

Guy Béliveau

L'aoriste ça : le ni quoi ni qu'est-ce

Trois-Rivières  
12 janvier 2015  
(Version revue et corrigée)

## § 1 : L'expérience du bruit

Nous entendons chaque jour divers bruits. Fracas d'une coupe à champagne qui se brise sur le carreau, grincements d'une plume sur le papier, grésillement d'un appareil de radio, craquement d'une branche qui casse. Ou encore, coups de marteau, sifflements d'un train, sirène d'une ambulance, clapotis des vagues, tic-tac d'une horloge. Dans tous ces cas, nous pensons qu'il y a quelque chose de commun : du bruit, comme si ce concept allait de soi. Ne regroupons-nous pas sous un même terme des choses fort distinctes ? ne se pourrait-il pas que la notion de bruit présente plus de difficultés qu'il n'y paraisse ?

Si nous opposons les divers sons, produits par les objets mentionnés plus haut, à de la musique ou à une parole humaine articulée, nous croyons entendre à chaque fois du bruit, c'est-à-dire des sons dépourvus d'harmonie ou de signification. Mais sommes-nous vraiment dans tous ces cas en présence de vibrations irrégulières privées de tout sens, faisons-nous l'expérience d'un état de chose brut, d'une pure indétermination ? Rien n'est moins sûr. Le plancher craque sous nos pas. Ce craquement ne comporte-t-il pas la signification d'un bruit *sec provenant du plancher* et qui se produit d'une manière *brève et rapide* ? Le craquement ne s'avère donc pas un son brut ; bien au contraire, se lit sur lui de nombreux caractères et c'est grâce à eux qu'il se distingue facilement du tic-tac d'une horloge ou du ressac de la mer. Tous ces « bruits » présentent des différences notables entre eux, de sorte qu'il est assez facile de les reconnaître et de les distinguer quand ils se répètent.

Riche de multiples significations dans la plupart des cas, ce que nous estimons être du bruit semble également relatif. Prenons le léger bruissement que produit une faible brise dans le feuillage. Pour nous, modernes, c'est à peine si nous prêtons attention à ce phénomène, il ne nous parle pas, à moins peut-être que notre sentiment de la nature s'émeuve et découvre dans ce murmure des connotations insoupçonnées. Mais, chez les Grecs, le bruissement dans les feuilles du chêne de Dodone faisait l'objet de divination de la part de prêtresses. La même suite de sensations auditives, pour les uns, ne présente aucune signification particulière, alors que pour les autres, elle renferme un sens mystérieux qui requiert une interprétation.

Bien qu'il y ait une part indéniable de relativité dans la perception du bruit, et que celui-ci le plus souvent présente des caractères différenciés, il semble que certaines expériences nous donnent accès à ce qui pourrait bien se révéler en lui irréductible à toute signification. Vous êtes à l'université et, pendant la conférence particulièrement exigeante d'un savant, vous faites un grand effort de concentration ; mais voilà, deux bavards dans la rangée derrière vous ne cessent de converser, et vous n'entendez plus que des paroles indistinctes venant des uns et des autres. Ces bavards se comprennent bien entre eux, leur conversation conserve son articulation, en grande partie parce qu'ils ne prêtent aucune attention à la conférence ; mais pour vous, ces mêmes sons, mêlés à ceux du savant, et entendus dans ces conditions deviennent des sons insignifiants, voire très désagréables à supporter. Vous venez de faire une *expérience* du bruit distincte de celle d'entendre le plancher craquer ou une horloge faire tic-tac, vous venez d'entendre le bruit pur, la noise.

Le bruit à l'état pur, c'est une suite de sons privés de toute articulation, qui, contrairement aux communes auditions désagréables, n'est que brouillage, indétermination, confusion. Le mot de noise au XI<sup>e</sup> siècle voulait dire tumulte, vacarme. L'expression « son grant noise » signifiait bruit strident. Nommons noise ce qui est entendu lorsque ces trois personnes parlaient en même temps, et cela, parce que dans ce vécu s'est produit un événement très particulier : ces perceptions auditives ne perdaient pas le sens d'être des sons parlés, et très irritables à entendre, mais c'est bien davantage la coupure d'avec toute signifiante qui en fait retenait toute l'attention et jetait l'esprit dans le désarroi.

Même si en français classique, le mot de noise passait déjà pour un archaïsme, il a le mérite de se rattacher à l'idée de désarroi par son étymon *nausea* qui signifie « mal de mer », cet état de malaise où nous avons la sensation que tout vacille. Le plus souvent nous baignons dans le sens comme des poissons dans l'eau : tout autour de nous et en nous offre sans cesse des significations, fussent-elles parfois fort obscures comme dans les rêves. Bien installés dans notre quotidien, les événements qui nous arrivent se découpent sur un horizon de sens. Voilà cet « arroi » que nous perdons en faisant l'expérience de la noise. De manière étonnante, mais désagréable, nous nous retrouvons devant un désordre étrange, une désorganisation surprenante des entours pleins de signifiante. Nous éprouvons alors de la confusion, de la détresse, et même, un certain

égarement de l'esprit. Entendre une suite de sons parlés sans aucune articulation nous place *soudain* devant une étrangeté pénible qui nous fait perdre notre contenance et nous jette dans le *désarroi*, cette irruption déstabilisatrice de l'autre comme hors-sens, comme bruit à l'état pur.

En général, il est plutôt agréable d'entendre le tic-tac d'une horloge, le clapotis des vagues, ou le sifflement d'un train ; les coups de marteaux, la sirène d'une ambulance, le moteur d'une tondeuse à gazon, pour désagréables qu'ils soient, demeurent parfaitement déterminés en ayant chacun une signification aisément identifiable. La confusion des voix du conférencier et des bavards produit de la noise, contrairement aux sons familiers que nous entendons, puisque la parole étant le lieu par excellence du sens, lorsque le langage perd toute articulation, la coupure d'avec le monde de la signifiante se révèle d'autant plus profonde. Cette coupure ne se produit pas dans le cas de bruits même très désagréables comme les grésillements et les crépitements parasites d'un appareil de radio, car, n'y étant pas attendu, le sens n'est pas aboli. Telle est bien donc l'expérience de la noise et le sentiment de désarroi qu'elle induit : nous nous sentons happés par l'in-signifiante, et le monde, comme tissu de significations, se déchire devant nous en lambeaux.

