu'un leurre, que la nuit en sa nature propre est pure transparence. La lumière est alors révélatrice d'un monde, des mondes, de l'univers, « l'univers y apparaît *in statu nascendi* », <sup>251</sup> et de spectacles d'autant plus sublimes que personne n'est présent pour les admirer et ne les verra sans doute jamais. Nous ne pouvons qu'essayer d'en imaginer la tétatologie. Et l'effort de représentation fourni par l'imagination mais se situant indubitablement en deçà de l'étrangeté de ces panoramas inconnus est à nouveau expression de la tension offerte par le sublime. Y règnent les joies et les colères de la forme, de la couleur et de la matérialité, *l'extase matérielle* pour reprendre le titre d'un ouvrage de J-M le Clézio. Événement rendant concevables et sensibles tous les événements, événement des événements, le *fiat lux* s'accompagne néanmoins toujours d'un *fiat nox*. En effet, et c'est le troisième temps, la lumière opère cet éclaircissement sous l'impératif de la nuit qui lui dicte sa trajectoire selon sa courbure spatio-temporelle. Si la lumière vient éteindre la menace, elle le fait dans le cadre courbe de la nuit. Elle est libératrice mais en demeurant enchaînée à la trame nocturne. La lumière fend la nuit mais la nuit porte et apporte celle-ci suivant les traits de sa topologie. S'il fallait, à présent, qualifier ce troisième genre de sublime qui interrogea la métaphysique et la littérature, ce sublime où se jouent l'alliance/mésalliance, l'entrelacs de la nuit et de la lumière, nous l'appellerions un sublime luciférien. Luciférien et non luminifère car, ainsi que nous le rappelle Baldine Saint Girons, *lumen* désigne originellement une lumière exogène, l'éclairage des luminaires et de leurs rayonnements, tandis que *lux* exprime l'être propre de la lumière, jaillissement et éblouissement.<sup>252</sup> Nous distinguerions donc, pour notre part, entre une définition scientifique, ondulatoire et corpusculaire, de la lumière et une définition événementielle, luciférienne, prométhéenne où la lumière est le champ de la vision panoramique. « Mais nous

---

<sup>250</sup> M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique, II. La perception esthétique*, Epiméthée, P.U.F., 1953, p. 659.

<sup>251</sup> B. Saint Girons, *Fiat lux, une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, 1993, p. 9.

<sup>252</sup> Ibid., p. 183.

n'avons pas encore découvert le mystère incantatoire de la blancheur, ni pourquoi son appel a sur l'âme une telle puissance, ni, ce qui est plus étrange et d'une portée plus vaste, pourquoi, alors qu'elle est le symbole le plus vivant de la spiritualité, le voile même du Dieu des chrétiens, elle accroît le caractère repoussant de ce qui est objet de terreur pour l'homme. Est-ce parce que sa nature indéfinissable projette les espaces cruels de l'infini et nous poignarde dans le dos avec le néant lorsque nous contemplons les blancs abîmes de la voie lactée ? Ou bien est-ce parce que le blanc n'est point tellement une couleur qu'une absence visible de couleur comme, en même temps, la fusion de toutes les couleurs ? »<sup>253</sup> Nous comprenons mieux à présent pourquoi « la Baleine albinos est le symbole de toutes choses. »<sup>254</sup> Elle est l'éclat révélateur des mondes. Peut-on alors configurer l'incommensurable noirceur et la sublime clarté ? Est-il possible d'aménager l'infinie opacité et la tranchante lumière ? Sans doute pas, mais ne s'en plaindra que celui qui ignore toutes les dimensions de l'être. Si le souci du Dasein est repli existential/existentiel sur son irrémédiable finitude, l'admiration et l'enthousiasme du Cosmothéoros sont ses projections dans l'infini nocturne : ontologie de la transparence, nuit de cristal, soleil noir de la présence.

Là où, au temps de l'insomnie, Lévinas insiste sur l'effroi que lui inspire la nuit infinie, et Blanchot pense pour eux-mêmes, selon le versant négatif, le manque, l'absence et l'anéantissement inhérents à l'autre nuit, Bruno et Von Guericke célébreront avec enthousiasme l'infini libérateur. L'héroïsme brunien est plus que de l'admiration mais ne s'apparente pas pour autant à de l'exaltation d'insensé ; c'est l'enthousiasme pour les idées de l'Infini et du Tout-multiple ; enthousiasme, donc, tout idéal.

Si le sublime paraît si complexe à définir, n'est-ce pas, en définitive, dû à la difficulté qu'il y a à délier les différentes réactions d'effroi, d'enthousiasme, d'exaltation, de ravissement face à son événementialité qui provoque toutes ces tonalités affectives car elle les contient toutes à la fois ? Selon les auteurs, ce sera telle ou telle facette du sublime qui se verra mise en exergue ; effroi, répulsion ou admiration et enthousiasme. Cette multiplicité d'interprétations ne relève-t-elle pas alors d'une dimension idiosyncratique ?

---

<sup>253</sup> Melville, *Moby Dick*, Flammarion, p. 228.

<sup>254</sup> Ibid., p. 229.

Pour clore cette seconde partie, il est une dernière dimension du Dasein qu'il nous faut examiner, celle suivant laquelle celui-ci serait essentiellement distinct des autres êtres vivants. Cette thèse est développée dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* sous-titré *monde, finitude, solitude*. Heidegger y avance trois propositions: la pierre est sans monde, l'animal est pauvre en monde, l'homme est configurateur de monde.<sup>255</sup> Que le minéral soit sans monde, cela semble suffisamment aisé à comprendre. La question se focalise alors rapidement sur la différence entre la pauvreté en monde de l'animal et la libre possibilité configuratrice propre à l'essence humaine. Heidegger avance ainsi la thèse du dénuement mondain de l'animal contre celle de la multiplicité des mondes animaux développée par Von Uexküll. « Rappelons-nous que, depuis Von Uexküll, il est devenu courant de parler d'un monde ambiant des animaux. Là contre, notre thèse dit : l'animal est pauvre en monde. »<sup>256</sup> La thèse initiale de Von Uexküll est qu'il n'existe pas un espace unique, universellement englobant, pour tous les êtres vivants. Chaque animal possède son monde correspondant à une « bulle translucide » qui circonscrit son espace ; espace actif du mouvement, espace tactile et espace visuel et sonore. L'animal discerne autant d'objets propres à son milieu qu'il peut y accomplir d'actions et attribuer ainsi une signification à ses images perceptives. La signification allouée à un objet traduit le monde ambiant de l'animal. Un même objet peut endosser de multiples significations selon les milieux animaux qu'il croise bien que ses caractéristiques physiques ne changent pas. Ainsi un arbre au creux duquel un renard a construit sa tanière aura la connotation de protection, de même pour une chouette. Mais pour l'écureuil, les ramures sont autant de tremplins affectés de la signification « grimper » tandis que pour l'oiseau bâtisseur la branche a la signification d'un soutien assuré. En fonction des excitations exprimées par les objets extérieurs auxquels l'animal est réceptif selon son éthologie et ses organes sensoriels spécifiques, seule une partie des événements fera sens pour lui, le reste lui demeurera indifférent. Cette multiplicité de significations concerne également l'appréhension humaine du monde. Le forestier ne verra dans l'arbre qu'un certain nombre de stères, le

---

255 Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde, finitude, solitude*, Gallimard, p. 267. Cours du semestre d'hiver 1929-1930.

256 Ibid., § 46, p. 287.

botaniste y découvrira l'objet d'étude d'une espèce rare, la pensée magique d'une fillette y projetera la personnalité d'un être maléfique dans une forêt merveilleuse.<sup>257</sup> Pour l'être humain, le critère discriminant résidera dans la motivation, l'intérêt ou le niveau social, par exemple. La théorie de Von Uexküll est donc avant tout une théorie de la signification. Celle-ci, dans le milieu animal, fonctionne de façon contrapuntique, comme un système très finement ajusté entre l'animal et les spécificités de son milieu. Par exemple, l'organe auditif du papillon de nuit est constitué de telle manière qu'il n'est sensible qu'à une vibration de l'air représentant pour l'oreille humaine la limite de l'aigu mais correspondant pour l'animal au cri de la chauve-souris. Le papillon de nuit ne réagit ainsi qu'aux sons émis par son prédateur. Il demeure sourd à toutes les autres fréquences produites par la nature.<sup>258</sup> « Comment se fait-il qu'il existe, dans le plan structurel du papillon, un appareil qui lui permette d'entendre les sons émis par les chauve-souris ? La règle de développement des papillons contient dès le départ la consigne de former un organe auditif accordé au cri de la chauve-souris. C'est sans aucun doute la règle de signification qui agit dans ce cas sur la règle de développement, afin qu'au porteur de signification corresponde ce qui met en œuvre cette signification et réciproquement. »<sup>259</sup> C'est ce que Von Uexküll appelle le contrepoint suivant lequel les caractères de l'animal et de son milieu composent harmoniquement un binôme intime. « On peut en dire autant des différents cercles de l'environnement physique, qu'il s'agisse d'animaux vivant dans l'eau, sur terre ou dans l'air. Partout les organes destinés à courir, à sauter, à grimper, à voler, à voler ou à planer sont constitués de façon contrapuntique par rapport aux caractères de chaque milieu. »<sup>260</sup> De même que dans la pollinisation, la fleur est pour l'abeille, l'abeille est pour la fleur. La fleur possède une qualité d'abeille tout comme l'abeille possède une qualité de fleur qui les portent à l'unisson dans « leur convenance réciproque ». Et cette conjonction essentielle est l'indice, lorsque l'on la déplace au niveau humain, de « la relation de l'homme et de la Nature-Dieu. »<sup>261</sup> « Je pourrais affirmer que la nature entière participe comme motif à la formation de ma personnalité physique et spirituelle, car si tel n'était pas le cas, je

---

257 J. Von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Denoël, 1965, p. 86 et 97.

258 Ibid., p. 125.

259 Ibid., p. 126.

260 J. Von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Denoël, 1965, p. 133.

261 Ibid., p. 154.

n'aurais pas d'organes pour connaître la nature. Je puis exprimer cette proposition plus modestement et dire : je ne participe à la nature qu'autant que celle-ci m'a fait entrer dans une de ses compositions. »<sup>262</sup> Selon Von Uexküll, cette organicité commune à l'animal et à l'homme qui, de ce point de vue, ne diffèrent pas en nature, détermine le cadre de notre fenêtre perceptive donnant sur le monde. Les différences entre mondes animaux, mais également entre ceux-ci et le monde humain, expriment en fait des différences de gammes sensorielles, tant visuelles et auditives que gustatives et tactiles. « Si nous examinons la couleur jaune d'une fleur sur laquelle se pose une abeille, nous pouvons dire actuellement en toute assurance que, dans le milieu de l'abeille, la fleur n'est pas jaune (elle est sans doute rouge), parce que l'échelle chromatique de l'œil d'abeille correspond à une autre échelle d'ondes que l'échelle chromatique de notre œil. De même, nous savons que la gamme sonore du papillon de nuit, la gamme olfactive de la tique, la gamme gustative d'un ver de terre, la gamme formelle de la plupart des invertébrés sont entièrement différentes des nôtres. Même la gamme des résistances doit être entièrement différente chez l'ichneumon qui transperce comme du beurre le bois de sapin le plus dur. »<sup>263</sup> Von Uexküll en conclut à la multiplicité des mondes animaux, à la multiplicité des gammes et des harmonies contrapuntiques mais aussi à la multiplicité des mondes humains, ces derniers étant particulièrement liés aux représentations culturelles. « Tous les caractères des objets, même si nous les décomposons dans leurs éléments ultimes – en atomes et en électrons – resteront toujours des caractères perceptifs de nos sens et de nos représentations. »<sup>264</sup>

Selon Heidegger, la variation des gammes sensorielles entre humain et animal ne peut servir de critère autorisant à différencier mondes animaux et monde humain. La différence entre l'homme et l'animal repose sur le mode d'accessibilité à l'étant, mais ce mode ne doit pas se déterminer suivant un degré d'acuité organique. Afin de saisir le propre de l'homme le distinguant radicalement de l'animal, il convient de ne pas tenir compte des différences de degrés de perfection entre éventails sensoriels. La distinction entre l'humanité et l'animalité

---

262 Ibid., p. 162.

263 Ibid., p. 159-160.

264 Ibid., p. 173.

ne doit pas s'appuyer sur une échelle graduée de perfections plus ou moins élevées. « En effet, avec la question de la perfection – soit plus élevée soit moindre – de l'accessibilité de l'étant, nous tombons immédiatement dans le plus grand embarras si nous comparons par exemple le pouvoir de captation d'un œil de faucon avec celui de l'œil humain, ou encore le pouvoir olfactif du chien avec celui de l'homme. »<sup>265</sup> De plus, et en accord sur ce point avec ce qu'avancait déjà Von Uexküll, Heidegger affirme qu'au sein même du règne animal, chaque espèce est parfaite en son genre et ce serait une erreur d'imaginer que les amibes ou les infusoires seraient plus imparfaits que les éléphants ou les singes.<sup>266</sup> La différence ne relève donc pas d'une question de valeur mais porte plutôt sur le rapport à la mondanéité en tant que telle. En fait, la pauvreté en monde équivaut tout simplement à une privation de monde. « Etre pauvre signifie : être privé. »<sup>267</sup> Mais alors qu'est-ce qui différencie l'animal du minéral ? La différence porte sur la modalité de cette privation. Il est constitutif de la pierre d'être sans monde alors que c'est le comportement de l'animal qui le prive de monde.<sup>268</sup> La pierre « ne peut même pas être privée de quelque chose comme le monde » alors que l'animal est, lui, soustrait à la mondanéité suivant des conditions propres au statut de son animalité. Le premier élément distinctif entre humain et animal réside, selon Heidegger, appréciant ici encore toutes choses à l'aune de la différence ontologique, dans la reconnaissance de l'étantité de l'étant. Ainsi, « l'abeille ouvrière connaît les fleurs qu'elle butine, elle connaît leur couleur et leur odeur. Mais elle ne connaît pas les étamines de ces fleurs *en tant qu'étamines*, elle ne connaît pas les racines de la plante, elle ne connaît pas quelque chose comme le nombre d'étamines et de feuilles. »<sup>269</sup> De même, un lézard allongé sur une roche chauffée par le soleil a-t-il sans doute un certain rapport au minéral et à cette chaleur mais sur le mode animal. Il est incapable de reconnaître la roche en tant que roche dont il pourrait, par exemple, analyser la constitution minéralogique, ni le soleil en tant que soleil dont il pourrait étudier le rôle astronomique. L'un et l'autre lui sont inaccessibles en tant qu'étants si « monde » doit se comprendre

---

265 Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde, finitude, solitude*, Gallimard, p. 289.

266 Ibid., p. 290.

267 Ibid., p. 290.

268 Ibid., p. 292.

269 Ibid., p. 288.

comme accessibilité à l'étant en tant que tel.<sup>270</sup> « Le problème concret est l'accessibilité elle-même, la capacité proprement animale, proprement humaine, d'avoir accès à autre chose – en tant que caractère de ce qu'est l'animal, de ce qu'est l'homme. »<sup>271</sup> Si l'animal n'a pas accès à l'étantité de l'étant, il est privé de ce que l'on peut appeler un monde et, par là, de la possibilité de configurer un monde. La raison de l'impossibilité de l'accessibilité mondaine pour l'animal se situe au niveau de ce qui le spécifie le plus ; son organicité. Quelle est l'essence de l'organe ? Celle-ci repose sur les possibilités que chaque animal possède en propre, autrement dit, sur ses aptitudes. L'animal est un étant apte à diverses choses à travers la multiplicité de ses organes. Suivant cette logique, « la possibilité de voir est elle-même la condition de possibilité de l'existence de l'œil en tant qu'organe. »<sup>272</sup> Ce n'est pas l'organe qui possède en lui-même la faculté de voir mais l'organisme se définissant par des facultés ou aptitudes. « L'animal peut-il voir parce qu'il a des yeux, ou bien a-t-il des yeux parce qu'il peut voir ? Pour quelle raison l'animal a-t-il des yeux ? Pourquoi peut-il avoir pareille chose. Posséder des yeux et pouvoir voir, ce n'est pas la même chose. C'est d'abord le fait de pouvoir voir qui rend possible la possession des yeux, qui la rend nécessaire d'une certaine façon. (...) La faculté de voir est une possibilité essentielle de l'animal. Il ne s'ensuit pas que tout animal doive effectivement avoir des yeux, mais il est seulement dit : la faculté de voir, en tant que possibilité, se fonde comme telle sur l'animalité. »<sup>273</sup> L'organisme possède des facultés, chaque organe existant au service de l'une de ses facultés. Voir, entendre, courir, chasser, fuir, se reproduire, etc., expriment autant d'actualisations d'aptitudes. Ainsi, selon Heidegger, réfutant au passage tout finalisme,<sup>274</sup> « l'organe appartient toujours à l'aptitude qui le configure et en étant à son service. »<sup>275</sup> Chaque aptitude, relevant à sa manière de l'essence de l'organisme, se crée son organe spécifique de sorte que ce dernier ne vient pas en sus en s'incorporant à l'organisme mais suivant le processus vital de l'animal.<sup>276</sup> « L'aptitude se crée ses organes déterminés. C'est seulement dans ce sens-là, où une aptitude se crée à chaque fois ses organes, que

---

270Ibid., p. 294-295.

271Ibid., p. 299.

272 Ibid., p. 324.

273Ibid., p. 321.

274Ibid., p. 336.

275Ibid., p. 331.

276Ibid., p. 330.

nous pouvons parler d'une incorporation des organes à l'organisme : l'aptitude s'incorpore elle-même l'organe et se le retient pour elle-même. »<sup>277</sup> L'essence de l'organisme réside en définitive dans la possibilité créatrice d'organes au service d'aptitudes. « Ce fait d'être doté d'aptitudes, qui s'articule en aptitudes créatrices d'organes, c'est ce qui caractérise l'organisme comme tel. »<sup>278</sup> L'animal est donc essentiellement l'être-apte à.<sup>279</sup> Et il l'est selon l'intensité de son impulsivité pulsionnelle.<sup>280</sup> Il est livré aux stimuli de son milieu, comme l'abeille est livré au miel, au parfum et au soleil sans saisir toutes ces choses comme telles. Le comportement n'est pas une action ou une perception au sens propre du terme mais une emprise, un enchaînement suivant l'attache irrémédiable de l'organisme à son milieu. L'existence de l'animal est suspendue au nombre fini des stimuli auxquels il est capable de réagir et qui constituent le cercle clos de son environnement puisque certains animaux seront réceptifs à certaines excitations extérieures mais tout à fait insensibles à d'autres, et ainsi de manière variable selon chaque espèce. « Elle [l'organisation de l'organisme] est avant tout l'aptitude fondamentale à s'entourer d'un cercle, et elle est donc une ouverture tout à fait précise à un rayon de désinhibition possible. »<sup>281</sup> Ainsi, l'animal est accaparé par son environnement à travers ses organes. « L'accaparement est l'essence fondamentale de l'organisme »,<sup>282</sup> donc du comportement animal. « L'accaparement est l'essence de l'animalité ; cette proposition signifie que l'animal ne se tient pas, en tant que tel, dans une manifesteté de l'étant. »<sup>283</sup> Il y a ainsi équivalence entre accaparement, organisme et animalité. L'animal vit dans son milieu mais ce milieu dans lequel il est absorbé n'est jamais mondain pour lui. Le rapport à son monde relève d'un comportement pulsionnel non d'une révélation de l'étantité, celle-ci étant toujours associée à la mondanité. « L'accaparement est la condition de possibilité pour que l'animal, de par son essence, se comporte en étant pris au sein d'un milieu, mais jamais dans un monde. »<sup>284</sup> Ce n'est donc pas la pauvreté en monde qui explique l'accaparement, mais l'accaparement qui est le fond de la pauvreté en monde. Heidegger résume alors sa thèse exprimant cette

---

277Ibid., p. 333.

278Ibid., p. 343.

279 Ibid., p. 341.

280 Ibid., p. 345.

281Ibid., p. 375.

282Ibid., p. 376.

283Ibid., p. 362.

284 Ibid., p. 349.

opposition entre la possibilité organique de l'animal et la possibilité existentielle de l'homme : « La façon dont est l'homme, nous l'appelons la *tenue de rapport* (*Verhalten*) ; la façon dont est l'animal, nous l'appelons le comportement (*Benahmen*) »<sup>285</sup> Tenue par rapport à la révélation de l'étant en tant que tel et conséquemment par rapport au monde en son entièreté, c'est-à-dire « dans ses différentes connexions d'être »<sup>286</sup> entre humains, animaux, végétaux, etc., si par monde il s'agit d'entendre la manifestation de l'étantité. La tenue est configuration du monde car le monde n'est rien en soi sinon les possibilités de projection de signification du Dasein, notamment sous la forme apophantique de la synthèse et de la diérèse,<sup>287</sup> projections de signification qui sont corrélativement projections existentielles, ce qui est précisément refusé à l'animal.

Nombre de commentateurs ont regretté l'éclipse du corps chez Heidegger, notamment dans *Sein und Zeit*. Bien qu'il en possède néanmoins un, ne fût-ce qu'à travers la spatialisation, le corps du Dasein n'est-il pas d'abord un corps sans organes ? En effet, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Heidegger fait basculer toute l'organicité du côté de l'animalité tandis que l'humain se définit exclusivement par son attitude au monde, autrement dit, par sa liberté de configuration. Plutôt que d'opérer une telle dichotomie entre humain et animal qui s'apparente à une différence de nature non-exprimée, il serait peut-être plus intéressant d'envisager ce que l'animalité, donc l'organicité, nous apprend sur le propre statut de l'humain, et pour le seul compte de l'humain, sans produire de comparaison systématique avec les aptitudes spécifiques de l'animalité. Déjà le phénotype humain qui répond lui aussi à des modalités évolutives au même titre que celles qui forgent l'anatomie animale joue un rôle que l'on peut qualifier de fondateur dans le statut de l'« être-au-monde ». Ainsi le fait d'être un bipède non-ailé représente une nature indépendante de la volonté, antérieure à l'être-au-monde et déterminant celui-ci viscéralement. La possession des organes de la perception, yeux, nez, oreilles autour de la bouche sur un plan frontal conditionne elle aussi le mode d'appréhension du monde par l'être-au-monde. Ainsi ce que dit M. Gardner de l'animal peut s'appliquer à l'humain qui n'est qu'une autre animalité. « Les yeux

---

285 Ibid., p. 347.

286 Ibid., p. 508.

287 Ibid., p. 460-461.

et les autres organes des sens ont de bonnes raisons de s'organiser en une sorte de visage. Il y a d'abord avantage à avoir les yeux, les oreilles et le nez à proximité de la bouche où ils sont utiles pour rechercher la nourriture. Il y a également grand avantage à ce qu'ils soient proches du cerveau. Les impulsions nerveuses mettent un certain temps pour aller des organes au cerveau ; l'animal qui cherche sa nourriture ou évite un danger réagira d'autant plus rapidement qu'elles y arrivent plus vite. »<sup>288</sup> La finesse et l'harmonie dans la disposition des organes, notamment ceux du visage, jouent aussi, chez les humains, un rôle cosmétique au sens étymologique du terme. Sur un mode plus existentiel, le fait de venir au monde valide ou handicapé (et il faudrait encore préciser de quel type d' handicap il s'agirait) constitue un état indépendant de la volonté, antérieur à l'être-au-monde et conditionnant nativement celui-ci. On pourrait encore ajouter, comme autres facteurs déterminants de ce type dans la venue au monde, le sexe, la couleur de peau ou l'encoche historique et géographique sur une règle spatio-temporelle. Le degré d'acuité des sens souligne davantage l'importance primordiale de l'organicité. Chaque organe possède un prisme telle une fenêtre dont le cadre filtrerait le foisonnement sensoriel de l'univers pour n'en restituer qu'un monde, notre monde. Ainsi, l'œil ne perçoit qu'une infime partie du rayonnement de l'univers, les longueurs d'onde situées entre le violet et le rouge.<sup>289</sup> Nous demeurons aveugles à tout ce qui est au-delà et en-deçà de cette fenêtre perceptive. « L'accord exclusif de l'œil à l'astre du jour nous a rendus aveugles à presque tous les rayonnements. »<sup>290</sup> Conséquence de l'évolution darwinienne, c'est là l'empreinte de « l'éducation solaire de la rétine », pour reprendre la jolie formule de M. Cassé.<sup>291</sup> La rétine s'est développée sous le spectre solaire et la gamme chromatique s'est accordée à l'astre majeur. La prégnance de l'astre solaire a déterminé le degré de sensibilité de notre rétine et, corrélativement, notre cécité à toute « altérité lumineuse », comme les objets plus chauds ou plus froids que le spectre solaire selon l'équivalence couleur-longueur d'onde-température. Ainsi en est-il, par exemple, du rayonnement de fond cosmologique emplissant toute la

---

288 M. Gardner, *L'univers ambidextre*, Sciences, Seuil, 1985, p. 77.

289 Plus exactement les longueurs d'onde comprises entre 400 et 800 millièmes de millimètre.

Cette fenêtre perceptive est située entre les longueurs d'onde les plus courtes qui vont de l'ultraviolet aux rayons X et Gamma et les longueurs d'onde les plus longues qui vont de l'infrarouge jusqu'aux ondes hertziennes. La longueur d'onde varie en proportion inverse de l'énergie.

290 M. Cassé, *Généalogie de la matière*, Odile Jacob, 2000, p. 47.

291 Ibid., p. 45.

nuit, hyper-rouge en fait car hyper-froid mais invisible aux yeux humains.<sup>292</sup> L'œil est ainsi nativement solaire. Le soleil a imprimé son spectre lumineux sur le fond de notre vision. Cette éducation solaire explique aussi bien la portée que les insuffisances organiques et mentales de notre regard. Œil de chair et œil de l'esprit, le regard ne peut répondre qu'à ce que lui a enseigné le soleil. « L'œil est donc en grande partie aveugle au cosmos car l'éducation solaire ne s'efface jamais. »<sup>293</sup> On en dira autant du spectre de l'ouïe dont les limites nous obligent à rester sourds à l'appel de l'entière sonorité du monde. Sur un mode davantage « mondain », la profondeur de champ, ce qui en somme donne un horizon, est due à la disparité rétinienne, c'est-à-dire à la différence entre les deux images communiquées au cerveau par les deux yeux, autrement dit, organiquement, à la localisation différentielle de chacun des globes oculaires. Ce qui expliquerait peut-être que nous puissions nous représenter des volumes en trois dimensions mais non des structures quadridimensionnelles. En effet, il n'est pas jusqu'à l'organe-cerveau d'avoir une genèse en interaction avec son milieu. Ainsi la théorie du darwinisme neuronal dont la paternité revient aux Etats-Unis à G. Edelman conçoit la constitution du cerveau sur un mode épigénétique.<sup>294</sup>

Suivant un schéma darwinien, à partir d'une multiplicité de connexions neuronales aléatoires, certaines connexions synaptiques sont sélectionnées et conservées pour avoir fait preuve de leur efficacité vis-à-vis des excitations du milieu tandis que les autres sont défaites. Dans un cadre génétique déterminé propre à l'espèce, le détail des connexions neuronales s'effectuerait sous l'influence de ces stimuli externes. Le processus s'opère par ce que J-P Changeux appelle une stabilisation sélective. « A une diversification initiale par variation succède un processus de stabilisation sélective. »<sup>295</sup> Ayant fait montre de leur utilité, certaines synapses sont stabilisées, les autres sont éliminées. « L'objet mental, par définition, est un événement transitoire. Dynamique et fugace, sa « durée de vie » se situe dans des domaines de temps de l'ordre de la fraction de seconde. La « singularité » des

---

292 Ibid., p. 32 à 36. Sur l'équivalence couleur - longueur d'onde – température, voir le tableau (figure 1) de la page 34 et le tableau (figure 2) de la page 35.

293 Ibid., p. 47.

294 L'épigénèse est « le processus par lequel certains caractères qui ne sont pas strictement déterminés par des facteurs génétiques sont acquis au cours du développement de l'organisme. Le câblage précis du réseau de neurones d'un cerveau est épigénétique. » C. de Duves, *Poussière de vie*, Glossaire, Fayard, 1996, p.532.

295 J-P Changeux, *L'homme neuronal*, Fayard, 1983, p. 367.

neurones qui le composent, par contre, est beaucoup plus stable et s'élabore, au cours du développement, sur la base à la fois de mécanismes d'expressions génétiques « internes » et de régulations consécutives à une cascade d'interactions réciproques avec l'environnement. »<sup>296</sup> Selon cette perspective de sélection des connexions neuronales en interaction avec les stimuli de l'environnement, « l'identité entre états mentaux et états physiologiques ou physico-chimiques du cerveau s'impose en toute légitimité. »<sup>297</sup> Notre « tournure » d'esprit humaine, comme tournées et retournées sont les circonvolutions du cerveau, serait donc originellement façonnée par des facteurs exclusivement utilitaires liés à la performance de l'action, la survie et la reproduction. On pourrait aller jusqu'à dire que la représentation ordinaire de l'espace, du temps et de la matière serait en quelque sorte l'expression d'un phénotype mental expliquant notre désorientation lorsqu'il s'agit d'appréhender des théories aussi éloignées des intuitions du sens commun que celles de la relativité générale ou de la théorie quantique, nous qui, résultat provisoire de l'évolution naturelle, sommes nés dans un monde à faible vitesse et à faible gravité. « Ainsi, malgré les remarquables extensions sémantiques permises par nos calculs et nos expériences, nous sommes obligés d'admettre qu'il se pourrait bien que nous soyons limités dans notre pensée par la façon dont nous sommes constitués, c'est-à-dire par le fait que nous sommes les produits d'une évolution morphologique. »<sup>298</sup> Les organes des sens et la tournure de l'organe-cerveau fonctionneraient donc comme autant de filtres imposés préalablement à toute disposition de l'être-au-monde. Si d'autres fenêtres mentales et sensorielles nous étaient accessibles, sans doute l'univers-icosaèdre révélerait-il d'autres facettes de son être. Cet état de fait nécessite alors des prothèses sensorielles (satellites, télescopes, microscopes de types nouveaux, etc.) nous permettant de dépasser le cadre de nos propres fenêtres perceptives, des remèdes technologiques à la déficience de nos sens nous autorisant à entrer dans d'autres mondes, mondes cosmiques et mondes animaux.

