

SED
CON
TRA

AU SERVICE DE LA SAGESSE

Michel Nodé-Langlois

 Tempora

Au service de la Sagesse

Michel Nodé-Langlois

Au service
de la Sagesse

TEMPORA

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

considéré en tant que tel et non pas en tant qu'il possède telle nature ou telles propriétés, objets des autres sciences. Aussi Aristote écrit-il, toujours au VI^e livre de son Éthique⁶, qu'il serait absurde de considérer la prudence comme la plus haute vertu humaine, s'il est vrai que l'homme n'est pas, ontologiquement parlant, ce qu'il y a de meilleur, parce qu'il ne saurait d'aucune manière s'attribuer à lui-même le statut d'être suprême.

Aristote a pensé que le bonheur humain, souverain bien de l'homme, ne pouvait consister que dans l'acte à la fois le plus propre et le meilleur que l'homme puisse accomplir, et aussi dans un acte qui puisse trouver en lui-même sa propre fin et ne pas être simplement le moyen subordonné d'autre chose. Cet acte, il l'a identifié à la connaissance intellectuelle de ce que l'homme peut connaître de meilleur dans l'ordre de l'intelligible, c'est-à-dire la divinité. Le bonheur humain, tel qu'il le concevait doit consister à *vivre en immortel*, c'est-à-dire à s'assimiler à Dieu autant qu'il est possible à un homme, et cela par le moyen de la pensée et sur le mode de la connaissance, pour autant que c'est là imiter, mieux que de toute autre manière, ce que l'être divin est en lui-même : la divinité est en effet pour Aristote un être immatériel distinct du monde, cause première du devenir de celui-ci, et dont toute la réalité consiste à se connaître et à s'aimer soi-même éternellement. C'est comme connaissance de cet être, soit comme *connaissance métaphysique*, que la *sophia* constitue pour Aristote le souverain bien de l'homme, et par là-même le principe ordonnateur du bien vivre humain. La réponse aristotélicienne à la question du bien vivre était donc sans équivoque : l'homme ne saurait être heureux sans *savoir* que son existence, tout autant que celle du *cosmos* dont il fait partie, trouve son sens dans la

perfection première et absolue de la divinité, que toute chose cherche à imiter autant qu'il est en elle.

On comprend qu'un Thomas d'Aquin n'ait pas eu trop de peine à intégrer cette conception morale à sa propre doctrine. Il reprend notamment la distinction aristotélicienne entre *sophia* et *épistémè* en définissant la « sagesse » – en latin – *sapientia* – comme « connaissance des réalités divines », et la « science » – comme « connaissance des réalités humaines et créées⁷ ». Ce n'était pas aller contre Aristote que d'enseigner que « Dieu seul peut rassasier la volonté de l'homme⁸ ». Et il faut certes remarquer que la doctrine de saint Thomas, à la différence de celle d'Aristote, est essentiellement inspirée par la foi en Jésus-Christ. Pourtant, le fait même que Thomas décalque la définition aristotélicienne de la *sophia* témoigne de ce que la sagesse ainsi entendue ne suppose pas la foi, alors même que celle-ci lui donne un contenu et une portée supplémentaires, mais étrangers à la pensée d'Aristote, pour autant qu'ils relèvent d'une révélation que celui-ci n'a pas connue. Thomas a précisément trouvé chez Aristote l'idée et la mise en œuvre d'une connaissance métaphysique de la divinité, par voie de raisonnement déductif, soit de cette « connaissance de Dieu à partir des créatures⁹ », dont l'épître aux Romains de saint Paul affirmait la possibilité¹⁰. Et de cette connaissance il précise que, si elle « appartient à l'ordre de la science par sa forme », c'est-à-dire en tant que, à l'instar des autres sciences, elle raisonne à partir de l'expérience, elle « appartient à l'ordre de la sagesse par son objet¹¹ ». Sans cette connaissance rationnelle naturelle de la réalité de l'être divin, le croyant ne pourrait même pas savoir qu'il y a quelqu'un à qui donner sa foi, et il ne croirait jamais qu'en lui-même, ou en ses propres postulats. À cet égard, la définition aristotélicienne, purement philosophique, de la

sagesse comme connaissance métaphysique, constitue bien pour saint Thomas le point d'articulation entre la rationalité humaine et l'acte de foi en ce qui la dépasse, soit la clef de voûte de cet édifice, tout à la fois spéculatif et moral, que Maritain appelait un « humanisme intégral ».

Selon cette conception, la fin qui donne son sens à l'ensemble des activités humaines est donc la connaissance de la vérité, et plus précisément de la vérité sur le premier principe de ce qui est. La vie heureuse n'est pas qu'une affaire d'équilibre personnel et de rectification morale : ceux-ci n'apparaissent désirables qu'en tant qu'ils sont des moyens nécessaires dont la privation peut compromettre la quête du souverain bien, soit de la vérité qui peut rendre la vie, en profondeur, *sensée*.

C'est avec une telle conception de la sagesse que la sagesse des Modernes paraît vouloir rompre, et cela suppose assurément, s'il s'agit encore d'être sage, qu'on ne puisse plus l'être comme l'étaient les Anciens, ou du moins certains d'entre eux.

« La modernité », pour nos auteurs, « c'est tout ce qui relève de l'émergence du monde démocratique et de sa séparation d'avec le religieux ; c'est donc tout ce qui participe de la *fin du théologico-politique* ou, comme diraient Max Weber et Marcel Gauchet, du *désenchantement du monde*. Philosophiquement, cela commence avec Montaigne et Descartes. Historiquement, politiquement, idéologiquement, c'est tout ce qui prend en compte la rupture de 1789, et qui lui reste fidèle. C'est peu dire que nous sommes nombreux à nous y reconnaître : la modernité, en ce sens, est le lot spirituel presque obligé de nos sociétés laïques et démocratiques » (p.15). La modernité ainsi définie, insistent nos auteurs, « n'a rien à voir avec l'actualité ou la mode » (*Ibid.*). Elle ne signifie pas, en effet, l'appartenance à une époque, si l'on entend par là le fait de vivre à tel moment de l'histoire. L'appartenance que revendiquent nos auteurs à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Si donc je pouvais ajouter ma voix au dialogue de nos deux auteurs, je leur dirais qu'à mes yeux il manque à leur sagesse quelque chose pour être tout à fait sage : non pas retrouver une foi perdue, mais d'abord, et sans jeu de mots, retrouver la raison, ce qui signifie pour moi redonner sa place à la connaissance métaphysique, c'est-à-dire renoncer au *dogme* – car c'en est un – selon lequel une telle connaissance est impossible : comment ne serait-il pas contradictoire de déclarer que la raison ne peut connaître aucune vérité en dehors des sciences mathématiques ou expérimentales, alors qu'en disant cela, on prétend énoncer une vérité qui ne relève ni des unes ni des autres³⁶ ? Et aussi : comment peut-on sans contradiction appeler *rationalisme* une conception qui renonce à rendre raison des valeurs fondamentales qu'elle cherche à faire triompher dans la société et la politique ? S'il faut penser, avec l'athée Comte-Sponville, qu'une telle raison ne saurait être trouvée qu'en Dieu, sans doute faut-il à nouveau que la question de Dieu relève de la connaissance rationnelle, et non pas d'abord de la valorisation subjective ou collective, comme lorsque l'on demande si nous avons encore besoin d'une religion, et si nous avons besoin de l'idée de Dieu comme idéal personnel ou garant de l'ordre moral. La question n'est pas de savoir si l'athée, ou l'agnostique, peut être un homme de bien, ce dont l'expérience me paraît témoigner suffisamment. La question est de savoir s'il a raison de nier ce qu'il nie, question qu'il n'y a de sens à poser que si l'on ne postule pas que la raison ne peut rien en connaître. C'est une étrange manière d'être antidogmatique que d'affirmer d'un côté n'être sûr d'aucune de ses réponses, et d'un autre côté savoir très bien – et affirmer très dogmatiquement – qu'il n'y a et ne peut y avoir de vérité rationnelle sur ce qui transcende l'homme et la nature, que l'affaire est entendue

depuis la critique kantienne, et qu'il n'y a pas à y revenir. Plaider pour la métaphysique, comme ingrédient nécessaire de la sagesse, n'est pas prétendre en imposer aucune, mais demander à la philosophie d'aller au bout de son antidogmatisme, et de secouer un dogme qu'elle a elle-même pour un temps contribué à instaurer.

J'ajouterai pour finir, puisque ce point intéresse beaucoup nos auteurs comme sans doute chacun de nous, que faire de la question du divin une affaire de connaissance rationnelle³⁷, publiquement reconnue comme telle, est peut-être une bonne manière de faire pièce à tous les fondamentalismes, et aux divers fanatismes qui en résultent.

1 – Conférence donnée le 28 novembre 2003 à l'Institut catholique de Toulouse, à l'occasion du colloque sur la nécessité de la sagesse organisé par la Faculté de philosophie et la Société toulousaine de philosophie.

2 – Les indications de page données dans le texte de la conférence renvoient à cet ouvrage.

3 – NIETZSCH, *Aurore*, II, 127.

4 – Pierre Aubenque notamment.

5 – Au chapitre 13.

6 – Au chapitre 7.

7 – THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, IIa-IIae*, q.9, a.2, *ad 3m*.

8 – *Op.cit.*, *Ia-IIae*, q.2, a.8.

9 – *Ibid.*

10 – Au chapitre 1, verset 20.

11 – THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia-IIae*, q.2, a.8.

12 – Grasset 1991

13 – André COMTE-SPONVILLE, *Un athée fidèle*, dans : *A-t-on encore besoin d'une religion ?* (Éditions de l'Atelier, p.58).

14 – Nietzsche, *Gai savoir*, § 343.

15 – Cité par Daniel HALECY, *Nietzsche*, LP Pluriel, p.487.

16 – « L'autonomie de l'homme est "en dernière instance" annulée par son statut de créature » (*La sagesse des Modernes*, p.200).

17 – André COMTE-SPONVILLE, *Pensées sur l'athéisme*, Albin Michel 1999, Présentation, p.9.

18 – *Ibid.*, p.10.

19 – *Ibid.*, p.17.

20 – *Id.*, *Valeur et vérité*, PUF 1994, p.17.

21 – NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, K.G.W. VIII, 3, 16, 40, § 7.

22 – *Id.*, Lettre à Rohde, citée par HALEVY, *op.cit.*, p.497.

23 – André COMTE-SPONVILLE, *Un athée fidèle*, dans : *A-t-on encore besoin d'une religion ?*, p.57-58.

24 – « Il m'est (...) arrivé de dire que tout était vrai, dans le christianisme, sauf le bon Dieu... » (André COMTE-SPONVILLE, *La sagesse des Modernes*, p.721).

25 – « La philosophie moderne, en matière de droit et de morale, a conservé, quant à son contenu, l'essentiel du message chrétien. Nulle valeur nouvelle, en ce sens, (...) dans l'idéologie des droits de l'homme » (Luc FERRY, *La sagesse des Modernes*, p.673). L'auteur ajoute : « quant à la forme, la révolution qu'opère la philosophie est décisive : c'est à partir de l'humain qu'il faut penser le bien et le mal ». Il y a ici une lourde équivoque, car on peut se demander s'il s'agit bien d'une révolution philosophique. Lorsque Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, pense le bien humain, il veut qu'on le comprenne à partir de la *nature spécifique* de l'homme, d'après le principe selon lequel c'est *ce qu'est l'homme par nature* qui détermine ce qui est bon pour lui : reconnaît-on à ce bien, comme à toute autre chose, un fondement divin, il ne s'ensuit pas qu'il puisse être directement déduit de ce fondement, sans la médiation de la nature humaine connue à partir de l'expérience. Et assurément, pour Thomas d'Aquin, le bien humain inclut la relation de l'homme à Dieu, mais c'est parce que le caractère créé de la nature humaine est connu à partir d'elle en tant que partie du monde naturel, et non pas postulé *a priori*, ou affirmé au nom de la foi. La rupture opérée par la pensée moderne ne consiste donc pas dans ce que dit Ferry, mais seulement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

à savoir le dieu lui-même, quoique imparfaitement. Inversement, la connaissance que l'intellect humain prend de lui-même en contemplant lui permet de concevoir l'identité, chez le dieu, de l'intellect qui est à lui-même éternellement son propre objet : « L'intellect se pense lui-même par la saisie de l'intelligible ; car il devient l'intelligible en le touchant et en le pensant, de sorte qu'il y a identité de l'intellect et de l'intelligible⁵⁷. » Cette « pensée qui se pense elle-même⁵⁸ » définit la « vie » du dieu : car « l'activité de l'intellect, est vie, et (le dieu) est cette activité ; et son activité, qui est par soi, est une vie parfaite et éternelle⁵⁹ ». Et il n'y a pas de contradiction à dire que le dieu est à la fois éternel, c'est-à-dire immobile, et vivant : « car il n'y a pas seulement une activité de mouvement, mais aussi d'immobilité, et le plaisir est plutôt dans le repos que dans le mouvement⁶⁰ ». « C'est pourquoi le dieu jouit d'un plaisir toujours un et simple⁶¹. »

Telles sont les raisons pour lesquelles Aristote qualifie de « vie d'immortel » le bonheur contemplatif accessible à l'être humain parce qu'il est doué d'intellect. Sans doute ce bonheur est-il imparfait, car nous ne possédons que « par moments » la satisfaction que le dieu possède « toujours⁶² ». C'est pourquoi Aristote dit qu'il faut s'y efforcer « autant qu'il est possible (*éph'hoson éndéchetaï*) ». L'expérience nous montre en effet que la fatigue nous empêche de contempler, comme de jouir, continuellement⁶³ : c'est que l'homme n'est pas, comme le dieu, pur acte d'intellection, mais seulement en puissance par nature de cet acte⁶⁴. De plus, si le dieu s'identifie à sa propre intellection, qui est par soi, l'intellection humaine est, à côté d'autres, l'acte d'un être soumis au changement, composé, donc corruptible, et elle dépend de l'activité préalable des sens et de

l'imagination⁶⁵. La condition humaine est ainsi telle que, si l'activité intellectuelle y est la source d'un bonheur que le dieu possède sans condition, elle l'est momentanément et comme résultat d'un effort de connaissance parti des réalités les moins divines.

Aristote n'en oppose pas moins à l'éthique de la finitude l'exigence de « vivre (*zên*) » selon l'intellect. C'est que la contemplation, et surtout la contemplation du plus haut intelligible, est la forme supérieure de l'usage de l'intellect, et il n'y a pas de vie vraiment bonne et heureuse qui puisse se passer de cette activité. Mais si le bonheur proprement dit est cette activité même⁶⁶, la vie heureuse, ou « la plus heureuse⁶⁷ » sera celle dans laquelle le bonheur de l'intellect rejaillit sur toute l'existence du fait même de la fonction directrice de celui-ci à l'intérieur du composé humain. Aristote note en effet que la connaissance intellectuelle est par elle-même capable de rectifier l'appétit sensible : c'est ainsi qu'elle trouve une source de satisfaction jusque dans l'étude d'êtres au premier abord répugnants⁶⁸. Et s'il est vrai que la vertu morale est indispensable à l'homme pour faire son devoir, seule la contemplation de l'être qui est le bien absolu peut le rendre heureux de le faire. Or « il n'est pas bon celui qui ne prend pas plaisir aux bonnes actions⁶⁹ ».

Si donc, dans le composé humain, l'intellect « surpasse de beaucoup toutes choses par sa puissance et sa valeur⁷⁰ », cette puissance a pour condition préalable l'activité des sens et de l'imagination en même temps qu'elle a le pouvoir de les rectifier. Cette double dépendance attesterait, si l'on en doutait, l'inhérence intime de l'intellect à l'humanité de l'homme. Or Aristote invoque précisément cette inhérence comme l'argument ultime et décisif à l'appui de son refus de l'éthique de la

finitude : « il apparaît que c'est bien là ce qu'est chacun, si c'est ce qui est prédominant et le meilleur (*doxéie d'an kai einai hékastos toûto, eipér to kurion kai ameïnon*)⁷¹ ». Cette proposition est peut-être la thèse essentielle du passage, pour autant qu'elle interdit de considérer la contemplation comme étrangère à la nature humaine. Elle énonce en effet que l'intellect doit faire partie de la substance de l'homme – rappelons que *ousia* (substance) est dérivé du participe de *einai* (être) -, sans quoi il faudrait admettre l'absurdité que ce qui en l'homme a la précellence ne lui est pas essentiel, mais en quelque sorte accidentel.

Il faut même aller plus loin. En attribuant l'intellect à « chacun », Aristote fait bien de la possession de l'intellect un prédicat universellement humain : celui-ci appartient à chaque homme parce qu'il fait partie de l'essence de l'homme en tant qu'homme, de l'*ousia* de l'homme au sens second de ce terme⁷². Mais, du même coup, il dit aussi que l'intellect fait partie de l'être individuel de chacun, de son *ousia* au sens premier du terme⁷³. Ce qu'Aristote propose ici comme ultime argument n'est rien de moins que l'affirmation de l'individualité de l'intellect⁷⁴. Et en ajoutant que « l'homme est cela par-dessus tout (*toûto malista anthrôpos*)⁷⁵ », il rappelle que l'intellect est la faculté prédominante de l'âme humaine⁷⁶, et donc, comme tel, le principe formel du composé humain. La forme est en effet en tout composé « la cause première de ce qu'il est⁷⁷ », c'est-à-dire ce par quoi il est ce qu'il est, le principe déterminant de son unité substantielle et de sa finalité interne⁷⁸. Si l'intellect n'était pas la forme du composé humain, ou du moins s'il n'était pas inhérent à cette forme comme sa différence spécifique, la vie selon l'intellect ne serait pas la perfection de l'homme⁷⁹.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

notre propos. Au moins Aristote y affirme-t-il clairement que l'intellect est « immortel¹³⁵ » du fait même qu'il est « séparable¹³⁶ ».

