

Le bonheur du tragique

Dominique TERRÉ-FORNACCIARI

Professeur au Lycée Charlemagne

RÉSUMÉ. — Dans cet article, Dominique Terré-Fornacciari analyse la démarche de Nicolas Grimaldi qui, dans son livre *Le Désir et le Temps*, montre à quel point sont consubstantiellement liés l'immense attente éternellement déçue, que nous ne cessons de mettre dans le temps, et notre formidable désir de bonheur et de plénitude. Cette déception toujours recommencée et cette foncière envie de vivre ont fait les plus grandes philosophies et inspirent celle de Nicolas Grimaldi.

Avec *Le Désir et le Temps*, réédition de sa thèse publiée en 1971, Nicolas Grimaldi nous offre un grand livre de métaphysique, dont la veine est tout ensemble lyrique et spéculative, profonde et frémissante, où la finesse des analyses le dispute à l'ampleur de leur déploiement tragique, où le lyrisme romantique fait alliance avec la solidité de la démonstration.

Pour Grimaldi, toute philosophie a pour origine quelque déception : si nous philosophons c'est que nous avons en nous quelque chose d'inaisé dont nous sentons que notre existence en restera hypothéquée tant que nous ne l'aurons pas élucidé. Nous serions une sorte de promesse jamais tenue. Nous attendrions quelque chose, mais qui ne viendrait jamais. Nous tendrions vers quelque chose mais qui ne serait jamais ce que nous saisissons. Ce qui viendrait ne serait jamais ce qui est attendu.

Car pour Grimaldi, ce que nous attendons ne pourrait jamais nous être ôté quand nous l'aurions reçu, et ne nous laisserait plus rien à désirer après que nous l'eussions possédé ; ce que nous attendons est précisément ce qui nous ferait joyeusement accepter de mourir après que nous l'eussions vécu.

Ainsi tel est à ses yeux le paradoxe dont le temps abuse notre vie : nous attendrions tout du temps, puisque ce qui justifierait notre vie est encore à venir, et cependant ce que nous attendons ne serait pas du temps, puisque ce qui mettrait fin à notre désir serait aussi la fin du temps.

Cette aporie du temps, Grimaldi nous la fait mesurer, visiter, nous installe en elle, de sorte qu'elle définit le sens de son projet : si nous éprouvons en notre vie l'inquiétude de quelque indistincte promesse, elle nous vient de l'ouverture infinie de l'avenir, c'est-à-dire du temps. Ainsi toute espérance nous vient du temps, et c'est le temps qui

nous en fait désespérer, puisque le propre du temps est que le présent a à être l'avenir, de même que l'avenir a à être le présent.

Comme la philosophie a pour origine une déception, et toute déception, comme origine un désir, et comme tout désir est solidaire du temps, c'est par une méditation sur le désir et le temps que toute philosophie tente de ressaisir le secret de son origine c'est-à-dire le secret de notre déception. C'est la tâche magistrale à laquelle Grimaldi se livre dans ce texte, brassant ensemble les apports de la paléontologie et la pensée des philosophes, afin d'élucider le mystère de cette inquiétude.

Le thème de l'exil auquel nous aurait irrévocablement condamnés le désir et le temps est superbement analysé par l'auteur qui rappelle et réinvente alors le sens le plus vivant de la démarche philosophique. Par le fait du désir et du temps, en effet, nous vivons loin de nous-mêmes. Ce que nous sentons que nous sommes, nous sentons que nous avons à le devenir ; ce qui nous unit au temps nous désunit de nous : vivre est déchirant, parce que vivre est désirable, et souvent trop désiré. De la philosophie nous attendrions donc de vivre plus près de nous.

Certes Grimaldi sait bien que la philosophie n'est qu'un discours et que les mots ne changent pas les choses, mais seul, selon lui, ce discours nous dira ce que nous pouvons changer, ce que nous pouvons espérer et ce que peuvent les mots. De la philosophie nous attendons donc de savoir ce que nous attendons de la vie et d'où nous vient cette attente. En ce sens elle est une généalogie (Nietzsche, Platon, Rousseau) puisque nous nous efforçons d'y retrouver l'origine de ce que nous vivons.