Ces quelques brèves allusions à nos propres emprises sont ici présentes pour simplement exemplifier le statut irréductible de l'organicité dans toute approche possible de l'être-au-monde, ou devrait-on plutôt dire, à présent, dans

---

296 Ibid., p. 366.

297 Ibid., p. 364.

298 G. Edelman, *Biologie de la conscience*, Odile Jacob 2000, p. 248.

l'ouverture aux multiples dimensions de l'univers. Avec la libre Etendue, autre nom de la contrée des contrées, autre nom du monde entre terre et ciel, le Dasein revendique la position de « l'observateur naïf » détaché de l'attitude de la science exacte.<sup>299</sup> Tandis que celui-ci assume cette naïveté toute empreinte d'un fond qualitatif décrivant un monde situé sous « la profondeur azurée de l'éther », rythmé par « les saisons de l'année » et parcouru par « les rigueurs de l'atmosphère », le Cosmothéoros, suivant sa docte ignorance, est un personnage envisageant, sur un mode panoramique, les multiples dimensions visibles et invisibles mais toujours entrelacées d'un univers génétiquement un.<sup>300</sup>

La raison d'être de cette seconde partie était de répondre aux trois questions fondamentales de l'ontologie que nous posions en ouverture ; sa substantialité, sa temporalité propre, son infinité en acte. Nous pouvons, à présent, affirmer que l'être est non pas une substance mais *la* substance puisque toute chose est en et par la présence alors que la présence elle-même n'est en rien d'autre. Elle est la substance nécessairement infinie en acte dont la temporalité propre porte le nom d'*Aiôn*. Dans le même temps, nous avons tâché d'égrener un certain nombre de noms propres de l'être à travers l'Englobant, le Fondement ou la Substance, l'Infini en acte, l'actualité pure ou encore l'aplat uniface afin de cerner au plus près la propriété de l'être mais nous n'avons pas encore touché son nom le plus propre, celui qui le désigne comme le référent unique et produit ses incidences sur la représentation du monde ou, plus exactement, l'image de l'univers. Le premier et ultime nom implique la question de la mise en rapport de l'être et de la pensée. Celle-ci engage, à son tour, des questions telles que : sous quelle modalité la question ontologique est-elle possible ? Qu'est ce qui rend le propre également le proche ? Comment la présence pure est-elle en définitive une donnée immédiatement présente à la conscience du Cosmothéoros ?

---

299 Heidegger, *Questions III, Pour servir de commentaire à Sérénité*, tel, Gallimard, p. 181. « Ce chemin qui nous a accompagné jusqu'avant dans la nuit laquelle gagne la haut du ciel et, toujours plus belle, resplendit surpassant, dans son émerveillement, les étoiles parce qu'au ciel elle rapproche les uns des autres leurs éloignements du moins pour l'observateur naïf, non pour la science exacte. »

300 Ainsi l'entrelacs probable de l'évolution et de son origine cosmique suivant l'hypothèse selon laquelle les rayons cosmiques composés de différents types de particules (protons, électron) expulsées de supernova, morts stellaires explosives, viendraient heurter l'hélice d'acide désoxyribonucléique, altérer sa structure atomique et modifier aléatoirement le code génétique.

## **Troisième partie**

### **Du mode d'intuition de la présence pure**

## **I. D'une intuition catégoriale pure**

Si nos philosophes ont donc le mérite de penser le fondement ontologique sous-jacent à toute chose, à toute objectivité, leur approche manque peut-être de quelque chose d'essentiel qui permettrait une avancée dans la problématique de l'être, à savoir, le sens de l'espace suivant lequel, en l'espace et à travers lui, *il y a*. Ce qui fait défaut à l'approche classique, c'est la signification de l'espace en tant qu'*il y a*, en tant que présence pure, et corrélativement, la question des modalités de son intuition. Qu'en est-il de l'intuition de l'être telle qu'elle serait l'intuition propre au Cosmothéoros ? Ce qui nous amène à poser cette autre question : sous quelles modalités une pensée de l'être est-elle possible ? Quel type d'intuition inspire-t-elle ? Parce que l'être n'est pas une abstraction ou une simple généralité acquise par une réflexion au niveau du sens interne sur un concept encore plus originaire ou sur des rapports entre concepts mais possède une effectivité synonyme de la plus grande indépendance, il est avant toutes choses une donnée. Et, comme toute donnée, il s'offre à une intuition. S'il n'y avait pas une certaine intuition de l'être, la pensée de l'être en tant qu'être et son corollaire, la différence ontologique, ne pourraient tout simplement pas être interrogées. Or, nous avons en nous le concept d'être distingué de tous les autres concepts, purs ou sensibles. Il faut donc qu'un certain type d'intuition nous le donne pour que puisse se poser la question même de l'ontologie fondamentale. Si l'on utilise la notion d'intuition catégoriale issue de la phénoménologie, c'est toutefois suivant une perspective qui s'éloigne assez largement de cette école de pensée. On y a puisé comme dans une boîte à outils, n'en retenant que ce qui pouvait nous être utile ; l'intention n'étant pas de dénaturer la notion ou de provoquer des coups de force au moyen de fusions hybrides mais plutôt de mesurer l'extension de cette notion jusque là réduite à un seul champ d'étude consacré. La pensée de l'être s'effectue ainsi prioritairement à partir du fait ontologique. C'est ce fait qui dicte les modalités de la pensée ainsi que les outils conceptuels dont elle doit user pour être à la hauteur de son événement. « En tant qu'il est ce qu'il faut penser, il devient à

partir de sa vérité, le Déterminant, Ce qui donne la Mesure. Le mode de la pensée doit prendre ses mesures sur cette Mesure. »<sup>1</sup> La question leibnizienne « Pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas plutôt rien ? », question métaphysique par excellence, contient implicitement la distinction entre la présence et le présent. De cette alternative, on peut ne retenir que l'effectivité de l'étant présent qui aurait pu ne pas être. Mais l'arrière-plan de la question représente la scène de la présence dont l'évidence n'est pas interrogée pour elle-même. Dans le « rien » qui constitue le décor de la question métaphysique se reconnaît le fait ontologique de la présence distingué du fait ontique de l'étant présent. Ce qui est appréhendé sur le mode négatif et relatif du « rien » se révèle être, sous l'angle de l'ontologie fondamentale, le fait suivant lequel il y a. Quand il n'y a plus rien (d'ontique) demeure encore le *il y a*. Le néant relatif et la présence pure se rapprochent ainsi inévitablement l'un de l'autre jusqu'à se confondre. « Du même coup, se fait jour l'énigmatique co-appartenance entre le rien qui figure seulement dans le décor de la question métaphysique et d'autre part le Il y a ou l'être lui-même. »<sup>2</sup> Lorsque l'arrière-plan de la question est porté à l'avant-plan, lorsque ce n'est plus le « quelque chose » mais le « rien » qui capte l'attention, alors se pose la question de l'ontologie fondamentale. « Il y a » n'est cependant qu'une formule. C'est de l'émergence du concept pur de présence pure à partir d'un fait indéniable dont il est question. Si cette effectivité est irréfutable, c'est parce qu'il y a une évidence de la présence sans laquelle l'être comme tel ne pourrait être pensé.<sup>3</sup> Cette évidence est celle d'une donnée. Le regard ne peut accueillir, reconnaître que du visible qu'il laisse se manifester naturellement, tel qu'en lui-même et à partir de lui-même. Et cette évidence se donne d'un coup, dans une actualité pure. « Une évidence en puissance n'est pas une évidence mais le contraire d'une évidence. »<sup>4</sup> Elle s'effectue dans l'instantanéité, sans médiation. Ce qui ne signifie pas qu'elle ne doive pas être conquise. « Elle ne s'offre qu'à la condition de surmonter ce qui, au sein de la vue habituelle, fait écran, obstrue, déforme : elle advient comme immédiate sous l'effet d'un dévoilement. »<sup>5</sup> Elle nécessite donc une conversion du

---

<sup>1</sup> Heidegger, *Le principe de raison*, tel, Gallimard, 1962, p. 240.

<sup>2</sup> H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Bibliothèque de la philosophie, Gallimard, p. 438.

<sup>3</sup> Nous nous référons ici à l'étude de la notion d'évidence par R. Legros dans *Epoche, Le statut du phénoménologique*, Jérôme Million, Grenoble, 1990, p. 206 à 208.

<sup>4</sup> R. Legros, *Epoche, Le statut du phénoménologique*, Jérôme Million, Grenoble, 1990, p. 207.

<sup>5</sup> Ibid.

regard qui, de l'évidence ontique, s'oriente vers l'évidence ontologique. Mais pour le regard auquel elle s'offre, regard qui lui est spécifique, qui est seul apte à en prendre la mesure et à lui correspondre, elle s'offre immédiatement. Viennent ensuite le temps et l'espace de l'évidence. Si l'évidence est actualité pure, son temps est celui de l'instant, sans passé à rassembler, sans futur à prévoir, sans perte de ce qui n'est déjà plus ni attente de ce qui ne serait pas encore. « Rien dans la donation qui ne soit déjà plus donné ni pas encore donné. »<sup>6</sup> L'évidence ne s'inscrit pas dans la temporalité ordinaire. « La forme évidente est intemporelle. »<sup>7</sup> Si elle est intemporelle, c'est avant tout parce qu'elle est immatérielle. Elle ne possède pas de faces cachées, latérales ou en retrait Sa forme est sans épaisseur, sans profondeur, sans perspective. « La forme évidente est non seulement plate (immatérielle, sans profondeur) mais en outre sa platitude est dépourvue d'espacement. »<sup>8</sup> Elle est présence qui se donne d'un seul tenant, sans esquisses. En ce sens, elle est évidence plus apparente que toute autre apparence (que toute autre apparence ontique qui se donne toujours par profils, dans le temps et dans l'espace.) L'être est tout entier dans sa donation comme surface sans revers, écran uniface. L'évidence ontologique est tout le contraire d'une distanciation. « L'intemporalité va de pair avec une absolue proximité. »<sup>9</sup> Enfin, l'évidence est originaire. Elle se donne avant d'être vue, elle est toujours déjà là avant d'être rencontrée par le regard capable de soutenir son épreuve, d'être à la hauteur de son événement. « Non seulement elle apparaît comme étant déjà là avant d'être vue, mais rien ne se donne en elle qui ne se donne pas comme venant d'elle. »<sup>10</sup> En cela, l'intuition de l'être répond au principe des principes exposé par la phénoménologie husserlienne suivant lequel « toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance : tout ce qui s'offre à nous dans l'intuition de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. »<sup>11</sup> Or, ce qui se donne sous le nom de l'être est imperceptible par les sens. Husserl, dans la perspective qui était la sienne, relevait que « l'être n'est rien dans l'objet, ni une de ses parties, ni un

---

<sup>6</sup>Ibid., p. 207-208.

<sup>7</sup>Ibid., p. 208.

<sup>8</sup>Ibid.

<sup>9</sup>Ibid.

<sup>10</sup>Ibid.

<sup>11</sup>Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, § 24, tel, Gallimard.

moment qui lui soit inhérent ; il n'est ni une qualité ou une intensité, ni davantage une figure, ni en aucune façon une forme intrinsèque, ni un caractère constitutif, de quelque manière qu'on le conçoive. »<sup>12</sup> En somme, « l'être n'est absolument rien de perceptible. »<sup>13</sup> Si l'on se refuse à ce que la pensée de l'être soit vide de contenu, il faut donc admettre un nouveau type d'intuition répondant à la spécificité de la donation de l'être. Débordant par nature ce dont l'intuition sensible peut rendre compte, l'être a requis un nouveau mode d'intuition taillé à sa mesure. La découverte de l'intuition catégoriale est l'effet de cette pro-vocation de l'être.

L'intuition catégoriale apparaît dans le cadre d'une théorie de la signification et de l'intuition donatrice pouvant éventuellement lui correspondre. Une attention portée à la généalogie des concepts amène à concevoir différents modes d'intuition, le statut de l'être et de l'étant consistant communément et de prime abord à être une donnée. Avec l'intuition catégoriale, l'être acquiert le titre de donnée. Ou plutôt, c'est l'être qui réclame quelque chose comme une intuition catégoriale pour pouvoir se donner. La singularité de l'être est telle qu'elle exige un type d'intuition unique. Ce n'est pas l'intuition qui détermine le mode de donation de l'être, c'est l'être qui pro-voque et nécessite l'intuition correspondant à sa nature. La présence telle qu'elle se donne ne peut se recevoir que suivant les modalités qu'elle impose à l'intuition. L'être prescrit à l'intuition sa portée, en l'occurrence, au-delà des simples données sensibles.<sup>14</sup>

Husserl dégage ainsi le concept d'être de son ancrage dans le jugement. L'être n'est que signifié dans le jugement à travers une intention de signification mais il n'est pas un élément réel de celui-ci. Parmi les composantes d'une proposition, il y a des éléments dits matériels qui trouvent directement leurs correspondants dans les objets de l'intuition sensible. Mais on chercherait en vain,

---

<sup>12</sup> Husserl, *Recherches logiques, VIème recherche*, Epiméthée, P.U.F., p. 169.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>14</sup> « Selon Heidegger, la démarche husserlienne se reconstituerait ainsi : la donation outrepassé les bornes de l'intuition sensible, donc, par analogie, il faut admettre une intuition donatrice non sensible, c'est-à-dire catégoriale. La décision qui mène à l'intuition catégoriale ne relève donc pas de l'intuition elle-même, mais de l'excès de la donation sur le sensible, sur l'intuition donatrice dans le sensible. Si l'intuition se fait catégoriale, c'est parce que l'être se donne, loin que l'être se donne en vertu de l'intuition catégoriale. L'intuition catégoriale ne donne pas l'être, mais l'être impose d'admettre quelque chose comme l'intuition catégoriale en conséquence de sa propre donation. » J-L Marion, *Réduction et donation*, Epiméthée, P.U.F., p. 58.

comme le dit Husserl, les mêmes correspondants aux éléments catégoriaux de la signification au nombre desquels il faut compter la catégorie de l'être. « Dans la sphère de la perception sensible ainsi comprise, [comme perception interne et externe] et de l'intuition sensible en général qui lui correspond – nous maintenons cette extension du terme de sensibilité – une signification comme celle du mot d'être ne trouve aucun corrélat objectif possible et, par suite, aucun remplissement possible dans les actes de cette perception. »<sup>15</sup> L'élément de signification « être » est néanmoins susceptible de trouver lui aussi un remplissement intuitif car « il est mis lui-même sous nos yeux, (...) n'est pas seulement pensé, mais précisément intuitionné ou encore perçu. »<sup>16</sup> L'être étant lui-même une donnée, il faut « qu'il y ait là un acte qui rende aux éléments catégoriaux de la signification les mêmes services que la simple perception sensible rend à ses éléments matériels. »<sup>17</sup> La fonction de l'intuition catégoriale est ainsi en quelque sorte calquée sur le modèle de l'intuition sensible dans l'analyse des différents éléments de l'énoncé prédicatif. « Car on tiendra d'emblée pour évident : de même qu'un concept quelconque (une idée, une unité spécifique) ne peut « *naître* », c'est-à-dire ne peut nous être donné lui-même qu'en vertu d'un acte qui nous mette sous les yeux, tout au moins imaginativement, une chose singulière quelconque qui lui corresponde, de même le concept d'être ne peut surgir que *si un être quelconque* est placé *réellement ou imaginativement* sous nos yeux. Si nous considérons l'être comme un être *prédicatif*, un *état de choses* quelconque doit donc nous être donné, et cela naturellement au moyen d'un acte *qui le donne – l'analogue de l'intuition sensible ordinaire.* »<sup>18</sup> L'intuition catégoriale est analogue à l'intuition sensible en ceci qu'elle est donatrice. Il s'agit donc d'un élargissement de la portée de l'intuition limitée chez Kant à la seule sphère de la sensibilité. La sphère catégoriale relève elle aussi d'une intuition donatrice. Deux traits essentiels caractérisent l'intuition catégoriale : le caractère synthétique et le statut fondé. A partir de l'appréhension d'un contenu sensible, l'intuition catégoriale va expliciter la structure de celui-ci, mettre en relief ses relations tant internes qu'externes et le développer en un état de choses. Elle ne vient pas altérer le contenu sensible pour l'informer de l'extérieur, elle en déploie l'agencement intime (la structure des

---

<sup>15</sup> Husserl, *Recherches logiques, VIème recherche*, Epiméthée, P.U.F, p. 171.

<sup>16</sup>Ibid.,p. 175-176.

<sup>17</sup>Ibid.,p. 175.

<sup>18</sup>Ibid., p. 174.

déterminations internes) et les connexions avoisinantes (l'horizon externe des déterminations relatives). Son rapport à l'intuition sensible est un rapport basique. La perception simple sert de base à l'actualisation de l'intuition intellectuelle sans que celle-ci vienne changer la nature de l'objet sensible. Le rapport que les deux intuitions entretiennent est celui d'une « cohabitation indifférente. »<sup>19</sup> «Ce n'est pas comme si, entre les représentations non modifiées, on avait seulement intercalé un élément intermédiaire, à la manière d'un lien qui ne relierait qu'extérieurement les représentations entre elles. La fonction de la pensée synthétique (la fonction intellectuelle) agit sur elles, elle leur donne une forme nouvelle, bien que ce soit en tant que fonction catégoriale selon un mode catégorial ; et par suite, de telle manière qu'ainsi le contenu *sensible* de l'objet phénoménal demeure *inchangé*. L'objet n'apparaît pas avec de nouvelles déterminations réelles, il est là, bien le même, mais là *selon un mode nouveau*. L'insertion dans le contexte catégorial lui confère une *place* et un *rôle* déterminés, le rôle *de membre d'une relation*, spécialement d'un *membre-sujet* ou *objet* ; et ce sont là des différences qui se manifestent phénoménologiquement. »<sup>20</sup> L'être fonde ainsi l'objectivité de l'état de choses en assurant l'unité des relations qui lui sont inhérentes entre des caractères ou entre des substrats et des caractères. L'intuition catégoriale est toujours fondée sur la sensibilité, soit immédiatement, soit médiatement lorsqu'elle porte sur une première forme catégoriale considérée pour elle-même de sorte que le fondement sensible paraît mis entre parenthèses. « Nous avons qualifié de sensibles les actes d'intuition simple, de catégoriaux les actes fondés qui nous ramènent immédiatement ou médiatement à la sensibilité. Il est cependant important de distinguer, à l'intérieur de la sphère des actes catégoriaux, entre actes purement catégoriaux, actes de l'« entendement pur » et actes mixtes, mêlés de sensibilité. Il est dans la nature même de la chose qu'en dernière analyse tout ce qui est catégorial repose sur une intuition sensible, bien plus, qu'une intuition catégoriale, donc une vision évidente de l'entendement, une pensée au sens le plus élevé, qui ne serait pas fondée dans la sensibilité, est une absurdité. L'idée d'un « intellect pur », interprété comme une « faculté » de pensée pure (ici d'action catégoriale) et totalement isolée de toute « faculté de la sensibilité », ne

---

<sup>19</sup> B. Bégout, *La généalogie de la logique, Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Vrin, 2000, p. 266.

<sup>20</sup> Husserl, *Recherches logiques, VIème Recherche*, Epiméthée, p. 191.

pouvait être conçue qu'avant une analyse élémentaire de la connaissance dans ses composantes évidemment irréductibles »<sup>21</sup> Or, l'intellection du vide en tant que plénitude ontologique, ou encore actualité pure de la présence pure, suppose, elle aussi, une intuition intellectuelle, « une vision évidente de l'entendement. » Si l'on peut qualifier le terme de « vision » de quelque peu métaphorique, ce qu'il importe de comprendre effectivement et non symboliquement à travers ce vocable, ce sont l'évidence *impressionnante* de l'être comme donnée et la dimension donatrice, comme toute autre intuition, de l'intuition intellectuelle correspondante. Pour ces raisons, l'intuition catégoriale représente, selon Heidegger, « le point brûlant de la pensée husserlienne. »<sup>22</sup> A travers cette notion se révèle que l'être n'est pas une pensée sans contenu mais qu'il est de prime abord une donnée. « Pour pouvoir même déployer la question du sens de l'être, il fallait que l'être soit donné, afin d'y pouvoir interroger son sens. (...) Par ce tour de force, ajoute Heidegger, j'avais enfin le sol : « être », ce n'est pas un simple concept, une pure abstraction obtenue grâce au travail de la déduction. Le point, cependant, que ne franchit pas Husserl est le suivant : ayant quasiment obtenu l'être comme donné, il ne s'interroge pas plus avant. Il ne déploie pas la question : que veut dire « être » ? Pour Husserl, il n'y avait pas l'ombre d'une question possible, vu que pour lui va de soi qu'« être » veut dire être-objet. »<sup>23</sup> Cette identification significative de l'être et de l'être-objet amène à la question du cadre de pensée dans lequel surgit l'intuition catégoriale. « En ce qui concerne Husserl, Heidegger demande en quel contexte les *Recherches logiques* rencontrent l'intuition catégoriale. Il faut remarquer que ce n'est pas dans le contexte d'une élaboration du problème des catégories – c'est-à-dire du problème métaphysique de l'être. Ce contexte est au contraire formé par le rapport d'analogie entre entendement et sensibilité, ces deux instances entendues dans l'unité où devient possible la constitution de l'objet comme objet d'expérience. Il s'agit donc d'une problématique de la théorie de l'expérience – par quoi Husserl se rattache à l'héritage kantien. A l'intérieur de ce contexte, souligne Heidegger, l'intuition catégoriale fait apparition sans nullement ressortir d'une explicite thématique

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 220-221.

<sup>22</sup> Heidegger, *Questions IV, Séminaire de Zähringen*, tel, Gallimard, p. 462.

<sup>23</sup> Ibid., p. 466.

ontologique. »<sup>24</sup> Les choses semblent donc se présenter comme si, au moment où Husserl ouvrait la possibilité d'une authentique interrogation ontologique à travers la voie ouverte par l'intuition catégoriale, il refermait cette opportunité en identifiant l'être à l'être d'un état de choses. Le jugement de Heidegger est toutefois quelque peu inadéquat puisque l'ontologie fondamentale n'est pas la question de Husserl. Et d'autant plus inapproprié qu'Heidegger lui-même se contente d'indiquer la percée représentée par l'intuition catégoriale sans pousser plus avant son élargissement, esquivant le possible développement des ultimes conséquences ontologiques qu'induirait une telle notion.<sup>25</sup> D'où provient cependant, chez Husserl, cette détermination de l'être sur le mode de l'objectivité ? Elle s'explique originellement par l'antériorité de l'intention par rapport à l'intuition. L'intention de signification n'est pas suspendue à la donnée de l'intuition. Elle signifie en elle-même et est antérieure à l'intuition. « Tout d'abord, il y a l'intention de signification, et elle est donnée en elle-même ; c'est ensuite seulement qu'intervient l'intuition correspondante. »<sup>26</sup> L'intention, loin d'attendre l'intuition pour faire sens, est indépendante de celle-ci et ce n'est qu'éventuellement que l'intuition pourra venir remplir la signification car celle-ci déborde largement les possibilités de correspondance intuitive. « Le domaine de la signification est beaucoup plus vaste que celui de l'intuition, c'est-à-dire que le domaine total des remplissements possibles. Car, du côté des significations s'ajoute encore cette multiplicité illimitée de significations complexes auxquelles manque la « réalité » ou la « possibilité » : ce sont des ensembles complexes de significations, qui se réunissent sans doute en significations unitaires, mais telles qu'il ne puisse leur correspondre aucun corrélat unitaire possible du côté du remplissement. Il n'y a, en conséquence, aucun parallélisme complet entre les types catégoriaux ou les types d'intuition catégoriale et les types de la signification. »<sup>27</sup> Dès le chapitre II de la première Recherche logique, Husserl critique la conception suivant laquelle la signification s'accompagnerait invariablement d'images venant l'illustrer et qui constitueraient le caractère significatif de l'expression. Il n'y a pas de réserve d'images mentale dans laquelle

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 469.

<sup>25</sup> Selon J-L Marion, Heidegger aurait privilégié la donation de l'être sur son intuition ce qui expliquerait qu'il ne l'évoquera plus par la suite dans ses œuvres. J-L Marion, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Epiméthée, 1989, p. 59.

<sup>26</sup> Husserl, *Recherches logiques, VIème recherche*, Epiméthée, P.U.F., p. 48.

<sup>27</sup> Ibid., p. 230.

l'expression viendrait puiser sa signification, et il est clair que le plus souvent la compréhension s'effectue sans avoir besoin de représentations liées aux expressions. « La pleine compréhension des expressions, leur sens complet, vivant, se maintiennent encore après la disparition de l'image, et par conséquent ne peuvent justement pas résider dans cette image. »<sup>28</sup> Ainsi peut-on le démontrer par l'absurde : si l'image d'une signification absurde pouvait exister, « elle garantirait d'une manière évidente la possibilité de la pensée qui s'y rapporte (la cohérence de signification) »<sup>29</sup> Non seulement l'image ne constitue pas le support de la compréhension mais même dans la plupart des cas elle est peu adéquate à l'expression. La chiliogone de Descartes (et nombre d'autres références géométriques) dont la représentation ne dépasse pas le niveau d'un polygone « à nombreux côtés » en fournit l'exemple. Les images ne fonctionnent que « comme de simples adjuvants de la compréhension mais ne sont pas elles-mêmes des significations ni porteuses de significations. »<sup>30</sup> La signification ne dépend donc pas de la donnée de l'intuition. L'intuition vient simplement « confirmer, renforcer, illustrer »<sup>31</sup> l'intention toujours antérieure et tenant son sens d'elle-même. Or, cette antériorité marque le rôle décisif de l'intention de signification dans la portée accordée à l'intuition. Rappelant que la proposition suivant laquelle « l'être n'est pas un prédicat réel » s'applique chez Kant à l'être existentiel, l'être de la « position absolue », Husserl indique qu'il est permis de l'appliquer également à l'être prédicatif.<sup>32</sup> Là où prend historiquement naissance la notion d'intuition catégoriale, l'intention de signification consiste en un acte judicatif conditionnant le mode de survenue de l'être en tant qu'être relationnel. Ainsi si, comme l'avance à la suite Husserl, l'être n'est ni un jugement ni une composante réelle du jugement, il faut reconnaître que son acception au sein des *Recherches logiques* demeure encore liée à celui-ci dans la mesure où elle se forge sur sa structure originelle, la tournure attributive. S'il y a chez Husserl une évidence de l'être d'emblée déterminée comme évidence prédicative à partir de l'horizon logique de la pensée judicative, alors l'être se voit de facto rabattu sur le plan ontique de l'objectivité ou, du moins, sur celui de l'effectivité du présent. La

---

<sup>28</sup> Husserl, *Recherches logiques, Ière recherche*, p. 73, Epiméthée, P.U.F.

<sup>29</sup> Ibid., p. 73.

<sup>30</sup> Ibid., p. 75.

<sup>31</sup> Ibid., p. 44.

<sup>32</sup> Husserl, *Recherches logiques, VIème recherche*, Epiméthée, P.U.F., p. 169.

fonction de l'intuition catégoriale consistera alors simplement à confirmer une intention déjà agencée en un énoncé de prédication. L'intention oriente ainsi l'intuition selon une visée sémantique dont le donné intuitif n'est que « la réplique. »<sup>33</sup> « La signification a besoin de l'intuition pour se confirmer en tant que prestataire d'objet (et non simple effet de référence) : mais s'il y a confirmation, l'intuition ne confirme la signification qu'en donnant à celle-ci l'objet exactement telle qu'elle le visait (et donc selon sa visée propre, sémantique) »<sup>34</sup> Et cette signification de l'être se règle sur la forme originelle du jugement suivant laquelle un attribut est toujours relié à un sujet. « Le « faire sens » n'acquiert sa plénitude complète que dans cette transparence du sens dans laquelle se dit l'adhérence du langage à son objet, lorsque la visée signitive de l'objet s'accompagne de la donation en personne de l'objet conformément aux conditions mêmes qui sont celles de cette visée. »<sup>35</sup> Ce qu'il faut alors entendre par être, dans les *Recherches logiques*, est le corrélat de propositions synthétiques exprimant le sens prédicatif qui lui est d'avance alloué par l'intention de signification. « L'être dont il est question est celui de ce qui vérifie, ce qui suppose le préalable d'une visée à vérifier, en réponse à laquelle il intervient, donc en quelque sorte sur mesure pour elle et formaté par elle. »<sup>36</sup> L'intuition est alors informée dans son rôle d'acte de synthèse. Elle fonctionne dans les limites qui lui ont été prescrites par l'intention, suivant la décision préalable d'une visée sémantique, en l'occurrence, la signification prédicative. Or cette dernière n'est pas exclusive, pas plus qu'elle n'a de raison d'être privilégiée. L'antériorité, donc l'indépendance, de l'intention autorise justement d'autres intellections de l'être. Bien que l'intuition catégoriale apparaisse chez Husserl dans le cadre logique du jugement prédicatif, elle peut également s'appliquer à l'évidence antéprédicative. Depuis le panorama cosmologique, l'antéprédicatif ne signifie bien évidemment pas ces évidences antéprédicatives d'une sensibilité fondamentale sur lesquelles vont se fonder les évidences prédicatives de la phénoménologie. Au niveau d'une phénoménologie du monde ayant comme objet la totalité des objets d'expérience

---

<sup>33</sup> J. Benoist, *Intentionnalité et signification dans les Recherches logiques de Husserl*, Epiméthée, p. 140.

