

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE	1
Introduction.....	3
Chapitre 1er: Les présocratiques.....	5
Chapitre 2 : Socrate et les sophistes	21
Chapitre 3 : Platon	25
Chapitre 4 : Aristote	36
Chapitre 5 : Le stoïcisme et l'épicurisme	47
Chapitre 6 : le néo-platonisme de Plotin	49
PHILOSOPHIE MEDIEVALE	55
Introduction.....	55
Chapitre 1 : L'Évangile face à la philosophie : la philosophie des Pères de l'Église.....	58
Chapitre 2 : saint Augustin	67
Chapitre 3 : Le haut moyen âge : le Pseudo Denys, Boèce et Jean Scot Érigène	75
Chapitre 4 : Les XI ^{ème} et XII ^{ème} siècles : saint Anselme de Cantorbéry et Pierre Abélard.....	79
Chapitre 5 : La philosophie arabe et la philosophie juive : Avicenne, Averroès, Maïmonide, Avicbron	83
Chapitre 6 : La philosophie au XIII ^{ème} siècle	87
Chapitre 7 : saint Thomas d'Aquin	90
Chapitre 8 : saint Bonaventure.....	98
Chapitre 9 : Le bienheureux Jean Duns Scot.....	100
Chapitre 10 : La philosophie au XIV ^{ème} et au XV ^{ème} siècles.....	103
Chapitre 11 : Le nominalisme : Guillaume d'Ockham et la via moderna	105
Chapitre 12 : Nicolas de Cuse	113
Bibliographie succincte.....	115
Histoire de la philosophie des Temps Modernes.....	118
Introduction.....	118

Chapitre 1er: Le rationalisme classique	135
Chapitre 2: L'empirisme	153
Chapitre 3: Le criticisme d'Emmanuel Kant	158
Chapitre 4: L'idéalisme allemand	183
Histoire de la philosophie:.....	185
période contemporaine.....	185

Introduction

Il faut dans un premier temps expliquer le titre du cours. Il s'agit d'un cours d'histoire. On va donc d'abord le consacrer à un récit chronologique des faits de l'histoire de la pensée dans l'Antiquité (on fait conventionnellement terminer **l'Antiquité à la chute de l'empire romain d'Occident en 476 après J.-C.**). Mais présenter en un cours comme celui-ci, de manière exhaustive, toute l'histoire de la pensée ancienne est chose impossible. Plutôt que de tout survoler superficiellement, on va se focaliser davantage sur quelques moments clefs pour les approfondir. On passera donc sous silence une quantité innombrable de petits philosophes pour se concentrer sur les toutes grandes figures. Par ailleurs, même s'il s'agit d'un cours d'histoire, celui-ci serait stérile sans approche critique des différentes pensées abordées. Après avoir objectivement exposé la pensée des différents philosophes, on tentera une évaluation critique de leurs idées.

Le cours est un cours d'histoire de la philosophie. On ne s'arrêtera donc qu'aux faits de l'histoire de la pensée, en présupposant connue l'histoire générale de l'Antiquité. On ne s'arrêtera donc pas, sauf exception, au contexte politique, social, économique, artistique dans lequel est née la philosophie ancienne.

Mais qu'est-ce que la philosophie ? Définir la philosophie, c'est déjà faire de la philosophie. Il y a donc plusieurs définitions possibles. On donnera une définition très générale et donc très vague. Elle se précisera dans le courant du cours. La philosophie est étymologiquement l'amour de la sagesse. Philosophie vient du grec *filein* (*philein*) qui signifie aimer et du grec *sofia* (*sophia*) qui signifie la sagesse. Mais comment définir cette sagesse ? Elle peut être définie comme un savoir qui porte sur le sens ultime, la raison d'être, de toutes choses: les choses qui nous entourent, l'univers, et particulièrement le sens de la destinée humaine. Elle est l'élucidation du sens ultime de l'expérience que nous faisons de nous-mêmes, des autres et des choses qui peuplent l'univers. Pourquoi est ce que nous existons? Pourquoi suis-je né? Pourquoi existe ce monde dans lequel je vis? Pourquoi la réalité? Quel est son sens, son but? D'où vient-elle? Quelle est l'origine de tout et quelle est la fin de tout? Autant de questions que se pose **la philosophie depuis qu'elle est née en Grèce**, mais que se pose aussi tout homme du seul fait qu'il est homme. Ce sont donc aussi des questions auxquelles veulent répondre toutes les traditions religieuses de l'humanité, depuis que l'homme existe, depuis la Préhistoire. Et la religion chrétienne apporte, elle aussi, sa réponse à ces questions fondamentales. Les questions philosophiques sont des questions qui sont, par définition, censées préoccuper le chrétien. Mais à la différence des religions et, notamment de la religion chrétienne, la philosophie entend répondre à ces questions en usant de la seule raison. Aux yeux du chrétien, la philosophie est donc une tentative de répondre à la question du sens ultime de toutes choses, mais sans le secours immédiat de la Révélation chrétienne. Le chrétien est homme avant d'être chrétien et il a en commun avec tous les hommes l'usage de la raison. Celle-ci peut déjà avec ses seules forces poser les questions philosophiques et leur donner une amorce de réponse, réponse

toujours ouverte certes, mais éclairante déjà. **La philosophie s'occupe donc des mêmes questions que les religions**, mais avec le secours, **l'instrument de la seule raison**.

Le cours est un cours d'histoire de la philosophie de l'Antiquité. Qu'est-ce que l'Antiquité? Il s'agit bien sûr d'une **période de l'histoire générale**, et de la première de ces périodes. On fait **commencer l'histoire avec l'apparition de l'écriture**. Les premières traces d'écriture proprement dite apparaissent au quatrième millénaire avant notre ère. Il s'agit notamment de l'écriture cunéiforme des sumériens et des hiéroglyphes égyptiens. Tout ce qui précède relève de la Préhistoire. L'histoire ancienne est donc notamment histoire de la Mésopotamie, histoire de l'Égypte ancienne, l'histoire de la Grèce antique et de la Rome antique. L'histoire de la philosophie de **l'Antiquité** est en réalité **l'histoire de la philosophie grecque et latine ancienne**, puisque la philosophie est née en Grèce et n'existait donc pas avant. Il n'y pas d'histoire de la philosophie égyptienne. On peut seulement faire l'histoire de la religion égyptienne. Cette forme particulière de savoir que constitue la philosophie et qui est distincte de la religion est née en Grèce et s'est développée surtout en Grèce. La philosophie proprement romaine (Lucrèce, Cicéron) fut beaucoup moins développée.

L'histoire de la philosophie de l'Antiquité commence donc avec la naissance de la philosophie en Grèce au VI^{ème} siècle avant J.-C. et se termine avec la fermeture de l'école d'Athènes par l'empereur Justinien en 529 après J.-C. Il s'agit donc d'un millénaire d'histoire et il est clair qu'on ne pourra s'en tenir qu'aux plus grandes figures.

Chapitre 1er: Les présocratiques

1. La naissance de la philosophie

La **philosophie est née en Grèce: c'est un fait** ! Un fait qu'on ne peut que constater. Toute l'humanité, depuis que l'homme existe, manifeste de la religiosité. C'est d'ailleurs un critère retenu par les anthropologues pour déceler les premières traces d'hominisation dans l'évolution. Partout où il y a humanité, il y a religion. Mais la philosophie, c'est-à-dire cette forme de discours qui recherche une réponse aux mêmes questions que la religion, mais avec la raison, c'est-à-dire avec une méthode rationnelle rigoureuse, ne se manifeste pas avant le VI^{ème} siècle en Grèce. Pourquoi? Pourquoi en Grèce et pas en Chine, au Pérou, dans ces régions qui sont aujourd'hui la Belgique ou quelque part en Afrique? On n'en sait rien. On ne peut que constater le fait. Certes, on peut avancer des explications d'ordre économique, social, politique. Il est vrai que **le contexte était très favorable**. La Grèce était **un lieu florissant sur le plan économique, ce qui favorisait les échanges culturels et donc un grand brassage d'idées**. Il y avait une situation politique stable et favorable, avec une puissance militaire certaine. Bref, tout ce qu'il faut pour l'épanouissement des arts et de la culture. Mais ce n'est pas là une explication absolue qui éliminerait le mystère. Pourquoi à ce moment-là et en ce lieu-là? On pourrait trouver beaucoup d'autres lieux qui ont connu à d'autres moments des situations de prospérité économique, sociale et politique. **Le mystère demeure donc**. C'est ce qu'on a appelé le **miracle grec**! La raison est née en Grèce, elle a été inventée par les Grecs — inventer au sens étymologique du terme. Inventer vient de *invenire* en latin qui signifie "trouver". On ne trouve que ce qui existait déjà. Comme on découvre une pièce de monnaie sur un chemin. **Les Grecs auraient ainsi découvert l'usage d'une faculté innée en tout homme. Mais pourquoi les hommes n'en faisaient-ils pas systématiquement usage avant les Grecs ? Mystère!** La seule chose que l'on sache, c'est que les sciences et la philosophie sont nées en Grèce et pas ailleurs, c'est un fait.

On trouve certes en Chine, en Mésopotamie, en Égypte des signes d'un usage pragmatique de la raison avant les Grecs. Une médecine, mélange d'empirisme et de magie, existait déjà dans l'Orient ancien. Les mathématiques appliquées existaient déjà en Mésopotamie et en Égypte. Les Egyptiens connaissaient déjà le calcul des fractions: Mais c'était pour un usage pratique immédiat. Les Babyloniens connaissaient aussi le calcul des fractions et, de plus, une forme élémentaire de géométrie: mais là, à nouveau, à des fins purement pragmatiques. Les Babyloniens se sont aussi intéressés à l'astronomie et ont cherché à calculer les éclipses de lune et de soleil. **Mais, chez tous ces orientaux, on ne trouve pas de sciences pures. On ne trouve pas de traces de "science pour la science", du savoir pour le savoir, comme on le verra chez les Grecs.** On ne trouve pas de traces de démonstration ou de souci de la cohérence logique entre les propositions. **Ce sont plutôt, chez les orientaux, des recettes à usage immédiat pour résoudre des problèmes liés à la vie quotidienne**, comme la mesure des champs ou la construction de maisons ou alors liés à la vie religieuse comme le calcul des éclipses. Il s'agit donc de sciences appliquées et non pas de sciences pures. Cela semble

quand même nettement témoigner de la présence de la raison ailleurs qu'en Grèce. Mais le miracle grec a fait couler beaucoup d'encre et ce caractère tout à fait contingent de la naissance des sciences et de la philosophie a beaucoup étonné, et n'a pas fini d'étonner.

À tel point que certains philosophes, comme Nietzsche au XIX^{ème} siècle et Heidegger au XX^{ème} siècle, ont vu dans le pouvoir de plus en plus grand acquis par la raison dans la philosophie grecque une déchéance de la pensée humaine. Pour Nietzsche et Heidegger, la philosophie entre en décadence avec Platon, quand la philosophie s'est complètement libérée du mythe ! La philosophie rationnelle nous éloigne selon eux de la forme authentique de la pensée propre à toute l'humanité et qui s'exprime dans les religions archaïques, grecque et latine, mais aussi extrême-orientale comme les religions indiennes ou chinoises ou alors scandinaves ou germaniques, dans les mythologies, les mythes, la tragédie et la poésie grecques ou la première philosophie des présocratiques encore mêlée de mythologie, encore imparfaitement rationnelle. **Pour Nietzsche et Heidegger, les Grecs ont inventé la raison au sens où ils l'auraient créée, comme un instrument de pouvoir et de domination. Toute l'histoire occidentale depuis Platon ne serait selon eux que l'histoire de la conquête du monde par la raison dominatrice inventée par les Grecs.** Cette raison opprimerait le monde et détournerait selon eux les hommes de l'authentique pensée supra-rationnelle telle qu'ils la voyaient à l'œuvre dans la mythologie, et notamment la mythologie grecque. Heidegger voyait dans l'essor formidable des sciences et des techniques au XX^{ème} siècle le dernier avatar de cette domination du monde par la raison, nous détournant de la nature, de la fusi" (phusis), de l'authentique pensée de l'être.

Alors, la raison: invention des Grecs, au sens d'une découverte de ce qui est propre à toute l'humanité et qui la définit essentiellement ou création artificielle d'un instrument de pouvoir, de domination, d'oppression? **La raison est-elle naturelle ou artificielle? C'est là un immense débat qu'impose la naissance de la philosophie en Grèce, qu'impose le "miracle grec",** et qu'on ne pourra pas déployer ici. C'est peut-être en effet le débat le plus fondamental, le plus crucial de la philosophie aujourd'hui. **Quel est le statut de la raison humaine?**

La raison et la philosophie sont cependant nées dans un contexte qui est celui du mythe, de la mythologie, des religions archaïques, de la religion archaïque grecque, polythéiste. Le discours religieux archaïque le plus proche de celui de la philosophie est celui des théogonies et des cosmogonies. Ce sont en effet des discours qui s'interrogent sur l'origine de tout, sur le sens ultime de tout ce qui est, mais sur un mode qui est celui du mythe : à savoir un mode narratif et concret, et non pas discursif et abstrait. Le mythe s'exprime dans des images, en racontant des histoires et non pas en alignant systématiquement et de manière rigoureusement logique des propositions abstraites. Cela, c'est justement ce qui est le propre d'un discours rationnel. Le **mythe** est ainsi équivoque et susceptible d'une infinité d'interprétations contradictoires: il n'est **pas soumis au principe de non-contradiction qui est le principe fondateur de la logique et la loi de la raison**. Le **discours rationnel**, par contre, tend à l'univocité, mais est d'essence analogique comme on l'expliquera dans le cours de métaphysique de seconde année. Il n'est pas susceptible d'un nombre indéfini d'interprétations et est, en tout cas, **soumis au principe de non-contradiction**. On ne peut

pas dire tout et son contraire indifféremment. Le discours rationnel obéit à des lois qui font l'objet de ce qu'on appelle la logique et qui trouvera sa première forme écrite justement chez un Grec: **Aristote.**

Mais voilà, le discours rationnel est né dans un contexte qui est celui du mythe, et en se détachant progressivement, chez les présocratiques, du discours mythique tel qu'on le trouve dans les cosmogonies et les théogonies. On voit dans les fragments qu'on a conservés des philosophes présocratiques que le tour de la pensée devient, peu à peu, de plus en plus systématique, abstrait et cohérent, de moins en moins narratif. Cela se fait petit à petit, jusqu'à atteindre le niveau d'un discours **vraiment rationnel chez Platon.**

En quoi consistait plus précisément le contexte de naissance de la philosophie grecque? Il y a d'abord la **sagesse ou la science proche orientale**. On a déjà parlé des formes de sciences appliquées qu'on trouvait en Égypte et en Mésopotamie mais aussi en Chine ou en Inde. Il faut cependant aussi parler de la mythologie mésopotamienne et égyptienne. Les mythes les plus intéressants à cet égard sont les mythes cosmogoniques, c'est-à-dire les mythes qui racontent la naissance de l'univers ou cosmologiques, c'est-à-dire ceux qui veulent expliquer la nature. Un mythe cosmologique égyptien explique ainsi le cours du soleil comme étant le voyage cosmique du dieu Râ, le dieu solaire. Le jour, Râ voyage en bateau en dehors du corps de Nout, la déesse du ciel, dont le corps s'incurve au-dessus de la terre pour donner le ciel bleu qu'on observe. La nuit, Râ entre dans la bouche de Nout et refait le voyage inverse à l'intérieur du corps de Nout, de telle manière qu'il fasse sombre puisqu'il n'illumine plus l'extérieur. C'est là un mythe qui semble expliquer le mouvement du soleil et l'alternance du jour et de la nuit. Un autre mythe, cosmogonique celui-là, raconte que les hommes sont nés des larmes du dieu Râ. Il semble donc expliquer l'origine de l'humanité, mais de manière imagée.

Un autre élément du contexte de la naissance de la philosophie grecque **est la poésie grecque**. Ce sont essentiellement l'Illiade et l'Odyssée d'Homère qui sont pétries de mythologie et qui expliquent le destin des hommes, en le liant à celui des dieux, tous soumis à une même fatalité aveugle et mystérieuse: La moira (moïra) des Grecs.

Un **dernier élément, ce sont les théogonies grecques** ou récits qui racontent la naissance des dieux, qui veulent donc raconter les origines de tout: préoccupation qui sera aussi celle de la philosophie. Il faut d'abord mentionner la théogonie d'Hésiode (vers 750 avant J.-C.), poème épique de 1022 vers, qui établit une généalogie entre les dieux et qui semble tout faire provenir d'un chaos originel, *caos* (chaos) en grec. C'est un poème fort confus, fort difficile à interpréter. Notons que cet élément du chaos demeurera comme un reste mythique vaincu dans toute la philosophie grecque. Cela deviendra le *cwra* chez Platon, et la matière première, *prwth uJlh*, chez Aristote. Le *caos*, on le verra, est une réification du néant et explique le matérialisme qui demeura toujours vaincu dans la philosophie grecque. La philosophie n'en sera débarrassée qu'au moyen âge, grâce à l'influence biblique. Mais on anticipe ici déjà la critique !

Dans les **théogonies, il faut encore mentionner les théogonies orphiques**. Ce sont des théogonies qui circulaient parmi les sectateurs de l'orphisme, mouvement religieux qui se réclamait

d'Orphée: le célèbre poète mythique qui descendit aux enfers pour rechercher Eurydice. Ce mouvement semble être né dans les Balkans et s'être répandu dans le monde grec dès le VII^{ème} siècle. La doctrine orphique est mystique. Elle affirme que l'âme est immortelle. En châtement d'une faute passée, l'âme est à présent enfermée dans un corps comme dans une prison et, par la **métempsychose**, elle passe d'un corps à l'autre. Cette âme ne peut atteindre le bonheur, selon l'orphisme, qu'à la condition d'échapper à la roue des réincarnations. Le moyen d'y arriver, c'est de se soumettre à des rites secrets de purification. Ce type de pensée aura beaucoup d'influence sur la philosophie grecque, jusque chez Platon. Les théogonies orphiques sont assez proches de celles d'Hésiode, mais s'en distinguent en ce qu'elles semblent tout faire découler, non du chaos, mais de *crono* (chronos) **le temps**.

C'est donc là le contexte dans lequel va naître la philosophie. Les mythes **théogoniques** et **cosmogoniques**, à leur manière, posent la question qui sera celle de la philosophie naissante: "quelle est l'origine de tout ce qui est?" Mais la **philosophie va différer du mythe par la méthode**. Alors que le mythe était narratif, suggestif, allusif, imagé, mais aussi ésotérique, destiné à des initiés, la philosophie, de plus en plus, va substituer à ce langage équivoque une méthode rationnelle rigoureuse qui obéit à des lois: celles qui seront plus tard explicitées par la logique. Cette substitution de méthode **commence à se faire jour chez ces penseurs qui viennent avant Socrate** (V^{ème} siècle) et qu'on a appelés, pour cela, les **présocratiques**. Il s'agit essentiellement de **l'école de Milet** avec Thalès, Anaximandre, Anaximène ; il s'agit encore de Pythagore, d'Héraclite d'Éphèse, de Xénophane de Colophon, de Parménide et de Zénon d'Élée, de Mélissus de Samos, d'Empédocle d'Agrigente, d'Anaxagore de Clazomène, de Leucippe de Milet, de Démocrite d'Abdère, et de beaucoup d'autres encore. On ne pourra pas tous les étudier et on se limitera aux principaux.

Encore un mot sur les sources. On ne possède des présocratiques que des fragments de leurs œuvres. C'est sur base de ces fragments et de ce que les philosophes postérieurs aux présocratiques nous apprennent de ceux-ci, comme Aristote par exemple, qu'on peut tenter de reconstruire leur pensée. Les fragments des présocratiques ont été édités au XIX^{ème} siècle par les philologues allemands Hermann Diels et Walter Kranz dans leur monumental ouvrage: *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, réédité pour la sixième fois en 3 volumes à Berlin en 1951. On y trouve tous les fragments ainsi que tous les témoignages anciens à propos des présocratiques. C'est l'ouvrage de référence en la matière.

2. Thalès de Milet

La tradition ancienne parle **d'une école de Milet**. L'appellation "école" est sans doute anachronique, mais il est un fait qu'un certain nombre de philosophes ont vécu à Milet et que c'est là que **serait née la philosophie**. Il s'agit essentiellement de Thalès, d'Anaximandre et d'Anaximène. Ces penseurs étaient appelés des sages: *sofoi* (*sophoî*) en grec. La tradition rapporte que c'est Pythagore qui le premier se serait fait appeler philosophe: *filosofo* (philosophos), c'est-à-dire ami de la sagesse. La philosophie serait donc née en Ionie à Milet. Au début du VI^{ème} siècle, l'Ionie était la

région culturellement la plus avancée du monde grec. Milet était le port principal d'Ionie et entretenait des relations commerciales étroites avec la Mer noire, l'Égypte et l'Italie. Toutes sortes de gens s'y rencontraient: ce qui favorise le brassage des idées. Cette question de la naissance de la philosophie en Ionie est approfondie par Michel Costantini (cfr bibliographie).

Ces philosophes sont les premiers à se poser la question du principe, en grec ajrch (archê). Ils recherchent la cause explicative de tout. Ils se posent la question de l'unité au fondement de la multiplicité des réalités de notre expérience. Notre expérience est multiple: les réalités qui nous entourent sont diverses. **D'où vient toute cette multiplicité?** Quel est le principe unique qui fonde la multiplicité des réalités qui nous entourent ? D'où provient, d'où naît, toute cette multiplicité? Quelle est l'origine de tout? Quelle est l'ajrch? Telle est la question des présocratiques. Mais ces philosophes ne distinguent pas encore entre une réalité qui serait la matière et une autre qui serait l'esprit. **Ce qui existe pour eux, c'est ce qu'on voit, ce qu'on touche, ce qu'on sent. C'est la matière.** Il n'y a pas chez eux de négation explicite d'une réalité spirituelle, mais la question de cette distinction n'est tout simplement pas encore à l'ordre du jour. Ils sont donc **implicitement matérialistes**. Ce qui explique que toujours, pour eux, sauf peut-être Parménide comme on le verra plus tard, le **principe, l'origine de tout est une origine matérielle**. Ils posent au principe de toutes choses une matière primordiale dont tout vient et à quoi tout retourne. Toutes les réalités sont faites d'une même matière primordiale où elles retournent quand elles périssent. C'est l'enfance de la philosophie. Spontanément, pour le sens commun, **ce qui existe, c'est ce qu'on voit!** Les premiers philosophes ne vont pas plus loin.

On sait peu de choses de Thalès et on ne possède aucun écrit de lui. C'est uniquement par la tradition que nous en savons quelque chose. Thalès de Milet a vécu au VIème siècle avant J.-C. Par Aristophane et Platon, nous savons que, pour les Grecs du Vème siècle et du IVème siècle, il est la figure même du savant, du sage. Selon Hérodote, il aurait prédit l'éclipse de soleil de 585. Il joua aussi un rôle politique. En 546, il aurait essayé, sans succès, d'amener les cités d'Ionie à s'unir en un seul État pour se défendre contre la Perse. On ne sait rien de plus de sa vie. C'est par ce qu'Aristote nous en dit qu'on connaît quelque chose de sa doctrine.

Pour Thalès, le principe de toutes choses, l'ajrch, la matière primordiale dont tout vient et à quoi tout retourne serait l'eau. La terre flotterait d'ailleurs, selon Thalès, sur l'eau. Aristote ignore l'argumentation sur laquelle se reposait Thalès, mais on peut remarquer qu'Homère déjà affirmait qu'Okéanos (l'océan personnifié) et Téthys (déesse de la mer dans la mythologie grecque) étaient l'origine de toutes choses. On sait également que les Egyptiens et les Babyloniens croyaient que le monde avait été formé à partir des **eaux primordiales**. Il y a donc là une tradition. On passe seulement avec Thalès d'une explication narrative où l'océan et la mer sont personnifiés sous la forme de dieux à une explication discursive, plus abstraite, où l'on affirme que l'eau, la matière qu'est l'eau, est le principe de tout.

Mais Aristote nous dit aussi que, selon Thalès, le monde serait plein de dieux, lesquels seraient des personnifications des forces de la nature. Ceci montre bien **qu'on est encore aux frontières entre la mythologie et la philosophie**. En réalité, on sait peu de choses de Thalès, et il est davantage

un symbole — le **symbole de la naissance de la philosophie** — qu'un penseur à la pensée claire et bien définie. Il en va déjà autrement de son successeur Anaximandre.

3. Anaximandre de Milet

Anaximandre semble avoir vécu de c. 610 à c. 540 av. J.-C. Ce sont là des dates tout à fait approximatives. On conserve **un fragment** écrit d'Anaximandre, outre tous les témoignages anciens qui s'y rapportent. C'est à lui qu'on fait remonter **le concept d'ajrch (archê)** qui signifie littéralement, en grec, le commencement, mais aussi le commandement. Ce qui est au principe d'un processus le commande en effet.

Pour Anaximandre, **le principe** n'est plus une matière déterminée, mais **la matière indéterminée**. Il propose, pour la première fois, un concept beaucoup plus abstrait de matière qui sera repris par toute la philosophie grecque ultérieure. Cela deviendra le *cwra* (chôra) chez Platon, la *prwth ulh* (prôtê ulê) chez Aristote et chez Plotin. Cette matière est en quelque manière le **chaos primitif**. Il faudra plus tard faire une critique de cette notion qui revient à **réifier le néant**, à faire du non-être quelque chose qui est, une chose. La thèse que l'on défendra dans ce cours est qu'il faut vraisemblablement y voir une survivance irrationnelle, mythique, dans toute la philosophie grecque, et dont la philosophie chrétienne va libérer la pensée. Cette matière primordiale d'Anaximandre est ce qu'il appelle **l'apeïron, to apeiron**, ce qui signifie en grec "l'indéterminé". **C'est la première fois que la notion d'infini intervient en philosophie : mais dans un sens négatif.** L'infini, c'est ce qui est indéterminé, par opposition à ce qui est déterminé, à ce qui a une forme précise, finie, définie. **Les Grecs ont toujours eu une vision négative de l'infini.** L'infini, c'est le chaos matériel originel. C'est à nouveau le christianisme, on le verra, qui va apporter à la philosophie une notion positive de l'infini.

Donc, au **principe de tout**, il y a pour Anaximandre le **chaos originel**, la matière indéterminée, l'apeïron. Cette matière est infinie, au sens où elle est indéfinie. C'est ce qu'on appelle en philosophie **l'infini négatif** (ou encore quantitatif ou potentiel) qui est par exemple celui de la suite infinie des nombres naturels. Ou encore l'infinitude de l'espace. L'espace, tel qu'on l'imagine, est quelque chose qui ne s'arrête jamais. **C'est un infini potentiel, mais pas actuel.** Cet apeïron (apeïron) est pour **Anaximandre éternel** — la matière sera toujours éternelle pour les Grecs — **immuable et divin**. À la différence de Platon, d'Aristote et de Plotin plus tard, il n'y a pas pour lui de principe positif à la réalité. Anaximandre, comme tous les présocratiques, **est matérialiste**: il fait tout sortir du chaos matériel.

Selon Anaximandre, un nombre infini, au sens d'indéfini — cela n'arrêtera jamais — de mondes naît sans cesse de l'apeïron, pour y retourner ensuite. Tout vient du chaos pour y retourner. Ce nombre infini doit, semble-t-il, être compris comme une succession infinie — qui ne s'arrête jamais — de mondes qui se suivent. Il n'y a donc pas pour Anaximandre, comme pour tous les Grecs, ni de début ni de fin au temps. **Le temps est infini : il n'a jamais commencé et ne s'arrêtera jamais.** C'est à nouveau là une révolution qu'apportera le christianisme qui affirmera un début et une fin au temps. Pour les Grecs au contraire, il y a perpétuel retour du même.

Chaque monde qui naît de l'apeiron est, selon Anaximandre, un monde fini, déterminé, cohérent. Mais c'est pour retourner à l'infini, au chaos, à l'indéterminé. Le processus de naissance des mondes tient dans l'apparition des contraires (ta ejnantia (ta enantia) en grec). L'indéterminé commence à se déterminer en toute une série de **contraires** (le chaud, le froid, le sec et l'humide) qui, en s'équilibrant, vont donner naissance aux **quatre éléments** (la terre, l'eau, le feu et l'air) dont vont être composés les mondes. On a là, pour la première fois, la base de toute la physique ancienne des Grecs, mais aussi des médiévaux. Cette théorie des quatre éléments sera en vigueur jusqu'au XVIème siècle après J.-C. C'est, chez Anaximandre, la base de la physique d'Aristote qui apparaît. Ce qui reste incompréhensible chez Anaximandre, c'est la raison de la détermination de la matière indéterminée. **Pourquoi se détermine-t-elle? Pourquoi le monde sort-il du chaos? C'est absurde, irrationnel ! C'est d'ailleurs pour cela que Nietzsche aimait tellement.** C'est pourquoi aussi Platon fera appel à un principe positif qui sera la monde des Idées, et qu'Aristote fera appel au Premier Moteur, à Dieu, pour expliquer rationnellement cette détermination de la matière. Et c'est pourquoi Nietzsche n'aimait pas Platon et Aristote, car là c'est la raison qui commence à s'imposer et à évacuer le mythe.

Donc, les mondes naissent selon Anaximandre **dans un équilibre entre les contraires** qui donnent alors les quatre éléments dont sont faites toutes les réalités. Entre les contraires, règne un équilibre qui se trouve rétabli chaque fois qu'il est détruit. Il y a une sorte de justice immanente entre les contraires qui empêche l'un ou l'autre de prendre le dessus. **À partir de là, Anaximandre construit toute une cosmologie où il explique la naissance de la terre, des astres, des animaux, de l'homme,** mais on ne va pas entrer ici dans son détail.

4. Anaximène de Milet

On ne sait rien de sa vie, sinon qu'il a vécu au VIème siècle. On conserve de lui un fragment d'un livre écrit en prose.

Le principe, l'ajrch (archê), la matière fondamentale, **c'est pour lui l'air.** L'air est **éternel, divin, quantitativement infini.** L'air **est, pour le monde, ce que le souffle de vie, ou âme, est pour l'homme.** Toutes les réalités de notre monde proviennent de l'air par raréfaction et condensation. Chaque **réalité a une densité d'air différente.** Donc les réalités se différencient uniquement par la quantité d'air dont elles sont faites. L'air, en se **raréfiant, donne le feu.** L'air, en **se condensant, donne le vent, puis l'eau, puis la terre, puis la pierre** etc. Bref, cette pensée est un matérialisme assez frustré. Le principe d'unité sous-jacent à la multiplicité, c'est l'air.

5. Pythagore et les pythagoriciens

On ne possède aucun écrit de Pythagore, qui n'aurait d'ailleurs rien écrit, ni des pythagoriciens, ses disciples. On ne connaît donc la doctrine de cette école, le pythagorisme, que sur base de témoignages d'autres auteurs. Pythagore est né à Samos à une date inconnue. On sait qu'il a vécu au

VIème siècle et qu'il est **le fondateur d'une secte religieuse: l'école pythagoricienne** dont les membres avaient pour le maître une dévotion quasi religieuse. Il jouissait d'un grand prestige dans toute la Grèce et on le tenait pour un savant universel. Son école était une communauté religieuse, placée sous le patronage d'Apollon, qui s'est développée dans deux directions différentes: l'une rituelle, portée à l'ascèse et à l'observance de règles très strictes de vie, l'autre scientifique, adonnée à l'étude, à la science, et particulièrement aux mathématiques. Cette école va perdurer jusqu'à environ 350 avant J.-C. La doctrine ici exposée est donc la doctrine de cette école, et non celle de Pythagore lui-même, même si cette doctrine lui a bien sûr été attribuée.

Il faut distinguer la doctrine religieuse et la doctrine scientifique, c'est-à-dire philosophique. Étudions la **doctrine religieuse** d'abord. **L'âme de l'homme est**, selon le pythagorisme, par essence liée aux dieux par affinité. Elle est donc **d'essence divine**. Elle apparaît sous des formes visibles diverses et crée ainsi un lien, une unité, entre toutes les réalités, aussi diverses soient-elles. C'est la doctrine de la **métempsychose**. L'âme est immortelle par nature et, lors de la mort, passe d'un corps à un autre suivant un ordre déterminé. Quand elle quitte l'homme, elle s'incarne dans les différentes espèces d'animaux. Après avoir parcouru toutes les espèces, elle retourne dans l'homme. Ce voyage dure 3000 ans. Probablement pour échapper à ce cycle infernal des réincarnations, les pythagoriciens observaient toute une série de rites comme l'abstinence de certaines viandes ou de fèves. Il semblerait, selon Aristoxène de Tarente, un aristotélicien, que Pythagore enseignait que la musique et la pratique de la science doivent, elles aussi, servir à cette purification de l'âme. Voyons donc à présent ce qu'il en est de la science, de la sagesse, de la philosophie pythagoricienne.

Tout chez Pythagore procède d'une découverte, d'un éblouissement: **les mathématiques rendent compte du réel !** Cet éblouissement, il l'a eu à l'occasion d'une expérience bien précise. Il s'est rendu compte que les intervalles musicaux fondamentaux répondaient à des rapports arithmétiques simples. L'octave correspond au rapport $2/1$, la quinte au rapport $3/2$, la quarte au rapport $4/3$. Pythagore aurait fait cette découverte en mesurant la corde d'un monocorde. Cette découverte est capitale pour l'histoire de la pensée, parce que, pour la **première fois**, on s'est aperçu qu'un **phénomène physique répondait à une loi mathématique**. C'est là la très lointaine origine de la liaison entre la physique et les mathématiques, même si la tradition aristotélicienne va ensuite prendre le dessus et oblitérer la tradition pythagoricienne. Pythagore découvre, émerveillé, qu'une loi mathématique explique un phénomène, en l'occurrence les intervalles fondamentaux de la gamme. Mais Pythagore va être tellement obnubilé par cette découverte qu'il va d'emblée lui donner une portée métaphysique et **affirmer que le réel est mathématique. Le nombre est le principe**, l'ajrch. "Tout est nombre" dit-il. Tout répond à des lois numériques. Tout le réel est d'essence mathématique.

À partir de cela, les pythagoriciens vont développer toute une mathématique. Ils sont sans doute à l'origine de la science mathématique. Ils fondent l'algèbre et la géométrie: songez au célèbre théorème attribué à Pythagore. Mais il ne nous appartient pas de développer ici la science mathématique pythagoricienne, qui constitue l'essentiel de leur science. Les pythagoriciens développent par ailleurs toute une cosmologie où ils expliquent que l'univers est fait d'une

multiplicité de dix sphères dont le centre est occupé par le feu. Les corps célestes tournent autour de ce feu: ce sont la terre, l'anti-terre, la lune, le soleil, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne, et enfin le ciel des étoiles fixes, chaque corps correspondant à une sphère. En se déplaçant à grande vitesse, les astres produisent des sons qui diffèrent en raison de leur distance par rapport au centre et qui correspondent aux huit notes de la gamme. (La terre et l'anti-terre produisent la même note, tandis que le ciel des étoiles fixes ne produit pas de son, puisqu'il est fixe). C'est le thème célèbre de *l'Harmonie des sphères* qui va traverser toute l'Antiquité, tout le moyen âge, et même les Temps Modernes. On en trouve des restes jusque chez le très rationaliste Johann Kepler. Cette cosmologie est donc à la base de toute la cosmologie ancienne, même si elle va connaître bien des modifications. Avec Aristote, ce sera la terre qui occupera le centre, et ce géocentrisme s'imposera jusqu'à l'aube des Temps Modernes.

Ce qu'il est important de remarquer, c'est que le cosmos obéit, selon les pythagoriciens, aux mêmes lois mathématiques que la musique ! Les distances qui séparent les astres répondent aux mêmes rapports arithmétiques simples que ceux qui expliquent les divers intervalles de la gamme. Bref, pour les pythagoriciens, les nombres rendent compte de l'essence même du réel: tout est nombre, le nombre est l'essence du réel. Cette affirmation, au premier abord bizarre, va traverser toute l'histoire de la pensée. L'époque moderne va la retrouver pour, sous une autre forme, la remettre à l'honneur avec la *mathesis universalis*. Ce sera l'œuvre de Descartes. Et il demeure encore aujourd'hui que c'est un perpétuel sujet d'étonnement pour la pensée que, effectivement, les mathématiques expliquent, rendent compte de bien des phénomènes matériels. Einstein s'en émerveillait encore au début du siècle et parlait de miracle ! Quant à dire pour autant que tout est d'essence mathématique, c'est peut-être une extrapolation un peu osée !

On en reste là pour le pythagorisme. Citons encore les noms de quelques membres de l'école: Alcmeon de Crotona qui a vécu dans la première moitié du VI^{ème} siècle, Philolaos de Crotona qui a vécu dans la seconde moitié du VI^{ème} siècle et Archytas de Tarente qui a vécu au IV^{ème} siècle.

6. Héraclite d'Éphèse

Héraclite a vécu à Éphèse au VI^{ème} siècle. Il a écrit au moins un livre en prose dont on conserve 125 fragments. Il s'agit pour la plupart d'aphorismes concis, énigmatiques dont l'interprétation est fort problématique. On ne peut donc présenter qu'une reconstruction hypothétique de la pensée d'Héraclite.

Pour Héraclite, **la loi unique qui régit tout le réel, c'est la lutte éternelle entre les contraires, sans vainqueur ni vaincu** — on signale en passant que Nietzsche aimait beaucoup Héraclite et qu'il s'en est très directement inspiré. Le réel est donc le résultat d'un équilibre entre les contraires : l'ordre et le désordre, la nuit et le jour, le juste et l'injuste, ce que nous appellerions communément le bien et le mal. La réalité étant une lutte éternelle entre deux principes, elle est un devenir éternel

sans but, sans fin. Cette loi trouve chez Héraclite diverses expressions. Par exemple dans le fragment 51 : “ Les ignorants ne comprennent pas comment ce qui est en discordance est en accord avec soi-même : unification par tension comme dans l’arc et la lyre ”. Par exemple dans le fragment 59 : “ Route vers le haut, route vers le bas, une seule et même route ”. Le fragment 62 : “ Immortels mortels, mortels immortels, vivant leur mort, mourant leur vie ”.

Il y a chez Héraclite, on le voit, un **rejet implicite du principe de non-contradiction** qui n’avait d’ailleurs pas encore été formulé, puisqu’il le sera plus tard par Aristote. La réalité est pour Héraclite **contradictoire** ; elle est intrinsèquement contradiction. Les contraires, pour Héraclite, non seulement sont complémentaires, mais ils se transforment perpétuellement les uns dans les autres suivant une loi fixe qu’il énonce dans le fragment 88 : “ La même chose est vivante et morte, endormie et éveillée, jeune et vieille ; car le premier est le second après changement et à nouveau après changement, le second est le premier ”. Ce qu’Héraclite souligne ici, c’est le **perpétuel devenir de toutes choses**. Un être jeune devient vieux, un être vivant meurt, un être endormi s’éveille etc. Il est tellement fasciné par ce devenir qu’il ne voit plus **aucune stabilité dans le réel**. Tout bouge, tout change. Il écrit dans le fragment 51 : “ La guerre est mère de tous, souveraine de tous ; de certains elle a fait des dieux, d’autres des hommes ; elle a constitué ceux-ci libres, ceux-là esclaves ”. Dans le fragment 49, il formule la célèbre loi de l’écoulement perpétuel : “ Nous descendons et ne descendons pas dans le même fleuve ; nous sommes et ne sommes pas ”. Diogène Laërce lui prête la formule : “ Tout s’écoule comme un fleuve ”. Bref, pour Héraclite, le réel est perpétuel devenir sans stabilité, il est intrinsèquement contradictoire. Il s’ensuit un **relativisme universel** qui sera radicalisé par son continuateur Cratyle et par les sophistes comme Protagoras. Dans le fragment 61, il écrit : “ La mer : l’eau la plus pure et la plus souillée, potable et salubre pour les poissons, non potable et funeste pour les hommes ”. C’est un fait d’expérience, mais il en tire que la mer est contradictoire ! Dans le fragment 102, il écrit : “ Pour le dieu tout est beau, bon et juste, mais les hommes considèrent ceci comme juste, cela comme injuste ”. Cratyle, disciple d’Héraclite, verra dans ces formules l’expression d’un relativisme universel. Ce qui est vrai pour l’un est faux pour un autre. Tout est relatif, tout est question de point de vue ; **il n’y a pas de vérité stable**. Ce qu’Aristote réfutera plus tard avec la célèbre rétorsion.

Comme tous les présocratiques, Héraclite développe surtout une cosmologie. Comme la loi de la réalité, c’est l’opposition, la guerre des contraires, la matière fondamentale est pour Héraclite le feu. **Le feu est selon lui par excellence la matière où se manifeste le mouvement perpétuel**. Il écrit dans le fragment 30 : “ Ce monde, le même pour tous ; n’a été fait ni par un dieu ni par un homme, mais toujours il était, est et sera : éternel feu vivant, qui s’allume avec mesure et avec mesure s’éteint ”. Dans le fragment 90, il écrit : “ Tout est échangé pour du feu, le feu est échangé pour tout, comme les biens pour l’or, l’or pour les biens ”. **Tout est donc composé de feu pour Héraclite**. Au niveau **cosmique, ce feu prend le nom d’“éther”**, lequel deviendra pour tous les anciens, jusqu’à la Renaissance, la quintessence, le cinquième élément. C’est l’élément pur, luminescent, qui emplit les hautes régions du ciel. Dans les régions les plus basses se trouve l’humide, donc l’eau et la terre. **La terre et l’eau sont pour Héraclite du “feu éteint”**. L’âme de l’être humain est par contre, selon lui,

du feu à l'état pur : elle est une expression parfaite de la réalité universelle. Il écrit dans le fragment 45 : " Si tu te mets en voyage, tu n'arriveras pas à découvrir les frontières de l'âme, même en parcourant toutes les routes ; tellement son sens est profond ". Jolie sentence ! Voilà pour Héraclite. On étudiera dans le cours d'histoire de la philosophie contemporaine pourquoi Nietzsche était fasciné par ces textes. Ce sont en effet des textes suggestifs auxquels on peut faire dire tout et son contraire, qui peuvent donc donner lieu à une infinité d'interprétations. Ils manifestent une défiance, une résistance à l'égard de la raison, qui ne pouvait que séduire Nietzsche.

7. Parménide d'Élée

Parménide serait né vers 515 à Élée et aurait vécu jusqu'à vers 440. On conserve de lui sous forme fragmentaire un *Poème* qui compte parmi les œuvres les plus étonnantes de la littérature grecque.

Parménide se pose, comme tous les présocratiques, la question de savoir ce qu'il y a derrière la multiplicité des choses de notre expérience. À la différence d'Héraclite qui était obnubilé par cette multiplicité des choses, en devenir perpétuel, Parménide lui est **obnubilé par leur stabilité**. Toutes les choses ont en commun **d'"être"**. Même si elles sont mêlées d'être et de non-être, même si simultanément elles sont et ne sont pas, toutes, elles ont un point commun stable : d'une manière ou d'une autre, à un moment ou à un autre, elles "sont". Ce qu'il y a derrière les choses, selon Parménide, **c'est l'"être"**. Il nous offre ainsi le premier texte de métaphysique de l'histoire. La métaphysique, comme on le verra dans le cours de métaphysique de seconde année, porte en effet sur l'être : l'être des choses. Parménide est le premier à nous parler de l'"être". Les choses de notre expérience sont mobiles, mouvantes et changeantes : en cela Héraclite a raison ! Mais, derrière les choses qui se meuvent incessamment, il y a **l'être immobile, stable, éternel, sans fin, ni commencement, unique et indivisible, parfait. L'être est donc fini, limité**. Parménide le compare à une **sphère parfaite**, homogène, bien définie. Comme pour tous les Grecs, comme Anaximandre, Parménide situe la **perfection du côté de la finitude**, de la limite, et **ne voit dans l'infini qu'imperfection**.