Cette double qualification est justifiée par l'analyse des propriétés caractéristiques de la connaissance intellectuelle. La première est que l'intellect « pense tout », c'est-à-dire peut concevoir toutes les « formes intelligibles », et notamment les notions contraires, à la différence des sens que la forme de leur organe limite à la perception d'une qualité particulière (couleur, odeur, saveur, etc.), à l'exclusion des autres¹³⁷. Aussi l'intellect doit-il être dit « impassible¹³⁸ », car s'il peut recevoir en lui les formes intelligibles qu'il pense – les concepts –, cette information ne change rien à sa « nature » propre, qui est d'être « en puissance » de toutes les formes¹³⁹. Il faut même dire que l'intellect est impassible à un degré supérieur par rapport aux facultés sensibles : en effet, alors que les sens ne peuvent exercer leur activité qu'entre certaines limites et sont gâtés par une excitation excessive, « l'intellect au contraire, lorsqu'il a pensé quelque chose de puissamment intelligible, ne pense pas moins mais plus les intelligibles inférieurs¹⁴⁰ », c'est-à-dire ceux dont l'intelligibilité dépend de celle des premiers, comme par exemple une conclusion dépend d'un principe. La pensée intellectuelle est donc irréductible à une altération corporelle sous l'action d'une cause corporelle. Il faut par suite reconnaître à l'intellect une activité propre qui dépasse celle des organes corporels, même si elle s'exerce à partir des sensations. C'est pourquoi la corruption des organes corporels n'implique pas celle de l'intellect. Sa subsistance ne dépend pas de la leur, puisqu'ils ne suffisent pas à expliquer son activité¹⁴¹. C'est en ce sens qu'il doit être dit séparable (*chôristos*) et, par conséquent, immortel (*athanatos*).

L'affirmation de l'immortalité de l'intellect se complique toutefois de la distinction entre l'intellect en puissance et l'intellect actif – ou *agent*. Cette distinction est nécessaire du fait que les choses sensibles ne sont intelligibles qu'en puissance¹⁴² : car elles sont singulières – comme par exemple les humains en chair et en os -, alors que l'intelligible est une notion universelle – comme le concept d'homme. Si donc les choses sensibles suffisent à produire la sensation, qui est une représentation elle-même singulière, elles ne suffisent pas à produire la saisie intellectuelle de leurs formes intelligibles. Aristote en déduit l'existence en l'intellect d'une capacité active de rendre intelligibles les données sensibles, outre sa capacité de « recevoir la forme¹⁴³ », c'est-à-dire d'être informé par elle immatériellement : « Il y a l'intellect qui est propre à devenir toute chose, et celui qui est comme une capacité (*héxis*) propre à les produire toutes, à l'instar de la lumière ; car d'une certaine manière la lumière aussi transforme les couleurs qui existent en puissance en couleurs effectives¹⁴⁴ ». Aristote distingue ici le pouvoir de se représenter consciemment les intelligibles – la conscience intellectuelle – et le pouvoir de la faire passer à l'acte, autrement dit de provoquer cette prise de conscience qu'est la conceptualisation, par une activité que nous exerçons nécessairement, même si nous n'en avons pas conscience¹⁴⁵.

Ici sans doute commencent les difficultés, car Aristote conclut : « Cet intellect est séparable, non mêlé, et impassible, étant activité par son essence [...]. Et une fois séparé, il est seulement ce qu'il est, et cela seul est immortel et éternel¹⁴⁶. » Cette dernière proposition donne évidemment à penser qu'Aristote réservait l'immortalité au seul intellect actif. C'est ainsi qu'il ajoute : « L'intellect passif est corruptible¹⁴⁷. » Ne faut-il pas admettre alors que la conscience intellectuelle meurt

avec l'homme, et que la séparation de l'intellect actif est en fait son retour à une unité essentielle qu'il posséderait éternellement ? C'est ce que paraît signifier la phrase : « Nous ne nous en souvenons pas, car cet intellect est impassible, tandis que l'intellect passif est corruptible, et que sans lui on ne pense rien¹⁴⁸. »

Il faut cependant remarquer que les caractères attribués à l'intellect agent, du fait qu'il est actif par essence, et qui fondent son immortalité, étaient attribués au chapitre précédent à l'intellect en puissance, antérieurement à la distinction des deux intellects¹⁴⁹. Il faut donc comprendre que ces caractères appartiennent à plus forte raison à l'intellect qui est principe actif d'intelligibilité, s'ils appartiennent déjà à celui qui n'est qu'en puissance de l'intelligible : « car l'agent est toujours supérieur (*timiôtéron*) au patient¹⁵⁰ ». Il est donc difficile de supposer que l'intellect actif serait immortel à l'exclusion de l'autre. La corruptibilité de ce dernier désignerait alors une cessation de la fonction intellectuelle consciente consécutive à la corruption du corps, du fait que « jamais l'âme ne pense sans image » et que « c'est dans les images que l'intellect pense ses idées¹⁵¹ ». L'intellect en effet abstrait ses concepts des images résultant de la sensation ; or si l'intellection « ne peut avoir lieu sans l'imagination, elle ne pourra pas non plus avoir lieu sans le corps¹⁵². » Cela signifie donc qu'à l'état séparé, l'intellect est réduit à lui-même et ne dispose plus des informations sensibles qui sont la matière sur laquelle il exerce son activité abstractive.

Il faut d'ailleurs avouer que la discussion précédente est à certains égards sans objet puisque, en démontrant l'immortalité de l'intellect, Aristote démontre en fait l'immortalité de l'âme intellectuelle. Car l'intellect n'est pour lui rien d'autre que le nom d'une faculté de l'âme : « j'appelle intellect ce par quoi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'épistémologie génétique reprocher à Aristote d'avoir méconnu le rôle actif de l'intellect dans la connaissance (cf. par exemple J. Piaget, *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, p.18 sq). Mais il est vrai que si l'on identifie l'activité de l'intellect à une « construction » de l'intelligible, alors il faut dire qu'une telle idée est étrangère à la pensée d'Aristote : elle revient à confondre la science et l'art, et l'on devrait en tirer la conséquence que l'intellect ne connaît pas du tout.

146 – ARISTOTE, *De l'âme*, III, 5, 430 a 17-18 et 22-23. Qu'à l'état séparé l'intellect soit réduit à lui-même ne signifie pas qu'il n'existe conformément à son essence ou n'accomplisse sa destination propre que dans cet état.

147 – *Ibid.*, 24-25.

148 – *Ibid.*, 23-25.

149 – Cf. les notes 135 et 136.

150 – *Op. cit.*, III, 5, 430 a 18-19.

151 – *Ibid.*, 7, 431 a 16-17 et 431 b 2.

152 – *Op. cit.*, I, 1, 403 a 9-10.

153 – *Ibid.*, 4, 429 a 23.

154 – *Ibid.*, 5, 430 a 13-14 : « *Anankè kai an tē psuchē huparchein taūtas tas diaphoras* ». Ces différences se trouvent dans la nature et dans l'art partout où il y a passage de la puissance à l'acte par communication d'une forme, transformation par in-formation (*ibid.*, 10-13). L'inhérence de l'intellect à l'âme, telle que l'affirme le traité *De l'âme*, paraît en contradiction avec l'affirmation qu'il advient à l'âme « de l'extérieur (*thurathén*) », posée incidemment dans le traité *De la génération des animaux* (II, 3, 736 b 27). Eu égard au contexte, l'expression peut cependant signifier que l'homme est engendré avec une puissance qui ne peut s'expliquer seulement par la constitution de ses organes corporels : la provenance de l'intellect n'exprime alors rien d'autre que la transcendance de son activité propre par rapport à la constitution de l'organisme animé par l'âme intellectuelle. Une interprétation plus littérale du *noūs thurathén* entrerait en tout cas en contradiction avec la réfutation de la thèse selon laquelle « conformément aux mythes pythagoriciens, n'importe quelle âme peut pénétrer dans n'importe quel corps : car il apparaît que chaque corps a une forme (*eïdos*) et une configuration (*morphèn*) propres. C'est à peu près comme si l'on disait que l'art du charpentier pénètre dans les flûtes : car il faut que l'art se serve de

ses instruments, et l'âme de son corps » (*De l'âme*, I, 3, 407 b 21-27. Ainsi l'intellect ne pourrait pénétrer de l'extérieur dans un composé que si l'âme-forme de ce composé comportait en elle-même une ordination essentielle à cette introduction, sans quoi l'intellect ne pourrait user du corps comme il le fait en le commandant. Notons qu'Aristote ne voit aucune opposition entre une conception hylémorphique et une conception instrumentaliste des rapports de l'âme et du corps, puisqu'il donne en quelque sorte la seconde comme une preuve de la première.

155 – *Id.*, *De l'âme*, I, 403 a 10 sq.

156 – « Il est en tout cas évident d'après ces raisons qu'Aristote a su que seule l'âme rationnelle est immortelle, mais que toutes les autres parties de l'âme sont mortelles » (Jean Philopon, cité par É. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge*, éd. Payot, t.I, p.90).

157 – ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1072 b 3.

158 – *Id.*, *Métaphysique*, XII, 7, 1072 b 3.

159 – *Ibid.*, 1072 a 26-27.

160 – *Ibid.*, 1072 b 10-11.

161 – *Id.*, *Éthique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 24.

162 – *Cf.* note 48.

163 – *Op. cit.*, I, 11, 1101 a 34 – 1101 b 5 : « Sans doute faut-il examiner la question de savoir, au sujet des défunts, s'ils ont part à un bien quelconque, ou aux maux opposés : car il semble (...) que si quelque chose les atteint, en bien ou en mal, c'est faible ou de peu d'importance, absolument parlant, ou sinon, ce n'est propre ni en quantité ni en qualité à rendre heureux ceux qui ne le sont pas, ni à ôter le bonheur à ceux qui le sont ».

164 – *Op. cit.*, X, 9, 1179 a 25-29.

165 – Paul de Tarse, *Lettre aux Galates*, 3, 28.

166 – Matthieu, 11, 25 ; Luc, 10, 21.

167 – ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1253 a 9 ; 8, 1256 b 21.

168 – « C'est d'une manière risible que le poète fait dire (à propos d'un mort) : "il a atteint le terme pour lequel il était né". Car n'importe quoi ne peut prétendre être la fin dernière, mais seulement ce qui est le meilleur » (*Id.*, *Physique*, II, 2, 194 a 30-33). Il apparaissait risible à Aristote, on le voit,

de définir l'homme comme un être-pour-la-mort.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

aurait pour objet le concept d'être. Celui-ci est l'objet de l'intellect⁶⁸, et son premier objet en ce qu'il est noétiquement impliqué en tout autre concept, et même en tout objet de connaissance généralement quelconque : car on ne peut connaître que quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, est⁶⁹. L'intuition de l'être n'est pas en ce sens l'intuition du concept d'être, ou plutôt cette dernière est une forme de la première : c'est la manière suprême qu'a l'intellect de se représenter ce qui existe en tant que tel, abstraction faite de la diversité des existants. Mais le concept d'être n'est intuition de l'être que dans la mesure précisément où il se rapporte à ce qui existe, et qui peut être connu dans son existence propre autrement que par la considération de ce concept, lequel au demeurant ne vient que tardivement à la pensée. On peut dire de la connaissance en général la même chose qu'Aristote disait de la science, lorsqu'il fondait la métaphysique : de même qu'il doit y avoir une science de l'être en tant qu'être, pour autant que toute science a rapport à l'être, dans le genre qu'elle étudie, sans le prendre lui-même pour objet, dans son universalité transcendantale, de même toute connaissance est appréhension d'un certain être, alors même qu'elle ne vise pas l'être comme tel.

Il y a donc pour Thomas une intuition originaire de l'être qui est inhérente à la sensation, s'il est vrai que celle-ci atteint la chose même en tant qu'elle subsiste distinctement de la pensée⁷⁰, et non pas un simple phénomène. Il serait d'ailleurs plus exact, plutôt que de lire Thomas à travers une dissociation toute moderne, de dire que *la sensation est phénomène de la chose*, ce qui est une manière de lui appartenir sans se confondre avec elle.

Thomas n'ignorait pas plus qu'Aristote les cas d'illusion

sensible, ni les erreurs de jugement qui en proviennent⁷¹. Mais dans le fait que nous nous trompons quelquefois, ils voyaient l'un et l'autre la preuve que nous ne nous trompons pas toujours. L'erreur sur le sensible n'est qu'un cas particulier de l'erreur en général, et le fait de l'erreur atteste l'indépendance de la chose jugée, quant à son existence et quant à son essence, par rapport à la pensée que nous en avons, en même temps que l'existence de la vérité comme conformité à ce qu'est la chose. Au fond de toute erreur, on trouvera toujours inévitablement une infaillibilité dans l'appréhension des termes qui rendent cette erreur possible⁷², qu'il s'agisse de termes conceptuels, ou des sensations qui nous font distinguer, dans le champ perceptif, ce sur quoi nous nous trompons⁷³.

Thomas avait donc les mêmes raisons que Platon et Aristote de ne pas confondre la science et la sensation⁷⁴, ce qui est et ce qui semble être. Mais ces raisons mêmes lui donnaient à penser que si nos sens nous trompent, ce n'est certainement pas en ce qu'ils nous attestent qu'il existe quelque chose en dehors de nous. C'est pourquoi son réalisme n'avait rien de naïf, mais aucune raison ne le conduisait à « mettre entre parenthèses [...] l'attitude naturelle⁷⁵ », si l'on entend par là l'affirmation de la subsistance de l'être sensible, et de la capacité qu'a la sensation de nous révéler quelque chose de ce qu'il est.

Pour rendre compte de cette capacité, Thomas héritait du traité *De l'Âme* une conception de la connaissance qui définit celle-ci comme une assimilation de l'être connaissant à l'être connu, au moyen d'une information du premier par le second. Le platonisme avait déjà fortement mis en évidence que le propre d'une forme est d'être communicable, c'est-à-dire de pouvoir

exister en plusieurs sans perdre son identité. Qu'il puisse y avoir dans la sensation elle-même une conformité entre la pensée et ce qu'est la chose, et du même coup une certaine présence véritable de la chose à la pensée, cela est concevable si la sensation est la communication à l'âme sentante d'une forme, c'est-à-dire d'une manière d'être différenciée, inhérente à la chose sentie, sans la matière à laquelle dans la chose cette forme donne d'exister avec telle qualité⁷⁶. C'est cette présence immatérielle de la chose à l'âme que, pour la distinguer d'une présence réelle, ou d'une transformation réelle du connaissant en la chose connue⁷⁷, les scolastiques ont dénommée : *intentionnalité*⁷⁸.

Concevant la sensation comme l'effet de la substance sensible sur l'animal⁷⁹, et concevant l'action d'une cause comme la communication d'une forme par laquelle l'agent produit dans le patient un effet qui lui est formellement apparenté⁸⁰, Aristote pouvait penser l'identification formelle du connu et du connaissant dans la sensation : tant qu'aucun accident ne l'en empêche, le sentant se trouve intérieurement différencié conformément à des différences inhérentes à la chose. Aussi Aristote définissait-il la sensation comme l'*acte commun du sentant et du senti*, pour autant qu'elle ne se produit que par la mise en présence des deux. Ainsi « le sensible en acte » – c'est-à-dire en tant qu'il est effectivement senti et non pas seulement en puissance de l'être – « et la sensation en acte ne font qu'un⁸¹ » : on trouvera difficilement une plus grande immédiateté susceptible de définir la sensation comme une intuition.

Sans doute faut-il préciser en quoi il s'agit bien d'une intuition de l'être. Thomas pense en effet, comme Aristote, que les sens sont révélateurs de certaines qualités, les « sensibles propres⁸² », qui sont à mettre au nombre des accidents. L'un et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

des premiers principes, par exemple qu'on ne peut pas affirmer et nier en même temps, et d'autres de ce type » (THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, 2^{ème} partie, ch.83).

60 – ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.4, 1006a 29.

61 – *Op. cit.*, Livre K, ch.5, 1062b.

62 – *Op. cit.*, Livre Γ, ch.4.

63 – Voir : ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.2-3.

64 – « Autre chose est de connaître une réalité, et autre chose de connaître le concept par lequel cette réalité est connue. C'est ce que fait l'intellect lorsqu'il réfléchit sur son opération » (THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, 4^{ème} partie, ch.11).

65 – ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, Livre I, ch.2, 71b 33 ; ch.3, 72b 26.

66 – Livre II, ch.19.

67 – « *Principium totius nostrae cognitionis est a sensu* » (THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.84, a.6, qui renvoie à : ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre A, ch.1 ; et : *Seconds Analytiques*, Livre II, ch.15).

68 – « *Sensus est singularium, intellectus autem universalium* » (THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia, q.85, a.3).

69 – Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Ia-IIae, q.94, a.2.

70 – « *Sensus secundum actum sunt singularium quae sunt extra animam* » (*Id.*, *Commentaire au Traité de l'Âme*, Livre II, leçon 12). Jean de Saint-Thomas commente : « *Sensatio terminatur ad res prout extra sunt* » (*Philosophie naturelle*, 3^{ème} partie, q.6, a.1 et 6).

71 – Voir : ARISTOTE, *De l'Âme*, Livre II, ch.6, et Livre III, ch.1 ; THOMAS D'AQUIN, *De la Vérité*, q.1, a.11 ; *Somme de Théologie*, Ia, q.85, a.6.

72 – Voir : ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Θ, ch.10.

73 – *Id.*, *De l'Âme*, Livre II, ch.6.

74 – Voir : PLATON, *Théétète*.

75 – HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Livre I, 2^{ème} section, ch.1.

76 – Voir : *Op. cit.*, Livre II, ch.12.

77 – Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia*, q.84, a.2. Percevoir ou concevoir la pierre n'est ni l'absorber ni être pétrifié.

