

Bergson, Heidegger et la question du possible : le renversement d'une conception classique

Pierre-Alexandre Fradet*

Résumé

Quel est le statut ontologique du « possible » et du « réel » ? Sous l'angle de la substance, de la notion et du temps, l'un prend-il le pas sur l'autre, l'un est-il prioritaire ? Alors qu'Aristote et Hegel ont défendu l'idée que le réel jouit d'une primauté sur le possible, Heidegger et Bergson ont avancé la thèse inverse : ils ont laissé entendre que le possible a préséance sur le réel. Le dessein que nous poursuivrons ici possède deux volets : d'une part, nous chercherons à souligner la distance qui sépare le couple Aristote/Hegel de la pensée heideggérienne sur la question du possible ; d'autre part, et en particulier, nous tâcherons de montrer que si la thèse que soutient Bergson s'éloigne en apparence largement de la conception classique, elle la rejoint malgré tout à bien des égards.

Quel est le statut ontologique du « possible » et du « réel » ? Sous l'angle de la substance, de la notion et du temps, l'un prend-il le pas sur l'autre, l'un est-il prioritaire ? Tel est le genre de questions auxquelles s'est attaqué Aristote et qui seront reprises plus tard par Hegel, Bergson et Heidegger. Alors qu'Aristote et Hegel ont défendu l'idée que le réel jouit d'une primauté sur le possible, Heidegger et Bergson ont avancé la thèse inverse : ils ont laissé entendre que le possible a préséance sur le réel. Le dessein que nous poursuivrons ici possède deux volets : d'une part, nous chercherons à souligner la distance qui sépare le couple Aristote/Hegel de la pensée heideggérienne sur la question du possible ; d'autre part, et en

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

particulier, nous tâcherons de montrer que si la thèse que soutient Bergson s'éloigne en apparence largement de la conception classique, elle la rejoint malgré tout à bien des égards.

L'adoption de ces angles d'attaque nous permettra d'étudier un thème encore peu traité dans la pensée heideggérienne, la notion de possibilité, mais aussi et surtout de mettre en dialogue Heidegger et Bergson sur la question du possible. Atteindre nos objectifs requerra de nous l'accomplissement de trois tâches. Il nous faudra d'abord rapporter les raisons précises pour lesquelles Aristote et Hegel affirment la priorité du réel, après quoi nous expliquerons en quel sens la pensée heideggérienne implique une valorisation du concept de « pouvoir-être ». Enfin, notre but étant d'en arriver à Bergson, nous tenterons de montrer que l'argument qu'il invoque pour renverser la tradition demeure arrimé à la conception classique du possible. Une conception erronée, irrecevable, et que la métaphysique aurait eu tort de reconduire dans l'histoire, s'il faut en croire Heidegger.

1. Aristote et Hegel, tenants de la conception classique

À la question de savoir ce qu'est l'être au sens primordial, Aristote répond qu'il s'agit de la *substance première*¹, c'est-à-dire du sujet individuel. « [S]i les substances premières n'existaient pas, [écrit-il,] il serait impossible que quelque chose d'autre existe. Car tous les autres termes ou bien se disent de celles-ci comme de sujets, ou bien sont en elles comme dans des sujets² ». Que devons-nous prédiquer du sujet individuel pour parvenir à en dégager l'essence ? Aristote dira que, de prédicat en prédicat, de substances secondes en substances secondes³, il faut s'efforcer de découper les genres suivant des différences, de dévoiler ainsi l'espèce et d'aboutir à « la dernière différence [qui] sera

¹ Pour une analyse de la priorité accordée à la substance elle-même, voir Charlotte Witt, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989, p. 47-58.

² ARISTOTE, *Catégories sur l'interprétation*, trad. P. Pellegrin et M. Crubellier, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 115 (2b5).

³ Sur la notion, voir *ibid.* p. 115-119 (2b5-3a5).

l'essence de la chose et sa définition⁴ ». Mais cela ne clôt pas la réponse qu'apporte le Stagirite à la question de l'être. Pour ce dernier, en effet, l'être est un composé de « forme » et de « matière », et toute science étant science de l'universel, répondre à la question de l'être implique forcément qu'on doit accorder une priorité à la forme, située du côté de l'universel. Comme cela est affirmé en *Métaphysique Z*, la forme « est antérieure à la matière⁵ », dans la mesure où la matière reçoit, accueille, doit se plier aux déterminations de la forme. Est-ce à dire pour autant que la matière n'est qu'une instance passive et qu'elle ne saurait imposer en retour aucune détermination à la forme ?

La question est largement débattue⁶, et il ne peut nous revenir ici de tenter d'y répondre. En revanche, une remarque s'impose sur le sujet qui nous retient : de même qu'Aristote accorde une priorité à la substance première et à la forme, de même il accorde, parallèlement, une préséance à l'actualité plutôt qu'à la possibilité. Pour comprendre ce qui conduit le philosophe à reconnaître cette préséance, un détour par sa terminologie est de mise. Aristote distingue entre deux types de possibilité : il y a, d'une part, *la puissance relative aux capacités réelles* (la possibilité réelle ou ontologique)⁷ ; puis, d'autre part, *la puissance indépendante de ces capacités* (la possibilité formelle). L'un et l'autre types

⁴ ARISTOTE, *Métaphysique*, tome 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 290 (Z, 12).

⁵ *Ibid.*, p. 242 (Z, 3). Voir aussi *ibid.* p. 243 (Z, 3).