Donc, derrière les choses mouvantes, instables, qui naissent et meurent, qui sont dans le temps, qui sont multiples, il y a l'être qui est stable, immobile, éternel, unique et indivisible. Se pose alors le problème de la **conjonction entre ces deux ordres de réalités**. Et là, Parménide ne nous donne pas de réponse claire. Faut-il, comme Platon le dira plus tard, se détourner du monde sensible pour accéder à l'être par la pure pensée ? Faut-il au contraire accéder à l'être par le biais des choses de notre expérience qui apparaissent à nos sens, comme le dira Aristote ? Il est difficile de trancher. Il demeure que **les deux ordres de réalités semblent irréductibles l'un à l'autre**. Ils semblent seulement juxtaposés. D'où vient-il que les choses de notre expérience sont imparfaites, en devenir, qu'elles sont un mélange d'ombre et de lumière, de nuit et de jour ? Parménide ne donne pas de réponse. Cela ne vient en tout cas pas de l'être qui plane au-dessus de la réalité de notre expérience, mais qui lui est pur, parfait, immobile et donc incapable de rendre raison du mélange de nuit et de

jour dans les choses. Les deux réalités semblent donc irréductibles l'une à l'autre. **C'est le "dualisme" qui s'installe dans la pensée grecque.** Alors que, pour Anaximandre, tout venait du chaos, unique principe, pour y retourner ; Pour Parménide, à côté du chaos, il y a l'être. L'être ne vient pas du chaos et le chaos ne vient pas de l'être. **Il y a deux principes, un positif, parfait et un négatif, imparfait.** Ils sont simplement juxtaposés. Il y a la nuit et le jour dont Parménide dit qu'ils sont absolument opposés et égaux en dignité et qui pourtant participent tous deux de l'être. C'est contradictoire ! En effet, de deux choses l'une : soit la lumière et la nuit sont absolument opposées, et alors la lumière est du côté de l'être et la nuit de côté du non-être. La nuit alors n'est pas. Elle n'est alors pas un principe égal en dignité puisqu'elle n'est pas. Ou alors la nuit et le jour participent tous deux de l'être : mais alors ils ne sont pas absolument opposés, et la nuit n'est qu'une privation du jour. La nuit procède alors du jour qui seul est l'être en plénitude, qui seul est le principe unique. **On ne peut pas prétendre que deux choses sont absolument opposées dans l'être,** car il n'y a pas d'opposition absolue dans l'être. C'est impensable. **Parménide est contradictoire.** Et cette contradiction, **ce dualisme, demeurera dans toute la philosophie grecque.** Le principe positif deviendra le **Monde des Idées** chez Platon et le **Premier Moteur** chez Aristote. Le principe négatif deviendra le **cwra (chôra)** chez Platon et la **matière première** (prwth uJlh) chez Aristote. Mais Parménide opère quand même un progrès considérable. Il se rend compte que le chaos, le désordre, ne peut pas rendre raison de l'ordre : le moins ne peut pas rendre raison du plus. Dès lors, pour rendre raison de la stabilité dans le réel, il pose un principe positif qui est l'être. Mais d'où vient alors le chaos, le désordre ? D'un autre principe qui serait le chaos absolu ? Mais est-ce pensable ? Est-il pensable qu'il y ait deux principes au réel ? Un désordre absolu est-il concevable ? On ne le pense pas ! **Mais Parménide ne pose pas encore ce problème, qui ne sera résolu qu'au moyen âge.**

8. Zénon d'Élée

Zénon serait né à Élée vers 490. Il est mort à une date inconnue. Il écrivit un livre en prose pour défendre la doctrine de son maître Parménide, dont il fut l'élève. **Zénon, selon la tradition, essaierait d'y démontrer que le mouvement n'existe pas.** L'être est, selon lui, immobile et le mouvement n'est qu'une illusion de la sensibilité. Pour le démontrer, il a recours à ce que l'on appelle une **réduction à l'absurde** (ajpagwgh eij" to ajdunaton). Il s'agit de montrer à quelles conséquences absurdes aboutit l'affirmation de la réalité du mouvement, pour prouver que celui-ci n'existe pas. Ce sont ces arguments que, notamment grâce à Aristote qui les réfute, la tradition a retenus sous le nom de **paradoxes de Zénon.**

On en retiendra deux : Le paradoxe **du stade** et celui dit **d'Achille et la tortue**. L'argument du stade affirme que le coureur qui veut atteindre la ligne d'arrivée doit d'abord parcourir la moitié du stade, ensuite la moitié du reste, et ainsi de suite à l'infini. Conclusion : comme le coureur doit parcourir un nombre infini de moitiés de longueurs, **il n'atteindra jamais la ligne d'arrivée.** Or, **ceci est absurde.** Donc l'impression que nous avons du mouvement est fausse. Nos sens nous trompent. Le point de départ et la ligne d'arrivée se confondent en réalité.

L'argument dit d'Achille et la tortue affirme que si la tortue part avant Achille, celui-ci, aussi rapide soit-il, ne la rattrapera jamais. Il doit en effet atteindre d'abord le point où la tortue était arrivée au moment de son propre départ. Quand il y arrive, l'animal est déjà un peu plus loin. Il doit donc rejoindre ce nouveau point, mais la tortue est alors à nouveau un peu plus loin, et ainsi de suite à l'infini. L'avance de la tortue diminuera sans cesse, mais ne se réduira jamais à néant. Donc **Achille ne rejoindra jamais la tortue. Or, c'est bien sûr absurde.** C'est la preuve, selon Zénon, qu'il n'y a jamais eu mouvement et que nos sens nous trompent. Le point où se situe Achille et celui où se situe la tortue se confondent en réalité. **C'est là une position pré platonicienne qui annihile l'espace vécu pour lui substituer un espace idéal qui supprime toute idée de contiguïté.**

Aristote réfutera les positions de Zénon en voyant dans les paradoxes la preuve par l'absurde de la finitude de l'espace vécu. **L'espace réel**, tel que perçu par les sens et tel que nous le vivons, **est, selon Aristote, actuellement fini et seulement potentiellement infini.** Sa divisibilité à l'infini est seulement potentielle et non actuelle. **L'affirmation selon laquelle l'espace serait composé d'un infinité actuelle de points est idéale, une pure vue de l'esprit : Celui du mathématicien.** Mais l'espace perçu est quant à lui fini. Zénon fait d'ailleurs lui-même remarquer qu'un segment de droite fini dans l'espace est une réalité paradoxale, car il est fait d'une infinité actuelle de points qui soit sont sans dimensions, soit ont une dimension. S'ils sont sans dimensions, le segment de droite est infiniment court : autrement dit, il est lui-même sans dimensions. S'ils ont une dimension, il est infiniment long : autrement dit, il n'est pas fini. Aristote y voit à nouveau la preuve par l'absurde qu'un segment de droite fini dans l'espace réel n'est que potentiellement composé d'une infinité de points et non pas actuellement.

9. Empédocle d'Agrigente

Empédocle est né à Agrigente en Sicile et a vécu au Vème siècle avant J.-C. On conserve de lui les fragments de deux poèmes : 350 vers d'un poème *Sur la nature* et 110 vers d'un poème intitulé *les Rites de purification*. Empédocle est, avec Anaxagore, le principal représentant de ce qu'on a appelé le **pluralisme**. La question posée est toujours la même : quel est le principe, l'ajrch ? Mais la réponse pluraliste consiste à dire qu'il y a plusieurs principes, une pluralité de principes : d'où le nom de pluralisme. Pour **Empédocle, il y a quatre principes, pas moins, qui sont égaux en dignité** : ce sont les quatre racines, *rjizwmata* (*ridzômata*), qui correspondent tout simplement aux quatre éléments : l'eau, la terre, le feu et l'air. Ils sont tous les quatre éternels et immuables. Selon Empédocle, ces quatre éléments diffèrent entre eux qualitativement, mais sont égaux quantitativement. Ils se présentent soit à l'état pur, soit mélangés entre eux selon des proportions variables. Les choses de notre expérience sont bien sûr le résultat de pareils mélanges. Elles sont des agrégats des quatre éléments et sont en ce sens **instables**. Elles sont donc en devenir, susceptibles de naître et de mourir. La combinaison et la dissociation des quatre éléments selon des proportions variées s'opèrent sous l'action de deux forces contraires, éternelles, comme le sont les éléments : ces forces sont **l'amour et la haine**.

C'est ainsi que, selon Empédocle, l'univers en sa totalité parcourt un **cycle en quatre étapes**. Il distingue dans l'histoire de l'univers quatre période qui se succèdent indéfiniment, sans cesse, selon un perpétuel retour. La première de ces périodes est la période de l'Amour. **À ce premier stade, l'Amour règne sans partage et la haine est reléguée aux confins de l'univers. Les quatre éléments sont alors intimement liés, unis et forment une masse homogène, une sphère parfaite comme l'être de Parménide : une sphère parfaite aux contours bien délimités, mais cette fois, sans hésitation aucune, une sphère matérielle.**

Suit une seconde période qui est la période de la **différenciation sous l'effet de la lutte entre l'amour et la haine**. La haine revient à l'assaut, et pénètre la sphère parfaite. Elle occasionne ainsi une séparation progressive des quatre éléments. Mais l'amour résiste et les éléments, selon des proportions diverses, se regroupent pour donner les réalités multiples de notre expérience. Le réel n'est plus unifié, mais il n'est pas non plus un total chaos. **C'est l'époque que nous connaissons.** C'est l'époque où la réalité est le lieu d'une lutte entre l'ordre et le désordre.

Suit une troisième période qui est **l'époque de la Haine, l'époque du triomphe absolu de la Haine**. L'Amour est vaincu, dispersé, abattu. Le processus de séparation des quatre éléments se poursuit donc et s'installe **alors le chaos absolu**. Toutes les réalités sont anéanties, détruites, émiettées. Les quatre éléments se retrouvent seuls, mais absolument séparés les uns des autres, sans relations entre eux : ce qui est la définition même du désordre absolu. Mais est-ce pensable ?

Suit finalement une quatrième période qui est la **période du regroupement**. L'Amour revient à l'assaut et commence une nouvelle naissance. Il mène progressivement au regroupement des quatre éléments et on repasse alors par une période intermédiaire où la Haine résiste et empêche les quatre éléments de reformer une sphère parfaite. C'est le stade des choses de notre expérience où les quatre éléments commencent à se regrouper. Mais la haine résistant, cela donne lieu à une multiplicité de choses encore séparées entre elles.

Revient alors la première période qui est la période du triomphe absolu de l'amour. La Haine est vaincue et rejetée aux confins de l'univers, c'est-à-dire en dehors de la sphère parfaite où se mélangent parfaitement les quatre éléments dans une sphère aux contours parfaitement définis. C'est le règne de l'ordre absolu. Et puis on repart pour un tour, et ainsi de suite indéfiniment, sans but, ni fin.

C'est une pensée très curieuse, très suggestive, très exotique. Elle pêche essentiellement par ... **pluralisme** : c'est le cas de le dire ! Empédocle invoque **quatre éléments matériels** et, comme si cela ne suffisait pas, il fait intervenir deux forces éternelles qui sont **l'Amour et la Haine**. On en est à **six principes : qui dit mieux** ! En réalité, il oublie de voir que les quatre éléments ont au moins en commun d'être et que, derrière eux, il présuppose donc l'être, l'être un de Parménide. Empédocle l'oublie ! S'il voyait dans les quatre éléments quatre modalités de l'être, la séparation absolue des quatre éléments à l'époque de la Haine absolue serait impossible, comme est impossible d'ailleurs une haine absolue. La haine serait seconde par rapport à l'amour, et comprise comme une perversion de l'amour, et non comme une force contraire d'égale dignité. L'amour de même ne se surajouterait pas à l'être, comme de l'extérieur, mais serait compris comme une autre manière de

désigner l'être lui-même. Bref, il y aurait un seul principe, l'être, dont le plus beau nom serait l'amour : mais ce qu'on est en train de dessiner à très gros traits, c'est l'essence même de la métaphysique qui verra le jour au moyen âge !

On ne va pas développer la pensée de l'autre grand pluraliste de l'Antiquité, Anaxagore de Clazomène (Vème siècle).

10. L'atomisme de Leucippe et de Démocrite

L'atomisme est une doctrine matérialiste qui a été fondée par Leucippe au Vème siècle avant J.-C. De Leucippe, nous ne savons rien et nous ne possédons plus rien. Nous ne connaissons l'atomisme que grâce à son disciple Démocrite d'Abdère (ville de Thrace) qui a vécu de 460 environ à 370. Il est plus jeune que Socrate (470/69-399), mais on le classe parmi les présocratiques, en ce qu'il prolonge leur tradition et une doctrine fondée avant lui par son maître Leucippe. De Démocrite, nous conservons près de 300 courts fragments dont certains sont inauthentiques, mais nous connaissons aussi l'atomisme grâce à ce qu'Aristote nous en dit.

Selon Démocrite, la totalité de la réalité s'explique par deux **principes d'égale dignité et importance. Ces deux principes sont l'être ou le Plein, le non-être ou le Vide**. La réalité de l'être n'a pas besoin d'être prouvée. Il s'agit de la matière que nous voyons, c'est-à-dire ce qu'il appelle le Plein. La réalité du **non-être découle, selon Démocrite, du mouvement local**. Un corps ne peut venir occuper une place dans l'espace qu'à la condition que cette place soit vide ou ait été vidée. Le non-être, c'est donc le Vide, l'absence de matière à un endroit donné de l'espace. Donc, pour Démocrite, à l'opposé de Parménide, le non-être est. Il l'affirme explicitement. Mais on voit de suite que le non-être n'est rien d'autre que le vide dans l'espace, l'absence de matière à un endroit donné. On est donc là face à un **matérialisme absolu. L'être est matière. C'est le Plein, sous-entendu "plein de matière"**.

L'originalité de l'atomisme, qui justifie qu'on en parle, tient en ceci. Les composantes élémentaires de la matière ne sont plus, comme par exemple pour Empédocle ou Anaximandre, les quatre éléments : la terre, l'eau, le feu et l'air. Ces quatre éléments sont eux-mêmes divisibles et constitués d'une quantité actuellement infinie d'atomes. Il y a, pour Démocrite, un nombre actuellement infini d'atomes. **C'est l'infini négatif en acte !** L'être est donc constitué d'un nombre infini d'atomes. Les **atomes**, quant à eux, sont, comme leur nom l'indique, indivisibles, insécables. Atome vient du grec *ajtomo* (atomos) qui **signifie "qu'on ne peut pas diviser"**. Cette notion d'atome sera reprise par la physique moderne, mais paradoxalement, l'atome est aujourd'hui infiniment divisible et divisé, ce qui va contre l'étymologie du mot ! C'est une aberration étymologique.

L'atome, pour Démocrite, est donc une particule matérielle insécable, indivisible, mais elle est aussi invisible parce que trop petite pour être vue à l'œil nu. L'atome est en outre éternel — la matière est toujours éternelle pour les Grecs — et immuable. Il possède des propriétés de masse, de dimension, de direction dans l'espace, de forme. Bref, **toutes des propriétés quantitatives**,

quantifiables. Pour Démocrite, c'est **uniquement par l'intelligence que nous pouvons les connaître et pas par les sens qui nous trompent.** Tout ce que les sens perçoivent est subjectif et n'a aucune consistance objective. Donc, toutes les qualités comme les odeurs, les saveurs, les couleurs, les hauteurs de sons, tout cela est subjectif et sans fondement objectif. **Seules existent les quantités matérielles.** Les atomes se distinguent entre eux uniquement par leurs propriétés quantitatives: leur masse, leur forme, leurs dimensions, leur direction dans l'espace. On le voit, c'est là une étonnante anticipation de la physique mécaniste qui va naître au XVIIème siècle !

À partir de là, Démocrite bâtit toute une **cosmologie.** Le mouvement est selon lui une caractéristique inhérente à l'être, donc à la matière: elle n'a pas besoin d'être expliquée. La physique moderne (cfr Newton), de même, part du mouvement comme d'un principe et ne cherche pas à en expliquer la raison, le "pourquoi", mais seulement le "comment" : songeons au principe d'inertie ! Donc, le mouvement est inhérent à l'être. Les atomes se meuvent éternellement en ligne droite dans le Vide, l'espace vide, nous dit Démocrite. Si, au gré de ces voyages infinis dans l'espace, un nombre suffisant d'atomes se rencontrent à un endroit donné, il naît, selon Démocrite, un tourbillon : les sources que nous conservons ne disent ni comment ni pourquoi. En vertu de ce tourbillon, les atomes les plus fins et les plus légers sont expulsés à la périphérie et cela donne l'air et le feu. Les atomes les *plus lourds* sont *aspirés vers le centre* et cela donne *la terre et l'eau.* Par exemple, notre terre avec ses océans. Mais le nombre d'atomes étant actuellement infini, il se forme et il existe, selon Démocrite, une infinité de mondes simultanés et successifs. Car les mondes se font et se défont. Les groupements d'atomes n'ont en effet aucun principe d'unité interne. Ce sont seulement des conglomerats aléatoires et instables qui peuvent se défaire aussi vite qu'ils se sont faits. Les mondes sont ainsi constitués eux-mêmes d'une multiplicité de conglomerats d'atomes qui sont les réalités de notre expérience. C'est en vertu de leurs propriétés propres que les atomes s'unissent entre eux de telle ou telle manière: ce qui explique la diversité des réalités. **Il n'y a cependant aucune finalité dans l'univers. Les atomes sont régis par des lois nécessaires qui leur sont propres, mais leur rencontre est aléatoire et ne poursuit aucune finalité.** Darwin ou Monod ne sont pas si loin !

Les humains, selon Démocrite, sont des conglomerats d'atomes. **L'âme, en particulier, est un conglomerat d'atomes sphériques dont les caractéristiques sont apparentées aux atomes qui donnent lieu au feu.** L'âme n'est donc qu'une forme plus subtile de la matière. Le matérialisme de Démocrite, on le voit, est absolu ! Mais il constitue à bien des égards une étonnante anticipation de la science moderne, qui sera elle matérialiste par méthode, et non pas nécessairement par principe.

Chapitre 2 : Socrate et les sophistes

1. Les sophistes

Qui étaient les sophistes? Les sophistes étaient au Vème et au IVème siècles avant J.-C. des **professeurs itinérants**, qui voyageaient d'une ville à l'autre du monde grec pour y donner, contre monnaie sonnante et trébuchante, **des leçons aux fils de familles aristocratiques** qui désiraient se perfectionner dans l'art de l'argumentation et de la parole en vue de jouer un rôle politique. Au Vème siècle, le mot *sofisth* (sophistês) désignait le savant, le chercheur, l'intellectuel. Hérodote le donne comme nom à Solon et à Pythagore. Au cours du IVème siècle, le mot a été peu à peu remplacé par *filosofo* (philosophos) mais resta en usage pour désigner les maîtres itinérants dont on vient de parler. Le jugement très négatif que Platon et Aristote portèrent sur l'enseignement de ces professeurs est à l'origine du caractère péjoratif que va prendre le mot sophiste. Le mot signifie aujourd'hui : faux savant qui essaye de faire passer le faux pour le vrai par des argumentations spécieuses. Aristote intitule d'ailleurs le dernier ouvrage de sa *Logique*, *Sofistikoi ejlegcoi*, c'est-à-dire les raisonnements sophistiques. Aristote y étudie les raisonnements captieux ou sophismes. Un sophisme est aujourd'hui un raisonnement erroné. Les **sophistes** les plus célèbres sont **Protagoras d'Abdère**, Gorgias de Léontini, Prodicus de Céos, Hippias d'Élis, Calliclès d'Athènes. On parlera brièvement de Protagoras avant de passer à Socrate.

2. Protagoras d'Abdère

Protagoras est né à Abdère aux environs de 490 et est mort vers 430-425. On ne conserve de lui que quelques fragments, mais Platon nous renseigne abondamment sur sa pensée qu'il a combattue sa vie durant. Protagoras a écrit un ouvrage intitulé *La vérité*, *Ajlhqeia*. Il y expose sa célèbre théorie selon laquelle **l'homme est la mesure de toutes choses**. Voici le premier fragment qu'on a conservé. "L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, comment elles sont, de celles qui ne sont pas, comment elles ne sont pas". Protagoras constate qu'un même vent, qu'une même bise, est chaude pour les gens bien portants et froide pour les gens malades. Il en tire que **"tout est relatif"**. Toute vérité est relative au point de vue de celui qui énonce la vérité. Ce qui est bon pour l'un est mauvais pour l'autre. Il n'y a **donc pas de bien ou de mal en soi, indépendamment de l'homme**. Ce qui est vrai pour l'un est faux pour l'autre. Il n'y a donc pas de vrai ou de faux en soi, indépendamment des hommes. De même, le juste et l'injuste, le beau et le laid sont-ils relatifs. Dans les *Sentences contraires*, en grec les *Ajntilogiai*, Protagoras écrit — c'est le fragment 6a — "À propos de toutes choses, on peut prononcer deux jugements contraires". Protagoras considère donc comme normal qu'une même personne se contredise, qu'elle adopte à propos d'un sujet donné des jugements contraires suivant les circonstances. **Le tout, l'important, est d'être convaincant**. D'où l'accent mis sur l'art de l'argumentation. **L'important n'est pas de dire la**

vérité, mais de convaincre. Ce dont tout homme politique est convaincu, surtout en période électorale ! Et de fait, Protagoras s'est fort intéressé à la chose politique. Il va ainsi se demander si les lois qui régissent la cité sont naturelles ou culturelles. Les lois sont-elles fondées sur **la nature ou sur la convention**? Pour Protagoras, les lois sont bien sûr conventionnelles. Ce sont les membres d'un peuple qui se mettent d'accord sur un certain nombre de normes, mais il n'y a pas de lois naturelles qui s'imposent à tout homme. Tout est affaire de consensus, de convention.

À noter aussi **le scepticisme de Protagoras à l'égard de l'existence des dieux de la religion grecque.** Voici ce qu'en dit le fragment 4 : "En ce qui concerne les dieux, je ne puis décider s'ils existent ou non, ni quelle est leur nature. Plusieurs raisons m'en empêchent : l'obscurité de la question elle-même et la courte durée de la vie humaine".

3. Socrate

Socrate est un problème. Comme Pythagore, il n'a rien écrit. On ne sait donc rien avec une absolue certitude sur sa pensée. On connaît la vie et la pensée de Socrate par une multitude de sources, mais qui le présentent très différemment. Ces sources sont les suivantes : il y a les écrits historiques de Xénophon qui citent Socrate à trois reprises, la comédie les *Nuées* d'Aristophane (423) qui fait de Socrate un personnage humoristique de sa pièce. Il y a bien sûr les dialogues de Platon, disciple de Socrate. Platon fait de ce dernier un personnage de ses dialogues et le porte-parole de sa propre pensée, ce qui ne facilite pas l'entreprise de celui qui veut savoir ce que Socrate a vraiment dit ! Il y a enfin ce que nous en dit Aristote, mais qui est en étroite dépendance de ce qu'en dit Platon. À nouveau, on ne peut donc que présenter une **reconstruction hypothétique de sa pensée.**

Socrate fut comme les sophistes une sorte de philosophe itinérant. Il fut un **sophiste**, mais qui va **s'opposer violemment aux autres sophistes et à leur art captieux de l'argumentation qui confond le vrai et le faux.** Socrate eut beaucoup de disciples, dont Platon est le plus célèbre. Il est en ce sens l'initiateur d'une nouvelle et seconde période dans l'histoire de la philosophie grecque qui donnera Platon, Aristote, et beaucoup plus tard Plotin. Socrate marque, selon Nietzsche, le début du déclin de la philosophie occidentale, mais il n'est pas interdit d'y voir la naissance de la philosophie proprement dite, c'est-à-dire de la philosophie cette fois pleinement libérée de la mythologie. À partir de Socrate, la **distinction mythe/philosophie devient claire**, d'autant plus que Socrate est un des premiers penseurs qui vont s'opposer à la religion grecque, à la mythologie grecque polythéiste, au nom de la raison, ce qui le conduira d'ailleurs à la mort.

Socrate est né en 470/469 dans une famille athénienne. Il ne quitta jamais Athènes sauf pour prendre part à des expéditions militaires. Il a consacré toute sa vie à la philosophie, c'est-à-dire à la **recherche rationnelle de la vérité, de la sagesse. Il fut essentiellement un moraliste, c'est-à-dire quelqu'un qui veut savoir comment agir d'une manière qui soit conforme à la raison.** Cela l'amènera à s'opposer au relativisme des sophistes et à formuler des objections de principe contre le régime démocratique athénien. Pour le politique athénien, peu importe la vérité, peu importe ce qui est juste en soi. Ce qui importe, c'est de convaincre. Telle n'était pas l'attitude de Socrate. **Ce qui importait pour lui, c'était la vérité, la justice:** ce qui ne le rendra pas sympathique aux politiciens

athéniens. Et en 403, on lui intentera un procès pour impiété, ce qui n'était vraisemblablement qu'un prétexte pour se débarrasser de lui ! Le procès ne sera conclu qu'en 399 et il sera condamné à l'exil. Ce que Socrate refusera, choisissant de boire la ciguë, entouré de ses disciples : ce que nous raconte l'*Apologie de Socrate* de Platon.

Socrate, on l'a dit, a consacré toute son existence à la recherche de la vérité. Mais son problème est très différent de celui des présocratiques. Ce qu'il recherche, ce n'est plus l'ajrch, le principe de toutes choses. **Ce qu'il recherche : c'est ce qu'il faut faire, "comment bien agir". Autrement dit, Socrate est le fondateur de la philosophie morale.** Il constate que tous les hommes d'une manière ou d'une autre recherchent le **bonheur** : l'eudaimonia (eudaïmonia). La question qu'il va se poser est dès lors la suivante : "que faut-il faire pour être heureux, pour atteindre ce bonheur?" Il va constater que simplement suivre son instinct est insuffisant. L'homme agit alors pour rechercher des plaisirs immédiats, et cela ne le conduit pas au bonheur. Il constate que la coutume n'est-elle non plus pas apte à conduire au bonheur. La norme de l'agir ne peut pas être simplement la manière d'agir du plus grand nombre, de la majorité. Il distingue, avant la lettre, sociologie et morale. La morale ne peut pas être une simple description de ce qui se fait, une simple description des mœurs, ce qui est l'objet de la sociologie, mais elle est prescription de ce qui doit être fait. La morale n'est donc pas une description, mais une prescription. **Elle ne décrit pas des faits, elle prescrit un devoir.** Et pour savoir quel est son devoir, il ne faut pas selon Socrate se contenter de faire ce que tout le monde fait ou se contenter de suivre son instinct. Il faut réfléchir, il faut faire usage de sa raison. C'est la raison, logo", qui va nous prescrire ce qui doit être fait. **La raison doit chercher à connaître le bien qui doit être fait, la norme de l'agir humain.**

Les présocratiques recherchaient rationnellement le principe de la nature ; du moins ils initiaient cette recherche. Socrate lui va rechercher rationnellement ce qu'il faut faire, la norme de l'agir humain. **L'homme doit, selon lui, avec sa raison rechercher la définition du bien, du juste, du beau.** Il doit ensuite connaître **comment appliquer cette définition universelle à la situation particulière de son existence : c'est ce qu'il appelle la frovhsi" (phronêsis), ce que l'on traduit par prudence.** Et de fait, pour Socrate, la plus haute vertu est la vertu de prudence : c'est-à-dire cette capacité à voir comment appliquer une loi morale universelle à une situation particulière (il s'agit en réalité de la définition d'Aristote, puisque Socrate n'a rien écrit ! Platon quant à lui confond la frovhsi" avec la sagesse). On attribue d'ailleurs à Socrate la première définition des quatre vertus cardinales : la première et la plus importante, selon lui, qui est la prudence (frovhsi"), et les trois autres : la tempérance (swfrosunh), la justice (dikaïosunh) et le courage (ajndreia) qui deviendra, dans d'autres classifications, la force. Cette classification passera dans la morale chrétienne. C'est là un héritage grec !

Selon Socrate cependant, il suffit de connaître le bien pour le faire. Il suffit de connaître la loi morale, la norme de l'agir humain, et de voir comment l'appliquer dans une situation concrète particulière, pour faire ce bien. **Celui qui connaît la loi morale l'applique. Celui qui connaît le bien le fait. L'homme vertueux, c'est l'homme qui connaît le bien et donc le fait.** Le mal vient donc selon Socrate de l'ignorance. C'est parce que les hommes ne discernent pas convenablement quel est le

bien, quelle est la loi, qu'ils font le mal. Bien agir découle automatiquement d'une juste connaissance du bien. Lutter contre le mal revient à lutter contre les brumes de l'ignorance. **Il n'y a pas encore chez Socrate une juste perception de l'irréductibilité de la volonté libre. Nous savons tous qu'on peut connaître le bien et faire le mal.** Platon suivra pourtant Socrate dans cette voie. Aristote aura déjà davantage conscience de la différence qu'il y a entre l'agir et la connaissance. Mais c'est le christianisme qui va apporter une vive conscience de l'irréductibilité de la volonté, de la liberté humaine. Songeons à saint Paul qui constate avec amertume qu'il ne fait pas le bien qu'il veut faire et qu'il fait le mal qu'il ne veut pas faire. Il ne suffit pas de connaître le bien pour le faire. Il faut encore librement consentir à ce bien et choisir de le réaliser. Cela, c'est le christianisme qui va le mettre en évidence. Jamais les Grecs n'en auront une aussi vive perception.

Encore un mot sur la méthode de Socrate. La méthode de Socrate était la discussion, la confrontation des idées : c'est-à-dire ce qu'on appelle **la dialectique** ou art de la discussion. Il s'agit d'une méthode non dogmatique par laquelle Socrate amenait son interlocuteur à découvrir par soi-même la vérité, à travers la discussion. Socrate aurait repris à son compte la célèbre devise inscrite sur le fronton du temple de Delphes: *gnwti" ejauton*, ce qui signifie connais-toi toi-même. Autrement dit, connais pour ton propre compte la vérité sur toi-même, sur ton action, pour atteindre à ton bonheur.

Platon prête aussi à Socrate la **méthode de la maïeutique**, c'est-à-dire l'art d'accoucher les esprits. La mère de Socrate était sage-femme. Socrate aurait ainsi eu pour ambition, à l'instar de sa mère, de faire accoucher : non pas de faire accoucher des enfants, mais de faire accoucher l'esprit en tout homme, c'est-à-dire la raison. Mais Platon prête bien plus à Socrate. Il s'agirait, par cette méthode de la maïeutique, **de faire se ressouvenir tout homme de ce qu'il a toujours su**. C'est ce que Platon appelle la réminiscence. L'homme ne doit rien apprendre. Il connaît tout de manière innée. Il doit seulement retrouver en lui-même ce qu'il a toujours su. Mais là Platon se projète sur Socrate. Cette théorie de la réminiscence est en effet liée à la théorie de l'innéisme des Idées de Platon qu'on ne peut sérieusement attribuer à Socrate.

Chapitre 3 : Platon

Avec Platon, c'est l'un des monuments de l'histoire de la philosophie que nous abordons. À la différence des présocratiques dont nous ne savons finalement pas grand chose, nous savons beaucoup de Platon. **On possède la partie publiée de son œuvre, et vraisemblablement dans son intégralité.** C'est dire qu'on ne pourra, dans le cadre de ce cours, que donner une première approche encore fort superficielle d'un auteur que l'on pourrait étudier fort longuement. Comme Aristote son disciple, Platon est un philosophe qui a eu une **immense influence sur toute la philosophie occidentale**, et ce jusqu'à nos jours.

1. Vie, œuvre et postérité

Platon est né en 428/427 dans une famille athénienne de haute noblesse. Sa vie nous est assez bien connue, mais on ne va pas entrer dans le détail de celle-ci : Cela nous éloignerait trop de l'essentiel. Retenons seulement que les deux grandes préoccupations de Platon furent la **philosophie** et la **politique** et que ces deux préoccupations étaient intimement liées. Son idéal politique était en effet celui d'une cité gouvernée par des rois-philosophes. À l'instar de son maître Socrate, il voulait fonder la politique sur une doctrine philosophique solide et a lutté toute sa vie **contre les sophistes**. S'il faisait de la philosophie, c'était dans le but de l'appliquer directement en politique, dans la gestion de la cité : **pas de philosophie désincarnée pour Platon !** Il entendait que la philosophie ait une répercussion concrète sur le terrain de la gestion des affaires humaines. Cet intérêt pour la politique va d'ailleurs le mener dans toute une série de péripéties qu'il n'importe pas de conter ici. Sachons seulement qu'il a joué un rôle politique très concret, non seulement à Athènes, mais aussi en Grande Grèce, par exemple à Syracuse. Dans le but de former de futurs politiciens, c'est-à-dire de futurs rois-philosophes ou de futurs philosophes-rois, il a créé, vers 387, à Athènes une école, célèbre entre toutes: L'Académie — d'où nous vient le nom "académie" —, une sorte de faculté des sciences politiques, mais à l'opposé de celle des sophistes. Platon caressait en effet clairement le rêve d'un régime monarchique à l'opposé de la démocratie athénienne. Le prestige de l'Académie fut immense et elle comprendra de très nombreux élèves dont Aristote. Platon est mort en 348/347, de mort non violente !

L'œuvre publiée de Platon nous est parvenue vraisemblablement dans son intégralité. Nos manuscrits dépendent d'une édition qui fut publiée vers l'an 30 après Jésus-Christ — si l'on peut dire, car Jésus a été mis à mort dans ces années-là ! — par Thrasyllus à Alexandrie. Cette édition était divisée en **neuf tétralogies ou groupes de quatre dialogues chacun**. On y trouvait également treize lettres dont certaines sont inauthentiques et **six dialogues apocryphes**. Mais, dans les tétralogies, l'authenticité de certains dialogues est également contestable: c'est le cas de l'*Alcibiade I*, de l'*Hippias majeur*, du *Clitophon*, de l'*Épinomis*. De l'enseignement oral de Platon à l'Académie, on n'a conservé aucune trace écrite: ce qui est le cas exactement inverse d'Aristote, puisque d'Aristote, ce

sont les traces écrites de son enseignement oral qu'on a conservées.

Les philologues ont établi une chronologie des œuvres de Platon sur base du critère interne qu'est le style. Ils distinguent ainsi quatre périodes. La **première période, dite de jeunesse**, comprend les dialogues appelés "**dialogues socratiques**", parce que Socrate en est le personnage central. Ils sont assez courts et ont généralement pour objet la **définition d'une notion morale**: exemple, le courage, la vertu. Ils débouchent le plus souvent sur une aporie, c'est-à-dire sur l'absence d'une solution nette, laissant la recherche ouverte. On considère généralement que c'est dans ces dialogues aporétiques qu'est le mieux reflétée la pensée de Socrate. Parmi ces dialogues, on citera *L'Hippias Mineur* et *L'Hippias Majeur*, le *Protagoras*, l'*Euthyphron*. La **seconde période, dite de transition**, comprend des **dialogues plus longs dont le contenu doctrinal est plus riche**. Platon commence à y élaborer sa philosophie propre. On citera le *Gorgias*, le *Ménon*, l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* etc. La **troisième période, dite de maturité**, comprend **des dialogues beaucoup plus longs exposant une doctrine nettement charpentée dont la doctrine métaphysique des Idées et la doctrine de l'âme**. On y trouve les quatre plus grands dialogues de Platon: le *Phédon*, le *Banquet*, le *Phèdre* et surtout l'œuvre centrale de Platon: la *République* qui comprend dix livres. La **quatrième et ultime période** comprend les derniers dialogues: le *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée*, le *Critias*. Elle comprend encore les *Lettres* et les *Lois*. Le style de ces derniers écrits est moins souple, moins agréable, beaucoup plus technique et reflète visiblement les débats internes à l'Académie.

On l'a dit, Platon aura une immense influence. Il est à l'origine d'une tradition de pensée, le **platonisme**, qui connaîtra des chutes et des résurrections, en particulier avec **Plotin** (203/204-270) au III^{ème} siècle après J.-C. Ce sera le **néo-platonisme**. Viendra ensuite le **néo-platonisme chrétien**. La philosophie grecque que les Pères de l'Église vont, pour ainsi dire, baptiser consiste justement en la **pensée néo-platonicienne**. Ce sera pour le meilleur et pour le pire ! De cette rencontre naîtront tout aussi bien des **gnoses chrétiennes** que les plus **grands chefs-d'œuvre des Pères de l'Église**. Saint Augustin verra en Platon un maître et le platonisme restera, notamment à travers l'**augustinisme**, la base philosophique de toute la pensée médiévale jusqu'au XII^{ème} siècle. Le platonisme renaîtra encore sous une forme païenne à la Renaissance, par exemple avec Marsile Ficin ou encore chrétienne avec Nicolas de Cuse. C'est en effet à la **Renaissance qu'on va redécouvrir Platon dans le texte**.

2. La doctrine métaphysique des Idées.

Le grand souci de Socrate était de définir: **définir le bien, le beau, le juste, la vertu etc.** Platon va se poser la question du statut de ces grandes notions universelles et y répondre par la **théorie des Idées**. Qu'est-ce que le beau? Pour répondre à cette question, on ne peut pas se contenter d'énumérer de belles choses: une belle cavale, un beau vase etc. À côté de ces exemples, il y en a une infinité d'autres possibles. De plus, une cavale n'est pas un vase, et pourtant tous deux sont beaux. On entend donc par beau, ce qui est commun à toutes les belles choses, si différentes que

soient ces choses. Toutes ces choses participent, nous dit Platon, à l'essence même de beau, à l'Idée de beau. Selon lui, lorsque nous décidons si une chose est belle ou non, nous tournons les yeux de notre intelligence vers l'Idée même de beau. Et c'est cette Idée que l'on cherche à définir lorsqu'on recherche la définition du beau.

Toute chose, toute réalité, a en commun avec les autres choses de la même espèce une essence commune. Et cette essence commune peut être indéfiniment participée par une infinité d'individus. Tous les hommes, Pierre, Paul, Jacques ou Jean participent d'une même essence, l'essence "homme". Aucun individu n'épuise cette essence "homme". Une infinité d'autres hommes seraient toujours possibles. Tous les individus humains participent donc à l'Idée d'homme. Aucun homme individuel n'est identique à l'Idée d'homme.

Tous les cercles, nous dit Platon, ont en commun l'essence du cercle. Mais une infinité de cercles différents sont possibles, qui, aucun, n'épuisent l'essence du cercle. Tous participent à l'Idée de cercle. Aucun cercle individuel n'est identique à l'Idée de cercle. L'essence, l'Idée de cercle, est unique, éternelle, immuable. Elle est la même aujourd'hui qu'au temps d'Euclide. Un cercle particulier est toujours imparfait. Le cercle sensible qu'on dessine au tableau sera toujours imparfait et ne réalisera jamais l'essence du cercle qui est idéale et non sensible. Un cercle de notre expérience sensible est toujours imparfait. De plus, il possède des caractéristiques de dimension, de couleur qui n'appartiennent pas à l'Idée de cercle. Il est donc, dans notre expérience, mêlé. Il en va de même de l'Idée d'homme que chaque individu réalise imparfaitement. Il en va de même, selon Platon, de toutes les Idées, de toutes les essences universelles: ce que les médiévaux appelleront les universaux.

Il apparaît ainsi que l'Idée, l'essence universelle, est distincte de ses réalisations individuelles qui ne l'épuisent pas. Platon va en tirer qu'elle existe à l'état séparé dans un monde distinct du monde sensible de notre expérience: le monde des Idées. Toutes les Idées existent à l'état séparé de la matière dans un monde idéal, le monde des Idées. Les Idées sont donc non sensibles, purement intelligibles, accessibles à la seule intelligence et non pas à nos cinq sens. Les réalités sensibles de notre expérience sont toutes des réalisations imparfaites, boiteuses, matérielles, de ces pures Idées immatérielles qui existent dans le monde des Idées à l'état séparé. Pierre, Paul, Jacques et Jean sont des réalisations matérielles imparfaites de la pure Idée d'homme qui existe à l'état séparé dans le monde des Idées.

Ce sont donc ces Idées qui sont la cause de la stabilité du réel. Il y a des constantes dans le perpétuel devenir que constatait Héraclite. Héraclite était obnubilé par le devenir perpétuel et Parménide par l'absolue stabilité de l'être. Platon concilie les deux. La stabilité, l'éternité, c'est le monde des Idées. Le devenir perpétuel trouve quant à lui son lieu propre dans notre monde. Mais les Idées sont la cause dans notre monde de la stabilité relative qu'on y perçoit sous le devenir, de ce qui demeure stable sous le changement. Les Idées exercent une causalité formelle sur notre monde. L'homme naît, il devient un enfant, il devient ensuite un adulte, puis il meurt, dit Héraclite. Bref, il change tout le temps. Oui, dit Platon, mais il demeure toujours le même homme sous tous ces changements, parce qu'il participe à l'Idée d'homme qui est, elle, immuable, éternelle.

Il y a donc, selon Platon, deux niveaux dans la réalité: deux mondes qui coexistent. Le monde le plus réel, le plus concret, n'est pas notre monde sensible, le monde de notre expérience sensible immédiate. Le monde le plus réel, le plus concret, c'est le monde des Idées que l'on connaît par notre intelligence. Les Idées sont plus réelles que les réalités de notre expérience. Le monde de notre expérience sensible immédiate constitue le monde du devenir, le monde du changement. C'est le monde d'Héraclite ou celui décrit par Parménide dans la voie de l'opinion. C'est le monde des choses individuelles, matérielles, perceptibles par les sens, localisées dans l'espace et se déroulant dans le temps. Ces choses matérielles individuelles non seulement naissent et meurent, mais changent tout le temps. Au dessus du monde sensible, celui du devenir et des choses matérielles individuelles, on trouve le monde des Idées, le monde de l'être, qui correspond à l'être de Parménide. C'est l'unique réalité qui existe au sens plein du verbe "exister". C'est le monde qui "est" au sens fort du verbe «être». Le monde sensible n'existe que comme image dégradée de ce monde des Idées. Les Idées y sont éternelles, en dehors du temps et de l'espace, et donc en dehors de toute matière. Elles ont toutes les caractéristiques de l'être de Parménide.

L'être, autrement dit, le monde des Idées, existe en lui-même et par lui-même indépendamment du monde du devenir. Il n'y aurait pas d'hommes individuels ou de cercles individuels, qu'existeraient quand même, dans le monde des Idées, l'Idée d'homme et l'Idée de cercle. Le monde du devenir reçoit quant à lui sa détermination du monde des Idées. Il n'est ce qu'il est que par la causalité formelle des Idées en lui. Ce qui existe éternellement face au monde des Idées, c'est le *cwra*, le chaos matériel absolu, comme le développe Platon dans le *Timée*. Mais notre monde sensible est le fruit de l'information du *cwra* par l'action des Idées en lui. C'est l'action, la causalité des Idées qui explique dans le monde du devenir la stabilité relative qu'on y trouve. Sinon tout serait chaos ! L'Idée est cause formelle et exemplaire de la réalité sensible. Elle est cause formelle, parce qu'elle est cause de l'ordre du monde, de la stabilité du monde, autrement dit des formes universelles qu'on y trouve et qui sont communes à plusieurs individus. Elle est aussi cause (*aijtia*) exemplaire parce que c'est à son image que le monde est formé. L'individu humain est formé à l'image de l'exemplaire archétypique qui existe dans le monde des Idées et qui est l'Idée d'homme. Les Idées sont des archétypes, des modèles. Le monde sensible participe au monde des Idées, sans l'épuiser ni même l'entamer : monde des Idées qui est quant à lui le modèle (*paradeigma*: paradigme), l'exemplaire du monde sensible. La réalité individuelle est une image, *eijkwn*, ou ressemblance imparfaite, *oJmoiwna*, de l'Idée.

Donc il y a, dans le monde des Idées, autant d'Idées qu'il y a d'essences différentes. Chaque Idée existe en elle-même et pour elle-même. Ceci ne veut pas dire qu'elles n'ont pas de rapports entre elles. Au contraire, elles constituent une pyramide hiérarchisée. Les Idées forment une communauté, dit Platon (*koinwnia*). Ainsi l'Idée de Trois est-elle en communauté avec celle d'Impair. L'Idée de Neige est-elle en communauté avec l'Idée de Froid. Les Idées entretiennent donc entre elles des rapports hiérarchisés. Il peut y avoir plusieurs types de relations entre les Idées: des relations de priorité ou des relations de postériorité ontologique. La priorité peut signifier que l'Idée antérieure comprend logiquement l'Idée postérieure, comme un genre comprend une espèce. Ainsi,

par exemple, l'Impair, dit Platon, est antérieur au Onze, car tout onze est impair, mais tout nombre impair n'est pas onze. L'Impair est plus universel. Si on supprime le Onze, on ne supprime pas l'Impair. Il y a encore le Neuf, le Sept, le Cinq, le Trois qui sont aussi impairs. Mais, si on supprime l'Impair, il ne peut plus y avoir de Onze. Car l'Impair comprend en lui tous les nombres impairs. Platon parle encore d'un autre type d'antériorité. Onze est postérieur à Neuf, car il suppose le Neuf pour pouvoir exister. Onze: c'est en effet dix plus un, et dix, c'est neuf plus un etc.

Une Idée antérieure est toujours plus simple et plus universelle que les suivantes. L'antérieur occupe un rang plus élevé dans la hiérarchie de l'être, le postérieur un rang moins élevé. Une Idée antérieure comprend en outre en elle-même toutes les postérieures. Une Idée antérieure est riche de tous les Idées postérieures qu'elle précontient. Les Idées inférieures proviennent donc des Idées supérieures. Au sommet de la pyramide des Idées, Platon met l'Idée de Bien. L'Idée de Bien est le principe de tout, dit Platon au livre VI de la *République*. Toutes les Idées découlent donc dynamiquement de l'Idée de Bien. Cette Idée de Bien est donc le principe positif de la réalité. C'est une première approche de Dieu dans la philosophie grecque, c'est-à-dire de Dieu un. Dans les derniers dialogues, Platon appelle aussi le Bien, l'Un ouvrant la voie à Plotin.

Comme Parménide, Platon assigne un principe positif au réel, mais, comme celui-ci, il demeure dualiste. Face à l'Idée de Bien, de tout éternité, il y a le chaos matériel originel, le cwra (chôra) (Platon aurait aussi parlé de la Dyade éternelle). Dans le *Timée*, dialogue cosmologique à l'interprétation extrêmement délicate, Platon propose un mythe où il présente un démiurge (dhmiourgo") ou grand artisan qui façonne, modèle, la matière préexistante en tenant les yeux fixés sur les Idées. Ce n'est qu'un mythe illustratif. Le démiurge n'est pas Dieu, et il ne faut pas non plus en déduire que le monde pour Platon a eu un commencement. Ce n'est pas la création *ex nihilo*. Platon explique de manière imagée comment le Monde des Idées informe le réceptacle matériel, le cwra ou encore l'uJpodoch. Et c'est celui-ci qui rend compte du devenir dans notre monde sensible. C'est parce qu'il résiste au Monde des Idées qu'il y a du désordre dans notre monde. D'où, chez Platon, cette invitation à nous échapper du monde. D'où, chez lui, une vision négative de la matière et, comme on le verra, du corps qui est une prison pour l'âme dont elle doit s'échapper. C'est à nouveau avec la thèse de la création *ex nihilo* que le christianisme va permettre une vision positive de la matière et du corps.

