

SUR LA CONCEPTION DE L'ἐνέργεια ἀκίνησις

Par F. C. S. SCHILLER,

Corpus Christi College, Oxford.

Je me propose de dissiper l'obscurité imméritée qui enveloppe l'idée aristotélicienne de l'Être, d'en interpréter la nature, d'écarter les paradoxes qu'il semble, à première vue, impliquer, et, finalement, de montrer que lui seul est capable de satisfaire aux exigences intellectuelles et sentimentales que suppose notre conception de l'Être, et par là d'éviter que la philosophie aille aboutir misérablement à d'incompréhensibles mystères.

Pour atteindre ce but, j'étudierai : 1° les antécédents historiques de la doctrine ; 2° son énoncé chez Aristote ; 3° ses conséquences ; 4° les objections qui y sont faites ; 5° les réponses aux objections ; 6° les avantages qu'elle présente sur les autres conceptions possibles. Ce faisant, je contribuerai, je l'espère, à résoudre quelques confusions d'idées, sources persistantes d'embarras, pour les savants et pour les philosophes.

I

L'histoire de la pensée, comme celle de la politique, c'est, d'une façon générale, l'histoire de grandes antithèses dont le conflit s'est perpétué de siècle en siècle. Dans le cours de cette histoire, il peut avoir souvent paru qu'un des côtés d'une antithèse l'avait définitivement emporté sur l'autre, mais, plus tard, il a souvent apparu que le côté rival avait repris ses forces et rétabli ses positions, ramenant de son côté, une fois de plus, l'opinion pondérante. De ces antithèses, la plus importante métaphysiquement c'est peut-être celle qui, en des temps divers, a été formulée comme antithèse de la Γένεσις et de l'Οὐσία, de l'Ἐνέργεια et de l'Ἔξις, du Devenir et de l'Être, du Changement et de l'Immutabilité, du Progrès et de la Permanence : il est nécessaire de passer rapidement en revue ses vicissitudes, avant d'apprécier la pleine signification de la doctrine d'Aristote.

A cette fin, prenons pour point de départ la métaphysique d'Éléates, celle qui représente de la manière la plus extrême, la plus crue, la plus abstraite et, par suite, la plus frappante, ce que j'appellerai pour simplifier la théorie de la *permanence* de la nature ultime de l'existence. Chez les Éléates, l'affirmation de l'Être prenait la forme d'un ὄν rigide et immuable dont l'unité intransigeante réduisait tout mouvement, tout changement et toute pluralité à n'être

qu'une illusion inexplicable, supprimant sans pitié tout ce qui fait le sens de la vie humaine. Ce monisme outré fut défendu avec une habileté dialectique qui jamais depuis n'a été égalée, et les arguments inventés par Zénon, pour prouver l'impossibilité du mouvement, sont encore pleins d'enseignement pour les philosophes de toutes les écoles. Mais, avec la philosophie d'Héraclite, il semble que la Némésis de la Fable ait atteint, dans sa course, les Élètes. Héraclite affirme contre eux la réalité ultime du Devenir, du *Procès* illimité et universel qui parcourt sans relâche la ὁδος ἄνω κάτω οὐ πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει. En dépit de la négation passablement dangereuse de la permanence, qui se trouve par là impliquée on comprend que l'Héraclitisme ait pu sembler restituer à l'univers la vie que l'Éléatisme avait rendue impossible.

Mais, avec Platon, le pendule est ramené par une oscillation nouvelle, du côté de l'οὐσία. A tort ou à raison Platon découvrit dans l'Héraclitisme des conséquences qui lui parurent entraîner l'impossibilité de la science; et, au lieu de chercher à déterminer les limites positives de l'Écoulement des choses, avec les méthodes scientifiques propres à le connaître, il préféra rejeter l'Héraclitisme et proposer un Éléatisme revisé et très amélioré. Il insiste sur le besoin que nous avons d'un ποῦ στῶ qui ne soit pas entraîné par l'écoulement des choses, d'une règle fixe par où mesurer et rendre connaissable le flux du Devenir; par sa théorie des Idées il crut avoir donné satisfaction à ce besoin. Grâce à cette théorie, la pluralité trouve sa justification dans la

pluralité des Idées — encore que celles-ci soient unies dans l'Idée du Bien, tandis que le Monde des phénomènes est tenu pour n'être pas entièrement illusoire, étant μεταξύ τοῦ ὄντος καὶ μὴ ὄντος, intermédiaire entre les Idées et le principe d'impermanence dont Platon semble avoir cru qu'il pouvait résoudre le mystère en l'appelant le Non-Existant.