Plus encore, pour l'auteur, la connaissance de cette origine sera aussi pour nous le commencement de quelque liberté, au sens où notre pensée se sera alors rendue identique à la réalité de sa condition.

Comme on le voit, l'espoir que l'auteur met dans la philosophie est très grand : nous attendons d'elle que la liberté succède à l'aliénation. Car notre servitude a autant de formes que le malheur peut en prendre. Il y a une servitude sociale qui vient de ce que nous sommes reniés par les défauts de la société qui est rarement une société parfaite. Les droits y sont bafoués, les espérances déçues, l'avenir perdu. Nous travaillons pour vivre, dans l'ennui, par obligation, comme si la vie ne pouvait commencer que lorsque le travail est terminé.

Cette servitude nous condamne à vivre toujours loin de nous, étrangers aux autres et étrangers au monde. Aussi, pour qui la ressent, tout ce qui a un accent d'aventure laisse espérer la liberté.

Il y a aussi une aliénation biologique puisque nos projets et nos espoirs sont anéantis par la mort, la maladie, la faiblesse.

Il y a enfin une aliénation physique, qui consiste à éprouver l'incompréhensible inconsistency de la nature où nous nous trouvons jetés. N'en ayant aucune connaissance, nous y sommes étrangers. Cette étrangeté s'éprouve, s'expérimente aussi dans le silence de la nature, dans son absence de communication par le langage.

En un deuxième sens, cette aliénation nous fait vivre la nature comme une réserve d'imprévisibles surgissements. Nous y sommes à chaque instant menacés sans pouvoir nous en prémunir ni toujours nous y adapter, et chaque instant est une surprise. En effet contrairement au temps continu du déterminisme scientifique, le temps de cette aliénation physique est fait d'une succession hétéroclite d'instantanés séparés. Grimaldi montre

alors combien est limité dans la vie le rôle des projets, et combien important celui des constats.

C'est pourquoi en un troisième sens, l'aliénation physique consiste dans la résistance de la nature à nos désirs dans l'effort. Et au désaveu de nos entreprises – dans l'échec.

Toute aliénation nous vient donc de la nature, qu'elle soit vécue sous sa modalité sociale, biologique ou physique. Sous ce triple aspect, nous voyons que notre aliénation vient de notre relation négative à la nature. En ce monde nous ne nous reconnaissons pas : il nous est *étranger*.

D'abord il y a souvent une différence entre notre désir et le réel : le monde n'est pas conforme toujours à ce que nous en attendons. Ensuite, nous ne comprenons pas pourquoi les choses sont ainsi et pas autrement ; le sens des choses est opaque. La différence entre le réel et la compréhension que nous en avons. Troisièmement, il y a une différence entre l'ordre de nos entreprises et l'ordre du réel : notre action serait perpétuellement menacée.

Enfin, une quatrième aliénation résulte des précédentes : la réalisation de nos projets étant menacée, le sens de notre vie risque de nous paraître insignifiant ou absurde.

Pour Grimaldi, notre aliénation vient de la différence entre l'intériorité de nos espérances et l'extériorité du réel. Si nous sommes scandalisés ou indignés, c'est à cause de la différence entre le sentiment de ce qui nous est dû et la fragilité chétive de ce qui nous est accordé. Si nous sommes déçus, c'est à cause de la différence entre l'ordre du réel et celui de nos attentes ; angoisse et souci résultent enfin de la différence entre la certitude du présent et l'incertitude de l'avenir. Car, explique l'auteur, c'est de l'avenir que nous attendons la justification du présent. Or cet avenir est incertain.

Grimaldi nous fait entrevoir ici le fond de ces aliénations : aliénations sociale et physique ne sont telles que parce que nous sommes aliénés par la mort. Si nous n'avions pas peur de mourir, nous serions libres.