Pour l'esprit, l'expérience vécue du dé-(s)-arroi, cette épreuve de l'in-détermination et de l'in-signifiante<sup>1</sup>, fait signe vers un non-être *sémantique*. Appelons aoriste ça cet envers du réseau des significations, cet en deçà de la signifiante, ce tout-ensemble tout à fait indistinct et confus. Image auditive du ça, la métaphore de la noise nous transporte depuis le sens ambiant jusque dans le hors-sens. Ainsi, l'aoriste ça ne résulte pas d'une arbitraire construction théorique ou d'une pure position intellectuelle, puisqu'il est, en quelque façon, donné dans l'expérience par la médiation d'un analogue. Le ça est aux ceci qui se trouvent dans le monde, ce que la noise est aux sons articulés de la parole.

La noise se présente comme une manifestation sensible de l'aoriste ça. Bel et bien donné par analogie dans l'intuition, le hors-sens constitue un incorporel *sémantique* et non pas une chose matérielle qui se situe dans le monde ou hors du monde. Le bruit pur cependant demeure perceptible : privée de toute articulation, la noise ne correspond ni à un ceci déterminé, ni au ça, mais elle peut être intuitionnée ; sonore, elle fait l'objet d'une perception. Voilà bien pourquoi la

noise ne s'identifie pas au ça. Le bruit pur, que nous entendons, ne peut pas s'identifier au hors-sens, car il conserve à tout le moins le sens d'être *un assemblage de sons*. Le non-être sémantique, le ça se révèle plutôt comme une indétermination si indéterminée qu'il se réduit au hors-sens, l'en-dehors de toute détermination possible, pas même celle d'être un. N'être pas *un* ceci qui *est* dans le monde tout en n'étant pas le néant absolu, voilà ce que cherche à désigner le mot de ça.

Mais si nous la comparons à une mélodie, la noise représente ce qui dans l'expérience se rapproche le plus du vide sémantique. En faisant abstraction de son caractère empirique de sons perceptibles à l'oreille, la noise ne devient pas alors un rien du tout, bien qu'elle apparaisse comme étant dénuée de significations. Entendre le bruit brut, c'est faire l'épreuve du désert de l'in-signifiante : ce que le sentiment de désarroi atteste. Nous nous mouvons constamment dans un monde de significations – bien qu'elles soient le plus souvent implicites et peu remarquées ; il nous faire l'expérience de la noise qui nous plonge dans le hors-sens, nous fait perdre pied, nous sort de nos gonds pour saisir par contraste la signifiante environnante et nous ressaisir.

## § 2 : L'aoriste ça : pure indétermination

En français, l'indicatif présent insiste sur la *durée* de l'action, alors que le futur indique le *temps* à venir. En grec ancien, l'aoriste ne marque ni le temps ni la durée, mais la notion verbale pure et simple. *Aspect* indéterminé, l'aoriste s'oppose à l'imperfectif (indiquant une action non achevée) et au perfectif (indiquant le résultat actuel d'une action passée). Dans la langue de tous les jours, l'expression « ça » veut faire ressortir le caractère indéterminé de quelque chose. « C'est quoi ça ? » est la question que nous posons lorsque nous sommes en présence d'une chose dépourvue de caractères connus qui nous permettraient de la reconnaître et de la nommer. L'aoriste ça se veut donc une expression visant ce vers quoi pointe la notion de noise : un fond sans fond d'indétermination pure, un fond illimité, indéfini, in-signifiant.

Même s'il ne compte pas au rang des ceci doués de significations, le ça n'équivaut pas au rien. Ni quoi ni qu'est-ce, il manque, certes, des caractères qu'il faut avoir pour recevoir une réponse aux

questions « c'est quoi ? », « qu'est-ce que c'est ? ». Pourtant, l'aoriste ça ne se réduit pas au néant absolu. Ça ne fait pas partie du monde des ceci, car il figure comme ce à partir de quoi (ἐξ οὗ, *ex quo*) ce monde des ceci surgit et vient à l'existence. Mais le ce-à-partir-de-quoi se tient toujours en retrait dans l'invisible, car l'origine de l'apparaître ne saurait elle-même apparaître sans cesser d'être origine<sup>2</sup>. Cette origine indicible, irréprésentable – étant absence de toute détermination donnant prise au discours référentiel – voilà ce que le terme « ça » cherche à suggérer.

Il ne faut pas confondre le ça et la notion aristotélicienne de matière (ύλη) ou de matière première (πρῶτη ύλη). Nous nous plaçons résolument sur le plan des significations, notre manière de parler se veut logique (λογικῶς) et non pas physique (φυσικῶς). Dit autrement, sur le plan du *logos*, il n'est jamais question de la matière, fût-elle conçue comme source de pures potentialités, mais uniquement des ceci en tant qu'unités de significations diverses. La matière de telle substance est grosse de la forme qui peut la structurer, et par là elle se voit déjà déterminée par cette potentialité distincte de recevoir telle forme. Rien dans l'expérience n'est analogue à la matière première, à cette pure et simple potentialité indéterminée. Elle ne devient objet de pensée que par voie régressive et non intuitive, et surtout elle constitue une notion appartenant à l'ontologie des substances sensibles (αἰσθητὰ οὐσία). Le ça, lui, peut être saisi par la médiation d'une donnée de l'expérience – la noise, et il constitue une notion purement logique, ce qui veut dire une notion prenant sa consistance dans un horizon de pensée où *l'être est langage*.