En fin de compte, cependant, l'Idée demeure la seule réalité vraie, et l'Idée comme telle est de l'Être non changeant soustrait à l'Espace et au Temps. Par suite, donner à une chose, telle que par exemple le Plaisir, le nom de γένεσις, c'est par là même en diminuer la réalité et lui refuser les qualités propres pour occuper la place du Souverain Bien; car celui-ci doit être, selon Platon, une οὐσία permanente.

Avec Aristote, une fois de plus, l'équilibre de la balance est renversé. Pour Aristote le monde réel, c'est-à-dire le monde dont nous désirons trouver l'explication, est, en somme, le monde du changement au sein duquel nous nous mouvons et nous vivons, bien plutôt que le système de « lois » immuables et intemporelles que nous concevons pour l'expliquer. Par suite, les οὐσίαι immuables de Platon lui semblent trop éloignées, trop séparées du monde pour l'expliquer. Une οὐσία qui, au lieu d'être immanente et de s'affirmer dans le monde des phénomènes, demeure au contraire une δύναμις inerte et séparée, est sans vie et sans prix. Par suite le καθόλου doit être dans le monde et le pénétrer; ou encore, pour employer la terminologie d'Aristote,

doit se manifester en *actualité* (ἐνέργεια). Non qu'Aristote conteste la légitimité des considérations qui amenèrent Platon à sa conception de l'οὐσία; il en conteste seulement le caractère adéquat. La conception la plus haute doit être Ἐνέργεια et non pas Δύναμις, le fonctionnement *en acte* d'une substance dont la nature réelle se révèle seulement ainsi.

Voilà la raison profonde pour laquelle Aristote nie que l'ἀρετή soit le Bien et prétend que l'Εὐδαιμονία doit être ἐνέργεια κατ' ἀρετήν. Une conception purement statique de ce qui est vraiment digne d'estime ne suffira pas : le Bien n'est pas simplement ἀγαθὴ φύσις, il est ἀγαθὴ φύσις en exercice, et une ἕξις n'a de valeur que dans la mesure où elle est la base et la potentialité d'une ἐνέργεια.

II

De cette réhabilitation de la théorie qui considère le monde comme un *Procès*, il résulte qu'Aristote doit : 1° établir la supériorité de sa conception de l'ἐνέργεια sur la conception platonicienne de l'οὐσία. 2° la distinguer de la conception de la κίνησις ou de la γένεσις qui avait succombé sous les coups de la critique platonicienne.

Le premier point est naturellement assez aisé à établir. Il suffit de prouver qu'une substance, prise à part de son activité, est une abstraction (« sans causalité pas de substantialité »); ou, pour employer les paroles d'Aristote, que

l'actualité est naturellement antérieure à la potentialité, qu'*être* c'est *être actif*¹.

Le second point est plus difficile, et la preuve qu'en donne Aristote est de nature à nous paraître paradoxale, en raison de notre habitude invétérée de considérer une « fonction » (ἐνέργεια) comme une espèce de « procès » (γένεσις), ou même, lorsque nous visons à être particulièrement « scientifiques », comme pouvant se réduire en dernière analyse à une espèce de mouvement. En d'autres termes, nous faisons généralement rentrer l'ἐνέργεια d'Aristote dans la conception de ce qu'il aurait appelé κίνησις. Mais c'est précisément l'opposé du moyen employé par Aristote pour tourner le flanc de la critique platonicienne et fonder sa conception propre de l'ἐνέργεια. Au lieu de classer l'ἐνέργεια dans le genre κίνησις, il fait purement et simplement de l'ἐνέργεια la conception la plus large et y fait rentrer la κίνησις comme une espèce particulière, comme étant en d'autres termes une ἐνέργεια imparfaite².