⁶ Voir par exemple, sur la question de savoir si la matière détient une certaine force de résistance et si elle peut être, chez Aristote, « *materia prima* », donc une pure potentialité indépendante de la forme : Hugh R. KING, « Aristotle without *Prima Materia* », *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, p. 370-389 ; Dennis F. POLIS, « A New Reading of Aristotle's *hylē* », *The Modern Schoolman*, LXVIII, 1991, p. 225-244 ; William CHARLTON, « Prime Matter : A Rejoinder », *Phronesis*, 28, 1983, p. 197-211 ; Frank A. LEWIS, « What's the Matter with Prime Matter ? », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXIV, 2008, p. 123-145 ; H. M. ROBINSON, « Prime Matter in Aristotle », *Phronesis*, 19, 1974, p. 168-188. Pour des passages où Aristote discute lui-même directement ou indirectement du rôle de la matière dans le devenir, voir entre autres : ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 259-268 (Z, 7-8) ; *La Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999, p. 86-91 (189b-191a).

⁷ Voir Stephen D'IRSAY, « La possibilité ontologique chez Aristote », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 22, 1926, p. 410-421.

sont employés de façons variées dans l'œuvre aristotélicienne, mais on peut les caractériser généralement de la manière qui suit : tandis que le premier désigne une possibilité qui tient compte des conditions imposées par le réel⁸ (par exemple : « Je peux m'asseoir si je suis debout »), le second renvoie à ce qui n'est pas impossible logiquement, c'est-à-dire à ce qu'on peut se représenter sans contradiction⁹ (par exemple : « Je pourrais devenir demain Premier ministre du Royaume-Uni »).

Au sein du premier type de possibilité, un autre partage peut être opéré. Aristote parle d'abord d'une puissance relative aux « principes de changement¹⁰ » : il entend par là entre autres les puissances « rationnelles » et les puissances « irrationnelles », qui toutes deux peuvent agir comme principes de mouvement.¹¹ Il pose ensuite une puissance qui se définit en relation avec l'acte.¹² « L'acte, [mentionne-t-il,] [...] est *l'existence d'un objet*, mais non pas de la façon que nous avons exprimée par puissance¹³ ». En quoi cette acception de la puissance est-elle pertinente en ce qui nous concerne ? En ceci : c'est en analysant cette acception qu'Aristote cherchera à montrer que l'acte est premier par rapport au possible. En fait, comme l'indique Léon Robin, Aristote est d'avis que l'acte jouit d'une préséance sur le possible sous *quatre angles distincts*¹⁴ : la « notion », le « temps », la « substance » et l'« existence ».

« Que selon la *notion*, l'acte soit antérieur, cela est évident : *c'est parce qu'il peut agir* que la puissance, au sens premier, est puissance. Par

⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, tome 2, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004, p. 39-64 (Θ, 1-8).

⁹ Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, 2000, p. 191-195 (Δ, 12).

¹⁰ *Ibid.*, 2004, p. 42 (Θ, 2).

¹¹ *Ibid.*, p. 42-44 (Θ, 2).

¹² *Ibid.*, p. 52 (Θ, 6). Sur la relationnalité entre l'acte et la puissance, voir Charlotte WITT, *Ways of Being : Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, 2003, par exemple p. 57.

¹³ ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 52 (Θ, 6). Nous soulignons.

¹⁴ Léon ROBIN, *Aristote*, Paris, PUF, 1944, p. 85-86. Voir aussi, sur la priorité de l'acte, Suzanne MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain/Paris, L'Institut supérieur de philosophie/Desclée de Brouwer, 1946, p. 239-242 ; Alfredo FERRARIN, « Hegel's on Aristotle's *Energeia* », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 53, 2006, p. 73.

exemple, j'appelle capable de construire, celui qui peut construire ; doué de la vue, celui qui peut voir¹⁵ ». Aristote fait remarquer ici que la puissance se définit toujours en considération de l'acte auquel elle peut aboutir, et donc que l'acte doit en cela être antérieur à la puissance. Quant à la dimension du temps, il souligne que « l'acte, en un sens, est antérieur et, en un autre sens, il ne l'est pas¹⁶ ». En quel sens l'acte est-il antérieur ? Au sens où « sans blé préexistant "en acte"[...] il n'y aurait pas de grain de blé ; [...] pas de "fonction musicale" sans un musicien qui "en acte" possède l'art musical et l'enseigne, etc.¹⁷ ». Sous l'angle de la substance, maintenant, Aristote en a long à dire, mais il soutient essentiellement que l'acte est antérieur à la puissance puisque « la fin, c'est l'acte et *c'est en vue* de l'acte que la puissance est conçue¹⁸ ». Ailleurs dans son œuvre¹⁹, il précisera à ce sujet que *le possible n'est possible que s'il se réalise au moins une fois dans l'histoire*, ce qui l'amène à endosser le « principe de plénitude » en vertu duquel le réel est dépositaire de toutes les formes de possible, lesquelles s'actualisent plus ou moins fréquemment et se situent à des distances variables entre l'impossible et le nécessaire.²⁰ Enfin, en ce qui regarde l'existence, le propos du Stagiritique rejoint l'angle de la substance. « Les êtres éternels, [affirme-t-il] [...] sont antérieurs, selon la substance, aux êtres corruptibles, et rien de ce qui est éternel n'existe en puissance²¹ ». Puisque tout être éternel existe à la fois uniquement en acte, sans dépendre des choses corruptibles et en tant qu'être nécessaire et premier, Aristote voit dans cette forme d'existence une quatrième et dernière raison d'affirmer la priorité de l'acte sur la puissance.

¹⁵ ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 59 (Θ, 8). Nous soulignons.

¹⁶ *Ibid.*, p. 59 (Θ, 8).

¹⁷ ROBIN, *op. cit.*, p. 86.

¹⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 61 (Θ, 8). Nous soulignons. Voir aussi, pour une discussion de cet aspect complexe de la priorité de l'acte, Charlotte WITT, « The Priority of Actuality in Aristotle », dans *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, 1994, p. 215-228.

¹⁹ Voir notamment ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 47 (Θ, 4).