Le vide sémantique n'a pas d'unité : pure multiplicité, pur mélange, le hors-sens ne présente aucune détermination, pas même celle de l'un. Son « nom » véritable se dit ça, et non pas *le ça*. Cet antéprédicatif anonyme est donné par analogie dans les expériences du bruit brut. Plus précisément : le non-être de l'insignifiance se découvre à la pensée par la médiation de l'image auditive de la noise.

L'horizon du *logos* auquel appartient le ça comme son dehors, forme le plan logique qui donne à comprendre comment l'être résulte d'un acte de discours performatif. Sur ce plan logique, toute notion sémantique devient *ipso facto* une notion ontologique. L'indétermination radicale ne désigne donc pas un magma physique, elle est vide sémantique, un hors-sens, une absence de toute signifiance ; elle n'a donc aucun rapport avec quelque matière que ce soit (*estoffe, stuff*,

*Stoff*). Ainsi, lorsque depuis le ça émerge un ceci (τόδε τι, *hoc aliquid*), ce devenir n'implique pas la présence de *quelque chose* de physique qui demeure dans le changement.

### § 3 : Le plan du *logos*

En pensant l'aoriste ça grâce à l'image sémantique de la noise, il s'agit d'éviter toute objectivation, il s'agit de nous placer sur le plan du *logos* et de saisir éventuellement son rôle comme origine, ἀρχή, c'est-à-dire comme point de départ structurant d'un devenir où advient, grâce à la forme, *un* ceci qui *est* dans le monde. Or le ceci lui aussi doit être déchosifié : il se réduit pour nous à une unité de significations dont le mode d'être se détermine comme celui du sens et non pas comme celui d'une chose physique donnée dans la sensation.

Le devenir-*ceci* se produit grâce à un *logos* : un acte de langage fait advenir un ceci dans le monde. Si une parole ne peut donner l'être à de la matière, elle possède tout ce qu'il faut pour produire du sens. Les unités de significations que sont les ceci exhibent le mode d'existence des incorporels : des réalités pleines et entières, sans toutefois être composées de matière. L'ontologie devient alors une grammaire des significations.

Pour se situer sur le plan du *logos*, il faut donc réduire ce qui est donné comme de la matière à une multiplicité de sens. Une goutte d'eau, par exemple, sera un ceci pouvant avoir le sens d'être une molécule composée d'un atome d'oxygène et de deux atomes d'hydrogène, mais également celui d'être un liquide inodore, incolore, insapide, ou encore d'être un symbole de la vie, etc. La goutte d'eau en elle-même se réduit à l'ensemble des diverses unités de significations qui s'y rattachent, selon divers contextes.

Comme unités de significations, les ceci dans le monde entretiennent des relations et forment un tissu. « Il n'y a rien hors du texte » pourrait bien vouloir dire que non seulement les textes doivent être pris en eux-mêmes sans référent transcendantal, mais que le *logos* n'a pas de dehors : hors du plan des significations, il n'y a rien de déterminé pour nous ou de déterminable par nous. Mais contrairement aux tenants d'un idéalisme nihiliste, nous estimons que ce « rien » renvoie à

l'aoriste ça et non pas au rien du tout, au néant absolu. Le hors-texte est identiquement le hors-sens, le ça.

Sur le plan du *logos*, l'esprit se révèle le lieu des intentions et des significations. Se situer sur le plan logique veut donc dire considérer toute chose à partir du langage et des unités de sens qu'il exprime ou, si l'on préfère, penser du point de vue de l'esprit qui produit des intentions de significations.

Théorème : le *logos* est esprit et l'esprit est *logos*.

#### § 4 : Aoriste ça et négation

Pensé comme hors-sens, l'aoriste ça ne relève pas d'un effort constructiviste de l'intellect déductif, mais correspond à des expériences en fait très courantes. Qui ne s'est jamais exclamé en présence de quelque chose d'insolite : « qu'est-ce que c'est ça ? » ou en lisant un texte incompréhensible : « ça ne veut rien dire » ? Ça désigne alors ce qui dans l'expérience demeure muet, confus, non reconnaissable, etc. Et cet usage fonde en quelque manière notre introduction du terme aoriste ça, même si celui-ci échappe en fait à l'intuition.

Dans la mesure où ça ne veut rien dire, il est in-nommable parce qu'il n'a pas de définition, invisible parce qu'il n'a pas de visage ; non limité, in-déterminé, in-défini, sans bornes, ces termes précisent le sens de l'alpha privatif dans l'expression « a-oriste ». Ce à partir de quoi adviennent les ceci échappe à la nomination : ça est anonyme, irréprésentable, inimaginable puisqu'on ne peut lui accorder aucun caractère positif, pas même celui de l'un. Le point de départ de l'engendrement des choses ne saurait posséder aucun de leurs prédicats, sinon le ce-à-partir-de-quoi serait lui-même engendré.

Anonyme, le ça l'est aussi pour une deuxième raison : il se dérobe à la nomination du discours référentiel en raison de son absence radicale de tout attribut ou qualité. Mais in-nommable ne



veut pas dire im-pensable. Ça peut être saisi par le moyen de la métaphore qui donne à penser par la suggestion.

Anonyme, invisible, ça se dérobe sans cesse. Étant à l'origine comme ce-à-partir-de-quoi il y a apparition des ceci dans le monde – déploiement de l'apparaître comme tel – ça n'apparaît pas pas lui-même, car il n'a pas de lui-même : ça n'est que la négation des caractères phénoménaux et des caractères d'être du ceci. Ça ne signifie pas un étant im-parfait, car il ne manque de rien qui serait d'extérieur à lui.