Mais cette déception repose sur un formidable espoir : car si nous sommes philosophes, c'est de « tant aimer la vie que nous ne puissions joyeusement consentir à la perdre et de tant exiger de la vie que nous ne puissions frivolement nous contenter de vivre ». La vie ne nous donne pas ce qu'en nous cependant elle exige.

Elle ne nous donne ni la vérité qui est « l'identité logique de notre pensée avec le réel », ni la justice qui est « l'identité morale de notre pensée avec la réalité sociale », ni le bonheur qui est « l'identité affective de notre pensée avec le monde ».

Par conséquent, aussi longtemps qu'entre l'intériorité de nos espérances et l'extériorité du réel l'identité restera rompue, nous manquerons de liberté ; car cette liberté n'est autre que l'identité métaphysique de notre pensée et du réel, c'est-à-dire finalement la conformité de notre existence avec ce qui en fait le sens.

Toute la philosophie est donc une entreprise pour *sauver* notre vie, affirme l'auteur. La recherche de ce sens, à laquelle il nous convie, est bien l'espérance d'une *salvation*, puisque de cette identité retrouvée de notre pensée et du réel, nous obtiendrons la vérité, la justice, le bonheur et la liberté que Spinoza nommait tous d'un seul mot : le *salut*.

Cette aliénation, dit-il, se développe par l'antagonisme de notre pensée et de la nature et l'imminence de la mort la rend tragique. Or la mort peut être définie comme la manifestation extrême de la négativité dans la nature et la radicalisation de toute

différence. Le scandale de notre servitude est donc le scandale de notre aliénation par la nature, la négativité et le temps. S'interroger sur le sens de notre présence au monde, ce sera donc s'interroger sur le sens de la nature, de la négativité et du temps d'où nous viennent toute contestation, tout malheur, toute angoisse et tout désespoir.

C'est nécessairement dans le devenir que nous devons tenter de comprendre la réalité que nous vivons. Aussi définit-il l'objet de la philosophie, et de la métaphysique comme étant la nature et le sens de la nature.

S'interroger sur le sens de l'existence, sur la raison d'être des choses, c'est donc rechercher par quel cheminement ancien elles aboutissent. En ce sens, comme on parle d'une géographie, la philosophie est une ontologie, c'est-à-dire à la fois une archéologie et une génétique. Ce qu'elle recherche est à la fois l'origine de notre condition et la raison de la dérivation qui nous a rendus ce que nous sommes et nous en a éloignés : que doit être l'origine de toute existence pour qu'y soit possible le désir, que nulle existence n'apaise ?

Notre auteur pose alors une question préalable de méthode : est-ce que tout entreprise philosophique ne doit pas être précédée d'une méthode qui en régit, garantit, dirige le cheminement ?

Certes, la longue initiation, les lents préambules, les enquêtes préalables font la célébrité des doctrines platonicienne et cartésienne et les font honorer comme des sagesse à cause de cette prudence même. Mais est-ce que avant toute question sur le réel, nous devons forcément nous interroger sur les conditions et les limites de notre connaissance elle-même ? Non. Tant qu'elles restent à ce stade, à ce prétendu radicalisme, ces doctrines ne connaissent rien. Certes elles font profession de rigueur. Mais cette rigueur austère est bien limitée : elle ne pourrait inspirer que des philosophies négatives, comme le scepticisme ; en fait, la philosophie de chaque grand philosophe commence par être sceptique. Cependant ce qui fait que les grandes philosophies, et la philosophie tout court, ne sont, n'est pas un inutile radotage, c'est que pour se développer et s'accomplir, elles abandonnent cette sourcilieuse austérité et laissent là tous ces prudents préambules. Leur doctrine commence vraiment là où leur critique du savoir prend fin. Platon, Descartes, Kant ont ainsi fait montre d'un luxe de précaution qu'ils ont cependant abandonnées bien qu'elles continuent à faire partie intégrante de leur pensée.

