

SUR LE CONCEPT DE FORCE.

LA PUISSANCE PASSIVE CHEZ ARISTOTE, HEGEL, HEIDEGGER.¹

Paul Slama

University of Johannesburg,

Department of philosophy

Pierre Aubenque écrit, dans *Le Problème de l'être chez Aristote* : « L'acte n'est pas une notion qui se suffirait à elle-même, mais elle reste corrélatrice de celle de la puissance, et ne peut être pensée qu'à travers elle ; l'acte n'advient, ne se révèle dans son accomplissement que par la puissance, le pouvoir d'un agent. Ce pouvoir, il est vrai, est plus révélateur que créateur (...) ; à la puissance active de l'agent répond une puissance passive, un pouvoir-devenir, dans ce qui préexiste à l'œuvre : la matière. La statue est en puissance dans le marbre, parce que le sculpteur a la puissance de la faire paraître dans le marbre. Et comme c'est l'acte dans son accomplissement qui révèle la puissance active du sculpteur, ce n'est pas finalement la puissance qui révèle l'acte, comme tendrait à l'admettre une analyse superficielle, mais bien l'acte qui révèle la puissance, au moment même où il advient, comme la condition même de son avènement². » Peu après, Aubenque revient sur cette analyse et concède une co-originarité de la puissance et de l'acte dans le phénomène du mouvement. Ce problème est déjà à l'œuvre dans la distinction terminologique qu'Aristote fait concernant le mot *dunamis* qui se dit en plusieurs sens (Ὅτι μὲν οὖν λέγεται πολλαχῶς ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι – « la puissance et le <verbe> "pouvoir" se disent en plusieurs acceptions », 1046a5), dont le sens directeur se laisse énoncer ainsi, en Θ 1, 1046a11-12 : « <La puissance> est un principe de changement dans un autre étant, ou dans le même étant en tant qu'autre (ἢ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο). » On remarque qu'avant la distinction *dunamis/energeia*, Aristote décrit deux dimensions du mouvement que sont l'activité et la passivité en distinguant la *dunamis tou pathein*, puissance selon le pâtir, de la *dunamis tou poiein*, définie plus tardivement et de façon furtive, comme si elle était déjà impliquée dans le pre-

1 Je remercie Lucia Saudelli pour sa relecture et ses remarques très instructives.

2 Aubenque P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, p. 441-442.

mier type de puissance. Pour résumer les choses, la puissance passive est la capacité pour un étant d'être mû par un autre étant, la puissance active la capacité pour un étant de mouvoir un autre étant.

Avec cette définition de la *dunamis kata kinesis*, selon le mouvement, l'acte est constamment impliqué : ce n'est qu'au livre 2, et furtivement d'ailleurs, qu'Aristote engage l'indétermination dans l'analyse de la *dunamis*, lorsqu'il définit en 1046b5 la *dunamis meta logou* en ces termes : Καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί (« les puissances rationnelles sont toutes puissances des contraires »), et c'est seulement au livre 3, dans la discussion avec les Mégariques tardifs, qu'Aristote médite la *dunamis* comme condition du mouvement, comme ce qui fait la transition entre un état et un autre³. Au livre 1, la *dunamis* est approchée dans l'hypothèse du mouvement, c'est-à-dire dans l'hypothèse de situations où il y a mouvement. Elle est donc une *force* au sens physique du terme : il s'agit de quelque chose comme d'une observation par la pensée de ce qui a lieu lorsqu'il y a mouvement, et des types de puissances alors en jeu.

Si l'on suit Pierre Aubenque ici, alors il semble qu'il faille privilégier la puissance active comme le sens primordial de la *dunamis kata kinesis*, en rejouant, à ce niveau, la primauté de l'acte sur la puissance. En effet, à partir des premières définitions qu'on vient d'indiquer, il semble bien que ce soit la puissance active, comme capable de mouvoir un autre étant (ou soi-même en tant qu'autre), qui révèle la puissance passive sur laquelle elle agit (la puissance passive ne faisant que recevoir passivement la force qu'elle endure, et transférer éventuellement cette force qui n'est pas la sienne). La puissance passive ne ferait qu'endurer le mouvement ou le transmettre, et ce serait alors la puissance active qui non seulement serait ἡ ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο, c'est-à-dire cela qui permet à Aristote de désigner le sens directeur des différents sens de la *dunamis*, mais ce serait encore la puissance active qui manifesterait la puissance, dans la mesure où c'est bien elle qui produit le mouvement dans un autre étant ou en lui-même en tant qu'autre, le producteur étant vraisemblablement plus visible, plus manifeste, que le produit. La force serait alors dans la puissance active, elle y serait prioritairement locali-

3 M. Frede a distingué les analyses du livre 1 sur la « puissance » des analyses commençant véritablement au livre 3 sur l'« en-puissance ». Voir à ce propos Frede M., « Potentiality in Aristotle's *Metaphysics* Θ », in Scaltsas T., Charles D., Gill. M. L. (éd.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1994, p. 173-193.

sée, et le couple activité/passivité aurait un usage tout à fait conforme à une pensée de la substance et de l'accident pour laquelle il y aurait toujours un noyau du mouvement et des accidents qui le subissent.

Or, il nous semble que ce lieu aristotélicien est en fait révélateur d'un phénomène tout à fait décisif pour la remise en cause d'une pensée où la *substance* puissante, qui exerce la puissance active, prévaut. Ce phénomène est celui où la puissance passive est tout aussi essentielle à l'*arkhè* de la force que déploient les puissances que la puissance active. En d'autres termes, la passivité ne fait pas que répondre à la force qui vient sur elle, mais elle en déploie une propre. Le commentaire heideggérien, dans un cours de 1931 sur « le problème de la force » en *Mét.* Θ 1-3, l'indique très nettement, et tente justement de remettre en cause la primauté de l'activité et ainsi l'évidence d'un substrat de force qui lancerait la force sur un autre étant : ainsi, la puissance passive déployant autant, voire plus de force que la puissance active, la pensée philosophique affronte une instabilité, une vibration fondamentale de la force qui devient alors le lieu fondamental de la contradiction, l'unité même de cette contradiction, dans la contradiction même. Or, on veut ici montrer que c'est Hegel qui donne à Heidegger les outils spéculatifs qui permettent de penser une telle oscillation entre passivité et activité au sein de la puissance elle-même, qu'il nomme, avant Heidegger, *Kraft*. C'est donc la pensée dialectique qui trouve, avec la question aristotélicienne de la force, l'un de ses phénomènes les plus décisifs, à savoir la contradiction à l'œuvre dans l'intérieur du phénomène visé par l'entendement, qui révèle à elle-même la conscience de soi – la puissance passive jouant alors, peut-être, le rôle décisif, car le plus révélateur de la présence de l'activité dans la passivité. De ce point de vue, la dialectique hégélienne est à bien des égards aristotélicienne, du moins sous le regard de Heidegger, ce que l'on souhaite examiner ici.

1) Aristote : La puissance passive comme lieu de l'altérité par excellence

Le texte qu'on souhaite commenter est le suivant (*Mét.* Θ 1, 1046a12-15) :

Ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο· ἡ δ' ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο ὑπ' ἀρχῆς μεταβλητικῆς.

En effet, une première sorte de puissance dérivée, c'est la puissance passive, c'est-à-dire, dans l'étant passif, le principe du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre étant, ou de lui-même en tant qu'autre, et une autre sorte, c'est l'état de l'étant qui n'est pas susceptible d'être modifié dans le sens du pire, ni détruit par un autre étant ou par lui-même en tant qu'autre, en vertu d'un principe de changement.

On s'intéresse dans un premier temps à ce qui complète l'expression « *dunamis tou pathēin* » (puissance passive) : ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο (« le principe de changement <dans l'étant passif> qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre étant, ou de lui-même en tant qu'autre »). Cette formule reprend la première définition, la définition directrice des divers sens de la *dunamis kata kinesis*, qu'on trouve en Θ 1, 1046a11-12, juste avant notre passage : « <La puissance> est un principe de changement dans un autre étant, ou dans le même étant en tant qu'autre (ἢ ἔστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο). » On lit encore, en Δ 12, 1019a15 : « On appelle *puissance* le principe de changement ou du mouvement dans un autre étant ou dans le même étant en tant qu'autre (Δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον). » Le mot « principe », *archè*, pour Aristote, signifie aussi « cause »⁴. Un passage de Δ, 2, sur le concept de « cause », permet de mieux