Négation de toute détermination, l'aoriste ça se tient donc hors de la nomination. Dans le *logos*, il demeure sans nom, in-nommé, a-nonyme<sup>3</sup>. Ça n'est pas ex-primé, ex-posé, ex-tériosé, ça n'est pas encore pro-féré ; voilà pourquoi ça ne dit rien. Donnée dans l'expérience de la noise, il induit un sentiment de désarroi précisément parce que l'esprit humain trouve son logis dans le *logos* et que le bruit pur nous prive de cette installation. La saisie du vide sémantique, la saisie que rien ne dit plus rien, fait perdre à l'esprit son assise, le met en mauvaise posture. Si l'angoisse s'interprète comme la rencontre du rien-du-tout – le néant –, le désarroi lui fait connaître l'insignifiance de ce qui ne dit rien. Or, ce qui ne nous dit rien, n'est pas grand'chose pour nous, bien que ce ne soit pas un rien tout nu<sup>4</sup>.

D'une certaine manière, ça *est* en quelque façon. Mais au regard du ceci qui *est* véritablement, ça *n'est pas*. Un hors-sens est dénué de toute propriété – mais sans être le rien du tout ; voilà la difficulté qu'il s'agit de penser : que le ça soit en quelque façon et, en même temps, ne soit pas en une autre façon.

Ce vide sémantique, indétermination sans l'un, est antérieur aux corrélatifs de l'un et du multiple, car ils présupposent la différence et la séparation. Dans ça, il n'y a ni fusion, ni juxtaposition d'éléments distincts et discrets, car ça ne donne aucunement prise à la numération, il se tient à la fois en deçà et au-delà de tout nombre. N'étant pas nombrable, ça fait figure ni d'unité, ni de multiplicité, ces notions impliquant la diversité numérique. Il faut entendre le hors-sens en nous plaçant sur le plan du *logos*, là où il doit être compris dans le sens de l'image auditive de la noise et non pas comme un magma d'éléments physiques<sup>5</sup>.

L'aoriste ça consiste en la *négation* de toute détermination, bien qu'il soit susceptible de recevoir, par pure coïncidence, la forme et de passer dans le monde des ceci. Ça peut devenir *un* ceci grâce au travail de la forme, cette ouvrière de l'un. Or, cet un, l'unicité, ne saurait être réduit ici au nombre un. Celui-ci ne représente qu'un mode de la détermination, n'étant pas *la* détermination ou, mieux encore, la source de toute détermination.

Ça ne désigne pas le contradictoire du ceci, car en ce cas il ne serait en aucune façon. Il ne dénote pas non plus son contraire : ça ne veut pas dire privation extrême de tous les caractères du ceci, puisqu'il s'afficherait comme absence déterminée d'un possible ; or le ceci ne constitue pas un possible propre du ça ; si le non-être du ça et l'être du ceci s'appartenaient comme des contraires, cela impliquerait qu'il y a au dessus d'eux un terme commun englobant, comme la couleur réunit des contraires comme le blanc et le noir. Or, il n'y a pas d'englobant de l'être et du non-être. L'opposition entre le ceci et ça doit être pensée comme une opposition, non pas de contradiction ou de contrariété, mais comme une opposition d'altérité<sup>6</sup> : le non-être du ça se détermine comme *autre* de l'être du ceci, mais non pas son tout autre, puisque ça *est* en quelque façon.

Rien de déterminé ne saurait sortir du néant absolu, celui-ci n'ayant rien de commun ni avec l'être, ni avec l'aoriste ça, ni avec les possibles. Le néant n'a aucun sens, ce qui n'implique pas qu'il soit le hors-sens comme le ça, car entre le néant et le ceci, il n'y a aucun rapport immédiat : de même qu'une pierre peut être qualifiée de non voyante parce que ce minéral n'entretient aucun rapport avec la vision – il y a là une impossibilité – de même le néant n'a aucune relation à la signifiante. Le néant peut être pensé comme une négation de la négation en abîme qui ne donne prise sur rien, qui ne nie rien de déterminé. Il y a négation d'altérité entre ça et ceci parce que ces deux termes s'appartiennent l'un l'autre. Contrairement au ceci qui *est* dans le monde au sens le plus riche du terme, c'est-à-dire celui de l'*existence*, le ça *n'est pas*, mais ce non-être est en quelque façon. Comment au juste ? Sans être son contraire, ce non-être du ça signifie l'*autre* de l'être du ceci. Cette altérité ne fait pas du ça un pur néant.

L'être que conserve le ça, en tant qu'autre, n'a pas le même sens que celui qui caractérise les ceci dans le monde. Son être ne correspond pas non plus à celui des possibles qui ont une certaine

réalité ; pensons surtout aux « possibles prochains » qui sont sur le point de s'actualiser<sup>7</sup>. Contrairement à ces possibles qui prétendent à l'existence, l'aoriste demeure inerte : le ça peut être travaillé par les formes, mais cet acheminement vers la détermination ne vient pas de lui-même. Il s'agit ici d'une privation indéterminée qui ne présuppose pas la possibilité interne de ce dont elle nie la présence : il peut arriver par coïncidence que la forme travaille et que du ni-quoi-ni-qu'est-ce adviennent des ceci, mais le ça n'est pas gros de tous les ceci possibles. Par rapport à la vue, le ça vaut, d'une certaine manière, comme la pierre et non comme un embryon susceptible de voir une fois devenu un enfant. Il n'y a pas de dynamisme interne qui « pousse » le ça à devenir une essence ou un ceci. Mais toute comparaison cloche : jamais une pierre ne verra quelque chose, mais *il arrive* au ça d'être travaillé par la forme. Cette possibilité ne constitue pas une caractéristique interne du ça, alors que la capacité de voir appartient au départ à l'embryon humain. Le fait de pouvoir subir le travail de l'ouvrière de l'un et de recevoir des formes ne dépend pas de lui, mais demeure une possibilité purement contingente. Un de mes livres peut se retrouver à côté d'une pomme, mais cette possibilité, purement extérieure, n'appartient pas à la nature de mon livre en tant que livre. La noise peut devenir un ensemble de sons articulés, mais ce fait lui arrive également de l'extérieur : trois personnes parlent en même temps, nous n'entendons rien que du bruit ; et puis, l'une d'entre elles se tait et les deux autres se mettent à dialoguer. La noise est devenue flot de paroles, non pas en vertu d'une possibilité vraiment sienne, car en soi *rien ne la pousse* vers le discours, mais en vertu d'un simple concours de circonstances.