Grimaldi pose ici d'emblée que l'être est une relation, que l'être est une médiation : le rapport vivant que nous entretenons avec la réalité en soi, et nous livre, à ce stade de sa réflexion, une profonde méditation visant à démontrer que le dualisme – du platonisme, du cartésianisme – est inintelligible. Et que la profondeur du spinozisme est extrême. Même mythiquement ou eschatologiquement, jamais la temporalité ne peut entamer l'éternité, ni le divisible l'indivisible, ni le multiple l'unique. « Ni, dit Grimaldi, l'action originellement organisatrice de l'Âme dans le corps, ni l'action corruptrice du corps sur l'Âme ne sont compréhensibles dans l'hypothèse d'un dualisme ontologique ». Tout le problème, chez Platon, serait donc celui de cette incompréhensible participation entre une spiritualité sans matérialité et une matérialité sans spiritualité. Car jusque dans l'amour, la pure intelligibilité de l'âme ne pourrait être subornée par la pure matérialité du corps s'il n'y avait dans le corps quelque chose de spirituel que l'âme

puisse désirer, ou s'il n'y avait dans l'âme quelque chose de corporel que le corps puisse réjouir.

Paradoxalement, en hypostasiant la dualité antagoniste de la conscience et de la nature, c'est cet antagonisme que le dualisme aurait rendu incompréhensible.

Pour notre auteur, en séparant en deux substances l'intelligible et le sensible, la pensée et l'étendue, le dualisme aurait isolé l'indivisible et le divisible, l'inentamable et le morcelable, l'un et le multiple : de la sorte, la négativité serait ontologiquement ex-communiée de l'être.

Et il décèle l'optimisme foncier du dualisme : en ramassant toute la négativité dans une substance, il aurait rendu possible l'idée d'une autre substance, où l'être serait entièrement dégagé de toute négativité. Une substance serait celle du relatif, du changement, de l'altération, une autre substance serait celle de l'absolu, de l'immobile, de l'identique et de l'éternel. Chez Descartes comme chez Platon, toute négativité ne serait donc qu'un reniement.

Grimaldi en vient alors au cœur de son propos, qui est une ontologie du désir. La conscience, la nature sont des êtres de désir : la négativité n'est pas un exil de l'âme hors de l'être, mais dans l'être un exil de l'âme à elle-même.

Et c'est dans l'enseignement de la paléontologie qu'il trouve les traces, la preuve, de l'être du désir. En effet, ce qui fait que la philosophie a une histoire est aussi ce qui fait que la science a une histoire. Et au sens où la science est un rapport, une médiation, une réflexion, la philosophie se rapporte à ce rapport, médiatise cette médiation, et réfléchit sur cette réflexion. Ainsi la science est toujours incluse, d'une façon ou d'une autre, dans la philosophie.

Pour savoir ce qu'il en est du temps, Grimaldi s'en remet à l'expérience du temps : c'est-à-dire à l'observation des durées les plus longues : pour lui, seule une analyse de la paléontologie est une analyse philosophique du temps.

L'étude de l'histoire et de la paléontologie manifeste que le propre de la vie est d'innover, d'inventer, de « continuer le passé par le présent tout en faisant du présent quelque chose d'imprévisible dans le passé ». La paléontologie est « une ontologie bien fondée : elle est la perspective naturelle d'une ontologie du temps ». Elle nous fait ressentir que l'esprit, la matière, la vie sont les moments d'une même aventure : ce sont les âges de l'être.

Parce que la notion de tendance est au cœur de la paléontologie, nous en apprenons que la substance est originairement, ontologiquement, inquiète.

Ce principe de distension, qui est ce par quoi l'existant vit quelque transcendance à la fois par rapport au monde et par rapport à soi, constitue la condition de possibilité de la conscience et de la conscience de soi. Il doit être compris comme le principe leibnizien d'inquiétude. C'est ici que Grimaldi définit comme « désir ce principe originaire d'où dérive le devenir dans la nature comme dans la nature en dérive la conscience ». « Toute dérive est du devenir, tout devenir est du désir ».