78 – Thomas d'Aquin utilise le terme *intentio* pour définir le concept : « Du fait que l'espèce intelligible, qui est la forme de l'intellect, est une ressemblance de la chose extérieure, il s'ensuit que l'intellect forme une visée (*intentionem*) semblable à cette chose, parce que telle est chaque chose, telle son opération ; et du fait que la visée intellectuelle (*intentio intellecta*) est semblable à une certaine chose, il s'ensuit que l'intellect, en formant une visée de ce type, conçoit (*intelligat*) la chose en question » (*Somme contre les Gentils*, 1ère partie, ch.53). L'intentionnalité est néanmoins le caractère de toute forme présentative : « Les êtres sans connaissance ne possèdent que leur propre forme, mais l'être connaissant est naturellement capable de posséder aussi la forme d'un autre ; car l'espèce du connu est dans le connaissant. Il est par suite manifeste que la nature d'une chose sans connaissance est plus restreinte et limitée ; tandis que la nature des êtres connaissants a une amplitude et une extension plus grandes ; aussi Aristote dit-il (*De l'Âme*, Livre III, ch.8, 431b 21) que “l'âme est d'une certaine manière toutes choses” » (THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia*, q.14, a.1). Il précise plus loin (q.84, a.2, *ad 2m*) : « elle est en puissance de tout, des sensibles par les sens, et des intelligibles par l'intellect ».

79 – Voir : ARISTOTE, *De l'Âme*, Livre II, ch.12.

80 – Voir : *Id.*, *De la Génération et de la Corruption*, I, 323a 31-32.

81 – *Id.*, *De l'Âme*, Livre III, ch.2. « La sensation n'est pas sensation d'elle-même, mais il y a quelque chose d'autre en dehors de la sensation, qui lui est nécessairement antérieur : car le moteur est par nature antérieur au mû ; et dirait-on ces choses corrélatives, il n'en serait pas moins ainsi » (*Id.*, *Métaphysique*, Livre Γ, ch.5, 1010b 35ss).

82 – *Op. cit.*, Livre II, ch.6.

83 – Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Iia-IIae*, q.8, a.1.

84 – Voir : KANT, *Critique de la Raison pure*, Préface B.

85 – Voir : ARISTOTE, *De l'Âme*, Livre III, ch.4.

86 – THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia*, q.87, a.1, *ad 3m*.

87 – Voir : ARISTOTE, *De l'Âme*, Livre III, ch.4 ; et : *Métaphysique*, Livre

Λ, ch.7.

88 – Voir note 68.

89 – Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia*, q.79, a.3.

90 – Voir : ARISTOTE, *De l'Âme*, Livre III, ch.5.

91 – Voir : *loc. cit.*, ch.4, 429a 23.

92 – Voir : THOMAS D'AQUIN, *De l'unité de l'intellect contre les averroïstes*, édité par Alain de Libera avec les textes connexes sous le titre : *Contre Averroès* (GF).

93 – Voir : ARISTOTE, *De l'Âme*, Livre III, ch.4.

94 – « Lorsque l'intellect possible reçoit des images les espèces des choses, les images jouent le rôle d'un agent instrumental et secondaire ; mais l'intellect agent, celui d'un agent principal et premier. C'est que l'effet de l'action est laissé dans l'intellect possible suivant la condition des unes et de l'autre, et non pas suivant la condition d'un seul d'entre eux ; et ainsi l'intellect possible reçoit les formes rendues actuellement intelligibles par la vertu de l'intellect agent, mais, en tant que ressemblances de choses déterminées, de par la connaissance des images. Et de la sorte, les formes actuellement intelligibles n'ont d'existence par soi ni dans l'imagination ni dans l'intellect agent, mais seulement dans l'intellect possible » (THOMAS D'AQUIN, *De la Vérité*, q.10, a.7, *ad 7m*) .

95 – *Id.*, *L'Être et l'Essence*, ch.3.

96 – Voir : THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia*, q.79, a.3.

97 – ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Z, ch.13.

98 – Sur les trois modes d'être de l'essence, voir : THOMAS D'AQUIN, *L'Être et l'Essence*, ch.3 : « Il est vrai de dire que l'homme en tant qu'homme n'a nullement à être dans ce singulier, ou dans cet autre, ou dans l'âme. Il est donc évident que la nature de l'homme considérée absolument fait abstraction de tout être, sans pourtant qu'aucun d'eux ne soit exclu. Et cette nature ainsi considérée est celle qui est attribuée à tous les individus. On ne peut pourtant pas dire que la notion d'universel convient à la nature prise en ce sens, car de la notion d'universel font partie la communauté et l'unité, mais à la nature humaine aucune d'elles ne convient en tant qu'on la considère dans l'absolu. Car si la communauté faisait partie du concept d'homme, alors on trouverait la communauté partout où l'on trouverait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans l'Esthétique et dans l'Analytique. C'est là en effet que, selon Kant, la raison se trouve, faute de pouvoir s'appuyer sur une vérification empirique, exposée non seulement à des paralogismes producteurs d'illusion transcendantale, mais bien au scandale que constitue pour elle l'impossibilité d'échapper à des contradictions, que leur caractère nécessaire fait dénommer *antinomies*. Kant renouait par là avec l'antique tradition de la réfutation dialectique, dont les *Topiques* d'Aristote avaient fixé les principes : dans ce mode de preuve, la mise en évidence d'une contradiction sert à attester la fausseté de l'opinion qui l'engendre. Si donc la raison tombe en contradiction avec elle-même quand elle prétend connaître ce que l'on ne peut expérimenter, c'est que cette prétention est théoriquement irrecevable : elle est une *présomption*, source d'*extravagance*.

La démarche kantienne avait toutefois un aspect plus inquiétant, qui l'apparentait plutôt à l'*antilogie* sophistique qu'à la dialectique aristotélicienne. Elle ne se limite pas en effet à vérifier dialectiquement l'évidence d'une vérité à la fois nécessaire et première – un principe – en montrant que sa négation est impossible. Ainsi firent Aristote et Pascal, en un domaine où ni l'intuition pure ni l'intuition empirique n'instruisent de quoi que ce soit, pour attester l'infinie divisibilité de l'espace. Kant pour sa part voit dans les métaphysiques qui l'ont précédé la preuve que la raison, privée de l'expérience, est capable de démontrer une chose et son contraire, ou, ce qui revient au même, de réfuter également des positions contradictoires. On peut certes échapper au scandale en s'apercevant que Kant donne pour des preuves, qu'il attribue à la métaphysique précritique, des arguments qu'au besoin celle-ci réfutait comme autant de sophismes. Mais on devrait du moins considérer que s'il était vraiment possible à la raison de démontrer des positions contraires, cela reviendrait tout

simplement à annuler l'idée même de démonstration, et la capacité de la raison à produire quelque connaissance que ce soit, puisque, selon Kant lui-même, l'expérience est tout à fait impuissante à résoudre les questions que se pose la raison aux limites de sa recherche, et qu'elle n'a d'autre part valeur de preuve que dans la mesure où la raison, sous le nom d'*entendement*, s'y applique. L'*Antithétique de la raison pure* pouvait très bien être interprétée comme une mise hors-jeu de la raison elle-même dans sa prétention à connaître de science sûre, c'est-à-dire à énoncer des vérités qui ne craindraient pas d'être infirmées.

On comprend alors qu'Hegel n'ait vu d'autre moyen de sauver tout à la fois la raison, la science et la métaphysique, qu'en faisant de la contradiction l'essence même du rationnel, et de la métaphysique, sous le nom de *Logique*, la pensée de cette contradiction – au rebours évidemment de toute la philosophie antérieure, ainsi que de tout ce qui ultérieurement continuera de se présenter comme science.

Le geste hégélien avait d'ailleurs pour ambition de réhabiliter ce que la critique kantienne de la théologie rationnelle paraissait, et paraît encore, avoir définitivement réfuté : la capacité de la raison humaine à atteindre une connaissance de l'absolu. Si les autres parties de la *Dialectique transcendantale* n'ont peut-être conservé qu'une portée minime, la critique de la théologie rationnelle passe en général pour un acquis philosophique définitif, à l'époque même où, sur tout autre sujet, cette dernière notion est en général l'objet d'une vive réprobation, et se trouve récusée comme la rémanence attardée d'un préjugé de la pensée précritique, ce qui ici peut paraître un comble.

Comme il s'agit de l'un des points majeurs sur lesquels Kant est censé « avoir bien montré que... », sans qu'on se donne la

peine d'expliquer comment, on peut juger décisif l'examen des argumentations kantiennees quant au jugement à porter sur la portée effective de la « révolution copernicienne en philosophie ».

« De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu¹ »

Ce qu'il est convenu d'appeler *preuve ontologique* remonte, on le sait, à saint Anselme (moine piémontais du XI^e siècle, devenu archevêque de Cantorbéry), chez qui il constitue le premier moment d'une méditation visant à comprendre le premier verset des Psaumes 13 et 52 : « L'insensé a dit en son cœur : il n'y a pas de Dieu ». Il s'agissait donc pour Anselme de montrer en quoi l'athéisme est une folie, ou, plus modérément, une illusion de l'intelligence, inconsciente de la nécessité d'une pensée qui s'impose à elle de l'intérieur.

C'est avec le cartésianisme que l'argument anselmien deviendra une pièce maîtresse de la théologie naturelle, c'est-à-dire de la connaissance philosophique de l'être divin. Il apparaîtra en effet comme le fondement nécessaire du rationalisme philosophique, en tant que celui-ci vise une fondation en raison de tout ce qui est, c'est-à-dire une déduction conceptuelle intégrale de l'étant. Or l'argument ontologique se présente comme le seul qui permette de passer du concept à l'existence, et donc de fonder la science uniquement sur des concepts.

L'argument va jouer ce rôle fondamental chez les successeurs rationalistes de Descartes : Leibniz, mais plus encore Spinoza, qui déclare : « Les scolastiques parlaient des choses, Descartes de la pensée, et moi, je pars de Dieu », indiquant par là l'ordre nécessaire d'un idéalisme déductif dans lequel « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dès lors, tout jugement énonce l'union ou la séparation réelles de concepts conçus distinctement, y compris le jugement d'existence, car l'existence est la première des déterminations intelligibles : elle est un prédicat réel, alors même qu'elle n'est pas un prédicat essentiel, ou *quidditatif* (c'est-à-dire énonçant ce qu'est une chose, tels un genre ou une espèce), et par suite indéfinissable. Par suite, concevoir une chose et affirmer son existence sont deux actes intellectuels distincts et irréductibles l'un à l'autre : le concept n'affirme pas plus qu'il ne nie ; il est indépendant de la vérité des jugements qu'il sert à énoncer.

Il semble que la réfutation de l'argument ontologique, cohérente chez Thomas d'Aquin, soit devenue incohérente chez Kant du fait de son idéalisme (transcendantal). Si l'on abandonne ce dernier, on peut récuser l'argument ontologique, mais non plus un usage transcendant, c'est-à-dire métaphysique, des concepts tirés de l'expérience. Ou l'argument ontologique est valable, ou une métaphysique réaliste doit être possible. Il faut choisir.

« De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu⁴⁰ »

S'il est impossible de déduire une existence à partir d'un simple concept, reste à envisager la possibilité de conclure une existence à partir d'une existence donnée, c'est-à-dire une existence non perceptible à partir d'une existence perçue. C'est ce type de déduction qu'opère la physique lorsqu'elle infère l'existence et la nature des éléments matériels inobservables à partir des phénomènes qu'elle observe. Par opposition à la démonstration *a priori*, telle que la pratiquent constamment les mathématiques, qui précisément ne se soucient pas d'existence réelle, on peut alors parler d'une preuve *a posteriori*, qui consiste à remonter de l'effet à la cause⁴¹. C'est ce que Thomas

d'Aquin dénommait « démonstration *quia* », par opposition à la « démonstration *propter quid*⁴² ».

On peut se demander s'il est possible de surmonter l'échec de l'argument ontologique en démontrant l'existence non donnée de Dieu à partir de celle, donnée, du monde. Kant remarque que le vice de l'argument ontologique est en fait d'avoir inversé la démarche naturelle de la raison : il entend partir de « l'idée de l'être souverainement réel [...] pour en dériver la nécessité de l'existence⁴³ », alors que cette idée n'était elle-même qu'un aboutissement : on ne l'aurait pas formée sans « le besoin préalable de notre raison d'admettre pour l'existence en général quelque chose de nécessaire (à quoi on puisse remonter et s'arrêter)⁴⁴ ».

Tel est précisément le sens de la preuve « que Leibniz appelait *a contingentia mundo*⁴⁵ ».

Formulation de l'argument.

Il est déjà présent chez Thomas d'Aquin⁴⁶, sous une forme complexe.

Comme le redira Kant, « cette preuve, pour se donner un fondement juste, s'appuie sur l'expérience⁴⁷ ». Son point de départ est en effet la proposition empirique qui énonce qu'il existe des réalités contingentes, c'est-à-dire qui peuvent être ou ne pas être.

Le raisonnement consiste alors à s'assurer qu'il est impossible qu'il n'existe que du contingent : cette hypothèse impliquerait logiquement la possibilité que rien ne soit, puisque l'on suppose que tout ce qui est peut ne pas être. Mais qu'à un certain moment rien ne soit rendrait impossible qu'il y ait maintenant quelque chose, car du néant, comme le remarquait Lucrèce avec insistance, rien ne peut provenir. Il y a en fait ici

un dilemme implicite au sujet du monde : ou le temps est fini, et il faut une cause non temporelle au monde temporel ; ou le temps est infini et il est impossible que tout soit contingent sans qu'à un moment il n'y ait rien, et donc que rien ne puisse venir à l'être : dans un temps supposé fini, on peut penser que tout le possible n'a pas eu le temps de se réaliser, mais pas dans un temps infini. Et dire que si quelque chose est maintenant, il a toujours dû y avoir quelque chose, c'est énoncer une nécessité, et contredire l'hypothèse selon laquelle il n'y a que du contingent. Or le nécessaire s'entend en deux sens : est conditionnellement nécessaire ce qui n'existe que comme effet d'autre chose, c'est-à-dire ce dont l'existence n'est possible que par suite de l'existence et de la causalité d'autre chose. Aucune chose de ce genre ne suffit donc à expliquer qu'il puisse exister quelque chose : il faut donc qu'il existe quelque chose dont l'existence ne dépende de rien d'autre. Si donc il y a du conditionnellement nécessaire, il y a de l'absolument nécessaire, « cause de nécessité pour les autres choses ⁴⁸ ».

Leibniz reformule l'argument à partir du principe de raison suffisante, donné comme un axiome indémontrable. Si *rien n'est sans raison*⁴⁹, il faut un être qui possède en lui-même sa propre raison d'être, et soit du même coup la raison d'être de tout le reste. Cet être est Dieu.

Ici le contingent est envisagé comme ce qui n'a pas en soi-même sa raison d'être, c'est-à-dire ce dont l'existence n'est pas impliquée dans l'essence (ou le concept). Corrélativement, la nécessité de l'être nécessaire consiste en ce que c'est l'être tel que son existence découle de son concept. Kant en tirera sa définition de la « nécessité absolue » comme « existence tirée de simples concepts »⁵⁰.

Cette reformulation leibnizienne explique que Kant soit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

postuler l'athéisme, la science trouve dans l'idée de Dieu ce qui donne son sens à sa quête inlassable d'intelligence et d'explication. Mais la *Critique de la Raison pure* a récusé toute prétention à une connaissance métaphysique. L'existence de Dieu ne peut donc être pour Kant un « principe constitutif » de la science, appartenant à la « faculté de juger déterminante » : elle ne peut servir à constituer l'expérience, le phénomène, parce qu'il n'y a pas d'intuition à laquelle elle puisse s'appliquer. Elle est seulement un « principe régulateur » qui appartient à la « faculté de juger réfléchissante⁹¹ » : en réfléchissant sur son activité, la raison trouve en Dieu le sens ultime de cette activité, et c'est alors seulement qu'elle est pleinement satisfaite. Dès lors, l'idée de Dieu sert à la régulation de l'entendement scientifique : l'homme ne doit pas dépasser les bornes de sa finitude et nier au nom de la science, au-delà de toute expérience possible, ce qui est par ailleurs nécessaire à sa liberté morale.

La position de Kant éclaire assurément celle de Monod. Il voit bien que la science de la nature renvoie inévitablement à la métaphysique la solution de ses contradictions ultimes. Mais comme son phénoménisme lui interdit de voir dans la métaphysique une connaissance, les contradictions restent pour lui théoriquement insolubles. Thomas d'Aquin, comme Aristote, cherchait les conditions de possibilité non pas de la connaissance, mais des êtres dont l'existence est donnée dans l'expérience. La nécessité d'admettre une autre existence pour ne pas tomber dans la contradiction à leur sujet était pour eux la preuve qu'une science métaphysique est possible et que notre connaissance ne se limite pas aux phénomènes. Les contradictions auxquelles conduit la philosophie critique paraissent être la vérification *a contrario* de ce point de vue.

Le deuxième élément de la critique kantienne est que l'argument téléologique ne prouve pas tout ce qu'un chrétien attend d'une preuve de l'existence de Dieu : il prouverait un architecte du monde organisateur du cosmos, et non pas un créateur, cause libre de l'être du monde.

De fait, chez Thomas d'Aquin, les *voies* pour démontrer l'existence de Dieu n'aboutissent chaque fois qu'à l'existence d'un être premier, dont il ne sera démontré que par la suite qu'il est créateur : il y a là pour Thomas deux questions distinctes. Hegel paraît revenir à ce point de vue en répondant à la critique kantienne : « qu'on doive accomplir » plus que ne fait l'argument « est une autre considération⁹² », qui ne prouve rien quant à la validité intrinsèque de la preuve.