²⁰ Voir, sur l'examen que fait Hintikka de ce principe, Grzegorz STOLARSKI, *La possibilité et l'être*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001, p. 35-37.

²¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, *op. cit.*, p. 63 (Θ, 8).

Mais il n'y a pas qu'Aristote qui ait défendu la conception classique du possible : séparé de celui-ci par le temps, Hegel a endossé une conception similaire. Là où Aristote présupposait l'étant comme *donné*, Hegel y verra pour sa part quelque chose de structuré, de conditionné, une réalité qui se profile toujours déjà sur le théâtre de la conscience. Son idéalisme l'indique déjà : bien que Hegel ait évité d'employer le langage de la philosophie transcendante, le système qu'il développe vise à dégager les structures de l'expérience de la conscience.²² Or, au socle de ce système, on retrouve l'idée de « mouvement dialectique ». Plusieurs commentateurs ont pris coutume de résumer ce mouvement par la triade de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Cette description a l'avantage de rendre manifeste le fait que la dialectique est à la fois « négation », « conservation » et « dépassement »²³ ; mais elle possède un inconvénient majeur, celui de passer sous silence le mouvement qui s'effectue à chaque étape et continue de s'effectuer sans cesse – même après le dépassement. C'est que la dialectique ne doit pas être comprise comme le mode de résolution d'une tension qui s'effacerait dans le temps : elle doit être saisie, bien plutôt, comme un mouvement qui demeure toujours marqué par une tension.²⁴

Sous quelle forme précise se manifeste la dialectique ? En quoi cette manifestation nous permet-elle de mieux comprendre le possible chez Hegel ? Dans le premier chapitre de la *Science de la logique*, Hegel fait état de la dialectique qui relie l'« être pur » au « néant pur » :

²² Sur le sujet, voir Iain MACDONALD, « Nature and Spirit in Hegel's Anthropology. Some Idealist Themes in Hegel's Pragmatism », *Laval théologique et philosophique*, 63, 2007, p. 41-50. Et, sur le fait que l'idéalisme hégélien n'implique pas « la position d'un Absolu détaché de toute réalité concrète », voir Pierre AUBENQUE, « Hegel et Aristote », dans *Hegel et la pensée grecque*, J. d'Hondt (éd.), Paris, PUF, 1974, p. 100-101.

²³ G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, notamment p. 123.

²⁴ Mentionnons qu'une analyse de la constance du mouvement chez Hegel amène Yvon Gauthier à parler de « syllogistique dynamique » : voir Yvon GAUTHIER, « Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel », *Philosophiques*, 32, 2005, p. 357-368.

Le néant représente la même détermination ou, plutôt, la même absence de détermination que l'être pur. L'être pur et le néant pur sont donc la même chose. Ce qui est vrai, ce ne sont ni l'être ni le néant, mais le passage, et le passage déjà effectué, de l'être au néant et de celui-ci à celui-là. Mais il est tout aussi vrai que, loin d'être indistincts, loin d'être la même chose, l'être et le néant *diffèrent absolument* l'un de l'autre, tout en étant inséparés et inséparables, *chacun disparaissant directement dans son contraire*. Leur vérité consiste donc dans ce *mouvement* de disparition directe de l'un dans l'autre : dans le *devenir* ; mouvement qui, en même temps qu'il fait ressortir leur différence, la réduit et la supprime²⁵.

À la fois clair et dense, ce passage résume à merveille l'idée de dialectique hégélienne. On y apprend que deux concepts contraires, l'être pur et le néant pur, en même temps qu'ils préservent leur différence, la voient être supprimée dans un troisième terme qui les relie en mettant en évidence leur absence de contenu : le devenir. Se révèle alors, du même coup, une *similarité* et une *interdépendance* là où autrement on pourrait incliner à voir une opposition frontale entre concepts.²⁶ C'est cette interdépendance, c'est cette réciprocity, que Hegel réinvestira en pensant le rapport entre « réalité » et « possibilité ».

Tout comme Aristote avant lui, Hegel laissera entrevoir deux formes de possibilité qui recoupent deux niveaux de réalité : la « possibilité formelle²⁷ », la « possibilité réelle²⁸ ». Deux volets principaux sont à rattacher au concept de possibilité formelle. « Sous le premier rapport, purement positif, la possibilité est [...] une simple détermination de forme. [...] Au point de vue de cette possibilité

²⁵ G. W. F. HEGEL, *Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949, p. 73.

²⁶ Sur la « cohérence » du processus de réunion des contraires, voir J. BIARD, D. BUVAT, J.-F. KERVÉGAN et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1983, p. 281.

²⁷ HEGEL, *Science de la logique*, *op. cit.*, notamment p. 199-200.

²⁸ *Ibid.*, notamment p. 201-202 et G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 396.

formelle, *tout ce qui n'est pas contradictoire en soi est possible*²⁹ ». L'« étendue du pensable » étant la seule limite assignable à la possibilité formelle, Hegel indiquera qu'elle n'est qu'une « simple proposition formelle d'identité³⁰ ». Mais il demeurera insatisfait de cette acception du possible, car il estime que ce dernier « contient plus que cette simple proposition d'identité³¹ ». Que renferme le possible en outre ? « Le possible, [répond Hegel,] est la réflexion de l'être-réfléchi-sur-soi [...] en tant que moment de la totalité et ayant par conséquent pour détermination celle de n'être pas en-soi³² ». En effet, l'idée de possible n'est jamais un être pur, immédiat, une notion qu'on appréhenderait sans intermédiaire quelconque : elle possède toujours déjà une certaine détermination du fait qu'elle est réfléchie par une conscience. Et c'est ce qui conduira Bernard Mabilie à dire, d'ailleurs, que Hegel juge que « [p]enser l'être "libre de toute détermination" (*frei von der Bestimmtheit*), chercher un pur être qui n'est rien d'étant ou un néant au-delà du quelque chose, c'est ne rien penser du tout³³ ».