Cette théorie des Idées paraîtra au premier abord assez bizarre ! Elle sera pourtant assumée par la métaphysique des Pères de l'Église, par exemple par saint Augustin. Ce qui demeure incompréhensible dans la théorie des Idées, c'est que celles-ci ont l'air de "flotter" sans être pensées, sans une intelligence qui les pense. Saint Augustin fera ainsi tout simplement du monde des Idées le monde intérieur de l'intelligence divine. Les Idées de Platon deviendront, chez saint Augustin, les Idées divines. Dieu pense ses créatures avant de les créer, avant de les vouloir. Les Idées deviendront ainsi, chez Augustin, les créatures telles que Dieu les pense. Et cette vision des choses sera finalement assumée par toute la tradition métaphysique, notamment par saint Thomas d'Aquin. La doctrine selon laquelle les réalités sont des images des Idées, selon laquelle elles participent aux Idées sera en effet reprise par saint Thomas. Selon lui, les créatures sont toutes une

ressemblance de Dieu qui est leur cause exemplaire, leur modèle, et participent donc à l'être de Dieu. Au début du XIX^{ème} siècle, Hegel ira jusqu'à appeler Dieu: l'Idée. C'est en réalité toujours cette tradition platonicienne qui perdure. Tout ceci pour montrer combien cette doctrine platonicienne va en réalité profondément marquer la pensée occidentale et combien elle est très riche de virtualités.

3. Théorie de la connaissance

Selon Platon, l'homme peut connaître les deux mondes: le monde sensible du devenir et le Monde des Idées. Notre âme peut avoir contact avec le monde sensible par le biais du corps grâce à la perception sensible, la perception des cinq sens: *aïsqhsi*". Elle peut avoir accès au Monde des Idées directement au moyen de la pensée pure : *nohsi*". C'est la contemplation ou connaissance intellectuelle. Le résultat de la connaissance sensible du monde du devenir sera l'opinion: la *doxa*, le résultat de la connaissance intellectuelle pure des Idées sera la science, *ejpisthmh*.

Si l'on s'en tient à la connaissance sensible du monde du devenir, on est condamné à n'avoir que des opinions toujours relatives. Le monde sensible est en effet contradictoire. À chaque opinion à propos d'un objet sensible peut s'opposer une autre opinion qui la contredit. Si l'on se base donc exclusivement sur la connaissance de nos cinq sens, on ne connaît pas l'Idée qui est la vraie réalité et on se trouve fatalement ballotté d'une opinion à l'autre. On en viendra donc aux mêmes conclusions relativistes que Protagoras. "Tout est relatif".

On peut cependant, nous dit Platon, connaître le monde des Idées par la pure pensée, coupée de notre sensibilité. On peut dès lors connaître notre monde sensible à la lumière de notre connaissance des Idées. On connaît alors notre monde sensible et les objets qui le peuplent comme des images des Idées qui peuplent le monde des Idées. On peut alors rendre compte de la stabilité relative qui existe dans notre monde sous le devenir perpétuel de toutes choses. La connaissance de l'Idée d'homme nous permet de comprendre comment c'est la même humanité qui demeure sous Pierre, sous Jean, sous Jacques ; comment c'est le même homme qui naît, qui vieillit et qui meurt. Les apparences sans cesse changeantes ne sont que les images dégénérées des Idées, qui sont elles la vraie réalité. C'est parce qu'elles se reflètent dans le chaos matériel qu'on a l'impression d'un changement perpétuel. Mais, en elles-mêmes, elles sont immuables, éternelles et stables. Et elles confèrent quelque chose de leur stabilité, de leur éternité au monde sensible que nous voyons avec nos sens. Nous devons connaître le monde sensible à la lumière de notre connaissance intellectuelle des Idées. On comprend alors que chaque réalité de notre monde participe de plusieurs Idées qui existent séparément dans le monde idéal. Un homme participe à l'Idée d'homme, mais aussi à l'Idée de Blanc s'il est blanc, à l'Idée de Noir s'il est noir, à l'Idée de Jaune s'il est jaune. Il participe à l'Idée de Deux parce qu'il a deux jambes, deux bras, deux mains, deux yeux etc.

Même si sa solution est encore imparfaite, Platon accomplit en réalité un pas de géant, car, pour la première fois, il fait entrevoir comment une conciliation est possible entre le changement et la stabilité, entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Il ne se contente plus d'opposer l'une et l'autre comme le faisaient vraisemblablement Héraclite et Parménide. Nous

pouvons connaître les réalités de notre monde, grâce à nos deux modes de connaissance, comme des images dégradées des Idées qui existent dans un monde séparé.

Cependant, la vraie connaissance, la science, l'*epistēmē*, c'est la pure connaissance intellectuelle des Idées, la pure contemplation intellectuelle des Idées, par la pure pensée coupée de la sensibilité. Les Idées sont en dehors du temps et de l'espace, en dehors de la matière, et ne peuvent pas être connues par nos sens. Elles se révèlent à la pure pensée en vertu de leur clarté intrinsèque. Chaque Idée est distincte et notre pensée peut en connaître les diverses propriétés intelligibles. Cette doctrine peut faire penser à la théorie de la connaissance de Descartes. Il y a cependant une différence majeure, abyssale. Pour Descartes, ce que nous connaissons, ce sont "nos" idées. Nous connaissons parfaitement nos idées et cette connaissance nous introduit *a priori* dans la connaissance exhaustive de la réalité. On verra en effet comment la démonstration de l'existence de Dieu assure Descartes que nos idées correspondent à la réalité et nous livrent *a priori* la connaissance de l'essence de cette réalité. Il n'en va pas du tout de même avec Platon. Ce que nous connaissons, selon Platon, ce sont "les" Idées qui existent séparément dans le Monde des Idées, et non pas "nos" idées. L'objet de la connaissance, ce sont les Idées et non pas nos idées. Nos idées ne sont jamais qu'un pâle reflet, imparfait, de ce que les Idées sont en elles-mêmes. Platon est un réaliste. La vraie réalité se situe dans les Idées, qui ne sont pas nos idées. Et nos idées sont mesurées, déterminées par les Idées réelles qui existent en dehors de nous. Ce ne sont pas nos idées qui sont la mesure du réel, mais les Idées réelles qui sont la mesure de nos idées. Nous sommes donc mesurés par la réalité des Idées, selon Platon, et non pas le contraire, comme l'affirmera plus tard Descartes. Nos idées ne sont pas la mesure du réel. Notre connaissance est donc toujours progressive et imparfaite.

Notre connaissance est en outre pénible, car elle nous oblige à nous détourner des sens et du corps pour atteindre à la pure contemplation intellectuelle. La connaissance des Idées se fait, selon Platon, péniblement par anamnèse ou par réminiscence. Nos idées en nous sont le pâle reflet de ce que sont les Idées en elles-mêmes dans le Monde idéal. Nous devons donc nous ressouvenir des idées en nous. Nous devons creuser au fond de nous même pour nous ressouvenir des idées qui y sont enfouies. Notre connaissance imparfaite des Idées est donc innée. Les reflets des Idées sont en nous de manière innée. Pourquoi? Parce que, selon Platon, notre âme est éternelle et, avant de se retrouver dans un corps, elle a existé séparément du corps et a pu jadis contempler directement le Monde des Idées. Notre âme se trouve aujourd'hui déchue dans le corps qui est une prison pour l'âme. Mais elle garde, au fond d'elle-même, le souvenir des Idées qu'elle a vues jadis. En nous ressouvenant de ce que nous avons vu jadis, nous pouvons peu à peu progresser dans la connaissance des Idées. Mais celle-ci sera toujours imparfaite, car nos idées ne se confondent pas avec les Idées en soi. Connaître, c'est donc se souvenir de ce qu'on a toujours su. C'est l'anamnèse ou la réminiscence. D'où la méthode de la maïeutique que Platon prête à Socrate.

Dans cette anamnèse ou réminiscence, la connaissance sensible a cependant un rôle nécessaire et capital. Elle joue le rôle d'excitant. Dans la mesure où les objets sensibles sont les reflets des Idées dans la matière, ils peuvent aider à nous faire nous ressouvenir des Idées

correspondantes. En outre, dans la mesure où les objets sensibles ne sont que des images, que des reflets, ils nous aident à prendre conscience de la transcendance de l'Idée en soi et de l'imperfection de notre connaissance, non seulement sensible mais intellectuelle. Notre connaissance est d'abord faite d'opinions, et peu à peu nous devons péniblement nous extraire de la connaissance sensible pour aller vers la pure connaissance intellectuelle, vers la science pure. Mais c'est un chemin jamais parcouru. On ne trouve pas chez Platon le prométhéisme de Descartes et des idéalistes modernes.

Tout ceci est capital, car Platon cherche, on le voit, à harmoniser connaissance intellectuelle et connaissance sensible. Il ne rejette pas purement et simplement la connaissance sensible. Elle a un rôle d'excitant. Platon et Aristote ne sont en réalité pas si opposés qu'on le prétend habituellement. On aura encore l'occasion de le montrer quand on étudiera Aristote.

4. Psychologie ou doctrine de l'âme

On le voit, la théorie de la connaissance de Platon est intimement liée à sa psychologie ou science de l'âme. Ce qu'Aristote appellera *Peri yuch*", ce que les médiévaux appelleront le *de anima* et ce que les modernes appelleront la psychologie, mais qui n'est pas ce que nous appelons aujourd'hui la psychologie, et qui est né à la fin du XIX^{ème} siècle avec la psychophysique de Wundt et de Fechner. Il s'agissait en effet pour Wundt et Fechner d'appliquer la méthode positive, en usage dans les sciences de la nature, à l'âme réduite à ses phénomènes sensibles, réduite à ce qui en apparaît à nos cinq sens. Rien de cela bien sûr chez Platon.

Il y a selon Platon, et selon tous les anciens — et ils n'ont jamais été convaincus d'erreur sur ce point — deux types de corps. D'abord les corps qui sont mus par d'autres corps. Ce sont les corps inertes ou inanimés (*ajyuco*"). Ils ne vivent pas. Ils n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur mouvement, de leur devenir. C'est le bas de la hiérarchie ontologique, de l'échelle du réel. Ils sont au bas de l'échelle de la réalité. Ce sont toutes les réalités non vivantes: le monde minéral. Ce sont les réalités qui n'ont pas d'âme: âme qui signifie principe de vie. Ce sont les réalités qui ne vivent pas.

Il y a aussi les choses qui ont en elles-mêmes le principe de leur mouvement, de leur devenir. Ce sont les vivants (*zvon*). Ces choses sont animées, elles ont une âme: elles ont en elles un principe de vie. Ce sont les êtres animés (*ejmyuco*"). L'âme est en eux le principe de leur mouvement, de leur devenir. Ils se meuvent par eux-mêmes. Il s'agit des végétaux, des animaux et des humains.

L'âme se meut d'abord elle-même, d'une activité immanente. C'est, chez l'homme, la connaissance et le désir. L'âme ensuite fait participer le corps à son propre mouvement. C'est le mouvement physique ou transitif. L'âme de l'homme communique au corps son mouvement. C'est elle qui le fait se mouvoir. De même, chez les animaux et les végétaux, même si c'est de manière irréflectie. Selon, Platon, c'est là la tâche de l'âme dans l'univers. Il écrit dans le *Phèdre* (246b): "l'âme dans sa totalité prend soin de l'inanimé dans sa totalité". L'âme prend soin de la portion de matière qui lui est confiée dans le monde à titre de corps.

Les âmes sont donc inégales. Elles sont destinées à animer des corps différents. Les âmes les plus parfaites sont destinées à animer les corps célestes et leur confèrent l'immortalité. Notons que

cette idée perdurera jusqu'au moyen âge. Ces âmes les plus parfaites deviendront, au moyen âge, les anges. Dans la cosmologie médiévale, chaque astre est mû par un ange. Les anciens ont en effet toujours survaloriser les astres, et c'est un mérite de la science moderne que d'avoir démystifié ces corps célestes en prouvant qu'ils ne sont que des tas de cailloux ou du gaz en plus ou moins forte densité, qui en outre ne sont pas éternels, comme tend à le faire penser la connaissance sensible immédiate. Les autres âmes reçoivent, selon Platon, un corps mortel dont elles seront séparées à la mort pour être plus tard réincarnées dans un autre corps. C'est la métempsycose ou doctrine de la réincarnation. Les plus élevées de ces âmes sont les âmes humaines, puis on a les âmes animales, puis les âmes végétales.

Dans le *Gorgias* et dans le *Phédon*, Platon affirme que le corps est un tombeau pour l'âme ou encore une prison pour l'âme. D'après le *Phédon*, le philosophe désire mourir, — quoiqu'il ne soit pas permis de se suicider — et la philosophie n'est en définitive rien d'autre que l'apprentissage de la mort. Le corps constitue en effet un obstacle à la parfaite connaissance des Idées, qui est la condition du bonheur. L'homme ne pourrait ainsi y accéder qu'après la mort. Mais l'homme sera-t-il encore un homme dans de telles conditions? Il semble en tout cas que, pour Platon, le lien entre le corps et l'âme ne soit pas naturel, et même contre-nature, même si l'âme doit prendre soin du corps, et est par nature ordonnée au corps: ce qui est une contradiction chez Platon que l'on ne voit pas comment résoudre ! Tout cela tient au dualisme des principes. Le corps, c'est le résultat de l'impression des Idées dans la matière, le réceptacle matériel, principe négatif, qui s'oppose éternellement au Monde des Idées, le principe positif. Il ne peut s'ensuivre qu'une conception négative du corps. Aristote a la réputation de prendre le contre-pied de Platon sur ce point en affirmant l'unité substantielle du corps et de l'âme. Mais Aristote est en réalité beaucoup plus proche de Platon qu'on ne le pense habituellement. On verra que pour Aristote l'union du corps et de l'âme se défait définitivement à la mort et qu'il n'y pas pour lui de survie personnelle de l'âme. L'âme ne devient individuelle que dans un corps, que par la liaison avec la matière, et dès lors la rupture de cette liaison entraîne la dissolution de l'individu. Il y a chez les Grecs un grand mépris du singulier au profit de l'universel. Mais au profit d'un universel abstrait, désingularisé. Le monde juif était sur ce point en total rupture avec le monde grec. Les Juifs avaient une vision positive du corps, puisque tout, selon eux, a été créé par Dieu, y compris la matière. En enseignant la création *ex nihilo*, notamment la création de l'être matériel, le christianisme prendra là le contre-pied de la pensée grecque. L'idée d'une résurrection de la chair aurait été insupportable à un Grec. Plusieurs gnosés chrétiennes vont d'ailleurs naître de la rencontre de l'Évangile et de ce paganisme grec qui méprise le corps. Marcion dira qu'un dieu mauvais a créé la matière et a enseigné l'Ancien Testament et que le Dieu bon a créé l'esprit et est l'auteur du Nouveau Testament. Mais c'est là le résultat d'une hybridation entre le paganisme grec et le christianisme.

Dans la *République*, Platon enseigne que l'âme est composée de trois parties: la partie concupiscible ou principe du désir (to ejpikumhtikon) commune aux végétaux, aux animaux et aux humains: cela deviendra l'âme végétative chez les scolastiques; la partie irascible ou principe du courage (to qumoeide") commune aux animaux et aux hommes et qui deviendra l'âme sensible chez

les scolastiques; enfin la partie rationnelle ou principe de la pensée (to logistikon) propre aux seuls humains et qui deviendra le nou" chez Aristote et l'âme rationnelle chez les scolastiques. Dans le *Phèdre*, Platon développe la même conception à l'aide d'un célèbre mythe: le mythe du cocher. L'âme est comme un cocher qui conduit un char à deux chevaux ailés: l'un est noble et veut monter, l'autre est vulgaire et tire toujours vers le bas. Le cocher cherche à atteindre le plus haut sommet de la voûte céleste où il pourra contempler le monde des Idées. Mais souvent il est déporté vers le bas à cause du cheval rétif.

Platon enseigne aussi l'immortalité de l'âme. Elle est non seulement immortelle, mais elle n'a jamais commencé. Elle est donc éternelle. Dans le *Timée*, Platon dit explicitement que cette immortalité ne revient qu'à la partie supérieure de l'âme, ce qu'Aristote affirmera également du nou". Pourtant, chez Platon, l'âme semble éternellement condamnée à se réincarner et semble donc éternellement liée à un corps et à la matière. Il y a chez Platon une contradiction insurmontable entre le fait que l'âme est pour le monde des Idées, et donc apparentée au monde des Idées purement spirituel, — ce qui séduira beaucoup les Pères de l'Église, puisqu'on peut y voir une prémonition du désir de voir Dieu — et cette doctrine païenne et mythique de la réincarnation, propre à tous les peuples indo-européens, et dont Platon n'arrivera jamais à se défaire. Le problème tient uniquement au dualisme, et donc à une conception négative de la matière. Si le corps est négatif, il n'est plus possible de défendre une véritable immortalité de la personne humaine, puisque que l'humanité implique le corps. On est "soi-même" que dans un corps. L'homme n'est vraiment homme qu'avec un corps. En outre, les Grecs ont toujours été incapables de concevoir quelque chose de singulier en dehors de la matière. L'âme immortelle, pour Aristote, ne sera pas l'âme de Pierre, Paul ou Jean, mais l'âme humaine universelle commune à tous les hommes. D'où cette attirance pour la réincarnation, où l'âme est singulière et vraiment humaine dans un corps. L'âme n'est en effet individuelle que dans la matière pour les Grecs. Mais, en réalité, dans cette doctrine de la réincarnation, il s'agit alors chaque fois d'un homme différent, car le corps est chaque fois différent. Il n'y a pas non plus d'immortalité personnelle dans la réincarnation. La foi chrétienne en la résurrection de la chair sera à cet égard très libératrice pour la pensée, mais aussi très provocatrice! Car *quid* de l'âme dans l'attente de la résurrection? Comment être homme sans son corps? La foi chrétienne enseigne que c'est le sort de l'âme jusqu'à la fin des temps: mais c'est difficile à penser!

Le grand mérite de Platon est d'avoir, avec sa doctrine des Idées et sa doctrine de l'âme, pour la première fois, clairement et explicitement distingué, dans l'être, l'être matériel et l'être spirituel. On a vu que les présocratiques (sauf les pythagoriciens) le plus souvent étaient matérialistes. Ils assignaient au réel un seul principe, et c'était un principe matériel. Tout vient de la matière et tout y retourne. Il réduit le plus au moins, le supérieur à l'inférieur. Parménide est, avec les pythagoriciens, l'un des premiers à entrevoir que cela n'est pas possible. Il y a chez lui deux réalités: l'être et la matière; mais jamais il n'affirme clairement l'immatérialité de l'être. Platon, lui, affirme clairement qu'il y a un principe immatériel au réel, c'est le monde des Idées, et particulièrement l'Idée de Bien qui constitue une première approche de Dieu. Seulement Platon, tout comme Parménide, et comme Aristote plus tard, demeure dualiste. Il n'explique plus le plus par le moins, le

supérieur par l'inférieur. Mais il n'explique pas non plus le moins par le plus, l'inférieur par le supérieur. La matière demeure irréductible à l'esprit. Le monde matériel demeure irréductible au monde des Idées. Il y a éternelle opposition entre les deux. C'est le christianisme qui, le premier, affirmera un seul principe spirituel qui sera Dieu, de qui tout vient et à qui tout retourne. C'est le christianisme qui va donc expliquer le moins par le plus, l'inférieur par le supérieur, la matière par l'esprit. Et l'affirmation d'un principe spirituel unique au réel demeurera une constante de toute la métaphysique occidentale jusqu'à Hegel.

Il est classique de présenter la pensée de saint Thomas d'Aquin comme l'aboutissement le plus achevé de la philosophie médiévale, même s'il est aujourd'hui à la mode de contester cela. On aura cependant le souci de consacrer un important chapitre à saint Thomas dans le cours d'histoire de la philosophie médiévale. Il est également classique de présenter la pensée de saint Thomas comme une synthèse chrétienne de l'aristotélisme et du platonisme et d'affirmer que la modernité, avec Descartes, va rompre avec cette synthèse. Cette présentation classique comporte une part de vérité, mais risque aussi d'induire en erreur. À bien des égards, il y a plus de proximité entre saint Thomas d'une part et les métaphysiciens modernes comme Descartes, Leibniz ou Hegel d'autre part, qu'entre saint Thomas d'une part et Platon et Aristote d'autre part. En effet, tous les métaphysiciens modernes sont, comme saint Thomas, des chrétiens qui affirment un principe spirituel unique au réel, alors que Platon et Aristote sont des païens dualistes qui évoluent donc dans un tout autre monde. L'écart entre saint Thomas d'une part et Platon et Aristote d'autre part est à bien des égards abyssal. Ce que saint Thomas partage avec Platon et Aristote et ce qui l'oppose donc aux modernes, c'est le réalisme : c'est-à-dire, en gros, l'affirmation selon laquelle la connaissance humaine est mesurée par le réel et non pas le contraire, comme le diront les modernes qui feront de l'homme la mesure de toutes choses, ou alors seront agnostiques.

Chapitre 4 : Aristote

Avec Aristote, c'est le second monument de la philosophie de l'Antiquité qu'on aborde. Et, comme avec Platon, on ne pourra procéder que de manière très rapide et succincte.

1. Vie et œuvre

Aristote est né en 384 à Stagire, ville ionienne sur la côte de la Chalcidique. D'où le nom de Stagirite qu'on lui donne couramment ! On ne va pas rentrer dans le détail de sa biographie qui ne nous importe pas directement ici. À l'âge de 17 ans, en 367, il est venu à Athènes pour étudier à l'Académie. À partir de 360 et jusqu'à la mort de Platon en 348/7, il enseigna à l'Académie. En 343/2, il fut pressenti par le roi de Macédoine, Philippe, pour être le précepteur d'Alexandre alors âgé de treize ans : le futur Alexandre le Grand. En 335, alors qu'Alexandre régnait sur toute la Grèce, Aristote revint à Athènes où il donna des cours dans un gymnase appelé du nom du quartier où il se trouvait : le Lycée. Mais Aristote ne put pas fonder une école proprement dite, stable comme l'Académie, car il était métèque, c'est-à-dire un étranger fixé à Athènes. Il ne pouvait donc pas posséder de biens immobiliers. La mort d'Alexandre en 323 suscita à Athènes un vif sentiment antimacédonien et Aristote, menacé d'un procès pour impiété, dut fuir. Il s'exila à Chalcis d'Eubée où il mourut en 322.

Aristote a beaucoup écrit, comme en témoigne par exemple le catalogue laissé par Diogène Laërce (III^{ème} siècle ap. J.-C.), auteur d'une vie des philosophes de l'Antiquité. On divise les écrits d'Aristote en trois classes. Il y a d'abord les écrits publiés par Aristote lui-même (ejxwterikoi logoi). Il s'agit de dialogues à la manière de Platon et destinés comme ceux de Platon à un large public. Selon Werner Jaeger qui est le premier philologue à s'être posé systématiquement la question de la chronologie des œuvres d'Aristote dans une thèse publiée à Berlin en 1912, il s'agirait d'œuvres de jeunesse d'Aristote encore sous l'influence de Platon. À l'exception de quelques fragments de l'*Eudème* et du *Protreptique*, nous avons perdu tous ces dialogues. Une seconde classe est constituée des écrits dits documentaires (ta uIpomnhmatika) dont on n'a rien conservé, excepté l'*Histoire des animaux* qui expose la zoologie d'Aristote. C'est la première zoologie de l'histoire. Excepté aussi la *Constitution d'Athènes* : une constitution qu'Aristote a rédigée pour la ville d'Athènes et qui a été retrouvée sur un papyrus en 1891. Une troisième classe enfin est constituée des cahiers de cours d'Aristote (ta ajkroamatika) et reflètent les cours d'Aristote au Lycée. Il s'agit peut-être de syllabus pirates ou alors des notes de cours d'Aristote lui-même. Il s'agit en tout cas d'écrits non destinés à la publication et d'ailleurs très mal écrits. Ce sont ces écrits que nous conservons encore aujourd'hui. Le texte que nous possédons dépend de l'édition qu'en a donnée Andronicus de Rhodes en 40 av. J.-C. L'édition critique moderne du texte grec a quant à elle été établie en 1831 par Immanuel Bekker pour l'Académie de Berlin. Et c'est cette édition critique que tout le monde suit aujourd'hui. Le style de ces cours est technique et précis, dépourvu de toute recherche littéraire.

On y compte la *Logique*, l'*Ojrganon*, composée de six livres, où Aristote formule, pour la première fois dans l'histoire, les lois de la logique, les lois de la raison. C'est une date capitale dans l'histoire de la pensée. Le premier livre, *Les Catégories*, est un livre probablement inauthentique qui expose les dix catégories. Il s'agit d'un classement des concepts en dix classes générales dont la première est la Substance et les neuf autres constituent les accidents de la substance : on y reviendra. Le second livre, *De l'interprétation* (*Peri ejrmhneia*"), traite de la logique des propositions, lesquelles sont classées en propositions affirmatives et négatives, en propositions universelles, particulières et singulières, en propositions simples et composées. Le troisième livre, *Les premiers analytiques*, expose la théorie du syllogisme. Le quatrième livre, *Les analytiques seconds*, traite des principes indémontrables qui sont nécessairement au point de départ des sciences : les définitions, les axiomes, les postulats. Le cinquième livre, *Les Topiques*, est un vaste traité d'argumentation. Aristote y expose l'art d'argumenter dans la discussion. Les différents types d'arguments sont classés selon différents lieux, *topoi* en grec, d'où le titre *Topiques*. Le sixième livre s'intitule les *Réfutations sophistiques*. Aristote y expose les différents types de sophismes ou de raisonnements fallacieux et montre comment les réfuter.

Après la *Logique*, on mentionnera la *Physique* (*fusikh ajkroasi*") en 8 livres qui traite du mouvement, c'est-à-dire du devenir ; le traité *Du ciel* en 4 livres qui traite du mouvement des corps célestes impérissables ; le traité *De la génération et de la corruption* en 3 livres qui traite du mouvement dans le monde sublunaire, notamment des transformations réciproques des quatre éléments ; les *Météorologiques* en 4 livres qui traite lui aussi du mouvement dans le monde sublunaire ; le traité *De l'âme*, *Peri yuch*", en 3 livres, un des derniers ouvrages d'Aristote et l'un des plus achevés, qui offre une théorie générale de la vie et de l'âme comme principe de vie. À côté des ces grands traités, il existe une quantité très importante de petits traités de psychologie, de physiologie, comme le traité *De la respiration*, et une collection considérable de traités de zoologie qui constituent un cinquième de l'œuvre d'Aristote, le plus célèbre étant le traité *Des parties des animaux*. Aristote a aussi écrit des traités de botanique, mais qui sont hélas perdus. Il faut bien sûr encore mentionner la *Métaphysique* (*ta meta ta fusika*) en 14 livres qui traite des divers sens de l'être ; *l'Éthique à Nicomaque* ; *l'Éthique à Eudème*, qui traitent de la morale ; la *Politique* qui traite de la philosophie politique.

2. La physique

On ne pourra donner ici qu'un bref résumé de la *Physique* d'Aristote qui demeurera la physique en vigueur jusqu'au XVI^{ème} siècle. Quand on parle de la physique d'Aristote, il ne s'agit bien sûr pas de physique au sens où on l'entend aujourd'hui de la science positive de la nature qui veut rendre compte des phénomènes naturels par le biais de modèles mathématiques. C'est justement cette physique mathématique qui sera créée à la fin du XVI^{ème} siècle et qui va rompre avec la physique d'Aristote. La physique d'Aristote est plutôt ce qu'on appellerait aujourd'hui une philosophie de la nature, c'est-à-dire une réflexion métaphysique à propos de la nature, et non pas

une mise en forme mathématique des lois qui régissent les phénomènes naturels sensibles.

Aristote rejette d'ailleurs explicitement toute idée de physique mathématique, toute idée de physique quantitative. Il critique ainsi vivement la physique de Démocrite. Pour lui, la connaissance de la nature sous l'aspect où elle est quantifiable, c'est le domaine de la mathématique, et il n'est pas question de mélanger les deux. Pour lui, la physique est qualitative. Elle a pour objet les qualités des choses et principalement le changement (metabolh), c'est-à-dire pas seulement le mouvement local (kinhsi" kata topon), mais toutes formes de devenir. En outre, contrairement à Démocrite, Aristote est convaincu qu'il y a une finalité dans la nature. La nature "n'accomplit rien sans but" affirme-t-il dans le traité *du Ciel* (A4, 271 a32). Aristote rejette aussi la méthode *a priori* de Platon. Pour lui, la physique doit se baser sur l'expérience sensible, sur l'observation. C'est pourquoi, dans ses nombreux ouvrages de zoologie, il accorde autant d'importance à l'observation, et même à la dissection. Cependant, ce qu'il s'agit de dégager des choses par l'observation, c'est la forme commune à plusieurs individus. Il s'agit de définir l'essence commune à plusieurs individus, par exemple la nature humaine commune à Pierre, Paul et Jacques, et non pas de décrire les caractéristiques singulières de tel ou tel individu. Il n'y a pour Aristote de science que de l'universel. Cependant, pour saisir la forme (morph) commune à plusieurs individus, ce que Platon appelait l'idée (eijdo"), il faut observer avec ses sens. Il ne s'agit pas, comme pour Platon, de se souvenir de ce qu'on a toujours su, mais de dégager, par l'observation, la forme qui est réalisée dans les individus. Donc, grande importance de l'expérience sensible pour Aristote : ce qui lui fera dire qu'«il n'y a rien dans l'intellect qui ne soit d'abord dans le sens». Toute connaissance passe d'abord par la sensibilité. C'est donc au moyen de l'observation sensible, de l'expérience, qu'Aristote va étudier la propriété la plus fondamentale des réalités mobiles de notre monde : le mouvement. Et la tâche de la physique sera de rechercher les causes (aijtiai) qui expliquent le mouvement. Rendre compte des réalités immobiles, c'est-à-dire des réalités qui ne changent pas, sera l'objet de la philosophie première : ce qu'on appellera, après Aristote, la métaphysique. C'est en ce sens que la physique est ce qu'Aristote appelle sa philosophie seconde.

Comment Aristote explique-t-il le mouvement, c'est-à-dire le devenir de toutes choses? Tout mouvement, tout changement, implique selon lui trois éléments réels : le substrat déterminable, capable de changement, (uJpokeimenon : littéralement "ce qui est jeté en dessous"). C'est ce qui est stable sous le mouvement, ce qui demeure sous le changement, et qui est soit la substance, dans le cas d'un changement accidentel, soit la matière première (prwth uJlh), dans le cas d'un changement substantiel, c'est-à-dire la génération et la corruption. Un second élément est la forme (morph) qui est la détermination nouvelle acquise par le changement et qui est soit la forme accidentelle, l'accident, dans le cas d'un changement accidentel, soit la forme substantielle dans le cas d'un changement substantiel, à savoir la génération et la corruption. Un troisième élément est impliqué par le changement, c'est la privation (steresi") qui est la capacité pour une substance de recevoir une nouvelle forme accidentelle ou la capacité de la matière première à recevoir toute forme substantielle.

Expliquons cela plus en détail. Pour Aristote, toute réalité est soit une substance (oujsia), soit

un accident (sumbebhko"). La substance est ce qui existe par soi et qui a donc une autonomie relative (l'homme, l'arbre). L'accident est ce qui existe dans un autre (la couleur blanche, la grandeur, la rondeur). La substance en outre est composée de matière première et de forme. La matière première, c'est le *cwra* de Platon, c'est le substrat matériel, le chaos matériel éternel dont on va voir qu'il s'oppose éternellement au Premier Moteur. La forme, ce sont les Idées de Platon qui n'existent plus dans un monde séparé, mais qui sont redescendues sur terre (cfr célèbre tableau de Raphaël : *L'école d'Athènes*). Les formes sont donc les essences communes aux individus et qui se réalisent toujours imparfaitement dans ces individus. Mais les formes, pour Aristote, n'existent que dans les individus, où on les connaît par l'observation, et pas dans un monde idéal. L'homme est ainsi une substance qui naît de l'union de la forme substantielle "homme", l'Idée d'homme, et de la matière première. Ce qui donne un individu qui existe par soi et est appelé pour cela substance. Comme il réalise imparfaitement l'Idée d'homme, en vertu de la résistance de la matière première, celle-ci cherche à se réaliser dans une infinité d'autres individus de même espèce, par la génération. Mais il y a d'autres formes, les formes accidentelles ou accidents qui n'existent que dans les substances. Ainsi, pour Platon, il y avait une idée de Blanc dans le monde des idées et elle avait un statut équivalent à l'Idée d'homme. Il n'en va plus de même pour Aristote. Le blanc n'est pour lui qu'une forme accidentelle qui existe toujours dans une substance. Aristote opère là un incontestable progrès en donnant une théorie beaucoup plus proche du sens commun.

Les substances que nous voyons avec nos sens sont en outre mobiles. Et c'est leur mouvement que veut expliquer la physique. Pour ce faire, Aristote distingue encore entre être en puissance (to dunamei ojn) et être en acte (to ejnergeia/ ojn). Toute substance visible est à la fois en acte et en puissance. Une substance est en acte en ce sens qu'elle est effectivement déterminée. Elle a une forme qui la détermine. Mais elle est aussi en puissance, c'est-à-dire déterminable, ou capable de recevoir des formes accidentelles. C'est dans le fait d'acquérir des formes accidentelles que consiste le changement accidentel des substances, le devenir des substances. Par exemple, Pierre est un homme debout. Il est donc une substance en acte. Il a la forme substantielle de l'humanité, il réalise l'idée d'homme et il a en outre la forme accidentelle "être debout" qui est un état accidentel qui n'existe que dans la substance : ici Pierre. Il est déterminé. Mais il est aussi déterminable, c'est-à-dire en puissance. Si Pierre s'assied, cela constitue un changement. Pierre en étant debout est une substance en acte, mais aussi en puissance de s'asseoir. Il est capable de s'asseoir. Il est capable d'acquérir une autre forme accidentelle : la forme accidentelle "être assis". S'asseoir constitue donc un changement où Pierre, étant en puissance de s'asseoir, passe en acte de s'asseoir. Il acquiert une nouvelle forme accidentelle, tout en perdant la forme accidentelle "être debout". C'est comme cela qu'Aristote explique le devenir universel de toutes choses sans sacrifier la stabilité, et notamment le mouvement local.

Mais il y a des changements beaucoup plus fondamentaux : ce sont les changements substantiels et non plus accidentels. C'est le cas de la génération et de la corruption. Un nouvel être humain qui apparaît, c'est un changement substantiel. Une nouvelle substance apparaît qui n'était pas auparavant. Par exemple Jean. Comment Aristote explique-t-il de tels changements? Ce qui

demeure stable sous de tels changements, selon lui, c'est la matière première, qui est le chaos matériel de Platon. Il est pure puissance, pure déterminabilité sans aucune détermination propre. Ce qui est impensable : le pur indéterminé, c'est le néant ! Affirmer l'existence de la matière première, c'est affirmer l'existence du néant, c'est réifier le néant. Mais voilà, Aristote soutient l'existence de cette matière première qui est pure puissance, pure capacité à recevoir des formes substantielles ! Le processus, par lequel la matière première, qui est pure puissance, est actualisée par une forme substantielle, par lequel la matière, qui est pure indétermination, est déterminée par une forme substantielle, constitue la génération. L'homme en s'unissant à la femme produit une nouvelle substance en communiquant par la génération la forme substantielle de l'homme, la nature humaine, l'Idée d'homme, à la matière première. De l'union de cette matière première et de la forme communiquée par la génération naît une nouvelle substance : Jean. C'est là un changement substantiel : l'apparition d'une nouvelle substance. À la mort, c'est l'inverse qui se passe. La forme substantielle "homme" se sépare de la matière première, et la substance individuelle est anéantie en tant que telle. Quand Jean meurt, Jean n'existe plus selon Aristote. La forme "homme" existe toujours dans les autres individus humains, de même la matière première. Formes et matière sont éternelles. Seuls les individus sont réduits à néant. C'est la corruption. C'est le second changement substantiel qui constitue la corruption des individus. Donc, pas d'immortalité personnelle de l'âme pour Aristote.

Avançons plus avant dans l'explication qu'Aristote nous donne du mouvement. *Physique* vient du grec *fusi* qui signifie nature. La nature, c'est la forme d'une substance, mais comprise en tant qu'elle est le principe du mouvement de cette substance. Autrement dit, le mouvement d'une substance découle toujours de la forme de cette substance. Il découle de la nature de la substance qui est le principe explicatif interne de son mouvement. Aristote considère comme des substances, comme des réalités naturelles autonomes possédant en elles une nature, principe de mouvement, les êtres vivants : végétaux, animaux et humains. La nature, chez les vivants, c'est l'âme. Mais il considère aussi comme des substances les quatre éléments : l'eau, la terre, le feu et l'air. Toutes les réalités matérielles non vivantes sont donc faites de la combinaison de ces quatre éléments et ne constituent pas des substances, mais des modifications accidentelles des quatre éléments. Un caillou n'est pas une substance, mais une modification accidentelle de la terre.

Le principe explicatif du mouvement chez les vivants, c'est donc l'âme. Si un homme s'assied ou se met debout, c'est en vertu de son âme. C'est l'âme qui est le principe explicatif de son mouvement. De même, si un homme se reproduit et donne naissance à un nouvel homme, c'est en vertu de son âme. L'âme en l'homme, c'est la nature humaine qui veut toujours se réaliser parfaitement et qui n'y arrive pas à cause de la matière première : d'où la reproduction pour pallier à l'échec de la mort qui est le triomphe de la matière première, le triomphe du désordre. L'âme se communique alors à d'autres individus. Et il en va de même pour tous les vivants, animaux et végétaux. Notons qu'il n'y a plus trace de la doctrine de la réincarnation chez Aristote. L'âme individuelle ne survit pas en tant que telle. Elle est détruite à la mort. Mais l'âme humaine ou animale ou végétale survit dans les autres individus.

Le principe explicatif du mouvement chez les non-vivants, c'est la nature des quatre substances fondamentales, des quatre éléments : l'eau, la terre, le feu et l'air. Aristote reprend cette doctrine aux présocratiques. Le feu est un élément fondamental qui naît de la rencontre entre le chaud et le sec. L'air naît de la rencontre entre le chaud et l'humide. L'eau naît de la rencontre entre le froid et l'humide. La terre naît de la rencontre entre le froid et le sec. Tous les êtres du monde sublunaire sont composés en diverses proportions de ces quatre éléments. Et ce sont ces quatre éléments qui expliquent leurs mouvements. Ainsi, il est de la nature du feu que de provoquer ce changement qu'est la combustion d'un corps. Il est de la nature du feu et de l'air d'avoir un mouvement local rectiligne vers le haut, autrement dit de monter, et de la nature de la terre et de l'eau d'avoir un mouvement rectiligne vers le bas, autrement dit de tomber. Le lieu naturel de l'eau et de la terre, c'est le bas, d'où leur situation au centre de l'univers. Le lieu naturel de l'air et du feu, c'est le haut d'où leur tendance à monter vers la périphérie du monde sublunaire. Dans le monde supralunaire, les corps sont faits d'un cinquième élément : l'éther ou quintessence, qui explique le mouvement circulaire parfait et éternel des astres.

Cependant, la nature n'est pas encore, pour Aristote, une explication suffisante du mouvement, du devenir universel de toutes choses. Toute substance meut, imprime un mouvement, mais est aussi mue. Ainsi toute substance apparaît par la génération. Elle ne peut se mouvoir et mouvoir autre chose que parce qu'elle est mue, que parce qu'elle reçoit sa nature dans la génération. Une substance qui meut, c'est ce qu'Aristote appelle un moteur. Il constate ainsi que toute substance est un moteur, mais un moteur mû par un autre moteur. Il remarque que, pour expliquer le devenir, on est indéfiniment renvoyé d'un moteur à un autre moteur. Or, la raison exige une cause au mouvement, un principe explicatif au mouvement. Une régression à l'infini n'explique rien, constate Aristote. Elle ne satisfait pas la raison. Il faut donc conclure en l'existence d'un Premier Moteur non mû, un Premier Moteur qui ne soit pas lui-même mû par un autre et qui est le principe premier et dernier de tout mouvement. Il faut s'arrêter à un Premier Moteur qu'Aristote va appeler Dieu (Qeo"). On trouve ainsi déjà une démonstration de l'existence de Dieu dans la *Physique* d'Aristote, ce qui montre combien il s'agit en réalité d'une métaphysique de la nature. C'est la première démonstration de l'existence de Dieu de l'histoire de la pensée. Dieu est ainsi, pour Aristote, le Premier Moteur — celui qui meut sans être mû — d'une chaîne de moteurs qui expliquent le mouvement de l'univers. Le Premier Moteur immobile, unique, éternel, immatériel, Dieu, imprime un mouvement au moteur que constitue le ciel des étoiles fixes. Ce premier ciel transmet son mouvement circulaire aux autres sphères célestes qui se trouvent à l'intérieur de la première. L'impulsion atteint finalement la monde sublunaire, notre monde, où elle prend la forme des différents mouvements que nous observons. Rappelons que cette cosmologie sera transposée dans la pensée chrétienne et qu'elle demeurera la cosmologie de toute le moyen âge, et de la Renaissance jusqu'à Galilée, qui va "désenchanter le monde".

Dieu, le Premier Moteur, est selon Aristote l'explication ultime du mouvement dans l'univers. Mais il meut tout le cosmos seulement à titre de cause finale. Il ne crée pas le monde à titre de cause efficiente. Non, il meut le cosmos à titre d'exemple à imiter ! Toutes les substances essayent d'imiter

la perfection du Premier Moteur et cela explique leur mouvement. Toute réalité essaye de réaliser au mieux sa forme, sa nature, et c'est comme cela qu'elle imite, toujours imparfaitement, le Premier Moteur. Dieu, pour Aristote, n'est préoccupé que de soi-même. Toutes les réalités aiment Dieu comme leur cause finale, en essayant d'imiter sa perfection, ce qui explique leur mouvement. Mais Dieu, pour Aristote, s'aime seulement soi-même. Selon lui, un être supérieur ne peut pas aimer un être inférieur. Il peut seulement être aimé et s'aimer soi-même. Et la finalité de toute la nature est d'aimer Dieu, en imitant le mieux possible sa perfection. Là, bien entendu, le christianisme va à nouveau apporter une rupture radicale. Mais le progrès d'Aristote est déjà considérable. On est déjà loin du matérialisme frustré des présocratiques.

3. La psychologie et la théorie de la connaissance

L'homme, selon Aristote, est une substance, composée, comme toutes les substances, de matière et de forme. La matière y occupe la place de la puissance et la forme la place de l'acte. La matière, c'est le corps, et la forme, c'est l'âme, principe de vie. L'âme est, autrement dit, le principe d'un certain nombre d'activités vitales qui permettent à la substance humaine d'acquérir sa perfection. L'âme, selon Aristote, constitue le premier degré de perfection de l'homme, sa perfection première, sa première entéléchie (ejntelecia accomplissement). Mais l'homme est capable par lui-même, par les activités de son âme, d'accéder à un degré de perfection supérieur. C'est sa perfection seconde, son entéléchie seconde, qu'il acquiert en accomplissant sa nature d'homme, autrement dit en accomplissant les activités dont son âme le rend capable. Les différents degrés de vie en l'homme correspondent à différents types d'activité. C'est pourquoi Aristote distingue plusieurs parties dans l'âme, ou plutôt différentes capacités. La partie supérieure de l'âme comprend toujours en elle les parties inférieures. Ceci a pour conséquence que l'homme n'a qu'une seule âme, mais qui est capable de toutes les activités dont les âmes inférieures sont capables. Aristote distingue ainsi dans l'âme sa partie nutritive ou végétative (to qreptikon), la partie sensitive (to aijsqhtikon), la partie motrice (to kinhtikon), et enfin la partie supérieure, la partie rationnelle, (to dianohtikon), qu'il appelle aussi le nou", l'esprit.

Dans le Peri yuch", Aristote offre surtout une très remarquable analyse métaphysique de la connaissance humaine. Il distingue dans la connaissance humaine deux formes : la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Chacune de ces deux formes comprend d'une certaine manière un moment passif et un moment actif. La sensibilité est essentiellement passive. Dans la perception sensible, le sujet connaissant reçoit l'objet sensible sans activité préalable. Cet objet sensible fait passer la sensibilité de la puissance à l'acte. Mais la sensibilité n'est cependant pas pure puissance. Elle est aussi un acte pour l'objet sensible, en ce sens que c'est grâce à elle, la sensibilité, que l'objet sensible est connu. Avant d'être connu, l'objet sensible est totalement irréfléchi. Grâce à la sensibilité, l'objet sensible, nous dit Aristote, devient connu. Il y a donc simultanément un apport de la sensibilité aux choses et un apport de l'objet sensible à la sensibilité. Avant la perception sensible, le sujet n'était que percevant en puissance et l'objet n'était que perceptible en puissance.

Dans la perception effective, la sensibilité passe à l'acte grâce à l'objet sensible et l'objet perceptible en puissance devient perçu en acte, grâce à la sensibilité. Il y a donc intime communion dans la sensibilité entre le sujet et l'objet.

Dans la connaissance intellectuelle, il y a aussi activité et passivité. L'intelligence est en nous ce qui connaît les formes des choses. Par exemple, la nature humaine dans les différents individus humains. Connaître intellectuellement la forme des choses, c'est donc assimiler vitalelement cette forme. Cette forme vient s'imprimer dans l'intelligence passive : ce qu'Aristote appelle l'intellect patient (oj paqhtiko" nou"). Mais les formes, pour être connues par l'intellect patient, doivent être tirées de la matière sensible. C'est là l'œuvre de l'abstraction. L'intelligence doit, selon Aristote, activement abstraire les formes de la matière pour les donner à voir à l'intellect patient. C'est pourquoi il distingue à côté de l'intellect patient, un intellect agent, un intellect actif (oj poihtiko" nou") qui va activement dégager la forme des choses hors des individus matériels. Le terme intellect agent n'est pas d'Aristote lui-même, mais de ses disciples. Il désigne cependant à juste titre ce qu'Aristote avait en vue. Les formes, nous dit Aristote, sont, dans les individus, intelligibles en puissance et c'est grâce au travail de l'intellect agent que ces formes vont devenir intelligibles en acte. Et ce travail, c'est ce qu'Aristote appelle l'abstraction, dont il distingue trois degrés, eu égard au degré de dégagement hors de la matière que l'intellect opère : l'abstraction physique qui donne lieu à la physique, à la psychologie, à toutes les sciences naturelles, et où l'intellect garde un rapport avec la matière concrète (exemple : connaissance de la nature de la pierre), l'abstraction mathématique qui donne lieu à la mathématique et où l'intellect ne garde plus qu'un rapport vague à la matière (exemple : la connaissance de la nature du point indivisible), et l'abstraction métaphysique qui donne lieu à la métaphysique et où l'intellect n'a plus aucun rapport avec la matière.