On peut aller plus loin et se demander si un architecte du monde peut ne pas être un créateur. L'architecte humain n'est pas créateur parce qu'il ne fait pas exister ses matériaux mais ne fait que leur imposer une forme, c'est-à-dire surimposer une forme artificielle à leur forme naturelle. Dire que Dieu est seulement l'architecte du monde revient à dire qu'il produit le monde en ordonnant une matière préexistante. On retrouve alors le problème aristotélicien de la *matière première*. Si la matière que Dieu informe est, comme celle de l'architecte humain, un matériau déterminé, elle a déjà une forme qui l'ordonne, et qu'il faudra expliquer à son tour en la rapportant à la cause ordonnatrice du monde, Dieu. Si donc Dieu ordonne une matière, ce ne peut être qu'une matière indéterminée, absolument informe, qui du coup n'est pas quelque chose, mais comme dit Aristote, une *pure puissance*. Dire que Dieu ordonne la matière première revient à dire qu'il produit le monde à partir de rien. Aussi bien Aristote avait-il vu la contradiction qu'il y a à supposer qu'une telle matière puisse subsister à part des

substances matérielles, composées de matière et de forme. C'est pourquoi saint Thomas se servira d'Aristote pour dire que Dieu ne crée ni la matière (première), ni à partir de la matière, mais qu'il crée la matière des substances matérielles en même temps que ces substances.

En résumé, un architecte humain n'est pas créateur parce qu'il produit un bâtiment dans l'univers, et non pas l'univers lui-même : il a à sa disposition un matériau que l'univers lui fournit. Par contre, un architecte de l'univers n'a rien à sa disposition, et doit donc créer le matériau qui constitue les êtres naturels.

Commentaire général sur la critique kantienne.

Quant à la validité des preuves de l'existence de Dieu, on pourrait conclure, de façon polémique, en disant que ce n'est pas l'existence de Dieu qui est objet de foi, mais le dogme selon lequel Kant les aurait définitivement réfutées. Son mérite est d'avoir étudié le problème beaucoup plus sérieusement qu'on ne le fera par la suite, en se réclamant de lui, y compris chez ceux que l'on appelle *croyants*. Déjà Hegel écrivait qu'à son époque on avait presque honte de parler de preuves de l'existence de Dieu, du fait de « préjugés issus de la culture⁹³ ». Hegel a exposé une réfutation de la critique kantienne de la théologie rationnelle, et jugé l'ancienne métaphysique supérieure à la philosophie critique, parce que la première ne discréditait pas, comme la seconde, la *pensée*, au nom d'une définition inconsistante de la connaissance⁹⁴.

Le sérieux de Kant n'a d'égal que l'incapacité de son système à résoudre le problème. Il tente en effet une synthèse entre, d'une part, une conception idéaliste de la métaphysique, héritée de Wolf, et plus anciennement de Platon, comme connaissance « par concepts⁹⁵ », c'est-à-dire absolument

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

penseurs éclairés qui vivaient encore durant la période révolutionnaire en ont été en général horrifiés, quand ils n'ont pas été, comme Linguet⁶, guillotiné sous la Terreur.

Il n'y a là qu'un ensemble de constatations. Nous pouvons cependant en chercher une explication dans un opuscule d'Emmanuel Kant, un article de 1784 intitulé *Was ist Aufklärung*⁷ ? texte le plus célèbre, sinon le seul, d'un grand philosophe traitant thématiquement de cette question.

Kant commence par y définir les Lumières comme l'accession de l'homme à la majorité intellectuelle et morale, c'est-à-dire à l'audace de penser et de vouloir sans la tutelle d'aucune autorité.

« Qu'est-ce que les Lumières ? *La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable*, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières⁸. »

Il n'y aurait aucun espoir que l'homme devienne majeur s'il ne disposait pas naturellement de l'entendement. Aussi bien la difficulté n'est-elle pas là : elle est dans la faiblesse de la volonté qui ne se décide pas à user de l'entendement, décision sans laquelle cet usage est impossible. C'est pourquoi « il est difficile pour chaque individu séparément de sortir de la minorité, qui est presque devenue pour lui nature⁹ » : la soumission à une autorité est tranquillisante, et lorsque l'éducation a habitué à ce genre de tranquillisants, la décision de s'en passer est difficile. Mais ce qui paraît impossible du point

de vue de l'individu paraît à Kant plus réalisable du point de vue de la collectivité. Kant à vrai dire ne donne pas de justification théorique à cette affirmation, qui peut paraître contradictoire, mais il indique les deux conditions de sa réalisation. La première est qu'on laisse aux citoyens la liberté de faire un « usage public » de leur raison, c'est-à-dire d'exprimer publiquement leur pensée, de la *publier*, alors même qu'on exige d'eux l'obéissance dans « l'usage privé » de la raison, c'est-à-dire l'accomplissement de la fonction sociale propre à chacun, en tant que fonctionnaire, militaire, prêtre, pasteur, etc. La deuxième condition est que « parmi les tuteurs patentés de la masse », c'est-à-dire dans l'élite dirigeante, il y ait « quelques hommes qui pensent de leur propre chef », et qui, ayant « secoué le joug de la minorité », révéleront aux autres « la vocation de chaque homme à penser par soi-même¹⁰. » De cette représentation assez conforme au comportement de l'élite éclairée de son siècle, Kant tire aussitôt une conclusion d'ordre politique : « Aussi un public ne peut-il parvenir que lentement aux Lumières. Une révolution peut bien entraîner une chute du despotisme personnel et de l'oppression intéressée ou ambitieuse, mais jamais une vraie réforme de la méthode de pensée ; tout au contraire, de nouveaux préjugés surgiront qui serviront, aussi bien que les anciens, de lisière à la grande masse privée de pensée ¹¹. » Kant paraît particulièrement sensible au danger que l'esprit des Lumières se fait courir à lui-même en prônant l'émancipation : celle-ci risque fort de substituer un despotisme à un autre. Dès lors, la solution qui semble s'imposer est de diriger l'émancipation dans le cadre de la hiérarchie politique existante. Il revient ainsi au despote éclairé d'accomplir le processus engagé en évitant qu'il ne soit compromis par le désordre révolutionnaire :

« Si donc on nous demande : “Vivons-nous actuellement dans un siècle éclairé ?”, voici la réponse : “Non, mais bien dans un siècle en marche vers les lumières”. Il s’en faut encore de beaucoup, au point où en sont les choses, que les humains, considérés dans leur ensemble, soient déjà en état ou puissent seulement y être mis, d’utiliser avec maîtrise et profit leur propre entendement, sans le secours d’autrui. [...] Toutefois, qu’ils aient maintenant le champ libre pour s’y exercer librement, et que les obstacles deviennent insensiblement moins nombreux, qui s’opposaient à l’avènement d’une ère générale des lumières et à une sortie hors de cet état de minorité dont les hommes sont eux-mêmes responsables, c’est ce dont nous avons des indices certains. De ce point de vue, ce siècle est le siècle des lumières, ou siècle de Frédéric¹². »

« La façon de penser d’un chef d’État, qui favorise les lumières, [...] et reconnaît que, même du point de vue de sa législation, il n’y a pas de danger à permettre à ses sujets de faire un usage public de leur propre raison et de produire publiquement à la face du monde leurs idées touchant une élaboration meilleure de cette législation, même au travers d’une franche critique de celle qui a déjà été promulguée ; nous en avons un exemple illustre, par lequel aucun monarque n’a surpassé celui que nous honorons. Mais aussi, seul celui qui, éclairé lui-même, ne redoute pas l’ombre, tout en ayant sous la main une armée nombreuse et bien disciplinée pour garantir la tranquillité publique, peut dire ce qu’un État libre ne peut oser : “Raisonnez tant que vous voudrez et sur les sujets qu’il vous plaira, mais obéissez¹³ !” »

On voit que le propos de Kant ne va pas sans quelque flagornerie à l’égard du roi de Prusse, et qu’il n’a ni trop de considération pour les masses incultes, ni trop de confiance dans la démocratie.

Ce texte confirme donc nos constatations initiales au sujet des positions politiques des *Aufklärer*, et il en résume assez bien l’explication philosophique. Si l’on donne au concept de révolution sa signification politique traditionnelle, les Lumières apparaissent manifestement, et pour des raisons assez précises, antirévolutionnaires.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

recours à l'expérience, considérée comme toujours douteuse³⁸.

Conformément à ce modèle, Descartes ambitionnait de construire un système de la science qu'il symbolisait par un arbre : les racines de l'arbre, c'est-à-dire les fondements de la science, sont constituées par la métaphysique, connaissance purement intellectuelle de l'âme, substance pensante, et de Dieu, dont la bonté et la véracité garantissent la vérité des évidences intellectuelles qui fondent la science ; le tronc de l'arbre est constitué par la physique, science des corps matériels dont les mouvements sont représentés à l'aide de la géométrie ; les branches de l'arbre sont les applications de la physique : mécanique, morale et médecine³⁹. Dans ce système, les principes des sciences sont tous déduits en dernier ressort de la métaphysique, et l'expérience n'intervient que tardivement, comme adjuvant permettant de trancher entre diverses hypothèses difficiles à déduire⁴⁰. La conception cartésienne de la science est ainsi à l'origine des grands systèmes rationalistes de la philosophie classique, ceux de Spinoza, de Leibniz et de Wolf. Ces systèmes diffèrent entre eux et de celui de Descartes par leur point de départ : Spinoza part de la notion de Dieu comme « cause de soi⁴¹ », Leibniz de la notion de « substance simple⁴² », Wolf de la notion d'être possible. Mais tous ont en commun de viser une connaissance de la totalité de l'être en procédant *a priori*, c'est-à-dire sans référence à l'expérience, à partir d'une notion première et par une pure déduction logique.

Telle est la démarche qui caractérise le rationalisme du Grand Siècle, issu du cartésianisme. Or, s'il y a du rationalisme dans les Lumières, il paraît se caractériser d'abord par un rejet de ce rationalisme-là. Une expression revient souvent sous la plume des philosophes pour désigner ce qu'ils rejettent : « l'esprit de système ». Non que la systématique soit étrangère à

l'esprit des Lumières : si ç'avait été le cas, elles n'auraient produit ni l'*Encyclopédie*, ni l'*Histoire naturelle* de Buffon, ni la classification botanique de Linné, ni même *L'Esprit des Lois*. Mais cette systématique est en fait à l'opposé de l'esprit de système du rationalisme classique. Car loin d'être une déduction *a priori*, elle consiste à dégager un ordre intelligible à partir de l'observation empirique des faits. Buffon par exemple pose en principe la primauté de l'observation dans la recherche :

« On doit commencer par voir beaucoup et revoir souvent ; quelque nécessaire que l'attention soit à tout, on peut s'en dispenser tout d'abord : je veux parler de cette attention scrupuleuse, toujours utile lorsqu'on sait beaucoup, et souvent nuisible à ceux qui commencent à s'instruire. L'essentiel est de leur meubler la tête d'idées et de faits et de les empêcher s'il est possible d'en tirer trop tôt des raisonnements et des rapports ; car il arrive toujours que par l'ignorance de certains faits, et par la trop petite quantité d'idées, ils épuisent leur esprit en fausses combinaisons, et se chargent la mémoire de conséquences et de résultats contraires à la vérité, lesquels forment dans la suite des préjugés qui s'effacent difficilement⁴³. »

Déjà Fontenelle, dans son *Éloge de Newton*, établissait un parallèle significatif entre ce dernier et Descartes :

« L'un prenant un vol hardi a voulu se placer à la source de tout, se rendant maître des premiers principes par quelques idées claires et fondamentales, pour n'avoir plus qu'à descendre aux phénomènes de la Nature comme à des conséquences nécessaires. L'autre, plus timide ou plus modeste, a commencé sa marche par s'appuyer sur les phénomènes pour remonter aux principes inconnus, résolu à les admettre tels que les pût donner l'enchaînement des conséquences. L'un part de ce qu'il entend nettement pour trouver la cause de ce qu'il voit. L'autre part de ce qu'il voit pour en trouver la cause⁴⁴. »

Les Lumières faisaient ainsi écho à Pascal, qui affirmait contre Descartes que « les expériences sont les seuls principes de la physique⁴⁵ », et, par-delà Pascal, à Aristote, qui reprochait

aux platoniciens de se contenter de raisonnements purement dialectiques au lieu de multiplier les expériences⁴⁶. Si donc il y a un rationalisme des Lumières, il veut être, suivant l'expression de Bachelard, un « rationalisme appliqué », et cela va tout à fait à l'encontre de la méthode cartésienne qui veut que le sujet aille chercher en lui-même et non pas dans les choses le principe de toute certitude. Il y a là une sorte de rappel à l'ordre de la raison, pour qu'elle cherche dans l'expérience le principe de ses connaissances. Et cela vaut même pour la métaphysique : les penseurs des Lumières ne rejettent pas, on l'a vu, toute déduction métaphysique, mais ils rejettent la métaphysique *a priori* telle que la pratiquaient les systèmes à la fois clos et rivaux du rationalisme classique. Ils veulent, suivant le mot de D'Alembert, une métaphysique fondée sur des faits⁴⁷.

Tout se passe comme si les Lumières reproduisaient à l'égard du rationalisme classique un geste philosophique déjà accompli dans la critique aristotélicienne de l'idéalisme platonicien. Contre une raison qui prétend tirer toute connaissance de ses propres lumières, et du coup se perd dans la contradiction des systèmes qu'elle engendre, se fait jour la nécessité d'un retour au réalisme, d'une ouverture de la raison à ce qui n'est pas elle, à un contenu qui lui est donné de l'extérieur, mais sans lequel elle est incapable de vraiment connaître.

Toutefois, la reconversion à l'expérience produit au siècle des Lumières d'autres effets que dans le réalisme d'Aristote. Ce dernier assurait la raison de son pouvoir de connaître en fondant son activité sur des principes intelligibles tirés des choses elles-mêmes. Le siècle des Lumières a vu au contraire se développer une mise en question radicale de la raison, ou plutôt de sa capacité de tirer de l'expérience une connaissance vraiment

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

scolastiques. Ceux-ci ont certes utilisé des éléments de la philosophie grecque, et notamment de celle d'Aristote, pour penser la liberté comme caractéristique essentielle et donc universelle de l'homme⁶⁸. Mais le concept de liberté humaine ne pouvait trouver sa place que dans une conception du monde où celui-ci était pensé comme l'œuvre d'une Intelligence créatrice, cause première absolument libre, et non pas comme un ordre entièrement soumis à la nécessité du Destin, ou à la nécessité mécanique résultant de la rencontre fortuite des atomes⁶⁹.

Nul doute que les Lumières n'aient hérité de la notion chrétienne de liberté, élaborée philosophiquement. Mais cette notion, on l'a vu, était mise à mal par ce qui était donné désormais comme un principe irrécusable de la rationalité scientifique. Avec Galilée et Descartes, la science physique s'était voulue déterministe et mécaniste. Descartes avait déjà toutes les peines du monde à penser que l'homme puisse être libre comme « substance pensante », bien que son corps, « substance étendue », fût soumis au mécanisme général de la nature. Spinoza s'était moqué fort méchamment de cette inconséquence, et avait nié le libre arbitre au nom du déterminisme⁷⁰. Ainsi on pouvait bien réclamer pour les savants la liberté de faire leur travail et d'essayer de nouvelles hypothèses sans que de pieux ignorants puissent le leur interdire. Mais ce n'était là qu'un aspect du problème. Car la liberté d'élaborer et d'enseigner une science qui la rend la liberté impensable est peut-être, d'un point de vue moral, plus satisfaisante que la soumission à une autorité aveugle ; d'un point de vue théorique, c'est-à-dire du point de vue de la cohérence de la pensée, elle ne l'est sûrement pas. L'affaire Galilée a, comme la Lune, deux faces, mais à la différence de la Lune, elle n'a de face cachée que celle qu'on ne veut pas voir.

Kant, lui, n'en a ignoré aucune, puisqu'il a vu la contradiction, et en a fait l'objet d'un problème : comment articuler une science déterministe et une morale de la liberté, c'est-à-dire une morale tout court ? Ou, en d'autres termes, comment articuler une notion rendue par le christianisme, et une représentation de l'univers qui, mythologie en moins, redevient païenne en faisant du nécessitarisme une vérité première hors de laquelle aucune science n'est possible ? Difficulté centrale à laquelle sont consacrés tous les efforts de la philosophie critique.

L'enjeu était de taille. Car en vérité la notion de droits *naturels* de la personne humaine – celle à laquelle se référerait encore la Déclaration de 1789 -, l'idée grecque assumée par le christianisme d'une morale fondée sur l'universalité de la *nature* humaine, ces idées si chères à l'esprit des Lumières devenaient impensables. Kant l'a bien vu, et il s'en est pris au naturalisme moral des Lumières, pour lui substituer une morale fondée non pas sur la nature, mais sur la liberté en tant qu'opposée à la nature⁷¹. Et comme seule la nature observable pouvait être selon lui objet de science, il restait à limiter la science aux phénomènes, et à en appeler à une « foi de la raison⁷² » pour conserver un sens à l'exigence morale. Pour sauver l'humanisme, Kant rejetait le naturalisme, et consacrait philosophiquement le fidéisme.

Je voudrais maintenant essayer de conclure, en répondant à ma question initiale.

La notion de révolution, dans l'acception historique du terme, signifie la substitution à un ordre établi d'un ordre nouveau, en principe opposé au premier. La brièveté, voire la soudaineté d'un tel processus ne sont qu'un aspect accidentel,

sans doute caractéristiques dans le domaine politique, mais sûrement pas dans le domaine des acquisitions théoriques qui est celui de la philosophie. Présenter la crise des Lumières comme une longue crise, ou même comme le moment d'une crise encore plus longue ne préjuge donc rien de leur caractère philosophiquement révolutionnaire.

Si ce dernier me paraît difficile à affirmer, c'est bien plutôt parce qu'à certains égards, il n'y a pas de philosophie des Lumières. Les Lumières sont un *ensemble flou*. Ou plutôt s'agit-il d'un terme qui circula comme un mot de passe pendant un siècle, dans la philosophie et en dehors d'elle, ainsi que quelques autres comme *raison, liberté, tolérance...* Mais ceux qui les utilisaient y associaient des contenus différents, voire contradictoires.

Il n'y a pas de philosophie des Lumières, parce que les Lumières ne sont la philosophie de personne. Elles dénomment une époque de débat philosophique entre deux révolutions qui furent chacune l'œuvre d'un philosophe : la révolution cartésienne et la révolution kantienne. Descartes voulait rebâtir la métaphysique et la science en les arrachant à une scolastique ringarde et déliquescence : il le fit en repliant la raison sur elle-même au détriment de l'expérience. Kant voulut sauver la raison scientifique contre la dérive de l'empirisme sceptique, et sauver la liberté morale contre le scientisme : il le fit au détriment de la connaissance métaphysique, à laquelle il substitua un fidéisme philosophique.