4 Comme le résume A. Stevens, *L'Ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paris, Vrin, 2009 : « On sait, d'après Δ 1, que "toutes les causes sont des principes" (1013a17) tandis que tous les principes ne sont pas causes car *archè* peut aussi signifier commencement – mais ce n'est pas en ce sens qu'il est entendu ici. Parmi les quatre causes, seule la cause dite "efficiente", celle qui donne l'impulsion au mouvement, semble pouvoir correspondre à ce qui est décrit ici, car la cause matérielle est nécessairement principe immanent (or la *dunamis* peut être aussi en autre chose), et la cause formelle-finale, qui peut être extérieure, n'est jamais présentée comme ce qui produit un effet sur une chose qui subit cet effet, c'est-à-dire en termes de "*poioun*" et "*poioumenon*". » M. Frede, dans un article important (« Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics », in Scaltsas T., Charles D., Gill M. L. (éd.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, p. 173-193), insiste *contra* Ross sur l'importance de l'externalité pour comprendre la puissance dans ces pages (p. 177) : « For [Ross] distinguishes two kind of cases in which we can say that something A is potentially F: (i) cases in which A is turned into an F by an internal principle, and (ii) cases in which A is turned into an F by an external principle. And as examples of the latter he adduces (a) somebody who is potentially healthy in so far as he might be cured by the art of medicine, and (b) something which is potentially a house in so far as it is material in exactly the appropriate state to be turned into a building by the art of building. But these are precisely cases in which what is potential does not have the ability to pass into a new state of itself; the patient requires a doctor to become healthy, and the building material requires a builder. So Ross cannot be

comprendre ce que veut dire ici Aristote, lorsque la *cause efficiente*, qui met en mouvement, est décrite comme ce « d'où vient le premier commencement du mouvement ou du repos, par exemple celui qui a délibéré est cause, ainsi que le père de l'enfant et, en général, ce qui produit de ce qui est produit et ce qui peut faire changer de ce qui est changé » (1013a29-32) ; ou encore : « La semence, le médecin, l'homme qui a délibéré et en général ce qui produit, tous ceux-là sont ce d'où vient le commencement du changement et du repos » (1013b23-24). La *dunamis* est alors une cause qui met en mouvement, une cause efficiente. Et à lire le passage qu'on vient de citer, il semble bien que la cause efficiente soit la puissance active, celle qui est principe de changement « dans un autre étant ».

Ce qui frappe immédiatement, dans la définition aristotélicienne de la puissance en général, c'est l'altérité exprimée avec une force singulière. Relisons-la (1046a11-12) :

<La puissance> est un principe de changement dans un autre étant, ou dans le même étant en tant qu'autre (ἡ ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο).

Arrêtons-nous sur cette phrase. Cette insistance peut sembler parfaitement superflue : en effet, si le mot « *archè* » doit ici être compris au sens de « cause », cause de changement, cela ne rend-il pas l'altérité implicite, et suffisamment implicite ? Sans doute pas, car cette cause ne doit pas être comprise comme immanente, mais comme cause pour un autre étant que lui-même – comme efficiente. Cependant, l'insistance est marquée par l'expression « dans le même en tant qu'autre », dont on trouve une explication là encore en Δ 12, 1019a17-18 : ἀλλ' ἡ ἰατρικὴ δύναμις οὕσα ὑπάρχοι ἂν ἐν τῷ ἰατρευομένῳ, ἀλλ' οὐχ ἢ ἰατρευόμενος (« mais l'art de guérir, qui est une puissance, peut se trouver dans celui qui a guéri, mais non en tant que guéri »). On pourrait comprendre tout cela simplement. En somme, la puissance de la construction n'est pas dans la maison qui est construite, mais dans celui qui cause un certain mouvement à l'origine de la construction – dans un autre étant que la maison ; mais il peut arriver que cette action sur un autre étant a lieu sur soi-même, de façon accidentelle, lorsque par exemple le médecin est malade : alors il fait porter sur lui-même sa *dunamis* de médecin, non pas en tant que malade, mais en tant que médecin : la maladie ne touche pas le mé-

right to suppose that potentiality is essentially the ability of something to pass into a new state of itself.”

decin, mais l'être humain en tant qu'il a un corps, et que ce corps est altéré, qu'il soit médecin ou pas. C'est donc en tant qu'autre qu'il est principe, cause du mouvement qui le guérira ou pas. L'insistance d'Aristote est alors portée sur l'*efficience* d'une telle causalité.

Cette définition semble faire la part belle à l'activité, telle qu'on la lit spontanément ; on voudrait alors voir dans cette définition un premier type de puissance, la puissance active, sans aucune passivité, ce qu'atteste un passage de Δ 12 où la dimension passive est ajoutée *après* la dimension active – 1019a19-20 : « ...principe de changement (...) sous l'effet d'autre chose ou de soi-même en tant qu'autre ». Si l'on suit le texte de Δ 12, il apparaît que la puissance est d'abord un principe actif de changement, et seulement ensuite un principe de changement sous l'effet d'autre chose, c'est-à-dire un principe passif capable de répondre à une puissance active venant sur lui. Si on lit Θ 1 à partir de ce texte, alors il est *implicite* que ce que décrit Aristote avec la définition de 1046a11-12 est la puissance active. C'est la position de la plupart des commentateurs⁵. Or le texte que nous commentons est plus complexe : en effet, il évoque la définition de 1046a11-12 comme le sens directeur de la puissance, et ensuite commence à l'explicitier à l'aide de la puissance passive. Rien, ici, ne nous contraint de considérer la définition de 1046a11-12 comme portant exclusivement sur la puissance active – et l'insistance sur l'altérité nous paraît être justement problématique. Le commentaire de Heidegger met en scène le trouble en insistant sur ce rôle de l'altérité :

Comment constatons-nous une force (*Kraft*) ? Est-ce que l'on trouve des forces aussi simplement que des arbres, des maisons, des montagnes, de l'eau ou bien comme une table ou une chaise ? Nous parlons par exemple des forces hydrauliques d'une contrée, d'une montagne, de la force éblouissante d'une couleur, de la capacité portante d'un pont (*Tragfähigkeit einer Brücke*), de la force d'attraction de la terre, de la faculté de reproduction des organismes, etc. Avons-nous chaque fois ici immédiatement constaté – ce qui veut tout d'abord dire « perçu » (*wahrgenommen*) – une force en elle-même ? Bien sûr que non, allons-nous répondre. Car la force portante d'un

5 On trouve une formulation claire de l'opinion dominante dans Makin S., *Metaphysics Book Θ* , Oxford, Clarendon Press, 2006, p. 23 sq. Ou encore, dans Frede M., art. cit., p. 191 : « It might be in this way, then, that the passive ability to be turned into a house by something else is not the coequal counterpart of the active ability of something to turn something else into a house. It may be in this way that the active ability is supposed to be more basic than its passive counter-part, a claim which at first seems counter-intuitive, since one is inclined to think that the active *dunamis* and the passive *dunamis* presuppose each other. »

pont par exemple, nous ne l'éprouvons (*erfahren*) qu'en cela que le pont est capable d'accomplir (*was sie leistet*). De même nous ne saisissons l'intensité lumineuse d'une couleur que dans la luminosité qui en est l'effet, et la faculté d'agir à son succès ou à son échec. On ne peut jamais constater immédiatement des forces – nous on trouve toujours seulement des performances, des résultats, des effets (*Kräfte lassen sich nicht unmittelbar feststellen, wir finden immer nur Leistungen, Erfolge, Wirkungen*). C'est là ce qu'il y a de plus tangible dans le réel (*sie sind doch das handgreiflich Wirkliche*). Et ce n'est que rétroactivement (*rückwärts*) que nous en arrivons à la conclusion qu'il y a des forces⁶.

Arrêtons ici la lecture. La façon dont Heidegger interprète la présence insistante de l'altérité dans la définition aristotélicienne de la *dunamis* comme « cause du mouvement » montre quelque chose d'essentiel : la puissance (*Kraft* dit Heidegger, force motrice, physique) ne se montre pas par elle-même, et ce n'est jamais à elle, comme phénomène, qu'on a affaire. La puissance active n'est donc pas du tout le lieu visible de la puissance, qui s'appuie bien plutôt sur l'altérité pour se manifester – ici, l'altérité de l'effet : c'est bien plutôt dans l'effet qu'on voit la puissance, dans la conséquence du mouvement, dans ce que cause la cause. Cependant, qu'est-ce qui pourrait venir à paraître si nous concentrons notre regard sur le seul effet ? N'est-ce pas la cause qui, à son tour, vient révéler l'effet ? Heidegger dit dans ce sens :

Et pourtant, trouvons-nous donc directement des « effets » ? La luminosité de la couleur, est-ce sans plus un effet ? La « chute » de la pierre, est-ce sans plus une attraction, un effet ? Nous ne faisons aucunement l'épreuve directe de quelque chose en tant qu'effet, par opposition à une mise en évidence seulement indirecte de forces (*wir erfahren keineswegs etwas unmittelbar als Wirkung, im Unterschied zu einem nur mittelbaren Schließen auf Kräfte*). Nous n'éprouvons quelque chose comme effet que si nous le prenons comme effet d'autre chose, c'est-à-dire d'une force comprise comme cause (*als Wirkung erfahren wir etwas nur, wenn wir es nehmen als : gewirkt kraft eines anderen, also von der Kraft her als Ursache*)⁷.

6 Heidegger M., *Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Sommersemester 1931), Hüni H. (Hrsg.), Gesamtausgabe, Bd. 33, Frankfurt am Main, Klostermann, 1981 (désormais cité "GA 33"), p. 77-78.

7 *Ibid.*, p. 78.

Heidegger dit ici de façon capitale que « nous n'éprouvons quelque chose comme effet que si nous le prenons comme effet *d'autre chose*, c'est-à-dire d'une force comprise comme cause... ». Autrement dit, c'est l'*autre* de l'étant mû qui révèle la puissance ; c'est au contact de ce qui meut que le mouvement lui-même se révèle. Et ce d'où provient le changement est autre que ce qui change, même quand cela se trouve dans le même étant (ce dernier cas permettant d'insister davantage encore sur l'altérité). Dès lors, comprenant ainsi l'insistance aristotélicienne sur l'altérité, on ne peut plus s'étonner de l'insistance du texte aristotélicien sur l'altérité, l'activité étant l'*autre* de la passivité, la passivité l'*autre* de l'activité, chacun se constituant essentiellement comme altérité.