Le sens d'être du ça ne se ramène pas à celui du possible ou de l'essence ; en ce cas, il ne serait pas pure indétermination du tout-ensemble, mais quelque chose de déterminé. Tout en demeurant en deçà de la détermination, cette coupure ne s'identifie pas à celle qui sépare la pierre de la vue ; un concours de circonstances ne peut venir du ça lui-même, car il n'a pas de lui-même ; mais un tel concours peut se produire et se produit de fait chaque fois que la forme travaille et que ça devient un ceci. L'aoriste ça – la trace laissée par le néant. Le tout-ensemble provient de l'incomplétude de la mise en abîme de la négation néantisante : voilà pourquoi il y a le ça d'où proviennent les ceci, et non pas plutôt rien du tout.

## § 5 : Apathique du tout-ensemble

Pure multiplicité indéterminée, pure pluralité, ça n'admet pas le nombre – puisque ni lui ni rien en lui ne possède le caractère de l'un<sup>8</sup>. Le tout-ensemble demeure une pluralité, mais non pas une quantité. Ça n'est pas divisible en constituants dont chacun s'afficherait comme unité distincte. Ça ne supporte aucun dénombrement, aucune mensuration. Ça ne se compose pas d'unités discrètes ou de grandeurs continues : rien en lui ne peut être nommé. Ça ne contient pas de lignes, de surfaces ou de volumes. Ça ne présente aucune grandeur homogène et continue, ni aucune collection d'unités séparées et hétérogènes. Ça n'est pas nombrable : il n'admet ni la question du combien – n'étant pas une quotité – ni la question du combien grand – n'étant pas une quantité. Pour cette raison, on ne doit pas l'imaginer comme une « soupe primordiale », un magma d'éléments physiques confondus dans un ensemble amorphe. Il se résume à la pure indétermination comparable à celle de sons parlés ensemble produisant de la noise.

Le tout-ensemble : voilà le chiffre du ça, lui le sans limites, le sans borne (ἄπειρον). In-nombrable, il-limité, la séparation et la différence n'ont aucune prise sur lui : il n'y a aucun point en lui à partir duquel se terminerait son extérieur et commencerait un intérieur. Toujours en excès par rapport à lui-même, rien ne le borne. Son il-limitation exclut qu'il possède figure, forme ou essence : par suite, nulle définition ne saurait dire son être, d'où son absence de nom. L'aoriste ça désigne l'en deçà du partage entre les essences, l'antérieur à tout travail de la forme. Dans ce lieu sémantique, tout est dans tout. Il-limité, sans horizon, ni quoi ni qu'est-ce, ça se dérobe à toute vue possible. Mais ça n'est pas rien.

## § 6 : Le positiviste logique et le néant

Le logisticien – qui se situe sur le plan du calcul et non sur celui du *logos* – estime que tout discours sur des notions comme l'aoriste ça ou le néant ne produit que des énoncés vides de toute signification, des *praestigia verborum*. Mais celui qui croit savoir que penser au néant, c'est ne

penser à rien, donc que ce n'est pas penser du tout, se condamne à glisser à la surface des choses et à courir ainsi le risque de perdre le sens du réel.

Les énoncés sur le néant, et tous ceux de la métaphysique en général, constitueraient des « semblants d'énoncés » (*Scheinsätze*) totalement dépourvus de sens, entre autres raisons parce que les mots utilisés ne renvoient à rien de déterminé dans l'expérience. Un terme n'a de signification que s'il peut être réduit à d'autres termes qui ultimement se trouvent dans des énoncés observationnels ou protocolaires (*Protokollsätze*). Un mot, figurant dans une proposition, reçoit ainsi une signification déterminée « par les relations [à d'autres énoncés] déductibles [à partir de] de son énoncé élémentaire [ou jusqu'à lui]<sup>9</sup> ». Cependant, même dans une langue bien construite (*in einer korrekt aufgebauten Sprache*<sup>10</sup>) – langue dans laquelle s'expriment les sciences et aussi d'ailleurs très souvent les utilisateurs de la langue usuelle – ces soi-disant énoncés élémentaires feront nécessairement référence à quelque ceci. Or, tout ceci se révèle à l'analyse une multiplicité in-définie de significations. La déconstruction, malgré ses vertiges, a eu le mérite de mieux nous faire voir la naïveté inhérente au projet de trouver des particules élémentaires de la signification. Le référent présumé des énoncés protocolaires se trouve ainsi travaillé par la différence et son apparition comme élément simple, indécomposable, en soi et pour soi ne peut qu'être différée. En raison de cette différence, toute recherche, dans le domaine des significations, du simple, de l'indécomposable, de l'ab-solu se révèle illusoire. La désarticulation de la langue ne peut jamais arriver jusqu'à ses éléments derniers.

Le logisticien n'a pas conscience que la notion – toute formelle – de néant qu'il rejette est en réalité sur-déterminée : ce qui passe pour un parfait non-sens se révèle en fait conçu en relation à ce qui présente un sens possible : le néant se trouve déterminé par ce possible et reçoit ainsi un contenu. À la question « Qu'est-ce qu'il y a dehors ? » Carnap oppose deux énoncés : « Dehors, il y a de la pluie » et « Dehors, il n'y a rien »<sup>11</sup>. Du premier, toute une série de questions peuvent être posées de manière sensée – qu'en est-il de la pluie exactement ? quel genre de choses est-ce ? à quoi la pluie peut-elle servir ? etc. – alors que dans le deuxième énoncé, le terme « rien » n'admet pas ce genre de questions et toutes les prétendues réponses de la métaphysique sur le rien ou le néant ne produisent que des faux-semblants, des réponses privées de tout sens.