Avec la révolution kantienne, l'époque des Lumières livrait à sa postérité un humanisme éclaté, dont Kant avait non sans profondeur exploré les contradictions. Plutôt que d'un acquis philosophique, la philosophie héritait d'une question à laquelle elle n'a pas fini de répondre. Selon le mot de Kant, la question

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« élévations arbitraires de la valeur⁹ » ; bref : nous n'aurions aucun principe de connaissance universelle et nécessaire. Il s'agit donc de montrer que le temps, tout en étant intuitif, n'est pas dérivable de l'intuition.

La preuve donnée est qu'il est impossible de percevoir une simultanéité ou une succession sans que la représentation du temps soit toujours déjà impliquée dans cette perception (*Wahrnehmung*) : « ce n'est que sous cette présupposition que l'on peut se représenter que certaines choses sont dans un seul et même temps (simultanément) ou dans des temps distincts (successivement) ».

L'argument est moins simple qu'il n'y paraît, du fait que Kant passe du concept de *perception* à celui, plus général, de *représentation*. Tout serait clair s'il s'agissait de jugement, c'est-à-dire si l'on était dans la sphère de l'entendement. Car un jugement présuppose les concepts dont il est composé, donc aussi les concepts que ceux-là mêmes présupposent parce qu'ils sont logiquement antérieurs : ainsi le temps est impliqué dans la simultanéité et la succession, et ces termes sont présupposés aux jugements qui énoncent qu'une chose s'est produite avant une autre, après elle, ou en même temps. Mais une telle interprétation irait contre les intentions de Kant, puisqu'il entend traiter ici de l'intuition sensible, en la distinguant résolument de ce qui relève de l'entendement¹⁰.

On peut alors comprendre que pour percevoir des phénomènes comme simultanés ou successifs, il faut pouvoir déjà se représenter la différence entre simultanéité et succession ; sans cette représentation, des phénomènes (le bourgeon, la feuille) pourraient être perçus, mais pas leur rapport ordonné. Or ce rapport est aussi perçu, bien que cette perception ne soit la représentation d'aucun phénomène particulier.

On sauve ainsi la logique de l'*Esthétique*, mais on se demande alors en quoi elle peut servir de preuve à l'idéalisme transcendantal. Car en un sens l'argument de Kant est une simple tautologie : la représentation de tout phénomène temporel implique la représentation du temps, et il faut être capable de se représenter le temps pour avoir conscience de la temporalité des événements. On ne voit pas en quoi cette proposition serait irrecevable d'un point de vue réaliste qui ferait de la temporalité un attribut des choses perçues, connu dans et par la perception que nous en avons¹¹. Le problème est ici que la forme, telle que Kant la conçoit, ne peut être intuitionnée à part de l'intuition dont elle est la forme. Si elle pouvait l'être, elle serait elle-même objet d'intuition, c'est-à-dire impression produite en nous par une chose sensible ; elle serait alors donnée *a posteriori*, comme toute sensation, ce que Kant récuse. Mais l'inséparabilité de la forme et de l'intuition donnée signifie tout aussi bien qu'il est impossible de vérifier intuitivement le caractère *a priori* de la forme. Et comme cette vérification ne saurait être d'ordre intellectuel, il faut conclure qu'il n'y a ici aucune raison de préférer l'idéalisme au réalisme.

Le deuxième argument du § 4 de l'*Esthétique* propose toutefois une telle vérification : « On ne peut absolument pas supprimer le temps lui-même de la considération des phénomènes, mais en vérité on peut tout à fait abstraire (*wegnehmen*) du temps les phénomènes. Le temps est donc donné *a priori* ». Le dogmatisme apparent de la formule s'explique par le fait que Kant recourt ici, très logiquement, à ce qu'on pourrait appeler une expérience de représentation, dont le sens paraît être : *avant, après, en même temps* signifient encore quelque chose même lorsque je fais abstraction de tout événement déterminé auquel je pourrais les appliquer, mais ne

signifient rien d'autre que la possibilité même de cette application. Ainsi je peux me représenter la production d'un phénomène en général sans me représenter aucun phénomène déterminé ; mais tout phénomène, quel qu'il soit, sera quelque chose qui se produit avant, après, ou en même temps que d'autres.

Cet argument paraît reconduire aux difficultés précédentes plus qu'il ne les surmonte, parce qu'il comporte la même équivoque du concept de représentation. Qu'on puisse se représenter le temps abstraction faite des phénomènes temporels ne poserait pas de problème si le temps pouvait être ici considéré comme un concept abstrait, ce que Kant récuse et qui ici encore autoriserait sans peine une conception réaliste de la temporalité, dans laquelle le concept de temps serait la représentation mentale d'une donnée universelle, toujours présente comme trait formel au sein des perceptions sensibles.

Mais on peut à nouveau s'interroger sur la cohérence de la doctrine. Car Kant en appelle ici à une représentation séparée du temps qui, on l'a vu, ne saurait être qu'intuitive, celle d'un temps *vide*, puisque vidé de tout phénomène. On peut certes se demander ce qu'il resterait alors à intuitionner : peut-on encore non pas distinguer conceptuellement l'avant et l'après, mais distinguer intuitivement un avant et un après là où plus rien n'est donné qui puisse les différencier ? Kant en appelle ici, à propos de la forme de temps, à ce qu'il déclarera impossible à propos de l'espace, précisément en tant que forme, dans la note à la *Preuve de l'Antithèse de la Première Antinomie*¹².

Il semble donc difficile de considérer comme décisifs les deux premiers arguments du § 4 en ce qui concerne le caractère *a priori* et donc, en termes kantien, « l'idéalité » du temps. C'est pourquoi l'essentiel de l'argumentation kantienne doit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

autant en faire un absolu³⁹. Or cette relativisation du temps par rapport au mouvement explique l'*aporie* énoncée par Aristote et explorée par Thomas d'Aquin : si l'on considère le temps à part, abstraction faite de l'existence des choses mobiles, il peut être aussi bien fini qu'infini, et l'on ne peut rien en déduire quant au commencement du monde. Ce « dogmatisme » dit par conséquent seulement que le temps est fini si le monde a commencé, et infini (en amont) si le monde n'a pas commencé, parce que le temps appartient aux choses avant d'appartenir à la conscience, et que les deux hypothèses cosmologiques apparaissent également possibles en considération du temps seul, tant qu'aucune autre connaissance de la réalité physique ne sera venue imposer ou infirmer la réalité de son commencement⁴⁰. Et quoi qu'il en soit de cette dernière question, on peut se demander comment la définition du temps comme forme de la conscience humaine est compatible avec l'affirmation, admise par Kant, qu'il a existé quelque chose avant l'homme, et quelque chose qui est déjà un devenir de la nature.

Sans doute faut-il ici revenir aux intentions de Kant si l'on veut donner à la critique du criticisme une « utilité » plus « positive » que celle d'une simple « police » de la raison⁴¹. Lorsqu'il en vient à traiter « de l'intérêt de la raison dans ce conflit avec elle-même », Kant caractérise celui-ci comme l'opposition de deux formes du dogmatisme : à l'une, qu'il nomme, en un sens restreint du terme⁴², « *dogmatisme* de la raison pure », il rapporte les *thèses* de ses antinomies, à l'autre, qu'il qualifie d'« *empirisme pur* », il rapporte les *antithèses*. Aux premières, il attribue « un *intérêt pratique* certain⁴³ » : en ce qui concerne le temps, la preuve du commencement du monde attesterait qu'il est créé. À l'empirisme il ne trouve « aucun

intérêt pratique » – il y voit même plutôt une menace contre « les idées *morales* » et « la religion » -, mais en revanche un grand « intérêt spéculatif », pour autant que cet empirisme récuse toute limitation de la recherche scientifique expérimentale⁴⁴.

En renvoyant dos à dos les deux dogmatismes, le criticisme pouvait présenter *l'idéalisme transcendantal* comme le moyen de sauver *l'usage pratique* de la raison pure, tout en consacrant philosophiquement le déterminisme *a priori* de la science théorique : « si l'on n'admet pas cette idéalité du temps et de l'espace, il ne reste plus que le *spinozisme*⁴⁵ », c'est-à-dire pour Kant une doctrine qui annule la liberté humaine sous couvert de la redéfinir. Faire du temps et de l'espace des formes subjectives, c'était n'accorder aux référentiels de la physique qu'une signification phénoménale⁴⁶, et interdire par là même de s'en autoriser pour affirmer un nécessitarisme métaphysique.

Ce sauvetage de la liberté ne s'imposait toutefois que dans la mesure où Kant avait admis que la science ne pouvait être *a priori* que déterministe, et avait par conséquent renoncé à faire la critique de cette supposition. Dès lors, en revanche, que la science a cessé d'être déterministe au sens où Kant l'entendait⁴⁷, le réalisme du temps et de l'espace ne devrait plus apparaître comme une menace pour la liberté, ni le phénoménisme transcendantal comme le seul moyen de lui conserver une place. Et s'il n'apparaît nécessaire, ni d'un point de vue théorique, ni d'un point de vue pratique, de poser que nous ne connaissons que ce qui apparaît, et non pas ce qui est, alors on ne voit pas ce qui rendrait impossible une connaissance métaphysique en général, et de la liberté humaine en particulier.

1 – NIETZSCHE, *Par-delà Bien et Mal*, § 212.

2 – La rédaction de la *Critique de la Raison pure* (citée ici d'après l'édition

Félix Meiner, Hamburg 1956) facilite les choses, car le strict parallélisme des arguments concernant le temps et l'espace fait que ce qui vaut pour l'un vaut aussi pour l'autre. Roger Verneaux a traité la question de l'espace dans son livre : *KANT, Critique de la Critique de la Raison pure* (Aubier Montaigne, Paris 1972). Il est singulier de constater que Heidegger, d'habitude si prolixe dans ses commentaires, consacre à l'*Esthétique transcendantale*, dans *Kant et le Problème de la Métaphysique*, moins d'une dizaine de pages qui offrent plutôt une répétition scolaire qu'un examen philosophique de la question.

3 – Le mot d'ordre husserlien du « retour aux choses mêmes » n'a pas rendu caduque la thèse kantienne puisqu'ici la chose est définie en fonction de l'époché phénoménologique qui en est plutôt le prolongement. De même, le *Dasein* heideggérien non seulement « temporalise » l'étant mais, dans cet horizon, est le principe de tout sens intelligible par lequel il fait « être » un étant en lui-même dépourvu de sens : en quoi l'on peut voir une généralisation de la thèse commune au kantisme et à la phénoménologie, en dépit des distances que Heidegger entend prendre vis-à-vis de ces doctrines.

4 – La traduction de ce passage fondamental est presque impossible sans une glose qui pourra toujours paraître contestable. Le sens est clairement celui d'une prédisposition de l'esprit humain à ordonner les sensations suivant un principe d'ordre qui vient de lui et non pas d'elles. Il faut noter qu'au début de l'*Analytique des Concepts*, Kant utilisera, pour affirmer leur inhérence *a priori* à l'entendement, une expression (*vorbereitet liegen*) toute proche de celle qu'il utilise dans l'*Esthétique* pour les formes de l'intuition (*bereitliegen*), et il parlera ensuite explicitement de leur « application » (*Anwendung*) à l'intuition empirique (*Critique de la Raison pure*, B, § 22). Quant à la préexistence des formes par rapport à la sensation effective, elle est clairement posée à la fin du quatrième alinéa du § 1 de l'*Esthétique*, comme elle l'était déjà dans la *Dissertation* de 1770 (§ 14, 5).

5 – On notera que Kant ne se conforme pas, dans l'exposition de ses arguments, à l'ordre pourtant très logique qu'il a annoncé dans le dernier alinéa du § 1. L'étude ici présentée s'autorise de ce plan initial pour ne pas traiter les arguments d'après leur numérotation.

6 – On sait que l'usage du terme *concept* chez Kant ne va pas sans une certaine *amphibologie*. Il y a d'abord la distinction essentielle entre *concepts purs* (les vrais universels nés de l'entendement), et *concepts empiriques* (signifiés de nombreux mots dépourvus de véritable universalité). Mais en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de connaissance, moyennant d'abord ces fonctions psychiques que sont le sentiment, l'imagination, et la mémoire¹⁴. C'est bien pourquoi un chrétien comme Thomas d'Aquin a pu penser trouver chez les Grecs de quoi définir la notion, léguée par le christianisme à l'humanisme moderne, de la *personne humaine*, dont la doctrine de la volonté est assurément l'élément essentiel. Le propre de la philosophie moderne à cet égard n'est pas la découverte de la subjectivité personnelle, mais plutôt l'invention de l'idéalisme anthropocentrique qui, ne reconnaissant d'autre subjectivité réelle que celle qui est censée s'attester dans la conscience humaine, se rend à terme impossible de penser cette subjectivité comme un mode d'être, et se condamne à réduire ce dernier au statut d'un simple point de vue.

C'est au contraire à partir de ce qu'on peut appeler une ontologie comparative qu'Aristote a conçu ce qui devait permettre ultérieurement de définir, sans qu'il les ait désignées comme telles, les notions de volonté et de personne.

L'invention philosophique de la première est exposée dans le dernier chapitre du premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*. À la tripartition platonicienne de l'âme en intelligence, cœur et désir, Aristote substitue une distinction entre sa partie rationnelle et sa partie irrationnelle, ainsi qu'une subdivision de ces dernières. Aristote non seulement distingue, dans la partie irrationnelle, l'âme végétative et l'âme sensitivo-motrice, mais il oppose en outre les fonctions, végétatives ou sensorielles, qui échappent tout à fait au contrôle de la partie rationnelle, et cette partie de l'âme sensitive – *l'affectivité* – qui tantôt résiste, tantôt obéit à la raison. Or cette dernière distinction ne pouvait être faite sans que soit reconnue, à l'intérieur même de la partie rationnelle, et à côté de ses capacités cognitives, une fonction appétitive susceptible d'entrer en rivalité avec l'appétit sensible,

capable aussi de s'opposer et de s'imposer à ce dernier, soit d'exercer une motricité qui lui est propre, à l'encontre des inclinations affectives. Qu'il existe un *appétit rationnel* – ou, comme on dira plus tard, une *raison pratique* –, telle est chez Aristote la découverte philosophique, dans la ligne et à partir de ce qu'avait pensé son maître, de quelque chose que ce dernier n'avait pas thématiqué, et qui devait ultérieurement se trouver désigné par le terme de *voluntas* : qu'Aristote ne lui ait pas donné de nom n'empêche pas qu'il en ait eu la notion, et c'est bien à celle-ci que recourt Thomas d'Aquin pour définir la volonté. Il peut en effet citer Aristote qui, étudiant la motricité de l'âme, écrit : « L'intellect spéculatif » – en grec : *épistèmonikon* – « ne meut pas¹⁵ ». Or si, comme l'expérience l'atteste, il existe une capacité de soumettre à la raison certaines puissances sensibles, il est nécessaire de reconnaître à l'intellect une puissance motrice distincte de sa puissance spéculative. Ainsi « il y a en toutes choses un appétit du bien [...]. Chez les êtres qui ont une connaissance sensible, on l'appelle *appétit animal*, divisé en *appétit concupiscible* et *appétit irascible*. Tandis que chez les êtres qui pensent, il est appelé *appétit intellectuel* ou *rationnel* : c'est la volonté¹⁶ ».

On voit que la découverte de l'existence de la volonté ne fait qu'un avec celle de l'existence d'un *bien intelligible*, distinct du bien sensible, soit d'un bien visé comme tel dans l'ordre de ce que les sens ne peuvent connaître par eux-mêmes. Cette distinction permet d'échapper à la confusion générale entre le plaisir et le bien : Platon les symbolisait, alliant l'humour et le dégoût, par l'exemple du galeux qui peut savoir qu'il serait meilleur pour lui de ne pas satisfaire son envie de se gratter, afin de ne pas aggraver son mal¹⁷. Ainsi revient-il à l'intellect de préférer, comme on dit, le long terme au court terme, par

exemple en évitant de dilapider son bien pour des plaisirs éphémères ; ou de renoncer à certaines satisfactions individuelles pour obéir à une loi commune, civile ou morale, pour autant qu'on en comprend le sens et le bien-fondé ; ou de juger que, pour l'homme, rien n'est préférable à l'activité même de l'intellect, quand il connaît le plus haut intelligible¹⁸. La découverte de la volonté renvoie donc en fait à la découverte de l'intellect en tant que faculté de connaissance non sensible, seule apte, à la différence des sens, à procurer ce type de connaissance spécifiquement humain qu'est la science : celle-ci est rendue possible par le raisonnement, qui consiste à articuler logiquement des propositions composées de concepts. On peut faire remonter cette découverte au moins au *Théétète* de Platon, où se trouvent critiqués conjointement le matérialisme, le sensualisme, et le relativisme. De même Thomas rapproche-t-il, en référence à Aristote¹⁹, « ceux qui font de l'âme un corps²⁰ » et « ceux des philosophes anciens (*antiqui philosophi*) qui pensèrent que l'intellect ne diffère pas du sens²¹ ». Les arguments principaux, empruntés au traité *De l'Âme*, font valoir la capacité de l'intellect à « connaître les universels » et « les réalités incorporelles comme la sagesse, la vérité, et les relations des choses²² », ainsi que sa réflexivité²³. Or ces propriétés, qui permettent aussi d'écarter la confusion entre l'intellect et l'imagination²⁴, expliquent sans doute ce que Thomas fait valoir d'abord, dans un ordre de considération à la fois empirique et pratique, plutôt que théorique : « Le sens se trouve chez tous les animaux. Mais les animaux autres que l'homme n'ont pas l'intellect. Cela se voit à ce que leurs opérations ne sont pas diverses ni opposées, comme s'ils avaient un intellect ; mais c'est comme mus par la nature qu'ils réalisent des opérations déterminées et uniformes dans chaque espèce : par exemple

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'une même volonté⁶² ». Depuis le Livre I de l'*Éthique à Nicomaque*, il est reconnu que le bonheur désigne ce bien dont il n'y a plus à demander pourquoi on le vise, soit la fin par rapport à laquelle tout le reste peut être considéré comme un moyen. Ne peut être absolument visée qu'une fin qui ne soit plus subordonnée à autre chose, car tous les autres biens ne sont tels qu'en fonction de la fin pour laquelle ils sont voulus : « Quand nous voulons quelque chose seulement pour sa fin, ce qui est voulu à cause de la fin en reçoit sa nature (*ratio*) d'objet voulu⁶³. » Toute visée d'un bien comme tel implique donc en elle-même la visée de ce souverain bien qui n'est plus bon à autre chose, et que tous les hommes appellent bonheur. En ce sens, « l'appétit de la fin ultime ne fait pas partie des choses dont nous sommes maîtres », car « de même que l'intellect adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin ultime qui est le bonheur⁶⁴ ». Il y a donc dans la volonté une « inclination » vers sa fin, qui est comme une « nécessité naturelle », dont Thomas entreprend de montrer, à la suite de saint Augustin, qu'elle « ne supprime pas la liberté de la volonté⁶⁵ ».