Grimaldi s'attache longuement et profondément à la philosophie bergsonienne : d'après lui l'ontologie platonicienne serait fondamentalement inversée dans celle de Bergson. La réalité n'y serait plus ce qui demeure mais ce qui devient. Toutefois cette inversion du dualisme platonicien n'en serait pas forcément le renversement. Il ne serait pas liquidé : l'antagonisme de la matière et de l'esprit qui était dans le platonisme celui

du devenir et de l'intemporalité serait dans le bergsonisme celui de l'intemporalité et du devenir.

Le bergsonisme ne cesserait de témoigner lucidement de la présence de la négativité dans l'être, d'en dégager le paradoxe. Mais d'aucune façon, il ne parviendrait à en rendre compte. Mais il aurait échoué dans l'analyse métaphysique qu'il en a faite.

A partir de cet échec, Grimaldi définit son ontologie comme ontologie du désir. Toute vie vit de contradiction. L'essence originaire de tout ce qui vit est le *désir*. Car seule l'essence du désir porte en soi cette dissociation avec soi ; seul le désir est dans l'être, l'être qui porte l'écharde du néant, le mal tragique de sa contradiction. Tout désir ne désire en effet que ne plus désirer. C'est parce que l'essence fondamentale de la vie est le désir que tout ce qui vit est hanté, comme le décrivait Bergson, de deux tendances contradictoires. Le désir est à la fois vocation de la transcendance et nostalgie de l'immanence. Grimaldi évoque ici Jankélévitch affirmant un monisme de la substance et un dualisme de la tendance. Qu'une philosophie de l'évolution, de la durée et de la vie se refuse à être une philosophie de la négativité, tel serait pour notre auteur l'étrange paradoxe bergsonien d'où serait venue la difficulté de concilier la matière et la vie.

Car la vie est dans la matière l'animation du temps, le dynamisme de la futurition, la négativité en acte. D'avoir méconnu le sens de la négativité et la logique du devenir, Bergson aurait été conduit à méconnaître l'identité fondamentale de l'esprit, de la vie et de la matière. Chez Leibniz, l'esprit, qui s'appelle aussi désir, est l'inquiétude de la matière. L'esprit est dans la nature comme la négativité est dans l'être. Ce que veut nous faire comprendre Grimaldi, c'est l'unité de ce désir, sous ses différents degrés, ses différents moments.

La doctrine paléontologiste nous aurait ramené à la question ontologique fondamentale : comment est-il possible que la transcendance surgisse de l'immanence ?

Ce que veut nous transmettre Grimaldi, c'est l'idée que l'essence de la nature n'est pas d'un autre ordre que celle de l'esprit. Que le fondement de la conscience est aussi le fondement de la nature. Et que, de même que le désir est le fondement de la conscience, de même il est le principe fondamental de la nature, cette essence dont l'unité est déchirée par la dualité, dont l'être est à soi sa propre négativité, puisque tout désir ne désire au-delà de soi que ne plus désirer.

Sous quelque modalité qu'on le nomme – tendance, aspiration, élan, amour – le désir est cet être insatisfait d'être et tendu vers le devenir. Le désir nous apparaît alors comme une négativité créatrice.

En effet, plus la nature accomplit son essence, plus elle développe son désir ; pour elle, être c'est désirer. Être plus c'est désirer plus. L'esprit résulte de ce progrès de la nature qui est un progrès du désir, un désir qui s'exacerbe à mesure qu'il se réalise.

Tout désir n'espère donc de l'avenir que l'avènement de sa propre abolition, c'est-à-dire un avenir où plus rien ne serait à désirer ; c'est-à-dire la présence absolue.