En effet, si on relit le texte qu'on veut commenter, on trouve bien : Ἡ μὲν γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ' ἄλλου ἢ ἡ ἄλλο (« en effet, une première sorte de puissance dérivée, c'est la puissance passive, c'est-à-dire, dans l'étant passif, le principe du changement qu'il est susceptible de subir par l'action d'un autre étant, ou de lui-même en tant qu'autre »). Si la puissance active est une puissance dérivée, comme dit Aristote, par rapport à la définition générale de 1046a11-12 (« principe de changement dans un autre étant »), cela ne veut pas pour autant dire que cette définition générale désigne la puissance active, qui est selon nous *tout autant dérivée* que la passive, l'une répondant à l'autre originairement, chacune trouvant son foyer d'unité dans le sens directeur. Dès lors, on peut soutenir qu'il y a bel et bien, dans la puissance passive, la cause du changement et du mouvement, tout autant que dans la puissance active.

Cela nous donne une première indication : la réalisation d'un mouvement ne consiste pas dans une cause efficiente qui, depuis un étant, va frapper un autre étant pour le mettre à son tour, s'il a la puissance passive correspondante, en mouvement ; il faut bien plutôt comprendre que dans l'étant mû à partir d'un autre étant, il y a déjà la cause du mouvement, c'est-à-dire une force capable de produire le mouvement – il y a déjà, en somme, la puissance active qu'elle va rencontrer. Ainsi, la puissance passive est-elle traversée par l'activité avant même l'acte – Michael Frede y insiste, alors même qu'il reconnaît la prééminence de la puissance active : « To put the matter crudely, there being potential houses depends on there being such a process as the building of a house, and this in turn depends on there being such a thing as the art of building. Thus, at least in

this kind of case, we can see how a passive power to be turned into a house and hence potentiality presupposes the basic kind of *dunamis*, the active power to bring about a change in something else⁸ ». Qu’Aristote, en outre, considère d’abord, en premier lieu, la puissance passive, après qu’il a insisté aussi étrangement sur l’altérité dans sa première définition de la puissance, va dans le sens d’une telle interprétation. On peut au moins dire qu’il y a une forte unité entre les deux types de puissance, parce que la puissance passive est essentiellement traversée par de l’activité.

Le deuxième moment du texte que nous commentons trouve aussi, au cœur d’une passivité cette fois-ci inerte, une étrange positivité (Θ 1, 1046a11-15) : ἡ δ’ ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χειρὸν καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ’ ἄλλου ἢ ἢ ἄλλο ὑπ’ ἀρχῆς μεταβλητικῆς (« et une autre sorte <de puissance dérivée>, c’est l’état de l’étant qui n’est pas susceptible d’être modifié dans le sens du pire, ni détruit par un autre étant ou par lui-même en tant qu’autre, en vertu d’un principe de changement »). La littérature, là aussi, a eu tendance à faire une troisième distinction – rappelons les deux précédentes, que nous réfutions : 1) définition générale de la puissance, qui viserait la puissance active ; 2) définition de la puissance passive, seconde par rapport à la puissance active ; 3) ici, une nouvelle puissance dérivée qui ne serait ni l’une ni l’autre, la puissance de ce qui a pour état d’être impassible (ἕξις ἀπαθείας), qui résiste à la détérioration, mais qui peut être amélioré. Où placer cette puissance ? Dans la puissance active ? Dans la puissance passive ? Ou bien dans un troisième type de puissance ? On lit, en Δ 12, un passage qui appartient explicitement à la description de la puissance passive (1019a22-23) :

8 M. Frede, dans « Aristotle’s Notion of Potentiality in Metaphysics », art. cit., p. 190. J. De Groot, dans *Aristotle’s Empiricism. Experience and Mechanics in the Fourth Century BC*, Las Vegas/Zurich/Athens, Parmenides Publishing, 2014, p. 137, résume cette position de façon intéressante, qui va jusqu’à contester la différence puissance active/puissance passive : « Aristotle’s treatment of “oily” (*to liparon*) as a passive power illustrates the close relation of receptivity and action for *dunamis*. Something oily is what can burn (1046a24). As able to burn, oiliness is a power that requires some agent in order for the power to act. So, “oily” is a receptivity. Yet, oil’s flammability shows that even a capacity conceived as passive is an active power when it shows itself under the prompting of some external agency. A warehouse fire started from a match dropped in oil is destructive in multiple ways, threatening even to take calamitous control of all the surroundings. More oil burns and the warehouse is set ablaze. It is hard to say that the passive *dunamis*, in the way it exists in this case, simply follows along behind the power that acts on it, as a weaker double. The match is not “more” than the fire is caused. The flammability of the oil is the more powerful active power of the two contributors, agent cause and capacity. (...) I would point out that it is by the burning power of the oil that the oil burns. Combustion spreads through the body of the oil by the oil’s own power. Oil has the power to burn, which is something active. In this case, so-called passive power and active power are very closely allied.”

« ainsi, tantôt nous disons que ce qui pâtit a le pouvoir de recevoir une modification quelconque, tantôt qu'il ne peut pas éprouver toute espèce de modification, mais seulement dans le sens du meilleur (δυνατὸν αὐτό φαρμεν εἶναι παθεῖν, ὅτε δ' οὐ κατὰ πᾶν πάθος ἀλλ' ἄν ἐπὶ τὸ βέλτιον). » On peut dès lors faire correspondre cette spécification du sens de « *dunamis tou pathein* » avec l'ἔξις ἀπαθείας de notre texte, même si juste après le passage qu'on vient de citer, en Δ 12, 1019a27-32, Aristote évoque plus spécifiquement ce dont il est question avec l'ἔξις ἀπαθείας, les étants qui peuvent s'améliorer, mais qui résistent à toute forme de destruction contrairement aux « choses broyées, brisées, courbées, en un mot détruites... ». Quoiqu'il en soit de ce problème, on pourrait concéder qu'ici, Aristote établit des variations d'intensité entre les puissances, que certaines puissances tendent vers le meilleur, lorsque d'autres sont plus facilement détruites. Quelle que soit l'interprétation qu'on donne au passage, et même si l'on entend l'ἔξις ἀπαθείας comme un autre sens de la *dunamis*, on peut montrer la cohérence du texte et entendre une progression de la puissance passive, la plasticité qu'elle engage, à l'ἔξις ἀπαθείας comme résistant à une puissance active, tout en demeurant puissance, puissance de résister, de ne pas subir – tout comme la puissance passive est puissance de subir le choc de la puissance active. Alors, tout comme dans la puissance passive, il y a dans la pure et simple résistance le déploiement originaire d'une force, et pas seulement la réponse à une force qui viendrait sur elle. Approfondissons cette hypothèse.

Le mot ἔξις, évidemment, est déterminant. En effet, on pourrait l'entendre au simple sens de « disposition », si tant est que ce sens, lui-même polysémique, soit simple. Mais il en est un qui pourrait convenir : le tout premier qu'on trouve en Δ 20, 1022b4-7 :

ἔξις δὲ λέγεται ἓνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὡσπερ πρᾶξις τις ἢ κίνησις ὅταν γὰρ τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποιήσις μεταξύ· οὕτω καὶ τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξύ ἔξις (« *hexis* veut dire une sorte d'*energeia* de celui qui a et de ce qu'il a, quelque chose comme une action ou un mouvement ; car quand quelque chose fait et qu'une autre chose est faite, entre elles deux il y a une *poiësis* ; tout comme celui qui porte un vêtement et le vêtement qu'il a, il y a une *hexis* »).

Souvenons-nous que la *dunamis* dont il est question en Θ 1, c'est la *dunamis kata kinesis*, selon le mouvement, et que donc, lorsque Aristote envisage le type d'étant qui possède la puissance de résister, il l'envisage tout autant *kata kinesis*. Dès lors, on est fondé à accepter le sens qu'on vient de rappeler pour *hexis* : 1) D'abord, le vocabulaire de l'acte ici, « une sorte d'*energeia*, *energeia tis* », mais également le vocabulaire du *poiein*, très instructif dans le cas de l'ἔξις ἀπαθείας, si on la rapproche de la *dunamis tou pathein*. 2) D'autre part, il y a l'entre-deux (*metaxu*), où a lieu la *poiesis*, ou encore, comme l'écrit Lambros Couloubaritsis : « La production est l'entre-deux, le rapport entre le producteur en tant qu'il produit (l'artisan) et le productible en tant qu'il se produit (par exemple, le bois en vue de produire un lit). » Et Couloubaritsis poursuit : « Il y a donc production aussi longtemps qu'il y a contact entre celui qui produit et ce qui se produit, la production étant pour ainsi dire le surgissement qui se réalise par la continuité même de ce contact⁹. » L'enseignement est riche, et en plein accord avec Θ 1 : la puissance active (l'artisan), en rencontrant la puissance passive (la matière, le bois par exemple, en vue de produire un lit), donne lieu à un entre-deux, une *poiesis* déployée par la résistance même des deux puissances. Dès lors, on voit bien, ici aussi, combien l'ἔξις ἀπαθείας, l'état impassible, résistant, déploie une force, combien elle ne se contente pas de répondre à un envoi de force, mais bien plutôt à quel point elle déploie une force positive.