C'est-à-dire que la κίνησις naît de l'aspiration de l'imparfait au parfait, de τὸ ἄλλο à τὸ εἶδος, et est purement et simplement le procès par lequel il atteint le degré de perfection

1. Cf. en particulier *Eth. Nic.*, IX, 7, 4 (1168 a, 6) ἐσμὲν δ' ἐνεργεῖα.

2. Cf. par exemple, *Physica*, III, 2, 201 b, 31, ἡ κίνησις ἐνέργεια μὲν τις εἶναι δοκεῖ ἀτελής δὲ, VIII, 5, 257 b 8 : ἔστιν ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινήτου ἀτελής. — *De Anima*, II, 5, 417 a, 16, ἔστιν ἡ κίνησις ἐνεργεῖά τις, ἀτελής μέντοι ; III, 2, 431 a, 5, φαίνεται τὸ μὲν αἰσθητὸν ἐκ δυνάμει ὄντος τοῦ αἰσθητικοῦ ἐνεργεῖα ποιῶν, οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἄλλοιοῦται (sc. τὸ αἰσθητικόν), διὸ ἄλλο εἶδος τοῦτο κινήσεως ; ἡ γὰρ κίνησις ἀτελοῦς ἐνέργεια ἦν. ἡ δ' ἀπλῶς ἐνέργεια ἑτέρα ἢ τοῦ τετελεσμένου. — *Μετaph.*, Θ, 6, 1048 b, 29, πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής.

Cf. encore *Eth. Nic.*, X, 3, 1174 a, 19, où l'on explique que l'ἡδονὴ n'est pas κίνησις, parce qu'elle n'a pas besoin d'un perfectionnement (étant en vérité cela même qui achève la perfection de l'ἐνέργεια), à la différence de la κίνησις.

que les limitations inhérentes de sa nature peuvent lui permettre d'atteindre.

L'ἐνέργεια d'autre part n'implique essentiellement ou nécessairement ni le mouvement ni le changement. En fait, dans le cas typique, celui du parfait exercice de leur fonction par les sens, il n'y a ni κίνησις, ni ἀλλοίωσις, ni πάσχειν; le stimulant approprié met en jeu l'activité de l'organe, et l'organe fonctionne naturellement pour le saisir¹; quand ce procès s'accomplit sans frottement, sans obstacle, la perception est parfaite et s'accompagne de ἡδονή.

Chez l'homme, malheureusement, cet heureux état de choses n'est que temporaire. L'activité ne peut se maintenir parce que, en raison du caractère défectueux (πονηρία ou φαυλότης) d'une nature composite, mêlée de ὕλη, nous nous fatiguons, nous laissons notre attention s'égarer et ne pouvons être continuellement actifs².

Mais Dieu se trouve dans un cas différent. Sa nature est pure et parfaite. Il est forme pure, à laquelle nulle matière ne fait obstacle, il est toujours, complètement et en acte, tout ce qu'il peut être. Par suite l'ἐνέργεια divine se maintient inépuisablement³, et engendre toujours le plaisir suprême, simple et incorruptible de la contemplation de soi (νόησις νοήσεως) qui constitue le bonheur divin. Il suit tout naturellement que cette ἐνέργεια est au-dessus et au delà de la κίνησις; elle est ἐνέργεια ἀκίνησιας ou ἡρεμία. C'est pourquoi,

1. *Eth. Nic.*, X, 4, 5, 1174 b, 14.

2. *Eth. Nic.*, X, 4, 9, 1175 a, 4.

3. Cela est vrai aussi des corps célestes, en raison de leur ὕλη plus parfaite.

dans un passage fameux ¹, on nous dit que « si la nature d'une chose était simple, la même action lui serait toujours la plus agréable. Et voilà la raison pour laquelle Dieu jouit toujours d'un plaisir unique et simple, car il n'y a pas seulement une activité de mouvement, mais encore une activité sans mouvement, et le plaisir consiste plutôt dans la constance ² que dans le mouvement. Et, si le changement de toute chose est agréable, comme le veut le poète, c'est en raison d'un certain défaut ³. »

L'importance de ce passage a généralement passé inaperçue, et les commentateurs en parlent aussi peu qu'ils le trouvent commode. C'est ainsi que, des deux derniers éditeurs anglais de l'*Éthique*, l'un, M. le professeur Stewart, accuse Aristote de devenir poétique, tandis que l'autre, M. le professeur Burnet, ne trouve rien du tout à en dire. Et comme cela est arrivé après que j'eus fait tout ce qui était en moi pour attirer l'attention sur ce passage ⁴, je crois pouvoir présumer que d'autres commentaires sont encore nécessaires pour aider des intelligences modernes à saisir la beauté et la grandeur de la pensée aristotélicienne.

1. *Eth. Nic.*, VII, 14, 8 (1154 b, 25, 31).

2. Ἡρεμία ne peut se traduire « repos » sans confusion. Car « repos » équivaut pour nous à non-activité, qui, pour Aristote, revient à non-existence. Il emploie le mot pour exprimer le maintien fixe et sans effort d'un équilibre parfait. Cf. *An. Post.*, 11, 19, où le même mot est employé pour décrire comment l'universel logique, c'est-à-dire la constance de signification, émerge du flux des idées psychologiques.