L'intellect agent est selon Aristote "séparé", c'est-à-dire indépendant de la matière, immatériel, et donc impérissable, immortel. À la mort, il survit, tandis que l'intellect patient, la mémoire, la volonté, la sensibilité, le corps sont anéantis. Seule survit, selon lui, la partie supérieure de l'âme, le nou", qui consiste proprement en l'intellect agent. Mais cet intellect agent n'est pas personnel. Nous ne sommes singuliers que par la matière selon Aristote. Or, la mort consiste justement en une séparation de l'esprit et de la matière. L'intellect agent est donc impersonnel. Une fois séparé de la matière, il n'a plus aucune singularité. Il est le même pour tous les hommes. Averroès au moyen âge en tirera comme conséquence assez légitime qu'il n'y a qu'un seul intellect agent pour toute l'humanité, autrement dit, un seul esprit, un seul nou". C'est ce qu'on appelle le monopsychisme. Pour réfuter cette position, saint Thomas écrira son célèbre traité *De unitate intellectus contra averroistas*, où il défendra l'immortalité personnelle de l'âme.

4. La métaphysique

Le titre de *Métaphysique* (ta meta ta fusika) ne vient pas d'Aristote lui-même, qui parle quant à lui de philosophie première (prwth filosofia), de sagesse (sofia), de théologie (qeologia). Le terme métaphysique est cependant attesté dès le III^{ème} siècle avant J.C. Selon les manuscrits que nous

possédons et qui remontent à l'édition d'Andronicus de Rhodes (40 avant J.-C.), la *Métaphysique* est composée de 14 livres, dont certains sont inauthentiques. Il s'agit d'un ouvrage touffu, complexe, dont l'interprétation est assez délicate. On se contentera ici d'un très bref résumé.

La *Métaphysique* s'ouvre (livre A) sur une critique des philosophes antérieurs, c'est-à-dire en réalité des présocratiques. Mais on trouve aussi dans la *Métaphysique* une virulente critique de Platon dans les livres M et N. Aristote critique la doctrine des Idées de Platon, la jugeant tout simplement inutile. Il estime que les Idées ne font que doubler inutilement la réalité. Ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, à savoir son essence, sa forme, doit lui appartenir en propre, explique-t-il. Ce qui fait qu'un homme individuel est un homme doit appartenir à cet individu et non pas planer dans un monde des Idées séparé de la matière. Autrement dit, comme l'illustre le célèbre tableau de Raphaël, Aristote fait redescendre les Idées de Platon sur terre. Selon Aristote, la similitude entre plusieurs individus est réelle : on la constate avec nos sens. Et c'est cette similitude réelle, cette identité réelle, qui fonde les individus dans leurs différences. C'est la forme. Il est dès lors inutile de réifier, de chosifier cette forme dans un monde séparé de la matière. Les formes doivent exister dans la matière et il est inutile de les doubler dans un monde séparé.

Mais Aristote reproche aussi à Platon de réifier les concepts que nous utilisons dans le langage et donc de donner une absolue priorité au langage sur le réel, au concept pensé sur le réel vu, senti. Partant de la proposition "Socrate est un homme blanc", Platon réifie les concepts en Idées et les situe dans un monde séparé. Ainsi, il réifie le concept d'homme et le concept de blanc pour en faire deux Idées qui existent à l'état séparé. Il fait ainsi de l'homme une Idée et du blanc une Idée, l'Idée de Blanc. Aristote rejette cette manière de procéder. Le réel est premier selon lui. Ce qui existe, c'est Socrate, et l'humanité et la blancheur n'existent que "dans" Socrate. La forme substantielle "homme" n'existe que liée à une matière où elle est individuée et la forme accidentelle "blanc" n'existe que dans cette substance individuelle, ici Socrate. Aristote opère là un réel progrès en donnant la priorité au réel, tel qu'on le voit, tel qu'on l'expérimente, sur le concept, sur nos concepts. Mais la manière rationaliste de Platon va en réalité déteindre sur Aristote et, par l'intermédiaire d'Aristote et de Platon lui-même, sur toute la philosophie occidentale. Aristote, on va le voir, va poser la question de l'être à partir du langage, et va donc avoir tendance à réduire le réel à ce que nous pouvons en connaître. Cette tendance rationaliste sera une constante de la philosophie occidentale jusqu'à Hegel.

Mais quel est l'objet de la métaphysique selon Aristote ? On touche là en réalité à un des gros problèmes de la *Métaphysique*. Aristote lui-même donne plusieurs définitions de la métaphysique, et ces diverses définitions ne se concilient pas facilement. Il s'agit selon lui de la science suprême, de la plus haute des sciences. Selon le livre A, il s'agit de la science qui traite des principes et des causes, et plus précisément, des causes les plus élevées, des causes premières. Autrement dit, la métaphysique a pour but de rechercher les causes de toute la réalité. Il ne se prononce donc pas de suite sur le fait de savoir s'il y a une ou plusieurs causes au réel. Il laisse la question ouverte. La *Métaphysique* est une œuvre non dogmatique où Aristote fait état progressivement d'une recherche qui toujours demeurera ouverte. Et ce n'est que finalement qu'il conclura à l'existence d'un Premier

Moteur : donc d'une cause unique au réel. Dans le livre G, Aristote affirme que la métaphysique étudie l'être en tant qu'être (ojn h/j ojn), l'être du point de vue le plus général, le plus universel. Il s'agit donc de mettre en œuvre l'abstraction à son plus haut degré qu'il appelle justement l'abstraction métaphysique. Il ne s'agit plus d'étudier l'être en tant qu'il est en mouvement, comme la physique, ou l'être sous son aspect quantitatif comme la mathématique ; il ne s'agit plus d'étudier une région de l'être, un domaine particulier du réel, mais d'étudier l'être en tant qu'être. Il s'agit d'étudier l'être en tant qu'il est, en tant qu'il est quelque chose. Autrement dit, la Métaphysique va poser la question "qu'est ce que cela veut dire être" ?, "quels sont les sens de ce petit mot anodin : être" ? La métaphysique est en ce sens la science la plus universelle qui ne se limite pas à telle ou telle région du réel.

Mais voilà, dans le livre E, Aristote va donner une troisième définition de la métaphysique, qu'il appelle alors *qeologia* ! La métaphysique est alors la science suprême qui a pour objet le divin, ce qui deviendra en dernière analyse le Premier Moteur, Dieu. Cette définition rejoint et complète la définition du livre A. La métaphysique étudie les premières causes du réel, et ces premières causes constituent le domaine du divin qui est une région particulière du réel. Mais Aristote avait dit dans le livre G que la métaphysique n'étudiait pas une région particulière du réel, mais l'être en tant qu'être ! Il y a là un problème, et une apparente contradiction, et on va voir comment Aristote tente de la résoudre.

Voyons d'abord comment Aristote répond à la question centrale de la métaphysique "quel est le sens du mot être ?". Qu'est ce que c'est que "être" ? Pour répondre à cette question, Aristote va procéder à une analyse de notre langage et voir en quel sens nous disons l'être, en quel sens nous le signifions. Si on prend le jugement "la pomme est verte", c'est le verbe être qui désigne l'être et c'est le sujet "pomme" et le prédicat "verte" qui donnent le sens du verbe être, qui disent ce que "être" veut dire. Être, c'est être pomme ; être c'est être vert. Mais Aristote constate, par l'expérience sensible, que «être» se dit en premier lieu du sujet. C'est la pomme qui est en premier lieu et la verdeur n'est que dans la pomme. La verdeur est seconde par rapport à la pomme. C'est la distinction entre substance et accident. Être s'affirme donc d'abord de la substance, nous dit Aristote, et ensuite des accidents. Le premier sens du mot «être», c'est donc "substance". Être, c'est être quelque chose, c'est être une substance individuelle finie, nous dit Aristote. C'est le premier sens du mot être. Les accidents sont des sens seconds du mot "être". Les accidents sont, ils existent, mais ils n'existent pas en eux-mêmes. Ils existent seulement dans la substance qui seule existe en soi, par soi, pour soi.

Aristote constate encore qu'une chose peut être en puissance et en acte. Les substances de notre expérience sont à la fois en acte et en puissance. Mais on "est" davantage quand on est en acte que quand on est seulement en puissance. Une chose existe davantage quand elle est en acte que quand elle est en puissance. Il s'ensuit, selon Aristote, une hiérarchie dans le réel, selon qu'on est plus ou moins une substance en acte, selon donc qu'on échappe plus ou moins au devenir universel. Il y a donc différents degrés d'être. On peut "être" avec des degrés divers d'intensité. La matière première est pure puissance, c'est elle qui "est" le moins. Les végétaux "sont" davantage

que les minéraux, les animaux davantage que les végétaux et les hommes davantage que les animaux. Les hommes sont en effet davantage des substances : l'homme existe davantage en soi que ne le fait une fleur. Il est davantage réfléchi, puisqu'il est doué de la conscience de soi. Il participe davantage à l'immutabilité et à l'éternité de Dieu que les réalités qui lui sont inférieures. Au dessus des hommes, Aristote place en effet les corps célestes, mus par des intelligences, et finalement au dessus de tout, il place le Premier Moteur, Dieu qui est la Substance par excellence et qui est donc l'être par excellence. Dieu est celui qui "est" le plus, qui est le plus substance. Il est un pur acte qui ne connaît plus la puissance et qui ne connaît donc plus le devenir. Il est donc au sommet de la hiérarchie des êtres.

On retrouve ainsi, dans la *Métaphysique*, une démonstration de l'existence du Premier Moteur, identique à celle de la *Physique*. Dieu, le Premier Moteur, est la Cause ultime impliquée par le devenir universel de toute la réalité. Et c'est pourquoi le divin, comprenant les corps célestes, mais finalement à son sommet, Dieu, le Premier Moteur, est aussi objet de la *Métaphysique*, comme l'affirme le livre E, en définissant la métaphysique comme théologie. Parce que Dieu, le Premier Moteur, rend compte du devenir de l'ensemble du réel, et parce qu'il est celui qui «est» le plus intensément. Il est la substance par excellence, purement en acte. Dieu est une région particulière du réel, mais c'est une région qui explique toutes les autres régions. En ce sens la métaphysique comprise comme théologie reste une science universelle, même si elle porte sur une région particulière de l'être. Et c'est comme cela qu'Aristote lève la contradiction entre ses deux définitions de la métaphysique. La métaphysique est théologie qui porte sur une substance, Dieu, parce que cette substance explique le devenir de toutes les autres. Dieu est la substance par excellence. Il est celui qui "est" par excellence. Il est celui qui réalise à un degré suprême le premier sens du mot être qui est "substance".

Dieu est donc pur acte, sans aucune puissance. Il est immobile et immuable. Il est immatériel, il est un pur esprit. Il est, dit Aristote, Pensée de la pensée, il est pensée éternelle de soi-même dans un unique acte intellectuel purement intuitif. Il est noesi" noesew" (Pensée de la pensée). Il est parfait, mais donc fini, limité. Comme tous les Grecs, Aristote situe la perfection dans la finitude. Dieu est une région particulière du réel, il est une zone limitée à l'intérieur du réel, il est le premier des étants, la première des substances. En outre, comme on l'a déjà dit, le Dieu d'Aristote n'est pas créateur, il n'est pas cause efficiente. Il meut toute la réalité à titre de cause finale, comme objet d'amour. Il est aimé de toute la réalité, mais lui ne peut que s'aimer soi-même.

Chapitre 5 : Le stoïcisme et l'épicurisme

Le stoïcisme a pour fondateur Zénon de Citium (Chypre) (333/2-262 av. J.-C.) et a compté comme autres représentants : Cléanthe d'Assos (310-233/2), Chrysippe de Soli (Cilicie) (280-205), Panétius de Rhodes (185-110) et des stoïciens romains comme Sénèque (1 av. J.-C.- 65 ap. J.-C.), Épictète (55-125) et l'empereur Marc-Aurèle lui-même (121-180). La pensée stoïcienne est une sorte de panthéisme matérialiste. Tout est matière, tout est corps, et Dieu (Logos) n'est rien d'autre que l'ordre nécessaire immanent à cette réalité matérielle. Tout est régi par une absolue nécessité et la finalité de l'agir humain consiste seulement à se conformer à cette nécessité aveugle, à se conformer à la fatalité, à consentir à l'ordre nécessaire de la nature. D'où le pessimisme qui affleure dans les pages écrites par un Marc-Aurèle. Notons que cette morale stoïcienne fataliste du consentement aveugle à la nécessité influencera beaucoup la pensée moderne, surtout celle de **Spinoza**. L'apport le plus important — et définitif celui-là — du stoïcisme se situe cependant dans un autre domaine : celui de la logique. Les stoïciens sont en effet avec Aristote les fondateurs de la logique. Aristote a fondé la logique des propositions universelles, dont la syllogistique ou théorie du syllogisme. Les stoïciens vont fonder la logique des propositions singulières, reliées entre elles par ce qu'on appelle les opérateurs logiques : l'implication, la bi-implication, la conjonction, la disjonction inclusive et la disjonction exclusive.

L'épicurisme a été fondé par Épicure (341-270) et compte, comme autre grand représentant, Lucrèce (95-55 ACN), auteur du célèbre *De rerum natura*. L'épicurisme est une pensée matérialiste qui reprend quasi littéralement, avec quelques petites modifications, la pensée de Démocrite. Sur ce point, il n'y a aucune originalité. Mais l'épicurisme est surtout une **morale**, une philosophie pratique. La finalité ultime de la vie humaine est, selon certains textes, le plaisir (hJdonh), selon certains autres, l'ataraxie (ajtaraxia) ou imperturbabilité, absence de troubles. Cette ataraxie est un état de plaisir dans le repos, consécutif à une profonde liberté intérieure. L'homme doit viser à trouver la paix intérieure, l'équilibre intérieur, en vue d'un bonheur individuel. On y parvient par une stricte ascèse qui consiste à se tenir à l'écart de tout ce qui pourrait contrarier le bonheur individuel. C'est une sorte d'indifférence à tout ce qui est extérieur, à la vie en société, mais aussi à la souffrance et à la mort. Il ne s'agit pas de débauche, comme on l'a parfois dit, mais d'une recherche d'un équilibre entre les plaisirs, de manière à trouver le bonheur individuel, dans la paix intérieure. C'est là une morale profondément individualiste et égoïste où tout est tourné vers le bonheur individuel de l'âme et du corps.

Notons que le stoïcisme et l'épicurisme seront les principales formes de philosophie que l'on trouvera chez les penseurs romains. En réalité, les romains n'étaient pas des philosophes, mais des laboureurs et des soldats. Leur génie était un génie plutôt pratique et certainement pas un génie spéculatif comme celui des Grecs. Le principal apport des romains sur le plan intellectuel, c'est le droit, toujours étudié aujourd'hui dans les facultés de droit sous le nom de droit romain. C'est aux romains que nous devons le sens de la précision juridique. Et le génie latin du droit, allié au génie

grec de la spéculation, se retrouvera chez les grands penseurs du moyen âge, en particulier chez les scolastiques qui allient précision, rigueur et puissance spéculative.

Chapitre 6 : le néo-platonisme de Plotin

1. Vie et œuvre:

Plotin est né en 203/4 après J.-C. et mort en 270. Plotin a exposé sa pensée dans 54 traités que son disciple Porphyre publia en 300. Il les publia sous la forme de six groupes de neuf traités ou *Ennéades* avec une *Vie de Plotin*. C'est de là que vient le titre de l'œuvre de Plotin : les *Ennéades*. La première *Ennéade* traite de la morale. Les seconde et troisième exposent la physique de Plotin. La quatrième expose sa psychologie ou doctrine de l'âme. La cinquième relève de la métaphysique et parle des trois Hypostases supérieures. La sixième et dernière Ennéade relève aussi de la métaphysique et traite des catégories et de l'Un. Les traités sont d'une longueur très inégale : cela va d'une page à 70 pages et la plupart comprennent entre 15 et 30 pages de nos éditions. La manière d'exposer la doctrine est peu systématique et le style est assez négligé.

Plotin se présente lui-même comme un continuateur de Platon, mais en réalité il se démarque de Platon sur plus d'un point. On trouve aussi chez lui des influences d'Aristote et du stoïcisme. C'est incontestablement le penseur le plus puissant de l'Antiquité depuis Platon et Aristote et le dernier grand penseur païen de l'Antiquité, d'ailleurs contemporain des premiers pères de l'Église.

2. La pensée:

La pensée de Plotin a un tour profondément religieux. Pour fonder sa pensée, il fait continuellement appel à l'expérience mystique de son lecteur et se réclame de ses propres visions mystiques de l'Un. À cet égard, sa pensée semble davantage être une pensée religieuse. Mais, hormis ce gros problème de méthode, sa pensée apparaît bel et bien comme un système philosophique rationnel et logiquement articulé. Sa pensée est logiquement construite et cohérente. En ce sens, il s'agit bien de philosophie. On est à mille années-lumière du mythe. Sa pensée vaut surtout pour sa métaphysique et sa morale, et c'est à celles-ci qu'on se limitera.

L'ensemble du système plotinien — car il s'agit cette fois vraiment d'un système cohérent — est caractérisé par un double mouvement : un mouvement descendant, à savoir l'émanation (proodo") de toute la réalité à partir d'un principe unique, et un mouvement ascendant, à savoir le retour (ejpistrofh) de toute cette réalité au principe. C'est ce qu'on appelle le cercle platonicien qu'on retrouvera dans toute la pensée occidentale jusqu'à Hegel. On va décrire la pensée de Plotin en suivant tout simplement le cercle.

Il y a, selon Plotin, au dessus du monde matériel, celui de notre expérience, trois hypostases transcendentes purement immatérielles, ou spirituelles : l'Un (to eJn), l'Esprit (nous), et l'Âme (yuch) du Monde. Au principe de tout, il y a l'Un, qui correspond, si on veut, à Dieu. Mais voilà, Plotin était extrêmement sensible à la transcendance, et avait une volonté très forte de préserver cette transcendance. Nous ne pouvons donc connaître l'Un que négativement. La connaissance de l'Un relève d'une théologie purement négative où l'on peut seulement dire ce que l'Un n'est pas. On ne peut donc pas dire selon Plotin que l'Un est, on ne peut pas lui attribuer l'être, car l'être est fini. Or,

pour la première fois, il y a chez Plotin affirmation implicite de l'infinitude du principe. L'Un est au-delà de toute limite, et il l'est positivement. Mais du coup, on ne peut plus rien dire de lui, car notre langage relève des catégories d'Aristote qui sont seulement adéquates pour parler du fini. L'Un n'est donc pas l'être, car l'être est toujours fini. L'Un n'est pas une substance, car la substance est toujours finie. L'Un n'est pas pensée de la pensée, comme chez Aristote, car cela implique un dédoublement : l'Un comme conscience et l'Un comme objet de sa propre conscience. Or, l'Un est, selon Plotin, simple, absolument indifférencié, ne comportant en lui aucune différence. L'Un n'est donc pas une personne, car une personne est conscience de soi et donc finie. Plotin utilise d'ailleurs le plus souvent le neutre pour désigner l'Un qui est donc impersonnel.

Le seul nom qu'on puisse lui attribuer à côté de l'Un, c'est le Bien, qui n'est, notons-le, pas une catégorie d'Aristote et qui n'implique donc pas une finitude. Cette volonté d'affirmer l'infinitude de l'Un oblige Plotin à ne parler de lui que négativement et à affirmer paradoxalement qu'il n'est pas. Mais c'est là le langage paradoxal de la théologie négative qui va se retrouver chez tous les néoplatoniciens chrétiens de l'Antiquité chrétienne et du Moyen Âge, comme par exemple, on le verra, chez le Pseudo-Denys. Il s'agit en réalité d'un embarras. Aristote et les Grecs ont tellement lié le langage au fini, ont tellement dénigré l'infini pour le seul fini, que le langage est apparu à Plotin et aux néoplatoniciens chrétiens comme inadéquat pour parler de Dieu infini ou de l'Un infini. Mais leur solution est inadéquate, car trop paradoxale, insatisfaisante pour la raison. Ce problème ne sera vraiment résolu que par saint Thomas d'Aquin au XIII^{ème} siècle avec la doctrine des transcendants, et surtout la doctrine de l'analogie. Thomas montrera comment on peut parler de Dieu avec notre langage, tout en respectant sa transcendance.

Donc, le seul nom qu'on puisse attribuer à l'Un, hormis l'Un, c'est le Bien. Or le Bien se définit comme communication de soi, diffusion de soi. Le Bien est, par définition, surabondance qui déborde au-delà de soi. Mais, selon Plotin, cette diffusion de soi de l'Un hors de soi-même est nécessaire. Toute la réalité va émaner de l'Un, mais de manière nécessaire et non pas libre. La doctrine de Plotin est un émanatisme et non pas un créationnisme. Tout vient de Dieu, mais non pas librement. Tout vient de l'Un nécessairement et éternellement. L'émanation de toutes choses hors de l'Un est une émanation nécessaire, éternelle et non pas délibérée, car on ne peut pas dire que l'Un délibère : ce serait l'enfermer dans nos catégories finies. Plotin décrit cette émanation comme l'écoulement éternel d'une source ou comme la lumière qui émane éternellement du soleil. Et cette émanation ne provoque aucun appauvrissement de l'Un.

Mais voilà, pour expliquer comment toute la réalité sort de Dieu, Plotin serait obligé de parler de l'Un. Or, on ne peut rien en dire. On ne peut pas dire que l'Un pense les réalités finies, comme le faisait le premier Moteur d'Aristote, puisqu'on ne peut pas attribuer la pensée à l'Un qui est, pour Plotin, nécessairement finie. Du coup, la première chose qui émane de l'Un, c'est curieusement **l'Esprit**. Et qu'est-ce que l'Esprit ? C'est la noesi" noesew" d'Aristote. C'est la pensée de la pensée : la pensée éternelle de soi-même qui va penser, à l'intérieur de soi, la multiplicité des formes des réalités de notre monde : les formes d'Aristote ou les Idées de Platon. L'Esprit, c'est en quelque manière Dieu en tant qu'on en parle, mais qu'on ne respecte plus alors dans sa transcendance.

L'impossibilité de parler de l'Un infini oblige en quelque manière Plotin à le dédoubler. De l'Un émane d'abord nécessairement l'Esprit, qui est la Pensée de la pensée d'Aristote, et qui n'est donc plus parfaitement simple, indifférencié et infini comme l'Un. L'Esprit est une éternelle intuition intellectuelle de soi-même, à l'intérieur de laquelle sont pensées simultanément toutes les formes, toutes les idées. Toute la réalité dans sa multiplicité est donc précontenue virtuellement dans l'Esprit.

De l'Esprit émane alors nécessairement **l'Âme du Monde**. Cette doctrine de l'Âme du Monde est d'origine platonicienne et vient notamment du *Timée*. Pour Plotin, comme déjà pour Platon, il y a au-dessus de toutes les âmes individuelles une âme universelle unique dont les âmes individuelles ne sont que des participations imparfaites à cause de la résistance de la matière première. On trouve quelque chose de similaire chez Aristote avec le *nous*, la partie supérieure de l'âme, dont on a l'impression qu'il est unique pour toute l'humanité : ce qui mènera au monopsychisme d'Averroès. On retrouve là le mépris grec pour l'individuel en tant que tel. L'individu ne vient que d'une résistance négative de la matière. Donc, pour Plotin, toutes les âmes humaines, mais aussi animales et végétales, et toutes les formes non vivantes, participent de l'Unique Âme du Monde, à des degrés divers bien sûr. Les formes des réalités non vivantes sont la dernière dégradation de l'Unique Âme du Monde. L'Âme du Monde est le principe d'unité de toute la réalité matérielle qui émane nécessairement d'elle. Elle occupe une position intermédiaire entre notre monde et l'Esprit ; elle fait la médiation entre l'Esprit et notre monde. Elle a par nature une double orientation : vers le haut ou, ce qui revient au même, vers l'intérieur, c'est-à-dire vers la pensée de soi-même, et vers le bas, ou vers l'extérieur, c'est-à-dire vers les corps qu'elle va animer ou informer. La première orientation l'accorde au repos contemplatif de l'Esprit. La seconde l'oriente vers l'activité organisatrice des corps. Mais, parce qu'elle est tournée vers l'extérieur, la connaissance de soi de l'Âme du Monde n'est plus purement intuitive, elle devient aussi discursive. Elle donne donc naissance au temps qui est une dégradation de l'éternité de l'esprit, une déconcentration, un relâchement de l'éternité de l'Esprit. L'Âme du Monde **est donc le principe du temps**.

De l'Âme du Monde émane alors nécessairement **le monde matériel**, notre monde sensible, avec la multiplicité des réalités corporelles qui l'habitent. La multiplicité résulte de la résistance de la matière première à l'émanation nécessaire. Chaque forme émanant de l'Âme rencontre la résistance de la matière, ce qui occasionne la génération et la corruption d'une multiplicité infinie d'individus. Comme chez Platon et chez Aristote. Les réalités de notre monde naissent donc de l'union des formes qui émanent nécessairement de l'Âme et de la matière première. Mais là, il y a une ambiguïté, et une heureuse ambiguïté chez Plotin. Pour la première fois, on peut se demander si la matière n'émane pas elle aussi de l'Un. Mais ce n'est pas clair, car Plotin dit bien que la matière est mauvaise, car elle s'oppose à l'émanation. Mais, par ailleurs, il semble parfois comprendre la matière première comme une pure limite nécessité par l'émanation elle-même. En effet, si l'émanation ne rencontrait pas de limite, d'obstacle, l'émanation ne cesserait jamais et l'Un se dupliquerait à l'infini, sans jamais s'arrêter. Il semble donc que la limite de la matière première soit nécessité pour distinguer le monde sensible fini de l'Un infini. Mais ce n'est pas clair. Et d'autres textes laissent

encore penser à un dualisme éternel où l'émanation nécessaire buterait sur une matière première qui ne serait rien d'autre que le néant réifié, le chaos réifié. Mais on voit ici que la raison travaille et que Plotin tend à vaincre ce dernier reste mythique de la métaphysique grecque qu'est le dualisme. On le voit en ce qu'il lutte contre le dualisme des gnostiques qui affirment que la matière est impure. Il y a chez lui une visible volonté de vaincre le dualisme, mais sans encore y arriver parfaitement. Cela sera là le privilège du christianisme.

La pensée de Plotin est passionnante en ce qu'elle montre comment la raison naturelle, en dehors de toute influence du christianisme, était en train de vaincre les derniers restes mythiques de la pensée grecque : d'une part l'affirmation que le parfait est fini et le rejet de l'infini, et d'autre part le dualisme matière/esprit. L'affirmation implicite de l'infinitude de l'Un entraîne, on l'a vu, le problème du dédoublement de l'Un en une nouvelle hypostase, personnelle cette fois, qui est l'Esprit, mais c'est cependant un progrès considérable et qui pose un nouveau problème auquel va être confronté tout le Moyen Âge : le problème de la théologie négative, "comment parler de l'infini" ? Par ailleurs, l'idée d'émanation qui se rapproche de celle de création est aussi une nouveauté qui pousse Plotin à essayer de vaincre le dualisme matière /esprit, même s'il n'y arrive pas encore clairement. En effet, si tout émane de l'Un, pourquoi pas la matière, comprise alors comme pure limite ?

Au processus descendant de l'émanation de tout en dehors de l'Un répond le retour ascendant de toute la réalité vers l'Un. Toutes les réalités sont habitées de l'eïro" platonicien, du désir de l'Un. Les réalités inférieures à l'homme réalisent ce désir en accomplissant leur nature propre. Mais l'homme lui est conscient. Toute sa vie est donc ordonnée à la contemplation de l'Un dans lequel son âme doit finalement se fondre. Et là apparaît l'ambiguïté du statut de la matière chez Plotin. Il semble en effet dire que le corps est une prison pour l'âme, de laquelle elle doit échapper pour se tourner vers l'Un, pour fuir le monde et retourner vers l'Un. Il n'y a d'ailleurs pas d'immortalité personnelle de l'âme, l'âme n'étant qu'une participation de l'âme universelle. À la mort, l'âme se dissout donc dans l'Âme universelle. La finalité de la vie humaine est donc de retourner à l'Un par l'Âme. Ici bas, ce retour s'accomplit d'abord dans la vie active (praxis) qui est une ascèse où il faut se détourner du monde extérieur pour se tourner vers l'intérieur. Il faut se détourner des biens de ce monde et maîtriser ses sentiments et ses pulsions. Ce retour vers l'intériorité donne lieu à la contemplation intellectuelle de l'Un (qewria). Mais l'accomplissement ultime de cette **contemplation** intellectuelle est, selon Plotin, l'**extase** (ejkstasi") mystique où l'âme est comme happée hors d'elle-même pour se fondre dans l'Un. Porphyre raconte dans sa *Vie de Plotin* que Plotin a connu quatre fois l'extase mystique qu'il décrit dans des termes qui rappellent, de manière troublante, l'extase des mystiques chrétiens. Et le retour ultime à l'Un se fait par la médiation de l'Âme universelle, lors de la mort. Mais l'âme personnelle est alors dissoute dans l'âme universelle. C'est donc finalement un retour déshumanisant. La pensée de Plotin est ainsi impressionnante par ses avancées, mais elle demeure une pensée païenne.

Bibliographie succincte

- ALLAN D.J., *The Philosophy of Aristotle*, Londres, 1951.
- ARMSTRONG A.H., *An Introduction to Ancient Philosophy*, Londres, 1965.
- Id. (éd.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980.
- ARNOU R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.
- AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962.
- BREHIER É., *La philosophie de Plotin*, Paris, 1928.
- BURNET J., *Early Greek Philosophy*, Londres, 1920.
- CANTO-SPERBER M. (éd.), *Philosophie grecque*, Paris, 1997.
- COPLESTON F., *A History of Philosophy. I. Greece and Rome*, Londres, 1946.
- CORNFOLD F.M., *Plato and Parmenides ; Plato's Theory of Knowledge ; Plato's Cosmology*, 3 vol., Londres, 1939, 1935 et 1937.
- COSTANTINI M., *La génération Thalès*, Paris, 1992.
- COULOUBARITSIS L., *Aux origines de la philosophie européenne : de la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, 2000.
- CROMBIE I.M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vol., Londres, 1963.
- DEMAN Th., *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*, Paris, 1942.
- DE STRYCKER É., *Précis d'histoire de la philosophie ancienne*, Louvain, Louvain-la-Neuve, 1978.
- DIES A., *Platon*, Paris, 1930.
- DUMONT J.-P., *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, 1994.
- DÜRING I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966.
- FESTUGIÈRE A.J., *Socrate*, Paris, 1934.
- Id., *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946.
- FOLLON J., *Ajjjkkolouqeï'n tw`/ qew`/*. *Introduction à l'esprit de la philosophie ancienne*, Louvain-Paris, 1997.
- FRAENKEL H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, 1962.
- GAUTHIER R.A., *L'Éthique à Nicomaque*, Louvain-Paris, 1970.
- GIGON O., *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Berne, 1959.
- Id., *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Bâle, 1945.
- Id., *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berne, 1947.
- GRENET P., *Histoire de la philosophie ancienne*, Paris, 1960.
- GUNDERT H., *Der platonische Dialog*, Heidelberg, 1968.
- GUTHRIE W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962-1981.
- HADOT P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963.
- Id., *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Paris, 1995.
- JAEGER W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, traduit en français à Paris en 1966 sous le titre *À la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*.

- Id.*, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.
- KIRK G. S. et RAVEN J.E., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge, 2/1961.
- KRAEMER H.J., *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959.
- MAIER H., *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Aalen, 1964.
- MANSION, A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 2/1945.
- MONDOLFO R., *Socrates*, Buenos Aires, 1955.
- NEUGEBAUER O., *The Exact Sciences in Antiquity*, Providence, 2/1957.
- POHLENZ M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol. , Göttingen, 1955-59.
- RIST J.M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.
- RIVAUD A., *Les grands courants de la pensée antique*, Paris, 6/1953.
- ROBIN L., *Platon*, Paris, R/1973.
- RODIS-LEWIS G., *Épicure et son école*, Paris, 1975.
- ROSS W.D., *Aristotle*, Londres, 1923.
- Id.*, *Aristotle's Metaphysics*, 2 vol., Oxford, 1924.
- Id.*, *Aristotle's Physics*, Oxford, 1936.
- SCHAEFER R., *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les dialogues de Platon*, Paris, 1938.
- SOLMSEN F., *Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with his Predecessors*, Ithaca, 1960.
- THEILER W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930.
- TOTOK W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie. I. Altertum*, Francfort, 1964.
- UEBERWEG F., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. I. Die Philosophie des Altertums*, Berlin, 12/1926.
- VAN DER WAERDEN, B.L., *Erwachende Wissenschaft: ägyptische, babylonische und griechische Mathematik*, Bâle, 1956.
- WALLIS R.T., *Neoplatonism*, Londres , 1972.
- WERNER C., *La philosophie grecque*, Paris, R/1979.

PHILOSOPHIE MEDIEVALE

Introduction

Il importe de débiter avec une explicitation approfondie du titre du cours. Il s'agira d'une histoire des idées, l'histoire générale étant supposée connue. On ne fera référence à l'histoire générale, et en particulier à l'histoire de l'Église, que si nécessaire au propos spécifique du cours. Il faut en particulier expliquer le troisième élément du titre : histoire de la philosophie au moyen âge ou histoire de la philosophie médiévale, parce que cet intitulé est en réalité impropre. L'histoire de la philosophie médiévale veut être l'histoire de la philosophie durant cette période de l'histoire générale qu'on dénomme moyen âge. Le mot moyen âge vient de la Renaissance au XVI^{ème} siècle. Les hommes de la Renaissance étaient convaincus que la période qui allait des invasions barbares, ayant mis fin à l'empire romain d'occident, à la fin du XV^{ème} siècle était une période de ténèbres et de barbarie. Le mot «Renaissance» trahit cette conception des choses. Pour eux, le XVI^{ème} siècle marque dès lors le retour à la civilisation, la fin de l'âge des ténèbres et de la barbarie. Les mots ont demeuré, mais plus aucun historien sérieux n'admet aujourd'hui cette vision, il faut l'avouer, assez risible des choses. Le moyen âge, il ne faut pas l'oublier, correspond à un millénaire d'histoire. On le fait conventionnellement commencer à la chute de l'empire romain d'Occident en 476, avec la prise de Rome par Odoacre, roi des Hérules, et terminer à la chute de l'empire romain d'Orient en 1453, avec la prise de Constantinople par les turcs. Durant ce millénaire, il y a certes eu des périodes assez obscures et barbares. Ainsi les VI^{ème}, VII^{ème} et début du VIII^{ème} siècle, c'est-à-dire l'ère mérovingienne qui suit les invasions barbares, constituent une période assez troublée et ténébreuse, correspondant d'ailleurs à la formidable extension de l'Islam, à la perte consécutive par les chrétiens d'une bonne part du bassin méditerranéen jusqu'à l'Espagne, et donc à la perte des grands patriarcats chrétiens d'Orient (Alexandrie, Jérusalem, Antioche, Carthage). Les musulmans seront arrêtés à Poitiers par Charles Martel en 732. C'est à lui que nous devons de ne pas être musulmans aujourd'hui ! Une autre période assez ténébreuse sera celle qui suivra la chute de l'empire carolingien, à savoir la fin du IX^{ème} siècle, le X^{ème} siècle et le début du XI^{ème} siècle. C'est la

période qui correspond aussi aux invasions normandes (Vikings). Une dernière période assez troublée, quoique toujours brillante et très riche, sera le XIV^{ème} et le début du XV^{ème} siècles, le siècle de la guerre de cent ans et du grand schisme d'Occident, où l'on se retrouvera à moment donné avec pas moins de trois papes. Mais ces périodes de trouble ne doivent pas faire oublier les périodes brillantes du moyen âge. La première correspond à la *Renovatio* carolingienne, l'ère carolingienne au VIII^{ème} et au IX^{ème} siècle. Mais il faut surtout mentionner la seconde période qui correspond au XII^{ème} et au XIII^{ème} siècle, les siècles des grandes cathédrales romanes et gothiques, de saint Bernard et des cisterciens, de saint François et des franciscains, de saint Dominique et des dominicains, de saint Louis, de la scolastique, de la naissance des universités, de la naissance de la polyphonie etc.

L'histoire de la philosophie au moyen âge étudie donc la pensée philosophique qui a vu le jour durant ce millénaire, mais en réalité elle étudie aussi la philosophie de l'Antiquité chrétienne. L'Antiquité chrétienne correspond à la première chrétienté qui va du milieu du premier siècle, c'est-à-dire de la Pentecôte, à la chute de l'empire romain d'Occident. Cela fait quand même quatre siècles d'une histoire très riche et brillante. À cet égard, l'intitulé de philosophie médiévale est assez mal venu et il serait plus adéquat de parler d'histoire de la philosophie en chrétienté. La chrétienté désigne cette forme de société qui a vu le jour lorsque l'empereur romain Théodose a proclamé en 380 la religion chrétienne religion d'État. À partir de ce moment, le christianisme va progressivement devenir le fondement de l'existence humaine dans toutes ses dimensions : économique, politique, artistique etc. Ce phénomène sera encore plus profond après les invasions barbares, car c'est littéralement le christianisme qui va faire sortir l'Europe des ténèbres. C'est le christianisme qui sera l'artisan de l'Europe. Il sera alors, pour un millénaire, le ciment de la société et pénétrera intimement tous les domaines de l'existence humaine : pour le meilleur et hélas parfois pour le pire. On ne peut plus imaginer aujourd'hui la place qu'occupait la religion chrétienne dans cette société : elle en était littéralement le fondement de telle manière que tout le monde était chrétien, jusqu'au bandit de grand chemin. Que l'on songe aux poèmes de François Villon. Villon était un brigand et n'en était pourtant pas moins sincèrement chrétien.

Ce phénomène de la chrétienté pose un problème particulier à celui qui veut faire l'histoire de la philosophie telle qu'elle a vu le jour durant ces 1400 années d'histoire. La foi chrétienne pénétrant tout, le problème est de distinguer dans les œuvres des grands penseurs chrétiens la philosophie de la théologie. La philosophie est par définition œuvre de raison. Elle entend répondre aux grandes questions que se pose l'homme avec le seul instrument de la raison naturelle, et sur base de l'expérience commune à toute l'humanité. La théologie, quant à elle, est intelligence de la foi. Elle est une tentative de compréhension rationnelle des mystères révélés, tentative qui suppose la foi et qui tient donc pour vrai le contenu de la Révélation. La théologie use alors de la philosophie comme d'un instrument pour tenter de mieux comprendre les mystères de foi. Mais la philosophie est alors aussi *ancilla theologiae*, c'est-à-dire servante de la théologie. Elle est alors instrumentalisée et n'est plus vraiment de la philosophie.

Beaucoup d'historiens ont dès lors longtemps contesté qu'il existe une philosophie au moyen

âge pour la raison qu'elle aurait toujours, selon eux, été subordonnée à la théologie ou, à tout le moins, toujours influencée et donc contaminée par le christianisme. On défendra dans ce cours qu'il y a une authentique philosophie au moyen âge, distincte de la théologie, et on défendra donc que l'influence du christianisme, pour réelle qu'elle soit, ne va pas nécessairement contre la méthode propre de la philosophie qui relève de la seule raison. Mais il demeure un problème méthodologique particulier et qui tient à ce que les médiévaux exposent la plupart du temps leur pensée philosophique à l'intérieur d'œuvres théologiques. Se pose alors le problème délicat d'extraire de ces œuvres théologiques ce qui relève strictement de la philosophie : opération délicate, mais indispensable, si on admet qu'il y a eu philosophie au moyen âge.

La période à étudier est considérable : 1400 ans d'histoire ! Il va sans dire qu'on ne pourra s'arrêter qu'aux penseurs tout à fait essentiels et qu'on devra en passer beaucoup sous silence. Le plan du cours sera le suivant. Chapitre 1er : L'Évangile face à la philosophie : la philosophie des Pères de l'Église. Chapitre 2 : Saint Augustin. Chapitre 3 : Le Haut Moyen Âge : le Pseudo Denys, Boèce et Jean Scot Érigène. Chapitre 4 : Les XIème et XIIème siècles : saint Anselme de Cantorbéry et Pierre Abélard. Chapitre 5 : La philosophie arabe et la philosophie juive: Avicenne, Averroès, Maimonide, Avicébron. Chapitre 6 : La philosophie au XIIIème siècle. Chapitre 7 : Saint Thomas d'Aquin. Chapitre 8 : Saint Bonaventure. Chapitre 9 : Le bienheureux Jean Duns Scot. Chapitre 10 : La philosophie au XIVème et au XVème siècles. Chapitre 11 : Guillaume d'Ockham. Chapitre 12 : Nicolas de Cuse.

Chapitre 1: L'Évangile face à la philosophie : la philosophie des Pères de l'Église

1. Les premiers penseurs chrétiens

Saint Paul, l'apôtre des gentils, à savoir des païens, sera à l'origine des premières communautés chrétiennes dans le monde grec : Corinthe, Éphèse, Philippes, Thessalonique... Et saint Paul va inévitablement être confronté aux religions païennes, mais aussi à la philosophie grecque. Cette confrontation affleure très clairement dans deux textes qui deviendront peu à peu comme la charte de l'attitude chrétienne à l'égard de la philosophie. L'un est issu de la première épître aux Corinthiens, l'autre de l'épître aux Romains. Le texte de la première épître aux Corinthiens rejette la philosophie des Grecs comme une fausse sagesse, où la raison humaine divague, et il y oppose la folie de la Croix. Le texte de l'épître aux Romains accuse au contraire les païens de ne pas avoir découvert le vrai Dieu, avec le secours de la seule raison naturelle. Autrement dit, il les accuse de ne pas s'être libérés des idoles de la mythologie, alors que leur raison, si elle avait été jusqu'au bout de ses possibilités, aurait été capable de les en libérer. Il justifie par-là la possibilité d'une métaphysique rationnelle qui soit vraie. Ces deux textes, à graver en lettres d'or dans la mémoire, donnent le principe de la solution au problème du rapport entre l'Évangile et la philosophie.

Le premier est tiré de la première épître aux Corinthiens (1 Co 1, 17-31). "Car le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile, et cela sans la sagesse du langage, pour que ne soit pas réduite à néant la croix du Christ. Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu. Car il est écrit : je détruirai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents je la rejetterai. Où est-il, le sage ? Où est-il l'homme cultivé ? Où est-il, le raisonneur de ce siècle ? Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? Puisqu'en effet le monde, par le moyen de la sagesse, n'a pas reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, c'est par la folie du message qu'il a plu à Dieu de sauver les croyants. Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, c'est le Christ, puissance de Dieu et sagesse de Dieu. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. Aussi bien, frères, considérez votre appel : il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair, pas beaucoup de puissants, pas beaucoup de gens bien nés. Mais ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre ce qui est fort ; Ce qui dans le monde est sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ; ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu. Car c'est par Lui que vous êtes dans le Christ Jésus qui est devenu pour nous sagesse venant de Dieu, justice, sanctification et rédemption, afin que, comme il est écrit, celui qui se glorifie, qu'il se glorifie dans le Seigneur".

C'est un texte très sévère pour la philosophie, et qui, définitivement, affirme la supériorité de

la foi chrétienne sur la seule spéculation de la raison naturelle, la supériorité de la foi chrétienne et donc de la théologie sur la seule philosophie. Il condamne pour toujours le rationalisme qui consiste à vouloir ramener la foi chrétienne à ce qui est accessible à la seule petite raison. Il affirme pour toujours la transrationalité de la foi, autrement dit, son dépassement de la raison naturelle et l'incapacité pour celle-ci de maîtriser la Révélation dans ses petites catégories. C'est dire que ce texte, s'il n'est pas équilibré par celui de l'épître aux Romains, risque de mener au fidéisme, c'est-à-dire à cette attitude qui consiste à dire que la foi, non contente de dépasser la raison, va contre la raison, est irrationnelle, folle au sens propre du terme, absurde. Le fidéiste dira dès lors : *credo quia absurdum* : "je crois parce que c'est absurde". «Je crois parce que je crois, parce que tel est mon caprice».

Le texte de l'épître aux Romains (Rm 1, 18-23) a un accent tout autre. "En effet, la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes, qui tiennent la vérité captive dans l'injustice; car ce qu'on peut connaître de Dieu est pour eux manifeste: Dieu en effet le leur a manifesté. Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables; puisque, ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu comme à un Dieu gloire ou action de grâces, mais ils ont perdu le sens dans leurs raisonnements et leur cœur inintelligent s'est enténébré: dans leur prétention à la sagesse, ils sont devenus fous et ils ont changé la gloire du Dieu incorruptible contre une représentation, simple image d'hommes corruptibles, d'oiseaux, de quadrupèdes, de reptiles".