On peut alors dire ceci : dans le cas de la passivité que la *dunamis tou poiein* met en mouvement, ou encore dans le cas de l'ἔξις ἀπαθείας, l'état de résistance qui est une forme de passivité, – à chaque fois il y a cause de mouvement, et plus encore, il y a déploiement positif d'une force. Les commentateurs en ont tiré une conclusion toute simple, qu'on trouve par exemple sous la plume de Gwenaëlle Aubry : « On comprend dès lors que le sens actif du terme soit désigné, en Θ , comme étant le premier et celui à partir duquel les autres sens peuvent être dérivés et organisés. Ce primat s'explique d'abord, et simplement, parce que la puissance passive suppose une puissance active (on ne peut être soigné sans médecin, chauffé sans feu). » Mais aussitôt après, G. Aubry laisse ouverte la possibilité d'une autre interprétation, quand elle écrit : « [Ce primat du sens actif] s'explique aussi, et plus fondamentalement, du fait que la puissance, qu'elle soit active ou passive, demeure univoquement caractérisée comme un principe de mou-

9 Couloubaritsis L., *Aristote, Sur la Nature (Physique II)*, Paris, Vrin, 1991, p. 83.

vement, et comme étant de l'ordre de la possession et de la positivité¹⁰. » Nous tombons d'accord avec ce dernier constat : plus fondamentalement que le primat de la puissance active, attesté en Δ 12 mais pas en Θ 1, il y a un primat de l'activité qui est aussi bien propre à la puissance passive qu'à la puissance active. Preuve en est, l'unité qu'Aristote affirme plus loin entre puissances active et passive, que d'ailleurs Stephan Makin n'explique pas dans la mesure où pour lui il y a une « asymétrie fondamentale » entre les deux puissances, la puissance active n'ayant pas besoin de la puissance passive. Nous avons suggéré qu'il fallait penser différemment, ce que nous approfondissons avec Heidegger maintenant.

II) Heidegger : la primauté de la puissance passive

Le texte décisif, pour bien s'appropriier les éléments qu'on vient de souligner, est le suivant (Θ 1, 1046a19-27) :

Φανερόν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (δυνατὸν γὰρ ἔστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ), ἔστι δὲ ὡς ἄλλη. Ἡ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι (διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου· τὸ λιπαρὸν μὲν γὰρ καυστὸν τὸ δ' ὑπεῖκον ὡδὶ θλαστόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), ἡ δ' ἐν τῷ ποιοῦντι, οἶον τὸ θερμὸν καὶ ἡ οἰκοδομική, ἡ μὲν ἐν τῷ θερμαντικῷ ἡ δ' ἐν τῷ οἰκοδομικῷ· διὸ ἢ συμπέφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ· ἐν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο.

Il est donc évident que la puissance active et la puissance passive sont, à un point de vue, une (car un étant est puissant, soit parce qu'il a lui-même la puissance d'être modifié, soit parce qu'un autre étant a la puissance d'être modifié par lui), mais, à un autre point de vue, puissance active et puissance passive sont différentes. Il y a d'abord, en effet, la puissance dans le patient. C'est parce qu'il y a en lui un certain principe, et parce que la matière est un principe, que le patient est modifié, et celui-ci par tel agent, celui-là par tel autre. Ainsi le gras est combustible, et le malléable de telle façon, compres-

10 Aubry G., *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris, Vrin, 2006, p. 116.

sible. Il en est de même pour le reste. – Il y a ensuite la puissance dans l'agent ; tels sont la chaleur et l'art de bâtir, résidant, l'un, dans le corps qui peut chauffer, l'autre, dans l'homme qui peut bâtir. C'est pourquoi, en tant qu'un étant est une unité organique, il ne peut se faire éprouver à lui-même aucune modification, car il est un, et non pas autre que lui-même.

Aristote dit bien qu'en un certain sens, les deux puissances sont une. Son argument, en incise, est singulièrement construit : il prend le cas d'un même étant, qui tour à tour possède la puissance active et passive. Mais Aristote ne dit pas : le même étant peut être mû ou bien peut mouvoir. Il dit, dans une construction alambiquée : le même étant peut être mû, ou un *autre* étant peut être mû par lui. Comment ne pas voir, dans cette contorsion grammaticale *la perspective de la puissance passive* – puisque même dans l'évocation de la capacité du même étant de mouvoir un autre étant, Aristote se situe sur le plan de l'autre étant en en faisant un sujet, autre étant qui a la puissance passive d'être mû par l'étant actif. C'est, grammaticalement, la puissance passive qui unit les deux types de puissance, puisque c'est à chaque fois elle *le sujet de la proposition*. En outre, n'importe quelle puissance active ne va pas avec n'importe quelle puissance passive. Il faut (comme y insiste beaucoup Michael Frede dans son article) un accord, une compatibilité, par exemple entre le feu et l'eau qu'il chauffe, ou encore mon bras et le livre qu'il déplace. Et cette unité est d'autant plus soulignée par Aristote qu'il réaffirme, à la fin du passage, l'unicité de l'étant eu égard à la puissance qu'il possède – et s'il en possède deux, ce n'est pas sous le même rapport. Le médecin et le patient, chez le même homme, n'est donc pas le même étant de ce point de vue, comme on l'a déjà dit.

Heidegger insiste avec force sur cette unité dans son commentaire, spécifiquement à partir d'une réévaluation de la puissance passive comme constitutivement adressée à la puissance active, et vice-versa. Montrons l'interprétation que fait Heidegger 1) de la *du-namis tou pathein* au premier sens, qu'il interprète à l'aune du phénomène de la portance, de la fragilité ; 2) puis de l'ἔξις ἀπαθείας, qu'il interprète à l'aune du concept de « résistance ».

1) À propos du premier phénomène : « Pâtir au sens de laisser-faire <permettre> (*Er-leiden im Sinne von Zulassen*). La terre glaise endure <subit> quelque chose (*erleidet etwas*), elle permet <laisse-faire> la mise en forme (*er läßt die Gestaltung zu*), c'est-à-dire

qu'elle est plastique <flexible> (*bildsam*) : la plasticité comme mode de la force (*Bildsamkeit al seine Weise der Kraft*). À un tel permettre <laisser-faire> (*Zulassen*), la terre glaise est elle-même associée *de façon propre, positive* (in *eigener, positiver Weise*)¹¹ ; elle endure <subit> la mise-en-forme, car elle peut pour ainsi dire la subir, c'est-à-dire qu'elle a en elle-même une certaine sym-pathie pour cela (*er leidet die Formung, weil er sie gleichsam leiden kann, von sich aus eine gewisse Sym-pathie dafür hat*). Ce subir est quelque chose qui déploie une portance (*Ertragen*), non pas au sens de "ce qui porte en tant que ce qui rapporte" (*ertragreich*), ni au sens de "rapport en tant que rendement" (*Ertrag als Ergebnis*), mais au sens de laisser-faire <permettre>. Ce mode de la δύναμις, nous pouvons le fixer avec le mot "portance" (*Ertragsamkeit*). Un mode particulier de la portance (*Ertragsamkeit*) est l'endurer, l'endurance (*Aushalten, Aushaltsamkeit*)¹². » Plusieurs mots méritent notre attention. a) « *Erleiden* », où le radical passif est activé, pour ainsi dire, par le suffixe en mouvement *Er-*, même si le sens en allemand courant est complètement passif (subir, essuyer) ; b) « *Zulassen* », qui a un sens actif de « permettre », qu'on a traduit par le petit oxymore « laisser-faire », qui dit bien la tension entre l'acte de laisser advenir et la réceptivité indispensable au permettre ; c) « *Bildsamkeit* », qui dit la plasticité, la flexibilité ; d) « *Ertragen, Ertragsamkeit* » : « *ertragen* », en allemand, a d'emblée un sens économique ; c'est donc que Heidegger forge sémantiquement le mot, où le radical est plutôt passif, mais une passivité un peu active (« *tragen* », porter, soutenir, supporter, ce pour quoi il faut tout de même de la force), et où le préfixe est actif, met en mouvement le radical ; e) « *Aushalten* », où c'est le radical qui est actif cette fois-ci. On voit, à cette seule étude des mots, combien ce qui est censé décrire une passivité s'en libère radicalement pour s'emparer de diverses dimensions d'activité, de mise en mouvement – la langue elle-même vibre de ce mouvement. Heidegger, un peu plus bas, utilise, par anticipation, « *Widerstand* », « résistance », le mot qui lui servira à désigner le phénomène de ἔξις ἀπαθείας, ce qui prouve qu'il l'associe clairement à la *dunamis tou pathein*.