<sup>34</sup> Ibid., p. 139.

<sup>35</sup> J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Epiméthée, p. 37.

<sup>36</sup> J. Benoist, *Intentionnalité et signification dans les Recherches logiques de Husserl*, Epiméthée, p. 141.

en général mais aussi de toute expérience possible,<sup>37</sup> la généalogie de la logique commence avec l'orientation de l'attention par une simple stimulation émanant d'un étant intramondain (comme l'abolement d'un chien, par exemple).<sup>38</sup> La simple perception est orientée selon ces « substrats pré-donnés ultimes qui nous affectent : les corps. »<sup>39</sup> Elle repose sur un « sol d'expérience pré-donné, la pure nature universelle »<sup>40</sup> comme donnée d'un « *aisthèsis* fondamentale. »<sup>41</sup> A l'époque d'*Expérience et jugement*, la passivité de l'expérience antéprédicative est immédiatement teintée d'une composante logique. Perception et jugement traduisent ce rapprochement du sensible et du logique. « Déjà dans l'orientation antéprédicative objectivante vers un étant, il faut parler d'un acte de jugement, au sens large. Ainsi, par exemple, une conscience perceptive, dans laquelle un objet est devant nous comme étant, visé par nous comme tel, est un juger en ce sens-là. »<sup>42</sup> La perception antéprédicative est déjà un acte de jugement, un degré inférieur de connaissance et d'objectivation qui peut être qualifié de jugement antéprédicatif étant donné la « généralité vague » de son objet pris comme un ensemble précédant toute explication structurelle.<sup>43</sup> « Toute orientation de la saisie qui maintient ce qui fut donné dans le flux de l'expérience sensible, comme orientation attentive qui pénètre dans ses propriétés par l'effet d'une contemplation, est déjà une opération, une activité de connaissance de degré inférieur pour laquelle nous pouvons déjà parler d'acte de jugement. »<sup>44</sup> Or, si l'on peut dire qu'« *il y a* » relève d'une compréhension antéprédicative en tant que degré basique de connaissance et a priori de toute connaissance, l'antéprédicatif dans sa dimension de fondement cosmologique ne relève pas d'une esthétique mais d'une ontologie fondamentale où l'être est d'emblée purement conceptuel sans mélange de sensibilité. Ce qui change donc avec l'antéprédicatif cosmologique par rapport à l'être prédicatif tel qu'il est pensé dans la sixième *Recherche logique*, ce n'est pas la nature de l'intuition (celle-ci demeure intellectuelle ou catégoriale) mais l'intention. Si l'on envisage le rapport de l'une

---

<sup>37</sup> Husserl, *Expérience et jugement*, Puf, Epiméthée, 1970, p. 46.

<sup>38</sup> Ibid., p. 70.

<sup>39</sup> Ibid., p. 75.

<sup>40</sup> Ibid., p. 66.

<sup>41</sup> Ibid., p. 76.

<sup>42</sup> Ibid., p. 71.

<sup>43</sup> Ibid., p. 122.

<sup>44</sup> Husserl, *Expérience et jugement*, Puf, Epiméthée, 1970, p. 70.

et de l'autre dans la perspective de la généalogie du concept focal de l'ontologie fondamentale, cela induit nécessairement une variation dans l'intention.

Cette nouvelle intention revient à dépasser « l'inadaptation radicale du langage prédicatif, logique, calqué sur le découpage grammatical de la phrase, pour approcher les phénomènes d'insertion antéprédicatifs de l'intentionnalité »<sup>45</sup> Tout d'abord il y a une intention de signification suivant laquelle « *il y a* ». Quel type d'intuition peut venir remplir une telle intention ? L'intention confère à présent à l'intuition catégoriale un sens non synthétique, élargissant son champ de vision au-delà, ou plutôt en-deçà de la signification prédicative puisque ce qui est visé ici, c'est l'être comme fondement de toutes choses et non l'être d'un état de choses. L'évidence antéprédicative conteste ainsi le statut de l'objectivité comme unique modèle de la donation catégoriale. La signification de l'être passe du niveau ontique de sa conception logique prédicative au plan ontologique de sa compréhension antéprédicative, de l'intention objectivante à la signification non objectivante. Entre le prédicatif et l'antéprédicatif, la différence n'est pas, dans un premier temps, une différence d'intuition mais d'intention. C'est l'intention qui compte car elle est toujours antérieure à l'intuition et en détermine le champ d'application et l'amplitude de la portée. « Le *un* et le *le* et le *ou*, le *si* et le *alors*, le *tous* et le *aucun*, le *quelque chose* et le *rien*, les formes de la quantité et les déterminations numériques, etc.- tout cela ce sont des éléments propositionnels importants, mais nous cherchons en vain leurs corrélats objectifs (à supposer que nous puissions même leur en attribuer) dans la sphère des objets réels, ce qui veut dire, purement et simplement, des objets d'une perception sensible possible. »<sup>46</sup>Voilà donc un ensemble d'éléments catégoriaux recensés par Husserl auquel on pourrait ajouter un nouveau, tout aussi important, l'être au sens antéprédicatif, le *il y a*, celui-ci ne trouvant également aucun correspondant dans le champ des objets réels, matière de la perception sensible. Ainsi entendu, la présence pure est une forme catégoriale au même titre que les autres. Si, cependant, elle n'apparaît pas dans la sixième *Recherche logique* et, par suite, n'est pas interrogé pour elle-même, c'est sans doute parce qu'il y a une décision qui l'empêche d'apparaître, décision qui consiste en une certaine entente préalable de

---

<sup>45</sup> J. Garelli, *Introduction au logos du monde esthétique, De la Chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience de l'être-au-monde*, Bibliothèque des archives de la philosophie, Beauchesne, 2000, p. 215.

<sup>46</sup> Husserl, *Recherches logiques, VIème recherche*, Epiméthée, p. 171.

l'être. L'application de l'intuition catégoriale au cadre antéprédicatif nous emporte assez loin du champ phénoménologique des *Recherches logiques* et nous oblige à rompre l'interdit husserlien de l'intuition toujours fondée en dernière instance sur la sensibilité. Puisque c'est la nature et le statut de l'être qui provoquent et nécessitent le type d'intuition correspondant, le passage du prédicatif à l'antéprédicatif, de l'être copule à l'être impersonnel (« *il y a* ») induit tout aussi nécessairement l'élargissement d'une intuition catégoriale fondée en direction d'une intuition catégoriale pure. Car le « *y* » pointe déjà vers la présence telle qu'elle se déploie dans la spatialité nue.

En effet, quelle est la spécificité du télescope spatial, l'œil cyclopéen du Cosmothéoros ? Elle consiste à donner à voir l'espace depuis l'espace ou, pour le dire autrement, elle donne à voir la présence pure depuis la présence pure. L'intuition de la plénitude ontologique du vide fait ainsi surgir le concept de présence pure que seule une approche cosmologique de l'ontologie peut authentifier. Il s'agit d'une intuition intellectuelle que l'on peut néanmoins qualifier de catégoriale car le concept de présence pure est un concept pur. Mais parce qu'il s'agit là de l'être en son acception antéprédicative, fondement de toutes choses, et non de l'être prédicatif synthétisant un état de choses, son intuition n'est pas elle-même fondée. Non seulement l'être n'y est en rien mêlé de sensibilité mais son intuition ne repose pas sur une quelconque intuition sensible. Elle est intuition catégoriale pure. Et il n'est bien que l'être, et nulle autre chose, selon nous, qui puisse constituer la donnée d'une intuition intellectuelle. En cela, l'être est à nouveau l'unique, c'est-à-dire ce qui en appelle à un type d'intuition qui lui soit exclusif, strictement propre. L'unicité de la donnée ontologique induit l'unicité de son intuition. L'être antéprédicatif a ceci d'unique qu'il ne peut se saisir dans sa signification propre d'*il y a* qu'au travers une intuition intellectuelle, unique elle aussi, à la différence des diverses intuitions sensibles rapportées à leurs étants respectifs. Il faut toujours garder à l'esprit l'enseignement du texte de Lévinas que nous exposons dès notre introduction. Dans l'espace considéré en lui-même et pour lui-même, dans le vide en tant que tel, il n'y a pas ceci ou cela mais *il y a en soi*, formule exprimant ce qu'il faut exactement entendre par présence pure. Qu'est-ce qui permet d'énoncer une telle proposition antéprédicative si ce n'est une intuition intellectuelle puisqu'à cet endroit tous nos

sens sont aveugles ? Si une telle intuition ne faisait pas sens, la pensée de l'être en tant qu'être et son corollaire, la distinction entre l'être et l'étant, ne feraient pas eux-mêmes sens. Avec l'angle de vision pris par le Cosmothéoros, on est d'emblée plongé dans le champ de l'Immatériel. Tout y devient nécessairement pur ; la donnée, son mode d'intuition et son concept. L'intuition catégoriale pure se différencie ainsi de l'intuition catégoriale husserlienne sur deux points essentiels : premièrement, elle n'est pas synthétique mais identificatrice de la singularité de l'être, autrement dit, elle n'expose pas un état de choses mais le fondement de toutes choses ; deuxièmement, elle n'est pas fondée mais affranchie de toute fondation rapportée à la sensibilité, elle est identification sans médiation. L'intuition catégoriale pure est donc l'intuition propre à l'être, l'intuition propre au Cosmothéoros.

Nous arrivons alors au point nodal consistant en la synthèse des deux modes sous lesquels l'être/espace-temps s'est laissé approcher. Sous le premier mode, l'être s'est affirmé, dans son irréductible indépendance ontologique, comme la substantialité par excellence. Selon le second mode, il est l'exigence d'une saisie fondamentale hors de la communauté des choses légitimant une nouvelle significativité ontologique de l'intention et un élargissement de l'intuition. Autrement dit, approché sous l'angle de son statut, l'être est ce qui subsiste par soi. Envisagé en tant que donnée intuitive, sa nature se présente dans un rapport exclusif à l'entendement pur. Relativement à l'intuition que l'on peut en avoir, l'être est une donnée intelligible ; considéré absolument ou tel qu'en lui-même, il est la substance. En somme, intelligible quant à sa nature et substantiel quant à son statut, l'être peut être nommé l'Intelligible, où la majuscule souligne son effectivité substantielle davantage qu'un simple être de raison. Cela revient donc moins à désigner une substance intelligible qu'un Intelligible substantiel, tout comme on parlera d'un Intelligible spatial plutôt que d'un espace intelligible afin d'éviter l'équivoque avec la notion toute idéelle de l'étendue intelligible en Dieu telle qu'elle est présente chez Malebranche.<sup>47</sup>

Défini selon son nom le plus propre, l'être révèle le véritable statut de l'Intelligible. Celui-ci n'est pas théologique mais ontologique. C'est même

---

<sup>47</sup> Malebranche, *De la recherche de la Vérité, Eclaircissement, Troisième objection, Réponse*, Œuvre complète, tome III, Vrin.

précisément parce qu'il est ontologique qu'il ne peut pas être théologique. Autrement dit, ce n'est pas parce que toute Transcendance est niée que l'être s'identifie à l'Intelligible, c'est parce que l'être est l'Intelligible que toutes choses sont rabattues sur un même aplat ontologique à la surface duquel coïncident la dissémination du sensible ontique et le sein transparent de l'Intelligible ontologique. N'est-ce pas d'ailleurs ce présupposé consistant à identifier Intelligible substantiel et sphère théologique, voire arrière-monde, qui fait depuis longtemps obstacle à la résolution de la question de l'être alors que la définition de l'Intelligible n'implique a priori aucune dimension divine ou archétypale ? Par Intelligible, il s'agit simplement d'entendre une réalité qui ne se donne qu'à l'entendement. Mais ce présupposé est d'autant plus tenace qu'il a autant d'impact auprès des philosophies empreintes de théologie que dans le spinozisme, par exemple. Nous voulons signifier qu'à partir de l'instant où l'Intelligible se voit d'emblée attribué une nature divine ou archétypale, il acquiert un statut transcendant pour le théologien comme pour le philosophe et, pour cette même raison, est rejeté par la philosophie immanentiste telle que celle des spinozistes. Il n'y a plus alors pour ceux-ci qu'une seule substance ; la Nature. Bien que cette notion soit hautement connotée en philosophie, pour notre part, par Intelligible, nous n'entendons pas autre chose qu'une réalité qui ne peut être saisie, quant à sa nature, que par l'entendement, définition minimale, et, par substantiel, ce qui subsiste par soi quant à son statut, ce qui jouit d'une parfaite indépendance ontologique. Or tels sont bien et le statut et la nature de la présence pure dont est empli le vide, mieux, à laquelle s'identifie le vide. Ce qui nous permet de conclure que l'Intelligible est toujours déjà ontologique et rien d'autre.

Si l'Intelligible substantiel est le nom le plus propre de l'être, l'ontologie ne peut-elle pas alors être définie comme une nouménologie ? N'est-ce pas ce vers quoi nous mène la formule antéprédicative « *il y a en soi* » telle que nous pouvons l'énoncer suivant un mode intuitif spécifique ? Qu'en est-il de la notion de noumène ? Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, Kant écrivait : « Mais si j'admets des choses qui sont simplement des objets de l'entendement, et qui pourtant peuvent être données, comme telles, à une intuition, bien que ce ne soit pas l'intuition sensible (en tant qu'elles le sont *coram intuitu intellectuali*) de telles choses s'appelleraient des noumènes

(*intelligibilia*) »<sup>48</sup> Il est également assuré que l'objet transcendantal ne peut se laisser résorber sous la notion de noumène. Les catégories n'ont qu'un seul champ d'application, celui de l'expérience sensible. Elles ne portent pas sur le niveau nouménal tout à fait inconnaissable. « L'objet auquel je rapporte le phénomène en général, est l'objet transcendantal, c'est-à-dire la pensée tout à fait indéterminée de quelque chose en général. Cet objet ne peut s'appeler le noumène ; car je ne sais pas de lui ce qu'il est en soi, et je n'en ai absolument aucun concept, sinon celui de l'objet d'une intuition sensible en général, qui est par conséquent identique pour tous les phénomènes. Je ne puis le penser au moyen d'aucune catégorie car la catégorie vaut pour l'intuition empirique, pour la ramener sous un concept d'objet en général.»<sup>49</sup> Les *Prolégomènes à toute métaphysique future* identifient chose en soi, noumène et fondement. « En effet, si comme il convient, nous ne considérons les objets des sens que comme de simples phénomènes, nous reconnaissons cependant aussi par là qu'ils ont comme fondement une chose en soi bien que nous ne sachions pas comment elle est constituée en elle-même (...) L'on admet de cette manière des êtres intelligibles, mais en insistant sur cette règle qui ne souffre point d'exception, que nous ne savons ni ne pouvons savoir quoique ce soit qui les déterminent parce que les concepts de l'entendement pur ne peuvent se rapporter qu'aux objets de l'expérience sensible, c'est-à-dire simplement les êtres sensibles et sitôt qu'on s'en écarte, il ne reste plus à ces concepts la moindre signification.»<sup>50</sup> En résonnance au phénoménal vient donc s'opposer la notion de chose en soi comme si la phénoménalité impliquait

---

<sup>48</sup> Kant, *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*, Livre II *Analytique des principes*, Chapitre III *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*, AK IV, p. 163, traduction citée, p. 285. Et la Dissertation de 1770, Section II, § 3, AK II, p.392 : « *Sur la distinction entre les choses sensibles et les choses intelligibles en général* » se référant à la distinction opérée originairement par la philosophie antique. La seconde édition de la *Critique* exprimera la différence entre les modes d'intuition sous un angle plus positif : « Si par noumène nous entendons une chose, en tant qu'elle n'est pas objet de notre intuition sensible, en faisant abstraction de notre manière de l'intuitionner, cette chose est alors un noumène dans le sens négatif. Mais si nous entendons par là un objet d'une intuition non sensible, nous admettons un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle, mais qui n'est point la nôtre, et dont nous ne pouvons même pas saisir la possibilité ; et ce serait le noumène dans le sens positif. » *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*, Livre II *Analytique des principes*, Chapitre III, *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*, AK III, p. 209-210, traduction citée, p. 288.

<sup>49</sup> Kant, *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*, Livre II *Analytique des principes*, Chapitre III *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*, AK IV, p. 165, traduction citée, p. 286.

<sup>50</sup> Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui se présentera comme science*, AK IV, § 32, p. 314-315, traduction française, Vrin, 1996, p. 85-86.

naturellement un tout autre rang. « Pourtant, quand nous appelons certains objets, en tant que phénomènes, êtres des sens (*phaenomena*), en distinguant la manière dont nous les intuitionnons de leur nature en soi, il est déjà dans notre idée d’opposer en quelque sorte à ces phénomènes, ou ces mêmes objets envisagés selon cette nature en soi, bien que nous ne les intuitionnions pas en elle, ou encore d’autres choses possibles, qui ne sont nullement des objets des sens, à titre d’objets pensés simplement par l’entendement, et de les appeler des êtres de l’entendement (*noumena*).»<sup>51</sup> Analysée à nouveau dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, le noumène acquiert à présent un sens problématique. Le concept problématique est hypothétique, probable ou encore disjonctif.<sup>52</sup> Il se distingue par deux caractéristiques : il n’implique pas contradiction, il ne peut être connu objectivement en soi. Sa fonction est donc limitative ou préventive ; d’une part elle souligne que la sensibilité ne peut nous fournir les choses en elles-mêmes, d’autre part, elle prévient les prétentions de la raison en restreignant la connaissance et l’application des concepts purs de l’entendement aux objets des sens. Même s’il est possible pour l’entendement de s’étendre *problématiquement* plus loin que ce qu’offre la sensibilité, cette extension se révèle en fait, dans le cadre d’une théorie de l’expérience, sans réel contenu signifiant. « J’appelle problématique un concept qui ne renferme pas de contradiction, qui aussi, comme limitation de concepts donnés, s’enchaîne à d’autres connaissances, mais dont la réalité objective ne peut être connue en aucune manière. Le concept d’un noumène, c’est-à-dire d’une chose qui doit être pensée non pas comme objet des sens, mais comme une chose en soi (uniquement par un entendement pur), n’est nullement contradictoire ; car on ne peut affirmer de la sensibilité qu’elle soit la seule espèce d’intuition possible. En outre, ce concept est nécessaire pour que l’on n’étende pas l’intuition sensible jusqu’aux choses en soi, et par conséquent pour que l’on restreigne la validité objective de la connaissance sensible (car le reste, où elle n’atteint pas, s’appelle pour cela noumènes, pour indiquer ainsi que ces connaissances sensibles ne peuvent étendre leur domaine sur tout ce que pense l’entendement). Mais en définitive, la possibilité des tels noumènes n’est

<sup>51</sup> Kant, *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale, Chapitre III, Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*, AK III, p. 209 ; traduction française citée, p. 287.

<sup>52</sup> « Les jugements problématiques sont ceux où on admet l’affirmation ou la négation comme simplement possibles (il y a choix) » Kant, *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale*, AK III, p ; 89, traduction française citée, p. 136.

cependant pas saisissable, et ce qui s'étend en dehors de la sphère des phénomènes (pour nous) est vide ; c'est-à-dire que nous avons un entendement qui s'étend *problématiquement* plus loin que cette sphère, mais nous n'avons aucune intuition, nous n'avons même pas le concept d'une intuition possible, par laquelle l'entendement puisse être employé *assertoriquement* au-delà de la sensibilité. Le concept de noumène est donc simplement un concept limitatif, pour restreindre les prétentions de la sensibilité, et il est donc d'un usage seulement négatif. »<sup>53</sup> Toutefois, toute conception positive du noumène ne semble pas complètement exclue. Bien que nous soyons toujours dépourvus de l'intuition intellectuelle correspondante, le noumène trouve déjà dans la *Critique de la raison pure* l'accomplissement de sa positivité dans la question de la liberté. Il est d'abord qualifié de causalité puis de cause intelligible.<sup>54</sup> Contrairement à la causalité naturelle entre phénomènes qui se produit selon la détermination de l'enchaînement temporel, le noumène est acte spontané. La liberté est le pouvoir de commencer de soi-même sans être déterminée par une cause lui précédant dans le temps. Et, à la différence de l'affirmation explicite de la première édition de l'*Analytique transcendantale*, l'objet transcendantal semble à présent se rapprocher de la notion de noumène en tant que causalité intelligible des phénomènes. « En effet, comme ces phénomènes, puisqu'ils ne sont pas des choses en soi, doivent avoir pour fondement un objet transcendantal, qui les détermine comme simples représentations, rien n'empêche que nous puissions attribuer à cet objet transcendantal, outre la propriété qu'il a d'apparaître, encore une causalité qui n'est pas un phénomène, bien que son effet se rencontre dans le phénomène. »<sup>55</sup> En toute cause efficiente, on reconnaîtra un double caractère, le premier empirique, s'inscrivant dans l'enchaînement des phénomènes, le second intelligible qui est causalité et spontanéité mais n'est en rien phénomène ni soumis aux conditions déterminantes de l'enchaînement causal et temporel des phénomènes. « On pourrait aussi appeler le premier le caractère de cette chose

---

<sup>53</sup> Kant, *Critique de la raison pure, Analytique transcendantale, Chapitre III, Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes*, AK III, p. 211 ; traduction française citée, p. 290.

<sup>54</sup> Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale, III. Solution des idées cosmologiques qui portent sur la totalité de la dérivation des événements du monde à partir de leurs causes*, AK III, p. 363 et sq., traduction française, p. 473 et AK III, p. 366 et sq., traduction française p. 477.

<sup>55</sup> Ibid., AK III, p. 366, traduction française citée, p. 478.

dans le phénomène, et le second le caractère de la chose en soi-même. »<sup>56</sup> Le sujet est donc d'ordre nouménal. « Mais d'après son caractère intelligible (bien qu'à la vérité nous ne puissions en avoir que le concept général), le même sujet devrait pourtant être déclaré libre de toute influence de la sensibilité et de toute détermination par des phénomènes ; et, comme rien n'arrive en lui, en tant qu'il est noumène, comme il ne s'y trouve aucun changement, lequel exige une détermination dynamique de temps, et par conséquent aucune liaison avec des phénomènes comme causes, cet être agissant serait dans ses actes indépendant et libre de toute nécessité de la nature comme celle qui se trouve simplement dans le monde sensible. »<sup>57</sup> La *Métaphysique des mœurs* distinguera enfin entre l'être moral appelé *homo noumenon* et l'être physique dit *homo phaenomenon*.<sup>58</sup>

Pensé en tant que concept limitatif dans le cadre d'une théorie de l'expérience ou, sur un mode positif, comme fondement et solution de la liberté, le noumène kantien est indissociable de la phénoménalité sensible. La chose en soi n'est pas le phénomène mais, en même temps, c'est toujours la même chose qui, à la fois, est en soi et phénoménal. Or, l'Englobant en tant qu'Intelligible nous fait remonter à une signification du noumène antérieure à l'exposition qu'en fait Kant de sorte que la question posée plus haut ne serait pas « l'ontologie est-elle une nouménologie ? » mais devrait plutôt s'entendre répondre « l'ontologie est une nouménologie ». En effet, les *nooumena* désignent, dans le *Timée*, des réalités intelligibles existantes en soi. « Or si l'intellection et l'opinion vraie sont deux genres distincts, ces objets existent en soi ; ce sont les Idées que nous ne pouvons percevoir par les sens mais seulement par l'intellect ». <sup>59</sup> A la suite de cette conception nouménale, la tradition néo-platonicienne tendra à substantialiser et opposer un monde sensible et un monde intelligible tout en cherchant néanmoins à évaluer les degrés possibles de participation entre les deux niveaux. Elle s'oriente

<sup>56</sup> Ibid., AK III, p. 367, traduction française citée, p. 478.

<sup>57</sup> Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale, III. Solution des idées cosmologiques qui portent sur la totalité de la dérivation des événements du monde à partir de leurs causes, Possibilité de la causalité par la liberté, en accord avec la loi universelle de la nécessité de la nature*, AK III, p. 367-368 ; traduction française citée, p. 479-480. Et aussi *Critique de la raison pratique*, Livre deuxième *Dialectique de la raison pure pratique*, Chapitre II *De la dialectique de la raison pure dans la détermination du concept du souverain bien*, II. *Solution critique de l'antinomie de la raison pratique*. AK V, p. 114 et sq.

<sup>58</sup> Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, Livre premier, première section, chapitre second, § 9, AK VI, p. 430 ; traduction française par A. Philonenko, Vrin, 1968.

<sup>59</sup> Platon, *Timée*, 51 d.

alors davantage vers une métaphysique fondamentale (de l'Un, de l'Intelligence, de l'Être) qu'en direction d'une théorie de l'expérience telle qu'elle est développée dans la philosophie critique. Le noumène, ainsi qu'il faudrait correctement l'écrire selon Lalande,<sup>60</sup> a donc un sens plus originaire que l'interprétation kantienne identifiant noumène et chose en soi. Nous écrivons noumène précisément pour détacher son sens proprement ontologique de cette identification kantienne. Si le noumène kantien est la chose en soi, l'être en soi doit être dit le noumène. En effet, si, par noumène, il faut entendre non une chose en soi mais, plus originairement, un Intelligible subsistant par soi, selon une acception d'inspiration peut-être davantage « néo-platonicienne » que kantienne, alors l'être en soi est proprement le noumène, à cette différence majeure que le noumène dont il est à présent question n'a plus la qualité archétypale d'une Idée platonicienne mais le statut conceptuel de l'Être-Un immanent englobant et embrassant toutes choses. Il est l'expression d'un autre nom de l'être en tant que celui-ci porte le nom le plus propre d'Intelligible substantiel. Il n'est donc en rien synonyme d'une entité éloignée, inaccessible, à jamais enfouie puisqu'au contraire c'est nous qui sommes dans le noumène en tant que celui-ci est l'autre nom de l'Englobant. Et même si toute phénoménalité ontique venait à disparaître, il demeurerait néanmoins le noumène nu, noumène d'aucun phénomène.

---

<sup>60</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, article *Noumène*, Quadrige, 1926, 1999.

## **II. De trois images de la pensée**

De ce qui nous paraît être le nom le plus propre de l'être découlent deux points essentiels. Le premier concerne la nature du rapport entre l'être et la pensée. Nous qualifierons celle-ci de coalescente afin d'exprimer la proximité et l'immédiateté constitutives d'un tel rapport. Cet aspect sera développé dans le troisième et dernier point de cette troisième et dernière partie. L'autre point concerne l'image de la pensée pour reprendre la formule de Deleuze. Car le nom le plus propre de l'être ne doit pas être une finalité en soi. Ce qu'il aurait sans doute été chez Heidegger. Le nom propre de l'être se tient au fondement d'une certaine image de la pensée. Ainsi, selon nous, l'être doit participer à une image de l'Absolu. Celle-ci constitue la véritable finalité de cette recherche, ainsi que nous l'indiquons dès l'introduction. Absolu c'est-à-dire ce en dehors de quoi rien d'autre n'est concevable. C'est la raison pour laquelle on doit mesurer le rôle de l'Intelligible dans l'image de l'Absolu que nous désirons atteindre. En fait, trois interprétations distinctes de l'Intelligible ont produit trois grandes images de la pensée. Celles-ci se trouvent à la croisée des notions d'équivocité, d'univocité et d'analogie. Est équivoque un terme ayant deux ou plusieurs sens radicalement différents, absolument disjoints ; univoque un terme conservant le même sens dans tous ses usages ; analogue un terme auquel se réfèrent des choses qui, bien que différentes, possèdent une ressemblance suffisante pour qu'un même concept puisse s'appliquer aux unes et aux autres. L'analogie tient donc la voie moyenne entre l'univocité et l'équivocité. Cependant, si l'on aborde ces trois images de la pensée depuis la distinction fondamentale entre monde et univers, il est à souligner que la frontière qui nous importe passe moins entre l'analogie et l'univocité qu'entre deux moments de l'univocité ; l'un mondain, l'autre cosmologique. On aurait ainsi, d'une part, une image de l'analogie et, d'autre part, deux images de l'univocité. C'est la différence entre ces deux images de l'univocité, univocité mondaine, univocité cosmologique, qui devrait retenir notre attention.

Deleuze écrit, dans *Différence et répétition*, une histoire de l'univocité.<sup>61</sup> Il affirme ainsi qu'« il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. »<sup>62</sup> Traditionnellement, on dira que le propre de l'univocité est que l'être se dise en un seul et même sens. Mais il faut de suite compléter cette proposition. « En effet, l'essentiel n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est « égal » pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales. Il se dit en un seul sens de toutes, mais elles-mêmes n'ont pas le même sens. (...) L'être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même. »<sup>63</sup> Deleuze distingue trois moments dans l'histoire de l'univocité, chacun représenté par un grand nom de la philosophie : Duns Scot, Spinoza et Nietzsche. Chez Duns Scot, l'être est neutre, c'est-à-dire indifférent au fini et à l'infini, au singulier et à l'universel, au créé et à l'incrélé. Avec Spinoza, l'être devient expressif. La substance s'exprime à travers ses attributs. Les attributs s'expriment à travers les modes. A travers Nietzsche s'accomplit un renversement des « valeurs » suivant lequel l'identité se dit de la différence, l'un du multiplie, l'être du devenir etc. Nietzsche représente, selon Deleuze, l'achèvement de l'univocité. « Sous tous ces aspects, l'éternel retour est l'univocité de l'être, la réalisation effective de cette univocité. Dans l'éternel retour, l'être univoque n'est pas seulement pensé et même affirmé, mais effectivement réalisé. L'être se dit en un seul et même sens, mais ce sens est celui de l'éternel retour, comme retour ou répétition de ce dont il se dit. »<sup>64</sup>

Deux traits caractérisent généralement les onto-théologies de l'analogie ; tout d'abord, une distance infinie entre un Infini divin substantiel et une mondanéité finie ou indéfinie ; ensuite, une détermination qualitative de l'ontologie suivant laquelle l'Intelligible théologique possède l'être sur un mode éminent tandis que l'être mondain est second et dérivé. L'image principielle est celle de deux niveaux d'être différant en nature et en statut et d'une distance

---

<sup>61</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, p.u.f., 1968, p. 52 à 60.