Il faut noter qu'ici les fous ne sont plus les chrétiens, mais les païens. Ici, les fous sont ceux qui ne font pas usage de leur raison alors que, dans l'épître aux Corinthiens, les fous étaient les chrétiens qui provoquaient la raison raisonnante avec la folie de la Croix : les sages étant alors ceux qui font (mal) usage de leur raison. Saint Paul affirme ici de manière définitive que l'intelligence humaine, la raison naturelle commune à toute l'humanité, si elle va jusqu'au bout de ce qui lui est possible, peut connaître Dieu avec certitude comme le créateur de tout ce qui est. Sans le secours de la Révélation, avec le secours de leur seule raison, à partir des choses créées, les hommes peuvent découvrir Dieu créateur. Et s'ils ne le découvrent pas, ils sont inexcusables, affirme durement saint Paul ! Il justifie ici, et pour toujours, la possibilité d'une métaphysique rationnelle qui soit vraie et accessible pour tout homme du seul fait qu'il est homme. Il montre aussi, définitivement, que la foi ne va pas contre la raison : elle se situe dans le prolongement de la raison qu'elle dépasse bien au-delà de ses possibilités, mais qu'elle ne contredit pas. Il condamne pour toujours le fidéisme qui consisterait à dire qu'on ne peut croire que par caprice individuel, irrationnel, comme si la raison ne pouvait pas préparer à croire.

Ces deux textes sont comme la charte de ce qui va devenir peu à peu l'attitude nuancée et équilibrée du christianisme à l'égard de la philosophie. La vérité se trouve toujours dans l'équilibre et l'erreur dans les extrêmes. Et comme toujours, c'est l'extrémisme qui va d'abord triompher. L'attitude équilibrée de saint Paul ne sera hélas pas immédiatement adoptée par tous les penseurs chrétiens du II^{ème} siècle. Deux attitudes extrêmes vont s'opposer, alors que certains Pères

entreverront déjà la position d'équilibre.

Une première attitude spontanée sera celle du mépris de la sagesse païenne. Elle consistera à rejeter la philosophie pour le seul Évangile dans toute sa pureté. C'est ce qu'on appellera plus tard le fidéisme. On rejette alors tout savoir humain et on affirme que la Révélation suffit à tout. Selon cette position, ce qu'il y a de bon dans la philosophie grecque vient des Juifs : ce qui du point de vue de la critique historique ne tient pas la route ! Les Grecs auraient reçu des parcelles de la révélation mosaïque. On retrouvera cette attitude au moyen âge. Son principal représentant à la fin du II^{ème} siècle sera Tertullien.

Tertullien est né à Carthage vers la fin du II^{ème} siècle et il est mort en 222. Il est notamment l'auteur du *Ad nationes*, du *De praescriptione haereticorum*, de l'*Apologeticum* et du *De anima*. En réalité, Tertullien réagit contre le gnosticisme chrétien qui est, comme on va le voir, une déviation rationaliste en milieu chrétien. Dans ses écrits, il condamne sans réserve et sans nuance la philosophie païenne. Le Christ, dit-il, est le seul vrai philosophe qui a rendu superflues les philosophies humaines qui sont toutes des tentatives avortées pour expliquer le réel. Selon lui, les parcelles de vérité qu'on peut trouver dans la philosophie païenne sont en réalité empruntées à la Révélation.

Mais voilà ! Tout le problème du fidéisme est qu'il est fondamentalement impossible. Tout homme, du simple fait qu'il est homme, se fait une certaine vision du monde. Pour comprendre que Dieu se révèle, l'homme doit nécessairement avoir une certaine précompréhension du réel et de Dieu. Dans le cas contraire, il ne pourrait même pas comprendre que Dieu se révèle, parce ce mot «Dieu» serait pour lui vide de sens. La Révélation s'adresse inévitablement à la raison humaine qui n'est jamais purement vierge. La raison, en tout homme, possède une certaine précompréhension de la réalité et de l'absolu. Et c'est en fonction de cette précompréhension qu'elle va accueillir la Révélation. Dans la mesure où Tertullien refuse toute réflexion philosophique, cette inévitable précompréhension est demeurée chez lui à l'état de préjugé non critiqué. Il fut ainsi influencé par les stoïciens, et c'est sous leur influence fâcheuse, à l'égard de laquelle il ne prendra aucun recul critique, qu'il va verser dans le matérialisme, estimant que tout ce qui est réel est matière. L'âme humaine, selon lui, est matérielle et produite par la génération, tout en étant immortelle : ce qui est un cercle carré ! Et il conçoit Dieu lui-même comme un corps. Il finira par verser dans l'hérésie en adhérant à la secte montaniste. Il s'agit d'une secte hérétique fondée par Montanus ou Montan. Montan était à l'origine un prêtre de la déesse Cybèle, qui s'est converti au christianisme. Il fonda une secte qui plaçait les prophètes au-dessus des évêques et qui annonçait l'imminence de la Parousie. Cette secte d'origine orientale se répandit en Occident grâce à Tertullien et fut vigoureusement combattue parce qu'elle sapait l'autorité des évêques. Tertullien céda aussi à l'hérésie millénariste. Le millénarisme est une hérésie qui consiste à défendre, sur base d'un passage de l'Apocalypse (Ap 20, 4-6), que le Christ va revenir sur terre pour y régner mille ans.

Une seconde attitude spontanée et extrême à l'égard de la philosophie grecque sera la fascination irraisonnée pour elle : ce qui va donner lieu au gnosticisme chrétien. Il s'agit là d'une attitude rationaliste à l'égard de la Révélation. Le rationalisme se définit comme une tendance à

placer la raison humaine au-dessus de la foi et à réduire le christianisme à n'être plus qu'un élément, un rouage parmi d'autres, d'une machinerie rationnelle. Autrement dit, cela revient en réalité à perdre la foi et à réduire le christianisme au domaine de la seule raison humaine. Les gnostiques chrétiens vont donc affirmer que leur philosophie est supérieure à la foi. Selon eux, la philosophie, surtout la philosophie grecque, permet de transformer la foi en une "gnose", c'est-à-dire en une forme de connaissance supérieure pouvant aller jusqu'à l'intuition extatique de Dieu.

Mais, si on parle de gnose chrétienne, c'est parce que le gnosticisme est un courant beaucoup plus large. Le gnosticisme n'est en réalité pas d'origine chrétienne. C'est un courant religieux d'origine païenne qui vise à dépasser tant la croyance religieuse que la philosophie rationnelle pour aboutir à une connaissance supérieure de la divinité, connaissance purement intuitive et unifiante. Le gnosticisme a pris les formes les plus variées, mais toujours il consiste en des syncrétismes philosophico-religieux où se combinent des conceptions philosophiques reprises des philosophes de l'Antiquité et des conceptions religieuses orientales, le christianisme n'étant donc qu'un élément parmi d'autres. Il y aura donc un gnosticisme chrétien, surtout au II^{ème} siècle. Mais ce gnosticisme chrétien n'est en aucune manière d'origine chrétienne. Il s'agit plutôt d'une pensée païenne qui s'approprie le christianisme comme il s'approprie d'autres courants religieux venus de l'Orient. Le gnosticisme chrétien n'est donc pas une déviation hétérodoxe de la doctrine chrétienne. Il s'agit plutôt d'un syncrétisme païen qui résulte de la rencontre du christianisme avec les autres religions et les philosophies de l'Antiquité.

Quelles sont les constantes que l'on trouve dans les multiples doctrines gnostiques chrétiennes? On commence par y retrouver le bon vieux dualisme grec où la matière éternelle s'oppose de toute éternité à Dieu. La doctrine biblique de la création *ex nihilo* n'est donc pas assumée dans toutes ses conséquences. La matière éternelle et incréée est selon ces gnosés le principe du mal et des ténèbres. Le monde sensible est le résultat de la rencontre entre cette matière et les émanations divines, les éons, comme chez Plotin un peu plus tard (III^{ème} siècle). Plotin luttera d'ailleurs contre la gnose. L'émanation des éons hors de Dieu et la formation du monde sensible font l'objet de descriptions fantastiques où on retrouve, dans le plus grand désordre, le Démon de Platon distinct de Dieu, de même que le Christ. Le Christ, dans ces systèmes, devient l'incarnation sur notre terre de l'Esprit (le nou ") qui émane de Dieu. Le Christ est venu accomplir la rédemption du monde, c'est-à-dire aider les âmes à fuir la matière pour retourner à Dieu. Certains verront dans les âmes humaines les anges déchus dans la matière, récupérant ainsi la doctrine chrétienne à propos des anges. Ces doctrines sont en réalité un immense fatras philosophico-religieux, fort peu cohérent et dès lors assez difficile à décrire. C'est une soupe où l'on retrouve à peu près toutes les formes de pensées, une sorte de New Age de l'Antiquité.

Les principaux gnostiques chrétiens furent surtout au II^{ème} siècle Cérinthe, Marcion, Carpocrate, Basilide et Valentin. Retenons le nom de Marcion, chrétien d'origine, fils d'un évêque (sic !), né en c.85 et mort en c.160. Il est le fondateur du marcionisme. Pour Marcion, le monde est modelé dans la matière éternelle par le Démon ou Dieu mauvais qui a inspiré aux hommes l'Ancien Testament et certains livres du Nouveau. Au-dessus du Démon, il y a Dieu, le Dieu bon,

qui s'incarne en Jésus pour sauver les âmes de la matière mauvaise et qui inspire une partie du Nouveau Testament : en l'occurrence seulement l'Évangile de Luc et les épîtres de Paul. C'est la rédemption selon Marcion. Le marcionisme fera de très nombreux adeptes jusqu'à environ 250. Marcion sera excommunié en 144 pour hérésie. Et on peut dire qu'il ne l'avait pas volé !

La gnose chrétienne va bien sûr susciter une réaction. Son principal adversaire sera saint Irénée de Lyon, né en Asie Mineure vers 140 et mort en 202 en qualité d'évêque de Lyon. Son ouvrage *Adversus haereses* (contre les hérésies) est une défense de l'orthodoxie chrétienne contre les gnostiques en tous genres. Il s'agit d'un ouvrage dont l'original écrit en grec est perdu et que l'on connaît dans une traduction latine du IV^{ème} siècle. Irénée voit dans le gnosticisme un produit de la philosophie grecque qu'il rejette dès lors comme une source d'erreurs. Il y oppose la vérité chrétienne. On trouve dans cet ouvrage une claire affirmation de la création *ex nihilo* et le rejet très net du dualisme grec. Irénée affirme que le Dieu unique a créé toutes choses librement. Le Verbe, qui n'est autre que Dieu lui-même, le Dieu unique, s'est incarné en Jésus pour nous sauver. C'est donc là un ouvrage théologique, mettant en œuvre une intelligence de la foi, qui affirme très clairement la doctrine de la création libre du monde par Dieu : *ex nihilo* et non plus *ex materia*. On y trouve en outre une insistance très nette et nouvelle, car inconnue dans le monde grec, sur la volonté et la liberté. C'est là un ouvrage capital, et pour l'histoire de la formation de la doctrine chrétienne, mais aussi pour la philosophie. Ce n'est certes pas une œuvre philosophique, mais Irénée, s'il rejette la philosophie grecque, ne rejette en aucune manière la raison. Et il fait usage de sa raison en réfléchissant le contenu de la foi chrétienne. Ce qui aboutit à ce magnifique exposé raisonné de la foi chrétienne.

Il y aura cependant une troisième attitude à l'égard de la philosophie grecque qui va peu à peu se faire jour. Progressivement, les penseurs chrétiens vont s'acheminer vers une position intermédiaire entre les extrêmes du rationalisme et du fidéisme. Ils vont reconnaître la supériorité de la foi chrétienne sur le savoir humain acquis avec la seule raison naturelle, mais sans rejeter celui-ci. Ils vont reconnaître la supériorité de la foi sur la philosophie, mais sans rejeter la philosophie, et, bien plus, en mettant celle-ci au service de la foi. Ils vont considérer que le rôle de la philosophie est de préparer les intelligences à la foi, de débayer les obstacles que la raison oppose à la foi et aussi de défendre la foi contre les attaques des païens. Ils vont donc reconnaître que la raison est capable d'un savoir vrai, avec ses seules forces, et que ce savoir vrai prédispose à la foi chrétienne, qu'il mène à la foi et qu'il est même une condition à la bonne compréhension du contenu de la foi. Ils vont ainsi, et de plus en plus, se servir de l'instrument de la philosophie pour expliquer le contenu de la Révélation. La théologie deviendra une intelligence de la foi faisant usage de l'instrument de la philosophie pour expliquer les Mystères chrétiens.

Cette attitude équilibrée commence à se faire jour au II^{ème} siècle chez les Pères apologistes, mais elle s'épanouira surtout au II^{ème}-III^{ème} siècle dans l'école d'Alexandrie et, éminemment, chez saint Augustin au IV^{ème} et au V^{ème} siècle. Une des caractéristiques de la philosophie qui sera ainsi utilisée par les Pères, c'est qu'elle est presque toujours d'inspiration platonicienne. La plupart des penseurs chrétiens des premiers siècles sont fortement influencés par le platonisme et vont de la

sorte fonder le néoplatonisme chrétien. L'aristotélisme n'aura quasiment aucune influence sur les Pères et sera mis en veilleuse jusqu'au XIII^{ème} siècle. Donc, jusqu'au XII^{ème} siècle, c'est le néoplatonisme qui règne en maître !

Ce sont les Pères apologistes qui, les premiers, vont entrevoir la solution d'équilibre entre philosophie et foi chrétienne. On retiendra surtout le nom de saint Justin né à Naplouse en Samarie vers l'an 100 et mort martyr à Rome vers 165. Il est l'auteur de deux *Apologies* et du *Dialogue avec Tryphon*. Il raconte dans ce dialogue sa propre expérience. En quête de la vérité depuis sa jeunesse, il croyait l'avoir trouvée enfin dans le platonisme. Mais, un jour, un vieux chrétien lui montra que la vérité plénière se trouve dans le christianisme, et Justin se convertit en 133. Il manifeste cependant toute son estime à l'égard du platonisme dont il estime qu'il l'a conduit au Christ, tout en affirmant que la doctrine révélée est infiniment plus riche et supérieure au platonisme en révélant à la raison des vérités qui lui sont inaccessibles par ses seules forces. Il considère que la philosophie platonicienne est un chemin vers, une préparation à, la conversion. Elle tourne l'intelligence vers la transcendance et la prépare ainsi à accueillir Dieu qui se révèle en Jésus. Justin considère que la raison humaine est capable par ses propres forces de découvrir certaines vérités religieuses comme l'existence de Dieu avant même et sans la Révélation. En outre, Justin se sert de l'instrument **philosophique** pour **expliquer** les **vérités chrétiennes** et on trouve chez lui la **première ébauche d'une théologie dogmatique**.

2. L'école d'Alexandrie

Le lieu de rencontre idéal du christianisme et de la philosophie païenne fut Alexandrie, centre cosmopolite de la culture hellénistique : le judaïsme, l'hellénisme, les religions à mystères orientales et le christianisme s'y affrontaient librement. Une école chrétienne de catéchèse s'y établit dès le II^{ème} siècle dans le but de combattre le gnosticisme, mais cette fois non pas en rejetant la philosophie grecque, plus particulièrement platonicienne, mais en l'utilisant comme une arme contre les gnostiques. C'est là que va se former une première ébauche de philosophie "chrétienne", c'est-à-dire née de penseurs chrétiens, même si elle demeure encore très rudimentaire. Le premier maître connu de l'école est Pantène mort en 200 et qui était stoïcien avant sa conversion. Mais les deux grands noms de l'école sont celui de Clément d'Alexandrie et surtout celui d'Origène.

Clément d'Alexandrie est né vers 150 à Athènes. Arrivé à l'âge adulte à Alexandrie, il s'y convertit et y enseigna jusqu'en 202. Il dut fuir la ville en raison des persécutions et mourut en Cappadoce en 215. Il a laissé un grand ouvrage en trois parties : le *Protreptique* (discours d'exhortation) le *Pédagogue* et les *Stromates* (mélanges). Clément montre une attitude favorable à l'égard de la philosophie. Dans la ligne de saint Paul, il considère que la philosophie a préparé les païens à recevoir la Révélation, de la même manière que la Loi y a préparé les juifs. Mais, comme Justin et Tertullien, Clément pense que la vérité de la philosophie grecque est empruntée à Moïse. Selon lui, la philosophie doit préparer à la foi et doit nous aider à acquérir une plus haute intelligence des Mystères révélés. Clément s'inspire surtout de Platon, mais aussi du stoïcisme, dont il récupère le thème de l'apathie tout en l'accommodant à la charité, et du philosophe Philon

d'Alexandrie (130 ACN-50 PCN), philosophe juif qui s'est efforcé de montrer la complémentarité entre la philosophie de Platon et la loi mosaïque.

Le plus célèbre disciple de Clément fut Origène. Origène est né à Alexandrie en 185 ou 186 et y dirige l'école de 203 à 231. En conflit avec son évêque et accusé d'hérésie, il doit abandonner sa chaire en 231 et se retire en Palestine. Il y fonde une école à Césarée et meurt à Tyr, en 254 ou 255. Beaucoup considèrent qu'il s'agit du plus grand Père de l'Église grecque. Son œuvre est en effet considérable et très puissante. Sa production littéraire est immense, notamment dans le domaine de l'exégèse. Ses écrits les plus importants pour la philosophie sont, en traduction latine, le *De principiis* et le *Contra Celsum*. Selon le témoignage de Porphyre, le disciple de Plotin, Origène aurait suivi les cours d'Amonius Sacca qui fut aussi le professeur de Plotin. Justin et Clément avaient été amenés au christianisme par la philosophie. Ce n'est pas le cas d'Origène qui aborde donc la philosophie de manière plus détachée. Il la considère essentiellement comme un instrument de dialogue avec les païens. Il est pourtant le premier à élaborer un système philosophico-théologique complet, parallèlement à Plotin d'ailleurs. Il s'y inspire du platonisme, du stoïcisme, de la philosophie de Philon et même du pythagorisme renaissant. En dépit de son attachement au Christ, Origène va hélas succomber à un certain rationalisme. Ses théories philosophiques, imprégnées d'un platonisme mal digéré, vont le mener à interpréter les Écritures dans un sens parfois hétérodoxe.

Origène avait une très haute idée de la transcendance divine, comme son contemporain Plotin. Dieu, selon lui, dépasse nos catégories et ne peut être connu que négativement. Il lui refuse même le nom de l'Un. Par contre, il juge que le philosophe peut avec sa seule raison parvenir à l'idée de création *ex nihilo*. L'univers tout entier dépend de la volonté libre de Dieu. Dieu ne devait pas créer et il a tout créé à partir de rien. Origène rejette donc fermement le dualisme grec dont il libère la philosophie.

Par contre, il défend l'idée que la création est éternelle comme la volonté divine dont elle procède. Il ne reconnaît donc pas un début absolu au temps comme l'y oblige la foi et, à terme, aussi la raison : l'idée d'un infini quantitatif en acte dans le passé étant un cercle carré ! La création, selon lui, ne comporte originairement que des esprits, les anges de la Bible. Ce qui, jusque-là, est vrai du point de vue de la foi. Certains de ces esprits se sont révoltés contre Dieu : ce qui du point de vue de la foi est toujours vrai. Mais là où Origène se met à dérailler, c'est quand il considère qu'en châtiment de leur rébellion, certains anges ont été incarnés dans un corps, et que c'est là l'origine du monde sensible et des âmes humaines. D'autres anges, qui ont péché encore plus gravement, sont tombés plus bas et sont damnés : il s'agit de Satan et les démons. Les hommes seraient donc des anges déchus, mais non des démons : des anges qui ont péché mais qui peuvent être sauvés. C'est pourquoi le Logos éternel, le Verbe, s'est incarné en Jésus pour les sauver. Et ce salut consiste dans un retour des âmes humaines dans le monde des esprits, donc dans une fuite hors de la matière, laquelle est certes créée, mais en punition pour le premier péché.

En outre, comme, pour lui, le monde est éternel, Origène risque de défendre l'idée d'un perpétuel retour des événements du salut. On le voit, Origène flirte de très près avec la gnose : ce qui explique l'accusation d'hérésie. Il ne faut cependant pas sous-estimer l'importance et l'apport de

son œuvre qui est considérable notamment en exégèse, dont il est un des grands fondateurs, avec un privilège excessif cependant accordé au sens allégorique (sens littéral, sens allégorique, sens moral et sens spirituel ou anagogique). Il faut aussi se souvenir que les dogmes chrétiens n'étaient pas encore définis à son époque, comme ils le seront aux siècles suivants par les conciles : ce qui diminue sa responsabilité.

Origène a fondé une école et a donc laissé derrière lui des disciples qui vont durcir sa pensée et en accuser le côté hérétique. Les origénistes défendront donc explicitement la préexistence éternelle des âmes en Dieu — ce qui est certes latent chez Origène — et aussi l'hérésie de l'apocatastase qui consiste à défendre cette idée que tous les hommes, et Satan lui-même, seront finalement sauvés en dépit de leur liberté contraire, et que l'enfer n'est donc pas éternel. Tout finalement sera sauvé et réconcilié en Christ. Cette doctrine sera explicitement condamnée pour sa négation de la liberté humaine et sa négation de l'éternité de l'enfer.

3. L'école cappadocienne

Avec l'école cappadocienne, on passe au IV^{ème} siècle, siècle des premiers grands conciles œcuméniques qui ont fixé notre foi. Le premier concile œcuménique est le premier concile de Nicée ou Nicée I en 325 et le second concile œcuménique est le premier concile de Constantinople ou Constantinople I en 381. Le résumé de ces conciles se trouve dans le symbole dit de Nicée-Constantinople. C'est aussi le siècle de la conversion officielle de l'empire romain au christianisme avec l'édit de Milan en 313 dû à Constantin et la proclamation du christianisme comme religion officielle de l'empire par Théodose en 380. Les trois grands docteurs de l'école cappadocienne se rattachent étroitement à l'école d'Alexandrie et à Origène. C'est là qu'ils ont puisé leur platonisme. Il s'agit de trois évêques : saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Naziance et saint Grégoire de Nysse.

Saint Basile (330-379), à qui l'on doit surtout des *Homélies*, fait montre dans son œuvre d'une sérieuse connaissance de la philosophie grecque. Il défend, contre Aristote et contre Origène, l'idée d'un début absolu à la création libre du monde par Dieu. Saint Grégoire de Naziance (330-390), l'ami de Basile, est le grand défenseur de la doctrine trinitaire définie à Nicée contre l'arianisme. On lui doit surtout les *Discours théologiques*. Il reconnaît l'apport positif de la philosophie et défend que l'existence de Dieu créateur peut être démontrée par la raison à partir des créatures. Les attributs négatifs de Dieu peuvent selon lui également être démontrés : l'immatérialité, la simplicité, l'infinité, l'immutabilité. Mais le plus philosophe des trois cappadociens est saint Grégoire de Nysse (c.335-394), le frère de Basile. Ses sources sont Platon et le néoplatonisme, Philon, Clément et Origène. On lui doit, entre autres, une *Grande catéchèse*, un dialogue *De l'âme et de la résurrection* et un traité *De la formation de l'homme*. Grégoire traite explicitement des rapports entre la foi et le savoir naturel, la philosophie. La foi est supérieure, mais la connaissance naturelle est précieuse "pour orner le temple des divins mystères, de richesse rationnelle" écrit-il. La raison peut démontrer l'existence de Dieu et de ses attributs et aider à l'intelligence de la foi. L'homme est le roi de la création et possède trois degrés de vie : la vie végétative, la vie sensitive et la vie spirituelle. On

trouve, chez Grégoire, une très claire affirmation de la liberté de l'homme. Et c'est en ce que l'homme est doué de pensée et de liberté qu'il est image de Dieu. C'est le fondement de sa dignité. Son âme, siège de la pensée et de la liberté, est immatérielle et donc immortelle.

Chez tous ces Pères, on ne trouve pas à proprement parler de philosophie autonome, au sens propre du terme. C'est à saint Augustin que l'on doit la première grande pensée philosophique en milieu chrétien, la première pensée qui relève de la méthode philosophique.

Chapitre 2 : saint Augustin

1. Vie et œuvre

Saint Augustin est né à Thagaste (Tunisie) en 354 d'un père païen et d'une mère chrétienne, sainte Monique. Il sera élevé chrétiennement par sa mère, mais ne sera pas baptisé puisqu'on ne baptisait à cette époque que les enfants en danger de mort. Il se détournera rapidement de la foi chrétienne et mènera une vie plutôt licencieuse. Il vivra de nombreuses années avec une femme dont il aura un fils : Adéodat. Après de longues et sérieuses études, il deviendra professeur de rhétorique successivement à Thagaste, à Carthage, à Rome et à Milan. À l'âge de vingt ans, Augustin passe au manichéisme, puis se tourne vers le scepticisme alors distillé par la Nouvelle Académie. C'est à Milan qu'il va découvrir l'œuvre de Plotin dont la lecture va l'orienter vers le christianisme. Et ce sera le coup de foudre ! Il verra explicitement dans le Prologue de l'Évangile de Jean l'aboutissement de la philosophie néo-platonicienne. Sous l'influence de saint Ambroise, évêque de Milan, il se convertit en 386 et reçoit le baptême en 387 à l'âge de 33 ans. Il renonce alors à sa profession de rhéteur et se retire à la campagne avec sa mère, son fils Adéodat et quelques amis. Il rentre en Afrique en 388 et devient prêtre à Thagaste en 391. En 395, il est évêque coadjuteur de l'évêque d'Hippone et en 396 il devient évêque d'Hippone. Il meurt en 430 à l'âge de 76 ans alors que Hippone est assiégée par les Vandales.

Son œuvre est immense et on se bornera ici à citer les ouvrages qui présentent un intérêt directement philosophique. Le *Contra Academicos* de 386, date de sa conversion, où il rejette et réfute le scepticisme de la Nouvelle Académie. Le *De beata vita* (Sur la vie bienheureuse) de 386. Le *De ordine* de 386 (À propos de l'ordre de l'univers et de sa beauté). Le *De quantitate animae* de 388 (De la grandeur de l'âme, de sa puissance). Le *De musica* (387-391). Ouvrage capital, le premier entièrement consacré au problème de la liberté, le *De libero arbitrio* de 388-396 (Du libre arbitre). Ce sont là tous des dialogues purement philosophiques. Il faut y ajouter les traités suivants : *Soliloquia* de 387 (élévations religieuses), le *De immortalitate animae* de 387, le *De vera religione* (389-391), les *Confessiones* de 398-400 en 13 livres, ouvrage autobiographique, le *De doctrina christiana* de 397-427, ouvrage qui aura une influence extraordinaire sur tout le moyen âge. Il va inspirer l'organisation de l'enseignement durant tout le haut moyen âge, c'est-à-dire jusqu'à la scolastique, et dicter le plan du *Liber sententiarum* de Pierre Lombard (XII^{ème} siècle) qui sera pendant des siècles le manuel de base des études théologiques. Il faut encore citer le *De Trinitate*, ouvrage capital en 15 livres de 400-416, première tentative d'un traité complet et systématique sur le Mystère de la Sainte Trinité et le célèbre et capital *De civitate Dei* en 22 livres de 413-426, authentique philosophie et théologie de l'histoire humaine où Augustin affirme la précarité de toute cité humaine, de toute civilisation humaine (on est à l'époque de la chute de l'empire romain d'Occident, et donc de la première chrétienté, que saint Augustin voit et vit. Le sac de Rome, la ville éternelle, en 410 va motiver cet écrit) et où il affirme, à l'opposé, l'éternité de la Cité céleste, de la Jérusalem céleste, ou Jérusalem d'en haut, dont la Jérusalem terrestre est la préfiguration. On y trouve aussi les fondements de la

théocratie médiévale, c'est-à-dire l'idée de la subordination directe de tout pouvoir humain à l'autorité de l'Église, mais aussi l'idée de la distinction des pouvoirs. Enfin, il faut citer les *Retractationes* de 427 qui est une révision par Augustin et une mise au point de tous ses ouvrages antérieurs.

Les écrits d'Augustin sont toujours des écrits occasionnels, dictés par les circonstances, où il s'exprime de manière très personnelle et très passionnée. Ce sont des ouvrages très bien écrits, mais peu systématiques, et donc souvent difficiles à interpréter. Les textes d'Augustin doivent par conséquent toujours être interprétés à la lumière de l'ensemble de son œuvre au risque de tomber dans de graves déséquilibres : loi que Luther a ignorée et qui explique pour une part l'exclusivisme protestant. C'est en lisant l'épître de Paul aux Romains, mais aussi les écrits d'Augustin contre Pélagie, que Luther va conclure que seule la grâce compte, au détriment de la nature et de la liberté. S'il avait lu plus attentivement les écrits contre le manichéisme, il aurait vu combien Augustin met en avant la bonté de la nature et de la liberté humaines, et leurs capacités propres, indépendamment de la grâce. Deux des grandes luttes de la vie d'Augustin furent en effet sa lutte contre le pélagianisme et sa lutte contre le manichéisme.

Le pélagianisme est une hérésie due au moine Pélagie (né en Grande Bretagne en c.360 et mort en Égypte en c.422) qui, mettant tellement l'accent sur les forces de la volonté libre de l'homme, niait la nécessité de la grâce pour le salut. Pélagie niait le péché originel considérant qu'Adam avait été créé mortel, passible et sujet à la concupiscence. La volonté de l'homme est, selon lui, sans blessure et capable de faire définitivement le bien. Le baptême selon lui n'efface pas le péché originel, mais seulement les péchés commis. Le baptême est seulement nécessaire pour entrer dans l'Église, comme une sorte de rite d'initiation voulu par le Christ. Le mot grâce ne désigne selon lui que les biens naturels donnés à l'homme lors de la création, notamment sa liberté. On notera que cette hérésie est très actuelle et très répandue aujourd'hui. Saint Augustin la réfutera dans le *De spiritu et littera*, le *De fide et operibus* et le *De natura et gratia contra Pelagium*. Pélagie fut condamné par plusieurs conciles : ceux de Carthage en 416 et 418 et celui de Milève en 416. Le pape Zosime ratifiera les canons du second concile de Carthage (418) leur donnant autorité universelle.

Le manichéisme est une gnose fondée par Manès (III^{ème} siècle en Perse, mort en 273). Manès s'identifiait à l'Esprit Saint et fut, comme tel, fondateur d'une religion prétendue révélée. À un fonds chrétien, il joignait des éléments empruntés à Zoroastre et au bouddhisme. Il va pousser à l'extrême le dualisme des principes du marcionisme en affirmant la coexistence et la lutte d'un dieu bon symbolisé par la lumière et identifié à l'esprit, et d'un dieu mauvais, symbolisé par les ténèbres et identifié à la matière. L'homme primitif a été créé par le dieu bon, mais a ensuite été vaincu par le dieu mauvais et recréé dans la matière. L'homme déchu ne peut échapper aux ténèbres que par la connaissance de la vraie science. Le manichéisme sera un véritable chancre qui se répandra en Perse, en Inde, jusqu'au Tibet et en Chine, mais aussi dans toute l'Afrique du nord et dans le sud de l'Italie. Ce qui explique la lutte acharnée de saint Augustin dont le fruit le plus célèbre est son *Contra faustum manicheum* où il montre la bonté intrinsèque de la nature humaine, même blessée par le péché originel : ce qui équilibre ses écrits contre Pélagie où il met exclusivement en avant la grâce.

On peut percevoir à l'étude de cet exemple concret combien il est important d'équilibrer saint Augustin par saint Augustin. Il faut voir le tout, et non pas l'une ou l'autre partie, au risque de verser dans l'exclusivisme. Et le protestantisme et le jansénisme (*Augustinus* de Jansenius) se réclameront directement de saint Augustin, mais à tort !

2. Le problème de la philosophie augustinienne

Existe-t-il une philosophie augustinienne ? La question est depuis longtemps controversée. Augustin utilise en effet le mot philosophie dans deux sens. La philosophie est selon lui *nostra christiana philosophia* : notre philosophie chrétienne. Ce qu'il appelle alors philosophie consiste tout simplement en une vision chrétienne intégrale du monde, une sagesse chrétienne, c'est-à-dire une théologie. Et dans le *De doctrina christiana*, il explique comment doit se construire cette théologie, cette sagesse théologique. Pour lui, la théologie est essentiellement exégèse de l'Écriture Sainte. Mais il montre aussi comment cette exégèse doit mettre en œuvre toutes les sciences profanes, et notamment la philosophie platonicienne. Là, il utilise alors le mot philosophie dans son sens propre et restreint de savoir de la raison naturelle. Il affirme donc explicitement que la philosophie platonicienne doit être mise au service de l'intelligence de la foi. *Intelligere ut credere. Credere ut intelligere. Comprendre pour croire. Croire pour comprendre.* C'est avouer implicitement que, dans son œuvre, il y a beaucoup de philosophie. On trouve notamment des écrits purement philosophiques : les dialogues. Mais Augustin n'a pas exposé pour elle-même une synthèse philosophique systématique. Sa philosophie est éparse à travers ses écrits théologiques. Il fournit cependant lui-même dans le *De civitate Dei* le plan d'une systématisation philosophique possible. On peut donc regrouper les doctrines philosophiques éparées dans son œuvre, selon ce plan, et reconstruire ainsi la philosophie de saint Augustin sans trahir sa pensée. On y distingue une théorie de la connaissance ou logique (qui est une métaphysique de la connaissance), une physique (qui est en réalité une métaphysique de la nature) et une éthique (la morale).

3. La théorie de la connaissance ou logique

La formule clef pour comprendre la théorie de la connaissance d'Augustin est la suivante : *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*. Des choses extérieures vers les choses intérieures et des choses intérieures vers les choses supérieures. Sa théorie de la connaissance est purement platonicienne. Nous connaissons les choses extérieures au moi d'abord par les sens, mais cette connaissance sensible ne donne lieu qu'à des opinions qui n'ont qu'une valeur relative. On trouve ainsi chez Augustin la défiance platonicienne à l'égard de la connaissance sensible. C'est là une limite de la pensée d'Augustin qui ne sera dépassée qu'avec la redécouverte d'Aristote au XIII^{ème} siècle. Comme chez Platon, la connaissance sensible n'a qu'une fonction d'excitation qui nous pousse à nous tourner vers les idées. L'âme connaît en elle-même les idées. Des choses extérieures, nous sommes renvoyés vers notre intériorité, et c'est à l'intérieur d'elle-même que notre âme connaît les idées dont on verra qu'elles ne sont qu'une modeste participation aux Idées divines. Donc, les idées à l'intérieur de l'âme sont le corrélatif de la connaissance humaine, et elles seules

sont en mesure d'assurer une connaissance vraie, certaine, qui dépasse le niveau de l'opinion. La connaissance seulement sensible mène au relativisme et au scepticisme auxquels Augustin a cédé dans sa jeunesse. C'est pourquoi il réfute le scepticisme dans son *Contra academicos* avec la célèbre formule : "Si enim fallor, sum : Si je suis trompé, je suis" qui rappelle le "cogito, ergo sum" de Descartes, mais qui n'a pas la même portée. Le but de Saint Augustin n'est pas de dire que la seule évidence irréfutable est le moi pensant, mais de montrer qu'il y a en tout cas une chose dont le sceptique ne peut pas douter, c'est qu'il existe. Il n'y a cependant pas chez saint Augustin de doute volontariste qui vise à rejeter toute autre évidence que le moi pensant. La certitude au point de départ de la pensée de saint Augustin, c'est non seulement le moi, mais les idées à l'intérieur du moi qui constituent du "non-moi" et qui assurent donc l'intelligence que la réalité distincte du moi existe. Mais ce sont les idées à l'intérieur de l'âme qui permettent de connaître avec certitude la réalité du monde et non pas les sens. Il y a donc chez Augustin, comme plus tard chez Descartes, une défiance à l'égard de la connaissance sensible, mais il n'y pas, comme plus tard chez Descartes, l'affirmation que le moi pensant est la seule évidence. Les idées du moi, qui ne sont pas le moi, et qui nous font connaître la réalité, sont tout aussi évidentes que le moi pensant. Il n'y a pas chez Augustin l'hypothèse radicale du malin génie.

Les sensations n'ont donc d'autre but que de nous mener des choses extérieures vers les choses intérieures, à savoir les idées innées de l'âme : *ab exterioribus ad interiora*. L'âme a en elle, de manière innée, les idées qui lui permettent de connaître le réel et qui sont, en réalité, une participation déficiente aux Idées divines. Donc, à côté d'une connaissance sensible, la sensation (*sensus*), qui mène à l'opinion, l'âme est douée d'une connaissance rationnelle. Et Augustin distingue d'une part la raison inférieure (*ratio inferior*), c'est-à-dire ordonnée à la connaissance des choses de ce monde, ordonnée donc à la science (*scientia*), elle-même ordonnée à l'action, à l'amour, à la *caritas*, et d'autre part la raison supérieure (*ratio superior*) ordonnée à la connaissance de Dieu et donc à la sagesse (*sapientia*).

La raison commence, selon Augustin, par connaître le monde extérieur en connaissant les idées innées qui lui correspondent, mais la raison est ainsi ramenée à l'intérieur d'elle-même. Elle constate alors que ce n'est pas elle qui produit en elle-même toutes ces idées. C'est le second moment de la connaissance humaine. *Ab interioribus ad superiora*. Des choses intérieures, nous sommes renvoyés aux choses supérieures. Nous avons en nous, constate Augustin, des idées innées, mais nous n'en sommes pas la cause. En particulier, nos idées supérieures, les lois de la logique, mais aussi les grandes idées comme celles de bonté, de vérité et de beauté ne sont pas produites par nous. Elles nous dépassent à l'intérieur de nous. Elles nous transcendent, en raison de leur universalité, de l'intérieur même de notre âme singulière. Nous faisons à l'intérieur de celle-ci l'expérience de la transcendance de la réalité de ces idées dont nous ne pouvons pas être la cause. En particulier, nous avons une idée innée qui nous dépasse infiniment : c'est l'idée de Dieu, l'idée d'un être absolument parfait, infini, éternel. C'est de cette manière que saint Augustin va prouver l'existence de Dieu. En appliquant le principe de causalité à nos idées, et en particulier à l'idée de Dieu elle-même, la plus haute de toutes, il va montrer la nécessité de l'existence de Dieu. Il faut en effet une cause

proportionnée à la réalité des idées en nous. Or, l'âme humaine n'est pas cette cause proportionnée. Et les sensations, dont Augustin se défie, non plus. Seul Dieu, réalité infinie, est capable de produire en nous les idées, et surtout l'idée infinie de Dieu lui-même. Donc Dieu existe. Dieu est la Vérité subsistante, cause exemplaire de toute vérité. Il est la Pensée infinie participée par toutes les pensées créées. Il est le «soleil des esprits», dit Augustin. Dieu met ainsi en nous les idées. Il est cause en nous de l'idée de Lui-même et de toutes les autres idées qui nous permettent de connaître la réalité. C'est la théorie de l'illumination.

Nous connaissons en effet, selon saint Augustin, par illumination. Notre âme est illuminée par Dieu qui met en nous les idées pour connaître la réalité et pour le connaître lui-même. Il y a, selon Augustin, une triple illumination. Dieu donne la lumière à la raison inférieure en lui communiquant les idées qui lui permettent de connaître les choses ici bas. Il donne la lumière à la raison supérieure qui lui permet de connaître les premiers principes et de connaître Dieu lui-même. Ces deux premières illuminations sont des illuminations naturelles. La troisième illumination est l'illumination surnaturelle. Dieu donne à la raison la lumière de grâce. Il s'agit là de la grâce de la foi qui permet à la raison d'adhérer aux vérités révélées. Donc, notre raison est perpétuellement sous l'influence de l'illumination divine sans quoi elle ne pourrait rien connaître de manière certaine. Nous connaissons tout dans la lumière intelligible qui est une lumière spirituelle créée et qui participe de la lumière divine incréée. C'est la doctrine de l'illumination qui aura une forte influence sur tout le moyen âge. Augustin voit bien comment la connaissance humaine est participation limitée à la connaissance divine, mais sa théorie de l'illumination risque par ailleurs de conduire à l'occasionalisme, c'est-à-dire qu'elle risque de méconnaître l'autonomie de l'activité humaine : ici l'autonomie de la connaissance humaine. Il faudra attendre la redécouverte de l'intellect agent d'Aristote pour retrouver une juste conception de l'autonomie de la connaissance humaine. Dieu ne mettra plus alors en l'homme les idées, mais l'intellect agent et patient, ainsi que la raison. Et c'est l'être humain qui, de manière autonome, formera les idées, appelées alors concepts. Et c'est par le fait même de l'activité de son intellect agent qu'il participera à la connaissance divine. Ce sera là la doctrine de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas. Par ailleurs, il faut stigmatiser la tendance rationaliste d'Augustin. Nous connaissons tout *a priori* sans passer par l'expérience sensible, et la connaissance rationnelle transcende toute expérience. Là aussi, il faudra attendre la redécouverte d'Aristote pour que soit rétablie la dignité de la connaissance sensible.

4. La physique ou métaphysique de la nature

Selon Augustin, la nature et, en son centre, l'homme ont été créés par Dieu parce qu'ils ne trouvent pas en eux-mêmes la raison de leur existence. Dieu, en l'existence duquel Augustin a conclu à partir des idées de la raison, est certes pensée de la pensée, comme chez Aristote, mais aussi et surtout volonté. Il est éternelle volonté de soi-même. Donc, Dieu non seulement se connaît éternellement soi-même, mais il s'aime éternellement soi-même. Dieu est amour subsistant. Il est l'Amour : ce qu'Augustin éclaire merveilleusement, mais alors du point de vue de la foi, dans son *De Trinitate*. À partir de là, Augustin illustre une idée très pure de la création *ex nihilo*. Il rejette très

clairement le dualisme grec où, comme chez Platon, le D miurge arrange une matière préexistante. Par ailleurs, il rejette très clairement l'émanatisme de Plotin. Si Dieu est Dieu, s'il est infini, s'il est transcendant, il ne peut pas avoir besoin de sa création. La création ne peut donc être que libre, sans quoi Dieu ne serait plus infini. Dieu crée donc librement par une libre surabondance de son amour, mais cette création n'est pas nécessaire. Elle aurait pu ne pas être : elle est contingente.

Saint Augustin va reprendre la théorie platonicienne des idées pour en faire tout simplement le monde intérieur de l'intelligence divine. Le monde des idées devient chez lui le contenu de l'intelligence de Dieu. Dieu pense les réalités qu'il crée avant de les vouloir, avant de les causer. Il est à ce titre cause exemplaire. Il pense chaque réalité à son image. Et à chaque réalité correspond en Dieu une idée. Les créatures sont donc des reflets déficients des idées divines dont Dieu, cause efficiente, a voulu créer une ressemblance mati rielle. Et cela donne notre monde. Il imprime un même reflet de ces idées dans notre intelligence pour nous permettre de connaître les réalités : c'est l'illumination. Donc, nos idées correspondent à ce que les choses sont en elles-mêmes, parce ce sont les mêmes idées qui président à la création des choses et qui sont infusées dans notre intelligence. Seulement, Dieu connaît toutes les idées simultanément en Lui-même dans un unique acte intellectuel. Nous, nous ne connaissons péniblement que des reflets déficients des idées et nous ne connaissons que progressivement dans le discours en construisant peu à peu une représentation du réel.

Une grande révolution qu'Augustin apporte est l'affirmation d'un **début absolu à la création et donc au temps**. La création du monde est la création du temps qui a donc un début absolu. C'est là une rupture profonde avec le monde grec et avec l'idée du perpétuel retour du même dont on a vu qu'elle polluant encore la doctrine philosophique d'un Origène. Pour Augustin, le temps a un début et il est fléché. Il y a selon lui une évolution de la création. La création n'est pas achevée et elle va progressivement vers son aboutissement. Elle vient de Dieu et retourne à Dieu. C'est la théorie des **raisons séminales** reprise aux stoïciens (logoi spermatikoi). Toutes les perfections de l'univers sont comme en germe dans la matière, dès l'origine du temps, et la succession du temps n'a pas d'autre but que de déployer toutes les virtualités de ces semences originelles, de ces raisons séminales. La création évolue vers son accomplissement dont les semences sont posées dès l'origine. Il ne faut pas voir là une théorie de l'évolution des espèces : ce qui serait tout à fait anachronique. Mais il est vrai que c'est Augustin qui introduit l'idée d'une évolution de la création qu'il faut entendre cependant dans un sens métaphysique global et non pas dans le sens biologique qui sera celui de Lamarck ou de Darwin. Nous sommes tous appelés, ainsi que toutes les créatures, à cheminer vers notre accomplissement le plus parfait. Cet accomplissement chez l'homme est suspendu à sa liberté, à son libre arbitre : d'où la possibilité et la réalité de l'échec et du mal.

On trouve aussi chez Augustin la première philosophie de l'histoire, dans *La Cité de Dieu* : ce qui n'aurait eu aucun sens pour les Grecs. Les événements singuliers et les personnes singulières n'avaient aucun intérêt pour les philosophes grecs (mais la Gr ce a connu des historiens : Hérodote, Démosthène, Xénophon !). Ce n'est plus le cas pour Augustin. C'est au contraire dans les événements singuliers et dans les réalités singulières que se réalise l'universel. C'est le singulier

réalisant l'universel qui importe et non plus l'universel lui-même dont la réalisation singulière ne serait qu'un échec découlant de la résistance de quelque matière première. Cette modification d'accent est fondamentale. Donc, grande importance de l'histoire pour Augustin. On notera par ailleurs que les propos d'Augustin sur le temps, notamment dans les *Confessions*, sont d'une très grande richesse, laquelle ne sera pas toujours retrouvée plus tard, notamment chez un saint Thomas.