Le second volet de la possibilité formelle est pour sa part plus négatif. Il révèle le caractère illusoire de ce que Hegel entend par « devoir-être ». Qu'est-ce que le devoir-être ? Il s'agit d'une possibilité prétendument essentielle mais qui, peut-être, ne se réalisera jamais : ainsi de la personne ignorante qui prétendrait pouvoir connaître mais qui, parallèlement, ne ferait jamais l'effort suffisant pour apprendre. Pour Hegel, ce devoir-être est tout simplement vide, car il serait absurde de croire qu'une chose demeure possible si elle ne s'actualise en aucun cas, et que « [l]orsque toutes les conditions sont présentes, la Chose *doit nécessairement* devenir effective³⁴ ». Hegel est donc d'avis que le réel impose certaines conditions et exclut certaines possibilités : celles qui sont trop vagues, trop floues, trop formelles.

²⁹ HEGEL, *Science de la logique*, *op. cit.*, p. 200. Nous soulignons.

³⁰ *Ibid.*, p. 200.

³¹ *Ibid.*, p. 200.

³² *Ibid.*, p. 200.

³³ Bernard MABILIE, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, p. 194-195. Pour d'autres liens à établir entre Aristote et Hegel, voir Nicholas LOBKOWICZ, « Substance and Reflection : Aristotle and Hegel », *Review of Metaphysics*, 43, 1989, p. 27-46, et Frederick G. WEISS, *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.

³⁴ HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, *op. cit.*, p. 396.

Loin d'être sans conséquence, cette exclusion des possibilités formelles rend évident le sens de la dialectique du possible et du réel : comme il est nécessaire pour le possible de s'exprimer dans les conditions contingentes du réel pour être jugé possible, « *la réalité, tout en différant [en tant que concept] de la possibilité, [doit lui être] identique*³⁵ ». Que peut-on inférer alors de cette dialectique possible/réel ? Au moins un point majeur. En rapprochant l'une de l'autre la réalité et la possibilité et en disant que « [c]e qui est réel, est possible³⁶ », Hegel endosse plus volontiers l'idée de possibilité réelle, il s'engage à comprendre le possible à travers le prisme du réel et prolonge ainsi la conception classique qui accorde au réel un certain primat.

2. Heidegger : la réhabilitation du possible

S'il est une chose que chacun sait de la pensée heideggérienne, c'est bien qu'elle cherche à réveiller la question de l'être. En bon phénoménologue, Heidegger veut ainsi tirer au clair « ce qui, de prime abord et le plus souvent, ne se montre justement pas, [...] mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent³⁷ ». Pour parvenir à faire voir l'être dans ce qu'il a d'essentiel, Heidegger appelle à une *destruction* de l'histoire de l'ontologie. Cette destruction doit se comprendre comme l'acte de « ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposées par elle », afin de reconduire « aux expériences originelles où les premières déterminations de l'être, par la suite régissantes, furent conquises³⁸ ». À ce geste de dé-couvrement, s'articule une tâche herméneutique « d'interprétation

³⁵ HEGEL, *Science de la logique*, *op. cit.*, p. 204. Nous soulignons. Sur l'idée que le « contingent est nécessaire », voir *ibid.*, p. 203.

³⁶ *Ibid.*, p. 199.

³⁷ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. E. Martineau, 1985, p. 47.

³⁸ *Ibid.*, p. 39. Sur le fait que la méthode phénoménologique de Heidegger implique non seulement une destruction mais aussi une réduction et une construction, voir la brève contextualisation de Jacques TAMINIAUX, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 158. Voir aussi Jean GRONDIN, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 45.

explicitante de la compréhension d'être »³⁹, par laquelle il s'agit de clarifier, préciser, porter au jour le sens de la pré-compréhension qu'on a de l'être.

Quel est le point de départ de cette tâche herméneutique ? Heidegger le situe dans la description de l'expérience quotidienne du *Dasein*. Menant lui-même cette description, il observera d'abord que le *Dasein* baigne toujours dans un « monde ambiant⁴⁰ », qu'il est un être-au-monde. Dans ce monde, ne se révèlent pas des choses qui seraient coupées du *Dasein* et comme autonomes les unes des autres ; mais bien plutôt un « complexe d'outils » sans lequel aucun outil ne pourrait être ce qu'il est.⁴¹ Qu'est-ce à dire en clair ? Pour l'exprimer succinctement : le *Dasein* est un sujet *préoccupé* par les choses qui l'entourent, ces choses n'acquièrent jamais leur sens dans l'isolement, l'indépendance, mais toujours en s'intégrant dans un réseau conceptuel plus vaste, dans un réseau de renvois où cohabite une pluralité. Aussi, notera Heidegger, « [l]'outil [*Zeug*] est essentiellement "quelque chose pour..."⁴² », dans la mesure où il présente une certaine utilité, une fonction, une maniabilité qui implique elle-même un renvoi.

Puisque tout *Dasein* met à son service les choses qui l'entourent et que toute chose n'acquiert son sens que dans un réseau de renvois, Heidegger signalera qu'on rencontre d'abord les étants par « circonspection » (*Umsicht*) et dans l'horizon de leur « ustensilité », c'est-à-dire comme des « êtres-disponibles » ou « à-portée-de-main » (*Zubandenheit*)⁴³, plutôt que comme des « étants-subsistants » ou « sous-la-main » (*Vorhandenheit*), des étants qui offrent une prise au regard objectivant. De là, une thèse centrale se laisse déduire : Heidegger considère que l'être se comprend d'abord comme *retrait* et qu'il est nécessaire de prendre le contre-pied de la tradition métaphysique, dont l'intérêt a porté avant tout sur l'étant subsistant, comme en témoignent entre autres « l'être permanent de Parménide,

³⁹ Jean GRONDIN, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, p. 35.