<sup>62</sup> Ibid., p. 52.

<sup>63</sup> Ibid., p. 53.

<sup>64</sup> Ibid., p. 60-61.

infinie posée entre eux. Dans cette première image, l'Intelligible est donc synonyme d'Intelligible théologique. La connaissance que l'on peut avoir de celui-ci s'avère nécessairement analogique si l'on veut éviter le double péril de l'équivocité et de l'univocité. L'équivocité mène en effet à l'agnosticisme ou, au mieux, à la théologie négative puisque le même terme recouvre des choses absolument étrangères les unes aux autres ; ainsi le concept de chien signifiant également l'animal aboyant et le nom d'une constellation. L'univocité, quant à elle, abolit l'infinité de la distance et rabat toutes choses sur un même aplat ontologique.

Ce qui nous intéresse ici, c'est la distinction entre les grandes images de pensée qu'engagent les notions d'analogie, d'équivocité et d'univocité. Les auteurs évoqués le sont donc davantage à titre de figures historiques représentatives de ces différentes ontologies que d'objets d'étude proprement dits.

Les *Catégories* d'Aristote s'ouvrent sur les définitions de l'équivocité (homonymie) et de l'univocité (synonymie). La *Métaphysique* précisera le statut de l'être. L'être n'est pas homonyme sinon il désignerait des choses diverses relevant de sciences différentes. Or la science de l'être est nécessairement une. Il n'est pas non plus synonyme car il serait alors un genre antérieur et commun aux catégories or, « il faut absolument que les différences de chaque genre existent. »<sup>65</sup> En fait, l'être se dit en de multiples acceptions toutes rapportées à une certaine unité et un principe unique.<sup>66</sup> Prolongeant cette problématique, la scolastique va développer cette idée dans le sens d'une théorie de l'analogie. Ainsi que l'indique le titre de l'article 11 du *De Veritate*, Thomas d'Aquin semble d'ailleurs davantage prévenir avec la notion d'analogie des risques de l'équivocité que de ceux de l'univocité car, dans l'équivocité, non seulement la créature ne serait plus capable de connaître sa cause principielle mais cette cause elle-même ne pourrait plus connaître sa propre créature : « On ne peut cependant pas affirmer que tout ce qui est dit de Dieu et des créatures est prédiqué de façon tout à fait équivoque. En effet, s'il n'y avait pas une certaine communauté entre la créature et Dieu, l'essence divine ne serait pas la similitude des créatures et, par conséquent, Dieu, en connaissant son essence, ne connaîtrait pas les créatures. Pareillement, nous ne pourrions pas, nous non plus, parvenir à la connaissance de Dieu à partir des

---

<sup>65</sup> Aristote, *Métaphysique*, B, III.

<sup>66</sup> Aristote, *Métaphysique*, G, II ;

choses créées et il n'y aurait pas de raison d'attribuer à Dieu, parmi les noms adaptés aux créatures, celui-ci plutôt que celui-là, car dans les équivoques peu importe le nom qui est donné puisqu'il ne désigne aucune communauté réelle. Il faut donc affirmer que le nom de science n'est prédiqué de la science de Dieu et de la nôtre ni de façon tout à fait univoque, ni de façon purement équivoque mais par analogie, ce qui ne veut rien dire d'autre que selon un rapport. »<sup>67</sup> On peut plus particulièrement distinguer deux types d'analogie ; l'analogie de proportion (*analogiaproportionis*) et l'analogie de proportionnalité (*analogiaproportionalitatis*). L'analogie de proportion se dit d'une ressemblance plus ou moins déficiente de la créature avec le premier référent à raison des différents degrés d'imitation de l'étant réalisant sa participation. Entre la substance divine et la créature s'instaurent ainsi une proportion c'est-à-dire un rapport réciproque de l'ordre de la mesure finie et de la distance déterminée, aussi déterminée que peut l'être une relation mathématique entre deux grandeurs tel que deux par rapport à un en tant que le premier est le double du second. Cette détermination de la distance risque donc d'anéantir l'infinité de la distance puisque suivant cette stricte relation du simple au double on serait en mesure de comprendre l'essence divine.<sup>68</sup> D'autre part, il suffit de se souvenir du principe du Stagirite selon lequel « entre le fini et l'infini il n'existe aucune proportion concevable. »<sup>69</sup> Afin de préserver la distance infinie nécessaire entre Dieu et sa créature, il faut donc recourir à un autre type d'analogie fondée celle-ci sur une similitude de rapports. Ainsi, on pourra dire, par exemple, que six est à trois ce que quatre est à deux ou encore que l'intellect est à l'esprit ce que la vue est à l'œil. La ressemblance n'est donc pas directe mais emprunte les voies de l'analogie de proportionnalité.<sup>70</sup> « Il y a, en effet, une certaine communauté entre les termes qui ont entre eux un rapport du fait qu'ils ont une distance déterminée ou un autre rapport réciproque, comme, par exemple, deux par rapport à un du fait qu'il est son double. Parfois aussi on ne considère pas la communauté entre deux

---

<sup>67</sup> Thomas d'Aquin, *De la Vérité : Question 2, Article 11*, « La science est-elle attribuée à Dieu et à nous de façon équivoque ? », réponse, Cerf, 1996.

<sup>68</sup> « La ressemblance qui se fonde sur la participation de deux êtres à une seule chose ou sur le rapport déterminé qu'une chose entretient avec une autres – rapport qui permet à l'intellect de comprendre un terme à partir de l'autre - diminue la distance. » *De la Vérité : Question 2, Article 11, Solution IV*.

<sup>69</sup> Aristote, *Traité du Ciel*, I 7, 275 a 14, traduction Tricot.

<sup>70</sup> B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être chez Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, 2008 (nouvelle édition), p. 78-79.

termes qui ont un rapport réciproque mais plutôt la communauté entre deux rapports. Il y a, par exemple, communauté entre six et quatre : de même que six est le double de trois, quatre est le double de deux. La première communauté est une communauté de rapport, la seconde de proportionnalité. Donc, dans le premier type de communauté, quelque chose est attribué analogiquement aux deux termes dont l'un est en rapport avec l'autre. Par exemple, l'étant est attribué à la substance et à l'accident en raison du rapport que l'accident a avec la substance, et « sain » est attribué à l'urine et à l'animal du fait que l'urine a un certain rapport avec la santé de l'animal. Mais parfois l'attribution analogique se fait selon le second type de communauté. Par exemple, le nom de « vue » est attribué à la vue corporelle et à l'intellect parce que l'intellect est dans l'esprit ce que la vue est dans l'œil. Puis donc que, dans l'attribution analogique du premier type, il y a nécessairement un rapport déterminé entre les termes qui ont quelque chose en commun par analogie, il est impossible d'attribuer quelque chose à Dieu et à la créature selon ce type d'analogie, car aucune créature ne possède un rapport à Dieu en fonction duquel la perfection divine puisse être déterminée. Mais, dans le second type d'analogie, on n'envisage aucun rapport déterminé entre les termes qui ont quelque chose en commun par analogie. C'est la raison pour laquelle rien n'empêche qu'un nom soit attribué analogiquement à Dieu et à la créature selon ce type d'analogie. »<sup>71</sup> Mais un nouvel écueil se profile à l'horizon de cette approche ; le sens figuré d'un rapport qui n'a plus de dimension que métaphorique. Un retour à l'analogie de référence s'avère donc nécessaire mais qui soulignera cette fois la dépendance causale entre Dieu et ses créatures. La participation signifie à présent un rapport de dépendance entre la cause efficiente et ses effets selon l'ordre de l'antériorité et de la postériorité. Être créé c'est être causé tandis que créer c'est se révéler acte pur.<sup>72</sup> A travers la causalité efficiente et la dépendance ontologique de ses effets, Dieu inscrit son empreinte au plus

<sup>71</sup> Thomas d'Aquin, *De la Vérité : Question 2, Article 11, réponse*, Cerf, 1996.

<sup>72</sup> Selon l'ouvrage de référence de B. Montagnes, l'analogie de proportionnalité ne serait pas le dernier mot de l'ontologie de l'Aquinat. Il y aurait trois périodes dans cette onto-théologie. La première contenue dans les *Commentaires des Sentences* serait le moment représenté par l'analogie de participation par ressemblance déficiente. La seconde, celle du *De Veritate*, favoriserait l'analogie de proportionnalité. Enfin dans les œuvres ultérieures, il y aurait un retour à l'analogie de référence à un premier principe soulignant cette fois le rapport de dépendance causale. B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, 2008, p. 71-72. L'interprétation de B. Montagnes concernant l'évolution tripartite de la pensée thomiste est adoptée par J-F Courtine in J-F Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et onto-théologie*, Vrin, 2005, p. 266 et sq.

profond de chaque étant tout en conservant sa Transcendance.

Si le terme d'analogie est peu usité par Descartes,<sup>73</sup> la non-univocité des attributs, essences et modes d'agir entre l'Infini et ses créatures est régulièrement rappelée.<sup>74</sup> « Nous connaissons qu'aucune des choses que nous concevons être en Dieu et en nous, et que nous considérons en lui par parties, et comme si elles étaient distinctes, à cause de la faiblesse de notre entendement, et que nous les expérimentons telles en nous, ne conviennent point à Dieu et à nous en la façon qu'on nomme univoque dans les écoles »,<sup>75</sup> « Et il ne sert à rien ici d'alléguer que les essences des choses sont indivisibles ; car, premièrement, il n'y en a point qui puisse convenir d'une même façon à Dieu et à la créature »,<sup>76</sup> « Et bien que je croie qu'aucune manière d'agir ne convient dans le même sens à Dieu et aux créatures. »<sup>77</sup> La non-univocité déploie ainsi explicitement toute l'infinité de la distance entre les substances finies et l'Infini substantiel. Les définitions de la substantialité chez Descartes sont tantôt héritées de la scolastique où la substance est ce qui est sujet d'attributs : « Toute chose dans laquelle réside immédiatement, comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle *Substance* » ;<sup>78</sup> « Car, comme je l'ai déjà remarqué ailleurs, nous ne connaissons point les substances immédiatement par elles-mêmes ; mais, de ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être rattachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de *Substance* cette chose à laquelle ils sont attachés. »<sup>79</sup> Ou encore l'article 52 de la première partie des *Principes de la Philosophie* où Descartes affirme que le concept de substance en tant que chose qui peut exister sans l'aide d'aucune autre chose créée ne suffit plus lorsqu'il s'agit de constater si celle-ci existe effectivement dans le monde :

---

<sup>73</sup> « Car on peut dire qu'il y a plus d'analogie ou de rapport entre les couleurs et les sons qu'entre les choses corporelles et Dieu » *Réponses aux secondes objections*.

<sup>74</sup> Le terme d'équivoque n'apparaît à l'occasion qu'en son rôle lexical. Ainsi dans les *Réponses aux premières objections* (AT V, p. 82) : « Et lorsque ce savant théologien dit qu'il y a de l'équivoque en ces paroles ... ». Ou encore dans une lettre au Père Mesland du 9 février 1645 : « Premièrement, je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque ... » AT IV, p. 166.

<sup>75</sup> Descartes, *Réponses aux secondes objections*, AT IX, p. 108.

<sup>76</sup> Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, AT V, p. 233.

<sup>77</sup> *Lettre de Descartes à Morus du 15 avril 1649*, AT V.

<sup>78</sup> Descartes, *Réponses aux secondes objections*, *Définition V*, AT IX, p. 125.

<sup>79</sup> Descartes, *Réponses aux quatrièmes objections*, AT IX, p. 173.

« il faut en outre cela qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer (...) c'est pourquoi lorsqu'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance, et que cette substance existe. » Et donc, tantôt, certaines définitions posent déjà le fondement du spinozisme: « La notion de la substance est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance, et il n'y a jamais eu personne qui ait conçu deux substances par deux différents concepts, qui n'ait jugé qu'elles étaient réellement distinctes », <sup>80</sup> « des substances, c'est-à-dire des choses qui subsistent par soi », <sup>81</sup> « (...) tout ce qui est réel peut exister séparément de tout autre sujet : or ce qui peut ainsi exister séparément est une substance, et non point un accident. » <sup>82</sup> Tandis que l'article 52 de la première partie des *Principes de la philosophie* distingue entre le pur concept de réalité indépendante créée et l'existence au monde d'une substance donnant une connaissance particulière et reconnue en tant que substance à travers la perception de quelque attribut. L'article 51 des mêmes *Principes* intitulé « *Ce que c'est que la substance ; et que c'est un nom qu'on ne peut attribuer à Dieu et aux créatures en même sens* » rassemble les problématiques croisées de la substantialité et de l'univocité. « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot, n'avoir besoin que de soi-même ; car, à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance. C'est pourquoi on a raison, dans l'école, de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement, laquelle convienne à lui et à elles : mais parce qu'entre les choses créées quelques unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances, et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances » <sup>83</sup> La notion de substantialité est ainsi particulièrement révélatrice de la non-univocité inscrite dans l'ontologie de la

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 175.

<sup>81</sup> Ibid., p. 173.

<sup>82</sup> Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, 7, AT IX, p. 235.

<sup>83</sup> Descartes, *Principes de la philosophie, Première partie*, article 51, AT IX-2, p. 47.

distance infinie. Au niveau mondain, la substance finie est dite subsister par soi en tant qu'aucune autre substance créée ne lui est nécessaire pour exister. Entre substances finies présentes au monde, la notion de substantialité conserve encore son sens propre et univoque. Mais la dépendance ontologique par rapport à l'Infini sans lequel ces substances regagneraient immédiatement le néant introduit une non-univocité dans la définition de la substantialité. Il faut à présent faire la distinction entre une substance au sens propre et une substance conservée et, par là, analoguée.<sup>84</sup> Ce concours continu de l'Infini est la marque de la toute puissance divine.<sup>85</sup> Et la cause de la substantialité la plus propre, la cause de la cause de soi en quelque sorte, réside dans la pleine positivité de l'Infini, dans l'immensité de la puissance divine. L'incompréhensible toute puissance divine fonde ainsi la substantialité c'est-à-dire la *causa sui*.<sup>86</sup> A la différence de la philosophie thomiste pour laquelle Dieu est sans cause, Descartes soumet en effet Dieu au principe universel de causalité.<sup>87</sup> Cette causalité se confondant avec son effet dans la contemporanéité de leur effectivité représente, comme le dit F. Alquie, un passage à la limite. Dieu existe alors qu'il est cause de soi et est cause de soi tandis qu'il existe. « (...) j'estime qu'il est nécessaire de montrer qu'entre la cause efficiente proprement dite, et nulle cause, il y a quelque chose qui tient comme le milieu, à savoir, l'essence positive d'une chose, à laquelle l'idée ou le concept de la cause efficiente se peut étendre en la même façon que nous avons coutume d'étendre en géométrie le concept d'une ligne circulaire, la plus grande qu'on puisse imaginer, au concept d'une ligne droite, ou le concept d'un polygone rectiligne, qui a un nombre indéfini de côtés, au concept du cercle. »<sup>88</sup> Ici, c'est la notion de cause efficiente qui rencontre une acception non-univoque lorsque, rejetant l'efficience causale proprement dite, celle qui règne exclusivement sur l'ordre et le temps du monde, Descartes évoque néanmoins l'idée de cause quasi-

---

<sup>84</sup> Ou ne devrait-on pas plutôt parler, en l'occurrence, d'équivocité car une chose qui nécessite une cause la conservant continuellement car sans cela celle-ci risquerait à tout instant de sombrer dans le néant peut-elle encore être appelée, à strictement parler, une substance ?

<sup>85</sup> « Et Dieu ne ferait pas paraître que sa puissance est immense, s'il créait des choses telles, que par après elles pussent exister sans lui, mais au contraire, il montrerait par là qu'elle serait finie, en ce que les choses qu'il aurait une fois créées ne dépendraient plus de lui » *Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641*, AT III, p. 422.

<sup>86</sup> C'est la raison pour laquelle, ainsi que l'affirme J-L Marion, il conviendrait mieux de parler d'Infini substantiel que de substance infinie. J-L Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, P.U.F., 1981, p. 238-239.

<sup>87</sup> « De l'unique essence de Dieu, je ne vois pas pourquoi il faille tant fuir le nom de cause » *Réponses aux quatrièmes objections*, AT IX, p. 184.

<sup>88</sup> Descartes, *Réponses aux quatrièmes objections*, AT IX, p. 185.

efficiente. « On doit dire qu'à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant, peut être appelée quasi-cause efficiente. »<sup>89</sup> L'ambiguïté de la formule a pour intention de valoriser la pleine positivité de la cause formelle. Le terme d'efficience doit alors se comprendre de manière analogique. Dieu est cause de soi au sens où cause doit être entendu sur le mode analogique avec la cause efficiente par rapport à son effet. Ce qui est ainsi signifié n'est plus l'enveloppement de l'existence par l'essence mais l'infinie puissance de Dieu en tant que cause de son être. « On doit seulement inférer que ce n'est pas une cause efficiente proprement dite, ce que j'avoue ; mais non pas que c'est point du tout une cause positive, qui par analogie puisse être rapportée à la cause efficiente. »<sup>90</sup> La causalité divine n'exprime toutefois ni rapport d'antériorité et de postériorité selon l'ordre de la temporalité ni conservation continue de Dieu par lui-même mais son essence résidant dans cette puissance incompréhensiblement infinie implique nécessairement ou formellement l'existence. Si l'on est autorisé à parler d'analogie aux endroits de l'entendement, la puissance, la mémoire et l'imagination selon la distinction entre le mode de l'éminence et celui de la finitude, il en est tout autrement de la volonté qui paraît incliner tantôt vers l'univocité, tantôt vers l'équivocité. Mais il convient d'abord de rappeler que le jugement chez Descartes est la composition d'une volonté et d'un entendement.<sup>91</sup> Tandis que « par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier », <sup>92</sup> la volonté « consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir.) » Ni l'une ni l'autre de ces facultés considérée en elle-même n'est donc véritablement source de l'erreur car chacune relève d'une catégorie différente, l'une de celle de

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 188.

<sup>90</sup> Descartes, *Réponses aux quatrièmes objections*, AT IX, p. 185. Ou encore un peu plus loin : « sa propre essence lui donne éminemment tout ce que nous pouvons imaginer pouvoir être donné à d'autres choses par la cause efficiente. » Ibid., p. 186.

<sup>91</sup> « Comme nous ne saurions vouloir une chose sans la comprendre en même temps, et que nous ne saurions presque rien comprendre sans vouloir en même temps quelque chose, cela fait que nous ne distinguons pas facilement en elles la passion de l'action. » *Lettre à Régis de mai 1641*, AT III, p. 372.

<sup>92</sup> Descartes, *Quatrième Méditation*, AT IX, p. 45.

l'intellection, l'autre de celle de l'affirmation ou de la négation. L'erreur provient en fait de l'incommensurabilité entre l'infinité de la volonté et la finitude de l'entendement.<sup>93</sup> Lorsque la volonté se tient dans les bornes que lui impose un entendement justement éclairé, le jugement est adéquat et la volonté méritoire.<sup>94</sup> Et ainsi la volonté embrasse d'autant plus librement de choses que l'entendement conçoit ses objets avec d'autant plus d'évidence. « Sa volonté étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus volontiers, et par conséquent d'autant plus librement, le bon et le vrai, qu'il les connaît plus évidemment. »<sup>95</sup> Mais l'indifférence, entachant la volonté en ne portant rationnellement celle-ci pas plus d'un côté que d'un autre, est synonyme d'ignorance et représente ainsi « le plus bas degré de la liberté »<sup>96</sup> et, à vrai dire, « n'est point de l'essence de la liberté humaine. »<sup>97</sup> Et quant bien souvent la volonté désire immodérément des choses que l'entendement conçoit faiblement ou partiellement, le choix se fait alors tout à fait hasardeux et le jugement dangereusement inapproprié. Cependant, dans la lettre au P. Mesland du 9 février 1645, Descartes expose à son correspondant une interprétation différente de l'indifférence. Celle-ci n'a plus à présent le sens négatif de l'ignorance mais celui de puissance positive d'un libre arbitre passant outre les idées vraies et les valeurs positives de l'entendement. « Mais peut-être d'autres entendent-ils par indifférence la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre des deux contraires, c'est-à-dire de poursuivre ou de fuir, d'affirmer ou de nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle s'y trouve, non seulement dans ces actes où elle n'est poussée par aucune raison évidente d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres ; à tel point que, lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins, nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité

---

<sup>93</sup> « Il est du propre de l'entendement fini de ne pas comprendre une infinité de choses, et du propre d'un entendement fini créé d'être fini. » Ibid. p. 48. La finitude innée de l'entendement est due à l'inextricable liaison des multiples faits et événements du monde.

<sup>94</sup> « Car toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe. » Ibid. p. 49.

<sup>95</sup> Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, AT IX, p. 233.

<sup>96</sup> Descartes, *Quatrième Méditation*, AT IX, p. 46.

<sup>97</sup> Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, AT IX, p. 233.

évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre. » Indifférence n'est plus ici synonyme d'ignorance mais d'indépendance radicale de la volonté. Nous avons le loisir de choisir le pire et le faux en lieu et place du meilleur et de l'évidence vraie si, suivant cette manière d'agir, nous affirmons notre propre volonté, notre propre vérité, notre propre certitude. « Une plus grande liberté consiste en effet ou bien dans une plus grande facilité de se déterminer, ou bien dans un plus grand usage de cette puissance positive que nous avons de suivre le pire, tout en voyant le meilleur. Si nous suivons le parti où nous voyons le plus de bien, nous nous déterminons plus facilement ; mais si nous suivons le parti contraire, nous usons davantage de cette puissance positive. »

L'inclination tantôt univoque, tantôt équivoque de la volonté s'origine principalement dans la quatrième *Méditation* où l'infinité de la volonté est dite nous apparenter à Dieu comme le sceau de l'artisan est imprimé sur son ouvrage. « Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. »<sup>98</sup> La volonté divine ne diffère de la volonté humaine, n'est « incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi » que dans la mesure où elle est associée à un entendement et une puissance infinies qui lui permettent de s'appliquer immédiatement et antérieurement à toute temporalité à une infinité d'essences. La volonté humaine, liée à un entendement fini et créé, ne peut prétendre à une telle extension et s'applique à un nombre limité de choses créées car la liaison universelle de celles-ci dépasse ses possibilités, autrement dit le discernement de l'entendement. Mais formellement ou considérées selon l'essence, ces volontés s'égalent car elles consistent en un acte simple d'affirmation ou de négation. L'univocité s'exprime donc à travers l'infinité et l'unicité de cet acte volontaire. Si du point de vue de l'essence, la volonté est donc univoque, selon les modes de leur être, les volontés divine et humaine paraissent plus proches de l'équivocité. La volonté de Dieu ne fait en effet qu'un avec sa

---

<sup>98</sup>Descartes, *Quatrième Méditation*, AT IX, p. 45. Une lettre au P. Mersenne du 25 décembre 1639 exprimait déjà cette idée en termes presque identiques : « Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image. »(AT II, p. 628)

connaissance et sa puissance<sup>99</sup> tandis que la volonté humaine diffère de l'entendement comme l'infini diffère du fini. L'unicité et la simplicité de l'entendement, de la puissance et de la volonté signifient que la volonté divine est créatrice des essences éternelles. Aucun monde possible ou idées éternelles préexistantes en tant que déterminations externes, ni aucun rapport interne d'antériorité et de postériorité entre l'entendement et la volonté ne participent à l'accomplissement des décrets divins. La volonté humaine, quant à elle, est libre lorsqu'elle est détachée de toute détermination externe et élit d'autant plus librement qu'elle est déterminée par les idées du vrai et du bien de l'entendement. Entre une volonté créatrice ne faisant qu'un avec l'entendement et une volonté qui se porte suivant les évidences de l'entendement sur des objets qui lui sont prédonnés, il y a pour le moins équivocité. D'autant que si Dieu lui-même ne peut arbitrairement transgresser les vérités éternelles une fois celles-ci créées, la lettre au P. Mesland déjà citée autorise la puissance de la volonté humaine à se détourner arbitrairement d'une vérité évidente pour le parti contraire. Nécessité et indifférence sont ainsi en Dieu une seule et même chose. « Une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance »<sup>100</sup> autrement dit la puissance infinie de Dieu est au-delà des essences et des existences lorsque chez l'homme elle est soit synonyme d'ignorance soit l'affirmation d'une volonté par-delà le bien et le vrai de l'entendement. « Et ainsi l'indifférence qui convient à la liberté de l'homme est fort différente de celle qui convient à la liberté de Dieu. »<sup>101</sup> L'équivocité se révèle donc décidément entre une volonté divine pleinement et irréversiblement accomplie dans la création de ses décrets et une volonté humaine sans bornes, constamment inassouvie, et, en définitive, indéfinie au sens où elle est « indéfiniment perfectible » grâce au progrès des idées de l'entendement et inspirée par les perfections de l'Infini.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> « Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidemratione* » *Lettre au P. Mersenne du 27 mai 1630*, AT I, p. 153.

<sup>100</sup> Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, AT IX, p. 233.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> N. Grimaldi, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, 1988, p. 38. Selon N. Grimaldi « Si nous sommes alors à l'image de Dieu, ce ne peut être cependant que comme ce qui n'en finit pas est à l'image de l'infini, c'est-à-dire comme l'innombrable est à l'image du tout, ou comme le temps est à l'image de l'éternité (...) Si notre volonté chez Descartes est à l'image de Dieu, c'est au sens où l'indéfiniment perfectible est à l'image de l'infiniment parfait » non pas « comme sa re-présentation mais quelque chose comme son évocation, son appel, ou son manque. » Il n'en demeure pas moins, selon nous, que la différence infinie entre les modes d'être de ces deux volontés ressortit de l'équivocité la plus irréductible.

Sans doute ne peut-on faire l'économie de l'évocation de Duns Scot si par seconde image principielle on entend à présent celle de l'univocité mondaine. Toutefois l'écart entre l'analogie thomiste et l'univocité scotiste n'est peut-être pas aussi large qu'il pourrait y paraître. Ainsi que le fit remarquer E. Gilson : « Que l'être de l'essence engagée dans des singuliers divers soit et ne puisse être qu'analogue, Duns Scot ne le contestera aucunement. En d'autres termes, l'univocité scotiste de l'être ne contredit pas l'analogie de l'être thomiste. »<sup>103</sup> Là où Aristote et Thomas d'Aquin se soucient des réalités concrètes et physiques, Duns Scot pense en métaphysicien l'univocité de l'étantité en tant qu'étantité.<sup>104</sup> Si, selon Duns Scot lui-même, l'objet premier pour Thomas d'Aquin est la quiddité de la chose matérielle<sup>105</sup> et pour Henri de Gand il est Dieu lui-même,<sup>106</sup> l'objet premier de l'intellect scotiste est l'étantité en tant qu'il est le premier intelligible en lequel sont tous les autres.<sup>107</sup> Aux côtés des transcendants que sont les passions convertibles (l'un, le vrai, le bien) et les perfections absolues éminemment attribuables à Dieu (l'omniscience, la toute-puissance, la sagesse), il faut ajouter les passions disjonctives différenciant l'étant en infini et fini, nécessaire et contingent, incréé et créé. Si l'infini, l'incréé et le nécessaire ne se rapportent qu'à un *ensspeciale*, un étant unique, à savoir Dieu, et le fini, le contingent et le créé appartiennent à la multiplicité des étants, l'*enscommune*, cela ne remet nullement en cause l'identité du concept d'étant. L'*ensspeciale* n'est donc pas sauf de l'étantité depuis son statut privilégié. D'ailleurs, si l'étantité n'était pas commune à Dieu et à l'étant fini, aucune connaissance de Dieu ne serait possible. Ses attributs se conçoivent alors suivant une distinction modale entre le fini et l'infini comme, par exemple, les différents degrés d'intensité de la

<sup>103</sup> E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952, p. 89.

<sup>104</sup> « Tel que le conçoivent Aristote, Averroès et Thomas d'Aquin, l'être est en effet analogue, et il le restera pour Duns Scot lui-même chaque fois du moins que cet être sera aussi celui dont parlera le physicien. Le vrai problème sera pour lui de savoir si, outre son état physique d'analogie, l'être ne comporte pas un état métaphysique d'« univocité », qui serait précisément son état d'« être en tant qu'être ». » E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952, p. 89.

<sup>105</sup> Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Ordinatio I, Distinction 3, Autres opinions- A*, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Epiméthée, 1988.

<sup>106</sup> Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Ordinatio I, Distinction 3, Autres opinions- B*, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Epiméthée, 1988.