Après Dieu, le thème qui intéresse le plus Augustin, c'est l'homme. Il demeure cependant là prisonnier des limites du platonisme dont il hérite. Il peine à vaincre le dualisme entre corps et âme hérité de Platon et propose une solution encore maladroite au problème de l'unité de la personne humaine. Pour lui, le corps et l'âme sont chacun une substance et ces deux substances sont naturellement unies. Mais on voit mal comment ! Sur la question de l'origine de l'âme, Augustin ne tranche pas et hésite entre le créationnisme et le traducianisme. Le créationnisme consiste à dire que l'âme singulière de chaque personne est directement créée par Dieu, lors de la conception, tandis que le traducianisme consiste à soutenir que l'âme singulière est transmise à l'enfant par les parents lors de la génération. C'était déjà la position de Tertullien et Augustin y voit une solution à la transmission du péché originel. Le traducianisme ne sera condamné qu'en 498 par le pape Anastase II dans sa lettre aux évêques de Gaule, *Bonum atque iucundum*, où il est affirmé, mais du point de vue de la foi chrétienne, que l'âme singulière de chaque personne est directement créée par Dieu lors de la conception.

Pour Augustin, l'âme est immatérielle et n'est donc pas localement situable dans le corps. L'immatérialité est visible, selon lui, dans l'expérience de la conscience de soi. La conscience de soi n'est pas réductible au corps. Mais Augustin va plus loin et tend vers la position qui sera celle de Descartes et qui consiste à dire que l'âme peut se saisir elle-même dans toute sa pureté, dans un acte premier, sans recourir aux images sensibles : ce qui est très discutable ! Augustin apporte aussi moult arguments en faveur de l'immortalité de l'âme. Le plus valide est celui qui fait découler naturellement cette immortalité de son immatérialité. Si elle est immatérielle, elle est immortelle. Et l'immortalité concerne bien sûr, pour Augustin, tout âme singulière. C'est l'âme singulière de chaque personne qui est immortelle. La singularité n'est plus le fruit de la résistance d'une mythique matière première, comme chez les Grecs. Le singulier est voulu par Dieu, pour lui-même. On notera cependant que, vu sa perspective platonicienne, ce qui fera problème pour l'augustinisme, c'est davantage la résurrection de la chair que la séparation de l'âme et du corps. Étant donné son incapacité à donner une solution satisfaisante à l'union de l'âme et du corps, et sa tendance rationaliste parallèle qui consiste à affirmer la possibilité pour l'âme de se connaître sans le corps, l'augustinisme rend en principe mieux compte de la séparation de l'âme et du corps que de leur union finale lors de la résurrection. C'est là un reste invaincu du dualisme grec, hérité de Platon, et qui est à terme inconciliable avec la doctrine chrétienne qui affirme clairement la plus grande perfection de l'état ressuscité.

5. La morale

Saint Augustin a reçu le titre de Docteur de la charité. C'est dire que le thème de l'amour occupe une place centrale dans son œuvre. Tout est ordonné à Dieu, qui est non seulement le Bien suprême mais l'Amour subsistant. Dieu n'aime pas, il est Amour, il est l'Amour. Il est ainsi la cause finale de toute la création. Toutes les créatures aiment Dieu qui les a aimées le premier en les créant pour l'amour. Les créatures inférieures à l'homme aiment Dieu en réalisant leur nature propre, tandis que les hommes aiment Dieu librement. D'où la possibilité du mal. On trouve ainsi chez saint Augustin une vive insistance sur le thème du libre-arbitre. Pour pouvoir dire oui à Dieu, il est nécessaire d'avoir la possibilité de lui dire non. La réponse libre de l'homme à l'amour de Dieu implique nécessairement la possibilité du mal. Mais le mal n'est qu'une privation du bien, qu'une privation ou une perversion de l'amour. Dans sa lutte contre le manichéisme, Augustin insiste fortement sur le caractère subordonné du mal. Le mal n'égale pas le bien. Le mal n'est possible que par le bien et que comme privation du bien. Si on affirme le contraire, on soutient au moins implicitement la doctrine manichéenne affirmant un principe bon et un principe mauvais, d'égale dignité : bref on est alors dualiste ! C'est Dieu qui est indirectement la cause du mal en prenant le risque du mal, même s'il ne veut pas le mal mais le bien. Par nature, toutes les créatures, et en particulier l'homme, sont appelées à aimer Dieu et les autres pour l'amour de Dieu. Le libre-arbitre est pour l'amour de Dieu et d'autrui, même s'il est capable du mal : laquelle capacité est impliquée par l'autonomie relative de notre volonté. L'homme est en outre, selon Augustin, habité d'un désir infini qui ne pourrait être comblé que par Dieu lui-même.

Saint Augustin, a eu une immense influence sur tout le moyen âge, et plus largement sur toute la culture occidentale. Une tradition augustinienne va ainsi perdurer à travers tout le moyen âge, mais aussi à l'époque moderne et jusqu'au XX^{ème} siècle. Pour le moyen âge, il faut citer saint Anselme (XI^{ème}), Hugues et Richard de Saint-Victor (XII^{ème}), saint Bonaventure, Henri de Gand (XIII^{ème}). Le luthéranisme sera au XVI^{ème} siècle, au plus profond, un augustinisme théologique déviant qui en accentuera le côté pessimiste. De même, au XVII^{ème} siècle : le jansénisme. Jansénius, professeur de théologie à Louvain, fonde d'ailleurs le jansénisme dans un ouvrage intitulé *Augustinus*. On ne peut plus clairement avouer l'influence de saint Augustin. Pascal sera aussi un représentant de l'augustinisme, proche d'ailleurs du jansénisme. L'augustinisme philosophique sera illustré au XVII^{ème} siècle par Nicolas de Malebranche. Au XIX^{ème} et au XX^{ème} siècle, on retrouvera l'inspiration augustinienne dans l'école spiritualiste française dont le fruit le plus accompli sera au XX^{ème} siècle Maurice Blondel.

Chapitre 3 : Le haut moyen âge : le Pseudo Denys, Boèce et Jean Scot Érigène

1. Le Pseudo Denys

Voilà un personnage mystérieux qu'on n'est jamais parvenu à identifier ! On lui doit quatre traités de théologie et dix lettres. Les quatre traités sont : les *Noms divins*, la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique* et la *Théologie mystique*. Ces traités écrits en grec sont signés Denys prêtre. On a longtemps cru reconnaître en ce Denys, sur foi de son propre témoignage, le disciple de saint Paul, membre de l'Aréopage d'Athènes, et dont il est question en Ac 17, 34. Ce qui explique que ces traités seront traduits en latin au IX^{ème} siècle et traverseront tout le moyen âge avec une autorité presque égale à celle des livres inspirés. Mais la critique historique va démonter la légende : d'où l'appellation de Pseudo Denys. Ce Denys n'est pas le disciple de saint Paul et doit avoir vécu vers l'an 500, probablement en Syrie. Denys expose dans ses écrits une vision chrétienne de l'univers à l'aide de la philosophie néoplatonicienne, comme Augustin, mais avec des accents notablement différents. Il sera, avec ce dernier, la principale source du néoplatonisme chrétien. Il jouera, de ce point de vue, pour l'Orient le rôle joué par Augustin pour l'Occident.

Pour ce qui concerne sa doctrine, on se bornera à un seul point : la méthode selon laquelle nous pouvons connaître Dieu. Dans le traité des *Noms divins*, le *De divinis nominibus*, Denys explique que nous connaissons Dieu selon une double méthode. Dans un premier temps, nous connaissons Dieu positivement, selon la voie affirmative d'une théologie cataphatique. On attribue à Dieu les perfections découvertes dans le créé : l'être, la bonté, la beauté, la vie etc. Mais, explique Denys, cette théologie positive mène à l'anthropomorphisme. Elle mène à réduire Dieu aux catégories de notre langage et à concevoir Dieu à notre image. C'est pourquoi cette première voie doit être corrigée et dépassée par une seconde qui est la voie négative : celle d'une théologie apophasique. Dans un second temps, nous devons nier toutes les perfections que nous avons attribuées à Dieu, pour respecter son absolue transcendance, laquelle se dérobe totalement à notre langage. La vraie sagesse est donc de savoir que Dieu n'est pas l'être, qu'il n'est pas la bonté, qu'il n'est pas la beauté, qu'il n'est pas la vie, mais qu'il est au delà de toutes ces perfections qui ne sont attribuables au sens propre qu'aux choses de notre monde.

Dieu se dérobe donc infiniment à notre raison et nous n'avons d'autres ressources que d'avouer notre ignorance face au Mystère de Dieu. Ce thème sera repris, sous l'influence persistante de Denys, au XV^{ème} siècle par Nicolas de Cuse dans son ouvrage *De docta ignorantia*. Denys aboutit ainsi à un agnosticisme paradoxal où l'on prétend que Dieu existe tout en affirmant qu'on ne peut rien en dire ! Nous ne pouvons rien savoir positivement de Dieu. Cet agnosticisme n'est pas bien sûr pas l'agnosticisme qui sera plus tard celui du nominalisme, de l'empirisme ou de Kant : il ne naît que de l'embarras dans lequel se trouve Denys face au problème de la connaissance de Dieu. Sous l'influence directe de Plotin, et de Proclus, autre philosophe néoplatonicien (411-485), il se pose en réalité le même problème que Plotin face à l'Un : mais ici en contexte chrétien. Comment parler de

Dieu, le Tout Autre, avec des mots humains seulement adaptés à désigner les choses finies de notre monde ? Tel est le problème de Denys auquel il répond par la solution paradoxale d'une théologie unilatéralement négative. Pour sortir de cet embarras, il faudra attendre la doctrine thomiste de l'analogie. Denys est, de tous les écrivains grecs, celui qui aura la plus forte influence sur le moyen âge en Occident. Son principal disciple en Orient sera Maxime le Confesseur (580-662).

2. Boèce

Anicius Manlius Severinus Boethius est né à Rome vers 480. Après avoir étudié la philosophie grecque à Athènes et à Alexandrie, il sera le ministre du roi des Ostrogoths, Théodoric. Tombé en disgrâce, il sera exécuté sur l'ordre du roi à Pavie en 524-525. Le différend était vraisemblablement d'ordre religieux. Théodoric était arien alors que Boèce est resté fidèle à la foi catholique. Il a été inscrit au martyrologue par le pape Léon XIII en 1883. On lui doit la traduction latine de la *Logique* d'Aristote et de l'*Isagoge* de Porphyre, ainsi que des commentaires d'Aristote, de Porphyre et de Cicéron. Il a laissé des traités originaux de logique, de mathématique, de musique: le célèbre *De musica*, et de théologie : les *Opuscula sacra*. Son œuvre la plus célèbre demeure cependant le *De consolazione philosophiae* écrit en prison.

On ne va pas exposer la pensée de Boèce, peu originale, sinon qu'elle relève de l'aristotélisme. S'il faut retenir son nom, c'est surtout en raison de son importance historique décisive. Son dessein conscient semble avoir été de sauver de l'anéantissement de la civilisation antique les trésors de la sagesse grecque pour les mettre à disposition de la nouvelle civilisation qui naissait sous ses yeux. D'où son désir de traduire en latin tout ce qu'il connaissait d'Aristote, de Platon et du néoplatonisme. Il n'a pu réaliser ce désir qu'en partie. Mais c'est à lui que le moyen âge doit tout ce qu'il a connu de la philosophie grecque avant la redécouverte d'Aristote au XIII^{ème} siècle. C'est notamment à lui que le moyen âge doit la traduction latine, presque complète, de la *Logique* d'Aristote, le seul ouvrage d'Aristote connu jusqu'au XIII^{ème} siècle, mais qui n'en aura pas moins une importance décisive sur la réflexion médiévale. L'influence de Boèce a donc été considérable pendant tout le moyen âge. On l'a appelé l'éducateur de l'Occident. Il a été comme la bouteille jetée à la mer par la civilisation antique dans l'océan des invasions barbares. Et c'est à cette bouteille que tout le moyen âge naissant va s'abreuver. Sans lui, le moyen âge aurait été tout différent. Par son commentaire de l'*Isagoge* de Porphyre, il a notamment été à l'origine de la querelle des universaux, querelle qui va sans cesse rebondir durant tout le moyen âge.

En deux mots, cette querelle, typiquement médiévale, porte sur le statut à donner à nos concepts universels, appelés pour cela "universaux" : par exemple, le concept d'homme. Ce concept d'homme signifie-t-il réellement une nature humaine qui est commune à tous les individus et qui existe réellement en eux, ou bien est-il seulement une étiquette commode pour ranger les individus dans une même catégorie ? Autrement dit, existe-t-il en dehors de notre langage une nature humaine commune à tous les hommes ou non ? Cette querelle va traverser tout le moyen âge et va voir s'opposer deux grandes positions : la position réaliste qui soutient l'existence des universaux et la position nominaliste qui soutient que les universaux ne sont que des "noms" et qu'ils n'existent

donc pas en dehors du langage. Pendant très longtemps, jusqu'au XII^{ème} siècle, et sous l'influence de l'augustinisme, ce sera la solution réaliste, mais sous sa forme platonicienne outrée, qui dominera très largement. Le nominalisme connaîtra une première poussée avec Roscelin de Compiègne (c.1050-c.1120) qui dira que les universaux ne sont que des *voces* ou des *flatus vocis* (des souffles de voix). Abélard, au XII^{ème} siècle, reviendra à la solution réaliste, mais sous sa forme aristotélicienne cette fois, qui demeura en vigueur jusqu'au XIII^{ème} siècle. Et c'est au XIV^{ème} siècle, notamment avec Guillaume d'Ockham, que le nominalisme va solidement s'implanter, annonçant l'empirisme moderne. C'est **Boèce**, par ses commentaires de Porphyre et d'Aristote, qui initie cette querelle.

3. Jean Scot Érigène

Durant la période qui va de la mort de Clovis en 511 à l'avènement de Charlemagne en 768, l'Europe occidentale connaît une période assez ténébreuse. C'est la période mérovingienne. Seuls quelques érudits se chargent de faire passer le flambeau de la civilisation pendant que les roitelets s'entretenant pour avoir le pouvoir : il s'agit essentiellement de Cassiodore (c.490-c.580), d'Isidore de Séville (c.560-636), et de Bède le Vénérable (c.672-735). Charlemagne, avec son capitulaire de 778 sur l'organisation des écoles, donne par contre le signal d'une véritable renaissance des lettres et des sciences. C'est la *Renovatio* carolingienne. L'enseignement sera alors organisé selon les vues exposées par saint Augustin dans son *De doctrina christiana*, reprises et précisées par Boèce. On instituera ainsi des écoles d'arts libéraux (*artes liberales* par opposition aux *artes serviles*) préparant aux écoles supérieures d'Écriture sainte (*Doctrina sacra* ou *Pagina sacra*). Les arts libéraux seront répartis en *quadrivium* : arithmétique, géométrie, astronomie et musique et *trivium* : grammaire, rhétorique et dialectique. Dans les écoles de science sacrée, on étudiera l'Écriture sainte à la lumière des commentaires patristiques. Les écoles des arts sont à l'origine des facultés des arts dans les Universités au XIII^{ème} siècle, l'équivalent de nos candidatures, et les écoles de sciences sacrées sont à l'origine des facultés de théologie du XIII^{ème} siècle, l'équivalent de nos licences (maîtrise en France). Plus tard, on verra apparaître à côté des écoles d'Écriture sainte, des écoles de droit (Bologne) à l'origine des facultés de droit et des écoles de médecine (Salerne, Montpellier) à l'origine des facultés de médecine.

Si on regarde ce programme d'enseignement, aucune place n'y ait faite à la philosophie proprement dite : excepté la logique. La philosophie est directement intégrée à la sagesse chrétienne, à la théologie. Seule branche purement philosophique : la dialectique (l'art du raisonnement), la logique. D'où l'importance considérable que prendra la logique au moyen âge et, partant, le problème de la connaissance humaine qui suscitera la querelle des universaux.

Le plus grand philosophe de l'époque carolingienne est Jean Scot Érigène, né entre 800 et 815 et mort vers 870. Né en Irlande, il se mettra au service du roi Charles le Chauve comme directeur de l'école palatine. Chose très rare à l'époque, il connaissait le grec et traduira vers 860 le Pseudo Denys en latin à partir d'exemplaires grecs conservés à l'abbaye de saint-Denis à Paris (la légende considérait en effet Denys comme le premier évêque de Paris). Il rédigera également des commentaires de l'œuvre de Denys. Entre 862 et 866, il écrira son œuvre majeure le *De divisione*

naturae, dialogue philosophique original: synthèse théologique spéculative profondément pénétrée de néoplatonisme avec une tendance rationaliste marquée.

Chapitre 4 : Les XI^{ème} et XII^{ème} siècles : saint Anselme de Cantorbéry et Pierre Abélard

De la mort de Jean Scot (870) à la naissance de saint Anselme (1033), on traverse les “siècles de fer”, période de chaos et de violence au cours de laquelle la vie intellectuelle connaît un vigoureux coup de frein. La civilisation survit dans les monastères jusqu’à la naissance d’Anselme.

1. Saint Anselme de Cantorbéry

Saint Anselme est né à Aoste dans le Piémont en 1033. En 1060, il devient moine bénédictin à l’abbaye du Bec en Normandie. Il est prieur en 1063 et père abbé en 1078. En 1093, il devient évêque de Cantorbéry et meurt en 1109. Parmi ses œuvres, on retiendra celles qui ont un intérêt pour la philosophie : deux dialogues philosophiques, le *De veritate* et de le *De libero arbitrio* ; par opposition aux dialogues, le *Monologion*, ouvrage consacré à une méditation sur l’existence de Dieu et de ses perfections ; le *Proslogion*, également consacré à Dieu, mais présenté sous la forme d’une prière. C’est dans ce dernier ouvrage qu’on trouve le célèbre argument de saint Anselme. Il faut citer enfin le *Liber apologeticus ad insipientem* où Anselme défend son argument ontologique contre les critiques qu’il a immédiatement suscitées, en particulier celle de Gaunilon, moine de l’abbaye de Marmoutier, près de Tours, qui réfuta l’argument de saint Anselme dans un ouvrage intitulé *Liber pro insipiente*.

Anselme est un disciple fervent de saint Augustin et sa pensée est très proche de celle de son maître. Le titre primitif du *Proslogion* résume tout son programme intellectuel et rappelle fortement saint Augustin : *Fides quaerens intellectum*. Son œuvre philosophique ne présente en réalité pas une grande originalité, hormis sa célèbre démonstration de l’existence de Dieu, baptisée improprement par Kant “argument ontologique”. C’est à cette seule démonstration qu’on va s’arrêter. L’intérêt d’Anselme est sans doute beaucoup plus grand sur le plan théologique. C’est à lui qu’on doit la doctrine de la satisfaction vicairie en sotériologie (*Cur Deus homo* de 1098). Le Christ a satisfait à notre place, par amour pour son Père et pour nous, à la justice divine. Seul en effet un Homme-Dieu pouvait racheter l’humanité, satisfaire à la justice divine, le Christ.

Déjà, dans le *Monologion*, saint Anselme avait donné plusieurs démonstrations de l’existence de Dieu, s’inspirant de saint Augustin et de la tradition platonicienne. Mais, dans le *Proslogion*, saint Anselme présente une nouvelle démonstration *a priori*, c’est-à-dire à partir de l’analyse logique de la seule idée de Dieu innée, selon lui, en tout esprit humain. Il y voit un moyen infaillible pour convaincre l’insensé qui nie l’existence de Dieu (allusion au psaume 13 “*dixit insipiens in corde suo : non est Deus*”). La démonstration se formule ainsi :

Maieure : On appelle Dieu un être tel qu’on ne peut en concevoir de plus grand. Cette définition nominale est acceptée par l’insensé qui refuse l’existence de Dieu, remarque Anselme, de sorte que qu’il existe au moins dans sa pensée une idée de Dieu. Et cette idée innée est l’idée d’un être tel qu’on ne peut en concevoir de plus grand (au sens de plus parfait).

Mineure : Or ce qui est si grand, qu’on ne peut rien concevoir de plus grand, ne peut pas

exister dans la pensée seulement, car, dans cette hypothèse, on pourrait concevoir quelque chose de plus grand encore, à savoir le même être existant aussi dans la réalité, et pas seulement dans la pensée.

Conclusion : Dieu existe non seulement dans la pensée mais aussi dans la réalité.

Immédiatement Gaunilon, moine de Marmoutier, jugera l'argument sophistique et écrira une réfutation. On ne peut, dira Gaunilon, conclure en l'existence de quelque chose à partir de l'idée qu'on en a. Il ne suffit pas, écrira-t-il, d'avoir l'idée de la plus belle île possible pour affirmer qu'elle existe. Saint Anselme ripostera dans son *Liber apologeticus ad insipientem*, ce dernier mot visant à la fois l'athée, mais aussi Gaunilon. Anselme répondra que l'observation de Gaunilon est vraie pour toutes les idées, sauf précisément pour l'idée de Dieu, parce qu'elle désigne non pas quelque chose de plus parfait, mais la perfection même. Et la perfection même doit comprendre l'existence. Au XIII^{ème} siècle, cette réponse ne satisfera pas saint Thomas qui reprendra la critique de l'argument de saint Anselme, le jugeant lui aussi sophistique. Mais cet argument ne cessera pourtant pas de fasciner beaucoup de penseurs, en réalité tous les penseurs manifestant une tendance rationaliste. Saint Bonaventure, Jean Duns Scot, Descartes, Leibniz, Hegel, tous reprendront l'argument de saint Anselme et le défendront en le modifiant plus ou moins. Kant enfin en fera une nouvelle réfutation dans sa *Critique de la raison pure*, l'appelant "argument ontologique" : appellation qui est restée depuis.

Le problème de cet argument est, comme saint Thomas l'a bien vu, d'opérer un glissement de l'ordre logique, de l'ordre de la pensée, à l'ordre ontologique, l'ordre de l'être. Ce qui est le plus parfait : c'est Dieu lui-même et non pas l'idée qu'on en a. Il ne suffit pas de constater l'existence de la réalité de l'idée de Dieu en nous et d'en analyser le contenu pour conclure que Dieu existe. Parce que Dieu n'est pas son idée en nous. Ce qu'il est légitime de conclure de cet argument — et ce n'est pas rien — c'est qu'on ne peut pas penser Dieu autrement que comme existant. Mais cela ne veut pas encore dire qu'il existe en dehors de la pensée. Anselme glisse trop rapidement de l'ordre de la pensée vers l'ordre de la réalité, de l'analyse logique du contenu pensé d'une idée à la réalité. Ceci dit, il semble que saint Thomas ait sous-estimé la portée néanmoins considérable de la conclusion légitime de l'argument.

2. Pierre Abélard

On est à présent au XII^{ème} siècle. Abélard est né en Bretagne, près de Nantes, en 1079. Après avoir étudié avec Roscelin de Compiègne et Guillaume de Champeaux, tous deux logiciens qui ont pris part à la querelle des universaux, il sera professeur de logique, donc à l'école des arts libéraux, d'abord en province, puis à Paris. Il quittera ensuite sa chaire pour étudier la science sacrée, la théologie. C'est en 1113 qu'il deviendra professeur de théologie à Paris où il connaîtra un immense succès. C'est alors, vers 1115, qu'il a sa célèbre aventure amoureuse avec Héloïse, la nièce de son collègue Fulbert, et il doit quitter Paris. Il poursuit cependant son travail théologique. Il publie en 1118 le *De unitate et trinitate divina* qui est condamné à Soissons en 1121 pour sa tendance

rationaliste, plus précisément sabellianiste (Sabellius, hérétique du III^{ème} siècle, réduisait la distinction entre les trois Personnes divines à une distinction modale, alors qu'elle est réelle). Il le remanie et le republie en 1123 sous le titre *Theologia christiana*. Il en fera une troisième rédaction sous le titre *Theologia*. De 1136 à 1140, rentré en grâce, il enseigne à nouveau à Paris. Mais en 1140, saint Bernard le dénonce au concile de Sens, à nouveau pour ses tendances rationalistes. Il en appelle alors au pape Innocent II qui donne raison à saint Bernard et lui impose le silence. Il se retire à Cluny et ensuite à l'abbaye de Saint-Marcel à Châlons-sur-Saône où il meurt pénitent en 1142.

Parmi ses écrits, il faut distinguer son autobiographie larmoyante, *Historia calamitatum mearum* (1133-36), ses lettres à Héloïse et son *Apologia*, mémoire justificatif envoyé au pape Innocent II après la condamnation de 1140. À côté de cela, outre les écrits théologiques déjà mentionnés, il faut noter surtout ses écrits de logique : les *Rédactiones*, c'est-à-dire ses cours de logique, les *Gloses* qui sont des commentaires d'Aristote et de Porphyre et la *Dialectica*, traité systématique de logique achevé en 1137. Il faut mentionner encore le traité *Sic et non* où Abélard met au point la méthode scolastique. Il s'agit d'un recueil de discussions-modèles portant sur 150 problèmes théologiques.

L'apport d'Abélard à la philosophie concerne surtout la logique formelle et la théorie de la connaissance : la *logica minor* et la *logica maior*. Abélard fait ainsi de Paris, et ce pour tout le reste du moyen âge, un grand centre de logique. Mais surtout, il anticipe le grand triomphe d'Aristote au XIII^{ème} siècle, en redécouvrant, à partir de la seule *Logique*, le réalisme d'Aristote qu'il va opposer au réalisme outré du néoplatonisme augustinien : le réalisme des idées. Cela lui vaut l'opposition farouche des augustiniens, Anselme, Bernard, et explique aussi l'accusation de nominalisme.

Abélard, en effet, appelle les universaux, les concepts, des *nomines*, des noms, comme les nominalistes, dont son maître Roscelin était un éminent représentant. Mais, selon certains historiens contemporains, dont le chanoine Van Steenberghen, Abélard est, non un nominaliste, mais bien un réaliste aristotélicien avant la lettre. D'autres commentateurs, comme Étienne Gilson, soutienne la thèse traditionnelle qui voit en Abélard un nominaliste. On s'en tiendra ici à la vision, discutée, de Van Steenberghen.

Selon cette interprétation des choses, pour Abélard, le *nomen* ne serait que l'incarnation verbale d'un concept pensé qui renvoie bel et bien à une nature universelle partagée par un nombre indéfini d'individus concrets. Le mot "homme", par exemple, est l'incarnation charnelle d'un concept, celui d'homme, qui renvoie à une nature humaine réelle, partagée par les individus. Mais, pour Abélard, le concept n'est plus une idée innée qui renvoie d'abord à l'Idée divine correspondante, comme pour les augustiniens. Le concept est obtenu, selon lui, par abstraction (*abstractio*) à partir des individus perçus dans l'expérience sensible. Et ce concept correspond à une nature universelle qui existe réellement dans les individus : il est obtenu par vision intellectuelle directe de cette nature dans les individus. Abélard fait donc l'économie du passage par les Idées divines. Nos idées ne sont plus innées, de simples reflets innés des Idées divines, mais acquises activement par contact avec le réel, comme chez Aristote.

Abélard retrouve donc la doctrine de l'abstraction d'Aristote qui triomphera chez saint Albert

le Grand, chez saint Thomas et chez saint Bonaventure. Notre intelligence connaît les natures universelles, mais d'une manière générale, en faisant abstraction des conditions individuelles dans lesquelles ces natures sont réalisées. On connaît réellement la nature humaine, abstraction faite des spécificités de Pierre, de Paul ou de Jacques. Notre intelligence atteint donc réellement Pierre, Paul ou Jacques mais inadéquatement, car seulement sous le rapport où ils sont tous trois des hommes, et pas sous le rapport où ils sont des individus singuliers. Notre connaissance est donc toujours partielle. Et se profile déjà le problème de la connaissance du singulier en tant que tel auquel un saint Thomas et un Duns Scot apporteront des solutions antinomiques.

Si l'on en croit donc l'interprétation de Van Steenberghen, Abélard préparerait le triomphe du réalisme aristotélicien et l'accusation de nominalisme à son égard serait tout à fait injustifiée : elle serait le fruit du conservatisme des augustinien qui lui étaient contemporains.

Il faudrait encore parler pour le XII^{ème} siècle des chartrains, c'est-à-dire des représentants de l'école cathédrale de Chartres : Bernard de Chartres, Thierry de Chartres, Gilbert de la Porrée et Guillaume de Conches. Il faudrait aussi parler des victorins, les représentants de l'école abbatiale de Saint-Victor (abbaye parisienne de chanoines réguliers augustins) : Hugues et Richard de Saint-Victor. Il faudrait enfin parler de saint Bernard, d'Anselme de Laon, de Honorius d'Autun, de Pierre Lombard, l'auteur du célèbre Livre des Sentences (*Liber sententiarum*), de Jean de Salisbury, de Pierre de Blois, de Alain de Lille, de Dominique Gundisalvi etc.

Chapitre 5 : La philosophie arabe et la philosophie juive : Avicenne, Averroès, Maïmonide, Avicébron

En 622, Mahomed déclenche la grande révolution religieuse et politique qui sera au point de départ de l'expansion arabe. L'Islam va ainsi conquérir un empire qui s'étendra de l'Asie Mineure aux Pyrénées. Dès 750, cet empire est démembré en trois khalifats : celui de Bagdad, celui du Caire et celui de Cordoue. À l'intérieur de cet empire, les arabes vont développer une civilisation qui n'a rien d'absolument original, mais qui manifestera un pouvoir extraordinaire d'assimilation. C'est ainsi que les musulmans vont être confrontés à la philosophie grecque, tout comme les chrétiens. Ils vont assimiler surtout Aristote, mais aussi inconsciemment le néoplatonisme. Inconsciemment, parce qu'ils attribuaient à Aristote une *Théologie* qui n'était en réalité qu'une partie des *Ennéades* de Plotin et le célèbre *Livre des Causes* qui était en réalité dû à Proclus. C'est ainsi qu'inconsciemment l'aristotélisme arabe sera en réalité une synthèse d'aristotélisme et de néoplatonisme. Et c'est cette synthèse qui sera reçue plus tard par l'Occident comme étant la philosophie d'Aristote.

À l'intérieur du monde arabe se développera également une philosophie juive. Les arabes seront en effet très tolérants à l'égard des juifs, beaucoup plus que les chrétiens. C'est ainsi qu'à l'intérieur même du monde musulman va pouvoir se développer une culture juive, et partant une philosophie juive, elle aussi née du contact avec la philosophie grecque, plus particulièrement celle d'Aristote.

Le problème de la confrontation entre la croyance religieuse et la philosophie rationnelle va donc se poser aux musulmans et aux juifs comme aux chrétiens quelques siècles plus tôt. Mais, à la différence des chrétiens, ni les juifs, ni les musulmans ne développeront de solution de conciliation. Il y aura ainsi un islam et un judaïsme antiphilosophiques, et, à côté de cela, une philosophie arabe et une philosophie juive, mais toujours rationalistes. Donc, on verra se développer les deux extrêmes du fidéisme et du rationalisme, mais pas la solution d'équilibre qui reste une des grandes originalités du christianisme. Cela tient sans doute d'une part à l'absence de véritables mystères de foi dans l'islam et le judaïsme et d'autre part à l'absence d'un Magistère unique autorisé qui dicte la doctrine de la foi.

1. La philosophie arabe

Les deux centres de la philosophie arabe seront d'abord Bagdad, ensuite Cordoue en Espagne. Les initiateurs de l'école de Bagdad sont Al Kindi (mort en 873) et Al Farabi (mort vers 940-950). Mais le grand représentant de l'école de Bagdad est Ibn Sina (qui sera prononcé Aben Sina par les arabes d'Espagne, puis Aven Sina par les Espagnols : ce qui donnera finalement Avicenna dans le monde latin). Il sera donc connu par les scolastiques sous le nom d'Avicenna.

Avicenne est né en Perse en 980 et est mort en 1037. Il fit des études encyclopédiques et, à 18 ans, avait déjà assimilé tout le savoir de son temps. Il exerçait la médecine depuis l'âge de 16 ans. Il avait lu la *Métaphysique* d'Aristote 40 fois et la connaissait par cœur. Il a laissé plus de 100 ouvrages

sur les matières les plus diverses dont une bonne partie est perdue. On possède encore ses œuvres médicales et ses grandes paraphrases d'Aristote, l'*Al Shefâ* ou *Livre de la guérison* en 18 parties, vaste encyclopédie philosophico-scientifique qui intègre tout l'aristotélisme, mais qui est en réalité dominé par une métaphysique émanatiste d'origine néoplatonicienne.

Pour Avicenne, Dieu est l'être souverainement parfait, unique et éternel dont émanent nécessairement et éternellement dix Intelligences correspondant aux sphères célestes de la cosmologie ancienne. De Dieu émane la première Intelligence, correspondant au Nou" de Plotin. De la première Intelligence émanent la deuxième Intelligence et la première sphère céleste qui est mue par la première Intelligence. De la deuxième Intelligence émanent la troisième Intelligence et la seconde sphère céleste qui est, elle, mue par la seconde Intelligence. L'émanation continue ainsi jusqu'à la dixième Intelligence qui est l'Intellect agent de l'humanité. De cet Intellect agent unique émanent les âmes humaines, la sphère lunaire, le monde corporel sublunaire et les idées qui informent les intelligences humaines. On est là très loin de la doctrine de l'intellect agent d'Aristote. En réalité, la philosophie d'Avicenne est un néoplatonisme mâtiné d'aristotélisme beaucoup plus qu'un aristotélisme. Mais c'est aussi surtout un rationalisme. L'Islam n'est plus pour Avicenne qu'un exposé à l'usage du peuple, une illustration symbolique de sa propre philosophie. La réaction fidéiste ne se fera pas attendre. Elle sera due à Al Gazali, Algazel, mort vers 1111. Il représente la réaction musulmane contre l'aristotélisme. Il professe le scepticisme en philosophie et discrédite les philosophes. Il veut retourner à la pureté de l'Islam.

Au XI^{ème} siècle, la philosophie arabe se déplace vers l'Espagne ce qui donnera naissance à l'école de Cordoue, avec le plus grand philosophe arabe, appelé le philosophe de Cordoue, Ibn Roschd (qui deviendra Aben Roschd, puis Aven Roschd et enfin dans le monde latin Averroès). Averroès est né en 1126 et mort en 1198. La philosophie d'Averroès consacre le triomphe d'Aristote dans le monde arabe, contre Avicenne, et bien sûr contre Algazel. On lui doit surtout trois séries de commentaires sur Aristote : les grands, les moyens et les petits, ce qui lui valut chez les latins le surnom de *Commentator*, le Commentateur. Ses commentaires littéraux d'Aristote furent très précieux et très prisés par les occidentaux jusqu'à ce qu'ils soient détrônés par ceux de saint Thomas.

L'attitude d'Averroès à l'égard de l'Islam doit être relevée, car elle est très typique du rationalisme des philosophes arabes. Averroès était soucieux d'éviter les conflits entre le Coran et la philosophie. Pour ce faire, il déclare qu'il y a trois catégories d'esprits humains et que le Coran a un sens spécial et adapté à chacune de ces catégories. Les hommes les plus simples, peu cultivés, sont des hommes d'exhortation, dit-il, qui se contentent d'arguments oratoires faisant appel à l'imagination et aux passions. Ce sont les simples croyants qui se contentent des belles histoires du Coran. Il y a ensuite des hommes plus cultivés qu'Averroès appelle les hommes de dialectique et qui se contentent d'arguments probables (ce qui correspond à la dialectique chez Aristote, laquelle a un sens péjoratif, car il s'agit pour lui de la logique des raisonnements entachés de probabilité). Ce sont les théologiens. Il y a enfin la catégorie supérieure, les hommes de démonstration, qui exigent des preuves rigoureuses. Ce sont les philosophes qui sont donc pour Averroès supérieurs aux

théologiens. Chaque homme doit, selon Averroès, rester à son niveau et ne pas prétendre s'élever à un rang supérieur. Tous les conflits viennent selon lui de la confusion entre ces trois plans d'interprétation du Coran. Donc, pour Averroès, la philosophie d'Aristote, c'est le Coran à l'usage des gens intelligents et le Coran révélé à Mahomed est le Coran à l'usage des gens simples. Selon lui, le Coran peut être interprété par chacun à sa façon : c'est le libre examen. Mais c'est la raison qui, en dernier ressort, est juge de la religion. Supériorité donc, pour Averroès, de la raison sur la foi et de la philosophie sur la religion. Les théologiens chrétiens prêteront à Averroès la théorie dite de la "double vérité", comme si Averroès affirmait la compatibilité de deux vérités : celle du Coran et celle de la philosophie. En réalité, il n'y pour Averroès qu'une seule vérité : celle de la philosophie aristotélicienne dont le Coran n'est qu'une illustration populaire à l'usage des gens simples.

La pensée d'Averroès est en gros celle d'Aristote, mais mêlée d'éléments néoplatoniciens. Averroès professe un créationnisme qu'il tient du Coran et prête d'ailleurs à Aristote la doctrine de la création. Mais, pour Averroès, cette création est nécessaire et éternelle, comme le monde qui procède d'elle, ce en quoi elle se rapproche plus de l'émanatisme des néoplatoniciens. La doctrine la plus célèbre d'Averroès est cependant celle du monopsychisme. Comme tous les commentateurs d'Aristote, il va se trouver confronté aux obscurités du *Traité de l'âme*, le *Peri yuch*", sur le chapitre du *nou*", la partie supérieure de l'âme. Il va forcer Aristote à être cohérent avec lui-même, et, là où Aristote est hésitant — la philosophie d'Aristote est aporétique : elle se refuse de conclure — Averroès conclut et durcit donc le doctrine d'Aristote. C'est ainsi qu'il va conclure du *Traité de l'âme* qu'il y a un seul *nou*" et donc un seul intellect pour toute l'humanité. La pensée est une activité spirituelle, immatérielle, dit Averroès. Les principes de la pensée, l'intellect agent et l'intellect patient, doivent donc être des substances spirituelles. Or, une substance spirituelle ne peut être individuée, selon Aristote, que par la matière qui lui résiste. Le *nou*", l'esprit, et ses facultés, l'intellect patient et l'intellect agent, ne peuvent en conséquence qu'être uniques pour toute l'humanité.

L'esprit est lié aux corps durant la vie terrestre de l'homme par l'intermédiaire de la sensibilité. L'intellect agent unique pour toute l'humanité produit par l'abstraction les concepts qui sont connus par l'intellect patient "matériel", unique lui aussi, mais individué en nous à l'occasion de sa liaison avec la sensibilité. L'homme individuel est donc, pour Averroès, un animal supérieur dont le corps, le cerveau et la sensibilité servent d'instruments à l'intellect unique. C'est dans la mesure où les deux intellects agissent en nous que nous avons l'impression illusoire de penser, mais en réalité *ça* pense en nous : l'intellect pense en nous, et nous ne sommes que des instruments passifs. Le monopsychisme ruine donc la personnalité et l'immortalité singulières de l'homme. Lorsque l'esprit se sépare du corps, la personne singulière est anéantie dans sa singularité. Comme Aristote sera redécouvert en Occident, avec le commentaire d'Averroès, cette doctrine du monopsychisme va provoquer une grave crise au XIII^{ème} siècle : la crise averroïste. Des penseurs chrétiens, dont Goswin de la Chapelle, Bernier de Nivelles, Boèce de Dacie, mais surtout le plus célèbre, Siger de Brabant (c.1240-1281/84), vont, sous l'influence d'Averroès, soutenir ce monopsychisme incompatible avec la foi chrétienne. Saint Thomas réagira très durement dans le *De unitate intellectus contra*

averroistas où il défendra la singularité de l'esprit humain, et donc de ses facultés intellectuelles, contre les averroïstes.

2. La philosophie juive

Le destin de la philosophie chez les juifs sera très semblable au destin de la philosophie chez les arabes. Les trois plus grands penseurs juifs sont tous trois nés en Espagne. Salomon Ibn Gebirol (devenu Aben Gebirol, puis Aven Gebirol, puis Aven Cebrol, et enfin Avicbron) est né en 1021 et mort entre 1050 et 1070. Il a vécu à Saragosse au XI^{ème} siècle. Il est contemporain d'Avicenne et d'Algazel et est l'auteur d'un ouvrage célèbre : *Source de vie (Fons vitae)*. C'est le pendant juif d'Avicenne, qui, comme ce dernier, professe une métaphysique nettement néoplatonicienne. Il soutient la doctrine de l'hylémorphisme universel : tout ce qui est distinct de Dieu est composé de matière et de forme. Mais il distingue une matière corporelle et une matière spirituelle pour les anges. Il soutient enfin la doctrine de l'émanation, mais est soucieux de préserver la liberté de la création. Dès lors, entre Dieu et le monde créé, il situe une émanation qu'il appelle la Volonté (correspondant au Nou" de Plotin, mais consistant en une Volonté de la Volonté : ce qui est très original !) et qui est libre. Il évite ainsi l'émanatisme nécessaire et se conforme à la doctrine biblique de la création libre. Son œuvre est cependant, comme celle des philosophes arabes, marquée par une forte tendance rationaliste : ce qui suscitera la réaction fidéiste de Judas Hallevi, né en Castille en 1085. Cette réaction est tout à fait similaire à celle d'Algazel dans le monde islamique, dont s'inspire d'ailleurs Judas et prétend défendre la pureté du judaïsme orthodoxe. Le troisième philosophe juif, né en 1135 à Cordoue et mort en Égypte en 1204, philosophe du XII^{ème} siècle donc, est Moïse Ben Maïmon (en latin Rabbi Moyses ou Maimonides), en français Maïmonide. Il est l'auteur du *Guide des indécis*, somme de spéculation théologique juive. Il est l'Averroès juif, mais en moins rationaliste. Il professe comme Averroès un aristotélisme nuancé de néoplatonisme. Il est une source assez importante de saint Thomas, qui l'apprécie visiblement, et le cite souvent de manière favorable.

Chapitre 6 : La philosophie au XIII^{ème} siècle

Le XIII^{ème} siècle constitue l'apogée de la chrétienté médiévale. Deux faits culturels doivent retenir l'attention en vertu de leur importance pour la philosophie : d'une part la redécouverte et la traduction d'Aristote, ainsi que la découverte et la traduction de la littérature arabe et juive, d'autre part la naissance des universités.

À partir du milieu du XII^{ème} siècle et jusque vers la fin du XIII^{ème} siècle, l'Europe latine va connaître l'introduction massive de la littérature scientifique et philosophique grecque et arabe, en particulier de la littérature aristotélicienne. De quoi dispose-t-on vers 1150 comme sources philosophiques et théologiques ? D'un tiers du *Timée* de Platon, de la *Logique* d'Aristote avec quelques commentaires dont ceux de Porphyre, de Boèce et d'Abélard, de l'œuvre de quelques philosophes latins comme, entre autres, Cicéron, Sénèque... Du côté des Pères et des écrivains ecclésiastiques, on possède le *De natura hominis* de Némésius (évêque d'Émèse en Syrie vers 400), faussement attribué à Grégoire de Nysse et traduit au XI^{ème} siècle, l'œuvre du Pseudo Denys traduite par Scot Érigène, l'œuvre de Maxime le Confesseur traduite au IX^{ème} siècle, l'œuvre de saint Augustin, celle de Boèce, de saint Grégoire le Grand, de Jean Scot Érigène, de saint Anselme, et les auteurs du XII^{ème} siècle. C'est tout ! La pénétration de la littérature grecque, commencée dès Boèce, mais qui va considérablement s'intensifier à partir de 1150, est un phénomène très complexe, encore très mal connu aujourd'hui, et d'ailleurs actuellement très étudié par les médiévistes. On peut discerner en gros deux vagues de traductions. D'abord les traductions de l'arabe vers le latin. Ce sont les plus anciennes. Les principaux centres de traduction seront Tolède et Naples. L'Occident va de la sorte d'abord connaître la pensée grecque dans les traductions arabes. Seront traduits : les œuvres d'Aristote, le *Liber de causis* de Proclus attribué à Aristote jusqu'en 1268, l'œuvre d'Avicenne, celle d'Averroès, celle d'Avicbron, celle de Maïmonide, ainsi que divers ouvrages de médecine, d'astronomie, de mathématique etc. Ensuite, il y aura les traductions directement du grec vers le latin, surtout à partir de la prise de Constantinople par les latins en 1204 et la création de l'Empire latin d'Orient qui durera jusqu'en 1261. Seront traduits le *Phédon* et le *Ménon* de Platon, les œuvres d'Aristote à nouveau, les commentaires grecs d'Aristote : ceux d'Alexandre d'Aphrodise, de Thémistius, de Simplicius, d'Ammonius, l'*Elementatio physica* et l'*Elementatio theologica* de Proclus, l'œuvre de saint Jean Damascène et divers ouvrages scientifiques.

C'est donc la découverte massive d'Aristote et de sa vision païenne du monde. Le néoplatonisme qui a été connu au moyen âge a toujours été un néoplatonisme chrétien, christianisé par saint Augustin et le Pseudo Denys. Ici, les médiévaux découvrent pour la première fois des textes païens dans toute leur pureté. Cela va provoquer une grave crise intellectuelle où vont s'affronter des positions extrêmes : un engouement irréfléchi et néopaïen pour Aristote, notamment sous sa forme averroïste, et à l'opposé un conservatisme augustinien virulemment opposé à Aristote. C'est peu à peu que la solution d'équilibre va se dégager avec saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure. Mais cela se fera au milieu des condamnations. En 1210, le concile de Sens

condamne David de Dinant et Amaury de Bènes, deux aristotéliens extrémistes et hérétiques, et interdit de lire Aristote. En 1215, la condamnation est renouvelée par la Faculté des arts de l'Université de Paris, mais est levée pour l'Éthique à Nicomaque. En 1231, la pape Grégoire IX renouvelle l'interdiction et demande à une commission d'expurger les œuvres d'Aristote de tout élément antichrétien. Décision irréalisable qui demeurera sans suite. En 1245, le pape Innocent IV renouvelle l'interdiction et rappelle à l'ordre l'école des dominicains de Toulouse qui se vantait de pouvoir enseigner Aristote sans restriction. En 1255, coup de théâtre, la Faculté des arts de Paris impose l'étude d'Aristote. Mais le 7 mars 1277, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, condamne à nouveau l'aristotélisme et, notamment, sans nommer leur auteur, des propositions de saint Thomas. Durant le XIV^{ème} siècle cependant l'aristotélisme va finalement imposer sa légitimité. Le thomisme, grâce aux dominicains, va s'imposer, surtout à partir de la canonisation de saint Thomas en 1323.