⁴⁰ HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 72.

⁴¹ *Ibid.*, p. 73.

⁴² *Ibid.*, p. 73.

⁴³ *Ibid.*, p. 74. Voir aussi *ibid.*, entre autres p. 76.

l'*eidōs* de Platon, la substance d'Aristote, le Dieu médiéval [et] le "sujet humain" érigé en fondement absolu par les modernes⁴⁴ ».

Quelle est la conséquence métaphysique de cette priorité à accorder à l'étant-à-portée-de-main ? Ainsi que le rapporte Richard Kearney, « Heidegger nous apprend qu'une des premières étapes du surpassement (*Überwindung*) de la métaphysique [de l'étant subsistant] vers une "ontologie fondamentale" [doit être] le renversement de la priorité traditionnelle de "l'actuel" vis-à-vis du "possible"⁴⁵ ». En effet, comme y insiste Heidegger au chapitre 7 d'*Être et temps*, « [p]lus haut que l'effectivité se tient la *possibilité*. La compréhension de la phénoménologie consiste uniquement à se saisir d'elle comme possibilité⁴⁶ ». Puis, plus loin, il réitère : « Le *Dasein* n'est pas un sous-la-main qui posséderait de surcroît le don de pouvoir quelque chose, mais il est *primairement possibilité*⁴⁷ ». Force est donc d'admettre que Heidegger s'inscrit en faux contre la conception classique du possible – celle d'Aristote et de Hegel – et qu'il lui substitue la thèse selon laquelle le possible est plus fondamental que le réel.

Mais en quel sens faut-il comprendre que le *Dasein* vit principalement sur le mode de la possibilité, et qu'est-ce qui justifie le renversement qu'opère Heidegger sur la question du possible ? Au chapitre 31, Heidegger laisse entrevoir une distinction entre deux notions de possibilité : l'une est de nature « formelle », l'autre est de nature « existentielle ». La première correspond à une « possibilité vide », elle « signifie ce qui n'est pas *encore* effectif et pas toujours nécessaire », et doit être pensée comme « inférieure à l'effectivité et à la nécessité⁴⁸ ». La seconde notion de possibilité, quant à elle, dévoile le pouvoir-être propre au *Dasein* : c'est elle qui conduit Heidegger à affirmer du possible qu'il est au-dessus du réel. Plus précisément, si Heidegger considère que la possibilité prend le pas sur l'effectivité et que le *Dasein* vit toujours déjà sur le mode de la possibilité, c'est parce

⁴⁴ Jean GRONDIN, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004, p. 300.

⁴⁵ Richard KEARNEY, « Heidegger, le possible et Dieu », dans *Heidegger et la question de Dieu*, R. Kearney et J. S. O'Leary (dir.), Paris, Grasset, p. 134.

⁴⁶ HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 127. Nous soulignons.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 127.

que le pouvoir-être n'est ni plus ni moins qu'une condition de possibilité de l'expérience.⁴⁹

Ce caractère transcendantal pouvait déjà être inféré de l'idée que tous les étants sont « pour quelque chose », car cette idée implique que le *Dasein* doit mobiliser un pouvoir-être en vue d'employer un étant à une certaine fin. On le verra réaffirmé, plus loin dans le texte, quand Heidegger dira que le *Dasein* est un « être-jeté » qui est tenu d'adopter une perspective dans le monde, de s'ouvrir à un « projet » et ainsi de configurer ses possibilités propres.⁵⁰ C'est que le *Dasein* n'est pas un être indifférent au monde : en tout lieu, à tout moment, il lui incombe de s'engager en mettant en œuvre son pouvoir-être et en gardant en tête que les choses pourraient être autrement.⁵¹ Tant que cette tâche de configuration et que cette priorité du possible n'auront pas été saisies de manière expresse, nul *Dasein* ne pourra prétendre être capable de rendre justice au sens de l'être ; il lui faudra à la place vivre dans la « déchéance » (*Verfallen*), d'une manière « inauthentique », réduit à « niveler »⁵² ses possibilités d'être et à adopter ce que tout le monde ni personne – le « On », donc – adopte déjà comme conduite.⁵³

Sans doute, Heidegger reconnaît à certains⁵⁴ d'avoir entrevu par quelque côté le sens de l'être ; mais il fait un constat plutôt sombre de la métaphysique, à laquelle il reproche d'avoir forgé une « pensée calculante⁵⁵ » et de s'être vouée à recouvrir l'être (la condition de possibilité des choses existantes) par l'étant (les choses existantes elles-mêmes).⁵⁶ Si ce n'est grâce à la métaphysique, par quel moyen est-il

⁴⁹ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁰ *Ibid.*, notamment p. 128 et 130.

⁵¹ *Ibid.*, p. 31.

⁵² *Ibid.*, p. 115.

⁵³ *Ibid.*, p. 114-117.

⁵⁴ Comme Aristote : voir Martin HEIDEGGER, *Aristote, Métaphysique* Θ 1-3, trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Paris, Gallimard, 1991, p. 35.

⁵⁵ Martin HEIDEGGER, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 286.