2) Et en effet, pour ἔξις ἀπαθείας, Heidegger écrit : « c'est donc *résistance* au premier chef (*Widerständigkeit überhaupt*) », qu'il associe aussitôt, d'ailleurs, à l'*Ertrag-*

11 Nous soulignons.

12 GA 33, p. 88.

samkeit, la portance, subdivisée en « *Bildsamkeit und Brüchigkeit* », « plasticité et fragilité ». Résistance et portance se répondent. C'est le concept de résistance qui lui permet de poser sa thèse fondamentale, plus nettement qu'avec la portance. En effet, Heidegger remarque bien la double présence de l'ἀρχὴ μεταβολῆς pour ce qui est susceptible d'être modifié mais aussi pour l'état d'impassibilité. Il met alors en tension, encore une fois, la prétendue passivité de la *dunamis tou pathein* : « Car cela, qui est le point de départ pour une résistance (*Widerstehen*), le résistant (*Widerstehende*), est en soi, originellement (et non occasionnellement) rapporté à (*bezogen auf*) quelque chose, qui veut et qui doit avoir un effet sur lui (*was an ihm etwas tun will und soll*) – ποιεῖν. (...) La δύναμις τοῦ παθεῖν a, inhérente à sa propre constitution, un rapport à une δύναμις τοῦ ποιεῖν, une δύναμις du faire (*des Tuns*). Et voici ce qui devient alors clair : dans la signification directrice (ἀρχὴ μεταβολῆς) – le point de départ est tel pour un ποιεῖν, un faire. C'est-à-dire que la μεταβολή doit être comprise en un sens actif (*μεταβολή muß in aktivem Sinne verstanden werden*)¹³. » Dans la rencontre, que la résistance manifeste, entre les deux types de *dunamis*, l'activité les traverse toutes deux, de telle sorte que c'est bien le *poiein* qui gouverne les deux sens. Cela veut-il dire que Heidegger privilégie la *dunamis tou poiein* ? Loin de là. Il souligne aussitôt que si Aristote, « lorsqu'il introduit dans un premier abord la signification directrice de la δύναμις, (...) ne parle pourtant pas de δύναμις τοῦ ποιεῖν »¹⁴, il la présuppose continûment, mais non pas au sens où il faudrait hiérarchiser de telle sorte que la puissance active dominerait la puissance passive qui dominerait l'état d'impassibilité. Au principe même, selon Heidegger, les deux puissances ne sont pas scindées, mais elles sont réunies. Dès lors : « On ne peut pas dire que la δύναμις τοῦ ποιεῖν soit la signification première et celle qui donne la mesure, comme si les autres étaient seulement copiées à partir d'elle. Ce qui contribue à donner la mesure, c'est le rapport de la δύναμις τοῦ ποιεῖν, la force du faire, du produire (*der Kraft des Tuns, des Herstellens*), à la δύναμις τοῦ παθεῖν, la force de la portance et de la résistance (*der Kraft des Ertragens und Widerstehens*). Celle-ci est nommée en premier lieu ; en premier, au sens de la caractéristique qui en permet la réalisation (*zuerst im Sinne der ausführenden Charakteristik*)¹⁵. »

13 *Ibid.*, p. 89.

14 *Ibid.*, p. 90.

15 *Ibid.*

C'est alors qu'on comprend tout le sens de l'interprétation de Heidegger : les deux puissances sont si profondément unies que la force, loin de seulement partir de l'une pour affecter l'autre, les traverse toutes deux, passe dans l'une pour aller dans l'autre, et réciproquement, dans une vibration quasi contradictoire. Heidegger dit la chose de façon radicale :

Et cela n'est pas un hasard. Il est vrai qu'Aristote ne donne aucune justification supplémentaire pour cela. Il se contente de suivre la contrainte naturelle des choses (*er folgt einfach dem natürlichen Zwang der Sachen*). Dans quelle mesure ? Les $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ au sens de la portance, de l'endurance, de la plasticité et de la fragilité font connaître en elles-mêmes le caractère de la résistance et respectivement de la non-résistance ($\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ im Sinne der Ertragsamkeit, Aushaltsamkeit, der Bildsamkeit und Brüchlichkeit bekunden in sich den Charakter des Widerstandes bzw. des Unwiderstandes). Le résistant (Widerstehende) est la figure première et la plus immédiate en laquelle nous faisons l'expérience d'une force (*die erste und nächste Gestalt, in der wir eine Kraft erfahren*). Ce qui veut dire : nous ne faisons pas du tout l'expérience de la résistance en tant que telle, mais bien de quelque chose qui résiste et, à travers lui, quelque chose à partir de quoi quelque changement s'ensuit ou ne s'ensuit pas, c'est-à-dire une force. (...) Lorsque, dans l'expérience de ce qui résiste, nous faisons à travers cela l'expérience de forces effectives (*wirkende Kräfte*), alors la résistance n'est pas prise et expliquée comme l'effet d'une cause qui se trouverait derrière, mais c'est bien plutôt ce qui résiste qui est lui-même ce qui déploie une force (*sondern das Widerstehende selbst ist das Kräftige und die Kraft*).

Et surtout :

Dans ce qui résiste, les forces viennent sur nous de tout leur élan (*im Widerständigen dringen die Kräfte auf uns ein*). L'expérience première de ce qui a de la force, nous ne la faisons justement pas dans le sujet, mais bien auprès de l'objet qui résiste (*sondern am widerstehenden Objekt*)¹⁶.

Il est tout à fait clair que Heidegger, dans son commentaire des quelques lignes de Θ 1 qui nous intéressent ici, destitue la primauté de la puissance active, et au contraire, alors qu'il inscrit bien au cœur de la définition générale de la puissance comme « cause du

16 *Ibid.*, p. 91.

changement dans un autre étant » le *poiein*, fait de la puissance passive le premier lieu où se manifeste un tel « faire ». Puissances passive et active ne sont pas simplement unies au fondement du déploiement de la force, c'est la puissance passive qui prend le dessus, pour ainsi dire, c'est elle qui semble prendre le sens directeur de la *dunamis* entendue selon le mouvement. Les divers phénomènes analysés, la portance, la plasticité, la fragilité, cela qui semble au premier abord passif, est d'emblée inscrit dans la thématique de la résistance, où habite la *dunamis kata kinesis*. La résistance n'est pas ici le lieu de l'entre-deux, l'ἔξις, où les forces s'annulent, ou encore le lieu où elles s'additionnent sagement. La résistance est le lieu de l'asymétrie, non pas au profit de la *dunamis* active, mais au profit de la *dunamis tou pathein*, lieu de la résistance, ou plutôt, lieu où se manifeste la résistance, auprès de cela qui résiste. On pourrait dire : mais la puissance active peut résister, selon la perspective que je choisis ; en effet, mais alors elle est traversée de passivité, tout comme la passivité de ce qui est mû déploie une énergie propre, positive, active. Cette force « vient sur nous », dit Heidegger ; elle fait du sujet un objet – et c'est aussi simple que lorsque je prends cet objet, et qu'en le mouvant je m'éprouve moi-même comme me mouvant aussi – ou que lorsque je m'efforce de déplacer cette table, et que c'est moi qui, du même coup, me déplace, tout autant que la table, faisant l'épreuve d'une radicale *dé-subjectivation dynamique*.

Cette interprétation n'est pas seulement éclairante pour comprendre le texte aristotélicien ou encore saisir un problème phénoménologique fondamental, celui de la façon dont les forces se déploient pour le sujet et constituent ce que nous appelons ici une « *dé-subjectivation dynamique* ». Elle s'inscrit aussi dans une tradition spécifique, celle de Hegel, qui a déjà, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, fait de la force (*Kraft*) le lieu de la contradiction suprême, où une dialectique complexe est à l'œuvre entre activité et passivité, intériorité et extériorité, subjectivité et objectivité. C'est d'ailleurs explicitement que Heidegger a relié les résultats conceptuels de son analyse d'Aristote à la *Phénoménologie de l'esprit*. En quoi peut-on les relier, et cela peut-il être instructif pour le projet même de la *Phénoménologie de l'esprit* ? On veut désormais se demander non pas comment Aristote a pu déterminer le projet hégélien, mais en quoi le problème de la puissance passive/active et son interprétation par Heidegger peuvent en retour éclairer le concept hégélien de « *Kraft* » et son rôle dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

III) Hegel : La force comme lieu de la dialectique de l'objet et du sujet

Nous avons montré que la puissance se révélait dans toute sa positivité dans la passivité même qui est touchée par l'activité, en tant que ce qui subit une force est aussi une force, peut-être plus positive encore que la force qui la touche. Il s'agit, avec cette *dé-subjectivation dynamique*, d'une mise en déséquilibre de la notion traditionnelle de sujet ou encore de substance qu'avait déjà accomplie Hegel dans des pages de la *Phénoménologie de l'esprit* que commentait Heidegger la même année du cours qu'on vient de lire. Pour mener notre analyse jusqu'à Hegel, lisons quelques pages du commentaire que fait Heidegger du concept de force dans la *Phénoménologie*. Heidegger relie le concept de *Kraft* dans le chapitre sur « force et entendement » de la *Phénoménologie* au mot « *dunamis* », à propos des catégories « dynamiques » kantienne¹⁷. Puis, un peu plus loin dans son interprétation, Heidegger parle de deux forces à l'œuvre dans l'objet pour l'entendement, c'est-à-dire un « jeu des forces » qui est « l'effectivité de l'une et de l'autre » ; autrement dit, un « rapport » qui unit l'une et l'autre force¹⁸. D'ailleurs, Heidegger exprime la force qui s'exprime ainsi comme expression contrariée de ce qui s'extériorise tout en se refoulant, être à la fois pour soi et en soi-même en s'extériorisant¹⁹. Plus encore, « la force est être pour soi et être pour un autre »²⁰. Ce qui est remarquable, c'est la façon dont Heidegger souligne, comme il le fera à propos d'Aristote, la dualité inscrite dans l'unité d'une telle force ; elle est essentiellement « différence » entre ce qui se refoule en soi-même et ce qui tend à s'exprimer vers l'extérieur. Elle est « rapport », et de ce fait essentiellement duelle dans son unité même. Alors (et cette phrase aura un poids décisif dans son interprétation d'Aristote) : « Ce qui apparaît comme un autre sur lequel elle agit, ce qui semble, de son côté, avoir simplement provoqué la force à s'extérioriser – ce moment excitant et sollicitant est encore lui-même force. Résultat : là où il y a force, donc le rapport d'efficience en tant que rapport effectif, là sont nécessairement *deux forces*, et certes

17 Heidegger M., *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Wintersemester 1930/31), Gesamtausgabe, Bd. 32, I. Görland (Hrsg.), 1980, p. 148 ; trad. Martineau E., Paris, Gallimard, 1984, p. 164.