3. Cf. encore *Métaph.*, Δ, 7, 1072 b, 16.

4. *Riddles of the Sphinx* (les *Énigmes du Sphinx*), p. 443.

III

De ce qui précède, il suit que la vie parfaite ou divine est une vie d'activité sans cessation et sans changement qui consiste dans la conscience éternelle du bonheur suprême. Et cependant il ne s'y passe aucun événement. Elle est éternelle, non pas au sens illusoire où des triangles géométriques et des monstres épistémologiques (comme par exemple la conscience de soi éternelle du philosophe Green) sont rejetés hors du temps par un effort d'abstraction, mais parce qu'on peut montrer qu'elle possède une nature positive qui exclut les conditions desquelles naît la conscience du temps. Car, comme Aristote le savait bien, le temps est une créature du mouvement, il dépend des mouvements par lesquels seul il peut être mesuré; il est κινήσεως ἀριθμός. Si donc la κίνησις naît de l'imperfection d'une ἐνέργεια, la réalisation parfaite impliquera nécessairement la disparition du temps avec celle du mouvement, ou bien, comme je l'ai dit ailleurs ¹, le temps est la mesure de l'impermanence de l'imparfait, et la parfaite réalisation de la conscience du temps nous ferait passer du temps à l'éternité. En d'autres termes la conception de l'ἐνέργεια ἀκίνηστος est une formule scientifique donnée aux conceptions théologiques populaires du ciel et de l'éternité.

1. *Riddles of the Sphinx*, chap. ix, § 11.

IV

Évidemment tout cela présente un aspect étrange, fantastique, et n'est pas tout à fait aisé à saisir. S'il en avait été autrement les notions du ciel et de l'Éternité auraient pu difficilement servir de cible à tant de plaisanteries vulgaires. Et d'ailleurs il est inutile de nier qu'il semble y avoir ici un paradoxe qui réclame une apologie.

Le paradoxe, c'est qu'il puisse y avoir activité, vie et conscience sans changement, imperfection ou décadence. Il semble que ce soit là un absolu paradoxe parce que, dans notre expérience positive, la conscience est une succession d'états ou de procès mentaux, parce que la vie est entretenue par un métabolisme continu, et parce que les activités se reconnaissent seulement aux changements qu'elles manifestent. Nous n'hésitons pas en conséquence à considérer une activité sans changement comme équivalente au *repos*, c'est-à-dire comme consistant dans la cessation de l'activité, dans la mort.

Ces faits-là, bien entendu, ne sont pas contestés. Tous les mouvements sont mesurés par les relations inégales du changement, et, lorsque deux corps occupent la même position, l'un par rapport à l'autre, ils sont considérés comme étant au repos. Pareillement on ne nie pas que l'accomplissement des fonctions vitales consume les tissus vivants ni que la conscience soit un flux continu d'expériences.

La seule question est de savoir quelles inductions nous avons le droit de tirer de ces faits, et en nous aidant de quelles conceptions nous devons interpréter un au-delà du changement tel qu'on puisse le *concevoir*, sinon l'*imaginer*.

En conséquence je me propose de montrer : 1° que nous ne sommes pas en droit d'induire des faits l'impossibilité d'une ἐνέργεια ἀκίνησις; 2° que c'est avec cette conception plutôt qu'avec celle du « repos » qu'il convient d'interpréter l'idéal ultime de l'existence. C'est ce que je vais montrer successivement des conceptions du mouvement, de la vie et de la conscience.

V

a. On a admis depuis longtemps que le mouvement tend à l'équilibre et que, dans un équilibre parfait, il n'y aurait pas de mouvement (perceptible) et pas d'énergie disponible. Sous le nom de dissipation de l'énergie ce fait de son équilibration est devenu le grand cauchemar de la physique et a donné naissance aux prophéties les plus sinistres sur la décadence inévitable et la fin ultime de l'univers¹.

Toute cette difficulté a pour origine notre habitude de voir, dans l'équilibre, la cessation du mouvement ou le

1. A parler strictement de la « dégradation » ou de la « dissipation » de l'énergie, on dit qu'elle s'applique seulement à des portions finies de l'univers; on puise quelquefois des consolations dans la pensée que l'univers est peut-être infini, et que dans un infini tout peut arriver. Or, il est bien vrai que la

« repos ». Un univers équilibré ne peut pas changer, et son énergie latente ne peut pas être employée à le changer : donc un tel univers est fini.