L'autre fait culturel à évoquer est la naissance des universités où va s'épanouir la scolastique. Un certain nombre d'écoles au XII^{ème} siècle vont considérablement se développer et donner lieu au début du XIII^{ème} siècle à la naissance des Universités. Vers 1200, ce seront Bologne (qui est depuis le XII^{ème} siècle le siège d'une importante école de droit) et Paris, Oxford vers 1214, Naples en 1224, Toulouse en 1229, Louvain seulement en 1425. Il y aura aussi une école de théologie à la Curie pontificale vers 1243/44 et des *studia generalia*, centres d'études régionaux liés aux ordres religieux : ainsi ceux de Cologne en 1248 et de Naples en 1272. C'est dans ces universités que va se développer la scolastique, laquelle désigne une méthode d'enseignement. Il s'agit d'une méthode qui comprend deux formes : la *lectio* et la *disputatio*. La *lectio*, c'est le cours magistral proprement dit, fait sur la base d'un texte lu et commenté. La *disputatio* consiste par contre en des exercices de discussion. Le maître doit alors être disposé à répondre à toutes les questions qu'on voudra lui poser. Il s'agit en quelque manière de joutes intellectuelles à travers lesquelles doit sortir la vérité. Les *lectiones* donneront lieu, sur le plan littéraire, aux nombreux commentaires de toutes sortes, commentaires d'Aristote, de Boèce, de Denys, des Saintes Écritures. Le fruit littéraire des *disputationes* sera les *quaestiones disputatae* et les *quaestiones quodlibetales*. Les *Sommes* scolastiques, par contre, seront des ouvrages de synthèse, mais qui garderont la forme scolaire des *disputationes*. Le procédé presque universel d'exposition de la matière sera en effet la question, la *quaestio*, dont la forme a été établie par Abélard dans son *Sic et non*. L'auteur pose une question (Dieu existe-t-il ?) à laquelle il va répondre en toute une série d'articles qui subdivisent la question initiale, et dans lesquels il va répondre à toutes les objections qui sont faites à sa doctrine. Les scolastiques produiront aussi des *opuscula*, des opuscules, c'est-à-dire de petits traités consacrés à des questions spéciales.

L'efflorescence philosophique et théologique est tout à fait considérable au XIII^{ème} siècle, comme d'ailleurs durant tous les siècles suivants sans plus aucune interruption. Il faut citer principalement les noms de saint Albert le Grand (1206-1280), de saint Bonaventure (1221-1274), de saint Thomas d'Aquin (1225-1274), de Siger de Brabant (c.1240-1281/1284). Les deux grands centres intellectuels seront surtout Paris et Oxford. Pour Paris, il faut citer : Pierre d'Espagne, futur pape Jean XXI, Nicolas de Paris, Guillaume d'Auxerre, Philippe le Chancelier, Guillaume d'Auvergne, Roland

de Crémone, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle. Pour Oxford, il faut citer : Jean Blund, Adam de Bocfeld, Robert Grosseteste, Thomas d'York, Roger Bacon, précurseur de l'empirisme, Robert Kilwardby, Jean Peckham, adversaire virulent du thomisme, Roger Marston, Guillaume de Ware, Richard de Klapwell, le premier thomiste anglais. Pour la fin du XIIIème siècle, il faut citer les premiers thomistes : Bernard de Treille, Jean Quidort de Paris, Bernard d'Auvergne, Pierre d'Auvergne et Gilles de Rome. Il faut citer aussi les néo-augustiniens : Matthieu d'Aquasparta, Richard de Mediavilla, Gonsalve d'Espagne et Henri de Gand. Il faut enfin surtout citer le nom de Jean Duns Scot (1266-1308) qui fait la transition entre le XIIIème et le XIVème siècle et inaugure par sa pensée un nouveau courant philosophique, le scotisme : lointain précurseur du rationalisme moderne. On ne pourra, cela va sans dire, étudier tous ces penseurs et on se contentera de brefs exposés à propos de saint Thomas, de saint Bonaventure et de Jean Duns Scot.

Chapitre 7 : saint Thomas d'Aquin

1. Vie et œuvre

Thomas est né, probablement, en 1225 à Roccasecca, dans le château paternel situé près de Cassino et de Pontecorvo. Sa famille est celle des comtes d'Aquin. Par son père, Thomas est italien, mais, par sa mère il est français, plus précisément normand. Thomas était destiné par ses parents à la vie monastique bénédictine, et c'est à la prestigieuse abbaye du Mont-Cassin qu'il reçoit sa première éducation. À partir de 1239, à 14 ans, il fréquente l'Université de Naples jusqu'en 1243, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de 18 ans. Il y étudie à la facultés des arts où il aura pour maîtres Martin de Dacie et Pierre d'Irlande. C'est en 1244 qu'il décide de s'opposer à la décision de ses parents, et d'entrer, non chez les bénédictins, mais dans le nouvel ordre des Prêcheurs (la fondation officielle est de 1216). Mais ses parents ne l'entendent pas de cette oreille et, alors que, pour y étudier, Thomas est en chemin vers Paris avec le Général des Dominicains, Jean le Teuton, son frère Rinaldus, à la tête d'hommes en arme, l'arrête en mai 1244 à Acquapendente et l'emprisonne dans le château paternel. Et là tous les moyens sont utilisés pour faire renoncer Thomas à son idée d'entrer chez les dominicains. La légende raconte notamment qu'on alla jusqu'à introduire dans sa chambre une jolie jeune fille dans le plus simple appareil. Et plutôt que de céder à ses charmes, Thomas empoigna dans la cheminée un tison enflammé et se mit à poursuivre la belle affolée à travers tout le château dans le but très chaste mais très coquin de lui rôtir les fesses. Bref, tous les moyens s'avèrent vains, et Thomas retourne en 1245 au couvent dominicain de Naples.

On ignore si Thomas fut étudiant à Paris entre 1245 et 1248, mais de 1248 à 1252, peut-être même dès 1246, on sait qu'il est étudiant en théologie au *Studium generale* des dominicains à Cologne. C'est là que Thomas a pour maître saint Albert le Grand qui aura sur lui une grande influence. À partir de 1252 commence sa carrière professorale où l'on distingue quatre grandes périodes. Sa vie est, à partir de ce moment, essentiellement consacrée à l'enseignement et à l'écriture.

On distingue une première période d'enseignement à l'Université de Paris entre 1252 et 1259. En 1252, sur désignation d'Albert le Grand, alors général de l'Ordre, Thomas est bachelier biblique jusqu'en 1254, c'est-à-dire qu'il est habilité à commenter la Bible. Il est, en termes plus actuels, exégète. On ne possède aucun écrit de Thomas datant de cette époque. De 1254 à 1256, il est bachelier sententiaire, c'est-à-dire qu'il est alors habilité à commenter *Le livre des Sentences*, *Liber Sententiarum*, de Pierre Lombard. C'est de cette époque que date son *Commentaire des Sentences* (*Scriptum in libros Sententiarum*), ouvrage théologique qui trahit une forte influence d'Albert le Grand. On conserve de ces années également deux opuscules purement philosophiques : le *De ente et essentia*, premier opuscule de métaphysique encore sous l'influence d'Avicenne, et le *De principiis naturae* qui est un commentaire de la *Physique* d'Aristote. De 1256 à 1259, Thomas est Maître régent, c'est-à-dire qu'il devient un maître de théologie accompli. C'est à cette époque qu'il écrit le *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (*Contre ceux qui attaquent le culte de Dieu et la*

religion). Datent de cette époque les *Quaestiones disputatae de veritate*, 29 questions qui reflètent l'enseignement de Thomas durant ces trois ans, le *Commentaire du De Trinitate de Boèce* et le *Commentaire du De Hebdomadibus de Boèce*, un grand nombre des *Quaestiones quodlibetales* et peut-être le début de la *Summa contra gentiles* qui sera achevée plus tard en Italie entre 1261 et 1264. Mais certains datent l'ouvrage de 1268-1273.

La seconde période d'enseignement se situe en Italie entre 1259 et 1268. En 1259, Thomas est appelé pour des raisons inconnues à enseigner à la curie pontificale qui était à l'époque —pontificat d'Alexandre IV— à Anagni. Entre 1261 et 1265, sous le pontificat d'Urbain IV, Thomas est à Orvieto où il est chargé par le pape de rédiger le *Contra errores Graecorum* (*Contre les erreurs des Grecs*) de manière à stigmatiser le différend théologique avec les orthodoxes. On est en effet à l'époque en pleine tentative de rapprochement entre l'Église grecque et l'Église latine. Il achève aussi la *Summa contra gentiles*, vaste synthèse philosophique et théologique. De 1265 à 1267, Thomas séjourne à la maison dominicaine de Sainte-Sabine à Rome. Il y rédige les *Quaestiones disputatae de potentia* qui traitent de la puissance de Dieu, de la création, du miracle et de la Trinité. Entre 1267 et 1268, Thomas est à Viterbe à la cour pontificale de Clément IV. C'est de cette époque italienne que datent les nombreux commentaires de la Bible, notamment la célèbre *Catena aurea* (la chaîne dorée), commentaire littéral des quatre évangiles et le *Commentaire des épîtres de saint Paul*. À signaler encore : le *De spiritualibus creaturis*, le *De regimine principum* (Le gouvernement des princes, inachevé) philosophie politique de saint Thomas, le *Compendium theologiae*, synthèse théologique, le *De substantiis separatis* (les substances séparées, les anges), le *Commentaire du De divinis nominibus du Pseudo Denys*, le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque*, le *Commentaire de la Physique d'Aristote* et le début du *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*. C'est à cette époque déjà qu'il commence à rédiger la *Summa theologiae* (I^a).

La troisième période d'enseignement se situe à l'Université de Paris entre 1269 et 1272. Thomas est rappelé à l'Université de Paris, ce qui est exceptionnel (on n'appelait jamais une même personne à occuper deux fois la même chaire : ce qui montre la notoriété de Thomas). Les dominicains, qui étaient les grands défenseurs d'Aristote, voulaient vraisemblablement avoir à Paris un théologien de premier ordre pour défendre Aristote contre les attaques des franciscains, en particulier Jean Peckham, qui étaient augustinien, mais aussi pour lutter contre l'averroïsme alors dispensé en pleine Faculté des arts par Siger de Brabant. Sont témoins de ces disputes un certain nombre des *Quaestiones quodlibetales*, l'opuscule *De aeternitate mundi* de 1270 où Thomas montre, pour défendre Aristote, que l'on peut défendre philosophiquement l'éternité de la création et que le début absolu au temps est une question de foi, non de raison, le *De unitate intellectus contra averroistas* de 1270, contre les averroïstes et Siger de Brabant. C'est de cette époque parisienne que datent la plus grande part de la *Summa theologiae* (toute la II^a et le début de la III^a) ainsi qu'une grande partie des commentaires d'Aristote : la fin du *Commentaire de la Métaphysique*, le *De sensu et sensato*, le *De memoria et reminiscentia*, le *Commentaire du Perihermenias*, le *Commentaire des Seconds analytiques*, le *Commentaire du De anima*, le *Commentaire de la Politique*. Thomas produit aussi à cette époque un *Commentaire du Timée* de Platon, malheureusement perdu. Datent encore

de cette époque la *Quaestio disputata de anima*, les *Quaestiones disputatae de malo*, les *Quaestiones disputatae de virtutibus*.

La quatrième période d'enseignement de Thomas se situe à nouveau en Italie entre 1272 et 1273. Vers Pâques 1271, Thomas est appelé en Italie pour fonder un nouveau *Studium generale* des dominicains à Naples. C'est de cette époque que date la III^a pars de la *Summa theologiae* qui demeurera inachevée et qui sera complétée par le secrétaire de Thomas, Reginald de Piperno, à l'aide de textes tirés du *Commentaire des Sentences*. De cette époque datent aussi le *De caelo* et le *De generatione et corruptione* qui sont des commentaires d'Aristote, le *Commentaire du Liber de causis* récemment identifié comme étant de Proclus. Thomas cesse toute activité scientifique en décembre 1273. Le pape Grégoire X l'invite en effet à participer au second concile général de Lyon dont les thèmes doivent être la croisade, l'union avec l'Église grecque et la réforme de l'Église latine. Thomas quitte Naples pour Lyon en janvier ou février 1274, mais doit s'arrêter, pour raisons de santé, au monastère cistercien de Fossanova, entre Naples et Rome. Et c'est là qu'il meurt d'épuisement le 7 mars 1274. Thomas sera canonisé en 1323 et recevra le titre de *Doctor angelicus* (en raison de son œuvre considérable à propos des anges). Plus récemment, il a reçu le titre de *Doctor communis*. L'autorité de Thomas sera en effet constamment rappelée par l'Église, surtout à partir du concile de Trente, et ce jusqu'à nos jours. Le concile Vatican II affirme dans le décret *Optatam totius* sur la formation des prêtres au numéro 16: "les séminaristes apprendront à les [les mystères du salut] pénétrer plus profondément au moyen de la spéculation, sous la conduite de saint Thomas...". Dans la déclaration sur l'éducation chrétienne *Gravissimum educationis*, au numéro 10, le concile affirme "qu'on discerne mieux comment la foi et la science visent de conserve une unique vérité, en marchant sur les traces des docteurs de l'Église, et particulièrement de saint Thomas d'Aquin". Thomas porte encore le titre de docteur de l'eucharistie en raison de son œuvre pénétrante sur le sacrement de l'eucharistie. On lui doit en effet la doctrine de la transsubstantiation.

Ce fut longtemps la conviction des historiens, parfois remise en cause aujourd'hui, la pensée théologique et philosophique de saint Thomas constitue le fruit intellectuel le plus abouti du moyen âge. Sur le plan philosophique en particulier, on lui doit la seconde grande synthèse que le moyen âge ait connu, avec celle de saint Augustin. Thomas se nourrit, et d'Aristote, et de la tradition néoplatonicienne, mais n'est plus ni un aristotélicien ni un néoplatonicien. Thomas est avant tout lui-même. Autrement dit, son œuvre accomplit une synthèse supérieure qui dépasse, et de loin, tant l'aristotélisme que le néoplatonisme. Et il inaugure une nouvelle tradition, originale, qui va perdurer jusqu'à aujourd'hui : la tradition thomiste. Il ne s'agit donc pas de dire que saint Thomas est un aristotélicien, ou un néoplatonicien, selon le gré des interprètes. Il n'est pas heureux non plus de parler de synthèse aristotélico-thomiste. Saint Thomas est surtout, et avant tout, lui-même, même si son œuvre est bien sûr imparfaite, dépassable, et même si elle comporte encore ça et là des pans entiers d'aristotélisme mal digéré. Il est mort jeune, à 49 ans, et il n'avait certainement pas dit son dernier mot. Il faut donc se garder de deux extrêmes opposés. Considérer saint Thomas, fasciné par l'ampleur de sa synthèse, comme une sorte de cinquième Évangile, et voir dans sa pensée un

aboutissement indépassable. Cette tendance-là est une tendance ancienne, qui a perduré jusqu'au dernier concile, mais qui est aujourd'hui largement oubliée. Quoiqu'ici et là, dans certains milieux plus ou moins intégristes, elle pourrait bien renaître ! La tendance actuelle est plutôt la tendance inverse. Elle consiste à ne voir dans la pensée de saint Thomas qu'un témoignage passé et définitivement suranné de la pensée chrétienne, sans prendre la peine de discerner dans son œuvre ce qui résiste, et résiste même plutôt bien, aux outrages du temps. On peut certainement faire mieux que saint Thomas. Mais, avant de prétendre faire mieux, il faut faire au moins aussi bien : chose à laquelle bien peu de philosophes et théologiens contemporains pourraient prétendre sans un risque, pas du tout vain, de ridicule.

2. Métaphysique

La redécouverte de la *Métaphysique* d'Aristote va mener à la redécouverte de la question de l'être, question bien oubliée depuis longtemps. La métaphysique est en effet science de l'étant en tant qu'étant, *ens qua ens*. Saint Thomas va reprendre la question métaphysique et produire une nouvelle synthèse qui va infiniment plus loin qu'Aristote. Toute la pensée philosophique de saint Thomas est en effet ancrée dans une intuition primordiale : ce qu'il y a de plus fondamental en toutes choses est son acte d'être, son acte d'exister. Saint Thomas utilise les mots *esse* ou *actus essendi*. Quoiqu'on dise d'une chose, quelle qu'elle soit, rien de plus fondamental ne peut lui arriver que d'exister, que d'être. Saint Thomas écrit : *L'être même est ce qu'il y a de plus parfait dans le réel, car à l'égard de tous les étants il est l'acte. Rien n'a d'actualité sinon en tant qu'il est; c'est donc que l'être même est l'actualité de toutes choses, et des formes elles-mêmes* (Sum. theo., I^a, q. 4, a. 1, ad. 3). Ce qu'il y a de commun entre toutes les choses, quelles qu'elles soient, c'est qu'elles existent : elles sont. Elles sont des étants (*entes*). Et tous les étants, selon Thomas, participent à l'être commun (*esse commune*), mais selon leur mesure propre. Et cette mesure, c'est ce que saint Thomas appelle l'essence (*essentia*). L'essence, c'est la limite dans laquelle un étant (*ens*) existe. Aucun étant n'est l'être en plénitude. L'homme "est", mais il n'est pas l'être en plénitude. Il existe dans les limites qui définissent son humanité. Il en va de même pour l'oiseau, la fleur ou le caillou. L'être est infini et chaque étant participe de manière limitée à l'être infini. *Ipsium esse absolute consideratum, infinitum est. Nam ab infinitis et modis infinitis participari possibile est. L'être lui-même, considéré absolument, est infini. En effet, il peut être participé par une infinité de sujets et d'une infinité de manières*, écrit saint Thomas (Sum. C. Gent., I, C. 43). Et cette limite, dans laquelle l'étant participe à l'être, constitue l'essence. Il y a donc dans tous les étants une composition réelle (*compositio realis*) entre l'être et l'essence, dit saint Thomas. L'être et l'essence sont réellement distincts dans un étant parce qu'aucun étant fini n'épuise l'être qui est infini. Seul Dieu est l'être infini subsistant en plénitude. En Dieu, dit saint Thomas, l'être et l'essence se confondent. L'essence de Dieu est d'être. Il est l'être infini sans plus aucune limite.

Mais Dieu n'est pas une évidence. Il faut le démontrer. C'est parce que les étants ne sont pas en mesure de se donner à eux-mêmes l'acte d'être que Thomas conclut que Dieu existe. *Il reste donc que les êtres autres que Dieu ne sont pas leur être, mais participent de l'être. Il est donc nécessaire*

que tous les êtres qui se diversifient selon qu'ils participent diversement de l'être, si bien qu'ils ont plus ou moins de perfection, soient causés par un unique être premier, qui est absolument parfait, écrit saint Thomas (Sum. theo., I^a, q. 44, a. 1, c.). Les étants ne trouvent pas en eux-mêmes leur propre raison d'être. Ils ne se donnent pas à eux-mêmes l'existence. Dès lors, en vertu du principe de causalité, c'est-à-dire en vertu de ce principe rationnel qui veut que tout effet ait une cause, les étants exigent une cause : une cause qui rende raison de leur être, une cause qui leur donne l'être, une cause qui leur donne d'exister. Et cette cause qui rend raison de l'être des étants, c'est Dieu, qui est l'être infini, l'être en plénitude : l'être lui-même subsistant (*ipsum esse subsistens*) dit saint Thomas. Sa plus célèbre démonstration de l'existence de Dieu est présentée dans la *Somme théologique* sous cinq formes différentes : ce sont les célèbres *quinque viae*.

À côté de la doctrine de la composition réelle de l'être et de l'essence dans les étants, une seconde doctrine métaphysique capitale de saint Thomas est la doctrine des transcendants. On a vu qu'Aristote se posait dans la *Métaphysique* la question du sens de ce petit mot "être". Et il répondait : l'être se dit d'abord de la "substance". Mais la substance est pour Aristote essentiellement finie. L'être est donc pour Aristote essentiellement limité. Pour lui, l'infini est quelque chose de négatif, ce qui le poussait à voir en Dieu un étant fini parmi les autres : le premier de la chaîne des étants, le Premier Moteur. Il n'en va bien sûr plus de même pour saint Thomas. Pour lui, l'être est positivement infini. *Ipsum esse absolute consideratum, infinitum est. L'être lui-même, considéré absolument, est infini*, dit-il dans la *Somme contre les gentils* (Sum. C. Gent., I, C. 43). Dès lors, les catégories finies d'Aristote ne sont plus aptes, aux yeux de saint Thomas, à dire le sens de ce petit mot "être". Les catégories sont adaptées aux étants finis, mais pas à l'être infini ; et donc, à terme, elles ne sont pas adaptées pour parler de Dieu. Saint Thomas substitue donc à la table des dix catégories la liste des six transcendants. Les transcendants sont, selon lui, les concepts qui signifient le mieux ce que "être" veut dire. Et il distingue ainsi six transcendants, auquel on peut ajouter un septième, et qui sont d'autres manières de dire l'être, de signifier l'être : *ens, res, unum, aliquid, verum, bonum* et *pulchrum*.

L'*ens*, c'est tout simplement l'être dans l'étant, à savoir ce que les autres transcendants vont signifier selon des angles chaque fois différents. La *res*, c'est la chose, c'est-à-dire la substance d'Aristote, mais cette fois sans que celle-ci soit nécessairement finie. L'être se présente toujours sous la forme d'une chose, d'une substance. On ne rencontre pas l'être dans la rue, mais toujours sous la forme d'une chose concrète. Cette substance, cette chose, est finie, s'il s'agit d'un étant. Elle est infinie, s'il s'agit de Dieu. Dieu est la substance infinie : ce qui était inconcevable pour Aristote ! Mais l'être est toujours une chose : fût-ce en Dieu.

L'*unum*, c'est l'un. L'être est toujours un au sens où il est indivisible et au sens où il est unique. Les étants ne divisent pas l'être comme un gâteau. Ils participent à l'être sans jamais l'épuiser ni même l'entamer puisqu'il est infini. L'être est en outre unique. Il n'y a pas deux êtres, il n'y a pas deux infinis. Cela n'a pas de sens ! Donc tous les étants participent à un même être qui se trouve réalisé en plénitude en Dieu. C'est en ce sens que tous les étants participent à l'être de Dieu par la médiation de leur propre être. L'acte d'être est par là même la ressemblance de Dieu en nous et

dans les choses.

L'*aliquid*, c'est le "quelque chose". L'être est toujours quelque chose par opposition à autre chose. Autrement dit, l'être est toujours différent. L'être dans tel étant est différent de l'être dans tel autre étant. Dans tel étant, il est table alors que, dans tel autre, il est homme, et dans tel autre chat. Il est donc toujours quelque chose par opposition à autre chose. Dieu qui est l'être en plénitude est quelque chose : il n'est pas l'homme et l'homme inversement n'est pas Dieu. Ils sont différents.

Le *verum*, le vrai. L'être est toujours vrai, c'est-à-dire intelligible pour l'intelligence, autrement dit encore accessible à l'intelligence. L'être est intégralement connaissable, même si sa vérité déborde infiniment notre intelligence. Le *bonum*, le bon. L'être est bon, c'est-à-dire qu'il est intégralement appétible pour notre appétit, désirable pour notre désir. L'être est par nature communication de soi, diffusion de soi, *diffusivum sui* dit saint Thomas. Et il est communication de soi pour notre appétit, notre désir qui est comblé par lui. Le *pulchrum* enfin, le beau. L'être est intégralement beau. Autrement dit, il est manifestation de soi pour l'esprit. Le beau, c'est en réalité l'unité de la vérité et de la bonté de l'être pour l'unité de l'intelligence et de l'appétit de l'homme à l'intérieur de l'esprit. Le vrai et le bien sont impossibles l'un sans l'autre : ce que signifie le beau. L'intelligibilité de l'être doit être donnée : ce que signifie le bon. Mais, dans le mouvement de donation de soi de l'être, ce qui est donné, c'est l'intelligibilité : ce que signifie le vrai. L'intelligence et l'appétit de même sont impossibles l'un sans l'autre : on ne connaît pas sans désirer connaître et on ne désire pas ce que l'on ne connaît pas.

La troisième doctrine métaphysique capitale de saint Thomas qu'il faut évoquer est la doctrine de l'analogie. Saint Thomas donne avec cette doctrine une amorce de solution au vieux problème qui a agité tout le moyen âge : comment parler de Dieu avec les mots limités de notre langage, mots adaptés à parler des seules choses finies ? Selon saint Thomas, nous ne connaissons jamais l'essence de Dieu directement en elle-même, mais seulement par analogie avec les réalités de notre expérience. Nous attribuons donc éminemment à Dieu les perfections que nous trouvons de manière limitée dans les choses. Autrement dit, nous attribuons à Dieu l'être, à savoir ce qu'il y a de plus parfait dans les choses. Et c'est ainsi que l'on peut dire de Dieu qu'il est l'être en plénitude, qu'il est la substance infinie, qu'il est un, qu'il est la vérité, la bonté et la beauté. Nous faisons par ailleurs l'expérience de l'être à son plus haut degré de perfection dans l'esprit humain. C'est ainsi que, par analogie avec notre esprit, nous comprenons Dieu comme intellection de soi et comme volonté de soi, bref comme amour éternel de soi-même. Saint Thomas reprend en réalité les deux voies traditionnelles : la voie affirmative et la voie négative, mais il dépasse ces deux voies par une troisième, la voie d'éminence.

Nous commençons donc par attribuer positivement à Dieu les noms des perfections vues ici bas dans les étants : l'être, la bonté, la vérité, la beauté etc. Ensuite, il nous faut nier, non pas ces perfections elles-mêmes, mais notre manière humaine de les signifier, de les désigner. Nous désignons en effet ces perfections conformément à la manière limitée dont elles nous apparaissent dans les choses. Il nous faut donc, pour attribuer ces perfections à Dieu, nier la manière inadéquate

dont nous disons ces perfections. Il faut, dit saint Thomas, nier le mode de signification, le *modus significandi*, de ces perfections. Il nous faut nier notre manière humaine déficiente de signifier les perfections pour les attribuer à Dieu. Mais là où saint Thomas corrige la théologie négative du Pseudo Denys, c'est quand il dit que nous ne nions que notre mode de signification fini des perfections et non pas les perfections elles-mêmes. C'est la troisième voie, la voie d'éminence. Nous nions le mode fini de signification des concepts qui signifient les perfections, mais pour attribuer ces perfections elles-mêmes éminemment à Dieu, c'est-à-dire débarrassées de toutes les limites qui les affectent dans les étants. Dieu "est" éminemment. Cela, nous le savons positivement. Mais nous ne comprenons pas positivement ce que veut dire l'être de Dieu, car la seule chose que nous expérimentons, c'est l'être limité dans les étants. On connaît donc l'être de Dieu seulement par analogie avec l'être des étants et pas directement en lui-même. Dieu "est" éminemment, il est éminemment la vérité, la bonté et la beauté. Mais nous ne pouvons pas nous représenter directement ce que sont l'être, la vérité, la bonté et la beauté divines. Nous ne comprenons ces perfections en lui que par analogie avec la manière donc ces perfections nous apparaissent dans les réalités finies de notre expérience. Saint Thomas choisit donc une voie moyenne intermédiaire entre la pure théologie négative ou apophatique, celle du Pseudo Denys, et la pure théologie positive ou cataphatique, celle d'Aristote qui connaissait le Premier Moteur avec nos catégories finies et en faisait donc un étant parmi les étants.

3. Théorie de la connaissance

Saint Thomas, à la suite d'Abélard au XII^{ème} siècle, retrouve le réalisme modéré d'Aristote et s'oppose clairement au réalisme outré du néoplatonisme ou de l'augustinisme. La première évidence de notre intelligence est, selon lui, l'être des étants, en ce compris le moi pensant, et non plus, comme chez Augustin, le moi avec ses idées innées. *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*, écrit saint Thomas. Ce qui signifie: *Cependant, ce que l'intellect conçoit d'abord comme le plus connu et en quoi il résout tous ses concepts, c'est l'être de l'étant* (De ver., q. 1, a. 1, c.). Et cette première évidence advient à notre intelligence par le biais de notre sensibilité. Saint Thomas retrouve ainsi un équilibre entre connaissance sensible et connaissance intellectuelle, équilibre qui dès le XIV^{ème} siècle volera en éclats. Saint Thomas, en gros, reprend la doctrine aristotélicienne de la connaissance avec sa théorie de l'abstraction, mais il la complète par une précieuse doctrine qu'il ne développera hélas pas et qui est la doctrine de la cogitative (*cogitativa*). Le nom le plus approprié pour désigner la sensibilité humaine est cogitative (*cogitativa*). Notre sensibilité n'est en effet pas une sensibilité animale que saint Thomas appelle d'ailleurs l'estimative (*estimativa*). Notre sensibilité est, selon lui, toute pénétrée par notre intelligence qui est comme fixée en elle. Notre intelligence voit dès lors l'être invisible, inaudible, insensible, quand elle est fixée dans les sens. On ne voit en effet pas *stricto sensu* l'être avec les yeux, on ne l'entend pas davantage avec les oreilles. Pourtant, quand on voit ou qu'on entend quelque chose, on sait immédiatement que cette chose est, qu'elle existe, qu'elle participe à l'être commun (*esse commune*). C'est en réalité parce que notre sensibilité est une sensibilité

intelligente. C'est ainsi que nous pouvons voir l'être, mais aussi les essences, comme par exemple la nature humaine, avec notre sensibilité, avec, pour mieux dire, notre cogitative. Par exemple, nous commençons par voir la nature humaine dans Pierre, Paul et Jacques, et c'est seulement ensuite, avec notre intellect agent, que nous pouvons abstraire l'essence réelle "homme" hors des individus pour forger le concept abstrait "homme". Le concept d'homme correspond donc réellement à la nature humaine universelle vue avec la sensibilité intelligente, la cogitative, dans les individus. Dans la querelle des universaux, saint Thomas est bien évidemment réaliste : nos concepts ne sont pas selon lui de simples *nomines*, de simples étiquettes, mais ils atteignent réellement des essences, des natures universelles qui existent réellement dans les choses et qui sont vues par la cogitative.

Un gros problème qui va agiter tout le XIII^{ème} et tout le XIV^{ème} siècle sera celui de la connaissance de l'individu. L'intelligence peut-elle connaître l'individu ? Apparemment non ! Puisque l'intelligence ne connaît que des concepts universels, c'est-à-dire des universels abstraits. Elle connaît en effet toujours à l'aide de concepts généraux et elle ne connaît donc, semble-t-il, jamais directement Pierre, Paul ou Jacques. Saint Thomas proposera la solution suivante, solution encore imparfaite qu'il n'affinera hélas pas. Il dira que l'intelligence connaît indirectement les individus quand elle est fixée dans la sensibilité, plus précisément dans la cogitative, par le moyen de ce qu'il appelle la *conversio ad phantasmata*. Après avoir abstrait le concept d'homme, l'intellect voit le contenu universel de ce concept d'homme dans les individus Pierre, Paul ou Jacques perçus directement par la sensibilité. L'intelligence voit donc l'individu pour lui-même quand elle est fixée dans la sensibilité. Saint Thomas ne développera hélas pas cette doctrine encore imparfaite — il faudra d'ailleurs attendre la renaissance thomiste au XX^{ème} siècle pour que cela soit fait ! — et le problème va très rapidement rebondir avec Jean Duns Scot qui défendra une autre solution, rationaliste, et avec Guillaume d'Ockham qui défendra une solution nominaliste. Le fragile équilibre entre connaissance sensible et connaissance intellectuelle, enfin retrouvé par saint Thomas, sera brisé ! Et il faut sans doute voir dans cette incapacité du réalisme au XIII^{ème} siècle à donner une solution tout à fait satisfaisante au problème de la connaissance de l'individu en tant que tel la cause de la rupture de l'équilibre qu'il avait approché. Cette rupture qui interviendra dès le XIV^{ème} siècle conduira en droite ligne à la modernité avec Descartes et Bacon au XVII^{ème} siècle.

Chapitre 8 : saint Bonaventure

1. Vie et œuvre

Jean da Fidanza, surnommé Bonaventura, est né à Bagnoregio, près de Viterbe, en 1221. On pense qu'il étudia les arts libéraux à Paris autour de 1240. Entré chez les Mineurs probablement en 1243, à 22 ans, il est bachelier biblique à Paris en 1248, bachelier sententiaire en 1250 et maître régent en théologie en 1253, et ce jusqu'en 1257. Il est alors élu ministre général de l'ordre franciscain et est donc, à partir de ce moment, pratiquement perdu pour la vie scientifique, absorbé par les voyages, l'administration et les écrits spirituels. Il interviendra cependant encore dans les luttes doctrinales parisiennes autour d'Aristote en 1267, en 1268 et en 1273. Créé cardinal en 1273, il prend part au concile œcuménique de Lyon en 1274, celui auquel saint Thomas devait aussi participer, et meurt à Lyon le 15 juillet 1274, à 53 ans, juste après la clôture du concile. La postérité lui a donné le titre de *Doctor seraphicus*.

L'œuvre essentielle de Bonaventure est son *Commentaire des Sentences*, fruit de son enseignement entre 1250 et 1253. Il faut également citer les *Quaestiones disputatae*, le *Breviloquium* (sorte de condensé du *Commentaire des Sentences*), deux opuscules théologiques : *De reductione artium ad theologiam* (*De la reconduction des arts à la théologie*), et *Itinerarium mentis in Deum* (*L'itinéraire de l'esprit en Dieu*), et enfin trois séries de conférences universitaires : *Collationes de decem praeceptis* (*Les allégories à propos des dix commandements*), *Collationes de septem donis* (*Les allégories à propos des sept dons*), *Collationes in Hexaëmeron* (*Les allégories sur l'Hexaëmeron*).

2. Doctrine

Pour qualifier la pensée philosophique de saint Bonaventure, Van Steenberghen utilise l'étiquette d'aristotélisme augustinisant. Il s'agit en réalité d'une doctrine où se trouvent synthétisés l'aristotélisme et l'augustinisme, mais elle demeure fondamentalement d'inspiration augustinienne. Bonaventure était dans le fond un augustinien mais qui a découvert Aristote avec une réelle sympathie. Il a dès lors adopté l'attitude d'équilibre à l'égard d'Aristote, intermédiaire entre le rejet pur et simple de ses collègues franciscains et l'engouement irréfléchi des maîtres de la Faculté des arts comme Siger. Il ne prend cependant pas comme Thomas le risque de se mettre au cœur de l'aristotélisme pour le dépasser de l'intérieur, mais se contente de juxtaposer l'aristotélisme et l'augustinisme de manière prudente. La synthèse qu'il produit apparaît ainsi parfois comme un collage extérieur d'éléments un peu disparates.

Sur le plan de la théorie de la connaissance par exemple, il reprend toute la doctrine aristotélicienne à propos de la sensation et de l'abstraction au moyen de l'intellect agent. Pour ce qui concerne la *scientia*, la science, c'est-à-dire la connaissance des choses de ce monde, c'est selon lui Aristote qui a raison, et Platon qui a tort. Par contre, pour ce qui concerne la *sapientia*, la sagesse, la connaissance des vérités éternelles et la connaissance de Dieu, Bonaventure reprend la thèse augustinienne de l'illumination. Ainsi, il défend pour l'âme la possibilité de se connaître directement

elle-même dans un acte premier de réflexion, sans passer par les sens. Et c'est à l'intérieur d'elle-même qu'elle saisit alors les idées. Il défend ainsi l'innéisme de l'idée de Dieu et la démonstration augustinienne de l'existence de Dieu à partir de la réalité de l'idée. Il reprend également, avec ferveur, l'argument de saint Anselme procédant de l'analyse logique de l'idée de Dieu. Il complète cependant ces deux premières démonstrations avec les preuves cosmologiques aristotéliennes à partir du monde et du mouvement, mais en considérant celles-ci seulement comme des illustrations de la démonstration augustinienne et de la démonstration anselmienne.

Un point intéressant de sa pensée est sa doctrine à propos de la création. Bonaventure ne se sent en effet pas obligé comme Thomas de défendre Aristote à tout prix. La conséquence est qu'il est beaucoup plus libre à l'égard d'Aristote que Thomas. Il rejette dès lors comme absurde, sur le seul plan de la raison naturelle, l'idée d'une création éternelle. Il ne distingue cependant pas rigoureusement, comme le fait Thomas, et confond donc, la création *ex nihilo* (c'est-à-dire sans matière préexistante) et la création *post nihilum* (c'est-à-dire début absolu à la création et donc au temps). Pour lui, l'*ex nihilo* signifie le début absolu de la création dans le temps : ce qui n'est pas vrai. Cela signifie simplement l'absence d'une matière préexistante. Saint Thomas de son côté soutenait pour défendre Aristote que l'idée d'une création *ex nihilo* qui soit éternelle n'est pas absurde. Et de fait les deux questions sont distinctes. Ce n'est pas parce qu'elle est *ex nihilo* qu'elle est *post nihilum*. Ce n'est pas parce qu'elle est *ex nihilo*, qu'elle doit avoir un début absolu dans le temps. Bonaventure confond *ex nihilo* et *post nihilum*. Mais saint Thomas en conclut qu'une création *ex nihilo* qui soit éternelle n'est pas absurde : ce qui est beaucoup plus discutable. Car la notion même de création divine entraîne la nécessité d'un début absolu dans le temps, de la même manière qu'elle entraîne d'ailleurs la nécessité de l'absence de toute matière préexistante. La création divine se distingue en effet d'une procession divine en ce qu'elle fonde un être limité et contingent, alors que la procession aboutit à la subsistance de tout l'être dans sa plénitude à l'intérieur d'une autre personne. Un être limité et contingent qui n'a jamais commencé paraît un cercle carré ! La création *post nihilum* semble donc s'imposer: Bonaventure pourrait avoir raison sur ce point.

Son argument revient à affirmer l'impossibilité d'une quantité actuellement infinie comme une notion contradictoire. La quantité n'est que potentiellement infinie. Une expression de cet argument, quoique datée, vaut toujours sur le fond. Si la création n'avait pas eu de début, il n'y aurait pas eu de premier homme, dit-il. Et s'il n'y avait pas eu de premier homme, jamais il n'y aurait eu les hommes suivants. Bonaventure se situe bien sûr dans la perspective fixiste où, dès le début de la création, il y a eu création de l'homme au Paradis terrestre. Mais ce qu'il y a au fond de son argument, c'est l'impossibilité d'actualiser un infini potentiel. Or le temps est un infini potentiel. En affirmant qu'il n'a jamais commencé, on actualise un infini potentiel dans le passé : ce qui est impensable. Cela revient à annuler toute succession temporelle, à annuler le temps.

Chapitre 9 : Le bienheureux Jean Duns Scot

1. Vie et œuvre

Jean Duns Scot est né en Écosse (*Scotus*) en 1266. Il entre chez les Mineurs en 1281 et étudie à Cambridge, à Oxford et à Paris. De 1297 à 1302, il enseigne à Oxford. Il est bachelier sententiaire à Paris de 1302 à 1304 et devient maître régent en 1305. Il retourne à Oxford probablement en 1306. En 1308, il est à Cologne où il meurt le 8 novembre, âgé de 42 ans. Il a reçu le titre de *Doctor subtilis*. Récemment béatifié par le pape Jean-Paul II, il a reçu le titre de docteur marial. On lui doit en effet la solution au problème de la conciliation entre la conception immaculée de Marie et l'universalité du salut de tous les hommes en Jésus-Christ. En effet, tous les docteurs du moyen âge étaient, contre le *sensus fidei* du peuple chrétien, opposés à la conception immaculée de Marie. En effet, affirmer que Marie n'avait pas connu le péché originel revenait selon eux à dire qu'elle n'avait pas eu besoin d'être sauvée par la Croix de Jésus et donc à en faire une sorte de demi déesse. Tous les hommes sont sauvés par le Christ, donc Marie elle aussi. Duns Scot va trouver la solution "subtile" qui sera beaucoup plus tard, au XIX^{ème} siècle, définie comme dogme de foi par le pape Pie IX. Marie a été préservée du péché originel en prévision et donc en vertu des mérites infinis de son Fils mort sur la Croix. **Elle a donc bel et bien été sauvée comme tous les hommes, mais anticipativement.** Elle a eu le privilège unique d'être sauvée avant même que le salut ne soit accompli. Nous devons cette belle solution à Duns Scot ! Sur le plan théologique, on lui doit aussi la célèbre et belle hypothèse concernant le motif de l'Incarnation. **Selon lui, le Christ s'est incarné d'abord pour glorifier l'homme et seulement ensuite pour le sauver.** Alors que, pour Thomas d'Aquin, le Christ s'est d'abord incarné pour sauver les hommes et ensuite pour les glorifier. Autrement dit, chez Thomas, le péché originel conditionne l'Incarnation. Pas chez Duns Scot !

Sa courte mais brillante carrière a été d'une étonnante fécondité. Ses principaux écrits sont les suivants. L'*Opus oxoniense* ou *Ordinatio*, c'est-à-dire un commentaire des *Sentences* rédigé par Scot à Oxford. C'est son chef d'œuvre. L'*Opus parisiense* ou *Reportata parisiensia*, commentaire des *Sentences* "reporté" à Paris par des auditeurs de Scot. Le *De primo principio* et les *Quaestiones in Metaphysicam*.

2. Doctrine

Sur le plan doctrinal, l'œuvre philosophique de Duns Scot apparaît comme une sorte de revanche de l'augustinisme ou du néoplatonisme à l'intérieur même de l'aristotélisme, et même plus, comme un durcissement de l'augustinisme qui va mener sous le nom de scotisme au rationalisme moderne. Il est en effet l'initiateur d'une nouvelle tendance doctrinale, originale, le scotisme qui va perdurer jusqu'au XVI^{ème} siècle et qui, au sein du courant réaliste, sera l'adversaire principal du thomisme sur lequel il déteindra d'ailleurs fortement.

Même si Scot se présente comme un aristotélicien, il y a en fait chez lui, en arrière fond, la défiance platonicienne et augustinienne classique à l'égard de la connaissance sensible. Il reprend en

effet la doctrine aristotélicienne de l'abstraction, mais il n'y voit qu'un pis-aller. La nécessité de recourir au sensible pour connaître est, selon lui, une conséquence du péché originel et elle ne tient pas à la nature profonde de l'homme. On trouve là l'angélisme typique de toute tendance rationaliste — nous sommes en quelque manière des anges déchus ! — et la défiance consécutive à l'égard du corps. Cela mènera finalement à Descartes ! On évoquera deux doctrines de Scot qui illustrent cela : la doctrine de l'intuition intellectuelle directe du singulier et la doctrine de l'*haecceitas* ou doctrine de l'individuation par la forme. On évoquera enfin une troisième doctrine : la doctrine métaphysique de l'univocité du concept d'être qui mènera en droite ligne, soit vers la théologie positive du rationalisme moderne, soit vers le nominalisme d'Ockham.

On a vu que la connaissance du singulier pour lui-même est un problème qui a agité tout le XIII^{ème} et tout le XIV^{ème} siècle. Saint Thomas avait ébauché une solution qu'il n'avait hélas pas développée ! Pas suffisamment pour convaincre ! Or il faut que l'intelligence ait accès au singulier comme tel, sous peine de ne pas connaître réellement les choses. Duns Scot défend ainsi une doctrine très suggestive : celle de l'intuition intellectuelle directe du singulier en tant que tel, de la forme singulière de l'étant qu'il appelle l'haecceité (*haecceitas*). L'intelligence intuitionne directement, quoique de manière confuse, étant donnée sa liaison à la sensibilité, l'haecceité des choses. La connaissance conceptuelle et abstractive a ensuite pour rôle d'explicitier, de rendre pleinement consciente et réfléchie, cette première saisie confuse. Tout serait parfait si Scot ne faisait du lien à la sensibilité un lien accidentel consécutif au premier péché. Pour lui, l'intelligence est, de soi, par nature, capable d'intuition directe, sans le corps ! Et le lien présent au corps n'est qu'accidentel. Il a certes raison de voir une conséquence du premier péché dans la difficulté à faire l'unité entre le corps et l'esprit, entre la sensibilité et l'intelligence. Mais, selon la foi chrétienne, nous resterons des corps dans l'éternité, et notre intuition intellectuelle sera toujours incarnée, même si elle se fera sans doute beaucoup plus aisément dans la Gloire éternelle. Là apparaît déjà une certaine tendance à l'angélisme.

Elle apparaît aussi dans sa doctrine parallèle, également suggestive, de l'individuation par la forme. Saint Thomas, pour ce qui concerne l'individuation, s'était contenté de reprendre littéralement la doctrine d'Aristote où l'individu apparaît comme le fruit de la résistance de la matière première. Certes, il apportait une modification notable d'accent, puisque la matière était créée, mais sa solution demeurait fort insatisfaisante. Duns Scot fait un pas décisif en montrant que la forme singulière, l'haecceité, est une limite imposée par le créateur à l'être. C'est l'être qui est singularisé, déterminé, positivement, "par en haut", et non pas simplement à cause de la matière. Scot a tort cependant d'opposer cette doctrine à celle de l'individuation par la matière qui garde quelque chose de vrai. C'est bien dans les conditions de la matière, les conditions spatio-temporelles, qu'a lieu l'individuation. La matière première demeure bien l'occasion nécessaire de la singularisation. À nouveau, le rapport à la matière apparaît chez Duns Scot comme quelque chose d'accidentel, comme si l'homme pouvait être un homme singulier en dehors de la matière ! Mais ne serait-il pas alors un ange ?