<sup>107</sup> Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Ordinatio I, Distinction 3, B-Article 2 : L'objet premier de l'intellect, 137*, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Epiméthée, 1988.

blancheur sans altérer pour autant l'univocité de l'être. « Mais l'intellect du voyageur peut être certain à propos de Dieu qu'il est un étant, tout en doutant de l'étant fini ou infini, créé ou incréé ; donc le concept d'étant à propos de Dieu est autre que ce concept-ci ou celui-là, de soi il n'est ni l'un ni l'autre et il est inclus dans l'un et l'autre. Donc il est univoque. »<sup>108</sup> L'univocité de l'étant signifie son indifférence au fini et à l'infini, au créé et à l'incréé, au nécessaire et au contingent. L'autre nom de l'étant est donc le neutre. Son indifférence est synonyme de neutralité. « Pour confirmer le « neutre », je dis que ce concept, même commun aux deux, n'est formellement ni l'un ni l'autre, et ainsi je concède cette conclusion : le concept d'étant n'est formellement ni le concept de créé ni le concept d'incréé. »<sup>109</sup> Les « *Raisons en faveur de l'univocité* » sont fondamentalement exprimées de la sorte : « Chaque philosophe a été certain que ce qu'il posait pour premier principe était un étant ; l'un à propos du feu, l'autre à propos de l'eau, était certain que c'était un étant, mais il n'a pas été certain que c'était un étant créé ou incréé, premier ou non premier. »<sup>110</sup> Que le principe affirmé en telle ou telle philosophie soit premier principe ou non, que ce principe soit prioritairement remplacé par un autre, qu'il soit créé ou incréé ne change rien à l'unité de la sphère de l'étant, c'est-à-dire à la certitude que le premier principe et ses dérivés relèvent également de l'unilatéralité de l'étantité. « On confirme encore cela : quelqu'un qui a vu le désaccord des philosophes a pu être certain qu'une chose quelconque, posée par quelqu'un pour premier principe, était un étant, et cependant, à cause de la contrariété de leurs opinions, il a pu douter s'il était cet étant-ci ou celui-là. Et si l'on faisait à celui qui doute ainsi une démonstration qui conclue ou détruit un certain concept inférieur – à savoir que le feu ne sera pas l'étant premier mais un étant postérieur au premier étant -, ce concept premier, certain pour lui, qu'il a eu de l'étant, ne serait pas détruit, mais il serait conservé dans ce concept de feu que l'on aurait prouvé. Et par là, la proposition est prouvée, puisqu'elle est supposée dans la conséquence ultime du

---

<sup>108</sup> Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Ordinatio I, Distinction 3, Article 2 : Il y a un concept univoque à Dieu et à la créature*, 27, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Epiméthée, 1988.

<sup>109</sup> Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Ordinatio I, Distinction, Première partie, De la simplicité de Dieu*, 81, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Epiméthée, 1988.

<sup>110</sup> Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Ordinatio I, Distinction 3, Article 2 : Il y a un concept univoque à Dieu et à la créature*, 29, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Epiméthée, 1988.

raisonnement, qui était que ce concept certain, qui n'est de soi aucun des deux dont on doute, est conservé dans chacun de ces deux concepts. »<sup>111</sup> L'étantité relève d'une pré-compréhension de l'étantité antérieure à toutes les prédications possibles. L'on peut douter de la nature substantielle ou accidentelle de l'étant, ce qui est néanmoins certain c'est qu'il ressortit du domaine de l'étantité comme ce qui ne peut pas ne pas être. Dans l'*Ordinatio*, l'univocité scotiste atteint l'effectivité de l'étant comme « *non-nihil*. »<sup>112</sup> L'étantité ne connaît d'autres limites que celles du néant, de l'irreprésentable ou de l'inintelligible. Le nom d'*ens* s'applique à tout ce qui n'implique pas contradiction logique. Cet élargissement de la communauté de sens de l'étant le situe en-deçà des catégories aristotéliennes. « Seul le détour par le néant permet de penser l'étant comme unité indépendante de la prédication et des catégories. C'est en pensant l'être comme négation du néant, en le saisissant de manière anté-prédicative, qu'on peut l'atteindre dans son unité indifférenciée et dépasser l'interdit aristotélicien sur la prédication. »<sup>113</sup> La métaphysique scotiste est transcendante en ce sens qu'elle est antérieure aux catégories aristotéliennes. « L'étant est divisé plus tôt en infini et en fini qu'en dix catégories, puisque l'un de ceux-ci, le fini, est commun aux dix genres. Donc tout ce qui convient à l'étant en tant qu'indifférent au fini et à l'infini ou en tant que propre à l'étant infini, lui convient, non point en tant qu'il est déterminé au genre mais en tant qu'antérieur, et par conséquent en tant qu'il est transcendantal et hors de tout genre.»<sup>114</sup> L'étantité finie acquiert elle aussi le statut de transcendantal. Selon Heidegger, « le mot *maxime* comporte ici une valeur logico-théorique ; il caractérise l'élément primordial de l'objet, c'est-à-dire l'objectivité elle-même. L'étant, compris comme *maxime scibile* dans la signification susdite, ne signifie rien d'autre que la condition de possibilité de la connaissance objective elle-même. »<sup>115</sup> L'*ens* s'identifie logiquement à ce qui est

---

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> O. Boulnois, *Etre et représentation, une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Epiméthée, P.U.F., p. 258, 435 et p. 446 à 450.

<sup>113</sup> Ibid., p. 258.

<sup>114</sup> Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Ordinatio I, Distinction 8, 113*, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Epiméthée, 1988.

<sup>115</sup> Heidegger, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Gallimard, 1970, p.48. Cette conclusion est quasiment reprise mot pour mot par J-F Courtine dans son *Inventio analogiae* : « L'*ens* signifie ainsi prioritairement l'ensemble de la sphère de l'objet en général, et il est comme la catégorie des catégories, ce qui, à titre de *maxime scibile*, ne signifie d'abord rien d'autre que la condition de possibilité de la connaissance objective en général. » J-F Courtine, *Inventio analogiae, Métaphysique et onto-théologie*, Vrin, 2005, p. 362.

intelligible, ce qui n'implique aucune contradiction possible, ou encore comme « ce à quoi il ne répugne pas d'exister » tandis que ce qui est impensable vaut pour un néant d'étantité. C'est à cette condition que l'étant pourra s'apparenter à la chose (*res*), dans sa plus grande généralité et indétermination, en tant que condition de possibilité de l'objectivité.

Cependant la seconde image principielle ne trouve peut-être pas encore sa radicale différence avec la première image dans cette pensée univoque conservant encore la composition verticale de la distance infinie entre l'infinité divine et l'étantité mondaine finie. Là où l'image de la pensée est davantage modifiée en profondeur, c'est au moment où l'univocité devient celle d'une substance unique, lorsque Dieu porte, à présent, le nom de Nature. L'on passe ainsi de l'image dyadique de l'Infini divin substantiel et de la mondanéité à celle d'une substance unique embrassant la totalité pensable du réel. Avec Spinoza, la substance est l'Étant-Un au-delà duquel rien n'est concevable. Il n'y a plus d'Intelligible substantiel, que celui-ci soit archétypal, arrière-mondain ou transcendentement théologique. Déjà le *Court Traité* affirmait clairement qu'« en dehors de la Nature qui est infinie, il n'y a plus et ne peut y avoir aucun être. »<sup>116</sup> En Dieu, l'Un et le Tout s'identifient. Ne sont pas d'abord donnés des attributs qui renverraient ensuite à une substance dont l'essence serait insondable. La substance n'est rien d'autre que l'infinité des attributs, chacun étant infini en son genre. Les attributs constituent l'essence de la substance. Ils en sont l'expression. Chaque attribut exprime sous son propre aspect la même et unique essence d'une substance éternelle et infinie. Il y a univocité ontologique entre attributs et entre ces mêmes attributs et la substance. La substance est l'Étant possédant une infinité d'attributs dont nous ne connaissons cependant que ceux de l'étendue et de la pensée qui nous façonnent corps et esprit. Ainsi, les modes finis sont les individuations ou manières d'être de ces attributs « car, à part la substance et les manières, il n'y a rien. »<sup>117</sup>

De l'architecture de la substance, des attributs et des modes, Spinoza déduit l'unicité et l'infinité de Dieu. Le second scholie de la proposition VIII de l'*Ethique* explicite l'unicité de la Nature comme suit : la vraie définition d'une

---

<sup>116</sup> Spinoza, *Court Traité*, deuxième partie, chapitre XIX, 5.

<sup>117</sup> Spinoza, *Ethique*, première partie, proposition XXVIII, démonstration

chose n'exprime que la nature de cette chose et non un nombre de choses définies par cette nature. Ainsi, la définition du triangle n'exprime que la nature de la triangularité, non un certain nombre de triangles. Autrement dit, la définition du triangle n'enveloppe pas un nombre déterminé de cette figure. D'autre part, toute chose existante possède une cause par laquelle elle existe. Cette cause doit résider dans la chose elle-même ou lui être extérieure. Si, dans la nature, il existe un nombre précis d'individus, il faut qu'il y ait une cause qui fait qu'il en existe un tel nombre et non un autre. Une distinction numérique exige une cause extérieure, et cela pour chaque individu. Cependant, par définition, la substance est ce qui est cause de soi. Les substances ne peuvent donc se distinguer numériquement. Une distinction numérique n'est pas une distinction substantielle. Par conséquent, il ne peut y avoir qu'une seule et unique substance de même attribut. Cette substance sera nécessairement infinie puisqu'il n'existe pas d'autre substance de même attribut qui puisse venir la limiter, la finitude étant synonyme de négation quand l'infinité est affirmation totale de l'existence.<sup>118</sup> Si les substances ne peuvent se distinguer par leur attribut, elles ne peuvent davantage le faire à travers leurs modes. Par définition, la substance est « ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose d'où il faille le former », autrement dit, elle n'implique pas le concept de mode tandis que les modes sont les affections de la substance en laquelle elles existent et par laquelle elles se conçoivent. De sorte que si l'on supprime les modes, il demeure la substance, toujours antérieure à ses affections, que l'on ne pourra comme telle distinguer d'une autre. En conséquence, il n'existera qu'une seule et unique substance.<sup>119</sup> « Plus chaque chose a de réalité ou d'être, plus il y a d'attributs qui lui appartiennent. »<sup>120</sup> Dieu étant *causa sui*, c'est-à-dire ne pouvant se concevoir qu'existant, il possèdera une infinité d'attributs.<sup>121</sup> Si l'univocité de la substance signifie univocité des attributs, elle est également univocité de la cause. Le Dieu spinoziste n'est pas un Dieu se causant lui-même pour ensuite, dans un second temps, créer ses modes, que ceux-ci découlent nécessairement de son entendement et de sa volonté ou qu'ils aient été à l'état de simples possibles. « De là suit que Dieu, des choses produites

---

<sup>118</sup> Spinoza, *Ethique*, première partie, proposition VIII, démonstration et premier scholie.

<sup>119</sup> Spinoza, *Ethique*, première partie, proposition V et démonstration.

<sup>120</sup> Spinoza, *Ethique*, première partie, proposition IX.

<sup>121</sup> Suivant les définitions IV et I.

immédiatement par lui, est la cause absolument prochaine »<sup>122</sup> Ou, si on peut les dire, en quelque manière, « éloignées » c'est de sorte à opérer une distinction de raison mais non une distanciation réelle entre les modes et les attributs. « Il suit que Dieu ne peut être proprement dit cause lointaine des choses singulières, sinon peut-être pour nous permettre de les distinguer de celles qu'il a produites immédiatement, ou plutôt qui suivent de sa nature absolue. Car par cause lointaine nous entendons une cause telle qu'elle n'est d'aucune manière conjointe à son effet. Or tout ce qui est en Dieu, et dépend tellement de Dieu que rien ne peut sans lui ni être ni se concevoir. »<sup>123</sup> En se causant, autrement dit, en se produisant nécessairement, Dieu, dans le même temps et le même mouvement, cause ses créatures car « de la suprême puissance de Dieu, autrement dit de sa nature infinie, une infinité de choses d'une infinité de manières, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé, ou bien en suit avec toujours la même nécessité, de la même manière que de la nature du triangle, de toute éternité et pour l'éternité, il suit que ses trois angles sont égaux à deux droits. Et donc l'omnipotence de Dieu fut en acte de toute éternité et restera pour l'éternité dans la même actualité. »<sup>124</sup> Son actualité s'effectuant nécessairement et immédiatement, Dieu est cause de toutes choses au même sens où il est cause de soi. L'univocité d'attribution s'accompagne d'une univocité causale. « Pourtant subsiste encore une indifférence entre la substance et les modes : la substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, mais comme d'autre chose. »<sup>125</sup> La substance est *in se* alors que les modes sont *in alio*. L'être n'est pas possédé de la même manière ou dans le même sens par l'un et par les autres. Cette indifférence, cet espacement, ce « jeu » entre modes et substance représente une discontinuité dans le tissu de l'univocité. Selon Deleuze, une conversion s'imposerait alors. Elle en appellerait à un « renversement catégorique plus général » suivant laquelle la substance se dirait des modes, l'identité de la différence, l'un du multiple.<sup>126</sup> Les principes premiers deviennent, dans la philosophie deleuzienne de la Nature, le devenir, le multiple et le

<sup>122</sup> Spinoza, *Ethique*, première partie, proposition XXVIII, scholie.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> Spinoza, *Ethique*, première partie, proposition XVII, scholie. Ce scholie explicite la proposition XVI : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intellect infini. »

<sup>125</sup> Deleuze, *Différence et répétition*, P.U.F., p. 59.

<sup>126</sup> Ibid.

différent ; en sont dérivés les concepts de l'être, de l'un et de l'identité. Cependant, jusqu'à présent, notre sujet n'a jamais été que celui de l'identité de la présence. Il y a donc peut-être encore une autre façon de retrouver le propre de l'univocité, l'unilatéralité de l'être. Mais, du même coup, l'on passerait à nouveau à une autre image de l'univocité ; non celle de la seule Nature, non celle du Différent et du Multiple mais celle de l'Identité ontologico-cosmologique. Car, malgré l'expression « *facies totius universi* », mode infini médiateur désignant un Individu toujours identique à lui-même en sa nature mais changeant d'une infinité de manières,<sup>127</sup> une étendue une et indivise composée d'une infinité de rapports de mouvements et de repos imbriqués selon les lois de la physique, le spinozisme est une philosophie mondaine et non une pensée cosmologique. De l'une à l'autre, c'est à nouveau le vacuum qui fait la part des choses. Le sein béant trace une fois encore la ligne de partage entre le monde et l'univers et, en l'occurrence, entre l'univocité mondaine et l'univocité cosmologique. Si Spinoza avait opéré la distinction entre étendue et espace, il serait passé d'une univocité mondaine à une univocité cosmologique, d'un Absolu mondain à un Absolu cosmologique. Mais recevant telle quelle l'identification cartésienne de l'étendue et de la matière, il nie l'existence du vide en faveur de l'exclusive substantialité de la Nature.<sup>128</sup> « Accorder l'existence du vide est la plus grande absurdité. »<sup>129</sup> Cette acceptation du cartésianisme à cet endroit est si entière que Spinoza use des mêmes termes que ceux employés par le philosophe français. « Quand à ce que j'ai dit, en outre, que les particules de salpêtre étaient dans les plus grandes ouvertures entourées d'une matière plus subtile, je l'ai conclu, comme le note M. Boyle, de l'impossibilité du vide. Mais je ne sais pourquoi il appelle cela une hypothèse, alors que l'impossibilité du vide découle clairement de ce principe que le néant n'a pas de propriétés. Et je m'étonne que M. Boyle ait des doutes sur ce point alors qu'il semble professer que les accidents n'ont pas d'existence propre ; si une quantité pouvait être donnée en dehors de toute substance n'y aurait-il pas, je le demande, un accident ayant une existence propre ? »<sup>130</sup> C'est bien en tant que

---

<sup>127</sup> Spinoza, *Ethique*, seconde partie, proposition XIII, Lemme VII, scholie et *Lettre LXIV à G.H. Schuller*.

<sup>128</sup> Spinoza, *Ethique*, première partie, proposition XV, scholie.

<sup>129</sup> Spinoza, *Œuvres*, Tome IV, *Lettre VI à Oldenburg*, traduction et notes de Ch. Appuhn, Garnier Flammarion.

<sup>130</sup> Spinoza, *Œuvres*, Tome IV, *Lettre XIII à Oldenburg*, traduction et notes de Ch. Appuhn, Garnier

« néant de propriétés » que Descartes invalidait déjà le concept de vide et réclamait pour ces mêmes propriétés une substance qui en soit le support.<sup>131</sup> Spinoza réfute ainsi le vide suivant un axiome ontologique a priori lorsque Boyle, guidé par la prudence enseignée par l'expérience, le pose encore comme une hypothèse. Cette expulsion du vide du cadre de pensée spinoziste a d'importantes conséquences ontologiques. Elle interdit une authentique cosmologie. « Spinoza possédait tous les éléments philosophiques et épistémologiques nécessaires à la constitution d'une cosmologie, mais il n'a pas mené à bien cette tâche. En effet, ce qui importe avant tout à Spinoza, c'est de montrer que l'ordre de la Nature naturée renvoie à la productivité infinie de la Nature naturante et que les choses n'existent que dans la mesure où elles vivent en Dieu qui épuise la totalité infinie de l'être. »<sup>132</sup>

Or, ce geste nous faisant passer de l'univocité mondaine, spinoziste en l'occurrence, à l'univocité cosmologique est précisément celui des Patrizi, Bruno, Von Guericke et Gassendi. Que découvrent-ils en effet, à travers le continuum infini, si ce n'est l'univocité cosmologique ; cette présence unique, infiniment égale et commune à toute chose ? Distinguant étendue et espace, ces auteurs ouvrent considérablement le champ de l'univocité et en soulignent chacun une dimension ; la substantialité chez Patrizi, l'infinité chez Bruno, le réceptacle fondamental avec Von Guericke, l'abstraction pour Gassendi ou le passage de l'univocité restreinte à la mondanité à l'univocité généralisée à la cosmologie. De sorte que la différence ontologique qui nous importe se situe moins entre l'analogie et l'univocité qu'entre deux moments de l'univocité. La première univocité s'arrête à l'horizon mondain de la Nature naturante et naturée, la seconde s'échappe dans l'infini cosmique. Et, à proprement parler, il n'y a que l'espace, en tant que ce qui se tient premièrement et ultimement en-dessous de tout, qui puisse être dit substantiel, car toute chose naturelle est en l'espace par lequel elle existe et en lequel elle se conçoit alors que l'espace n'est en rien d'autre. Ainsi, Spinoza voit dans la Nature la substantialité par excellence tandis que Patrizi découvre celle-ci dans la spatialité infinie. Et à travers le continuum

---

Flammarion.

<sup>131</sup> « ... il est manifeste, par une lumière qui est naturellement en nos âmes, que le néant n'a aucunes qualités ni propriétés qui lui soient affectées, et qu'où nous en apercevons quelques-unes il se doit trouver nécessairement une chose ou substance dont elles dépendent. » Descartes, *Principes de la Philosophie*, Première partie, article 11, AT IX-2, p. 29.

<sup>132</sup> J. Seidengart, *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Albin Michel, 2006, p. 484-485.

spatio-temporel s'affirme l'effectivité de l'univocité la plus lisse qu'il se puisse être ; une présence unique, égale et commune à toutes choses, indifférente au fini comme à l'infini, au singulier comme à l'universel, au présent comme au non-présent. L'Absolu de l'*Ethique* est l'Absolu mondain d'une infinité d'attributs exprimant une substance unique. Mais le *Deus sive Natura* n'épuise pas la totalité de la réalité. Nous recherchons un Absolu cosmologique, c'est-à-dire l'alliance de l'Être-Un et de la multiplicité du Tout ontique disséminée en constellations en son sein. La question revient à savoir d'où doit partir la démonstration de la nécessité de l'Absolu. Selon nous, il s'agit de se fonder sur la nécessité de l'espace pour, ensuite, remonter vers la nécessité de la substance spinoziste tandis que Spinoza commence directement à partir de la Nature, seule nécessité. Il y aurait ainsi deux nécessités : l'une absolue, celle de l'espace ; l'autre relative, celle de la Nature relative à l'existence de l'espace. La substantialité, en son sens le plus fondamental, et corollairement l'image de l'univocité, sont donc à redécouvrir en dehors de la tripartition spinoziste.

Si la première image principielle était celle de la dyade et de la distance tandis que l'image spinoziste représentait celle de l'unicité substantielle, la troisième image partage un aspect de l'une et de l'autre tout en différant notablement de chacune d'elles. La troisième image a ceci en commun avec la première qu'il y est bien question de deux réalités différant en nature, l'une nommée l'Intelligible substantiel, l'autre la réalité sensible. Mais elle est aussi proche de la seconde image dans leur égale intention de fondation d'une scène univoque et d'un Absolu en dehors duquel rien n'est concevable. Toutefois, elle diffère de cette dernière en ce que la substantialité n'y est pas naturelle mais béante, elle n'est pas celle du Dieu-Nature mais celle du continuum spatio-temporel. Elle s'en distingue encore au sens où l'Intelligible n'y est pas nié mais affirmé fondamentalement, ce qui la rapprocherait, si l'on peut dire, de la première image. Mais cette communauté n'est que lexicale puisque l'Intelligible n'est plus, à présent, synonyme d'archétypal ou de théologique mais d'ontologique. A la différence de la première image, le rapport entre l'Intelligible et le sensible n'est donc pas celui d'une distance infinie mais d'une fusion préservant néanmoins la nature respective des deux constituants cosmologiques. L'Un ontologique et le Tout ontique s'embrassent et s'entre-pénètrent pour composer un seul et même univers mais sans s'identifier comme le font la

substance spinoziste et ses attributs. La première image était l'image hiérarchique, verticale de la dyade, de la distance et de l'analogie, la seconde l'image de l'unicité, de la Nature et de l'univocité mondaine, la troisième image est l'image de la dyade, de la fusion et de l'univocité cosmologique.

On peut alors poser l'équation suivant laquelle l'Un ontologique *plus* le Tout ontique *égale* l'Idée de l'Absolu. Qu'est-ce qui autorise à parler d'Absolu ? Ceci : veut-on penser l'Intelligible ? Celui-ci s'identifie à l'Être-Un. Veut-on penser le sensible disséminé ? Il se confond avec l'Idée du Tout ontique éclaté dans le sein transparent de l'Intelligible. Si l'on désirait donc rompre cet Absolu, lui opposer une Altérité, quel que soit le nom que l'on donnerait à celle-ci, il faudrait pouvoir imaginer une troisième réalité d'une troisième nature, c'est-à-dire ni sensible, ni intelligible, ce qui, étant donné la portée de nos facultés humaines, est proprement inconcevable. Toute troisième nature étant fermée à notre entendement, l'Absolu contient toute l'intelligibilité et exclut l'Altérité, le manque et l'évasion. Ainsi qu'Epicure parachevait sa métaphysique : « En dehors de ces natures [c'est-à-dire le vide ou nature intangible et les corps], on ne peut rien parvenir à penser, par une connaissance qui embrasse ou par analogie avec les choses que la connaissance embrasse, que l'on prenne pour des natures totales [c'est-à-dire des substances] et non pour ce que l'on nomme accidents ou caractères concomitants de ces natures. »<sup>133</sup> Et Lucrèce reprenait dans le *De Rerum Natura* : « Donc en dehors du vide et de la matière il ne peut exister, dans la série des choses, un troisième état susceptible de tomber jamais sous nos sens ou d'être jamais atteint par le raisonnement de l'esprit. »<sup>134</sup> « Troisième état » ni matériel, ni immatériel que nous traduisons par troisième nature.

S'exprime alors la bipolarité de l'univers fusionnant en une noce cosmique le Physique et le Métaphysique, le Matériel et l'Immatériel, le Sensible et l'Intelligible ; bipolarité d'un univers-bloc constituant un bloc de perfection où coïncident actuellement le Tout-Sensible (multiplicité ontique, totalité indéfinie des étants) et l'Intelligible-Un (unicité de l'être, singularité univoque de la présence). Nous retrouvons l'image de pensée des auteurs évoqués précédemment dans notre première partie, celle d'un univers englobant deux natures radicalement

---

<sup>133</sup> Epicure, *Lettres, maximes, sentences, Lettre à Hérodote 40*, traduction, introduction et commentaires de J-F Balaudé, le livre de poche, 1994.

<sup>134</sup> Lucrèce, *De Rerum Natura*, I, 430.

différentes mais conjointes en un seul et même univers, à cette différence que nous ne parlons plus, à présent, d'un continuum spatial mais spatio-temporel et n'abordons plus le vide sur le mode indéterminé de la négation mais suivant la positivité de son nom propre. En effet, certains de ces penseurs classiques approchaient la nature de l'espace sur un mode négatif, par simple opposition aux propriétés positives de la matière. C'est particulièrement notable chez Gassendi. L'être y est défini comme l'intangible, l'espace sans qualités, la pure et simple vacuité. Mais aussi chez Epicure avec la notion d'inévident. Nous concluons donc : si le propre de l'Absolu est d'englober toutes choses sans reste, alors l'univers-bloc contenant toutes les natures (sensible et intelligible sous les formes respectives du matériel et du vide immatériel) peut, à juste titre, porter le nom d'Absolu, c'est-à-dire ce dont aucune Altérité ne peut se distinguer ou serait susceptible d'en briser la plénitude, la perfection et l'immanence. Notre troisième image est ainsi celle d'un immanentisme qui ne nie pas l'Intelligible mais, au contraire, l'affirme pleinement comme son fondement.

### III. Du propre, du proche et de l'origine

L'image de l'Absolu exprime l'actualité des couples métaphysiques par excellence, ceux d'Intelligible et de Sensible, d'Un et de Tout. L'idée de l'Absolu résulte de la fusion de la nature de l'être et de la nature de l'étant en un seul et même univers, en un couple Englobé/Englobant. En dehors de cet univers bipolaire, aucune autre nature n'est concevable. Il s'agit, à présent, de définir la relation de la pensée à l'être lorsque celle-ci le saisit à travers une intuition catégoriale pure. Ce rapport éveille alors davantage les couples de propre et de proche, d'immédiateté et de proximité. Heidegger synthétise cette relation en un mot célèbre : l'Ereignis. Ce terme ne doit pas s'entendre au sens courant et contemporain de l'événementialité, en tant que ce qui arrive, s'est passé ou se déroulera. « Nous ne pouvons plus représenter ce qui se nomme par ce nom d'*Ereignis* au fil conducteur de la signification courante du nom ; car celle-ci entend *Ereignis* au sens de « ce qui arrive », « ce qui se passe », l'événement – et non à partir du *Eigenen* faire advenir à soi-même en sa propriété. »<sup>135</sup> D'autre part, son étymologie rappellerait la perspective intuitionniste intrinsèquement attachée à la question de l'être. « Le verbe *er-eigenen* vient de *er-aügen*, qui voulait dire : saisir du regard, appeler à soi du regard, ap-proprier. »<sup>136</sup> La signification de l'Ereignis réside en son cœur ; l'eigenen, le propre ou la appropriation. L'Ereignis désigne ce que l'homme et l'être ont en propre, ce propre ayant la forme d'une communauté. La philosophie pense l'Ereignis entre l'humain et l'ontologique « pour les diriger vers ce qu'ils ont en propre. »<sup>137</sup> « Il s'agit pour nous de percevoir dans sa simplicité cette « appropriation » (*Eigenen*), par laquelle l'homme et l'être sont « propriés » l'un à l'autre ; c'est-à-dire qu'il s'agit d'accéder à ce que nous nommons *dasEreignis*, la *Copropriation*. »<sup>138</sup> La copropriation exprime « la *coappartenance* de l'homme et de l'être. »<sup>139</sup> « La Copropriation est la

---

<sup>135</sup> Heidegger, *Question IV, Temps et Être*, Gallimard, tel, p. 220.

<sup>136</sup> Heidegger, *Question I, Identité et différence*, Gallimard, tel, p. 270.

<sup>137</sup> Ibid., p. 274.

<sup>138</sup> Ibid., p. 270.

<sup>139</sup> Ibid.

conjonction essentielle de l'homme et de l'être, unis par une appartenance mutuelle de leur être propre. »<sup>140</sup> Cette coappartenance est à ce point tenue qu'Heidegger n'hésite pas à la rapprocher d'un certain principe d'identité. « Les mots « principe d'identité » désignent maintenant un saut qui est exigé par l'essence de l'identité, parce qu'il lui est nécessaire, si la coappartenance de l'homme et de l'être doit parvenir jusqu'à la lumière essentielle de la Copropriation. »<sup>141</sup> L'identité dans l'appartenance devrait, suivant une parole éléate, surpasser et abolir la distance qu'implique la relation. « Pour nous conduire vers une coappartenance où l'appartenance aurait le pas sur le « co- », nous avons choisi comme guide une sentence de Parménide : « Le même, en vérité, est la pensée aussi bien que l'être. » »<sup>142</sup> Mais le propre est aussi le proche. La Copropriation induit la proximité. « Nous avons atteint cette chose simple qu'au sens rigoureux du terme, nous appelons *das Er-ignis*, la Co-proprieté. Nous courons ici, semble-t-il, un danger : celui de diriger notre pensée, avec trop d'insouciance, vers quelque Universel assez lointain, alors que ce qui se dit immédiatement à nous par le mot de Co-proprieté, ou plutôt par ce qu'il tente de désigner, c'est seulement ce qui est le plus près de nous, de tout ce qui nous est proche et où nous nous trouvons déjà. Qu'y a-t-il en effet qui pourrait être plus près de nous que ce qui nous rapproche de ce à quoi nous appartenons, en quoi nous avons notre place ? et ce qui nous en rapproche est la Co-proprieté. »<sup>143</sup> La question de l'être se trouve étroitement liée au couple propre/proche. Le propre est le lieu du proche et le proche révèle la copropriété de l'être et de la pensée. Dans *Zeitund Sein*, la coappartenance, autrement appelée « convenance réciproque », définit le rapport spécifique de l'être et du temps. « Dans le destiner du rassemblement de toute destination d'être, dans la correction de temps, se montre une proprieté, une appropriation – à savoir de l'être comme *parousia* et du temps comme région de l'Ouvert – en leur propre. Ce qui détermine et accorde tous deux en leur propre, et cela veut dire dans leur convenance réciproque – nous la nommons : *das Ereignis*. (...) Maintenant se montre : ce qui laisse appartenir et convenir l'une à l'autre les deux questions, ce qui non seulement apporte les deux

<sup>140</sup> Heidegger, *Questions I, Identité et différence*, Gallimard, tel, p. 272.

<sup>141</sup> Ibid., p. 273-274. Et plus loin, la copropriation est appelée la recherche de « l'essence de l'identité de l'homme et de l'être. » Ibidem, p. 275.

<sup>142</sup> Ibid., p. 270.