Mais pourquoi ne verrions-nous pas là un cas d'ἐνέργεια ἀκίνησις, un achèvement progressif du mouvement prenant fin au moment où il est partout devenu parfaitement régulier, constant, uni et sans frottement? C'est ce qui semble, en fait, une alternative logiquement très préférable à la première. Supposez par exemple un équilibre de température. Si deux corps sont à des températures égales, cela veut-il dire qu'ils ont cessé d'avoir une température? Ont-ils cessé d'émettre de la chaleur, ou, pour parler le langage de la théorie courante de la chaleur, ont-ils cessé de présenter ces vibrations moléculaires qui apparaissent à notre sens de la température comme de la chaleur? Assurément non. Cela veut dire que chaque corps reçoit autant de « chaleur » qu'il en émet, que les « mouvements moléculaires » procèdent avec une régularité absolue et des vitesses constantes. Mais, s'il en est ainsi, n'est-ce pas là une condition d'activité, non de repos?

b. Dans le cas de la *Vie*, il est un peu plus aisé de concevoir la perfection comme une activité sans changement, parce que nous sommes plus disposés à regarder la vie comme dépendant d'une harmonie de changements, plutôt

doctrine de la dissipation de l'énergie cesse de s'appliquer à un univers infini, mais la raison en est simplement qu'au point de vue d'un infini actuel, toutes les propositions perdent leur sens. Un univers ou un tout infini est une contradiction dans les termes, est une pseudo-conception que l'on ne peut atteindre qu'au prix d'une confusion d'idées. Cf. *Riddles of the Sphinx*, chap. ix, § 2, q.

que de la simple instabilité des processus organiques. Si par exemple, avec Spencer, nous concevons la vie comme un ajustement de relations internes à des relations externes (mieux vaudrait dire, ajustement réciproque), il est évident que le succès de la vie dépendra du degré de correspondance, obtenu d'une manière ou d'une autre, entre l'organisme et son milieu. La correspondance parfaite serait donc la vie parfaite, et pourrait être conçue comme ayant son origine dans un perfectionnement graduel de la correspondance jusqu'au moment où l'organisme, ou bien se serait adapté complètement à un milieu immuable, ou bien se serait adapté instantanément à un milieu changeant, de telle sorte que le moment de non-adaptation, s'il en était un, serait trop court pour être perçu par la conscience. Dans les deux cas, la relation de l'organisme à son milieu serait la même sans changement. Elle persisterait donc à être ce qu'elle était, à exprimer sa nature dans ses modes d'activité, sans altération ni décadence, sans rien gagner ni rien perdre, en raison de la parfaite équivalence de ce qu'il abandonne et de ce qu'il reçoit.

Qu'un tel équilibre ne soit pas impensable, c'est ce que nous autorisent à conclure les notions d'une balance de revenus et de dépenses, de « l'état stationnaire » des économistes, et de la justice parfaite considérée comme une harmonie sociale dans laquelle chacun défend sa propre position dans la société sans empiéter sur les autres. Assurément, dans aucun de ces cas, on ne saurait prétendre qu'il y ait *cessation* de relations sociales ou industrielles. Une

fois de plus l'apparence de paradoxe a simplement pour cause l'habitude où l'on est d'interpréter l'ἐνέργεια ἀκινήσιος comme une cessation d'activité.

Mais c'est cette seconde conception qui est en réalité impensable : prenons, pour le faire comprendre, le cas hypothétique d'une adaptation ou harmonie croissante qui tend à cette perfection, dont l'interprétation est contestée.

On admettra que dans le stade qui *précède immédiatement* l'adaptation parfaite, l'organisme est très vivant, et développe sa vie avec un minimum de frottement en même temps qu'un maximum de succès. Dans une telle vie les difficultés existeraient seulement pour être surmontées, et tout *procès* d'adaptation serait seulement momentané. Supposez maintenant qu'il devienne *instantané*. On veut nous faire croire qu'au moment même où serait éliminée la dernière trace de non-adaptation, la vie cesserait soudain et inexplicablement et que l'organisme, fier, un instant auparavant de sa puissance, se trouverait, presque sans changement appréciable, frappé brusquement d'annihilation métaphysique : catastrophe inouïe et sans précédent.