La conscience n'invente que ce qu'elle imagine, n'imagine que ce qu'elle désire, et ne désire que ce que le milieu à la fois lui refuse et cependant lui accorde en le manifestant comme possible. La technique nous apparaît comme la fécondation de l'être par la négativité, de l'immanence par la transcendance et de la nature par la conscience. Si l'homme a fait du feu, c'est qu'il imaginait quelque chose dont il se sentait privé. La technique est cette inquiétude et ce dynamisme internes dont la nature se change, se modifie, et se développe elle-même. En ce sens la technique n'est qu'une autre manifestation de la vie.

Ce jeu de la transcendance dans l'immanence, ce travail secret du négatif qui dans le présent fait instrumenter l'avenir, ce *conatus* qui tend non à persévérer, mais à changer, c'est le temps. Le travail de la négativité n'est donc autre chose que le travail du temps.

La conscience est une évolution continuée ; c'est le destin de la nature que l'homme ne cesse de vivre et d'accomplir. Toutefois, le passage de l'évolution à la technique est aussi celui de l'inconscient au conscient, de la nécessité à la liberté, des lentes mutations aux brusques révolutions. La nature détermine l'esprit avant que l'esprit ne détermine la nature. D'âge en âge, de forme en forme, d'espèce en espèce, la nature ne cesse de se dépasser en des psychismes de plus en plus capables de la transcender, c'est-à-dire de plus en plus désirants, insatisfaits, séparés, mobiles, actifs.

Le psychisme est continué, c'est le progrès indéfini de l'irréel dans le réel, qui s'observe par exemple dans l'épreuve du besoin : il s'agit d'un déterminisme physiologique, mais non simplement physique. En tant qu'il est en proie au besoin, le vivant s'atteste comme transcendant à son milieu par le fait même qu'il éprouve « l'Appel de la transcendance ».

A ce niveau du comportement, le psychisme animal apparaît à l'auteur comme né d'une brisure dans l'être. Il implique la hantise de la négativité : l'insatisfaction du désir et l'aventure. Anticipation adaptation, conditionnement, apprentissage. expression d'une négativité novatrice : cette tendance à l'œuvre pour modifier le réel, c'est le désir.

Tout le comportement de l'animal manifesterait sa rupture et sa distance avec le présent, la persistance en lui du passé et la hantise de l'avenir. En même temps que le présent lui serait immanent, le psychisme animal serait transcendant au présent.

Telle est la conscience qui est la forme ultime et supérieure du psychisme. En elle l'écharde du désir est si profonde que rien ne parvient à l'extraire que la mort : tant vit le désir que vit la conscience. Il est à l'origine de tous les comportements de recherche, d'exploration, de refus, d'aversion ou de fuite. Pour Grimaldi, le psychisme est d'autant plus vif, d'autant plus inventif, que le désir est plus ardent, et par conséquent que le milieu est plus difficile.

L'attente est imagination, anticipation, attention, refus, distension au temps, et tout cela est désir.

Dire qu'un animal est d'autant plus intelligent qu'il est capable de se détourner davantage de son objet pour l'atteindre, c'est dire que le progrès de l'intelligence n'est autre que celui de la transcendance et de la négativité : la hantise croissante de l'irréel dans le réel.

La psychologie confirme les implications de la paléontologie comme la paléontologie confirme les intuitions de l'analyse réflexive. L'enfance et le jeu en sont la preuve : le fait biologique d'une période d'enfance implique que le jeune animal n'est pas immédiatement adapté à son milieu, autrement dit le fait métaphysique d'une transcendance. Quant à la faculté de jouer, elle implique chez l'animal le désir de l'au-delà, de l'avenir, de l'irréel, du néant. En somme, l'être est de plus en plus hanté par le néant qui le subvertit, le mine et le change.

Cette négativité est dans la matière le travail de la vie, et dans la vie le travail de l'esprit. Elle est, dans l'esprit, le travail de la transcendance. Cette transcendance suscite aussi bien « l'inconciliation de l'inquiétude, la hantise de l'irréel, la puissance de l'imaginaire et la démiurgie technicienne. Comme arrachement à l'être, cette transcendance est

la distension temporelle. Comme désir de l'irréel et modification du réel, cette transcendance est la génialité du temps.