La logique veut nous montrer que la similitude de structure entre ces deux énoncés de la langue usuelle – les termes « pluie » et « rien » paraissant tous deux être des noms – s'avère fort trompeuse : « rien » ne fonctionne pas comme un nom, mais comme un marqueur de l'énoncé existentiel négatif : « ce n'est pas le cas qu'il y ait un  $x$ , tel que ce  $x$  soit dehors ». Ainsi dans une langue obéissant à la rectitude logique, le terme « rien » se réduit à une structure de l'énoncé négatif. Mais la notion même de néant que le positiviste logique voudrait bien écarter de son discours semble au contraire toujours bien présente, mais de manière implicite. Le rien dissous dans l'énoncé négatif se révèle à chaque fois *l'absence de quelque chose de déterminé*, dans notre exemple, la pluie. En filigrane, le néant équivaut à une absence signifiée par la négation et ce néant, par le fait même d'être cette négation déterminée, reçoit la détermination de *ce* qui est nié<sup>12</sup> : dans notre exemple, un néant de pluie, et non pas le néant tout court. Dit autrement, tout comme le scepticisme, le positivisme désespère des notions de la métaphysique et jettent le doute sur elles, en particulier sur celle de néant. Mais en voulant limiter le rien à la structure formelle de l'énoncé négatif, cela a pour résultat d'accorder *une signification abstraite au néant*, ramené à la pure et simple absence de quelque chose. Mais il se pourrait bien que le terme de néant possède beaucoup d'autres significations auxquelles la pensée peut se rapporter. Pour notre part, le néant demande à être pensé non seulement vis-à-vis les ceci bien présents dans le monde, mais également vis-à-vis le ça. Les notions d'absence et de structure logique des énoncés négatifs ne sauraient suffire à cette tâche.

Le positiviste logique veut éliminer les semblants d'énoncés qui contiennent des mots comme « néant », « en soi et pour soi », « l'être de l'étant », etc. Sûrement, ce que nous avons dit sur le ça lui paraîtrait également dépourvu de sens. Et pourtant, de manière assez curieuse, Carnap révèle qu'il a fait l'expérience de la noise. Supposons, nous dit-il, qu'il existe des êtres doués de capacités intellectuelles supérieures aux nôtres et qui prétendraient nous apporter une connaissance nouvelle. Carnap réplique : si ces êtres nous disaient quelque chose d'invérifiable, nous ne pourrions les comprendre ; il n'y aurait là que « de purs sons parlés sans signification accompagnés peut-être de représentations qui leur sont associées<sup>13</sup> ». Bien que les énoncés métaphysiques se réduisent à une suite de sons insignifiants, Carnap reconnaît que cette critique « ne manquera pas de plonger dans le désarroi<sup>14</sup> » (*Befremden*) même ceux qui s'accordent rationnellement avec elle. Par conséquent, le logisticien sait de quoi il en retourne en

produisant un énoncé sur le désarroi. Comment expliquer alors l'absence de toute réflexion sur l'expérience irréfragable de la noise et du sentiment d'étrangeté qui l'accompagne, sinon par le scientisme, cette option philosophique selon laquelle tout le pensable, et à plus fortes raisons, tout le connaissable ne se trouvent que dans les énoncés empiriques des sciences et dans les analyses logiques de ces énoncés ? Le militant scientifique ne verra dans nos réflexions sur le ça, fondées pourtant sur l'*expérience* irrécusable de la noise et du désarroi, que des mots dénués de sens : mais s'il est bien vrai que tout énoncé sensé doit pouvoir remonter à des constatations originaires, le manifeste du positiviste logique fait voir clairement que certains *vécus* ne présentent pour lui aucun intérêt, ce qui revient à dire que le champ des expériences qui peuvent attirer son attention manque de profondeur<sup>15</sup>.

À notre époque, le scientisme s'exhibe comme la philosophie spontanée de tout un chacun : il suffit d'interroger les étudiants pour s'en rendre compte. Il ne s'agit aucunement de dénier la valeur cognitive des sciences : les avancées de la médecine moderne le montrent assez. Mais il faut combattre la *doxa* qui n'accorde cette teneur en connaissance qu'aux sciences, ne serait-ce que pour préserver cette part de notre humanité qui constitue notre essence et qui se trouve menacée par le règne incontestable de la technique, et, en particulier, de son usage tous azimuts préconisé par le transhumanisme. Pour comprendre l'esprit humain, en évitant toute réduction naturaliste, le premier livre de Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, où le penseur développe sa notion de durée, demeure un modèle à imiter. On voit dans cet ouvrage comment l'analyse logique des énoncés scientifiques peut se faire d'une manière toute autre que celle pratiquée par les positivistes logisticiens. La durée appartient désormais de plein droit aux concepts fondamentaux de la *philosophia perennis*. Il n'est pas étonnant que l'âge du développement sans précédent des sciences produise une idéologie totalitaire de la connaissance. Mais il faut toute la démesure, l'hubris d'un moderne pour s'imaginer être en mesure d'éliminer la métaphysique en se servant des outils de la logistique.

## § 7 : Être, non-être, néant et ça

Sans doute inconceptualisables, le ça et le néant demeurent cependant pensables parce que les mots et les images, ce que donne la poésie à la philosophie, peuvent les *suggérer*. Il se pourrait bien que ce soit la poésie, en cette époque du plus grand « arraisonnement » technique, menaçant l'être même de l'homme, qui puisse maintenir vivant en nous le sens du réel dans sa plus grande ouverture. Si l'être, les essences, le ça sont toujours déjà travaillés par la négation et la différence, et si cette négation provient du néant – cette négation de la négation en abîme – alors c'est un prodige qu'il n'y ait pas rien du tout, mais des ceci qui sont dans le monde. Voilà ce qu'un vif sentiment de la réalité saisit avec stupeur : à chaque instant l'être menace ruine.