⁵⁶ Voir notamment Martin HEIDEGGER, « Le retour au fondement de la métaphysique », dans *Questions I et II*, trad. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel et al., Paris, Gallimard, 1968, p. 25 ; Alfredo GUZZONI (d'après une indication), « Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et être" », 108

possible d'appréhender le sens de l'être, qui « [n']advient [qu']en quelques rares modes essentiels⁵⁷ » ? Heidegger signale que « l'angoisse » et « l'appréhension de la mort », entre autres, permettent de répondre à cette question. Au contraire de la peur, qui est en continuité avec le domaine ontique parce qu'elle a pour objet un étant précis, l'angoisse place le *Dasein* face à son pouvoir-être : en elle, c'est « [l]e rien [qui] se dévoile [...] – mais non comme étant⁵⁸ ». De même, lorsque considérée pour elle-même, la mort assigne le *Dasein* « à son pouvoir-être le plus propre⁵⁹ », elle le met en contact avec une « pure possibilité [...] dont l'actualisation est toujours en retrait et dont le projet dévoile pourtant l'existence à elle-même dans sa propre définition⁶⁰ ». La mort est donc instructive sur un point essentiel : elle fait connaître au *Dasein* la signification du pouvoir-être qu'il suppose à toute heure ; elle lui enseigne le sens ultime de l'*excédent* auquel il est confronté comme à une dimension incontournable, constitutive de l'expérience, et plus fondamentale encore que l'actualité même.

3. Bergson : la velléité d'un dépassement

Que Bergson ait l'intention d'apporter des idées neuves sur la question du possible n'est plus chose à démontrer. Dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, posant un regard sur le processus de délibération, il s'est efforcé de trouver une voie intermédiaire entre le libre arbitre et le déterminisme et de convaincre que le possible n'est jamais extérieur au réel, l'idée étant qu'on « ne p[eut] parler de chemin

dans *Questions III et IV*, trad. J. Lauxerois et C. Roëls, Paris, Gallimard, p. 248-249.

⁵⁷ Martin HEIDEGGER, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 61.

⁵⁸ Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique ? Conférence de 1929*, trad. R. Munier, Cahier de l'Herne, p. 52. Voir aussi HEIDEGGER, *Être et temps*, op. cit., notamment p. 155.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁰ Robert BRISART, « La métaphysique de Heidegger », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, F. Volpi et al., Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 229. Nous soulignons.

[ou d'option possible] qu'une fois l'action accomplie⁶¹ ». Dans *L'évolution créatrice*, il renchérit sur cette thèse et prétend faire révolution en débarrassant la philosophie de deux illusions tenaces.⁶² Dans son court essai sur « Le possible et le réel », enfin, Bergson confirme ses prétentions en indiquant qu'il se fait un point d'honneur de démontrer les faux problèmes « angoissants de la métaphysique », comme celui qui « consiste à se demander pourquoi il y a de l'être⁶³ » plutôt que rien.

Point de doute à avoir, partant : le spiritualiste français a cherché à opérer un renversement sur la notion de possible. Mais quelle est la nature exacte de ce renversement, et Bergson est-il véritablement en droit de prétendre s'opposer, sur le sujet, à la tradition philosophique ? L'hypothèse que nous tenterons d'étayer ici est la suivante : si l'auteur affirme bel et bien qu'il prend à rebours l'histoire de la métaphysique dans son traitement du possible, il ne saurait prétendre pour autant renverser la conception classique du possible. Comme le mentionne Vladimir Jankélévitch, Bergson distingue, à la manière de ses prédécesseurs, la possibilité formelle et la possibilité réelle.⁶⁴ Alors que la seconde est à définir comme ce qui n'a « pas d'obstacle insurmontable à sa réalisation⁶⁵ », c'est-à-dire comme ce qui peut se réaliser en vertu des conditions du réel, la première est à comprendre au strict point de vue logique, c'est-à-dire comme un état d'extériorité par rapport au réel.⁶⁶ Bergson aura somme toute bien peu à dire sur l'idée de possibilité réelle ; mais il formulera une longue critique contre celle de possibilité formelle.

Quel est l'argument qu'il invoque pour appuyer sa critique ? Cet argument a *deux volets*, et il est mobilisé par l'auteur pour fustiger

⁶¹ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007, p. 137.

⁶² Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007, p. 273.

⁶³ Henri BERGSON, « Le possible et le réel », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008, p. 105-106.

⁶⁴ Jankélévitch parle plutôt, pour désigner des concepts qui recourent sensiblement ou du moins en partie les idées de possibilité formelle et de possibilité réelle, de « possibilité logique » et de « possibilité organique » : voir Vladimir JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008, p. 216.

⁶⁵ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁶ *Ibid.*, notamment p. 111.

autant la notion de possible que les conceptions classiques du « désordre » et du « néant ». ⁶⁷ Bergson laisse entendre d'abord qu'il convient de rejeter l'idée de possibilité formelle, car cette idée ne rend pas justice au devenir. En effet, pour Bergson, l'univers étant de part en part temporel, il doit nécessairement s'y poursuivre une « création continue d'imprévisible nouveauté ⁶⁸ ». Mais c'est ce dont ne tient pas compte le concept de possibilité formelle, qui ne fait pas place à l'inouï mais implique que dans le « présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue [en germe] quoique nous n'arrivions pas à la saisir ⁶⁹ ». Pour le dire en d'autres termes, Bergson estime qu'il faut rejeter l'idée de possibilité formelle car elle ne rend pas manifeste que, au gré du temps, des phénomènes peuvent s'actualiser qui *débordent* le contenu strict des options jugées possibles.

Le deuxième volet de l'argument bergsonien implique des considérations sur la teneur ontologique de l'idée de possible. Jusqu'à ce jour, prétend Bergson, les métaphysiciens ont commis l'erreur de voir dans la possibilité formelle *non pas plus, mais moins que le réel*, tout devant se passer comme si « la possibilité des choses préc[édait] leur existence ⁷⁰ ». En quoi s'agit-il là d'une erreur ? Au cœur de la pensée bergsonienne, s'ancre le présupposé selon lequel tout fait, tout geste, toute idée sont posés ou conçus dans la sphère même du réel – nul fait, nul geste, nulle idée ne pouvant être posé ou conçu indépendamment du réel lui-même. Les conséquences de ce présupposé sont nombreuses. Et, parmi elles, celle-ci : *tout concept ou notion devant naître au sein même du réel, l'idée de possible doit forcément se faire jour elle-même au présent, dans le réel, bien que les métaphysiciens aient eu tendance à la concevoir comme renvoyant à quelque chose de passé, de non-actuel, de moindre que le réel*. Pour désavouer cette tendance historique, Bergson dira de l'idée de possible qu'elle correspond au « réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois

⁶⁷ Sur le sujet, voir notamment Frédéric WORMS, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 257 et suivantes ; François D'HAUTEFEUILLE, « La critique par Henri Bergson de l'idée de néant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1959.