<sup>143</sup> Ibid., p. 271.

questions à leur propriété, mais encore les sauvegarde dans leur coappartenance et les y maintient, le tenant des deux questions, c'est l'*Ereignis*. Le tenant de la questionne vient pas s'ajouter après coup comme un rapport plaqué sur l'être et le temps. Le tenant de la question fait advenir d'abord l'être et le temps à leur propriété à partir de leur rapport.»<sup>144</sup> De manière analogue, ajoute Heidegger, il faut considérer dans la notion d'*Ereignis* la relation appropriante de l'être et de l'espace. « Dans la mesure où le temps, aussi bien que l'être, en tant que dons de l'appropriation, ne sont à penser qu'à partir de celle-ci, il faut analogiquement méditer aussi le rapport de l'espace à l'*Ereignis*. Cela ne peut assurément réussir que si d'abord nous avons reconnu la provenance de l'espace depuis ce qu'a de propre – lui-même pensé à fond, c'est-à-dire de façon à atteindre ce qui est en vue – le lieu ou le site. »<sup>145</sup> Cependant, suivant le mouvement habituel de la pensée heideggerienne, l'*Ereignis* en tant que appropriation enveloppe une *Enteignis*, une dépropriation plus originaire, comme la donation s'accompagnait d'un retrait, le dévoilement d'un voilement, le décèlement d'un cèlement, le dépli d'une réserve, etc. Ainsi Heidegger affirme : « A l'*Ereignis* comme tel appartient le dépropriement (*Zum Ereignis solchem gehört die Enteignis*). »<sup>146</sup> La relation redevient indissociable d'une distance, le propre d'une expropriation, la proximité d'un éloignement. En l'*Ereignis* se creusent à nouveau un espacement, une étrangeté, un abîme.

Loin de la perspective abyssale, il convient de maintenir la conjonction sans réserve de la pensée et de l'être. En effet, la coappartenance de l'entendement pur et de l'être se conserve, à travers une intuition intellectuelle immédiate, dans la notion nodale d'intelligible. Parce que l'entendement pur et l'être ont en commun cette nature intelligible, ils sont ce qu'il y a de plus proche. Ce propre que la pensée et l'être partagent les rapproche. Copropriété et proximité s'équivalent et s'intervertissent. Le nom le plus propre en ce qu'il exprime la communauté entre la nature de l'entendement et celle de l'être établit alors un rapport de coalescence, une soudure ontologique entre la pensée et la présence. Le terme de coalescence est l'expression de ce propre et de ce proche, de cette

---

<sup>144</sup> Heidegger, *Question IV, Temps et Être*, Gallimard, tel, p. 218-219.

<sup>145</sup> Ibid., p. 224.

<sup>146</sup> Ibid., p. 223.

immédiateté et de cette proximité. L'intuition catégoriale pure fonde ainsi une nouvelle alliance entre la pensée et la présence. Or, la qualité de cette relation doit interpeller. En effet, a priori, rien n'engageait à une telle homogénéité car, entre les deux termes de l'équation, existe un rapport d'incommensurabilité. Il faut considérer de part et d'autre la réalité de ces deux termes. Nous voulons parler du rapport entre l'entendement et la présence, entre l'humain et l'ahumain, entre l'intuitionnant et l'intuitionné. Il faut bien voir que l'on a d'une part, du côté de la réalité humaine, un entendement fini, mode du corps, lui-même mode du Vivant. Autrement dit, un entendement qui est un mode de mode mais capable d'une intuition intellectuelle lui donnant l'être en tant qu'être. D'autre part, du côté de l'être lui-même, on a une réalité infinie intrinsèquement immatérielle dont la substantialité ne renvoie, par définition, à rien d'autre. D'un côté, on se tient donc nécessairement dans l'ordre du fini, du corporel et du modal ; de l'autre on est plongé dans l'ordre de l'infini, de l'immatériel et de la substantialité. A chaque niveau de leur statut respectif, les deux termes de l'équation s'opposent. On pourrait même ajouter que l'un est temporellement fini tandis que l'autre est sempiternel. Si n'était donc l'intuition intellectuelle dont est apte la réalité finie, les deux acteurs demeureraient dans leur infinie disproportion, leur irrémédiable indifférence, leur ignorance partagée. Malgré l'incommensurable différence existant entre les propriétés de l'un et de l'autre, une relation de coalescence s'instaure grâce à une intuition catégoriale pure. C'est en cet endroit que se révèlent le propre et le proche, en cette pointe d'actualité où se joignent intelligiblement les deux termes de l'équation qu'à priori tout sépare. La coalescence est donc un événement remarquable, d'autant plus exceptionnel que rien ne le prévoyait évolutivement. Nous laissons en effet de côté tout principe anthropique suivant lequel l'univers prendrait conscience de lui-même, ou de son fond le plus intime, à travers la réalité humaine dont l'évolution n'aurait que cette finalité. Néanmoins, la coalescence conjoint la pensée et la présence selon le couple du propre et du proche lorsqu'une intuition intellectuelle immédiate vient toucher l'actualité pure de l'être. La coalescence serait ainsi le concept le moins économique qui soit. A travers elle, il n'y a d'économie ni pour la distance, ni pour le délai. Elle participe, comme les noms recensés précédemment, d'une politique du nom propre désignant ici la relation que la pensée entretient avec le référent fondamental et ubiquitaire.

Tous les noms propres d'Englobant, de Fondement ou d'Intelligible substantiel, de Nooumène, d'Infini en acte ou encore d'Actualité pure renvoient à un référent unique auxquels ils appartiennent exclusivement car il n'y a que l'être qui puisse être nommé de la sorte. Ils sont propres en ce qu'ils désignent chacun univoquement la présence. Les noms propres expriment une présence unique ; la présence unique provoque ses propres noms. De plus, puisque toute chose est en et par la présence sans laquelle elle ne peut ni être ni se comprendre, le concept de présence représente le signifié transcendantal de tout discours sur le réel que celui-ci soit effectif ou simplement possible. L'on sait en effet que, suivant la critique kantienne de l'argument ontologique, l'effectif ne contient rien de plus que le possible. L'être lui-même n'est pas un prédicat réel. Bergson soulignera ce point lorsqu'il entamera sa critique du néant : penser un objet existant ou le penser sur le mode de la simple représentation ne fait aucune différence car on ne peut se représenter un objet sans lui allouer un certain être.<sup>147</sup> De sorte que le concept de présence est bien le signifié transcendantal présupposé par tous les autres concepts et toutes les représentations, que celles-ci soient effectives ou simplement possibles, qu'elles fassent sens en présence ou en l'absence de leur référent. Tout terme, qu'il s'agisse d'un mot renvoyant à une effectivité, un référent absent, un simple possible ou même un pur imaginaire, implique une pré-compréhension de la présence qui est la raison de sa non-contradiction, l'intelligibilité de son concept et la saisie de son signifié. Si j'imagine une licorne, je l'imagine forcément « en présence » au même titre qu'un possible ou une réalité effective. Ce qui signifie que même dans la sphère de l'imaginaire où n'existe absolument aucune référence à la différence d'un terme désignant une chose réelle mais signifiant simplement en l'absence de son référent, le concept de présence, catégorie des catégories, se révèle toujours irréductible. Chaque mot suppose implicitement dans sa compréhension le signifié transcendantal et, corrélativement, son référent extra-linguistique ; l'actualité et l'ubiquité de la présence. Quels que soient ses modes, le concept de présence joue à nouveau ce

---

<sup>147</sup> « L'idée de l'objet A supposé existant n'est que la représentation pure et simple de l'objet A, car on ne peut pas se représenter un objet sans lui attribuer, par là même, une certaine réalité. Entre penser un objet et le penser existant, il n'y a absolument aucune différence : Kant a mis ce point en pleine lumière dans sa critique de l'argument ontologique. » Bergson, *L'évolution créatrice*, Chapitre IV, Quadrige, p. 284.

rôle de signifié fondamental ne renvoyant qu'à lui-même puisque la présence signifie en elle-même tandis que les étants présents prennent sens en et par la présence. Autrement dit, l'être univoque fait sens en tant que présence substantielle, sempiternelle et infinie sans qu'il soit nécessaire qu'il y ait de l'étant signifiant alors que la réciproque n'est pas concevable. En considérant la coalescence comme la qualité de la relation entre la pensée et la présence, et la présence elle-même à la fois comme le référent fondamental ubiquitaire et le signifié transcendantal univoque, il est clair que nous nous situons aux antipodes d'un quelconque différé originaire.

L'image de l'Absolu en tant qu'image de la fusion de l'Intelligible substantiel et du Sensible disséminé en son sein est une image de l'univers, image de l'aplat, ontologie horizontale sans horizon, Englobé et Englobant en l'unité de l'Absolu. La soudure ontologique exprimée par le terme de coalescence signifie l'alliance de la pensée et de son référent premier et ultime dans leur communauté de nature et leur coappartenance, suivant l'ordre du propre et du proche, à travers une intuition catégoriale pure, c'est-à-dire sans fondation ni médiation.

Or, selon la pensée de la différance, c'est le supplément, la trace, le jeu illimité du différé auquel se prête le signe linguistique qui constitue le jeu du monde. « Le supplément ne peut répondre qu'à la logique non-logique d'un jeu. Ce jeu est le jeu du monde. »<sup>148</sup> « Et cela n'arrive pas un jour dans le monde, cela c'est le monde, le devenir-monde du monde, etc. »<sup>149</sup> La pensée de Derrida part de la ligne de partage entre la parole et l'écriture. Dans l'histoire de la philosophie, la parole aurait toujours été privilégiée par rapport à l'écriture car la *phôné* serait le lieu de la présence à soi, du sens et de l'origine. La parole exprime la proximité du sens intelligible à la pensée. Le proche devient ainsi le propre. Or, l'écriture vient entamer, dès le commencement, cette plénitude de la présence. L'écriture n'est en effet que re-présentation, secondarité, *mimesis*, trace. Elle serait donc impure par nature. Néanmoins, c'est en elle que la métaphysique dépose son histoire et ses concepts. L'écriture devient donc la condition de possibilité du discours métaphysique tout en en constituant l'impureté inhérente ; remède et poison. Remède car elle sauve la pensée de son propre oubli mais, dans le même temps,

---

<sup>148</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, p. 367.

<sup>149</sup> J. Derrida, *La carte postale*, La philosophie en effet, Flammarion, 1980, p. 75.

poison car elle est l'inscription d'un différé originaire de la présence pure et simple à laquelle prétend la philosophie. Cette trace ne renvoyant pas à une présence qui aurait proprement lieu, elle devient « trace de l'effacement de la trace ». <sup>150</sup> D'où la nécessité, pour la métaphysique, de taire l'écriture, de refouler sa fonction fondatrice. A rebours de la tendance naturelle de la philosophie, Derrida entend valoriser cette impureté originaire. S'entreprend alors un long et patient travail de déconstruction de toutes les catégories et de tous les couples de la métaphysique afin de souligner la non-pertinence de ceux-ci dans leur vocation à la proximité et à l'immédiateté, le couple métaphysique par excellence, celui dont tous les autres dériveraient, étant le couple intelligible/sensible.

Une telle pensée nie donc tout signifié transcendantal univoque comme fondement du sens. « La déconstruction du signe entraîne l'absence d'un tel signifié transcendantal : tout signifiant renvoie à d'autres signifiants, on n'arrive jamais à un signifié qui ne renvoie qu'à lui-même. (...) le signifié dernier qui met fin au mouvement et résout la différence dans la présence. » <sup>151</sup> Il n'y a jamais, il n'y a jamais eu de « présentation », c'est-à-dire de présence qui resplendisse dans la simplicité et la pureté de sa transparence. Il n'y a jamais originairement que des représentations renvoyant à d'autres représentations suivant le jeu de la répétition de la trace dans la concaténation sans fin de l'écriture. Derrida, lecteur de Peirce et de sa théorie du signe, avance ainsi : « Peirce va très loin dans la direction de ce que nous avons appelé plus haut la déconstruction du signifié transcendantal, lequel, à un moment ou à un autre, mettrait un terme rassurant au renvoi de signe à signe. Nous avons identifié le logocentrisme et la métaphysique de la présence comme le désir exigeant, puissant, systématique et irrépressible, d'un tel signifié. Or Peirce considère l'indéfini du renvoi comme le critère permettant de reconnaître qu'on a bien affaire à un système de signes. Ce qui entame le mouvement de la signification, c'est ce qui en rend l'interruption impossible. La chose même est un signe. (...) Il n'y a donc pas de phénoménalité réduisant le signe ou le représentant pour laisser enfin la chose signifiée briller dans l'éclat de sa présence. La dite « chose même » est toujours déjà un *representamen* soustrait à la simplicité de l'évidence intuitive. Le *representamen* ne fonctionne qu'en

---

<sup>150</sup> J. Derrida, *Marges, La différence*, Editions de Minuit, p. 25. « La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. » Ibid.

<sup>151</sup> G. Bennington et J. Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Les contemporains, 1991, p. 77.

suscitant un *interpretant* qui devient lui-même signe et ainsi à l'infini. L'identité à soi du signifié se dérobe et se déplace sans cesse. Le propre du *representamen*, c'est d'être soi et un autre, de se produire comme une structure de renvoi, de se distraire de soi. Le propre du *representamen*, c'est de n'être pas *propre*, c'est-à-dire absolument *proche* de soi. Or le *représenté* est toujours déjà un *representamen*. (...) On pourrait appeler jeu l'absence de signifié transcendantal comme illimitation du jeu, c'est-à-dire comme ébranlement de l'onto-théologie et de la métaphysique de la présence. »<sup>152</sup> Mais parce que la représentation dont il est question ne se réfère jamais à une « présentation » qui aurait eu lieu originellement, ce que pourrait laisser entendre le concept de re-présentation, le terme de supplément semble plus adéquat. En effet, le supplément renvoie toujours à un autre supplément, non à une présence ou un signifié fondamental qu'il suppléerait momentanément dans l'anticipation du retour de la plénitude et de l'actualité de ceux-ci. Dès l'origine, il y a du supplément. « Le supplément, qui n'est simplement ni le signifiant ni le représentant, ne prend pas la place d'un signifié ou d'un représenté, comme cela est prescrit par les concepts de signification et de représentation ou par la syntaxe des mots « signifiant » ou « représentant ». Le supplément vient à la place d'une défaillance, d'un non-signifié ou d'un non-représenté, d'une non-présence. Il n'y a aucun présent avant lui, il n'est donc précédé que par lui-même, c'est-à-dire par un autre supplément. Le supplément est toujours le supplément d'un supplément. On veut remonter du supplément à la source ; on doit reconnaître qu'il y a du supplément à la source. »<sup>153</sup> Supplément originaire donc de sorte qu'aucun signifié transcendantal, aucun référent extra-linguistique ne vient clore la chaîne signifiante.

Selon Derrida, Heidegger lui-même, en tant qu'il est le penseur de l'*Ereignis*, du propre et du proche, s'inscrirait encore dans le cadre classique de la métaphysique de la présence tandis que la différence est la pensée de la déconstruction de cette métaphysique. Le cheminement de la pensée heideggérienne n'est en effet rien d'autre que la recherche du nom propre de l'être permettant d'instaurer la réalité humaine et l'ontologie dans leur convenance réciproque. Toutes les formules heideggériennes ; écoute de la voix de l'être, éclaircie de l'être etc., témoigne de cette intention de sorte que « (...) la pensée

<sup>152</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Editions de Minuit, p. 71 à 73.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 429.

heideggérienne n'ébranlerait pas, réinstallerait au contraire l'instance du logos et de la vérité de l'être comme « *primusignatum* » : signifié en un certain sens « transcendantal » (comme on disait au Moyen Age que le transcendantal – *ens, unum, verum, bonum* – était le « *primum cognitum* ») impliqué par toutes les catégories ou toutes les significations déterminées, par tout lexique et par toute syntaxe, donc par tout signifiant linguistique, ne se confondant simplement avec aucun d'eux, se laissant pré-comprendre à travers chacun d'eux, restant irréductible à toutes les déterminations époquales qu'il rend pourtant possibles (...) »<sup>154</sup> L'heideggerianisme serait ainsi intrinsèquement pensée du signifié transcendantal. « La pensée de l'être est la pensée de ce signifié transcendantal. Le mot « être » est « le mot transcendantal assurant la possibilité de l'être-mot à tous les autres mots. »<sup>155</sup>

Dans le même mouvement, la déconstruction nous enjoint de nous résigner à l'impossibilité de nommer en propre l'être et les choses. Son patient travail prétend en effet saper originairement la métaphysique de la présence et les noms propres qui lui sont attachés. « Il n'y a pas de « concept-métaphysique ». Il n'y a pas de « nom-métaphysique. » »<sup>156</sup> « La disparition de la vérité comme présence, le dérochement de l'origine présente de la présence est la condition de toute (manifestation de) vérité. La non-vérité est la vérité. La non-présence est la présence. La différence, disparition de la présence originaire, est à la fois la condition de possibilité et la condition d'impossibilité de la vérité. A la fois. « A la fois » veut dire l'étant-présent (*on*) dans sa vérité, dans la présence de son identité et l'identité de sa présence se double dès qu'il apparaît, dès qu'il se présente. Il apparaît, dans son essence, comme la possibilité de sa propre duplication. C'est-à-dire, en termes platoniciens, dans sa non-vérité la plus propre, de sa pseudo-vérité réfléchie dans l'icône, le phantasme ou le simulacre. Il n'est ce qu'il est, identique et identique à soi, unique, qu'en s'ajoutant la possibilité d'être répété comme tel. Et son identité se creuse de cet ajout, se dérobe dans le supplément qui la présente. »<sup>157</sup> La différence se tient ainsi à la surface des mots, non dans la

---

<sup>154</sup> Ibid., p. 33.

<sup>155</sup> Ibid., p. 34. Dans *Marges*, l'auteur va jusqu'à qualifier d'« espérance » la recherche heideggerienne du nom propre, du nom unique qui allierait être et langage. (*Marges-de la philosophie*, Editions de Minuit, p. 29.) Bien évidemment, suivant l'intention propre à la philosophie de Derrida, « il n'y aura pas de nom unique, fût-il le nom de l'être. » (Ibid.)

<sup>156</sup> J. Derrida, *La dissémination*, Tel Quel, Seuil, 1972, p. 12.

<sup>157</sup> J. Derrida, *La dissémination*, Tel Quel, Seuil, 1972, p. 194.

profondeur des choses. Le simulacre et le phantasme ne renvoient pas à une présence qui, de toutes manières, n'a jamais fait événement. Le délai, le retard, l'espacement qu'induit la différance ne peuvent jamais être résorbés puisque celle-ci est originaire. La différance comme temporisation et réserve représente ainsi le concept de l'économie.<sup>158</sup> Contrairement à la dialectique hégélienne où le moment du négatif est finalement surmonté, la différance cultive la négativité de la non-présence pour elle-même. « Car le caractère économique de la différance n'implique nullement que la présence différée puisse toujours se retrouver, qu'il n'y ait là qu'un investissement retardant provisoirement et sans perte la présentation de la présence (...) »<sup>159</sup>

Tout fondement ontologique, tout mode de présence se dissolvent dans l'hypertextualité infinie où les concepts et les couples métaphysiques dans leurs oppositions classiques perdent leur pertinence. « La forme matricielle [de la métaphysique] serait la détermination de l'être comme *présence* à tous les sens du mot. On pourrait montrer que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence (*eidōs, archè, telos, energeia, ousia* (essence, existence, substance, sujet) *aletheia*, transcendantalité, conscience, Dieu, homme, etc.). »<sup>160</sup> Or ce sont tous ces concepts fondamentaux que la différance prétend subvertir. Dès lors, il n'y a plus de forme « ni celle d'un référent (du moins conçu comme chose ou cause réelles, antérieures et extérieures au système de la textualité générale), ni celle de la présence sous aucun de ses modes (sens, essence, existence – objective ou subjective – forme, c'est-à-dire apparaître, contenu, substance, etc., présence sensible ou intelligible), ni celle d'un principe fondamental ou totalisant, voire d'une instance dernière : bref, tout ce hors-texte qui arrêterait la concaténation de l'écriture (de ce mouvement qui place tout signifié en situation de trace différentielle) et pour lequel j'avais proposé le concept de « signifié transcendantal ». »<sup>161</sup> « (...) toutes ces oppositions métaphysiques (signifiant/signifié ; sensible/intelligible ; écriture/parole ; parole/langue ; diachronie/synchronie ; espace/temps ; passivité/activité ; etc.) deviennent non-pertinentes. Elles reviennent toutes, à un moment ou un autre, à subordonner le mouvement de la différance à la présence

<sup>158</sup> J. Derrida, *Positions*, Editions de Minuit, 1972, p. 17.

<sup>159</sup> J. Derrida, *Marges, La différance*, Editions de Minuit, 1972, p. 21.

<sup>160</sup> J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Points, Seuil, p. 411.

<sup>161</sup> J. Derrida, *La dissémination*, Tel Quel, Seuil, 1972, p. 10-11.

d'une valeur ou d'un sens qui serait antérieure à la différance, plus originaire qu'elle, l'excédant et la commandant en dernière instance. C'est encore la présence de ce que nous appelions plus haut le « signifié transcendantal ». »<sup>162</sup>

Selon le diagnostic dressé par G. Hottois dans son ouvrage consacré au surinvestissement du langage dans la philosophie contemporaine,<sup>163</sup> on assiste, à l'époque contemporaine, à un virage dans l'histoire de la philosophie. Les discours techno-scientifiques, selon l'expression de l'auteur, entretiennent un rapport direct avec les choses et les événements tandis que la philosophie ne se préoccupe plus que de la manière dont les différents discours, scientifique, anthropologique, métaphysique, analysent le monde. Celle-ci devient alors seconde par rapport aux discours portant immédiatement sur le réel. La philosophie ne propose plus de véritable vision du monde mais s'enferme dans l'analyse du langage ; entretien infini, hypertextualité abyssale. G. Hottois nomme, en reprenant un terme lacanien, cet abandon de la prise en compte du réel cosmique « la forclusion du cosmos. » Le grand enfermement dans le langage est l'expression d'une « forclusion du cosmos consubstantielle à l'écriture. »<sup>164</sup> La philosophie contemporaine ne parle pourtant que de monde mais son monde est herméneutique. Il n'est plus que monde d'interprétations, de symboles, voire de métaphores, et de discours sur les discours. La linguistique acquiert un rôle paradigmatique.<sup>165</sup> C'est ainsi qu'il faut entendre la fameuse formule derridienne selon laquelle « *il n'y a pas de hors-texte.* » Après le texte « *Signature événement contexte* » inséré dans *Marges*, Derrida explicite à nouveau celle-ci dans *Limited inc.*, sa réponse à John R. Searle dans la controverse qui les opposa. « Ce que j'appelle « texte » implique toutes les structures dites « réelles », « économiques », « historiques », socio-institutionnelles, bref tous les référents possibles. Autre manière de rappeler une fois encore qu'il n'y a pas de hors-texte. Cela ne veut pas dire que tous les référents sont suspendus, niés ou enfermés dans un livre, comme on feint ou comme on a souvent la naïveté de le croire et de m'en

---

<sup>162</sup> J. Derrida, *Positions*, Editions de Minuit, 1972, p. 41.

<sup>163</sup> G. Hottois, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Editions de l'université de Bruxelles, 1979, préface de J. Ladrière.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>165</sup> Il faut toutefois noter que G. Hottois non seulement partage avec ces philosophies le soupçon jeté sur le logos de la métaphysique mais décèle une dimension encore trop théorique, selon lui, conservée par la déconstruction.

accuser. Mais cela veut dire que tout référent, toute réalité a la structure d'une trace différentielle, et qu'on ne peut se rapporter à ce réel que dans une expérience interprétative. Celle-ci ne se donne ou ne prend sens que dans un mouvement de renvoi « différentiel ». *That's all.* »<sup>166</sup>

Selon nous, la présence comme identité du signifié transcendantal univoque rend compte de tout le contraire. N'avons-nous pas vu que, sous l'angle cosmologique, l'exposition sans pli de la présence nous émancipe, selon la simplicité de son évidence intuitive, de toute médiation et de tout processus de répétition propre à la représentation supplémentaire. En tant que substantialité par excellence, la présence est le signifié ne renvoyant qu'à lui-même dans l'identité et l'autosuffisance de son sens car elle signifiait déjà comme substance bien avant que nous ne la comprenions comme telle et ne lui appliquions nos signifiants. L'autosuffisance de l'être implique cette antériorité du signifié ontologique sur l'appareil des signifiants. La présence se dit pure précisément parce qu'elle est significativement autoréférentielle préalablement aux étants, représentations ou significations s'y rapportant nécessairement. Elle signifie en soi, en dehors de la structure de renvoi ou mouvement différentiel spécifique à la chaîne signifiante. A travers elle s'exprime l'éternel retour à soi du signifié à l'exclusion de tout autre référent, de toute représentation supplémentaire. La présence constitue le signifié transcendantal en ce qu'elle rend possible toutes les autres significations tandis qu'elle signifie toujours déjà en elle-même indépendamment de celles-ci. En ce sens, le signifié transcendantal ne clôt pas la chaîne signifiante mais la fonde depuis son identité. Il est le proche nécessaire et commun à tous les étants, à toutes les représentations, à toutes les significations. Il se présente ainsi comme le point focal de leur co-appropriation ou encore de leur univocité. Mais ceci ne se comprend que si l'on échappe à nouveau à la confusion liée à la synecdoque entre le monde et l'univers, c'est-à-dire à condition de prendre la juste mesure de la présence ; démesure cosmologique.

Qu'est-ce que la déconstruction, en fait, sinon un repli dans l'écriture autoréférentielle fuyant une réelle image de la pensée comme vision de l'univers et discréditant toute philosophie se présentant comme telle ? « (...) l'apparition de

---

<sup>166</sup> J. Derrida, *Limited inc*, Galilée, 1990, p. 273.

l'écriture comme disparition, recul, effacement, retrait, enroulement sur soi, consumation. »<sup>167</sup> La déconstruction sait-elle ce qu'elle signifie lorsqu'elle évoque la présence, elle qui n'a aucune perspective cosmologique ? Or, la cosmologie n'est-elle pas le lieu d'exposition de la présence par excellence, dans sa pureté, sa nécessité, sa substantialité, son infinité, sa sempiternité et son actualité ? La cosmologie, c'est là où la présence a proprement lieu. D'ailleurs, que vaut cette non-présence à soi d'un sujet toujours déjà entamé à sa base, toujours déjà différant de lui-même si on la mesure à la coappartenance congénitale entre ce même individu et la présence par excellence dans sa nécessité, son infinité et sa sempiternité ? En fait, la déconstruction ne parle jamais de la présence mais du présent sous toutes les formes que l'on voudra. L'écriture de la déconstruction en laquelle devrait disparaître toute possibilité de perpétuation métaphysique, toute référence à une instance extra-linguistique, à commencer par la présence, entend poursuivre l'histoire de la métaphysique pour mieux en prononcer l'échec ; échec de la pensée, échec des concepts et des couples métaphysiques. Il ne reste plus que l'écriture se mirant dans sa propre finalité, son autotélisme, inscription spéculaire n'ayant d'autre référent qu'elle-même, discours s'épuisant à ne désigner plus autre chose que soi selon d'inlassables répétitions. Et la parole philosophique de s'apparenter dorénavant à un simple dire métaphorique. Toute référence, tout fondement, toute instance perd sa validité, à l'exception de l'écriture elle-même comme non-lieu des métaphysiques. Car, en définitive, il s'agit bien de cela ; la déconstruction prononce le non-lieu et la non-événementialité de discours qui se sont appelés, dans l'histoire, *philosophies* à l'exception du sien. Quand nous disons non-événementialité, nous ne faisons pas allusion à la notion d'événement telle que Derrida tente de la développer en dehors de la métaphysique.<sup>168</sup> Nous entendons la prétendue non-pertinence des concepts métaphysiques eux-mêmes au sens où, selon la déconstruction, ils ne produiraient plus d'effets au niveau de l'image de la pensée, de la présentation et de notre relation à celle-ci, au sens donc où la métaphysique n'aurait plus lieu d'être. Par contre, n'est-il pas erroné d'affirmer que « (...) dès qu'il y a, il y a

---

<sup>167</sup> J. Derrida, *La dissémination*, Tel Quel, Seuil, 1972, p. 377.

<sup>168</sup> Par exemple, J. Derrida, G. Soussana et A. Nouss, *Dire l'événement, est-ce possible ?*, séminaire de Montréal pour J. Derrida, L'Harmattan, Paris, 2001.

différance »<sup>169</sup> puisque nous avons constaté que dès qu'il y a, il y a actualité pure et évidence intuitive ou intuition catégoriale pure. D'abord, il y a l'intuition intellectuelle saisissant en propre la nature de l'être, ensuite, il y a l'écriture dont la fonction est de communiquer cette nature. N'est-il pas tout aussi inexact d'avancer, dans un texte « fondateur », que « l'être n'ayant jamais eu de « sens », n'ayant jamais été pensé ou dit comme tel qu'en se dissimulant dans l'étant, la différence, d'une certaine et fort étrange manière, (est) plus « vieille » que la différence ontologique ou que la vérité de l'être. C'est à cet âge qu'on peut l'appeler jeu de la trace. »<sup>170</sup> Ici aussi, nous avons du nous rendre à l'évidence, celle suivant laquelle la présence est tout d'abord identité et nudité, univocité et ontologie de la transparence car si elle est présence de toute chose, elle n'est propriété d'aucune en particulier derrière laquelle elle se retirerait, cryptée. C'est seulement, dans un second temps, que l'on peut y penser un pli, une différence et une temporalité ontiques. Enfin, n'avons-nous pas constaté que ce ne sont pas les noms propres de la présence qui viennent à manquer et que le nom le plus propre de l'être ravive l'actualité métaphysique ?