Dans le ceci, il y a présence d'une forme qui donne l'être. Nous avons tendance par suite à penser le non-être du ça dans les termes d'une négation de privation : il y aurait dans le ça absence d'une présence possible, telle la vue chez l'embryon. Mais le ça n'est pas dépourvu de la forme en ce sens de la privation. Il aurait pu advenir que jamais le monde des ceci n'apparaisse sans que disparaisse le ça, car il n'équivaut pas à une matière première en attente des formes. Sur le plan du logos, où on ne s'exprime jamais de manière physique (φυσικῶς), mais toujours logique (λογικῶς), le ça se trouve au milieu de deux négations : il n'est pas le ceci et il n'est pas le néant. Son sens d'être est donc double : privé de l'être du ceci dans le monde, il appartient au non-être ; mais ça n'est pas rien du tout, il a l'être d'un in-défini in-signifiant<sup>16</sup>. Dit autrement : négation de l'être comme son autre, le ça résulte d'une négation d'indétermination niant la négation en abîme qu'est le néant. Dit autrement encore, ça n'est que la trace laissée par le néant.

Relativement à l'être au sens le plus riche du terme, le ça n'est pas ; mais relativement au néant, il est : son non-être et son être ne se disent donc pas dans l'absolu (ἀπλῶς, *simpliciter*), mais en relation à... (πρός τι, *secundum quid*). Le ça se présente comme l'autre à la fois de l'être et du néant. Cette double opposition d'altérité ne se réduit ni à une opposition de contrariété, ni à une opposition de contradiction. Bien qu'il demeure dans l'in-distinction, dans le hors-sens, en deçà des essences, des possibles, des formes, la négativité du ça se distingue de celle du néant où la négation, mise en abîme, ne porte sur rien et ne donne rien : négation de la négation stérile. Pour sa part, une fois travaillé par la forme, ça donne quelque chose : un ceci existant.



Voilà bien la raison pour laquelle il ne faut pas concevoir le ça comme une matière première (πρῶτη ὕλη) au sens d'Aristote. En général, la matière est toujours privation de telle ou telle forme distincte ; ce fait, en retour, détermine la privation elle-même. Ainsi, les formes dont la matière se voit privée représentent des possibles qui lui sont propres, internes et qui impriment en elle des caractères : cette matière est grosse de tous ses possibles. Or, l'aoriste ça se pense comme une absence de toute détermination, même des déterminations négatives que sont les privations, puisque celles-ci ne servent pas à le définir. Il faut toujours penser le ça sur le plan du *logos*. En fait, le concept de matière première est exigé par une doctrine de la substance fondée sur les couples explicatifs matière/forme, puissance/acte. Or, rien d'immédiat dans l'expérience, ou d'analogie dans la sensation, ne correspond à cette pure possibilité dénuée de tout élément formel. Le ça lui se laisse saisir par la pensée puisqu'il peut s'éprouver de manière analogique dans une sensation auditive : la noise.

Il y a ça, mais ça n'a pas lieu : ce il-y-a, ce divers de l'indétermination s'échappe du néant, mais ce non-lieu demeure en deçà du monde et de l'être.

Théorème : le ça est l'autre de l'être et du néant.

## Notes

1. L'usage du tiret a pour but de souligner le caractère négatif de ces expressions.
2. La lecture de *Chaos et éternité* de Reynal Sorel m'a beaucoup aidé à mieux voir les difficultés entourant la question de l'origine. Son ouvrage est à mes yeux un essai contemporain de philosophie grecque particulièrement bien réussi.
3. Bien qu'au sens strict, il n'en soit pas une, le ça ressemble à une privation in-visible et a-nomyne : ἡ στέρησις ἄδηλος καὶ ἀνόνομος (Aristote, *Métaphysique*, Z, 7, 1033a 13-14).
4. Le vécu décrit dans *La Nausée* s'apparente par moments à celui du désarroi. Privées de leurs significations usuelles, la banquette du tramway, puis la racine du marronnier tombent dans le hors-sens, dans l'indéfinition, dans le vide sémantique : « les choses se sont délivrées de leur nom », « je suis au milieu de choses, les innommables », « les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses ». Dans cette expérience de la déliquescence du langage, Roquentin découvre l'existence, en elle-même de trop, absurde, sans justification ni raison. Il y a beaucoup de choses dans ce célèbre passage (pp. 148-160) : reprise de la thèse des Mégariques et de la plénitude parménidienne, rejet du principe de raison, réduction du néant à une idée et, à la toute fin, ressaisie de l'existence comme vouloir dire. Tout cela exigerait une minutieuse interprétation que nous ne saurions entreprendre ici sans nous écarter de notre propos.
5. Les mots d'Anaxagore « toutes-les-choses-ensemble » (ὁμοῦ πάντα χρήματα), DK 59 BI, requièrent une interprétation délicate (voir Sorel, pp. 19-22, la traduction est celle de cet auteur), mais ils correspondent à la notion de ça dans la mesure où ils désignent un état d'indiscernabilité et d'indifférentiation. Le tout-ensemble, conçu de manière purement logique, c'est l'absence de séparation, de sorte que, comme le précise Aristote, « rien n'est véritablement un » (ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ἐν ὑπάρχειν) *Métaphysique*, Γ, 1007b 26. (Le texte établi par Jaeger, plus riche en teneur philosophique, me semble préférable à celui de Ross). Ce tout-ensemble, Aristote le nomme τὸ ἀόριστον, l'indéterminé. Ma traduction suit celle de Guillaume de Moerbeke : *ut nihil vere sit unum* (*In Metaph.*, § 344).
6. Sur la conception du non-être comme autre de l'être et non son contraire, voir *Le Sophiste* de Platon, 254b-259c. Plus précisément, on trouve une distinction entre l'impensable non-être par soi (238c) et le non-être comme autre de l'être (357b). Quant à savoir ce qu'est le contraire de l'être, Platon y renonce (258e-259c).
7. Leibniz parle dans *La Monadologie* « de ce qu'il y a de réel dans la possibilité » (§ 43). Pensons au musicien accompli qui s'apprête à jouer une sonate de Mozart au piano : avant qu'il ne commence à s'exécuter, sa performance est un possible très prochain et tous accorderont que ce possible, même s'il n'existe pas actuellement, a une réalité dont le sens est très voisin de celui de l'existence. (Sur cette question fort embarrassée, voir l'examen très minutieux de la thèse des Mégariques par Heidegger dans GA, 33).