⁶⁸ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 99.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 109.

qu'il s'est produit⁷¹ ». Telle est donc la thèse centrale de Bergson : loin d'être moins riche ontologiquement que le réel, l'idée de possible l'est en un sens davantage.

Gilles Deleuze l'a bien relevé⁷², cette thèse conduira Bergson à substituer à la notion classique de possible – celle de possibilité formelle – la notion de « virtuel ».⁷³ C'est que le virtuel permet de répondre aux réquisits auxquels ne pouvait répondre la notion de possible : d'une part, il « désigne une réalité en voie de réalisation⁷⁴ » et prend en compte la « création continue d'imprévisible nouveauté » ; d'autre part, il possède une certaine réalité et a l'insigne avantage de ne pas signifier quelque chose d'extérieur au réel. Aussi nombreux que soient les usages faits par Bergson du concept de « virtuel »⁷⁵, on peut en somme lui attribuer trois grands traits : la *réalité*, tout d'abord, dans la mesure où le virtuel a un certain enracinement dans l'être ; le *devenir*, ensuite, parce que tout virtuel se distingue de l'actuel en ce qu'il est « en voie d'actualisation » ; l'*indétermination*, enfin, car ce qui n'est pas encore actualisé n'a pas de contours définis et constitue en soi un facteur d'imprévisibilité.⁷⁶

Remplaçant l'idée de possible par celle de virtuel, Bergson accomplira bien sûr une petite révolution. Lorsqu'il sous-entend que le possible est *plus riche ontologiquement que le réel*, il semblera même s'en prendre directement à la conception classique, selon laquelle le réel jouit d'une préséance sur le possible. Mais quelques nuances s'imposent. Car s'il est vrai de dire que Bergson a ébranlé la métaphysique en introduisant la notion de virtuel, s'il a bel et bien laissé entrevoir, par ailleurs, une revalorisation ontologique du

⁷¹ *Ibid.*, p. 110. Nous soulignons.

⁷² Voir notamment Gilles DELEUZE, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004, p. 100-101.

⁷³ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 112.

⁷⁴ Arnaud FRANÇOIS, *Bergson*, Paris, Ellipses, 2008, p. 126.

⁷⁵ Voir, où le virtuel est rattaché au « souvenir pur », Henri BERGSON, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004, entre autres p. 146. Voir aussi, où le virtuel renvoie davantage à une dimension « idéelle », Henri BERGSON, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2007, p. 66. Voir enfin BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 63.

⁷⁶ Cette caractérisation du virtuel est compatible avec l'analyse qu'en fait Deleuze dans Gilles DELEUZE et Claire PARNET, « L'actuel et le virtuel », dans *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 177-185.

possible en établissant qu'il est plus riche que le réel, il est tout aussi vrai de dire que la conception classique du possible se dessine encore dans sa pensée. En effet, c'est toujours *en fonction de son degré de réalité, et donc en fonction du réel lui-même*, que Bergson soutient que l'idée de possible est plus riche que le réel. – Rendons palpable cette idée en revenant sur l'argument bergsonien.

D'après Bergson, la notion de possible « n'est que le réel avec, *en plus*, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit ». Cet extrait suffit déjà à le montrer : Bergson accorde une place prépondérante au réel, dans la mesure où *c'est le réel, ainsi qu'un acte de l'esprit, lui-même réel, qui alimentent ontologiquement le possible et qui en font une idée riche*. Pour le formuler autrement : Bergson accorde une certaine priorité au réel, d'une part parce que selon lui toute idée apparaît dans le réel, d'autre part parce que c'est le réel, et le réel précisément, qui permet à l'idée de possible d'acquérir sa teneur ontologique. Ce primat accordé au réel deviendra d'ailleurs particulièrement clair quand Bergson qualifiera le possible et l'actuel comme « deux espèces d'*existence*, l'une pensée et l'autre constatée⁷⁷ » ; lorsqu'il dira que la possibilité « ne précède pas [l]a réalité⁷⁸ » ; ou bien encore quand il suggérera que le virtuel renferme lui-même une certaine forme de réalité.⁷⁹ Nul doute à avoir là-dessus, par conséquent : Bergson est moins le fossoyeur de la conception classique du possible qu'un de ses ultimes représentants. Ses thèses sur le possible demeurent arrimées à cette conception, et ce n'est qu'avec Heidegger que l'on peut voir s'affirmer, sur la question de la priorité entre le réel et le possible, autre chose qu'une velléité⁸⁰ de dépassement.

Conclusion

Aristote et Hegel ont défendu une thèse commune, celle selon laquelle le réel prend le pas sur le possible. À l'un et l'autre auteurs, Heidegger a répondu qu'il n'en peut être ainsi, puisque le possible et le pouvoir-être ne sont rien de moins que des conditions de

⁷⁷ BERGSON, *L'évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 290.

⁷⁸ BERGSON, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 111.

⁷⁹ *Ibid.*, notamment p. 112.

⁸⁰ Terme ici dépourvu de connotation péjorative.

possibilité. En alléguant que l'idée de possible est plus riche que celle de réel, Bergson a paru anticiper le renversement de la conception classique. Pourtant, comme nous avons tenté de le démontrer, la pensée bergsonienne demeure cramponnée à cette conception. Cela signifie-t-il que Bergson ait voulu dénier la réalité du pouvoir-être, de la liberté humaine, de la volonté ? Absolument pas, et le troisième chapitre des *Données immédiates* est là pour en attester.⁸¹ Cela veut-il dire alors que Bergson s'est fourvoyé sur la question du possible ? Pas davantage, si l'on retient de son analyse les pertinents amendements qu'il apporte en redécouvrant le possible comme du virtuel.