18 *Ibid.*, p. 165 ; trad. cit., p. 180.

19 *Ibid.*, p. 166.

20 *Ibid.*

deux forces autonomes²¹. » On voit comment ce qui se contente de provoquer une force à déployer son énergie, ce qu'Aristote appelle précisément puissance passive, doit encore être appelé « force » pour Heidegger lisant Hegel. La passivité, là encore, n'a rien de passif. Hegel est bien le moyen pour Heidegger d'accéder à Aristote.

Quel est donc alors le type d'unité qui unit les deux forces à l'œuvre et qui permet de parler de « la force » au singulier ? Comment penser l'articulation, le « rapport », entre les deux forces qui constituent l'objet de la connaissance pour l'entendement chez Hegel ? Il est temps désormais de montrer comment l'interprétation d'Aristote par Heidegger permet de retourner au texte de la *Phénoménologie de l'esprit* et d'éclairer l'un de ses chapitres les plus difficiles, dans l'horizon du problème de la *subjectivité* (qui était déjà au cœur de ce qui précède).

Il n'est pas anodin que la force soit considérée par la *Phénoménologie de l'esprit* au dernier moment de la « conscience en général », et qu'elle soit en fait le lieu de l'accentuation d'une dialectique qui commençait déjà de travailler la conscience au moment de la conscience sensible. Le §18 de la *Philosophische Propädeutik* de 1808-1811 évoque l'« *einfache Kraft, welche in das Dasein, die Äußerung, übergeht* »²², ce qui pourrait faire penser qu'avec la force, la conscience trouve quelque chose de stable, grâce au concept, la substance qui se trouve à l'intérieur de la chose – d'autant plus que la tâche de l'entendement est précisément qu'elle « considère l'intérieur des choses » (*das Innere der Dinge betrachtet*)²³. Autrement dit, avec ce dernier moment de la « conscience en général », celle-ci trouverait définitivement son objet, la substance, et se fixerait du même coup comme conscience de soi-même, bien identifiée, et en acte. Le concept de force, si l'on suit ces remarques de la *Propädeutik*, semble bien convenir à une telle identification : la force est « simple », et elle se trouve à l'intérieur des choses, avant la manifestation sensible de la chose. De ce point de vue, ce qu'on a déjà dit de la force vient renforcer cette hypothèse : la force n'est pas visible, elle n'est à proprement parler nulle part, et ne peut être reconnue dans aucune qualité sensible de la chose. Elle est bien à l'intérieur en ce sens, échappant à toute reconnaissance sensible ou encore perceptive (selon la distinction qu'opère Hegel entre la conscience sensible et la perception).

21 *Ibid.*, p. 167.

22 Hegel, W., XVIII, p. 83.

23 *Ibid.*

Cependant, il convient de noter le nom qu'emploie Hegel, au passage du §18 de la *Propédeutique* qu'on vient de citer, pour qualifier la « simple force » : « *die Äußerung* », l'extérieur. Plus précisément, la force se situe certes à l'intérieur de la chose, avant ses qualités sensibles, mais elle *tend* vers l'extériorité – et c'est d'ailleurs pourquoi elle est une force, une tension entre l'intériorité d'où elle provient et l'extériorité où elle va. C'est pourquoi, loin d'être la manifestation (non sensible) de la substance, la force est bien plutôt le lieu des contradictions, dont celle qui traverse de part en part l'objet que vise l'entendement – contradiction entre singularité de l'objet pensé et son concept universel. C'est ainsi que se manifeste, chez Hegel, la *dé-subjectivation dynamique* : la force manifeste cette contradiction parce qu'elle se trouve entre l'intériorité et l'extériorité. La première définition du concept de force (*Kraft*) dans la *Phénoménologie de l'esprit* dit ceci : « L'un des moments de cette force, à savoir elle-même en tant qu'expansion, dans leur être, des matières subsistantes-par-soi, est son *extériorisation* ; mais elle-même en tant qu'elle est l'être-disparu des matières constitue la force *refoulée*, de son extériorisation, en elle-même, ou la *force proprement dite*²⁴. » Une force provient bien de quelque chose, d'une subsistance, *Selbständigkeit*, singulière et matérielle – mais elle efface cette matière, pour ainsi dire, dans son expansion vers l'extériorité (Hegel parle de l'« être-disparu », *Verschwendensein*, de la matière), qui est du même coup retenue, refoulée par une résistance. La force implique donc quelque chose qui la contient, qui la refoule, refoulement qui, Hegel l'ajoute aussitôt, implique l'extériorisation, tout comme l'extériorisation implique un refoulement, c'est-à-dire une résistance²⁵. Autrement dit, il n'y a de force que là où il y a résistance, empêchement.

Il y a donc une opposition entre ce qui est en expansion et ce qui est refoulé et c'est cette opposition qui constitue la force, comme l'indique d'ailleurs Hegel : « ...la force ne serait pas si elle n'*existait* pas sur le mode de cette opposition (*die Kraft wäre nicht,*

24 Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. W. Bonsiepen & R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980, p. 84 ; trad. Bourgeois B., Paris, Vrin, 2006, p. 164 : « das eine Moment derselben, nämlich sie als Ausbreitung der selbständigen Materien in ihrem Sein, ist ihre *Äußerung*, sie aber als das *Verschwendensein* derselben ist die in sich aus ihrer *Äußerung zurückgedrängte* oder die *eigentliche Kraft*. »

25 *Ibid.* : « Aber erstens die in sich zurückgedrängte Kraft *muß* sich äußern; und zweitens in der *Äußerung* ist sie ebenso *in sich selbst seiende Kraft*, als sie in diesem *Insichselbstsein* *Äußerung* ist. »

wenn sie nicht auf diese entgegengesetzte Weise existierte) »²⁶ ; il faut donc bien comprendre que c'est l'opposition qui constitue la force, ce qui la rend d'autant moins localisable. La force décrite en termes d'opposition manifeste la déchirure du concept lui-même : il détermine *un* objet en tant que l'entendement vise l'intérieur d'un objet, par-delà ses qualités sensibles ; mais pour être concept il doit sortir de cette unité et viser l'universel, par-delà l'objet – ce que Hegel nomme l'*Ungegenständliche*, l'in-objectif ou non-objectif – l'intérieur de la chose. La force correspond sur le plan de l'objet à cette tension du concept : elle implique à la fois intériorité singulière et extériorité universelle.

Mais l'opposition est en fait plus profonde. Juste après le court passage qu'on vient de citer, Hegel ajoute : « ...mais qu'elle existe sur le mode de cette opposition ne signifie rien d'autre sinon que les deux moments sont eux-mêmes en même temps *subsistants-par-soi* (*aber, sie existiert auf diese entgegengesetzte Weise, heißt nichts anderes als: beide Momente sind selbst zugleich selbständig*)²⁷. » La force implique ainsi deux substances, et par conséquent une altérité essentielle. Il faut qu'un « *autre* vienne s'ajouter à elle et la sollicite (*daß jenes Andere zu ihr hinzutritt und sie solliziert*) », « autre » qu'elle « a en elle-même », elle dont l'essence consiste « à s'extérioriser, comme quelque chose d'autre, venant s'ajouter à elle de l'extérieur (*sich zu äußern, als ein Anderes, zu ihr von außen Hinzutretendes gesetzt wurde*) »²⁸. Hegel, ici, franchit un pas supplémentaire en intégrant à sa description dialectique de la force le vocabulaire de l'altérité, voire de l'« autre » (*das Andere*), qui est tout simplement la façon dont la force est « un Un » (*ein Eins*). L'opposition est donc accentuée, d'autant plus que Hegel ajoute à l'alinéa suivant que cet autre est « soi-même force » (*selbst Kraft*)²⁹. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la force implique deux forces, une force et son autre (le pôle positif et le pôle négatif), comme Hegel l'indique : « Mais il y a deux forces présentes en même temps (*es sind aber zugleich zwei Kräfte vorhanden*)³⁰... » En termes aristotéliens, le déploiement d'une force implique à la fois une puissance active et une puissance passive, le vocabulaire de Hegel

26 *Ibid.* ; trad. cit., p. 165.

27 *Ibid.*

28 *Ibid.* ; trad. cit., p. 166.

29 *Ibid.*, p. 85.