Cependant, l'être du ça ne s'oppose pas à celui du ceci comme un possible, qui n'est pas encore, s'oppose à un étant qui est déjà là.

8. Voir Aristote, *Métaphysique*, Δ, 13, 1020a 8-9.
9. « [...] durch die Ableitungsbeziehungen seines Elementarsatzes », in « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », p. 223. *Ein Scheinsatz* (un semblant d'énoncé ou un énoncé purement apparent) « ne dit rien et n'exprime aucun état de choses, ni existant, ni inexistant », p. 228, (trad. fr. p. 157) et s'oppose à *ein wirklicher Satz* (un énoncé effectivement réel) p. 227. Pour montrer que les énoncés apparents de la métaphysique ne peuvent même pas passer pour des hypothèses, Carnap précise sa formulation du critère qui départage les énoncés empiriques réels et les énoncés purement apparents : « [...] für eine Hypothese ist das Ableitungsverhältnis zu (wahren oder falschen) empirischen Sätzen wesentlich, und das fehlt ja gerade bei Scheinsätzen. », p. 232.
10. *Ibid.*, p. 228. Carnap utilise aussi l'expression : « im Gegensatz zu einer logisch korrekten Sprache », p. 230.
11. *Ibid.*, p. 230.
12. Ce que Hegel dit du scepticisme, j'ai tenté de l'appliquer, *mutatis mutandis*, au positivisme : « [...] der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht und davon abstrahiert, daß dies Nichts bestimmt das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultiert*. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt*. » Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 68. « [...] le scepticisme, qui ne voit jamais dans le résultat que le *pur Rien*, et fait abstraction de ce que ce néant est précisément le néant *de ce dont il résulte*. Mais seul le néant pris comme le néant de ce dont il provient est en réalité le résultat véritable ; et, partant, il est lui-même un néant *déterminé* et a un *contenu*. » p. 84-85 ; voir aussi la traduction très éclairante de Gianluca Garelli, p. 62.
13. « [...] bloße Sprechklänge ohne Sinn, wenn auch vielleicht mit Vorstellungsassoziationen », in « *Überwindung des Metaphysik...* », p. 233. Sauf erreur, l'expression « Sprechklang » ne semble pas courante en allemand. Carnap aurait-il fait une association avec le *Sprechgesang* que l'on retrouve chez Arnold Schönberg et Alban Berg ? À une oreille non exercée, lors d'une première écoute, *Pierrot lunaire* ou *Wozzeck* sonneront sans doute pour une bonne part comme du bruit.
14. *Ibid.*, « [...] so wird auch den, der unseren Ergebnissen verstandesmäßig zustimmt, doch noch ein Gefühl des Befremdens plagen », p. 238, trad. fr. p.167. Dans la version anglaise, Pap traduit *Befremden* par « strangeness », p. 78.
15. Pour une réfutation fort originale et incisive du scientisme, du physicalisme et du matérialisme moniste, il faut lire *Warum es die Welt nicht gibt* de Markus Gabriel. Le passage sur le caractère fétichiste de la vision du monde est particulièrement pertinent, voir pp. 185-194, (trad. fr. pp. 204-212). Par ailleurs, dans une allusion évidente au texte

de Carnap, Gabriel, en s'inspirant du poème en prose de Mallarmé intitulé *Le démon de l'analogie*, apporte un contre-exemple péremptoire aux thèses sur les semblants d'énoncés privés de sens. Voir le passage éponyme, pp. 225-228, (trad. fr., pp. 246-249). Aux yeux de certains, cet ouvrage paraîtra ne pas répondre au protocole de la recherche universitaire, mais il a l'immense mérite de montrer à l'œuvre un penseur qui prend à bras-corps les problèmes de la métaphysique.

16. On trouve chez Aristote l'expression ἀόριστόν τι (*Physique*, III, 201b 24-25), qui pourrait sans doute être traduite par aoriste ça. Mais il est bien clair que la notion que nous avons développée diffère complètement de ce « quelque chose d'indéfini » dont il parle en se référant au mouvement.

## Bibliographie

- Aristote, *La Métaphysique*, trad. Jules Tricot, Vrin, 1974 [1933].
- Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. critique, PUF, 2007.
- Carnap, R., « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis*, II (1931) : pp. 219-241.
- « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in Antonia Soulez (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Vrin, 2010, pp. 149-171.
- « The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language », trad. A. Pap, in Ayer, A.-J (ed.), *Logical Positivism*, The Free Press, 1959, pp. 60-81.
- Gabriel, Markus, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ulstein, 2013.
- Pourquoi le monde n'existe pas*, trad. Georges Sturm, JC Lattès, 2014.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, 1952.
- Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Seuil, 1991.
- La fenomenologia dello spirito*, a cura di Gianluca Garelli, Einaudi, 2008.
- Heidegger, M., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, (GA, 33), Vittorio Klostermann, 2006 [1931].
- Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Gallimard, 1991.
- Jaeger, W., *Aristotelis Metaphysica*, Oxford University Press, 1957.
- Leibniz, G.W., *La Monadologie*, Delagrave, 1978.
- Platon, *Le Sophiste*, trad. Auguste Diès, Les Belles Lettres, 1969 [1925].
- Le Sophiste*, trad. Nestor Cordero, GF-Flammarion, 1993.
- Ross, W.D., *Aristotle's Metaphysics*, texte et commentaire, Oxford University Press, 1997 [1924].
- Sartre, J.-P., *La Nausée* [1938], in *Œuvres romanesques*, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1981.
- Sorel, Reynal, *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecques de l'Origine*, Les Belles Lettres, 2006.
- Thomas d'Aquin, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, a cura di M.R. Cathala e R.M. Spiazzi, Marietti, 1964.