Resurgissent alors, à travers le nom le plus propre de la présence, tous les concepts et les couples fondamentaux de la métaphysique (mais, en fait, ils ne s'étaient jamais effacés sauf pour ceux qui se complaisaient à le croire) : la présence et le présent (et avant tout l'identité nue et immédiate de la présence à l'état pur), le fondement et le fondé, le fini et l'infini, le mode et la substance mais également l'Un et le Tout (et, leur étant indissociablement lié, l'Absolu), le phénomène et le noumène, l'intuition et la signification, le propre et le proche, et le couple métaphysique par excellence : le sensible et l'Intelligible. Nous prendrions donc plutôt le parti de Heidegger contre une pensée de la présence originellement différée qui, par définition, ne peut jamais être recouvrée lorsque celui-ci met en lumière le sens originel de la notion d'*Ereignis*, propre et proche, et conçoit, à juste titre, l'être comme le signifié transcendantal. Ainsi, il est trois choses sur lesquelles l'on ne peut être qu'en accord avec Heidegger ; la détermination de l'être comme présence, le nom propre et la co-appartenance.

Il n'est pas jusqu'aux concepts d'origine et de genèse qui ne puissent

<sup>169</sup> J. Derrida, *La carte postale*, La philosophie en effet, Flammarion, 1980, p. 74.

<sup>170</sup> J. Derrida, *La différance* in *Marges*, Editions de Minuit, 1972, p. 23.

retrouver leur actualité. Dans sa présentation de la pensée de Heidegger, J-M Salanskis identifie, à travers les notions de *déclension*, de provenance ou de donation employés par Heidegger dans ses écrits, la pensée de l'être à une « compréhension génétique »<sup>171</sup> suivant laquelle l'étant est toujours donné par l'être. « Un des développements philosophiques de la pensée de la différence ontologique, développement que conduit Heidegger lui-même, est celui qui en fait un pensée de la *genèse* de l'étant à partir de l'être. »<sup>172</sup> Cette notion de *genèse* n'est pas sans évoquer, selon J-M Salanskis, une certaine analogie avec les grandes théories de la physique contemporaine au premier chef desquelles on trouve la cosmologie relativiste et la physique quantique. Ces théorisations littéralement inouïes jusqu'alors ont eu ceci de semblable à la pensée de la différence ontologique d'avoir bousculé le sens communément admis. « Je veux parler de la relation d'analogie et d'affinité que me paraissent entretenir les grandes conceptualisations de la physique mathématique au cours de ce siècle avec le schème philosophique de la différence ontologique. »<sup>173</sup>

Ainsi, dans la théorie de la relativité générale, les masses en tant que sources gravitationnelles déterminent la structure de l'espace-temps mais sont elles-mêmes corrélativement distribuées suivant la courbure de la métrique locale.<sup>174</sup> Cependant n'est-on pas en fait plutôt autorisé à parler en cet endroit de relation d'interdépendance que de véritable donation ? L'auteur semble le reconnaître lorsqu'il ajoute que « cette corrélation produit une sorte de perspective selon laquelle le rapport à soi « profond » de l'espace-temps, incarné par le tenseur métrique, donne lieu à l'étant, ou du moins en est ontologiquement inséparable. »<sup>175</sup>

La physique quantique nous paraît davantage correspondre à l'analogie génétique. « Les « nouvelles » mécaniques qui ont déconcerté le XXe siècle (...) partagent avec la conception heideggerienne l'idée d'une actualisation, l'idée que tout étant provient d'une virtualité et tient sa stature de l'actualisation à la faveur de laquelle il a échappé à cette virtualité. »<sup>176</sup> Le paradigme épistémologique de la physique quantique exprimerait donc selon son mode propre la relation de *genèse*

---

<sup>171</sup> J. M. Salanskis, *Heidegger*, Les Belles Lettres, 1997, p. 70.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 67.

que l'étant entretient avec l'être. « Autant dire que la mécanique quantique est fondamentalement une théorie de l'actualisation et de la virtualité. (...) une pensée de l'actualisation, de la « venue au jour de l'étant. » »<sup>177</sup> Et ceci d'autant plus que J-M Salanskis rappelle au passage les rapports d'amitié qui unissaient Heidegger et Heisenberg.<sup>178</sup> Toutefois, il convient de ne pas trop en accorder à l'heideggerianisme car, selon les tempéraments des uns ou des autres, on trouvera ces rapprochements essentiels ou simplement marginaux.<sup>179</sup> « Je ne prétends pas laisser entendre que la différence ontologique heideggerienne serait un outil théorique de la science moderne, qu'elle serait mobilisée par, ou explicitement incluse dans les théories physico-mathématiques évoquées à l'instant. Je voulais seulement montrer que les manières de penser étranges auxquelles nous contraignent les développements scientifiques en question sont curieusement en résonance avec le récit lui-même bizarre de la *déclousion* que nous a légué Heidegger. »<sup>180</sup>

Si nous reprenons, pour notre compte, cette analogie entre, d'une part, l'être et l'étant et, d'autre part, la virtualité et l'actualisation afin de souligner, contre les déconstructions, l'actualité des concepts d'origine et de genèse, n'entrons-nous pas alors en contradiction avec l'idée que nous avançons précédemment, celle de l'être comme actualité pure ? Nous affirmions en effet, dans notre seconde partie, que l'être ne donne d'aucunes façons. Nous concevions l'être comme actualité pure, aplat ontologique uniface, directement passif et indirectement actif, sans qu'aucune idée de donation ne doive lui être associée. Ne nous tenons nous pas en situation de parfaite contradiction avec ce qu'avance J-M Salanskis ? Il n'en est peut-être rien. Comment concilier alors les concepts d'éclosion, de provenance, d'actualisation et celui d'actualité pure ? L'actualisation et l'actualité pure ne sont-elles pas antinomiques ? En fait, elles ne s'excluent pas forcément. Cette apparente contradiction peut trouver sa résolution à travers l'idée de scénario cosmologique. Depuis les modèles de Friedmann et Lemaître, l'on sait que la cosmologie est une genèse et que celle-ci inspira et continue d'inspirer des scénarii aussi nombreux que divers. Le plus actuel et

---

<sup>177</sup>Ibid. p. 68.

<sup>178</sup>Ibid., p. 71.

<sup>179</sup>Ibid., p. 64.

<sup>180</sup>Ibid., p. 69.

brûlant d'entre eux a comme finalité la grande unification de la relativité générale et de la théorie quantique, autrement dit, de la géométrie de l'espace-temps et de la théorie des champs, permettant d'ajuster le microcosme au macrocosme dans leur devenir commun.

Dans la pensée physique classique, le vide est représenté comme un lieu immobile et nu dans lequel se meuvent les corps, sujets de toutes les forces agissantes et de toutes les interactions. Chaque corps suit invariablement sa propre trajectoire et continue de la sorte à moins qu'un autre ne vienne lui en imprimer une nouvelle. Le vide est apathique et débile au sens propre du terme, c'est-à-dire sans forces ; toute la force réside dans les corps. En physique quantique, il en est tout autrement. Le vide est bien plus que la simple scène ontologique toujours également disponible dont se suffisait la physique classique. En introduisant la notion de champ, la physique quantique redonne vigueur au vide. La notion de champ exprime l'état de tension latente du vide. L'espace est plein mais plein de potentiels. Tout corps crée en chaque point de l'espace de son voisinage et à chaque instant un champ de force potentielle qui se manifeste si une particule réelle vient à s'y aventurer. « Nous imaginons, alors, qu'en chaque point de l'espace il existe un vecteur représentant la force qui s'exercerait en ce point si une particule s'y trouvait. Tous les vecteurs ainsi définis forment un champ de force. »

<sup>181</sup>Les valeurs de grandeur physique attribuées à un champ traduisent géométriquement cette potentialité de réaction à tout moment coextensive à tout l'espace. La nouvelle image du vide est donc celle d'un vide excitable et réactif. « L'autre image est celle d'un espace plein, mais de potentialité. Elle consiste à imaginer que chaque objet matériel sensibilise son environnement de sorte que chaque point de l'espace qui l'entoure soit apte à communiquer une force qui n'attend pour se faire sentir que la présence d'un autre corps. La force, selon cette acception, devient active dès qu'un second corps occupe le point considéré, mais elle est conçue comme existante avant même qu'elle se manifeste, c'est-à-dire comme *potentielle*. »<sup>182</sup>En tant que réalité latente, le vide correspond à l'état d'énergie minimale, la plus faible possible sans être nulle, non excitée d'un champ, autrement dit, équivalent à un état à zéro particule réelle mais non à un néant total. Les particules dites virtuelles peuvent s'actualiser lorsque le champ quantique est

---

<sup>181</sup> M. Cassé, *Du vide et de la création*, Odile Jacob, 1993, p. 80.

<sup>182</sup> Ibid., p. 79-80.

perturbé mais exclusivement suivant le temps qui leur est imparti, c'est-à-dire suivant les inégalités d'Heisenberg. Celles-ci stipulent en effet que l'impulsion (le produit de la masse par la vitesse) et la position d'une particule subatomique ne peuvent être définies simultanément. « Tout se passe comme si elles [les particules] surgissaient spontanément du vide, par paires, avec l'obligation quantique incontournable de devoir s'y réannihiler tout aussitôt. Ces particules existent le temps d'une incertitude... L'impossibilité d'éliminer cette population irréductible d'êtres transitoires dans le vide résulte de la nature quantique des lois. Ce sont plus des promesses de particules, des *particules virtuelles*, qui pourraient réellement exister et surgir dans le monde réel des excitations quantiques du champ (sur leur couche de masse), si on leur fournissait les moyens ... énergétiques de se matérialiser. En effet, ces paires de particules virtuelles qui surgissent en chaque point, en chaque instant, le temps d'une incertitude, disparaissent si elles ne reçoivent pas les moyens de s'actualiser, l'énergie correspondant au moins à leurs masses. »<sup>183</sup> Ce phénomène connu sous le nom de « polarisation du vide » traduit la nature fluctuante du vide quantique. Le vide est l'espace de ces créations et de ces annihilations de particules virtuelles, ainsi appelées car celles-ci ne se manifestent que lors de ces interactions. Les inégalités d'Heisenberg s'appliquent également au couple énergie/durée. En effet, l'emprunt d'énergie au vide constitue une violation de la loi de conservation de l'énergie. Plus la quantité d'énergie empruntée au vide est élevée, plus courte est la durée de l'emprunt et donc le temps de vie des particules créées. L'énergie doit donc être restituée le plus rapidement possible de sorte que les particules sont individuellement inobservables. On qualifiera donc de virtuel un état directement inobservable soumis aux inégalités d'Heisenberg. Mais les effets de ces particules virtuelles se manifestent au niveau atomique où elles jouent le rôle de particules médiatrices et propagatrices entre les particules réelles. Elles sont vectrices de l'interaction entre les quatre forces fondamentales ; gravitationnelle, électromagnétique, nucléaire forte et faible. Dans l'interaction entre deux particules réelles, les particules virtuelles émises par l'une et absorbées par l'autre modifient les états de mouvements de chacune d'entre elles. La portée d'une interaction est inversement proportionnelle à la masse de la particule virtuelle.

---

<sup>183</sup> E. Gunzig, *Du vide à l'univers* in *Le Vide, Univers du tout et du rien*, sous la direction de S. Diner et E. Gunzig, éditions complexes, 1998, p. 479 (467-486).

Ainsi, le photon de masse nulle a une portée infinie. La portée de l'interaction gravitationnelle, infinie elle aussi, s'expliquerait également par une particule virtuelle de masse nulle.

Si le vide quantique correspond à l'absence de particules réelles, il ne s'identifie donc pas pour autant à un espace neutre et indifférent. Il est, à l'état latent de fond, porteur de toutes les interactions. Le vide physique est le mode de non-excitation de l'énergie, l'état énergétique minimal non nul de tous les champs. Cet état de fond est cependant le plus irritable. D'une excitation de celui-ci peuvent émerger des particules qui, par l'entremise du champ de Higgs leur allouant une masse physique, vont se matérialiser en particules réelles et s'agréger grâce à des attaches virtuelles. Dans le cas de la brisure de symétrie électrofaible, c'est-à-dire entre la force électromagnétique et la force nucléaire faible, les bosons, particules vectrices de l'interaction nucléaire faible, gagnent une masse tandis que le photon, particule du champ électromagnétique n'interagissant pas avec le champ de Higgs, conserve une masse nulle.<sup>184</sup> Un champ de Higgs est également responsable de la brisure de symétrie du vide entre matière et antimatière originellement en quantité équivalente. Dans la genèse cosmique, la température a chuté à un moment donné en deçà d'une valeur critique. Lors de cette phase de transition, un champ de Higgs s'est développé et toutes les particules interagissant avec lui ont acquis de la masse. La matière l'a alors définitivement emporté sur l'antimatière.<sup>185</sup> On assiste à une transition spontanée du vide d'une phase symétrique à une phase asymétrique, favorisant la matière au détriment de l'antimatière. La notion de brisure de symétrie spontanée détermine des propriétés essentielles de l'univers ; déséquilibre entre matière et antimatière, densité de la matière atomique, orientation des champs magnétiques... Ainsi si une barre de fer portée à haute température est refroidie, elle peut se transformer en aimant. En deçà de 770 °C, la symétrie atomique entre les deux bouts se brise et une direction d'aimantation est sélectionnée aléatoirement. A priori, rien ne privilégie l'une des extrémités plutôt que l'autre pour remplir le rôle de pôle nord.<sup>186</sup> « L'univers purement géométrique, spatio-temporel, correspond à un état

---

<sup>184</sup> Article *Particules élémentaires* in *Encyclopedia universalis, Dictionnaire de la physique*, Albin Michel, 2000, p. 380. Et aussi l'article *champ de Higgs*, *Dictionnaire de physique*, De Boeck sous la direction de Taillet, Villain et Febvre, 2009.

<sup>185</sup> M. Cassé, *Du vide et de la création*, Odile Jacob, 1993, p. 167-168.

<sup>186</sup> J. Barrow, *Le Livre des Univers*, Dunod, p. 242.

cohérent que détruit la création, entropique, de la matière. La « mort thermique » se situe à l'origine, au moment où s'est brisée la structure spatio-temporelle de l'univers vide et où, déchirant le tissu spatio-temporel lisse, est apparue la matière, et, avec elle l'entropie. »<sup>187</sup>

D'espace quasiment apparenté à un néant stérile, le vide se révèle, à présent, posséder une nature impulsive, voire créatrice. A travers la notion du vide, la physique quantique est spécifiquement théorie de la réaction en tant que celle-ci se définit comme virtualité et actualisation. Il y a donc deux modes d'appréhension du vide quantique : selon le mode négatif, il est un espace ne contenant aucune particule réelle. Conçu positivement, il correspond à un état latent de minimum d'énergie non nul s'identifiant à un océan de particules virtuelles prêtes à réagir aux corps environnants.<sup>188</sup>

Ceci posé, nous nous demandons à nouveau en quoi parler d'actualisation et d'actualité pure n'exprime pas une contradiction ? Avec l'idée de genèse cosmologique, le XX<sup>ème</sup> siècle introduit celle de temps irréversible dans la science de l'univers. Or, dans l'un de ces scénarii génétiques, la physique distingue entre ce qu'elle nomme le faux vide et le vrai vide. Nous terminerons donc, par souci de complétion et d'actualisation de notre propos, par l'exposition de cette distinction « en vogue ». Nous avons bien conscience, et leurs auteurs également, que ces développements ne sont en fait que des hypothèses. Toutefois, que l'on nous autorise simplement d'indiquer de la sorte les derniers avatars d'une notion qui a pris de plus en plus d'importance en physique et qui devrait en acquérir (ou plutôt en retrouver) tout autant en métaphysique. D'autre part, à travers cette différence entre le faux et le vrai vide il s'agit de souligner, contre les prétentions de la déconstruction, la pérenne pertinence d'une recherche de l'origine valant, une fois encore, tant en physique qu'en métaphysique.

Ainsi, selon nous, le couple virtualité/actualisation et l'actualité pure correspondraient respectivement au faux vide et au vrai vide. Si l'actualisation et l'actualité pure ne s'excluent pas, c'est parce que le faux et le vrai vide représentent deux temps, deux moments de cette genèse cosmologique. Le faux

---

<sup>187</sup> I. Prigogine et I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Champs, Flammarion, 1992, p. 158.

<sup>188</sup> M. Cassé, *Du vide et de la création*, Odile Jacob, 1993, p. 163.

vide est un vide à haute densité énergétique. Il ne répond donc pas à la définition du vide actuel comme état minimal d'énergie, d'où sa qualification de « faux ». « La cosmologie inflationnaire est entièrement dépendante du concept de transition de phase entre un vide chaud présumé « faux », c'est-à-dire gorgé d'énergie, et un vide froid déclaré « vrai », c'est-à-dire littéralement vidé de toute énergie. »<sup>189</sup> Le vrai vide représenterait donc, en quelque sorte, un faux vide qui ne serait plus que l'ombre de lui-même. Le faux vide est le vide originel en son état d'océan virtuel métastable saturé d'énergie mais tourmenté de fluctuations quantiques. « C'est la densité constante de cette énergie qui joue alors le rôle d'une constante cosmologique qui engendre l'inflation. Cette phase d'expansion gigantesque se clôture par une réorganisation structurelle majeure du fluide cosmologique : il transite d'une configuration instable d'énergie potentielle élevée, le *faux vide*, vers sa configuration stable d'énergie potentielle minimale, le *vrai vide* (...) »<sup>190</sup> Par analogie avec un liquide surchauffé, le faux vide est au vrai vide ce que le liquide est à une bulle de vapeur.<sup>191</sup>

C'est à Edward Tryon que l'on doit, en 1973,<sup>192</sup> la première formulation explicite d'une possible naissance spontanée d'un univers à partir d'une fluctuation du vide quantique, modèle qui fut repris et développé selon différentes intentions par G. Ellis, A. Linde, L. Smolin. Notre univers serait ainsi l'enfant de l'une de ces innombrables fluctuations quantique puisqu'il arrive aux physiciens de parler de bébés-univers. Le vide n'est plus le simple réceptacle inerte de la métaphysique classique, il est devenu le berceau des univers. Ce scénario n'a pu se dérouler que si d'infimes fluctuations existaient toujours déjà sur un mode métastable. Les fluctuations de l'énergie du vide agissent sur la courbure de l'espace-temps puisque, suivant la relativité générale, toute énergie déforme l'espace-temps. Les fluctuations de l'espace-temps dans lequel les fluctuations quantiques sont plongées excitent et amplifient, à leur tour, ces dernières, et ainsi de suite, en cascade, suivant le devenir interactif entre gravité quantique et déformations

---

<sup>189</sup> Ibid., p. 127.

<sup>190</sup> E. Gunzig, *Du vide à l'univers* in *Le Vide, Univers du tout et du rien*, sous la direction de S. Diner et E. Gunzig, éditions complexe, 1998, p. 478 (467 à 486).

<sup>191</sup> Article « *faux vide* » in Dictionnaire de physique sous la direction de Taillet, Villain et Febvre, De Boeck, 2009.

<sup>192</sup> E. Tryon, « *Is the Universe a Vacuum Fluctuation?* », *Nature* 396, 246 (1973). L'idée avait déjà été évoquée par G. Gamow dans *My World Line*, Viking, New York (1970), p. 150.

spatio-temporelles. On peut imaginer plus précisément que le différentiel gravitationnel entre différents lieux de l'espace à sauver les particules virtuelles de leur habituelle inéluctable annihilation de sorte qu'elles se sont définitivement fixées en particules réelles. Il s'agit donc d'un processus coopératif ainsi que l'appellent Prigogine, Stengers et Gunzig, où les particules massives et la courbure d'espace-temps résonnent de concert, unifiant théorie quantique et géométrie de l'espace-temps dans le mouvement autocréateur de l'univers. « Curieusement, les fluctuations du vide quantique peuvent entraîner l'instabilité de l'Univers (vide) de Minkowski. Si une particule virtuelle de masse supérieure à un seuil déterminé (à peu près cinquante fois la masse de Planck) apparaît, elle déclenchera un mécanisme coopératif hautement non-linéaire (...) Cette transformation de l'énergie négative du champ gravifique en énergie positive de matière a pour conséquence une courbure de l'espace-temps qui, à son tour, entraîne la matérialisation d'autres particules, etc. L'univers que nous connaissons naîtrait ainsi de l'amplification d'une fluctuation « déchirant » l'espace-temps de Minkowski, d'une production irréversible de particules massives et de la courbure de l'espace-temps. »<sup>193</sup> Ce passage du faux vide au vrai vide vidé, précisément, de son énergie cristallisée en un univers est semblable au phénomène de surfusion. La surfusion est l'état métastable d'un corps qui reste liquide à une température inférieure à sa température de solidification. (Par exemple, on peut obtenir de l'eau surfondue à une température de  $-10^{\circ}\text{C}$ .). De la même manière, suivant la transition de phase native de l'Univers, celui-ci serait resté dans un état métastable de haute densité énergétique de faux vide avant de transiter en un état stable de densité d'énergie quasiment nulle, le vrai vide. « Cette description fait penser à celle de la cristallisation d'un liquide surfondu, liquide à température inférieure à sa température de cristallisation. Dans un tel liquide, il se forme de petits germes de cristaux, mais ces germes apparaissent, puis se dissolvent sans entraîner de conséquences. Pour qu'un germe déclenche le processus qui mènera la totalité du liquide à se cristalliser, il faut qu'il y ait une taille critique qui dépend, dans ce cas également, d'un mécanisme coopératif hautement non linéaire (...) »<sup>194</sup> Le modèle de la singularité initiale se voit ainsi remplacée par le vis-à-vis de l'instabilité du vide quantique et de la géométrie de

<sup>193</sup> I. Prigogine et I. Stengers, *Entre le temps et l'éternité*, Champs, Flammarion, 1992, p. 162.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 162-163.

l'espace-temps s'amplifiant réciproquement selon un mouvement précipité et une profonde complicité. A partir d'une taille critique, l'énergie du vide s'actualise et prend corps sous forme d'univers-cristaux. « En d'autres mots, les fluctuations quantiques du vide engendrent et ressentent en retour les fluctuations (classiques) de la géométrie. Les fluctuations quantiques du vide, tout comme les fluctuations classiques de la courbure, se ressentent donc elles-mêmes dans une dynamique non-linéaire. Elles peuvent dès lors éventuellement s'auto-amplifier, les fluctuations géométriques et celles du vide s'épaulant les unes les autres, dans une cascade non-linéaire de réponses réciproques. (...) Et cette auto-amplification réciproque impliquerait une accentuation simultanée de la courbure de l'espace-temps. On verrait ainsi le vide et l'espace-temps entrer en résonance en se répondant par fluctuations interposées : un processus coopératif dans lequel matière et courbure se créent simultanément et réciproquement, sous les contraintes des équations non-linéaires d'Einstein et celles de la théorie quantique des champs. Un tel phénomène d'auto-amplification réciproque serait le révélateur d'une instabilité du vide. »<sup>195</sup> L'apparente contradiction entre le couple virtualité/actualisation et l'actualité pure semble maintenant pouvoir être surmontée à travers les notions de faux et de vrai vide. Le faux vide exprime le couple virtualité/actualisation tandis que le vrai vide est l'actualité pure d'un espace dont la potentialité s'est matérialisée en un univers. « Le vide quantique se transmuta ainsi en matière primordiale et laissa à sa place une coquille vide. S'allégeant de la matière, il acquit enfin sa vacuité. A partir de cet accouchement, la règle de vie du vide parfait sera la neutralité et la transparence. »<sup>196</sup> Le passage du faux au vrai vide, du vide virtuel au vide purement actuel révèle, en définitive, que le champ requiert l'existence préalable d'un espace sur lequel il se définit. La théorie des fluctuations quantiques suppose deux concepts a priori : l'espace et la sempiternité. On pourrait donc réitérer la critique que l'on adressait à la position d'Einstein pour qui il fallait exclusivement choisir entre le champ gravitationnel ou le néant absolu. Il convient de distinguer ici encore, au niveau quantique, entre l'effectivité ontologique et la virtualité quantique, entre l'« objet » de la métaphysique et celui de la physique, entre l'actualité pure, révélatrice d'un pur

---

<sup>195</sup> E. Gunzig, *Du vide à l'univers* in *Le Vide, Univers du tout et du rien*, sous la direction de S. Diner et E. Gunzig, éditions complexe, 1998, p. 481 (467 à 486).

<sup>196</sup> M. Cassé, *Du vide et de la création*, Odile Jacob, 1993, p. 168.

espace ontologique transparent, coquille vide, et le couple virtualité/actualisation. Et l'occasion se présente de citer à nouveau le texte de M. Lachièze-Rey où se confondent les concepts de Fond, d'Origine et de Vide selon l'image cosmologique d'un espace infini coextensif à un océan virtuel : « Ce cadre élargi offre la possibilité d'un regard cosmologique nouveau : notre espace-temps ne représente qu'une région du Fond, sorte de cadre universel agrandi. Une telle situation pourrait permettre d'évoquer une « origine » à notre espace-temps, à condition de se référer à un « temps » et à un « espace » physiques définis en dehors de lui, dans un « univers » (le Fond) plus vaste que lui. Cette origine pourrait être vue comme un « événement », non pas dans notre monde, mais dans le Fond. »<sup>197</sup> Or, comme les fluctuations quantiques se produisent aléatoirement et de toute sempiternité dans l'espace infini, on peut alléguer que le vide n'est pas tant l'origine que l'ubiquité de l'origine. A la surface de cette machine virtuelle à produire des univers qu'est le vide, tout point de l'espace est en effet susceptible de donner naissance à un univers-cristal, énergie virtuelle cristallisée en un univers à l'infini et de toute sempiternité. De sorte que l'on devrait sans doute plutôt parler d'efflorescences *ex vacuo* d'univers-cristaux que de création *ex nihilo* de notre univers. Comme si tous les mondes possibles, viables ou mort-nés, dotés ou non d'un même nombre de dimensions, répondant ou non aux mêmes lois physiques, s'actualisaient nécessairement à perpétuité et à l'infini. Cette infinie prodigalité de l'être est l'expression de l'inexhaustibilité du vide originel ; plénitude quantique du vide. L'image baroque d'univers multiples naissant spontanément, auto-producteurs, et périssant, plus ou moins armés contre la durée, plus ou moins doué pour l'apparition de la vie, exprime la virtualité du vide, source de toutes les actualisations, de tous les devenir et de toutes les métamorphoses. De l'océan virtuel à l'actualité pure de l'espace de l'univers-cristal, le vide est l'ombilic nous rappelant notre nativité ontologique, notre rapport intime à l'être.

---

<sup>197</sup> M. Lachièze-Rey, *Au-delà de l'espace et du temps*, Le Pommier, 2008, p. 331.

## Conclusion

L'être ne souffre pas l'alternative. Sa réalité est d'une absolue nécessité. Mais tel n'est pas, semble-t-il, le cas de l'étant. Si l'étant ne peut se concevoir sans l'être, l'être peut aisément se concevoir sans l'étant. La nécessité de l'être et la contingence de l'étant amèneraient alors à se demander si la véritable question ne serait pas en fait celle de l'étant plutôt que celle de l'être. Ce qui devrait nous surprendre est non pas qu'il y ait mais qu'il y ait *quelque chose*. En somme, nous retrouvons la question métaphysique par excellence, unique question qui soit digne d'être posée : « *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* » La philosophie ne porterait donc plus sur l'ontologie fondamentale mais sur l'étantité fondamentale, l'émergence de la matérialité, de l'élémentaire. De l'étant à l'être pour, en définitive, en revenir à la question de l'étant, ici encore, il faut lire à rebours l'ontologie contemporaine. A moins que la coalescence du virtuel et de l'actuel tel que la présente la physique quantique ne soit l'indice de l'impossibilité de penser l'être sans l'étant. La physique quantique nous enseignerait que s'il y a, il y a nécessairement quelque chose, même à minima, sur le mode de la virtualité. Elle serait peut-être une voie permettant de démontrer que l'étant est de la même absolue nécessité que l'être. De quelle nature serait alors le lien qui unirait la nécessité de l'être et celle, encore hypothétique, de l'étant ? La question leibnizienne serait-elle insoluble ? Cette question est-elle à la portée des facultés humaines ? En tous les cas, il nous semble qu'il faut résister à la tentation mystique. Nous ne connaissons que des problématiques, un espace subtil dans son expression et un univers complexe mais non cryptique, aux intentions cachées, et comprenons d'ailleurs difficilement ce que peut signifier le mot « mystère ». Ce que l'on nomme de la sorte n'est-il peut-être qu'un problème dont nous ne connaissons pas même les modalités. Le mysticisme comme culture du mystère, du secret, du scellé mène à une conception angoissée et irrationnelle de l'ontologie, de pauvre intuition en fait, toutes choses dont l'atomisme nous prémunit. Le rire de Démocrite fait résonner la métaphysique comme un gai

savoir. Et Epicure sait qu'il n'y a que des atomes et du vide, le reste n'étant qu'opinion, ou effet de l'ignorance ajouterait Lucrèce.

La voie empruntée par Heidegger nous a donc semblé mener à l'impasse. La fin de *Sein und Zeit* témoigne d'ailleurs, on l'a dit, de ce diagnostic lorsque son auteur s'interroge sur la validité de la temporalité comme horizon de la question de l'être. Mais le plus préjudiciable est la lecture heideggerienne de la métaphysique et de ses concepts fondamentaux. Faut-il s'étonner que l'ontologie contemporaine devienne un chemin qui ne mène nulle part (ou du moins, un *Holzweg*) si, d'emblée, on s'est comme volontairement retiré tout moyen d'avancer dans la problématique en sapant l'ensemble des concepts métaphysiques. Ne reste plus alors qu'une pensée tautologique ou une mystique contemporaine. On substitue de nouveaux concepts à ceux qui n'ont dorénavant plus droit de cité. Ceux-ci paraissent plus fascinants car plus obscurs, moins tranchants que la clarté classique, mais que gagne-t-on au change ?