C'est ainsi que le principe de continuité nous oblige à concevoir l'ἀκινήσιος de l'adaptation parfaite vers laquelle convergent toutes les κινήσεις, comme étant, selon la formule aristotélicienne, ζῶη καὶ ἐνέργεια.

c. Dans le cas de la *conscience*, la même interprétation semble certainement à première vue impliquer des difficultés plus grandes, car ce qui nous impressionne le plus dans la conscience, c'est le flux du *devenir* qui est aspira-

tion du monde à l'Être. La conscience s'écoule avec une fluidité, qui se refuse tout à fait à recevoir un énoncé précis, presque à recevoir un énoncé intelligible. Elle est une transition perpétuelle d'un objet à l'autre, dont elle ne peut retenir aucun, même pendant une fraction de seconde et dans laquelle rien ne se produit jamais deux fois. C'est pourquoi, suggérer qu'elle peut persister dans ce qui reviendrait à une contemplation, en dehors du temps, d'objets immuables, ce serait, semble-t-il, aller follement à l'encontre de tous les faits.

Néanmoins, la théorie aristotélicienne n'a besoin d'aller à l'encontre de rien, ni de jamais abandonner le terrain solide de l'induction légitime. Elle n'entre pas en conflit avec les faits, elle en discute seulement l'interprétation. Induire des faits la relativité de toute conscience, conclure avec Hobbes, que *sentire semper idem et nil sentire ad idem recidunt*, c'est, pour qui adopte la théorie d'Aristote, commettre un truisme ou une erreur¹. La proposition est un truisme si elle affirme que la sensation dans le *temps* implique changement et que toute *notre* expérience est d'ordre temporel. La proposition est une erreur si elle doit nous entraîner, ou bien à sortir de la conscience et à la représenter comme un accident vide de sens dans un système des choses qui, une fois parvenu à un équilibre parfait, la dépasserait, ou bien à nous lier, comme Ixion, sur une roue perpétuellement mobile.

1. Cf. *Riddles of the Sphinx*, chap. XII, 5.

Car les faits sont susceptibles d'une interprétation meilleure. L'écoulement des apparences sensibles saurait-il avoir pour cause un *défaut* de la conscience que le mécanisme de l'adaptation a fait naître pour répondre à l'impermanence d'un monde défectueux? N'est-ce pas une *πονηρία* d'une φύσις impuissante à συνεχῶς ἐνεργεῖν?

En tous cas il semble 1° que nous tendons à prolonger et à retenir les états et les objets agréables de la conscience et 2° que les fluctuations de l'attention jouent un rôle protecteur et sont nécessaires à la survivance de l'organisme dans des conditions qui rendent dangereux de devenir trop absorbé par l'objet de notre attention, de telle sorte qu'une chose à laquelle nous n'avions pas pris garde finisse par nous absorber en un sens trop littéral; 3° que, dans le cas même où des exigences pratiques ne nous contraignent pas, nous devons faire changer les objets de notre attention parce que jamais nous ne les trouvons *entièrement* satisfaisants. Le caractère non satisfaisant de l'objet serait en ce cas la cause de l'impermanence, et non pas réciproquement. Mais, si nous pouvions jamais atteindre un objet de contemplation qui fût entièrement satisfaisant, ne chercherions-nous pas à le retenir dans la conscience, pour toujours? Si nous avons réalisé τὸ ἄριστον, désirerions-nous l'échanger contre le pire? Si nous avons atteint le ciel, aurions-nous encore des désirs pour les vicissitudes de la terre?

Il suit assurément de la conception même du Bien qu'il doit être une possession permanente et, si l'on admet qu'on

puisse l'atteindre, ce ne peut être que comme ἐνέργεια ἀκίνησις. Je soupçonne donc que l'objection soulevée contre l'ἐνέργεια ἀκίνησις se ramène au fond à une objection contre la notion même d'un ἀγαθόν qui se puisse atteindre. Or, ou bien les défenseurs de cette objection sont des optimistes naïfs aux yeux desquels un *idéal inatteignable reconnu comme tel* continue à être un idéal qu'une créature raisonnable peut se proposer pour but, ou bien ils sont assez pessimistes pour renoncer d'un coup à tout idéal : en tous cas c'est leur conception et non pas celle de l'ἐνέργεια qui est radicalement paradoxale.