Cette démonstration se fait en référence à la distinction aristotélicienne entre deux actes de la volonté : celui par lequel elle vise sa fin, et celui par lequel elle choisit les moyens de la réaliser : « Selon le Philosophe, *la volonté porte sur la fin, le choix sur les moyens qui conduisent à la fin*⁶⁶. » De cette distinction, Aristote tirait un corollaire au sujet de la *délibération*, c'est-à-dire de l'activité rationnelle par laquelle nous cherchons à déduire les bons moyens d'atteindre une fin visée : « nous ne délibérons pas sur les fins, mais sur ce qui permet d'atteindre la fin⁶⁷, car la représentation de la fin est toujours présumée à titre de prémisse de cette déduction

qu'Aristote appelle le *sylogisme pratique*. La question de la liberté de la volonté peut donc d'abord consister à se demander si le choix des moyens est rendu nécessaire par la considération de la fin pour laquelle ils sont voulus. Or une certaine nécessité peut se présenter, « quand on ne peut atteindre une fin que par un seul moyen » : on ne saurait apprendre à nager sans se mettre à l'eau, ni « traverser la mer » sans « bateau »⁶⁸. Sur quoi Thomas remarque d'abord qu'une telle nécessité – téléologique et conditionnelle – « n'est pas incompatible avec la volonté (*non repugnat voluntati*)⁶⁹ », c'est-à-dire qu'elle ne supprime pas le caractère volontaire des actes qu'elle commande, lesquels ne sont pas réduits par là à de simples effets d'une nécessité naturelle. Mais on peut remarquer en outre que ce n'est pas toujours le cas, et qu'une fin peut très bien apparaître réalisable par plusieurs moyens, comme lorsqu'il s'agit de prendre l'escalier de droite ou l'escalier de gauche d'un perron symétrique. Or c'est là justement ce dont témoigne l'expérience de la recherche de la fin ultime : car, si « tous les hommes [...] se rencontrent dans le désir de la fin dernière, qui est le bonheur », ils « ne sont plus d'accord lorsqu'il s'agit de ce en quoi consiste cette fin dernière. Les uns cherchent le bien suprême dans la richesse, les autres dans le plaisir, et d'autres encore dans n'importe quoi d'autre⁷⁰ ». On en conclura que seul le bonheur, en tant qu'il dénomme la fin ultime, n'est objet ni de délibération ni de choix, alors qu'il y a un certain choix des fins générales que les hommes visent – diversement – comme des moyens dont ils espèrent leur bonheur. Or une telle diversité atteste suffisamment la contingence d'un tel choix, par opposition à la nécessité d'un effet naturel : car « le pouvoir de ce qui agit par nécessité de nature est déterminé à un seul effet. C'est pourquoi tout ce qui est naturel se produit toujours de la

même manière s'il n'y a pas d'empêchement ; mais pas tout ce qui est volontaire⁷¹ ».

Thomas explique cette variabilité par l'écart qu'il y a entre la généralité de la fin visée – le bien ultime – et la particularité des fins relatives dont nous en attendons la réalisation : « car l'intellect n'appréhende pas seulement tel ou tel bien, mais le bien lui-même en général (*ipsum bonum commune*). Par suite, puisque l'intellect meut la volonté par la forme qu'il appréhende, et qu'en toutes choses ce qui meut et ce qui est mû doivent être proportionnés, la volonté de la substance intellectuelle ne sera déterminée par la nature qu'au bien en général. Donc la volonté pourra incliner vers tout ce qui lui sera offert sous l'aspect de bien, sans qu'aucune détermination naturelle en sens contraire ne l'en empêche. Tous les êtres intellectuels ont donc une volonté libre qui vient du jugement de l'intellect. C'est là avoir le libre arbitre, qui se définit comme *libre jugement provenant de la raison*⁷² ». On voit ici encore que Thomas fonde l'affirmation de la liberté humaine sur la détermination du vouloir par le bien intelligible : « C'est l'universel que l'intellect est naturellement capable d'appréhender. En conséquence, pour qu'un mouvement ou une action quelconque résulte d'une appréhension intellectuelle, il faut que la conception universelle de l'intellect soit appliquée aux cas particuliers. Mais l'universel contient en puissance une multitude de cas particuliers. L'application d'une conception intellectuelle peut donc être multiple et diverse. Et par suite le jugement de l'intellect sur ce qui est à faire n'est pas déterminé à quelque chose d'unique⁷³. »

Ainsi aucun bien particulier ne détermine la volonté de façon nécessaire. En effet, « si à la volonté se présente un objet qui soit bon universellement et à tous égards, elle y tendra

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 21 – *Ibid.*, 66, 1.
- 22 – *Ibid.*, 3-4.
- 23 – Voir : *ibid.*, 5.
- 24 – Voir : *Op.cit.*, II, 67.
- 25 – *Op.cit.*, II, 66, 2.
- 26 – *Op.cit.*, IV, 19, 3.
- 27 – *Op.cit.*, I, 90, 3.
- 28 – *Id.*, *Somme de Théologie, Ia*, q.82, a.4. Un autre passage, recourant à l'analogie, suggère une transition plus immédiate encore entre l'appréhension cognitive et l'appétition : « Le moteur prochain de la volonté est le bien saisi par l'intellect, qui est son objet, et elle est mue par lui comme la vue par la couleur » (*Id.*, *Somme contre les Gentils*, III, 88, 2).
- 29 – *Id.*, *Somme contre les Gentils*, IV, 19, 2.
- 30 – *Ibid.* Le passage cité d'Aristote est dans le Livre III de l'*Éthique à Nicomaque* (1114a 32).
- 31 – THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia*, q.82, a.3.
- 32 – Voir : ARISTOTE, *Métaphysique*, V, 1.
- 33 – THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie, Ia*, q.82, a.3.
- 34 – *Id.*, *Somme contre les Gentils*, I, 72, 7.
- 35 – *Op.cit.*, III, 149, 5.
- 36 – *Op.cit.*, I, 72, 7.
- 37 – *Id.*, *Somme de Théologie, Ia*, q.82, a.4. Comme Aristote, Thomas exclut de cette motion volontaire « les forces naturelles de la partie végétative, qui ne sont pas soumises à notre décision (*arbitrio*) ».
- 38 – *Id.*, *Somme contre les Gentils*, III, 26, dernier §.
- 39 – *Id.*, *Somme de Théologie, Ia*, q.82, a.4, *ad 3m*.
- 40 – ARISTOTE, *De l'Âme*, III, 4, 430a 6.
- 41 – Voir : *ibid.*, ch.5.
- 42 – Il est singulier qu'on ait pu reprocher à Aristote, sans doute sous l'influence du kantisme, d'avoir ignoré le rôle actif de l'intellect dans la

connaissance, alors qu'il a été l'inventeur d'une telle notion. C'est bien plutôt Descartes qui a considéré l'entendement comme une puissance purement passive, la volonté étant pour lui la seule puissance active de l'âme pensante. Voir sur ce point *Les Passions de l'âme*, 1^{ère} partie, a.17.

43 – Sur la conception thomasiennne de l'intuitivité de l'intellect, voir mon article dans la *Revue thomiste*, 108^{ème} année, n° 2, avril-juin 2000.

44 – THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, IV, 19, 3.

45 – *Id.*, *Somme de Théologie*, Ia, q.82, a.3.

46 – *Ibid.*

47 – On pourrait certes se demander s'il est possible de connaître sans l'aimer Celui qui est l'amour même. Le théologien Thomas avait pour lui l'Évangile de Jean, selon qui « la vie éternelle, c'est de connaître (le) seul vrai Dieu » (Jean, 17, 3). Le même Jean affirme que cette connaissance consiste à « voir Dieu tel qu'il est » (1 Jean, 3, 2), soit en une vision de l'essence divine. Et le même encore énonce cette dernière dans la formule aussi lapidaire qu'impérissable : « Dieu est amour » (*Op.cit.*, 4, 8). Dès lors comment celui qui n'aimerait pas Dieu serait-il à même de reconnaître l'amour divin, ou comment se saurait-on aimé de Dieu sans du même coup l'aimer, comme si l'absence de ce deuxième amour n'entraînait pas d'elle-même l'ignorance du premier ? On aurait toutefois tort de croire que cette connaissance de l'amour divin soit un trait original de la révélation chrétienne : Platon l'avait explicitement enseigné dans le *Timée* en écrivant que Dieu « est bon », et que « étant exempt de haine, il a voulu que toutes choses fussent autant que possible semblables à lui » (PLATON, *Timée*, 29e). Et lorsqu'Aristote ajoute que Dieu « meut » le monde « comme objet d'amour (*hôs êrôménon*) », il dit bien que la motricité du Premier moteur est celle d'une cause finale, dont tous les êtres tendent autant qu'il est en eux à imiter la perfection. Or cette connaissance est aussi ce qui constitue le souverain bien de l'homme (*Éthique à Nicomaque*, X, 7), qui donne par moments à ce dernier le bonheur dont Dieu jouit éternellement (*Métaphysique*, XII, 7, 1072b 24-25). Lorsque Thomas dit que l'intellect meut la volonté à titre de cause finale par la connaissance du bien intelligible, il indique en fait la manière propre qu'a l'intellect humain d'imiter la divinité, moyennant sa capacité naturelle de connaître, et la spontanéité active de sa mise en œuvre. L'amour apparaît alors comme le fruit d'une connaissance qui en est en fait comme le premier pas.

48 – THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, I, 95, 3.

49 – Ici encore le volontarisme cartésien renversera la perspective en faisant du jugement un acte de la volonté et non pas, comme chez Thomas, de l'intellect, rebaptisé entendement. C'est Descartes qui pensera qu'il n'y a pas d'erreur sans faute. À quoi l'on pourrait objecter : si la volonté se montre fautive en jugeant précipitamment, n'est-ce pas parce que le repos dans le jugement lui apparaît plus désirable que les incertitudes du doute méthodique, lequel n'a lui-même de sens que dans la mesure où l'état d'erreur est appréhendé comme un mal de l'intelligence ? Faute de quoi, l'insubordination de la volonté au bien intelligible doit avoir pour conséquence son caractère arbitraire et finalement absurde, ce qui sera le cas dans la forme nihiliste du volontarisme.

50 – Voir : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 1-3.

51 – ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 2, 1110b 31.

52 – Thomas d'Aquin s'est posé la question de la racine du mal moral (Question disputée *De Malo*, q.1, a.3). Voir aussi *Somme contre les Gentils*, III, 10), soit de ce que Kant appellera le *mal radical*. De même que le mal en général est un défaut de bien, soit la privation d'un certain bien qui devrait être, de même le mal moral est un manquement de la volonté libre au bien qu'elle doit. Il s'agit de concevoir ce qui peut rendre un choix, et un acte, moralement défectueux. Thomas d'Aquin rencontre le même dilemme que Kant : il n'est pas possible de trouver la cause du mal dans la *nature* de l'homme ou de sa volonté, car il ne pourrait plus s'agir d'un mal moral ; mais il n'est pas possible non plus de la situer dans un choix qui serait déjà un acte – intérieur – mauvais, car ce serait expliquer le mal par lui-même. Si le mal est en soi un défaut, on peut bien l'attribuer à une déficience de celui qui veut, mais celle-ci ne peut être ni un manque physique – naturel -, ni un manquement déjà volontaire. La déficience originaire peut être comprise par opposition à ce que Kant appellera la « volonté sainte », c'est-à-dire la volonté divine : cette volonté n'est limitée par rien quant à sa connaissance du bien, ni sujette à aucune inclination qui pourrait l'en détourner. En ce sens on pourra dire que la racine du mal n'est rien d'autre que la finitude de la créature. Thomas d'Aquin cherche seulement à préciser comment cette finitude joue un rôle dans le choix de l'action mauvaise. Le mal de l'action est un manque de conformité à la règle à laquelle elle devrait obéir : encore faut-il pour cela que la règle soit prise en considération. Or l'absence de considération de la règle est en soi quelque chose de simplement négatif :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'effectivité, de l'essence, il en résulte que la science de l'être en tant qu'être doit connaître et expliquer les êtres en tant qu'ils existent et non pas seulement en tant qu'ils sont tels ou tels.

On ne peut d'ailleurs pas dire qu'Aristote ait ignoré cette perspective, alors même qu'il ne s'est jamais interrogé sur l'existence même du monde, qu'il supposait éternel. À la différence de platoniciens, qui prétendaient trouver leurs explications fondamentales dans de pures idées, c'est-à-dire dans des essences, Aristote faisait valoir que les substances ne pourraient être expliquées en tant que telles que comme effets de la causalité d'autres substances. Aussi était-il reconduit à l'idée d'une substance première, cause de tout mouvement et de toute génération, un « premier moteur » (*Physique*, VIII). Et il était amené à définir ce dernier comme « un principe tel que sa substance soit acte » (*Métaphysique*, Λ), soit comme un être exempt de toute possibilité de devenir autre, et comme tel capable de causer tout changement chez les êtres dont l'effectivité est empreinte de potentialité. L'absolu, ou, en langage kantien, l'inconditionné auquel renvoie toute existence dérivée, doit être exempt de toute forme de ce manque-à-être que constitue l'être en puissance : il faut le concevoir comme une pure effectivité, un *acte pur*.

La primauté qu'il accordait à l'existence conduisait Thomas d'Aquin à réinterpréter cette notion aristotélicienne d'acte pur. Si en effet l'*esse* est l'acte par excellence, alors il faut concevoir que l'acte pur qu'est l'être premier est un acte pur d'exister, *ipsum esse subsistens* (*Somme de Théologie*, Ia, q.4, a.2, *ad 3m*), ce qui assurément ne nous en donne aucun concept défini, mais nous le fait appréhender négativement, par opposition à tous les êtres dont l'acte d'exister est limité par leur essence définissable à telle manière d'être.

Du même coup, la causalité du premier moteur pouvait être

envisagée comme portant sur l'existence même. Le propre d'une cause est en effet, selon Aristote, de pouvoir communiquer une manière d'être, une forme, qu'elle possède en propre : telle la chaleur pour le feu. Si Dieu est cet être qui non seulement a en propre d'exister, mais qui « est son exister (*est suum esse*) » (*Somme de Théologie, Ia pars, q.3, a.4*), alors il lui revient en propre de communiquer l'existence. La réinterprétation thomasiennne de l'aristotélisme aboutissait à formuler une conception philosophique de la création, selon laquelle tout acte d'exister d'une essence qui n'est qu'en puissance par rapport à lui renvoie de façon ultime à cet acte pur d'exister qui est la notion thomasiennne de Dieu. L'affirmation dogmatique de la création se trouvait ainsi transformée en philosophème.

En résumé, la conception thomiste de l'existence comme acte est :

- acquise à partir d'une réflexion critique, moyennant une analyse tout à la fois logique et empirique, sur les thèses d'Aristote et de certains de ses commentateurs ;

- finalement indissociable de l'idée de création, pour autant que la thèse aristotélicienne qui affirme l'antériorité de l'acte sur la puissance signifie désormais la dépendance de tout ce dont l'existence est l'actualisation d'une essence distincte d'elle, par rapport à l'être dont c'est l'essence même que d'exister : la créature est actuelle pour autant qu'elle est actuée, et par là-même participe secondairement de la primauté de l'acte pur divin. Ce qui ne va pas sans signifier :

- que c'est seulement en Dieu que l'existence est absolument un acte, au sens métaphysique du terme, pour autant qu'il est le seul être absolument nécessaire, tandis que les autres ne sont que des possibles dépendant de sa puissance créatrice ;

- que l'acte d'exister de la créature est empreint de potentialité en ce qu'elle n'est jamais à la fois tout ce qu'elle

peut être, étant contingente et pouvant par conséquent être autre qu'elle n'est, et par là-même sujette au devenir dont l'être divin est exempt.

On voit que la notion thomiste, aux dires mêmes de saint Thomas, n'allait pas sans équivoque. Il soutient en effet énergiquement une thèse qui sera ensuite refusée par Jean Duns Scot et son école, à savoir qu'il n'y a aucun concept, pas même ceux d'*ens* (étant) et d'*esse* (être), qui puisse être attribué de façon univoque à Dieu et à ses créatures. Tout autre être que Dieu est en tant qu'il « a l'être (*quasi esse habens*) » (*Commentaire à la Métaphysique*, Livre XII, n° 2419), tandis que de Dieu, et de lui seul, il faut dire qu'il « est son être (*est suum esse*) ».