Ainsi donc, Grimaldi nous fait passer d'une ontologie du désir à une ontologie du temps. En effet notre aliénation est celle de la nature et du temps, sur lequel se porte désormais la méditation de l'auteur, à travers la notion de distension. De même que la matière vivante est la distension de la matière à elle-même, de même l'esprit est distendu de la vie, étant par essence la distension de la vie à elle-même.

Le temps, on le rencontre sous trois perspectives. Selon la première, il est ce qui ne cesse de se dissimuler, de s'ajourner : la négativité de la nature. Selon la seconde, la distension temporelle est la distension de toute conscience. Selon la troisième, le temps est ou la substance elle-même ou l'essence de la substance. « De la matière à la vie, de la vie à l'esprit, il ne s'agit donc que d'une seule et même substance, de plus en plus inquiète, de plus en plus frémissante, de plus en plus hantée de négativité, de plus en plus tendue de présence de l'être, de plus en plus minée de transcendance ».

Si longtemps l'essence de la substance fut dissimulée c'est qu'il est de l'essence du temps de se dissimuler, de dissimuler la présence du passé et de l'avenir. Nous sommes généralement dupes de cette dissimulation et nous croyons que le passé est du présent aboli et que l'avenir est du présent en sursis. Or l'essence paradoxale du temps est précisément la présence du passé et de l'avenir dans le présent.

Toutefois l'image héraclitéenne de l'écoulement contribue encore à nous dissimuler l'essence véritable du temps. Paradoxalement le temps serait ce qui passe toujours et qui est toujours là. Ce présent sempiternel et sempiternellement éphémère est, d'après Grimaldi, une notion équivoque. Plusieurs paralogismes conspirent à cette conception à la fois classique et erronée du temps. Le premier est celui de la sempiternité, le deuxième est celui de l'inertie et de la spatialité, il consiste à traiter le temps comme de l'espace. Le temps de la philosophie classique, celui de Descartes, de Spinoza, de Leibniz et de Kant est une réalité logique, non ontologique. C'est un concept apathique, non une réalité dynamique. Le troisième paralogisme est un des arguments topiques de toute la philosophie classique. C'est celui de l'intemporalité corrélative. Il consiste à affirmer qu'il ne peut y avoir de changement que par rapport à un être immuable. Or le temps n'implique nullement quelque intemporalité qui le rende perceptible : il suffit de ne pas changer au même rythme.

Le quatrième paralogisme consiste à penser que le temps existe indépendamment des choses réelles qui deviennent. On accorde au temps une réalité en soi indépendamment de tout devenir empirique ou de toute succession qui s'y produit. C'est le paralogisme de la continuité hypostasiée. Et pourtant, Dieu lui-même ne pourrait être le pur spectateur de ce pur passage qu'à condition d'en être aussi le passager.

De là Grimaldi affirme deux choses. La première est que Dieu ne peut avoir conscience du temps sans être temporel. La deuxième, c'est qu'il n'y a pas de temps sans réalité en devenir. Nulle conscience ne peut éprouver le temps qui ne soit éprouvée par le temps. En même temps que le temps est immanent à la conscience du temps, la conscience du temps est transcendante à la temporalité objective du réel. Le passage de la nature à l'esprit, de l'immanence à la transcendance nous apparaît donc comme le passage de l'instantanéité à la mémoire. Le futur est une induction du passé et l'imagination une induction de la mémoire. Par exemple, les promesses, c'est se souvenir de ce que nous avons à *faire*.

Grimaldi propose d'élucider la réalité physique du temps pour rendre compte de sa réalité psychologique. Le temps est la réalité du devenir dans la nature, de la futuration. Reconnaître le temps comme la réalité du devenir, c'est reconnaître qu'il est dans l'être l'être de la négativité et la négativité de l'être. Il est dans l'immanence la géniale subversion de la transcendance. Il est dans le présent la hantise et l'impatience de l'avenir, la hantise de l'infini dans le fini.