Que Bergson se soit égaré sur le sujet du possible pourra sembler néanmoins manifeste si l'on souhaite le lire avec les yeux de Heidegger. À maintes reprises dans *Être et temps*, l'Allemand tient à adresser plusieurs reproches au Français.⁸² Ces reproches sont sévères, durs, cinglants, bien que l'auteur se contente en général de rester allusif dans ses commentaires. Que reproche-t-il à Bergson ? Essentiellement d'offrir une conception tributaire de la doctrine d'Aristote⁸³ et qui resterait inapte à rendre compte du concept vulgaire de temps.⁸⁴ Or, maintenant que nous savons que Bergson a développé une pensée arrimée à la conception classique du possible, n'avons-nous pas de bonnes raisons de croire que Heidegger l'a critiqué, non seulement au motif qu'il n'a pas offert une bonne intelligence du temps, mais encore parce qu'il s'est mépris sur la question du possible ? Ne pouvons-nous pas supposer qu'une mécompréhension du temps est loin d'être la seule raison qui ait poussé Heidegger à attaquer son vis-à-vis ? Bien peu d'interprètes se sont attardés sur la question, et l'analyse qui précède nous a permis d'offrir ici, sinon un verdict définitif, du moins l'amorce d'une réponse.

⁸¹ BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 105-166.

⁸² HEIDEGGER, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 36, 41, 57, 256, 322.

⁸³ *Ibid.*, p. 322.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 36.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Catégories sur l'interprétation*, trad. P. Pellegrin et M. Crubellier, Paris, GF Flammarion, 2007.
- , *La Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999.
- , *Métaphysique*, tome 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000.
- , *Métaphysique*, tome 2, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004.
- AUBENQUE, Pierre, « Hegel et Aristote », dans *Hegel et la pensée grecque*, J. d'Hondt (éd.), Paris, PUF, 1974.
- BERGSON, Henri, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2007.
- , *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2007.
- , « Le possible et le réel », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2008.
- , *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007.
- , *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2004.
- J. BIARD, D. BUVAT, J.-F. KERVEGAN et al., *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1983.
- BRISART, Robert, « La métaphysique de Heidegger », *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, F. Volpi et al., Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- CHARLTON, William, « Prime Matter : A Rejoinder », *Phronesis*, 28, 1983.
- DELEUZE, Gilles et Claire PARNET, « L'actuel et le virtuel », dans *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- DELEUZE, Gilles, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2004.
- D'HAUTEFEUILLE, François, « La critique par Henri Bergson de l'idée de néant », *Revue de métaphysique et de morale*, 1959.
- D'IRSAY, Stephen, « La possibilité ontologique chez Aristote », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 22, 1926.
- FERRARIN, Alfredo, « Hegel's on Aristotle's *Energeia* », *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 53, 2006.
- FRANÇOIS, Arnaud, *Bergson*, Paris, Ellipses, 2008.
- GAUTHIER, Yvon, « Moment cinétique et syllogistique dynamique chez Hegel », *Philosophiques*, 32, 2005.
- GRONDIN, Jean, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, PUM, 2004.
- , *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUM, 2003.
- , *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006.

- GUZZONI, Alfredo, « Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et être" », dans *Questions III et IV* (d'après une indication), trad. J. Lauxerois et C. Roëls, Paris, Gallimard.
- HEGEL, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986.
- , *Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.
- , *Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949.
- HEIDEGGER, Martin, *Aristote, Métaphysique* ① 1-3, trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Paris, Gallimard, 1991.
- , *Être et temps*, trad. E. Martineau, 1985.
- , « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret et F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.
- , « Le retour au fondement de la métaphysique », dans *Questions I et II*, trad. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel et al., Paris, Gallimard, 1968.
- , « L'origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- , *Qu'est-ce que la métaphysique ? Conférence de 1929*, trad. R. Munier, Cahier de l'Herne.
- JANKELEVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008.
- KEARNEY, Richard, « Heidegger, le possible et Dieu », dans *Heidegger et la question de Dieu*, R. Kearney et J. S. O'Leary (dir.), Paris, Grasset.
- KING, Hugh R., « Aristotle without *Prima Materia* », *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956.
- LEWIS, Frank A., « What's the Matter with Prime Matter ? », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXIV, 2008.
- LOBKOWICZ, Nicholas, « Substance and Reflection : Aristotle and Hegel », *Review of Metaphysics*, 43, 1989.
- MABILLE, Bernard, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.
- MACDONALD, Iain, « Nature and Spirit in Hegel's Anthropology. Some Idealist Themes in Hegel's Pragmatism », *Laval théologique et philosophique*, 63, 2007.
- MANSION, Suzanne, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain/Paris, L'institut supérieur de philosophie/Desclée de Brouwer, 1946.
- POLIS, Dennis F., « A New Reading of Aristotle's *hyle* », *The Modern Schoolman*, LXVIII, 1991.

- ROBIN, Léon, *Aristote*, Paris, PUF, 1944.
- ROBINSON, H. M., « Prime Matter in Aristotle », *Phronesis*, 19, 1974.
- STOLARSKI, Grzegorz, *La possibilité et l'être*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001.
- TAMINIAUX, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.
- WEISS, Frederick G., *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- WITT, Charlotte, *Substance and Essence in Aristotle. An Interpretation of Metaphysics VII-IX*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.
- , « The Priority of Actuality in Aristotle », dans *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, 1994.
- , *Ways of Being : Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, 2003.
- WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.