Comme plus haut, nous pouvons, pour plus de clarté, examiner le moment qui précède immédiatement la fixation hypothétique de la conscience. Il suppose évidemment un développement graduel de la conscience en plénitude, en intensité et en pouvoir d'attention, et la suppression graduelle de toutes les interruptions et de toutes les discordances. Il est donc, indubitablement, conscience en un sens éminent, il est la contemplation immédiatement plaisante et libre de ce qui fait, au plus haut degré, le ravissement de l'âme. Éliminons maintenant la dernière cause, presque imperceptible, de trouble, d'inquiétude et de dérangement qui pouvait empêcher l'âme de concentrer son attention sur l'objet qu'elle aimait le plus à contempler, pourquoi la conscience disparaîtrait-elle plutôt que de continuer? Ne vaudrait-elle pas plutôt devenir absolument constante et continue, et demeurer consciente en un sens plus éminent?

VI

L'ἐνέργεια ἀκίνησις est donc concevable si nous voulons bien l'entendre. A la vérité on pourrait soutenir qu'en dernière analyse elle seule est concevable comme idéal de l'Être.

Parmi les conceptions rivales, la conception du devenir, comme les philosophes ont dû le reconnaître de Parménide à Hegel, est infectée de contradictions insolubles qui disparaissent seulement si, à la suite d'Aristote, nous concevons le devenir comme ἐνέργεια ἀτελής. Car, en ce cas, tous les procès que nous observons en fait peuvent être regardés comme tendant vers l'idéal d'une activité parfaitement et également autonome, activité qui, une fois atteinte, les affranchirait de leurs contradictions.

L'idéal du Repos, au contraire, est entièrement illusoire : il n'y a nulle part de repos qui puisse être atteint soit par les méchants, soit par les bons. Le repos est non-existant comme fait et il est non-existence comme conception. Car, si quelque chose pouvait réellement cesser d'être actif, ce quelque chose cesserait d'être. Nous ne saurions donc interpréter l'existence par la notion de repos, à moins qu'il ne nous plaise en vérité, avec Mainländer, de regarder l'histoire du monde comme l'agonie prolongée du suicide de l'Absolu.

Les avantages de la conception de l'ἐνέργεια ἀκίνησις, si on la compare aux autres, sont manifestes.

Elle nous permet de donner une interprétation scientifique de la conception religieuse du Ciel, et de la distinguer d'avec celle du Nirvâna, c'est-à-dire de la béatitude considérée comme repos. Elle suppose une conception positive de l'Éternité et explique la transition du Temps à l'Éternité.

Nous évitons en outre bien des difficultés. Nous n'avons plus lieu de craindre, avec l'équilibre final de l'énergie cosmique, la destruction radicale de l'activité cosmique. Nous pouvons, par suite, éviter les contradictions où tombe Spencer lorsqu'il voit, dans l'équilibre, tantôt la mort universelle, tantôt la perfection de la vie, selon que des analogies physiques ou biologiques frappent davantage son esprit¹.

1. Comme le chapitre qui, dans les *Premiers Principes*, se rapporte à ce sujet offre un admirable exemple de la confusion qu'engendre l'impuissance à concevoir l'ἐπέργεια ἀκινήσιας, il peut être utile d'étudier dans le détail les affirmations de M. Spencer. On verra qu'il ne cesse de se contredire quant au caractère de l'équilibre final, de page en page, et parle tout du long avec deux voix.

a. Première voix : l'équilibre est conçu comme *mort* ou *cessation de l'activité*. Ainsi § 173 : « Le résultat final, c'est cet équilibre complet que nous appelons *mort* ». § 176 : « La question suprême de l'Évolution se rapporte au procès universel de la tendance à l'équilibre; et, si l'équilibre doit aboutir au *repos* complet... si le système solaire est en voie de dissiper lentement ses forces... ne sommes-nous pas manifestement en train de progresser vers la *mort* omniprésente? » Il répond que, dans le cas même où « la fin prochaine de toutes les transformations que nous avons observées serait un état de *repos* », un « procès ultérieur peut renverser la marche de ces changements, et donner naissance à une *vie* nouvelle ». (De là aussi se déduit au chap. xxxiii l'oscillation de l'Évolution et de la Dissolution.) De même encore au § 182 il demande : « Est-ce que l'Évolution dans son ensemble, tout comme l'Évolution dans le détail, marche vers l'*immobilité* complète? Cet état d'inertie appelé la *mort*, qui termine l'Évolution dans les corps organiques, est-il caractéristique de la *mort universelle* où l'Évolution en général doit aboutir?... » Si, poussant à l'extrême l'argument selon lequel l'Évolution doit se terminer par un état d'équilibre complet ou de *repos*, le lecteur suggère qu'en dépit de toutes les apparences contraires, cette *Mort universelle* continuera indéfiniment, il est légitime d'indiquer « que nous pouvons » induire l'existence d'une *Vie universelle* subséquente « si nous sup-

Après quoi il semble presque trivial de faire observer que, comme la chose a été reconnue depuis longtemps, la conception aristotélicienne de l'ἐνέργεια ne fortifie en aucune manière la théorie qui regarde la substance comme un « substrat inconnaissable », puisque la δύναμις dépend

posons l'équilibre de nouveau détruit, ou (plus exactement) impossible à atteindre ». Bref, équilibre = mort.