◆ Thomas s'employait certes à défendre sa thèse contre ce qui sera l'objection de Scot, à savoir que si le concept d'être n'était pas univoque, il y aurait une faute logique à conclure l'existence de Dieu à partir de celle des créatures. Dans un syllogisme en effet, si un terme change de sens, on a affaire non pas à un raisonnement concluant, mais à un paralogisme. Aussi bien Thomas a-t-il dû emprunter à l'aristotélisme la notion d'une unité conceptuelle – d'une consistance logique – qui n'est ni univocité ni pure équivocité, et qu'il dénomme *analogie* : ainsi en est-il du terme *sain*, qui signifie en son sens premier et fondamental le bon état d'un organisme, et qu'on applique par dérivation à tout ce qui a un certain rapport à cet état, qu'il s'agisse d'un régime, d'un climat, d'une plaie, etc. Ce qui fait ici l'unité du concept, c'est la relation réelle entre ce que désignent les diverses acceptions du terme et la réalité qu'il désigne en premier. C'est une telle notion d'analogie que

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

toute sa causalité est *ad extra*, c'est-à-dire en direction des créatures. Réciproquement, celles-ci peuvent être dites *exister* en un sens moins équivoque que Dieu, puisqu'en tant que telles elles *proviennent* de la causalité créatrice de Dieu : l'*actus essendi* de la créature est cette provenance essentielle qu'exclut l'acte pur divin. Sans doute ne trahit-on pas la métaphysique thomasiennne de la création en disant que si Dieu *est*, il revient à la créature d'*exister*.

Une conséquence paraît alors s'ensuivre : à savoir que l'existence de la créature paraît moins être son acte à elle que se ramener à l'acte créateur de Dieu : *créer*, au sens métaphysique radical du terme, c'est *faire exister*, ce dont aucun producteur naturel ou humain n'est capable, pour autant qu'il produit à partir d'un matériau préexistant. Or, si l'*esse* est, au sens qu'on a dit, ce qu'il y a de plus formel dans l'être, il en résulte qu'il n'est rien dans la créature qui ne dépende du vouloir créateur, puisque la création, loin d'être une simple mise en mouvement est « la dépendance même de l'*esse* créé à l'égard de son principe » (*Somme contre les Gentils*, 2^e partie, ch. 16). L'existence, au sens propre du terme, peut donc bien être considérée comme un acte, mais il s'agit d'un acte de Dieu, et cette fois au sens d'une action transitive, plutôt que de la créature.

Si *exister* veut dire, pour la créature, être en acte, soit effectivement, cela doit vouloir dire alors *être agie* plutôt qu'*active*. Telle était la conception de l'existence créée que Malebranche opposait explicitement à celle de saint Thomas, qu'il appelait « misérable commentateur d'un philosophe païen ». L'idée de création, et celle, corrélative, de toute-puissance divine, impliquaient pour Malebranche que la seule causalité réelle est celle de Dieu : ce serait faire injure à sa

gloire que de prêter aux créatures la moindre efficace propre. L'existence de la cause première est indéniable, car sans elle il n'y aurait rien. Mais il s'ensuit qu'il n'y a qu'elle, ou qu'il n'y a pas de véritables causes secondes : être dérivé et être réellement cause apparaît contradictoire à Malebranche. En quoi sa doctrine paraît proche de celle de Spinoza, où toute causalité se ramène à la nécessité intrinsèque de l'unique substance. À la différence précisément que Malebranche ne professe aucun nécessitarisme, mais fait tout dépendre d'un acte créateur qui est essentiellement et absolument libre. Cela aboutit à cette sorte d'interventionnisme métaphysique qu'est l'*occasionalisme*, dans lequel toute liaison causale apparente, et toute possibilité d'explication rationnelle en termes de causalité naturelle, ne sont que la manifestation de l'action contingente par laquelle Dieu crée les phénomènes à l'occasion les uns des autres : par exemple, comme déjà chez Descartes, les états de l'âme « à l'occasion » des mouvements du corps (*Traité de l'Homme*)².

◆ Il y va en fait de la possibilité de penser une *existence* réelle, car c'est finalement beaucoup moins la réalité de la cause première qui fait problème que celle de ce qui dépend d'elle. Comment penser une *ek-sistence* si on la fait dépendre de l'éternelle subsistance d'un Dieu « en lequel il n'y a ni changement ni l'ombre d'une variation³ » (Épître de saint Jacques, I, 17) ?

Les systèmes rivaux de la philosophie classique convergent en un point, à savoir que, au sens où l'entend Spinoza, « Dieu seul est cause libre » (*Éthique*, 1^{re} partie, prop.17, cor.2). La substantialité et la causalité des créatures se trouvent réduites à n'être que l'apparence phénoménale d'un fond qui est pensé soit comme contingence totale d'un acte créateur (Malebranche), soit comme nécessité intégrale (Spinoza), soit comme un ordre

rationnel métaphysiquement contingent, mais moralement nécessaire (Leibniz), de telle sorte que les conceptions opposées reviennent en fait au même, à savoir, comme chez Parménide, que ce que nous appelons existence n'est qu'une apparence, ou, comme dit le poète dans une perspective plus restreinte, que « la vie n'est qu'un songe ».

Ce conflit des métaphysiques rendant énigmatique la notion de liberté divine, on comprend que l'évidence plus immédiate de la liberté humaine, mais aussi et d'abord de la spontanéité des causes naturelles – Aristote fut le premier à définir la nature comme principe interne de mouvement, spécifique à chaque être (*Physique*, II, 1) –, aient pu être revendiquées contre elle, ou du moins comme une expérience de l'existence qu'on ne pourrait juger illusoire qu'au nom de considérations métaphysiques plus douteuses qu'elle.

Tel est bien le cas des modernes « philosophies de l'existence », dont l'existentialisme de Sartre est un cas exemplaire. Ces doctrines donnent assurément à penser l'existence comme un acte, mais cela ne va pas sans restreindre l'extension de la notion.

Cette restriction apparaît clairement dans la phrase de Heidegger : « L'étant qui est sur le mode de l'existence est l'homme. L'homme seul existe. Le rocher est, mais il n'existe pas. L'arbre est, mais il n'existe pas. L'ange est, mais il n'existe pas. Dieu est, mais il n'existe pas » (*Qu'est-ce que la métaphysique ?* éd. Gallimard p. 35).

Heidegger s'empresse d'écarter un contresens : « La proposition : "L'homme seul existe" ne signifie nullement que seul l'homme soit un étant réel et que tout le reste de l'étant soit irréel et seulement une apparence ou la représentation de l'homme » (*Ibid.*). L'existence est à entendre ici par opposition à *l'être*, qui est attribué aux sujets autres que l'homme, lesquels

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

signifie que la rationalité qui rend les choses explicables est une nécessité aveugle, soit une absence de sens. « L'amour intellectuel de Dieu¹³ », qui fait pour Spinoza la joie du sage, n'a rien à voir avec une gratitude : il consiste bien plutôt dans un consentement à ce non-sens qui est pour nous l'unique vérité connaissable et digne de ce nom.

C'est très exactement en ce point que Nietzsche et Spinoza à la fois se rejoignent et s'opposent. Car le terme nietzschéen de *nihilisme* ne fait que dénommer d'abord cet aveu d'un non-sens de l'existence en général, et par suite du caractère illusoire de toutes les fins, soit de la vanité de tout ce que nous appelons des *valeurs* : telle est cette « vérité » dont Nietzsche dit que nous avons « l'art », et ses belles fictions, « pour ne pas en mourir¹⁴ ». La pensée de Nietzsche apparaît à cet égard comme une radicalisation du spinozisme. Il juge en effet encore trop empreinte de finalisme la notion spinoziste du *conatus*¹⁵, soit l'effort que fait spontanément chaque être pour persévérer dans son être. Il juge de même trop empreinte d'intellectualisme conceptuel la notion d'un ordre intelligible des choses exprimable en des lois formulées mathématiquement¹⁶ : un univers ordonné selon des lois supposerait inévitablement un législateur, ce qui est incompatible avec l'idée d'une nécessité aveugle. C'est pourquoi Nietzsche reprend à son compte le nécessitarisme spinoziste, mais il va au bout de cette idée, en substituant à la supposition rationaliste d'une nécessité légale celle d'une nécessité anomique. Dire que « tout est nécessaire » et, en cela même, « innocent¹⁷ », ne consiste pas à invoquer une loi qui explique qu'il ne peut en aller autrement, mais au contraire à identifier la nécessité à la pure factualité du fait, soit

ce qu'on appelle ordinairement sa contingence, autrement dit à ramener la nécessité à ce que les anciens latins dénommaient *fatum*, la fatalité. Cette identification des opposés, contraire au principe de non-contradiction, oblige évidemment à renoncer à toute rationalité, ce qui est à certains égards le cas de Nietzsche.

L'intérêt de son irrationalisme nihiliste est toutefois qu'il fait resurgir ce qu'il paraissait éliminer.

On ne saurait en effet trouver rejet plus véhément que le sien de la notion de responsabilité morale, celle sans doute qui lui a fait juger que le peuple juif était « le plus funeste de l'histoire du monde¹⁸ ». Ce rejet s'inscrit dans l'horizon d'un nihilisme ontologique pour lequel, faute d'un Dieu créateur, rien n'a de valeur en soi et ne peut en avoir que par la production de fictions illusoires autrement dénommées « interprétations¹⁹ » : c'est ainsi que l'opposition éthique du bien (*Gut*) et du mal (*Böse*) exprime la médiocrité des consciences serviles, humanistes et démocrates, par un renversement de l'opposition du mauvais (*schlecht*) et du bon (*gut*), soit du vil et du valeureux, que revendiquent les consciences maîtresses. Qu'il n'y ait là que des points de vue, qu'il n'y ait pas plus de nécessité à défendre les droits de l'homme qu'à justifier Auschwitz au nom de la « morale des Seigneurs », c'est là ce qui résulte inévitablement de cette dévaluation de toutes les valeurs qui définit le nihilisme. On pourrait penser, avec un tel relativisme intégral, avoir dépassé l'opposition du bien et du mal, et devoir passer par profits et pertes les conséquences de ce dépassement, si toutefois il pouvait être encore question de profit et de perte. Or au moment même d'achever son rejet, Nietzsche fait réapparaître l'opposition qu'il prétend dépasser.

Au terme de sa *Généalogie de la Morale*, il avoue que ce qu'il y a toujours eu de plus *détestable* pour l'homme – le pire des *maux* – n'était pas la souffrance – car les hommes sont capables d'en supporter, voire de s'en imposer de grandes –, mais l'absence de sens de la souffrance, ou la souffrance qui résulte de la supposition que l'existence est dépourvue de sens. C'est pourquoi, écrit Nietzsche, « n'importe quel sens vaut mieux que pas de sens du tout²⁰ », indiquant par là-même ce qu'il y a de plus *désirable* pour l'homme – le *bien* suprême – par opposition à ce qu'il ne peut présenter que comme le mal le plus profond.

Dans le nécessitarisme métaphysique, Nietzsche ne trouvait sans doute aucune réponse à la question lancinante qu'il sentait sourdre du fond de lui-même : comment le consentement au non-sens, sous les auspices de la raison, pourrait-il être, existentiellement, principe de sens ? Nietzsche ne pensait pas pouvoir remédier à la dévitalisation nihiliste sans fonder une nouvelle morale, ou, comme il dit, sans réinstaurer de nouvelles valeurs, des idéaux censément plus désirables et vénérables qu'une égalisation des conditions, et en tout cas susceptibles de remplacer la foi en Dieu. Mais le problème était désormais de savoir comment l'on pourrait faire reconnaître une valeur à quoi que ce soit, une fois posé en principe qu'en vérité, c'est-à-dire faute d'un tel Dieu, rien ne vaut, si ce n'est ce qu'on décide de croire tel : on pouvait bien croire en un Dieu dont on pensait ne pas tout savoir, mais comment croire en une valeur qu'on sait inexistante ? L'homme paraît condamné à désespérer du sens, et ceci d'autant plus que rien dans le nihilisme de Nietzsche ne permet de démarquer la nouvelle morale, qu'il revendique sans l'explicitier, des sinistres applications qui ont été faites de certains aspects de sa pensée. Aussi bien n'a-t-il trouvé, pour répondre à la question du sens, que de revenir, à l'encontre des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

motivé, mais Leibniz cherche cette motivation dans une supposée perfection intrinsèque du monde créé, abstraction faite de son existence, alors qu'une telle motivation est pour Thomas inconcevable. Il n'y a en effet qu'un seul bien qui puisse être l'objet adéquat de la volonté divine : il s'agit de Dieu lui-même en tant que bonté absolue, souverain bien réel et non pas seulement idéal, et ce bien qu'il est par essence, Dieu ne le veut pas par un choix libre, mais bien plutôt dans un consentement à soi à la fois nécessaire et sans faille. Que Dieu se veuille nécessairement lui-même, et ne veuille nécessairement que lui-même, signifie pour Thomas que la création ne saurait avoir d'autre fin, d'autre sens, que cette bonté même, entendue en un sens d'abord ontologique, et pas seulement moral. C'est pourquoi il enseigne que Dieu se veut lui-même comme fin et tout le reste comme moyen, thèse paradoxale puisqu'elle ne signifie nullement que Dieu aurait besoin de certains moyens pour se réaliser, mais que Dieu ordonne tout ce qu'il crée à un bien qui, pour autant qu'il est absolu, n'est pas de l'ordre du réalisable.

L'essentiel est ici. Car, d'une part, l'absolue nécessité par laquelle Dieu se veut lui-même a pour contrepartie l'absolue contingence de tout ce qu'il veut d'autre. Autrement dit, la création est absolument gratuite, car Dieu n'a que faire de produire des créatures, qui ne peuvent rien ajouter à la perfection qu'il est. Et il n'y a aucune contradiction à ce qu'un monde créé comporte de la contingence et de l'indétermination, s'il a pour fondement la contingence essentielle d'un acte de la liberté divine : c'est seulement dans une telle conception qu'il y a place pour une liberté humaine qui ne soit pas une condamnation à l'absurde. Car contrairement à ce que prétend Spinoza, la gratuité de la création n'implique nullement son caractère insensé, dès lors qu'elle répond à une intention. La

création ne saurait pour Thomas tirer son sens d'ailleurs que de la bonté de son principe, mais ce bien à laquelle elle se trouve ordonnée n'est pas avant tout un bien qui serait à faire : il s'agit d'un bien qui subsiste et n'ordonne à lui ses créatures qu'en se donnant à elles, d'abord et communément en les faisant exister, puis, pour certaines d'entre elles, dans une relation de connaissance amoureuse. Si la fin de la création est la communication aux créatures de la bonté de leur principe, on peut dire à certains égards que Dieu crée *pour rien*, si l'on entend nier par là que la création puisse lui apporter quelque chose. C'est à la créature, et non pas à Dieu, que la création apporte quelque chose, et d'abord en la faisant exister, c'est-à-dire en tant que don de l'être qui est la condition première de tout bien.

C'est alors dans cette perspective d'une totale gratuité qu'il faut envisager la question du mal.

S'il ne s'agissait que de plaider la cause de Dieu pour obtenir son acquittement, on pourrait en un sens se contenter de reconnaître que, Dieu ne devant rien à rien ni à personne, on ne voit pas quel sens il y aurait à l'accuser de quoi que ce soit. La tentative rationaliste pour acquitter Dieu de la production du mal semble pourtant passer à côté de la question, car celle-ci ne prend toute sa signification que sous la forme du *pourquoi ?* que suscite l'épreuve de l'insensé, telle la souffrance de l'enfant innocent. Si, comme saint Thomas, l'on prétend ne trouver un sens aux choses que dans leur participation à la bonté infinie de Dieu, comment celle-ci peut-elle être supposée se communiquer en de pareilles occurrences ? Il y a là un insupportable scandale qui explique les échappatoires auxquelles les hommes ont constamment recouru, pour échapper au désespoir qu'induisent,

équivalamment, l'absence de Dieu et la menace d'un Dieu méchant. C'est ainsi que Platon, préluant à toutes les théodicées ultérieures, mettait le mal physique au compte d'une résistance de la matière supposée incréée³⁶, et le mal moral au compte de la seule liberté humaine, quand la sagesse ne vient pas rectifier ses choix³⁷. Or une telle manière d'innocenter Dieu paraît impossible s'il est créateur, autrement dit s'il n'est absolument rien, en dehors de lui, qui ne dépende de sa volonté. À cet égard, l'interprétation platonicienne que Nietzsche a retenue du christianisme était en fait un contresens à son sujet : il aurait selon lui donné l'unique réponse, jusqu'ici, au problème du sens de la souffrance, en faisant de celle-ci le châtement d'une faute³⁸. L'Évangile pourtant, tout comme le Livre de Job, protestent le contraire. À ceux qui viennent lui demander si la cécité de l'aveugle-né provient de son péché ou de celui de ses parents, ou si le sort des victimes d'Hérode est la conséquence de leur malice, Jésus répond qu'il n'en est rien, mais que c'est seulement pour que la gloire de Dieu soit manifestée, ce que, dans le premier cas, il atteste aussitôt en guérissant l'aveugle³⁹. Et sans doute faut-il se dire que, comme l'enseigne Grégoire de Nazianze, Dieu n'avait pas plus besoin de la cécité de l'aveugle que des souffrances infligées à son Fils crucifié pour manifester sa gloire : la Passion n'est pas salvatrice parce qu'elle est douloureuse, mais plutôt parce qu'elle vient révéler la vanité des violences mortifères. Il est par là attesté que le mal n'est pas le dernier mot de l'existence, parce que la puissance divine en fait le moyen d'un bien plus grand, moyen en rien nécessaire mais au contraire occasionnel et contingent. Et ce plus grand bien est une miséricorde gracieuse, qui trouve à s'exercer conjointement dans la régénération physique et dans le pardon des fautes⁴⁰.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

modernes, on dira : s'il y a une valeur suprême susceptible de fonder la valeur des autres valeurs, celle-là doit logiquement apparaître comme une valeur sans fondement ; ou bien il faut chercher ce fondement en dehors de l'ordre des valeurs, et il s'agit alors de savoir où l'on peut trouver une réponse à la question de ce qui fait la valeur des valeurs, étant entendu comme d'avance que cela ne saurait être soi-même une valeur.