La lecture heideggerienne de l'histoire de la métaphysique nous est d'abord apparue comme une mystification historique. Elle est, comme toute lecture historique, sélective. Il y a, sinon un oubli, du moins une négligence de toute une classe d'auteurs. Certains d'entre eux sont à la marge de l'histoire de la philosophie, considérés peut-être comme mineurs, secondaires, mais représentent en fait les pensées de la plus profonde et ample ontologie qui soit. Ce que la première partie voulait démontrer. Les concepts heideggeriens, quant à eux, représentent selon nous une terrible régression lorsqu'il s'agit de cerner au plus près la réalité de l'être. Dès que l'angle originare pris n'est pas adéquat, c'est toute la suite qui s'en trouve faussée ; temporalité lorsqu'il s'agit d'espace et d'Aïon, monde quant il faut penser univers, angoisse humaine quand ce qui nous ravit et effraye à la fois relève du sublime. Ce que se donnait pour but la seconde partie. Ces deux premières parties trouvent leur véritable raison d'être, leur aboutissement dans la troisième partie en ce que cette dernière a une intention proprement fondatrice. Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, l'être antéprédicatif a ceci d'unique qu'il ne peut se saisir dans sa signification propre d'*il y a* qu'au travers une intuition intellectuelle, unique elle aussi. Si une telle intuition ne faisait pas sens, la pensée de l'être en tant qu'être et son corollaire, la distinction

entre l'être et l'étant, ne feraient pas sens eux-mêmes. Développement donc, dans cette dernière partie, de cet outil conceptuel qui nous paraît le plus adéquat pour ouvrir la solution ontologique, image de pensée qui en découle distinguée d'images fondamentales ayant scandé l'histoire de la philosophie, la verticalité de l'analogie et l'horizontalité de l'univocité mondaine, enfin l'Absolu comme terme de cette recherche. Car, nous le répétons depuis l'horizon de l'introduction, c'est à une image d'un Absolu immanent que nous voulions en arriver. Non pas un Absolu inaccessible, indistinct, indicible, mais un Absolu en lequel et par lequel nous sommes, en propriété et en proximité. Un Absolu d'ici-bas, du maintenant, de l'effectivement présent.

Si l'on veut cerner au plus près ce qu'il s'agit d'entendre par ontologie fondamentale, on ne se réfèrera donc pas à l'heideggerianisme mais bien plutôt, par exemple, à Von Guericke (l'extraordinaire Livre II des *Experimenta*). Jamais une exposition ontologique ne fut aussi claire et complète que celle tentée et réussie par le philosophe de Magdeburg. Lorsque l'on compare, sur cette même question, l'enthousiasme d'un Bruno ou d'un Von Guericke avec la dramaturgie insensée de l'ontologie contemporaine, on est en droit de se demander où nous sommes tombés. Où sommes-nous tombés ? Nous avons chu dans une scolastique pire qu'au Moyen-âge car il s'agit là d'une scolastique doublée d'un nihilisme dans sa culture du Rien, du Néant, du Retrait. Plus subtile, nihilisme de bon ton, est la culture de l'échec de la pensée, y compris celle de Heidegger lui-même. Plus aucune philosophie n'est possible à l'exception de celle qui les déconstruit toutes. Après moi, la cendre. Politique de la philosophie brûlée. Ce mouvement de discrédit jeté sur tous les couples de la métaphysique classique ira en effet fatalement croissant avec la pensée de Derrida. C'est la raison pour laquelle notre seconde partie n'était en rien une « déconstruction » de l'heideggerianisme, mais plus simplement une lecture de cette pensée depuis un point de vue métaphysique assumé et revendiqué comme tel. Sous des postures de subversion et de transgression, derrière le prétendu « ébranlement de la métaphysique de la présence », on a en fait affaire à une pensée castratrice. Le graphème « a » de la différance signifie un alpha privatif suivant lequel tous les couples conceptuels doivent perdre leur légitimité, leur pertinence, privant la philosophie de tout fondement possible, de toute conception cosmologique, de toute image de pensée

jusqu'à la rendre exsangue, si là réside bien l'intention. La différence comme pensée d'une présence toujours déjà perdue qui, en tant que telle, ne pourra jamais être recouverte n'est-elle pas l'expression même du romantisme ?

Par un plaisant retournement de situation, c'est maintenant la métaphysique qui occupe la position de marginalité tandis que les dépassements, les renversements et autres clôtures sont devenus les représentants de l'institué. C'est la métaphysique qui est, à présent, dans la marge de la déconstruction. Elle pourrait alors entrer en « résistance », pour reprendre un mot des sectateurs de Derrida, c'est-à-dire réactualiser les concepts de la métaphysique classique ou, mieux encore, se faire création de concepts selon le mot d'ordre deleuzien.

Notre intention originale était en effet d'en appeler à une réactualisation du concept contre la prétention de ceux qui en célèbrent l'anémie dans l'inanité devenue que serait aujourd'hui la philosophie. Quel en est le symptôme ? Elle exprime une différence de pratique philosophique. *Différance*, c'est-à-dire écart irréductible entre deux lignées de penseurs ; ceux pour qui la philosophie se doit d'être un Chant de la Vie et de la Présence et les autres inscrivant, de l'intérieur de la philosophie et à sa clôture, la dépréciation de l'Une et de l'Autre ainsi que de notre rapport à Celles-ci, relation toujours déjà viciée par les notions de manque, de réserve, de délai. Il est vrai qu'Heidegger a inlassablement recherché le nom propre de l'être au-travers les notions heuristiques de dévoilement, de dépliement, de décèlement, d'*alètheia* enfin. Mais celles-ci se trouvent immédiatement enfouies car indissociablement liées au retrait. Ainsi le dévoilement, le dépliement, le décèlement ne se départissent-ils jamais respectivement d'un voilement, d'un repli, d'un cèlement tout aussi originaires. A cet égard, il est digne de remarquer le grand absent de l'œuvre heideggerienne. Descartes occupe une place importante à l'entrée de *Sein und Zeit* à travers la critique de la *res extensa* comme détermination mondaine. L'être-au-monde qu'est le Dasein ne peut se satisfaire d'une définition du monde en tant que simple étendue. Avec pertinence, Heidegger relève aussi que la question de l'ontologie fondamentale est implicitement inscrite dans le *rien* de la question métaphysique par excellence, leibnizienne, « *pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien* » ? L'ontologie ébranlerait ainsi le principe de raison. Mais qu'en est-il de Spinoza, le penseur de

l'éternité et de la joie, lui pour qui « l'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie » ? <sup>198</sup>

A l'initiative de notre travail, de manière peut-être encore plus originelle, il nous était apparu que l'un des intérêts de la cosmologie résidait dans sa transversalité ainsi que dans les interconnexions qu'elle rendait possibles. En effet, celle-ci traverse à la fois la science, la philosophie et l'art. Elle permet la connexion entre science et philosophie, philosophie et art, art et science. Et dans des proportions extrêmes pour chacune à chaque fois. Dans la science, ce qui est le plus éminemment scientifique, l'étude de l'infiniment petit et de l'infiniment grand et leurs connexions. Pour la philosophie, ce qui est le plus éminemment philosophique, la métaphysique. Dans l'art, ce qui est le plus éminemment artistique, le sublime.

D'une autre manière, nous sommes-nous sans doute plus profondément inspirés de l'intuition fondamentale dont nous parlent les grands vivants de la philosophie, c'est-à-dire de ce lien irréductible entre l'individu et le Vivant. Cette alliance est un rapport de proximité et d'immédiateté. Nous sommes en et par le Vivant. Nous sommes organiquement, viscéralement, sanguins. Nous avons voulu poser une sorte d'équivalence avec ce rapport d'alliance. N'y a-t-il pas dans notre rapport à la présence cette même intuition de proximité et d'immédiateté, cette même volonté d'en célébrer l'existence, la puissance et la démesure. Nous sommes en et par la présence ; intuitivement, rationnellement, actuellement. Dans les deux cas, l'intuition d'une même coappartenance. Coappartenance charnelle entre l'individu et le Vivant dans le premier ; coappartenance intellectuelle entre l'individu et la présence englobante dans le second.

Ainsi, s'il existe un lieu où la présence se donne dans sa pureté, son infinité, sa sempiternité, sa substantialité, son actualité mais aussi sa vie pulsionnelle, événementielle, c'est au niveau cosmologique. Elle se donne pure à une pure intuition. Nom de tous les noms, elle est le signifié transcendantal, signifié de toutes choses à l'infini et depuis tous les temps. « Présence pure » signifie par lui-même et avant toutes choses. Il rend possible tous les noms recouvrant les choses de l'univers mais renvoie d'abord à lui-même dans la

---

<sup>198</sup> Spinoza, *Ethique*, IV De la servitude humaine, proposition LXVII.

brillance de sa suffisance. La présence fonde le lien entre le sens et les choses puisque toute chose fait sens à partir d'elle ; entre les choses et l'espace car tout est en elle et par elle ; entre l'espace et le sens parce qu'elle est le sens de l'espace dans la coalescence de la métaphysique et de la cosmologie.

---

## **Bibliographie**

### **Introduction et première partie :**

Aristote, *Physique*, introduction de L. Couloubaritsis, Vrin,

Aristote, *Traité du ciel*, Les Belles Lettres, 2003.

Bergson H., *L'évolution créatrice*, P.U.F., Quadrige, 1991.

Bernier F., *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Fayard, 1992.

Bloch O., *La philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme, métaphysique*,

Martinus Nijhoff, la Haye, 1971.

Boas Hall M., *Robert Boyle and the seventh century chemistry*, Cambridge University Presse, 1958.

Boyle R., *The philosophical works of the honourable Robert Boyle*, University of Michigan Libraries,

Brundell B., *Pierre Gassendi : from Aristotelianism to a new natural philosophy*,

D. Reidl Publishing company, 1987.

Bruno G., *De l'infini, de l'univers et des mondes*, traduction J-P Cavallé, Les Belles Lettres, 1995.

Cassirer E., *Die platonische Renaissance in England und die Schule von*

*Cambridge*, B.G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1932 ; traduction anglaise .E.

Cassirer, *The platonic Renaissance in England*, Nelson, 1953.

Cassirer E., *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Editions de

Minuit, 1983.

Cassirer E., *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome I et II, Editions du Cerf, 2004.

Charleton W., *Physiologia epicuro-gassendo-charletoniana*, Johnson Reprint Corporation, 1966.

Clavelin M. *La philosophie naturelle de Galilée*, Armand Colin 1968.

Clarke Samuel, *Œuvres philosophiques*, Adolphe Delahays, Paris, 1843.

Cohen Bernard I., *Papers and letters on natural philosophy*, Cambridge University Press, 1958.

Copenhaver B. P., *Jewish theologies of space in the scientific revolution : Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their predecessors*, Annals of science, volume 37, n°5, septembre 1980.

Copernic, *Des révolutions des orbés célestes*, traduction, introduction et notes d'A. Koyré, Alcan, 1934.

*Correspondance Leibniz-Clarke*, présenté par A. Robinet, P.U.F., 1957 .

Descartes, *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery (13 vol), Vrin, 1964-1971 ; publiées par F. Alquié (3 vol), Garnier, 1973.

Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques etc par Mrs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres*, Amsterdam, François Changuion, 1719.

De Cusa Nicolas, *De la docte ignorance*, introduction, traduction et notes par H. Pasqua, Rivages, 2011.

Duhem P., *Le système du monde*, Hermann, 1913.

Epicure, *Lettre, Maximes, Sentences*, Le livre de poche, 1994.

Festa, Belloni, Beaulieu, de Gandt, Blay, Bortolli, *L'œuvre de Torricelli, science galiléenne et nouvelle géométrie*, Les Belles Lettres, 1987.

- Funkenstein A., *Théologie et imagination scientifique, du Moyen-Age au XVIIe siècle*, Théologiques, P.U.F., 1995.
- Galilée, *Dialogues et lettres choisies*, choix, traduction et préface de P.H. Michel, Hermann, 1966.
- Galilée, *Discours et démonstrations mathématiques concernant deux sciences nouvelles*, Armand Colin, traduction Clavelin, 1970.
- Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, introduction de F.de Gandt, Seuil, 1992.
- Galilée, *L'essayeur*, introduction de C. Chauviré, Annales littéraires de l'université de Besançon, Les Belles Lettres, 1980.
- Gassendi, *Le principe matériel, Syntagmaphilosophicum*, Physique, traduction, introduction et notes par Sylvie Taussig, Brepols, 2009.
- Gassendi, *Lettre latines*, traduction par Sylvie Taussi, Brepols, 2004.
- Gillespie Stuart and HandeePhilip, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge university press, 2007.
- Grant E., *La physique au Moyen-Age, VI-XVème siècle*, P.U.F., 1995.
- Grant E., *Much ado about nothing*, Cambridge university press, 1981, 2008.
- Guenancia P., *Du vide à Dieu, essai sur la physique de Pascal*, Maspero, 1976.
- Jammer M. *Concepts d'espace, une histoire des théories de l'espace en physique*, Mathesis, Vrin, 2008.
- Janiak A., *Newton as philosopher*, Cambridge University Press, 2008
- Jones H., *The epicurian tradition*, Routledge, 1992.
- Kargon R., *Walter Charleton, Robert Boyle and the acceptance of epicurean atomism in England*, Isis, vol. 55, n°2, june 1964.
- Kargon R., *Atomism in England, from Harriot to Newton*, Clarendon Press Oxford,

1966.

Koyré A., *Du monde clos à l'univers infini*, tel, Gallimard, 1988.

Koyré A., *Etudes galiléennes*, Hermann, 1966.

Koyré A., *Etudes newtoniennes*, tel, Gallimard, 1968.

Koyré A., *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, tel, 1971.

Koyré A., *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973.

Koyré A., Bernard Cohen I., Newton and the Leibniz correspondence, Archives internationales d'histoire des sciences, 15, , (63-126), p 97, note 2,1962.

Kristeller P.O., *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, Droz, 1975.

Lasswitz K., *Histoire de la philosophie atomistique*, Alcan, 1895.

Lennon T.H., *The battle of the Gods and the Giants, the legacies of Descartes and Gassendi*, Princeton university press, 1993.

Le Noxaïc A. « *Histoire du vide, de l'Antiquité jusqu'à nos jours* », 1999, thèse à la Sorbonne sous la direction de J. Salem.

Le Noxaïc A., *Les métamorphoses du vide*, Belin, Pour la science, 2004.

Lévinas E., *Ethique et infini*, Fayard, 1982.

Lévinas E., *De l'existence à l'existant*, Vrin,1990.

Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par M. Coste, Vrin, 1972.

Marion J.L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, P.U.F., 1981.

McGuire & Tamny, *Certain philosophical questions, Newton's Trinity Notebook*, Cambridge University Press, 1983.

McGuire, *Body and Void and Newton 's De Mundi Systemate : Some new sources in Archive for history of exact science*, vol. 3, n°3, (206-248), 1966.

S. Moscovici ,*L'expérience du mouvement, Jean-Baptiste Baliani, disciple et*

*critique de Galilée*, Hermann, 1967.

Henry More, *A Collection of several Philosophical Writings against Atheism, An Appendix to the forgoing Andidote, The Immortality of Soul, les Conjectura Cabbalisticaet les Divine Dialogues*.

Henry More, *Enchiridion metaphysicum*, traduction anglaise d'Alexander Jacob, Olms, 1995.

Newton, *De la gravitation*, Gallimard, tel, 1995.

Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, traduction de la Marquise du Chastellet, éditions Jacques Gabay, 1990.

*Newton's mathematical Principles of natural Philosophy and his system of the world*, translated by Andrew Motte in 1729, University of California Press, Berkeley California, 1960.

Newton, *Traité d'Optique*, Gauthier-Villars, 1955.

Nicole Oresme, *Le livre du ciel et du monde*, University of Wisconsin, édité par Menut Demony, 1968.

Paganni G., «*Le néant et le vide. Les parcours croisés de Gassendi et Hobbes* » in *Gassendi et la modernité*, sous la direction de Sylvie Taussig, Brepols, 2008.

Pascal, *Œuvres complètes*, publiées par Brunshvicg et Boutroux, Hachette, 1908.

Patrizi, *De spacio physico et mathematico*, Vrin, présentation, traduction et notes par H. Védrine, 1996.

Philopon J., *Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum regiae Borussicae Volumen XVII, Philoponi in Physicorum libros quinque posteriores*, Berolini, 1888, Traduction inédite de M. J. Seidengart.

Rochot B., *Les travaux de Gassendi sur Epicure et l'atomisme 1619-1658*, Vrin,

1944.

Rochot B., « *Comment Gassendi interprétait l'expérience du Puy-de-Dôme* »

(Revue d'histoire des sciences et de leurs applications, t. 16, n°1, 1963.

A. Rupert Hall, *Henry More and the scientific revolution*, Cambridge University Press, 1990.

Seidengart J., *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Albin Michel, 2006.

Shapin S. et Shaffer S., *Léviathan et la pompe à air*, Editions de la Découverte, 1993.

Scholem G., *La Kabbale*, Gallimard, folio, 1998.

Vailati E., *Leibniz and Clarke, A study of their correspondence*, Oxford University Press, 1997.

Voltaire, *Lettres philosophiques*, Garnier-Flammarion, 1964.

Von Guericke O., *Experimenta nova (utvocantur) Magdeburgica de vacuispatio ; the new (so-called) Magdeburg experiments of Otto von Guericke*, translated and edited by Margaret Glover Foley Ames, Kluwer Academic Publishers, 1994.

Wolfson H. A., *Crescas' critique of Aristotle, Or Adonai* (text and translations of the twenty-five propositions of book I), Cambridge Harvard University Press, 1929.

### **Seconde partie :**

Blanchot M., *L'entretien infini*, Gallimard, 1969.

Blanchot M., *L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980.

Blanchot M., *L'espace littéraire*, folio, Gallimard, 1955.

Boèce, *Courts traités de théologie*, Editions du Cerf, 1991.

- Boèce, *Consolation de la philosophie*, Garnier, 1937.
- Burke E., *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Vrin, 1973.
- Cassirer E., *La théorie de la relativité d'Einstein, Eléments pour une théorie de la connaissance*, traduction et présentation de M. J.Seidengart., Editions du Cerf, 2000,
- Cassé M., *Généalogie de la matière*, Odile Jacob, 2000.
- Changeux J-P, *L'homme neuronal*, Fayard, 1983.
- Cheng F., *Vide et Plein, le langage pictural chinois*, Seuil, 1991.
- Cohen I. B. and Smith G.E. (edited by), *The Cambridge companion to Newton*, Cambridge U.P., 2002.
- Dastur F., *Heidegger et la question du temps*, p. 40, 1990.
- Deleuze G., *La philosophie critique de Kant*, P.U.F., 1987.
- Demaret J., *Univers, Les théories de la cosmologie contemporaine*, Le Mail, 1991.
- De Waelhens A., *La philosophie de M. Heidegger*, Editions de l'institut supérieur de philosophie, 1945.
- DeDuves C., *Poussière de vie*, Glossaire, Fayard, 1996.
- Diner S. et Gunzig E. (sous la direction de), *Le Vide, Univers du tout et du rien*, éditions complexe, 1998.
- Dufrenne M., *Phénoménologie de l'expérience esthétique, II. La perception esthétique*, Epiméthée, P.U.F., 1953.
- Dufrenne M., *L'inventaire des a priori*, Christian Bourgois, 1981.
- Earman J., *World enough and Space-time, Absolute versus relational theories of space and time*, M.I.T. Press, 1989.

- Edelman G., *Biologie de la conscience*, Odile Jacob 2000
- Einstein A., *La Relativité*, Payot, 1963 ; traduction Maurice Solovine, Gauthier-Villars, 1956.
- Einstein A., *Oeuvres choisies, Relativité II, Relativité générale, cosmologie, théories unitaires*, Seuil, 1993.
- Einstein A., *Œuvres choisies, 5, Science, éthique, philosophie*, Seuil, 1991.
- Friedmann A. Lemaître G., *Essais de cosmologie*, précédés de *L'invention du big bang* par J-P. Luminet, Sources du Savoir, Seuil, 1997.
- Gardner M., *L'univers ambidextre*, Sciences, Seuil, 1985.
- Greish J., *Ontologie et temporalité*, Epiméthée, 1994.
- Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Epiméthée, P.U.F., 2011.
- Harrison E., *Le noir de la nuit, une énigme du cosmos*, Science ouverte, Seuil, 1990.
- Heidegger M., *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, 1965.
- Heidegger M., *Etre et temps*(1921) ; traduction d'E. Martineau, Authentica, 1985.
- Heidegger M., *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure »*, tel, Gallimard, 1982.
- Heidegger M., *Kant et le problème de la métaphysique*, tel, Gallimard, 1953.
- Heidegger M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tel, Gallimard, 1985.
- Heidegger M., *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde, finitude, solitude*, tel, Gallimard, 1992.
- Heidegger M., *Logik : Die Fragenach der Wahrheit*, GA, Bd 21.
- Heidegger M., *Le principe de raison*, tel, Gallimard, 1962.
- Heidegger M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, tel, Gallimard, 1962.

- Heidegger M., *Questions I et II*, tel, Gallimard, 1968.
- Heidegger M., *Questions III et IV*, tel, Gallimard, 1966-76.
- Heidegger M., *Acheminement vers la parole*, tel, Gallimard, 1976.
- Heidegger M., *Essais et conférences*, tel, Gallimard, 1980.
- Heidegger M., *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1974.
- Heidegger M., *Séminaires de Zürich*, tel, Gallimard, 2010.
- Kant I., *Critique de la raison pure* ; AK III-IV : Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe) 23 volumes; édition française publiée sous la direction de F. Alquié, Gallimard, 1980.
- Kant I., *Critique de la faculté de juger*, AK V ; édition française publiée sous la direction de F. Alquié, Gallimard, 1985.
- Kant I., *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, AK II, traduction française de R. Kempf, Vrin, 1969.
- Lachièze-Rey M., *Les avatars du vide*, Le Pommier, 2005.
- Lachièze-Rey M., *Au-delà de l'espace et du temps*, Le Pommier, 2008.
- Luminet J-P, *L'Univers chiffonné*, Fayard, Le temps des sciences, 2001.
- Liotard J-F., *L'inhumain, causeries sur le temps*, Galilée, 1988.
- Maldiney H., *L'art, l'éclair de l'être*, Editions Comp'act, 2012.
- Maldiney H., *Ouvrir le Rien, l'art nu*, Encre Marine, 2000.
- Merleau-Ponty J. et Morando B., *Les trois étapes de la cosmologie*, Science nouvelle, Robert Laffont, 1971.
- Merleau-Ponty J., *La science de l'univers à l'âge du positivisme*, 1983.
- Merleau-Ponty J., *Cosmologie du XXe siècle*, Gallimard, 1965.
- Poe E. A., *Eurêka*, Calmann Levy.
- Rucker R., *La quatrième dimension*, points sciences, Seuil, 1985.

Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, points, Seuil, 1994.

Saint Girons B., *Fiat lux, une philosophie du sublime*, Quai Voltaire, 1993.

Seidengart J., *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Albin Michel, 2006.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Editions du Cerf, 1984.

Taillet, Villani et Febvre (sous la direction de), *Dictionnaire de physique* De Boeck, 2009.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Garnier-Flammarion, 1964.

Von Guericke O., *Experimenta nova (utvocantur) Magdeburgica de vacuispatio ; the new (so-called) Magdeburg experiments of Otto von Guericke*, translated and edited by Margaret Glover Foley Ames, Kluwer Academic Publishers, 1994.

Von Uexküll J., *Mondes animaux et monde humain*, Denoël, 1965.

### **Troisième partie et conclusion :**

Aristote, *Physique*, Vrin, 1999.

Aristote, *Traité du Ciel*, Les Belles Lettres.

Barrow J., *Le Livre des Univers*, Dunod, 2011.

Bégout B., *La généalogie de la logique, Husserl, l'antéprédicatif et le catégorial*, Vrin, 2000.

Benoist J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, Epiméthée, 1997.

Benoist J., *Intentionnalité et signification dans les Recherches logiques de Husserl*, Epiméthée, 2001.

Boulnois O., *Etre et représentation, une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Epiméthée, P.U.F., 1999.

Birault H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Bibliothèque de la philosophie, Gallimard, 1978.

Cassé M., *Du vide et de la création*, Odile Jacob, 1993.

- Courtine J-F, *Inventio analogiae, Métaphysique et onto-théologie*, Vrin, 2005.
- Deleuze G., *Différence et répétition*, P.U.F., 1968.
- Demaret J., *Univers, les théories de la cosmologie contemporaine*, Le Mail, 1991.
- Demaret J. et Lambert D., *Le principe anthropique*, Armand Colin, 1994.
- Descartes, Op. cit.
- Derrida J., *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Editions de Minuit, 1967.
- Derrida J., *Marges-de la philosophie*, Editions de Minuit, 1972.
- Derrida J., *La dissémination*, tel quel, Seuil, 1972.
- Derrida J., *Positions*, Editions de Minuit, 1972.
- Derrida J., *La carte postale, la philosophie en effet*, Flammarion, 1980
- Derrida J., *Limited inc.*, Galilée, 1990.
- Bennington G. et Derrida J., *Jacques Derrida*, Seuil, Les contemporains, 1991.
- Derrida J., Soussana G. et Nouss A., *Dire l'événement, est-ce possible ?*, séminaire de Montréal pour J. Derrida, L'Harmattan, Paris, 2001
- Diner S. et Gunzig E. (sous la direction de) *Le Vide, Univers du tout et du rien*, éditions complexes, 1998.
- Garelli J., *Introduction au logos du monde esthétique, De la Chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience de l'être-au-monde*, Bibliothèque des archives de la philosophie, Beauchesne, 2000.
- Gilson E., *Jean Duns Scot*, Vrin, 1952.
- Grimaldi N., *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, 1988.
- Heidegger M., *Le principe de raison*, tel, Gallimard, 1962.
- Heidegger M., *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Gallimard, 1970.
- Husserl E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, tel, Gallimard, 1950.
- Husserl E., *Recherches logiques, Ière recherche*, Epiméthée, P.U.F., 1959.

- Husserl E., *Recherches logiques, VIème recherche*, Epiméthée, P.U.F., 1963.
- Husserl E., *Expérience et jugement*, P.U.F., Epiméthée, 1970.
- Hottois G., *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, préface de J. Ladrière, Editions de l'université de Bruxelles, 1979.
- Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Epiméthée, 1988.
- Kant I., *Critique de la raison pure*, AK III-IV ; édition française sous la direction de F. Alquié, Gallimard, 1980.
- Kant I., *Critique de la raison pratique*, AK V, édition française sous la direction de F. Alquié, Gallimard, 1985.
- Kant I., *Prolégomènes à toute métaphysique future qui se présentera comme science*, AK IV, édition française, 1997.
- Kant I., *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, AK VI ; Pléiade-Gallimard, œuvres philosophiques, tome 3, 1986.
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, article *Noumène*, Quadrige, 1926, 1999.
- Legros R., *Epoche Le statut du phénoménologique* Jérôme Million, Grenoble, 1990.
- Lucrèce, *De Rerum Natura*, Les Belles Lettres, 1984-1985.
- Lachière-Rey M., *Au-delà de l'espace et du temps*, Le Pommier, 2008.
- Luminet J-P, *L'Univers chiffonné*, Fayard, Le temps des sciences, 2001.
- Malebranche, *De la recherche de la Vérité, Eclaircissement*, Œuvre complète, tome III, Vrin.
- Marion J-L, *Réduction et donation, Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Epiméthée, P.U.F., 1989.
- Merleau-Ponty M., *Résumés de cours*, Gallimard, 1968.
- Montagnes B., *La doctrine de l'analogie de l'être chez Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, 2008 (nouvelle édition).
- Nef F., *La force du vide, essai de métaphysique*, Seuil, L'ordre philosophique, 2011.
- Platon, *Timée*, traduction Rivaud, Les Belles Lettres, 1991.

Prigogine I. et Stengers I., *Entre le temps et l'éternité*, Champs, Flammarion, 1992.

Salanskis J. M., *Heidegger*, Les Belles Lettres, 1997.

Seidengart J., *Dieu, l'univers et la sphère infinie*, Albin Michel, 2006.

Spinoza B., *Ethique*, traduction Bernard Pautrat, Seuil, 1988.

Spinoza, *Œuvres*, Tome IV, Garnier-Flammarion, 1966.

Thomas d'Aquin, *De la Vérité*, Cerf, 1996.

## Table des matières

<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
--------------------------	----------

### **Première partie : De l'émergence du vide dans la métaphysique classique**

<i>I. Le vide fictionnel comme expérience de pensée.....</i>	<i>10</i>
a. Aristote.....	12
b. L'espace imaginaire.....	17
c. Galilée.....	23
<i>II. L'espace cosmique comme fondement ontologique..</i>	<i>36</i>
a. Patrizi.....	36
b. Bruno.....	45
c. Gassendi.....	56
<i>III. Le vide artificiel comme expérience physique.....</i>	<i>68</i>
a. Pascal.....	68
b. Boyle.....	83
c. Von Guericke.....	86
<i>IV. L'espace cosmique comme omniprésence divine.....</i>	<i>95</i>
a. More.....	95
b. Newton.....	109
c. Locke.....	122

## **Seconde partie : Du statut ontologique de l'espace**

<i>I. Univers versus monde.....</i>	<i>129</i>
<i>II. Spatialité versus temporalité.....</i>	<i>162</i>
<i>III. Cosmothéoros versus Dasein.....</i>	<i>189</i>

## **Troisième partie : Du mode d'intuition de la présence pure**

<i>I. D'une intuition catégoriale pure.....</i>	<i>222</i>
<i>II. De trois images de la pensée.....</i>	<i>242</i>
<i>III. Du propre, du proche et de l'origine.....</i>	<i>265</i>

<b>Conclusion.....</b>	<b>289</b>
------------------------	------------

<b>Bibliographie.....</b>	<b>294</b>
---------------------------	------------