δ. Tout ce qui précède ne semble pas prêter à l'équivoque jusqu'au moment où nous écoutons la seconde voix, qui renverse exactement l'appréciation de l'équilibre et du non-équilibre, et implique l'équation : équilibre = vie. P. ex. § 173 (au début), la mort est expliquée comme due à un défaut d'équilibre. § 173 (*sub finem*), la vie d'une espèce dépend d'un équilibre entre les forces qui tendent à l'accroître et celles qui tendent à la détruire. § 174, un équilibre ou une correspondance entre l'idée et le fait est la fin d'une évolution mentale, et « l'équilibre ne peut prendre fin que lorsque chaque relation de choses a engendré en nous une pensée... » alors « l'expérience cessera de produire une nouvelle évolution mentale — une parfaite correspondance entre les idées et les faits aura été atteinte; et l'adaptation intellectuelle de l'homme à ses circonstances sera complète ». De même, pour l'adaptation morale et sentimentale, — « la limite vers laquelle tend perpétuellement l'adaptation sentimentale... est une combinaison de désirs qui correspond à tous les ordres divers d'activité que peuvent réclamer les circonstances de la vie... » et cette « adaptation progressive ne cesse qu'avec l'établissement d'un équilibre complet entre la constitution et les conditions ». De même encore, § 174 (*sub finem*) : « Ainsi l'état dernier... est un état dans lequel les espèces et les quantités d'énergie mentale engendrées... sont équivalentes aux ordres divers... de forces environnantes qui font antagonisme à ces mouvements, et sont en équilibre avec elles ». § 175, l'équilibre est posé comme l'idéal économique dont s'écartent les oscillations de la sur-production et de la sous-production. Il est le *nec plus ultra*, qui comprend tout, de l'adaptation de « la nature de l'homme et de ses conditions d'existence ». Il est aussi l'idéal social, et limite le progrès vers l'hétérogénéité — « l'abolition définitive de toutes les limites à la liberté de chacun, sauf celles qui sont imposées par la liberté semblable de tous, doit aboutir à l'équilibre complet entre les désirs de l'homme et la conduite nécessitée par les conditions environnantes ». V. enfin la sublime conclusion du chapitre (§ 176), où l'équilibre, garanti par la Persistance de la Force, nous assure la perspective du parfait bonheur en fournissant « une base à l'inférence qu'il existe un progrès graduel vers l'harmonie entre la nature mentale de l'homme et ses conditions d'existence », et « il nous faut donc croire que l'Évolution ne peut aboutir qu'à l'établissement de la plus grande perfection et du plus complet bonheur » !

Les italiques sont toujours de moi, bien entendu. Quant à la contradiction, elle est frappante, mais explicable. Le moyen terme supprimé, qui concilie les deux manières contradictoires d'apprécier le parfait équilibre, c'est l'absence de mouvement ou de changement. Ce caractère convenant à la fois à la mort et à l'adaptation complète, l'interprétation est abandonnée aux plus irritantes vacillations.

entièrement de l'ἐνέργεια. Par suite, une fois réalisées toutes les potentialités, l'antithèse qui est entre l'apparence et la réalité disparaîtrait dans leur coïncidence. D'autre part un κόσμος composé d'ἐνέργειαι n'aurait pas à craindre l'irruption de « choses-en-soi » incalculables et inexplicables. Enfin, au risque de m'exposer au reproche de μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος, je ne saurais m'abstenir d'une observation dernière. Quiconque croit que c'est le devoir de la philosophie de systématiser l'ensemble de l'expérience, ne peut manquer d'apprécier combien il est important pratiquement de proposer à l'homme un idéal métaphysique de l'existence, qui nous invite à être actifs et à développer au suprême degré toutes nos facultés, tout en nous avertissant qu'une telle réalisation de soi doit prendre la forme, non pas d'une agitation hideuse, barbare et névrosée, non pas d'efforts et de combats sans fin, et par suite futiles, mais de l'équilibre harmonieux d'une ἐνέργεια ἀκινήσις.