La philosophie a pris à charge d'affronter de telles questions, qu'Aristote appelait des *apories*. Si elle se déclare impuissante à y répondre, la sagesse philosophique aboutit au résultat paradoxal d'inviter les hommes à ne pas vouloir être philosophes, et à chercher ailleurs que dans la philosophie la réponse aux questions décisives qu'elle ne résout pas. Une réponse philosophique consisterait à trouver aux valeurs ce que nous appelons un *fondement*, c'est-à-dire une raison d'être qui permettrait de dire ce qui a véritablement de la valeur et mérite d'être voulu, et ce qui n'en a pas, soit de discriminer de vraies et de fausses valeurs. Si un tel fondement n'est pas connaissable, la valeur se présentera pour ce qu'elle est, c'est-à-dire l'objet d'une visée volontaire, mais cette visée ne pourra être elle-même qu'un choix arbitraire, faute de pouvoir être fondée en raison. Les valeurs seraient alors, comme on dit, une affaire d'*option* personnelle, quoi qu'il en soit du nombre de ceux qui partagent une même option : ce qui vaut ne serait pas ce qui a de la valeur, mais ce à quoi on décide d'en *donner* une, de manière à y ordonner sa conduite, voire l'ensemble de sa vie.

La philosophie, dans son impuissance supposée, n'aurait assurément rien à opposer à un tel arbitraire. Il lui serait notamment impossible de se présenter comme *préférable* à son

contraire, à savoir l'absence de philosophie. On peut toutefois douter que la détermination non philosophique des valeurs soit vraiment satisfaisante. En se présentant comme l'effet d'une option arbitraire, elle tend à se dévaluer elle-même. Si en effet ce qui donne sens à la vie ne peut être qu'arbitraire, cela revient à dire que *n'importe quoi* peut donner sens à la vie : « N'importe quel sens, écrivait Nietzsche, vaut mieux que pas de sens du tout »¹. Or les hommes ne manquent pas de s'opposer dans leurs *jugements de valeur*, lesquels ne peuvent jamais être portés sans impliquer la dévaluation d'un jugement opposé : comme écrit André Comte-Sponville, « il y a d'un côté ceux qui n'aiment pas les Noirs, et, de l'autre, ceux qui n'aiment pas le racisme »². Admettre que n'importe quoi peut donner sens à la vie, pourvu qu'on en décide ainsi, est en fait admettre que la vie est en elle-même dépourvue de sens, autrement dit : *absurde*. Il y aurait alors une inquiétante convergence entre la philosophie et la non-philosophie, convergence entre la renonciation à répondre à la question du fondement des valeurs, et l'affirmation arbitraire de celles-ci.

Nietzsche a dénommé *nihilisme* cette dévaluation des valeurs, et notamment de celles qui furent longtemps considérées comme « les plus hautes³ », dévaluation consécutive au manque d'un fondement qui pourrait en quelque sorte obliger de les reconnaître comme telles. Nietzsche fut véritablement, au deux sens du terme, le *prophète* du nihilisme, car il en donna l'expression la plus explicite et la plus complète, et il annonça le XX^e siècle comme celui qui aurait à en éprouver les effets éthiques et politiques. Au terme de ce siècle, André Comte-Sponville trouve encore à affirmer que « le nihilisme est de très

loin le danger principal⁴ » que les hommes que nous sommes aient à affronter.

Nietzsche y voyait un fruit de ce qu'il considérait comme « le plus grand des événements récents », et qu'il appelle la « mort de Dieu⁵ ». Cette expression à certains égards parodique ne signifie plus sous sa plume la Passion du Christ et sa fonction rédemptrice, mais au contraire « le fait [...] que le dieu chrétien a été dépouillé de sa plausibilité⁶ ». « Dieu est mort » ne signifie pas : Dieu n'existe pas, mais : on a cessé de croire en lui, c'est-à-dire non seulement d'admettre son existence, mais aussi et surtout de faire confiance à ses promesses, et du même coup de se soumettre à ses commandements.

Il est clair que dans la foi chrétienne, comme d'abord dans la foi juive, Dieu faisait sens, et il était même adoré comme le principe à la fois unique et ultime de tout sens possible. Cette conviction à vrai dire n'était pas propre à ces traditions religieuses : bien des philosophes païens l'avaient affirmée pour des raisons tout à fait étrangères à la révélation biblique. C'était le cas de Platon et d'Aristote, et avant eux d'Anaxagore, pour qui l'intelligibilité du monde, que l'homme découvre en sachant qu'il n'en est pas le principe, doit avoir sa source et son explication ultime dans une intelligence première qui n'est pas celle de l'homme, mais celle de Dieu.

Aussi Platon et Aristote considéraient-ils Dieu comme le souverain bien, au sens où rien ne saurait être meilleur que l'être qui est au fondement de tous les autres : c'est ce qui faisait de leur doctrine un *optimisme métaphysique*. Et de cette notion ontologique du souverain bien ils déduisaient la notion morale de ce qui peut et doit constituer le bien suprême de l'homme : ce ne pouvait être à leurs yeux que la connaissance de Dieu, soit d'un souverain bien qui est d'abord un être réel, et pas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

elle signifie que le seul tort de Hitler est d'avoir été vaincu, et que les valeurs des bourreaux n'ont pas moins ni plus de raison d'être que celles de leurs victimes.

Comte-Sponville professe pour sa part les valeurs de l'humanisme républicain, et n'hésite pas à les revendiquer contre, par exemple, les programmes politiques d'inspiration raciste. Il y voit, d'une manière assez lucide, un résidu du christianisme survivant à la mort de Dieu. Que reste-t-il, écrit-il, « de l'Occident chrétien, quand il n'est plus chrétien ? [...] Si ce qu'il en reste, ce n'est pas une *foi* commune – puisqu'elle a cessé, de fait, d'être commune [...] – [...] ce ne peut être qu'une *fidélité* commune, c'est-à-dire un attachement partagé – une communion – à ces valeurs que nous avons reçues et que nous avons à charge de transmettre²⁷ ».

On peut toutefois se demander : à quoi, ou à qui est-on ainsi fidèle, et pourquoi juge-t-on cette fidélité *valable* ? Les présupposés de Comte-Sponville lui interdisent de répondre à pareille question. Mais lorsqu'il présente sa conception comme la seule alternative au fanatisme et au nihilisme, on peut éprouver quelques doutes. Elle repose en effet sur ce même nihilisme ontologique que professait Nietzsche. Et dans la mesure où elle revient à dire : « Soyez humaniste et républicain comme je veux l'être, bien qu'il n'y ait au fond aucune raison qui vous y oblige », on peut y voir à bon droit une sorte de *fanatisme bien-pensant*. Il semble que « l'athéisme fidèle²⁸ » dont se réclame Comte-Sponville consiste à vouloir sauvegarder ce qui reste de l'humanisme chrétien, lorsqu'il a été décapité de son fondement théologal, contre ce que l'on considère comme des menaces d'inhumanité, sans qu'aucune raison puisse encore être invoquée pour justifier cette préférence.

Paradoxalement, le cynique d'aujourd'hui se retrouve ainsi

dans la position d'un prédicateur qui avoue n'avoir d'autre légitimité que celle que lui vaut son établissement public. Faute de pouvoir se présenter comme le médiateur d'une volonté transcendant la sienne, il ne peut que proposer aux autres l'assentiment à sa propre volonté, et en même temps les renvoyer à la leur, puisqu'il leur enseigne que les valeurs qu'il prône ne sauraient avoir d'autre fondement.

Le problème est alors celui de l'inévitable éclatement, ou, si l'on veut, de la dispersion des valeurs. Leur pluralité était certes reconnue depuis longtemps, puisque la théologie morale du christianisme reconnaissait, autant que l'éthique aristotélicienne, une multiplicité de biens et de vertus, ainsi qu'une certaine relativité de leur valeur eu égard aux différences entre les individus ou entre les collectivités. Mais l'optimisme métaphysique assignait aux valeurs multiples un unique fondement identifié au bien absolu. Il ne peut évidemment plus en aller de même dans le cynisme contemporain, puisque la volonté qui est censée être au principe des valeurs n'est pas la volonté unique d'un être premier, mais la volonté d'un homme chaque fois singulier, au milieu d'autres hommes tout aussi volontaires et tout aussi singuliers. Ainsi que le voulait Sartre, chacun décide de ses propres valeurs sans qu'aucune valeur en soi, ou, comme on dit, objective, ne puisse venir discriminer ce qui devrait être considéré comme inhumain et ce qui ne le serait pas. C'est donc très logiquement que Comte-Sponville ne reconnaît aucun principe de validation des valeurs en dehors du triomphe que leur assure la force du nombre de ceux qui les partagent.

Cette conséquence explique sans doute l'opposition que rencontre son cynisme philosophique chez son interlocuteur et

ami Luc Ferry.

Depuis bientôt vingt ans, ce dernier n'a cessé de prôner un retour à Kant comme le seul moyen d'échapper au nihilisme « postmoderniste ». Ce retour ne se présente pas comme une répétition du kantisme tel qu'on le trouve dans les œuvres de Kant, mais comme l'assomption de thèses qui étaient chez lui centrales, et ont encore vocation à nous servir de principes, indépendamment du détail de la pensée kantienne.

C'est ainsi que, dans l'ordre théorique de la connaissance, Ferry avoue ne retenir de la *Critique de la Raison pure* que « la critique de la métaphysique²⁹ ».

Dans l'ordre pratique de l'évaluation morale, il reprend à son compte l'idée de fonder celle-ci sur ce Kant appelait « l'autonomie de la volonté³⁰ ». Cette expression n'est à certains égards qu'un autre nom de la liberté humaine, soit de ce pouvoir reconnu à l'homme de soustraire sa conduite à toute forme de déterminisme naturel, ou, comme dit Ferry, de pouvoir *transcender* toutes les déterminations qui s'imposent à lui de l'extérieur du fait de son inscription dans la nature. Comte-Sponville récuse un tel fondement parce que son matérialisme lui fait voir dans l'idée de liberté une « illusion de transcendance³¹ ». Ferry la revendique, d'une manière très kantienne, comme un « postulat », ou même un « parti pris », nécessaire à la fondation d'un « humanisme transcendantal » qui « pose des valeurs au-delà de la vie, mais [...] le fait sans prétendre recourir à une démonstration susceptible de fonder ce geste en raison³² ».

Il s'agissait bien pour Kant de fonder philosophiquement les valeurs non pas comme ce qui, de fait, est voulu, comme ce sera le cas dans le nihilisme ou l'existentialisme, mais comme ce qui *doit* l'être, autrement dit comme ce qui est pour la volonté un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- 36 – KANT, *Critique de la raison pratique*, Du concept d'un objet de la raison pure pratique, trad. fr. PUF 1943, p.65.
- 37 – CAMUS, *L'homme révolté*, Idées Gallimard 1951, p.28.
- 38 – SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Folio Gallimard 1996, p.29.
- 39 – CAMUS, *L'homme révolté*, Idées Gallimard 1951, p.26.
- 40 – Cardinal Jean-Marie Lustiger, Discours prononcé à Auschwitz, pour le 60^{ème} anniversaire de la libération du camp, le 30 janvier 2005.
- 41 – SARTRE, *loc. cit.*
- 42 – ARISTOTE, *Politique*, livre I, ch.13.
- 43 – « L'esclavage est une injustice en soi et pour soi parce que l'essence de l'homme est la liberté » (HEGEL, *La raison dans l'histoire*, 10/18 1965, p.260.
- 44 – SOPHOCLE, *Antigone*, vv.454-455.
- 45 – ARISTOTE, *Métaphysique*, livre A, ch.1.
- 46 – Je recommande la lecture du livre de Jean-Claude Guillebaud : *Le principe d'humanité* (Seuil 2001), qui fait le point sur toutes les menaces contemporaines à l'égard dudit principe, et montre l'urgence qu'il y a à réaffirmer que l'humanité est une réalité qu'aucune volonté humaine, individuelle ou collective ne saurait prétendre instituer. Cette vérité, pas plus que les autres, ne s'impose d'elle-même si on ne veut pas la mettre en œuvre, mais c'est elle qui permet de fonder l'idée que les hommes *se doivent* mutuellement quelque chose.

Éducation et philosophie

La philosophie a-t-elle quelque chose à dire, a-t-elle encore quelque chose à dire au sujet de l'éducation ? On pourrait en douter, étant donnée la floraison, au cours des dernières décennies, d'un certain nombre de disciplines nouvelles qui se sont dénommées *sciences de l'éducation*, et qui ont trouvé une traduction institutionnelle non seulement au sein des *cursus* universitaires traditionnels, mais aussi dans les *Instituts universitaires de formation des maîtres*, eux-mêmes d'invention récente. La philosophie connaîtrait aujourd'hui en pédagogie le sort qui fut le sien, pense-t-on souvent, dans d'autres domaines, tous ceux qui furent conquis progressivement par ces disciplines que nous consentons à appeler *sciences*, lesquelles il y a encore deux siècles n'étaient pas distinguées de la philosophie qui les avait fondées, qu'il s'agisse de la physique générale, de la biologie, de la psychologie, de la sociologie, pour ne pas parler de la logique et de la linguistique.

La philosophie a pourtant été la première à traiter de cette éducation que les Grecs dénommaient *païdéïa*, terme qui renvoie étymologiquement à celui par lequel ils désignaient l'enfant : *païs*, en entendant par là l'être humain à ce stade de sa croissance que nous appelons la « tendre enfance ». La définition de la *païdéïa* et la détermination de son contenu furent au centre de la pensée platonicienne : cette œuvre majeure qu'est la *République* est autant, si ce n'est plus, un traité de

pédagogie qu'un traité de philosophie politique, disons : un traité qui entreprend d'élaborer le programme d'une réforme de la cité des hommes fondée avant tout sur une réforme de leur éducation, une éducation dont le principe ne serait autre que la philosophie elle-même. Platon reste pour nous sinon l'inventeur de la philosophie, du moins le fondateur de l'écriture philosophique, et d'une écriture qui, autant par sa forme que par son contenu, a voulu être une pédagogie authentique : le Socrate des dialogues platoniciens, relayé sur le tard par d'autres personnages, tout à la fois portait à la parole les questions qui devaient par la suite demeurer les interrogations essentielles de la philosophie, et le faisait d'une manière qui en dit peut-être plus à elle seule sur la conception que Platon avait de l'acte éducatif, que tel ou tel des principes qu'il légua à sa postérité comme une règle en ce domaine.

Paradoxalement, notre français, et le latin dont il est issu, donnent mieux à entendre que le grec de Platon cette conception qui était la sienne. *Éducation* vient, on le sait, du latin *educare*, verbe qui signifiait l'ensemble des soins destinés à assurer la croissance physique et mentale d'une progéniture, mais tout aussi bien la puissance par laquelle la terre fait croître les végétaux qu'elle porte. Or ce verbe est très proche d'un autre – *educere* – qui peut avoir à l'occasion le même sens : élever un enfant. L'intérêt du rapprochement est que le deuxième verbe signifie littéralement : *faire sortir de...*, qu'il s'agisse de tirer une épée du fourreau, ou de détourner l'eau d'un lac. Rien ne correspond mieux à la pratique socratique, telle que Platon la met en scène dans ses dialogues : il est bien connu que Socrate la présentait comme un « accouchement » des esprits – en grec : une *maïeutique* –, par le moyen d'une technique d'interrogation qui consistait souvent, comme on dit, à « faire l'âne pour avoir du son », ce qui est très exactement le sens du mot grec *eirônéia*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- averroïstes, traduit par Alain de Libera sous le titre : *Contre Averroès* (GF bilingue).
- 14 – ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 5, 1112b 32.
- 15 – DESCARTES, 3^{ème} méditation métaphysique, § 17.
- 16 – *Id.*, *Les Passions de l'âme*, I, a.17.
- 17 – *Id.*, *Principes de la philosophie*, I, a.39.
- 18 – *Id.*, *Les Passions de l'âme*, I, a.41.
- 19 – SPINOZA, *Éthique*, 2^{ème} partie, proposition 35, scolie.
- 20 – NIETZSCHE, *Le crépuscule des idoles, Les quatre grandes erreurs*.
- 21 – Xavier MARTIN a étudié ce point de manière approfondie dans son livre : *Nature humaine et Révolution française* (éd. Dominique Martin Morin, 2002).
- 22 – HELVETIUS, *De l'homme*, t.I, p.59 (Paris 1989).
- 23 – *Ibid.*, p.45.
- 24 – HOLBACH, *Système de la nature*, p.226 (Paris 1990).
- 25 – *Ibid.*, p.198.
- 26 – *Ibid.*, p.107.
- 27 – *Ibid.*, p.229.
- 28 – *Ibid.*, p.212.
- 29 – DIDEROT, Lettre à Landois du 29 juin 1756 (*Correspondance*, éd. Roth, Paris 1955).
- 30 – DESCARTES, *Principes de la philosophie*, II, a.24-25.
- 31 – Voir : *Id.*, *Discours de la méthode*, 5^{ème} partie.
- 32 – Voir : *Id.*, 4^{ème} méditation métaphysique, § 9.
- 33 – HELVETIUS, *De l'homme*, t.I, p.334.
- 34 – HOLBACH, *Système de la nature*, t.I, p.242.
- 35 – Voir : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 7.
- 36 – KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2^{ème} section.

Table des matières

Avant-propos

Chapitre 1

Sommes-nous entrés dans l'ère post-métaphysique ?

Chapitre 2

Sagesse et métaphysique

Chapitre 3

Aristote et l'éthique de la finitude

Chapitre 4

L'intuitivité de l'intellect selon Thomas d'Aquin

Chapitre 5

La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu

Chapitre 6

Les Lumières étaient-elles révolutionnaires ?

Chapitre 7

Une régression ptoléméenne en philosophie ? Kant et la question du temps

Chapitre 8

La volonté selon Thomas d'Aquin ou la logique de l'amour

Chapitre 9

L'existence est-elle un acte ?

Chapitre 10

La raison et le mal

Chapitre 11

Quel fondement pour les valeurs ?

Chapitre 12

Éducation et philosophie.

Imprimé en Union Européenne
Dépôt légal : novembre 2009