30 *Ibid.*

étant, un peu plus bas, explicitement celui de l'activité et de la passivité, à propos des « *Unterschiede der Form, indem da seine sollicitirendes, das andere sollicitirtes, jenes thätig, diß passiv ist* »³¹. Deux forces, l'une passive, l'autre active, du point de vue formel, lorsque la contradiction n'est pas encore résolue. Le concept que pense l'entendement doit donc être à la fois dans l'unité de l'universel et du singulier (la chose singulière à laquelle convient le concept) et en même temps dans la pluralité de l'autre – l'autre force qu'implique toujours une force. Force active et force passive sont ainsi force *pour soi* et force *pour un autre*, dit Hegel³², et de cette façon il semble bien qu'une des deux forces soit directrice, primordiale (la force active), lorsque l'autre force serait secondaire, simplement réactive (la force passive). Où l'on retrouve la tentation d'un substrat, puisqu'il y aurait alors le lieu véritable de la force, la force active, et un lieu dérivé, qui ne déploie pas de force à proprement parler et qui est simplement passif.

Deux éléments contredisent une telle interprétation. Tout d'abord, Hegel souligne bien dans ces pages que chacune des deux forces a besoin de l'autre, et ce n'est donc que d'un certain point de vue (et en un certain moment) que l'une est pour soi et l'autre pour une autre. En réalité, « ces deux forces existent en tant que des essences qui sont pour elles-mêmes (*diese zwei Kräfte existieren als für sich seiende Wesen*) », mais tout aussi bien leur être est-il « un pur être-posé par le moyen de quelque chose d'autre (*ein reines Gesetzsein durch ein Anderes*) »³³. Ce qui revient à dire que la puissance active (le pôle positif) n'a pas du tout le dessus épistémologique sur la puissance passive (le pôle négatif), mais bien au contraire que chacune a, selon le point de vue, son être pour-soi et en même temps son être pour-un-autre. La perspective doit donc se déplacer du moment de la différence au moment de l'unité, tout comme c'était le cas chez Aristote :

31 *Ibid.*, p. 86. Cf. *Ibid.*: « Zunächst tritt die zweite Kraft, als das sollicitirende und zwar als allgemeines Medium seinem Inhalte nach gegen die auf, welche als sollicitirte bestimmt ist ; indem aber jene wesentlich Abwechslung dieser beiden Momente und selbst Kraft ist, so ist sie in der That gleichfalls nur erst allgemeines Medium, indem sie dazu sollicitirt wird, und ebenso auch nur negative Einheit, oder zum zurückgehen der Kraft sollicitirendes, dadurch, daß sie sollicitirt wird. » La distinction entre force « sollicitante » et force « sollicitée » déploie ouvertement un vocabulaire de l'activité et de la passivité, mais contrebalancé par le fait qu'il y a une alternance. C'est tantôt une force, tantôt l'autre, qui sollicite, et qui est donc sollicitée. Toute passivité est traversée par de l'activité, et réciproquement.

32 *Ibid.*, p. 86.

33 *Ibid.* ; trad. cit., p. 168.

Φανερόν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν... En termes hégéliens :

...leur être a bien plutôt la pure signification du *disparaître*. Elles ne sont pas en tant que des extrêmes qui retiendraient en eux, pris pour eux-mêmes, quelque chose de fixe, et qui n'enverraient qu'une propriété extérieure à la rencontre l'un de l'autre, en leur point médian et à l'endroit de leur contact ; mais ce qu'elles sont, elles ne le sont qu'en ce point médian et de contact³⁴.

Ce texte appelle un long commentaire. L'utilisation du verbe « disparaître », substantivé et souligné par Hegel, est ici remarquable. Les deux forces s'éclipsent dans le procès même de leur rencontre, en deux sens : 1) d'une part, la force n'est visible ni dans la puissance active ni dans la puissance passive, puisqu'elle est diffuse à la fois dans l'une et dans l'autre, sous l'effet de l'une et sous l'effet de l'autre ; 2) d'autre part, la force ne se situe ni dans la puissance active ni dans la puissance passive, mais précisément dans le point de jonction, de contact, entre les deux. Hegel est ici aristotélicien : l'unité même de la force, pour ainsi dire le fait qu'il y a de la force et qu'elle peut donc être pensée comme telle force, ici et maintenant (n'oublions pas que ce que vise Hegel est de décrire l'œuvre de l'entendement), cette unité a lieu au point de contact, *Berührung*. Comme l'écrit Yvon Béval, « la force ne consiste pas en la chose, elle a sa propre consistance, elle dépasse donc l'extériorité immédiate de la chose ou de la matière qui est un de ses facteurs, ce qui signifie : elle se réfléchit en elle-même en subsumant la consistance extérieure de la chose, elle devient l'unité de cette consistance et de la sienne propre, de telle sorte qu'elle s'extériorise en s'intériorisant et s'intériorise en s'extériorisant, à la tangence de contact (*Berührung*) de l'interne et de l'externe, de l'actif et du passif »³⁵. La « tangence de contact » est bien le lieu même de la force, à savoir de son unité, tout comme chez Aristote la *poiesis* était le fruit du point d'unité entre la puissance active et la puissance passive. L'unité de la force est dans ce moment instable, infixable, et pourtant réel (c'est-

34 *Ibid.*, p. 87 : « ihr Sein vielmehr die reine Bedeutung des *Verschwindens* hat. Sie sind nicht als Extreme, die etwas Festes für sich behielten und nur eine äußere Eigenschaft gegeneinander in die Mitte und in ihre Berührung schickten; sondern was sie sind, sind sie nur in dieser Mitte und Berührung. »

35 Béval Y., *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard, 1975. On trouve dans cet ouvrage l'explicitation de la source leibnizienne des pages sur la force qu'on commente ici, à partir d'une critique par Hegel de la dynamique de Leibniz.

à-dire pensable, conceptualisable), du « contact » (*Berührung*), qui assume toute l'opposition pour-soi/pour-l'autre, actif/passif, singulier/universel, qui y est à l'œuvre.

C'est le concept qui pratique cette unité, pour ainsi dire, qui lui donne un lieu possible, ce qui signifie que « la réalisation de la force est donc en même temps la perte de la réalité ; elle y est bien plutôt devenue quelque chose de tout autre, à savoir cette *universalité* que l'entendement reconnaît... (*die Realisierung der Kraft ist also zugleich Verlust der Realität; sie ist darin vielmehr ein ganz Anderes geworden, nämlich diese Allgemeinheit, welche der Verstand... erkennt*) »³⁶. Le concept est donc le lieu de « reconnaissance » (*Erkennung*) de l'unité de la force, l'identification du point de jonction en réalité introuvable, phénoménalement invisible³⁷. La force se réalise pleinement dans le concept qui nie la réalité et la restitue à elle-même dans le même temps, et devient l'outil de l'universel – en tant que l'entendement entre dans l'intérieur de l'objet, et explique sa constitution physique par le jeu des forces entre elles, Hegel rappelant que ce qui est en jeu, avec le concept qui unifie les forces, c'est « l'arrière-fond vrai des choses (*den wahren Hintergrund der Dinge*) »³⁸.

Cette dialectique, dont on trouve une application dans la *Philosophie de la nature* de l'*Encyclopédie* à propos de l'électricité, paradigme pour la notion de force ici, joue un rôle métaphysique fondamental³⁹ : reconduire la conscience à elle-même, par une opposition

36 GW 9, p. 87 ; trad. cit., p. 169.

37 Comme le note A. Dumont, « Le monde à l'envers selon Hegel. Réflexion sur la “scène” de l'entendement dans la *Phénoménologie de l'esprit* », vol. 2, 2015, p. 14 : « Cela signifie que les forces comprises comme action réciproque sont toujours et par principe disparaissantes, elles ne sont pas et ne seront jamais. En revanche, seule demeure la pensée de la force ; l'effectif est en fin de compte “le concept de la force comme concept”. Par suite, affirme fortement Hegel, “la réalisation de la force est donc en même temps perte de la réalité (*Verlust der Realität*)”. On gagne l'effectivité (*Wirklichkeit*) sur le dos de la simple réalité (*Realität*) : le concept distingue des parties (l'expansion et la contraction) dans une réalité en soi sans distinction, rendant ainsi une telle réalité effective pour soi. Car, de même que le langage dont il était question dans la Certitude sensible, c'est le concept qui a raison. Il nie l'unité, c'est-à-dire la réalité (*Realität*), de l'ob-jet (la force) pour mieux la révéler, c'est-à-dire la rendre effective (*wirklich*). L'ob-jet comme universel inconditionné s'apparente ainsi à l'effectivité de la force comme négation de sa réalité, c'est-à-dire comme concept – seule condition d'un accès à l'intelligibilité du sensible, par où sont rendus nécessaires la suppression et le dépassement du sensible auquel la perception se limitait. »

38 GW 9, p. 88.

39 Nous ne disposons pas de l'espace, ici, pour détailler l'usage que fait Hegel, dans la *Philosophie de la nature*, de l'électricité, et du jeu des forces qu'elle déploie. Citons le résumé limpide qu'en donne J.-F. Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipse, 2009, p. 70 : « Autrement dit, selon Hegel, ce qu'il y a à la base, c'est toujours une force unique, et cette force unique ne peut nous apparaître, se présenter à nous dans le phénomène, qu'en se polarisant, en s'éclatant, en se dédoublant, en

radicale. L'entendement s'enquiert de l'intérieur de la chose, intérieur objectif radicalement séparé de la réflexion : « Cet intérieur est donc pour elle un extrême qui lui fait face (*dies Innere ist ihm daher ein Extrem gegen es*) », malgré le rôle du concept qui est dans la conscience, ce que la conscience ne peut pas encore reconnaître. Il y a donc un enjeu métaphysique qui, selon nous, donne tout son sens à la dialectique de la puissance active/puissance passive : c'est l'entendement qui produit les concepts qui identifient les forces à l'œuvre dans la chose, à l'intérieur de la chose (c'est-à-dire avant ses qualités sensibles) ; du même coup, l'entendement conceptualise l'intérieur de la chose dans son interiorité à lui, c'est-à-dire la conscience.