Mais le temps n'est la réalité du devenir que parce qu'il a une efficacité créatrice ; il n'y a de devenir que novateur, par le labeur qui actualise la puissance. Il n'y a de puissance que de l'attente, il n'y a d'attente que du désir. Il n'y a de désir que de l'insuffisance, de la carence, de la pauvreté.

Le temps est donc l'inquiétude du désir. Le désir exprime en effet psychologiquement ce qu'est physiquement ou ontologiquement le temps. Tant il est vrai, d'après l'auteur, que l'esprit accomplit la nature et la révèle. Ainsi l'essence du désir accomplit et révèle la réalité physique comme elle accomplit et révèle l'essence du temps. Le désir est l'émergence du temps comme l'esprit est l'émergence de la nature.

Par conséquent, le temps est l'essence prophétique, aventureuse et historique du réel, l'essence inquiète et fondamentalement distendue du réel. Il est le dynamisme de la nature, la transcendance dont l'immanence se modifie et se dépasse, la négativité dont l'être se féconde.

Entre la matière, la vie et l'esprit, la différence est une différence de la temporalité. Une seule issue logique à cette double identification de la substance : la substance est l'être dont la matière et le temps sont les deux attributs. Telle est la réalité physique du temps. Quant à la réalité psychologique du temps, c'est la distension temporelle effectuée par la mémoire. Cette essence « rétentionnelle » ou conservatrice du temps exprime un des caractères fondamentaux du temps physique. L'esprit conserve la vie dont il est issu, il n'y a d'esprit que vivant. Il est donc de l'essence du temps physique de retenir le passé dans le présent.

Être du temps, c'est désirer en finir avec le temps, lequel n'est qu'un désir qui désire s'abolir en l'éternel.

Suit une belle analyse des symboles esthétiques du désir et du temps ; Grimaldi y distingue la peinture, la sculpture et l'architecture où s'exprime le Pathos de la présence, de la poésie et de la musique, toujours un peu mélancoliques, « qui ne se donnent qu'en se retirant, et ne sont présentes qu'en un sillage d'absence : en eux le temps se redouble d'être non seulement leur inspiration mais la matière elle-même de leur inspiration ». Tout au contraire dans les arts plastiques, l'art tendrait à la conscience, le symbole d'une plénitude comblée d'un être sans négativité, d'une immanence sans transcendance.

Ainsi, comme les images des poètes, et avant qu'il ne s'emploie à déjouer ce qu'il appelle les « ruses de la temporalité », Grimaldi nous fait apparaître les différentes philosophies comme les diverses expressions symboliques de cette seule et même vérité. Si ces textes ont leur postérité en lui, c'est qu'il a en eux sa généalogie. Malgré la diversité des doctrines, il entend à travers elles l'écho multiple d'une même vérité : l'essence contradictoire et déchirante du temps, l'essence ontologiquement temporelle de la nature. Cet écho, il nous le renvoie à son tour, grâce à la magistrale connaissance qu'il a de tous ses prédécesseurs, à l'extrême familiarité qu'il entretient avec les philosophes, en particulier avec Descartes, Spinoza et Leibniz.

Pour ces derniers, comme pour nous, la philosophie témoigne de l'essence indigente et désirante du temps, en même temps qu'elle s'efforce d'y mettre fin. En effet, comme quête du bonheur, toute philosophie est une requête contre le temps et la recherche de quelque éternité.

Le Désir et le Temps est un grand livre, un beau livre, qui donne la force et l'envie, dans l'élan que nous communique l'auteur, à travers un spinozisme lumineusement dynamisé sans être hégélianisé, d'attendre et de désirer, d'étudier et de respirer, de vivre et de philosopher. Ce livre trouve un précieux complément dans une œuvre plus récente de Grimaldi : *Ontologie du Temps, l'Attente et la rupture*, Paris, PUF, « Questions », 1993, 221 p.