Deux extrêmes se font donc face, l'intérieur de la chose et l'intérieur de la conscience qui découvre l'intérieur de la chose. Qui plus est, elle le découvre par le biais de l'universel, car l'intérieur de la chose est vide, n'est rien en soi. Cette négativité foncière est la conséquence dialectique de l'opposition des forces, en tant qu'une force n'est rien d'autre qu'une mise en rapport de deux forces. Mais elle traduit l'accession à un monde supérieur, celui de la vérité, ou, comme l'écrit Hegel en termes pré-nietzschéens : « commence désormais de s'ouvrir, au-dessus du *monde sensible* en tant qu'il est le *monde des phénomènes*, un monde *suprasensible* en tant qu'il est le monde vrai (*schließt sich erst über der sinnlichen als der erscheinenden Welt nunmehr eine übersinnliche als die wahre Welt auf*) »⁴⁰. C'est à même la contradiction même (et donc l'instabilité) des forces que s'ouvre la nécessité de la vérité, tout autant à l'intérieur des choses qu'avant leur apparaître, au-delà que Hegel nomme encore « imparfaite apparition de la raison (*unvollkommene Erscheinung der Vernunft*) »⁴¹. Cependant, puisque c'est aussi bien l'interiorité de la conscience qui se révèle ainsi, le phénomène devient la « médiation » par laquelle le monde réel en vient à être supprimé, ce qui permet à la conscience de revenir à elle-même – Hegel parlant de « *monde supprimé* ou, en vérité, posé *comme monde intérieur* (*als aufgehobene oder in Wahrheit als innere gesetzt*) »⁴².

surgissant comme le jeu antagoniste, réciproque, de deux forces ; l'électricité, par exemple, est une force unique, mais elle ne nous apparaît jamais que comme le jeu d'un pôle plus et d'un pôle moins, le jeu d'une électricité positive et d'une électricité négative. L'électricité est sans doute une force universelle, mais lorsqu'elle nous apparaît ce n'est jamais que comme le jeu de deux forces antagonistes. »

40 GW 9, p. 89 ; trad. cit., p. 171.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*

Ce dernier passage est d'une importance capitale. Car en fait, la contrariété à l'œuvre dans la force implique à la fois un au-delà du monde sensible, mais également une suppression (*Aufhebung*) de ce même monde par l'intériorité de la chose qui renvoie à l'intériorité de la conscience. La contradiction des forces est une *médiation* : elle vise l'unité, l'unicité de ce qui produit cette contradiction. Cependant, il n'y a pas une substance *une* derrière la contradiction des forces qu'il faudrait surmonter ; bien plutôt, c'est la contradiction elle-même, comme processus, comme « mouvement » (*Bewegung*)⁴³, qui donne l'unicité de l'intérieur. Différence et unicité jouent ensemble, dans un seul et même mouvement. C'est la loi qui permet une certaine stabilité de cette dynamique, puisqu'elle est en un sens le signe positif de la négativité à l'œuvre avec le suprasensible. Le mouvement est donc le suivant :

- 1) d'abord l'entendement cherche la loi à même le phénomène, « hors de l'intérieur », où il y a une certaine unité visible ;
- 2) puis l'entendement supprime cette unité pour accéder aux forces, à l'intérieur donc du phénomène, dans le supra-sensible ;
- 3) mais faisant cela, la conscience est en fait ramenée vers l'intérieur d'elle-même, « dans l'entendement », et supprime donc une seconde fois le réel, cette fois l'intérieur des choses. C'est le passage des forces à la *loi*.

Avec ce passage, la conscience affronte le mouvement même qui l'agite, celui de *désubjection dynamique*, c'est-à-dire la contradiction force/contre-force qu'elle vit intérieurement avant de la vivre dans les objets. Ainsi, à propos de l'âme, Hegel écrit-il que

C'est dans l'*intérieur* seulement qu'elle est entrée en scène elle-même en sa liberté (*im Innern erst ist sie selbst frei hervorgetreten*). Le phénomène ou le jeu des forces la présente déjà elle-même, mais c'est comme *explication* qu'elle entre en scène pour la première fois en sa liberté ; et, en tant qu'une telle infinité est enfin objet pour la conscience *comme ce qu'elle est*, la conscience est *conscience de soi* (*und indem sie endlich für das Bewußtsein Gegenstand ist, als das, was sie ist, so ist das Bewußtsein Selbstbewußtsein*)⁴⁴.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*, p. 100 ; trad. cit., p. 187.

Nous avons ici l'explication du fait que c'est dans la force que l'entendement cherche l'intérieur des choses, et donc une certaine unité. Si la force est à ce point traversée de contrariété tout en constituant tout de même une unité, certes imparfaite, c'est que la conscience est elle-même une telle unité traversée de contrariété. C'est pourquoi « l'explication qui est l'œuvre de l'entendement fait tout d'abord seulement la description de ce qu'est la conscience de soi (*die Beschreibung dessen, was das Selbstbewußtsein ist*) »⁴⁵ : cette scission du phénomène expliqué, cette dynamique de la passivité et de l'activité, à l'œuvre dans la force, est ce qui a déjà à l'avance travaillé la conscience en tant que conscience de soi, ce qui implique une structure semblable de contrariété. C'est le moment du « monologue immédiat » de la conscience qui « paraît certes s'y activer à autre chose, mais, en réalité, ne s'occupe, allant et venant, qu'avec elle-même ». Le verbe qu'utilise Hegel pour désigner l'activité réelle de la conscience est « *herumtreiben* ». Il résume à lui seul la trajectoire de toute notre étude. La conscience progresse ça et là, sans direction vers *une* unité, elle va et vient, elle « danse » (le verbe « *herumtreiben* » peut vouloir dire « danser »), elle s'oppose à elle-même dans un mouvement qu'elle a d'abord reconnu, par la force du concept, dans la force, c'est-à-dire dans l'intérieur des choses.

C'est là son premier moment de « liberté », c'est-à-dire, pour l'exprimer en termes fichtéens (mais Fichte est assurément capital ici), la liberté pour la conscience de se poser elle-même comme conscience de soi. L'infinité (à savoir la contradiction se différenciant à l'infini) de l'objet devient l'objet comme conscience, c'est-à-dire conscience de soi, le lieu suprême de l'infinité. Ce n'est pas du tout que l'on aboutit à une substance, et le procès de la phénoménologie de l'esprit ne fait que commencer. Non, bien plutôt aboutissons-nous à un mouvement qui trouve son lieu le plus mouvementé, mais aussi le plus originaire, la conscience comme conscience de soi, originairement différencié, dans une *déssubjectivation dynamique* qui donne la conscience à elle-même. Il est tout à fait frappant, ici, que ce phénomène principalement théorique (il s'agit de l'œuvre de l'entendement qui conceptualise) aboutisse à une manifestation *pratique* de soi-même : par le concept, la conscience se pose elle-même librement et trouve le premier moment de sa liberté. La phénoménologie de l'esprit est aussi, dans le même mouvement, une *praxiologie*.

45 *Ibid.*

On peut ainsi conclure. Ce que Heidegger montrait, à partir d'un problème local dans la *Métaphysique* d'Aristote, c'est que le sujet est décentré, à la fois celui qui exerce la force et celui sur lequel les forces tombent, sans qu'on puisse identifier un lieu, le lieu de la force, le lieu où toutes les forces se rencontrent et se manifestent. Dans cette hésitation, il y avait la destitution du sujet/substance, au profit d'un mouvement fondamental de passivité/activité, où d'ailleurs, comble du paradoxe, la passivité semblait jouer le rôle phénoménologique le plus important. Cette découverte, c'est Hegel qui l'a faite, dans un passage de la *Phénoménologie de l'esprit* que Heidegger commentait précisément l'année universitaire précédant son explication avec Aristote (cf. *supra*). C'est donc Heidegger qui permet de mettre en dialogue Aristote et Hegel, et c'est avec Hegel que ce décentrement du sujet et aussi bien de toute substance (la *déssubjectivation dynamique*) trouve son expression la plus intense. Car si les forces reconduisent la conscience à la conscience de soi, ce n'est pas pour trouver un sujet, mais c'est pour trouver la différence originaire, et qui s'exprime aussi bien dans la distance qui sépare conscience et conscience de soi, que dans la distance qui sépare le sujet de l'objet, la conscience de la chose même, l'intérieur de l'extérieur, le fini et l'infini. Passivité et activité sont deux pôles d'une même chose, qui n'est pas un sujet, mais un mouvement même, une aspiration à l'unité qui est d'emblée prise dans la dialectique de la différence. Il ne faudra à Marx qu'un pas pour nommer autrement cette force, comme force de production, *Produktivkraft*, accentuation radicale de la dialectique des forces qu'avant Hegel, Aristote avait décrite dans la *Métaphysique*.