La dernière doctrine de Duns Scot à évoquer est la **doctrine métaphysique de l'univocité de**

l'être. Et cette fois, on est enclin à considérer qu'il s'agit d'une doctrine fâcheuse ! Le plus haut degré d'abstraction mène à la formation du concept d'être qui est le concept le plus abstrait. La métaphysique est possible, selon Scot, parce que notre concept d'être, qui est au sommet de l'abstraction, nous permet d'embrasser par la pensée tout ce qui est, y compris Dieu. L'objet de la métaphysique est selon lui l'être, mais pas l'être dans les étants qui s'y trouve irrémédiablement singularisé par l'*haecceitas*. Non, l'objet de la métaphysique est l'idée d'être elle-même, appréhendée par une intuition intellectuelle directe. L'objet de la métaphysique n'est plus l'être vu dans les étants avec les sens, mais le fruit de l'abstraction lui-même, le concept d'être. Selon Scot, ce concept d'être est infiniment riche et virtuellement plein de toute la réalité, de tous les étants. Sa connaissance nous fait donc pénétrer au cœur de la réalité. Ce concept n'est pas un universel abstrait, il est selon lui pleinement concret. Et la métaphysique devient du coup une connaissance déductive *a priori* qui découle directement d'une étude de ce concept d'être.

Mais une telle idée d'être pleinement compréhensive est-elle accessible à l'homme par une pure intuition intellectuelle, comme le pense Duns Scot ? On ne le pense pas. Mais alors Duns Scot ne prend pas conscience qu'il s'agit en réalité là d'une abstraction appauvrissante au terme de laquelle le concept d'être est le concept le plus pauvre et le plus vide. Il ne se rend pas compte que ce concept, le plus abstrait, n'a pour fonction que de renvoyer de manière toujours différente, "analogique", à un universel réel, le plus concret. Oubliant sa fonction fondamentale de renvoi, de signe, Scot affirme que le concept d'être est, non plus analogue comme le disait saint Thomas, mais univoque. Selon Duns Scot, le concept d'être s'applique de manière univoque à tout ce qui est. Pour Thomas, le concept d'être n'était ni équivoque (comme le concept de chien : chien constellation et chien animal), ni univoque (comme le concept d'homme), mais analogue. Il désignait toujours la même réalité, l'être, mais de manière toujours différente (être pour Dieu ne pouvant signifier exactement la même chose que être pour un chien). Dans la mesure où Scot réduit l'être, l'universel concret, au concept abstrait d'être, à l'universel abstrait, le concept d'être, tout à fait vide, s'applique indifféremment à tout ce qui est. Mais c'est au risque de ne plus rien dire. Cela va conduire d'une part au nominalisme qui dira que ce concept est soit vain, soit, au mieux, une étiquette qui nous permet de désigner tous les phénomènes sensibles, mais sans avoir aucune portée sur le réel. Cela conduira d'autre part au rationalisme. Car, si comme Scot le prétend, ce concept d'être a une portée sur le réel et permet de vraiment connaître le réel, il risque de donner l'illusion d'une maîtrise parfaite sur toutes choses, y compris Dieu, en réduisant le réel à ce qu'on peut en connaître. Et pour ce qui concerne Dieu, cela mène à une théologie unilatéralement positive. Le scotisme déteindra sur le thomisme qui prétendait pourtant défendre l'analogie, et cela conduira à Suarez qui sera le maître de Descartes. Duns Scot est donc l'ancêtre médiéval du rationalisme classique et, à ce titre, un penseur d'une importance décisive.

Chapitre 10 : La philosophie au XIV^{ème} et au XV^{ème} siècles

La fin du moyen âge, période qui court de 1300 à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, est une époque très troublée qui n'en demeure pas moins très brillante sur le plan intellectuel. Epoque du séjour des papes à Avignon (1309-1375), du Grand Schisme qui éclate en 1378 et qui ne trouvera son issue qu'avec le concile de Constance et l'élection du pape Martin V en 1417, de la dislocation de l'Empire d'Orient sous les coups des Turcs, de l'interminable Guerre de cent ans (1346-1453), etc.

Sur le plan de la vie intellectuelle, un fait majeur est à relever : les prémises de la naissance des sciences modernes. La physique moderne naît en effet à la fin du XVI^{ème} siècle et au début du XVII^{ème} siècle, notamment avec Galilée, mais cette naissance n'est pas soudaine et procède d'un mouvement qui commence dès le XIV^{ème} siècle. Jusqu'au XVI^{ème} siècle, la physique dominante est celle d'Aristote, mais dès le XIV^{ème} siècle, elle commence à être remise en question. Déjà, au XIII^{ème} siècle, on voit un Roger Bacon féliciter son maître Robert Grosseteste de préférer l'observation et les recherches expérimentales aux livres d'Aristote, mais ce goût pour l'expérience directe des choses va littéralement exploser au XIV^{ème} siècle. On voit en effet se développer à Oxford et à Paris un effort scientifique, tout à fait indépendant de la philosophie et de la théologie, et centré sur des problèmes de mécanique. À côté du recours à l'observation, l'autre fait remarquable consiste dans les premières tentatives pour mesurer les phénomènes observables à l'aide des mathématiques. On redécouvre en effet, et ceci est capital, l'existence de rapports quantitatifs entre les phénomènes. Si les *calculations* de cette époque sont encore très éloignées des véritables méthodes modernes de mensuration, ces premiers essais n'en marquent pas moins un progrès décisif et irréversible au plan de la méthodologie scientifique. On ne se contente plus de lire Aristote : on observe et on mesure. Cela commence vers 1330 à Merton College avec Thomas de Bradwardine qui, avec un groupe de logiciens et de mathématiciens, s'intéresse aux problèmes de physique mathématique. Ce sont les *Mertonenses*. Leurs recherches seront ensuite poursuivies par les *Parisienses*. En effet, les principaux artisans de la physique moderne sont des maîtres de la Faculté des arts de Paris : Jean Buridan, Nicolas Oresme, Albert de Saxe et Marsile d'Inghen.

Une conséquence importante de cet effort scientifique est que les maîtres de cette époque constatent le caractère relatif et contestable de la physique aristotélicienne. Et, en soi, c'est là un **progrès très positif et libérateur qui va permettre la naissance des sciences modernes** de la nature, et tout le développement technologique qui en sera la conséquence. De plus en plus, la critique d'Aristote se fait virulente, non plus, comme au XII^{ème} et au XIII^{ème} siècles, parce qu'il contredit les dogmes de la foi chrétienne, mais parce qu'il contredit l'expérience. Cependant, peu à peu, c'est tout le corpus aristotélicien qui va se voir frappé de soupçon, sans discernement aucun. Non contents de rejeter sa physique et sa biologie, les promoteurs de la nouvelle science vont rejeter sa métaphysique, sa théorie de la connaissance, son anthropologie, convaincus que, si la physique est entachée d'erreurs de principe, tout le reste ne peut être que de la même veine ! Bref, c'est tout l'édifice scolastique du XIII^{ème} siècle qui va se voir frappé de soupçon, parce que né de la

redécouverte d'Aristote. Cela va mener à l'explosion du nominalisme, surtout avec Guillaume d'Ockham (1285-1349), lequel aura une énorme influence et de nombreux disciples. Il est en effet à l'origine de ce qu'on a appelé la *via moderna*, en ce sens que ce courant de pensée nominaliste est directement à l'origine de la modernité.

Il n'en reste pas moins que la philosophie et la théologie scolastiques traditionnelles vont demeurer très vivaces durant tout le XIV^{ème}, tout le XV^{ème} siècle et tout le XVI^{ème} siècle et vont s'opposer très violemment à la *via moderna* naissante. C'est ce qu'on a appelé la *via antiqua* par opposition à la *moderna*. À l'intérieur de cette *via antiqua*, il convient de distinguer diverses écoles de pensées issues des siècles précédents : d'abord l'école **aristotélicienne**, composée avant tout de commentateurs d'Aristote qui demeurent étrangers au thomisme, au scotisme etc. Citons, pour le XIV^{ème} siècle, Henri de Bruxelles, Siger de Courtrai, Walter Burleigh, Thomas d'Erfurt, Pierre d'Abano et, pour le XV^{ème} siècle, Raymond de Sabunde, Pierre de Rivo et Henri de Someren. Ensuite, il y a l'école **averroïste** qui renaît de ses cendres dans les premières années du XIV^{ème} siècle avec Jean de Jandun, Taddeo da Parma, Angelo d'Arezzo et Paul de Venise. Le plus virulent adversaire de l'averroïsme au début du XIV^{ème} siècle sera Raymond Lull. Ensuite, il y a l'école **thomiste**, qui rassemble la majorité des dominicains, avec, au XIV^{ème} siècle, Thomas de Sutton, Nicolas Trivet, Guillaume Peyre de Godin, Hervé de Nédellec, Jean de Naples, Henri Totting d'Oyta, et au XV^{ème} siècle, Jean Capréolus, saint Antonin de Florence, Henri de Gorcum, Gérard de Monte et Denys le Chartreux. Il faut mentionner ensuite l'école **scotiste** avec, au XIV^{ème} siècle, Richard de Conington, Jean de Reading, Hugues de Novo Castro, Robert de Cowton, Alfred Gontier, François de Meyronnes, Jean de Bassoles, François de Marcia, Jean de Ripa, Antoine Andreas, Guillaume de Rubione et au XV^{ème} siècle, Guillaume de Vorillon, Nicolas d'Orbelles, Matthias Doering, Jean Bremer et Nicolas Lakman. Il faut évoquer encore l'école **néoplatonicienne** qui se développe surtout en Allemagne et qui se rattache directement à Proclus et au Pseudo Denys. Elle mènera à Nicolas de Cuse, son plus grand représentant (1401-1464). Elle compte Thierry de Freiberg, Berthold de Moosburg, le célèbre Jean Eckhart, plus connu sous le nom de Meister Eckhart, Jean Tauler, Henri Suso et Jean de Ruysbroeck. Comme la pensée de Plotin, ces doctrines relèvent autant de la mystique que de la métaphysique. Il faut encore faire mention de l'école **albertiste**, qui prend naissance à Paris au début du XIV^{ème} siècle et qui se réclame des écrits de saint Albert le Grand, avec Jean de Nova Domo son initiateur, et, au XV^{ème} siècle, Heymeric de Campo et Jean de Malines. Il faut citer enfin les éclectiques, des penseurs qui ne se rattachent fermement à aucun des courants déjà cités : Jean de Pouilly, Henri de Harclay, Jean Lutterell, un des grands adversaires d'Ockham, Thomas de Bradwardine, Jacques de Metz, Durand de Saint-Pourçain, Pierre d'Auriol, Gérard de Bologne, Guy de Perpignan, Robert Walsingham et Jean de Baconthorp.

Chapitre 11 : Le nominalisme : Guillaume d'Ockham et la via moderna

1. Vie et œuvre

Guillaume D'Ockham, le principal représentant du nominalisme au XIV^{ème} siècle, est né vers 1285 dans le comté de Surrey. Il entre chez les Mineurs et, avant 1309, il étudie les arts libéraux à Oxford. On sait que de 1309 à 1315, toujours à Oxford, il étudie la théologie. En 1315, il est fait bachelier biblique et en 1317 bachelier sententiaire ; et c'est à ce titre qu'il enseigne jusqu'en 1324. Vraisemblablement en raison de l'opposition de certains maîtres, Guillaume n'obtiendra jamais la maîtrise en théologie. Et, de fait, il est dénoncé dès 1323 à Avignon par son collègue séculier, Jean Lutterell, en raison de ses positions doctrinales tendancieuses. En 1324, il est cité à comparaître à la cour papale, mais son procès traînera en longueur et n'aboutira jamais à une condamnation. En 1328, Guillaume fuit Avignon et trouve refuge à la cour de Louis de Bavière, d'abord à Pise puis à Munich, où il s'engage à fond dans le conflit politico-religieux qui oppose à l'époque le pape et l'empereur du Saint-Empire Germanique, prenant bien sûr le parti de l'empereur. Cela le mènera à l'excommunication qu'il encourra dès juin 1328. Il écrira alors les *Quaestiones octo de auctoritate summi pontificis*, le *Compendium errorum Joannis papae XXII* et le *Dialogus de imperatorum et pontificum potestate*. Après la mort de son protecteur Louis de Bavière en 1347, on sait qu'il cherchera à se réconcilier avec l'Église et avec l'ordre des Mineurs, mais il meurt lui-même en 1347 et on n'a pas de trace matérielle qui atteste qu'il ait obtenu son pardon.

Son œuvre philosophique comporte, outre un grand nombre d'opuscules, l'*Expositio aurea*, titre qui fut donné au XV^{ème} siècle aux *Commentaire de logique* de Guillaume par son éditeur ; la *Summa logicae* ; l'*Expositio super libros Physicorum*, commentaire de la Physique d'Aristote ; les *Summulae in libros Physicorum*, grand traité de physique dont Ockham n'a pu réaliser qu'un fragment. Plusieurs de ses écrits théologiques présentent un intérêt considérable pour la philosophie : l'*Ordinatio*, à savoir un commentaire sur le premier livre des *Sentences*, dont le prologue développe longuement sa théorie de la connaissance. Il faut encore citer ses *Quodlibeta septem* et son *Tractatus de praedestinatione*.

2. Doctrine

Ockham est un esprit rigoureux et méthodique. Il n'admet comme connaissance certaine que la connaissance intuitive qui saisit des évidences immédiates et celle qui est déduite, par le moyen de la démonstration, de ces évidences immédiates. *Perfecta cognitio intuitiva est illa de qua dicendum est quod est cognitio experimentalis, et ista cognitio est causa propositionis universalis quae est principium artis et scientiae. La parfaite connaissance intuitive est celle dont il faut dire qu'elle est la connaissance expérimentale, et cette connaissance est la cause de la proposition universelle qui est au principe de l'art et de la science*, écrit Ockham. Une telle conception des choses n'est en réalité pas neuve, sinon que la connaissance intuitive est d'abord pour Ockham la

connaissance sensible et que l'évidence se limite pour lui très strictement aux données brutes des cinq sens. La connaissance la plus parfaite est la connaissance sensible. Les seules choses qui soient évidentes sont selon lui les réalités singulières et contingentes qui tombent immédiatement sous les cinq sens : ce que l'on voit, ce que l'on sent, ce que l'on touche. La tradition augustinienne, on l'a vu, a très largement déconsidéré la connaissance sensible. La tradition aristotélicienne, à partir du XIII^{ème} siècle, donne certes à la connaissance sensible sa place, mais continue malgré tout à affirmer sans nuances la supériorité de la connaissance intellectuelle. On songera à Duns Scot qui fut la bête noire d'Ockham. Cet intellectualisme transparait dans les difficultés que la scolastique rencontre pour résoudre le problème de la connaissance de l'individu en tant que tel. Par réaction, le nominalisme, Guillaume d'Ockham en tête, affirme que la connaissance la plus parfaite est la connaissance sensible qui a immédiatement accès aux réalités singulières. La connaissance la plus certaine est pour Ockham celle qui se base sur ce que l'on voit immédiatement avec les cinq sens. La seule connaissance qui soit pleinement objective est celle qui se base sur l'enseignement de la sensibilité. La démonstration qui procède des évidences sensibles n'a qu'une autorité de seconde ordre.

Conséquence d'une telle attitude radicale : les seules réalités évidentes au point de départ de la science sont les réalités individuelles qui tombent sous le sens, les réalités singulières, absolument contingentes, toutes absolument différentes les unes des autres, toutes absolument séparées les unes des autres, sans que ne leur soit reconnue aucune identité réelle. Toute distinction réelle est pour Ockham une séparation. On ne voit en effet pas avec les cinq sens, remarque Ockham, la nature humaine ou la nature du chat ou la nature commune de diverses fleurs. Ce que l'on voit, c'est uniquement Pierre, Sophie, Marie, Jacques et Jean, ou alors Misou, Poussy, Boule de neige et Capsule, ou encore telle fleur, telle fleur ou telle autre. On ne voit pas l'universel avec les sens ! Les seules choses évidentes sont donc les faits absolument singuliers, absolument contingents, les faits extérieurs et les faits de notre vie psychique intérieure. Pourtant, la connaissance intellectuelle abstractive, qui suit la connaissance sensible, connaît des universels, des universaux abstraits de plusieurs individus. Quelle est la valeur de cette connaissance des universaux, se demande alors Ockham ? Quelle est la nature de cet objet de pensée universel ?

Pour les réalistes, platoniciens ou aristotéliciens, on a vu que les universaux étaient réels dans les individus. Nos concepts exprimaient donc réellement des universels qui existaient réellement dans les individus, de manière telle que ceux-ci n'étaient pas seulement différents les uns des autres, mais aussi et simultanément réellement identiques les uns aux autres : il n'y avait pas de séparation absolue, mais une séparation relative entre les individus. Pour Ockham, il n'en va plus de même. Conformément à la tradition nominaliste, il considère que les concepts ne sont que des noms, des symboles, qui servent à classer divers individus dans une même catégorie sur base de ressemblances sensibles superficielles. Cependant, ces ressemblances sensibles ne trahissent pas une communauté réelle de nature ou d'essence, en sorte que les concepts n'expriment pas réellement une essence réelle, une identité réelle dans les choses. Les concepts abstraits sont des étiquettes à usage pratique, mais sans portée réelle sur les choses, puisque l'expérience sensible ne témoigne que de l'existence d'individus contingents et non pas de l'existence d'universels. Seul existe de manière

certaine ce que l'on ressent intérieurement ou extérieurement. Ockham explicite cela dans sa théorie de la *suppositio*.

L'étoffe du discours scientifique est, selon Ockham, constituée de propositions. Les propositions elles-mêmes sont composées de termes qui constituent ce qu'on appelle les universaux. Ces universaux peuvent entrer dans la proposition à la condition d'avoir une signification. Un terme signifie quelque chose, selon Ockham, dans la mesure où il tient lieu, où il prend la place, dans le langage, de la chose à exprimer. Cette fonction qui consiste à tenir lieu, ou à prendre la place, de la chose individuelle réelle dans le langage est ce qu'Ockham appelle la *suppositio*. Il distingue trois types de *suppositio* : la *suppositio materialis*, la *suppositio personalis* et la *suppositio simplex*. Prenons l'exemple du mot "homme". Dans la proposition "l'homme est un mot", le terme "homme" renvoie au mot lui-même dans sa matérialité. En effet, "homme", c'est soit un ensemble de signes graphiques, soit un phonème audible. Ce cas où le terme "homme" renvoie à la matérialité elle-même du mot constitue ce qu'Ockham appelle la *suppositio materialis*. Ensuite, dans la proposition "l'homme marche", le terme "homme" ne renvoie plus à l'enveloppe charnelle du mot lui-même, mais à une substance individuelle réelle. "Homme" renvoie dans le cas présent à Socrate, à la réalité individuelle de la personne de Socrate. Le renvoi d'un terme à une substance individuelle est ce qu'Ockham appelle la *suppositio personalis*. Enfin, dans la proposition "l'homme est une espèce dans le genre animal", le terme "homme" ne signifie pas un individu, mais une communauté d'individus, un ensemble d'individus sous le rapport où ils se ressemblent. Ce type de renvoi d'un terme à une communauté d'individus, sur base de leurs ressemblances, est ce qu'Ockham appelle la *suppositio simplex*.

À ce stade, Ockham se situe simplement sur le plan de l'analyse logique du langage. Mais il va plus radicalement se poser la question de savoir ce qui correspond dans le réel à chacun de ces types de *suppositio*. La *suppositio materialis* ne pose aucun problème. L'enveloppe matérielle du mot est une évidence sensible immédiate. La *suppositio personalis* ne pose elle non plus aucune difficulté, puisque l'individu réel est à nouveau de soi une évidence sensible immédiate. La correspondance entre le mot et la chose y est en effet directe. La *supposition simplex* par contre est davantage problématique aux yeux d'Ockham. Pour les réalistes, à la *suppositio simplex* d'un terme, correspondaient des universels réels dans les individus, ou alors dans le monde des Idées. Mais Ockham refuse cette solution. Il affirme que la seule chose qui existe de manière immédiatement évidente est l'individu qui est, selon lui, individuel de plein droit, et non pas au terme du processus de singularisation d'un universel. L'individu est seulement individuel et non pas le fruit de la singularisation d'un universel concret. L'universel concret n'existe tout simplement pas ! Ce sont les termes généraux de notre langage qui font naître l'illusion que les universaux existent, mais il s'agit bel et bien là d'une illusion. Les sens ne témoignent en effet pas de leur existence.

Cette attitude qui consiste à nier l'existence de ce à quoi semblent référer les termes généraux de notre langage a été appelée par la tradition le "rasoir" d'Ockham. En effet, selon Ockham, les scolastiques n'ont que trop tendance à réifier les concepts, autrement dit à s'imaginer que quelque chose de réel correspond à chacun des mots de notre langage. Ils ont selon lui tendance à identifier

la structure de la réalité à la structure du langage lui-même. Mais, constate-t-il, cela les mène à imaginer l'existence d'une quantité innombrable d'entités illusoires. Il faut dès lors soumettre notre usage du langage au feu de la critique et "raser" toutes les entités illusoires qui procèdent d'une réification induite de nos concepts. Et l'entité induite par excellence, c'est l'universel concret. Le concept général, par la *suppositio simplex*, crée l'illusion de l'existence de l'universel. Mais, à y regarder de près, rien dans ce qui est donné à la sensibilité ne témoigne de l'existence de cet universel. Il faut donc le "raser".

Quel est alors le sens de cette *suppositio simplex* ? En réalité, Ockham ramène la *suppositio simplex* à la *suppositio personalis*. La *suppositio simplex* n'est qu'une *suppositio personalis* confuse. Par le biais du terme général, on ne fait en réalité rien d'autre, selon Ockham, que de viser l'individu, mais de manière confuse. Quand on utilise le terme "homme", on ne fait que viser confusément, indistinctement, sur base de leurs ressemblances superficielles, Pierre, Paul ou Jacques. Et la *suppositio simplex* doit finalement déboucher sur la *suppositio personalis*. La *suppositio simplex* n'est donc qu'une manière imparfaite de désigner l'individu lui-même sur la base de ressemblances superficielles qui n'autorisent nullement le philosophe à conclure en l'existence de genres et d'espèces réellement communs aux individus. Ce sont là selon Ockham des constructions illusoires de l'esprit humain.

En réalité, par son principe du rasoir, Ockham anticipe la question critique qui sera caractéristique de la modernité. La critique, initiée par Descartes au XVII^{ème} siècle, consistera en effet à soumettre à un doute méthodique toutes nos connaissances pour en éprouver la vérité. "Quel est le degré de certitude de nos connaissances" ? C'est là une question tout à fait légitime mais qui est en réalité fort étrangère à l'esprit de la philosophie médiévale. Ockham anticipe cette attitude critique. Et c'est sans aucun doute un mérite à mettre à son actif. Il est en effet hors de doute que les scolastiques, les scotistes en particulier, avaient une furieuse tendance à multiplier immodérément les entités métaphysiques en projetant indûment les structures de notre langage dans la réalité. Pour donner un exemple, on se souviendra que les anciens distinguaient trois degrés dans l'âme : le végétatif, le sensitif et l'intellectif. Plusieurs scolastiques n'hésiteront pas à affirmer qu'il y a en l'homme trois âmes réellement distinctes l'une de l'autre, auxquelles, comme si cela ne suffisait pas, ils ajouteront encore une forme de corporéité, sensée donner sa figure au corps, de telle sorte que la personne humaine apparaîtra finalement comme une sorte de bricolage métaphysique dont on pouvait légitimement se demander s'il existait ailleurs que dans l'imagination linguistique intempérante des philosophes. À cet égard, la réaction d'Ockham a sans aucun doute eu quelque chose de salutaire. Ceci concédé, on peut peut-être néanmoins lui reprocher de ne pas avoir été critique jusqu'au bout et de ne pas s'être rendu compte qu'une pure substance individuelle, qui ne soit donc pas la singularisation d'un universel, n'est pas pensable, ou pour le dire autrement qu'il n'est pas si aisé que cela de raser l'universel concret.

Et cet esprit critique, ou alors insuffisamment critique, aura des conséquences considérables. La théorie de la connaissance d'Ockham a en effet pour principale et première conséquence de **signer l'arrêt de mort de la métaphysique**, qui devient purement et simplement impossible, puisque

illusoire. Ainsi, Ockham rejette toutes les démonstrations de l'existence de Dieu. Les démonstrations reposant sur l'évidence de l'idée de Dieu sont purement et simplement rejetées pour la raison que rien dans l'expérience sensible ne vient répondre à cette idée. Les démonstrations reposant sur le principe de causalité sont, elles aussi, rejetées en vertu de l'inanité du principe de causalité et du principe aristotélicien interdisant la régression à l'infini. En effet, la théorie de la connaissance d'Ockham rend impossible la fondation d'une loi universelle. Les lois ne sont que des généralisations obtenues inductivement à partir de cas particuliers : elles ne valent donc pas universellement. Il est ainsi pour Ockham impossible d'affirmer que tout événement exige de soi une cause. Il est seulement possible de constater que tel événement a effectivement une cause, que tel autre en a également une. Mais il n'est pas possible d'en inférer que tout événement doit nécessairement avoir une cause. C'est là un dépassement rationnel indu. De même, le principe aristotélicien selon lequel une régression à l'infini serait impossible est rejeté par Ockham. Rien ne permet selon lui de penser qu'une chaîne quantitativement infinie de causes soit impossible, en sorte qu'il n'y a, à ses yeux, aucune nécessité de s'arrêter à une cause première. Dans la mesure où elles reposent toutes sur ces deux principes rejetés par Ockham, les démonstrations cosmologiques aristotéliciennes et la démonstration métaphysique d'un Thomas d'Aquin s'écroulent. En conséquence, il est impossible pour la raison humaine naturelle d'affirmer que Dieu existe. Cette affirmation, tout à fait certaine selon Ockham, relève de la seule foi religieuse et repose sur la seule autorité de la Révélation.

Ockham rejette pareillement toutes les conclusions de la métaphysique concernant l'âme. Rien, selon lui, ne nous permet d'affirmer la présence en nous d'une âme immatérielle qui serait la forme du corps. La seule chose qui soit évidente, c'est le corps animé d'une âme végétativo-sensible, et l'expérience que nous faisons de nos états d'âme internes : la tristesse, la joie etc. Mais il est impossible de remonter jusqu'à l'affirmation d'une âme immatérielle. Et cette dernière affirmation n'est certainement pas autorisée par un prétendu acte intellectuel qui échapperait aux lois de la matière. Ockham réduit en réalité très rigoureusement notre activité cognitive à celle de notre imagination. Rien, selon lui, ne nous permet d'affirmer l'existence en nous d'un intellect immatériel et, à partir de là, d'une âme immatérielle. À plus forte raison, il est totalement impossible de démontrer à partir de là l'immortalité de l'âme. Ockham est convaincu de l'immortalité de l'âme, mais c'est là une conviction de foi et seulement une conviction de foi. Il écrit ainsi : *Non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod talis anima sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Sed ista tria solum fide tenemus. Il n'est pas possible de savoir de manière évidente par la raison ou par l'expérience qu'une telle forme soit en nous, ni qu'une telle âme soit en nous, ni qu'une telle âme soit la forme du corps. Mais nous soutenons ces trois choses seulement par la foi. On ne peut être plus clair !*

Ockham ne s'arrête pas là. On l'a vu : selon lui, toute loi universelle est impossible, puisque l'universel concret n'existe pas. Toute proposition prétendant légiférer universellement est donc impossible. Par conséquent, c'est tout l'ordre moral naturel qui s'écroule. La raison est par soi incapable d'énoncer quelque loi morale qui ait valeur pour toute l'humanité. Ockham rejette très rigoureusement toute philosophie morale naturelle et, dans cette ligne, tout droit naturel. La

morale, les lois morales, relève à nouveau de la seule foi religieuse. Les lois morales sont pour Ockham absolument certaines, mais leur certitude repose sur la seule autorité de la Révélation et sont donc indémonstrables. En réalité, Ockham rejette absolument la distinction que saint Thomas faisait dans la Révélation entre le révélable (*revelabile*) et le révélé (*revelatum*). Il y a en effet, selon saint Thomas, à l'intérieur du contenu de la Révélation, un certain nombre de vérités qui sont certes révélées, comme l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme ou encore les lois morales, mais qui, tout en étant révélées, sont par soi accessibles à la seule raison naturelle, indépendamment du secours de la Révélation. C'est ce que Thomas appelle le révélable (*revelabile*). À côté de ces vérités accessibles à la raison, il y en a d'autres qui sont de soi inaccessibles à la seule raison, et qui ne peuvent donc qu'être crues sur foi de l'autorité de Dieu, comme la Trinité des Personnes dans l'unique Substance divine ou l'Incarnation du Verbe. Thomas les appelle le révélé au sens strict (*revelatum*). Ockham rejette cette distinction. Pour lui, il n'y a que du révélé dans la Révélation, et rien n'y est accessible à la raison. Autrement dit, Ockham est strictement agnostique. Il n'admet pas la capacité métaphysique de la raison naturelle.

Ce faisant, Ockham ruine toute apologétique, c'est-à-dire cette branche de la théologie qui vise à exhiber les raisons qu'il y a de croire en la Révélation. Il n'y a, selon lui, aucune raison probante de croire. La foi relève de la seule décision arbitraire de celui qui croit et qui décide de faire confiance à Dieu dans un abandon total. Ockham inscrit ainsi une rupture radicale entre le domaine de la foi et celui de la raison qui se retrouve confinée dans l'ordre des seuls phénomènes sensibles. Il est très strictement fidéiste ; et il est en ce sens très directement un précurseur de la Réforme protestante. Luther se réclamera d'ailleurs explicitement de l'autorité d'Ockham. Et, de fait, la conception qu'Ockham se fait de la théologie prépare très directement la théologie luthérienne. Ockham rejette forcément toute intrusion de la métaphysique dans l'intelligence de la Parole de Dieu. C'est, selon lui, appuyer l'interprétation de la Parole de Dieu sur des constructions chimériques. Il anticipe ainsi, bien avant nombre de nos théologiens contemporains, une entreprise de déshellenisation de la théologie, autrement dit, une purge de la théologie de tout son héritage grec. La théologie qu'il préconise est une pure théologie biblique, centrée sur la seule Écriture Sainte sensée s'éclairer elle-même. Et il prépare ainsi l'exclusive luthérienne du *Sola scriptura*.

Cette conception de la théologie, purifiée de toute métaphysique, trouve une excellente illustration dans la doctrine ockhamienne du *Deus Exlex*, littéralement du *Dieu hors la loi*. Selon Ockham, la liberté de Dieu est absolue en ce sens qu'elle est affranchie de toute espèce de nécessité, laquelle ne constitue qu'une projection de notre raison sur Dieu. Duns Scot déjà affirmait, pour préserver la transcendance divine mise à mal par la doctrine de l'univocité du concept d'être, que la volonté en Dieu précède l'intelligence. Mais il n'allait certainement pas aussi loin qu'Ockham dans ses conclusions. Ainsi, pour celui-ci, Dieu peut vouloir n'importe quoi, de manière totalement arbitraire, hormis ce qui est contradictoire. Descartes reprendra d'ailleurs cette position comme une sorte d'antidote négative à sa théologie naturelle initialement trop positive. Donc, hormis le principe de non contradiction, Dieu n'est, selon Ockham, soumis à aucune loi, et il n'obéit à aucune nécessité. La tradition réaliste affirmait au contraire soit, selon la tradition augustinienne, que la liberté en Dieu

est régie par les Idées éternelles, soit, selon saint Thomas, que sa liberté est régie par la nécessité de son propre être. Pour Ockham, Dieu n'est plus en aucune manière contraint à rien. Rien ne le contraint ni de l'extérieur, ni même de l'intérieur. Il n'est ainsi pas obligé au meilleur ; il peut *stricto sensu* faire tout ce qu'il veut. Ainsi, écrit Ockham, Dieu aurait pu vouloir de toutes autres lois morales que celles qu'il a effectivement voulues. S'il avait voulu que le crime soit la loi, nous serions dans le devoir de nous entretuer. S'il est mal de tuer, c'est donc uniquement en vertu de la volonté divine qui l'a arbitrairement décrété ainsi. Dieu aurait encore pu vouloir le vol et l'adultère. Il aurait même pu vouloir qu'on le haïsse ! Est bien ce que Dieu veut, est mal ce qu'Il interdit. Et il n'y a pas une autre raison au bien et au mal que la volonté même de Dieu. Il aurait donc pu vouloir le strict contraire de ce qu'il a effectivement voulu. Ockham va jusqu'à affirmer que le Verbe, si telle avait été l'intention de Dieu, aurait pu s'incarner dans un âne, plutôt que dans un homme. Rien n'est en soi bon ou mal, en dehors de la volonté de Dieu. Rien n'est meilleur ou moins bon en dehors de sa décision tout à fait arbitraire. On le voit, Ockham établit là une rupture radicale entre l'ordre de la foi et celui de la raison. Il ne restera plus à Luther qu'à trouver la justification théologique de cette attitude dans l'affirmation selon laquelle la raison en l'homme est corrompue par le péché originel et, en ce sens, la putain de Satan.

Mais l'importance historique d'Ockham est en réalité encore bien plus décisive. Outre le fait qu'il prépare la Réforme, et donc l'émancipation de la religion chrétienne de l'autorité de l'Église romaine, il prépare de même, en établissant comme il le fait un fossé entre l'ordre de la nature accessible à la raison et l'ordre surnaturel accessible à la seule foi, l'émancipation historique de toutes les sphères de l'activité humaine de l'emprise de l'Église, et plus largement de l'emprise du christianisme. Il prépare, pour le dire autrement, la sécularisation de la société dont nous voyons aujourd'hui l'achèvement sous nos yeux. En établissant en effet un abîme entre la raison métaphysique et la foi, il fait de celle-ci un acte totalement arbitraire qui s'autojustifie. Ockham a certes encore la foi, mais il ne faudra pas longtemps pour que le scepticisme qu'il a insinué se retourne contre la foi elle-même. Et, dans la mesure où la raison n'aura plus rien à opposer aux détracteurs du christianisme, elle aura tôt fait de revendiquer l'émancipation de toutes les sphères de l'activité humaine de l'emprise d'une religion décidément irrationnelle, qui se verra quant à elle confinée dans la seule sphère privée. Et ce sera l'émancipation des **arts et de la culture** avec la Renaissance, l'émancipation des **sciences** avec Copernic et Galilée, l'émancipation de l'**économie** avec la naissance du capitalisme et la révolution industrielle, l'émancipation enfin de la **politique** avec les grandes révolutions, exemplairement la révolution française en 1789. Il faut bien comprendre que tout ce processus est en germe dans la scission établie par Ockham entre la foi et la raison. Ockham est en ce sens un des principaux initiateurs de la modernité, et ce n'est pas un hasard si on a appelé le mouvement philosophique qu'il institue la *via moderna*.

3. La via moderna

Au XIV^{ème} et au XV^{ème} siècle, l'œuvre révolutionnaire de Guillaume d'Ockham va connaître un rayonnement considérable et donner lieu à ce qu'on a appelé la *via moderna* en raison de son

opposition à la *via antiqua*. C'est naturellement des franciscains anglais de l'université d'Oxford qui seront au XIV^{ème} siècle les premiers disciples d'Ockham : Adam Wodham, Jean de Rodington, Richard Swineshead, Guillaume Heytesbury et Richard Bilingham. Mais Ockham fera même des émules chez les dominicains anglais: Robert Holkot, qui radicalise encore davantage les thèses d'Ockham et Hugues de Crathorn.

Très vite, le nominalisme d'Ockham va également se répandre à l'université de Paris, avec Nicolas d'Autrecourt, un ockhamiste extrémiste qui ira jusqu'à mettre en doute l'existence du monde extérieur, avec Jean de Mirecourt, très proche dans son extrémisme de celui de Nicolas, mais surtout avec le chef de file des ockhamistes parisien, Jean Buridan. Celui-ci est demeuré célèbre pour son déterminisme psychologique minimisant fortement la liberté humaine. Selon Buridan, on veut nécessairement et toujours ce qui est le meilleur (cfr. L'âne de Buridan). Mais Buridan est surtout un remarquable physicien anticipant à bien des égards le mécanisme moderne. Parmi les ockhamistes parisiens, il faut encore citer les noms de Nicolas Oresme, qui pensait que la mécanique des corps célestes obéissait aux mêmes lois que celle des corps terrestres préparant ainsi, bien avant Copernic, l'ébranlement du géocentrisme aristotélicien, d'Albert de Saxe et de Marsile d'Inghen. Pour le début du XV^{ème} siècle, il convient de citer les noms de Pierre de Candie, qui sera le pape de Pise de 1409 à 1410 sous le nom d'Alexandre V (il est le troisième pape au point culminant du Grand Schisme), de Pierre d'Ailly et de Jean Gerson.

Chapitre 12 : Nicolas de Cuse

1. Vie et œuvre

Nicolas de Cuse est né à Cuse, dans le diocèse de Trèves, en 1401. Il s'agit donc cette fois d'un allemand et d'un homme du XV^{ème} siècle. Il fréquentera successivement les universités de Heidelberg, où il sera initié au nominalisme, de Padoue, où il se frottera à l'averroïsme, et de Cologne, où il étudiera avec des maîtres albertistes et thomistes. Il en ressortira docteur en droit canonique. Nicolas était un homme d'action très averti des problèmes qui agitaient l'Église de son temps. Le pape Nicolas V le créera cardinal en 1448 et évêque de Brixen dans le Tyrol en 1450. Nicolas meurt à Todi en 1464.

Nicolas était une véritable encyclopédie vivante, bien dans l'esprit de son temps, qui a laissé une œuvre littéraire considérable dans les domaines des mathématiques, de la physique, de la politique, de la philosophie et de la théologie, ainsi que des sermons et des lettres. Parmi ses œuvres, on retiendra le *De concordantia catholica*, où l'on trouve sa philosophie politique, le *De docta ignorantia*, son œuvre majeure qui date de 1440 et qui expose l'essentiel de sa philosophie et de sa théologie, le *De coniecturis*, qui complète le précédent, et l'*Apologia doctae ignorantiae* qui date de 1449 et qui est une défense de son *De docta ignorantia* contre les attaques d'un certain Jean Wenck.

2. Doctrine

Outre l'influence du nominalisme, de l'averroïsme, de l'albertisme et du thomisme, Nicolas va surtout connaître l'influence de Raymond Lull et du néoplatonisme à travers les écrits de Proclus, du Pseudo Denys, de Jean Scot Érigène, et surtout de maître Eckhart. En réalité, Nicolas est un néoplatonicien qui a voulu réagir contre le scepticisme délétère du nominalisme alors partout implanté. Mais son néoplatonisme est très personnel et, sous l'influence d'un Denys ou d'un Eckhart, mais aussi du nominalisme lui-même, il flirte en réalité de très près avec l'agnosticisme. On se bornera ici à résumer les thèses essentielles du *De docta ignorantia*.

La théorie de la connaissance qui s'y trouve exposée est très particulière. En bon platonicien, Nicolas considère que la connaissance sensible est très imparfaite et qu'elle ne permet pas de dépasser la simple opinion. Mais, ce qui est très particulier, c'est que, selon Nicolas, la connaissance rationnelle elle-même ne permet que des conjectures. Notre connaissance rationnelle par concepts abstraits, réglée par le principe de non contradiction, ne peut, dit-il, qu'interpréter le réel, sans vraiment l'atteindre. Notre science rationnelle est toujours approximative et inadéquate à la réalité. La plus haute science, affirme Nicolas, consiste finalement à reconnaître l'impuissance de notre raison. C'est ce qu'il appelle la docte ignorance. Pour atteindre le réel, il faut donc dépasser non seulement la connaissance sensible, mais aussi la connaissance rationnelle elle-même. Il faut aller

au-delà de la science. Nous sommes en effet doués, selon Nicolas, d'une intuition intellectuelle qui nous permet d'aller immédiatement au cœur du réel. Mais il s'agit alors d'une connaissance intuitive, non verbalisable, non conceptuelle, inexprimable en langage rationnel, car elle n'est plus alors soumise au principe de non contradiction. Il s'agit d'une vision supérieure, quasi mystique, dont le contenu ne peut qu'être suggéré par le langage à l'aide de symboles ou de comparaisons, par ce qu'il appelle lui-même des "manuductions". Et cette vision atteint en réalité le fond du réel, autrement dit Dieu lui-même, l'Être suprême.

Si cette vision n'est plus soumise au principe de non-contradiction, c'est qu'en son objet, Dieu lui-même, toutes les contradictions sont surmontées. En effet, en Dieu se réalise la *coincidentia oppositorum*, la coïncidence des contraires. En Dieu, selon Nicolas, se réconcilient le maximum et le minimum, l'être et le non-être, l'un et le multiple (songeons à la Trinité), l'acte et la puissance (songeons à la souffrance en Dieu). On retrouve donc ici le langage paradoxal du Pseudo Denys. Mais, à ceci près, et qui est très suggestif : selon Nicolas, la théologie négative est supérieure à la théologie positive, mais toutes deux se réconcilient dans ce qu'il appelle une théologie copulative (procédant par couples de concepts opposés). Nicolas défend à sa manière l'idée d'une dialectique transcategorique qui dépasse les oppositions finies, catégoriques, dans l'infini : idée précieuse et suggestive pour la métaphysique, qu'un Thomas d'Aquin, prisonnier d'Aristote, a trop peu exploitée.

Au départ de cette intuition intellectuelle de Dieu, Nicolas élabore alors déductivement une métaphysique créationiste descendante où l'univers est présenté comme l'effet contracté de ce que Dieu est absolument. Ainsi l'unité est-elle contractée, déconcentrée, pour donner la multiplicité, la simplicité pour donner la composition, l'infinitude pour donner la finitude, l'éternité pour donner le temps, la nécessité pour donner le possible et le contingent etc. Il s'ensuit une métaphysique participationiste des êtres finis qui va des corps inanimés à l'être humain compris comme un microcosme résumant en lui tout l'univers, le macrocosme, et qui est finalement très proche dans sa structure des métaphysiques du XIII^{ème} siècle, mais avec des virtualités spéculatives nouvelles et très riches. Elle débouche finalement dans une morale du retour à Dieu par le Christ qui culmine, comme chez Plotin, dans la contemplation mystique déjà ébauchée dans l'intuition intellectuelle. En réalité, le gros problème de cette métaphysique est le même que celui qu'on avait stigmatisé chez Plotin, dont Nicolas s'inspire d'ailleurs directement. Il est méthodologique. Toute cette métaphysique s'inspire d'une intuition intellectuelle quasi-mystique qui se veut l'antidote à une théorie agnostique de la connaissance. Nicolas veut à bon droit réagir au nominalisme dominant, mais il lui concède dès le départ son agnosticisme, et répond donc inadéquatement à son scepticisme par un recours à une intuition intellectuelle quasi-mystique illusoire. Et c'est là un fameux talon d'Achille !

Nicolas de Cuse est un parfait témoin de son époque. Il en reflète le désarroi en même temps que le foisonnement intellectuel. Sa pensée est dans sa structure encore une métaphysique médiévale dans la ligne de celle des scolastiques, mais elle est marquée par le nominalisme qui annonce la modernité et par la Renaissance qui s'annonce et dont témoigne le foisonnement des sources littéraires, ou l'encyclopédisme, de Nicolas. Il est à ce titre le trait d'union entre le moyen

âge et la modernité qui va bientôt voir le jour.

Bibliographie succincte

- BÖHNER (Ph.) - GILSON (E.), *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn, 3/1954.
- BREHIER (E.), *La philosophie du moyen âge*, Paris, R/1971.
- CAPPUYNS (M.), *Jean Scot Erigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, 1933.
- CAYRE (F.), *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1947.
- CHENU (M.D.), *La théologie au XIIème siècle*, Paris, 1957.
- Id.*, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954.
- CHEVALIER (J.), *Histoire de la pensée. T 2. La pensée chrétienne*, Paris, 1956.
- COPLESTON (F.), *A History of Philosophy*, Londres, 1950-53.
- Id.*, *A History of Medieval Philosophy*, Notre-Dame, 1990.
- COURCELLE (P.), *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950.
- CROUZEL (H.), *Origène et la philosophie*, Paris, 1962.
- DE GANDILLAC (M.), *La philosophie de Nicolas de Cuse*, Paris, 1941.
- DE LAGARDE (G.), *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 vol. Louvain, 56-70.
- DELHAYE (Ph.), *La philosophie chrétienne au moyen âge*, Paris, 1959.
- DE LIBERA (A.), *La philosophie médiévale*, Paris, 1995.
- DE VRIES (J.), *Grundbegriffe der Scolastik*, Darmstadt, 1980.
- DE WULF (M.), *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 6/1934-47.
- FLASCH (K.), *Introduction à la philosophie médiévale*, trad. de l'allemand, Fribourg-Paris, 1992.
- FOLSCHIED (D.), *Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale*, Paris, 2/1997.
- GARDET (L.) - ANAWATI (M.-M.), *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.
- GAUTHIER (L.), *Introduction à la philosophie musulmane*, Paris, 1923.
- Id.*, *Ibn Rochd*, Paris, 1948.
- GENICOT (L.), *Les lignes de faîte du Moyen Âge*, Louvain-la-Neuve, 1987.
- GIACON (G.), *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica*, Milan, 1941.
- GILSON (E.), *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932.
- Id.*, *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIVème siècle*, Paris, 1976.
- Id.*, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1943.
- Id.*, *Héloïse et Abélard. Études sur le moyen âge et l'humanisme*, Paris, 1932.
- Id.*, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 6/1972.
- Id.*, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1943.
- Id.*, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952.
- GOICHON (A.-M.), *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 2/1951.
- GUÉLLUY (R.), *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, 1947.

- HUTIN (S.), *Les gnostiques*, Paris, 1959.
- IMBACH (R.), *Dante. La philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale*, Fribourg-Paris, 1996.
- Id. - MELEARD (M.- H.) (éds.), *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, 1986.
- JEAUNEAU (E.), *La philosophie médiévale*, Paris, 1963.
- KRETZMANN (N.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy from the Rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge, R/1984.
- LE BLOND (J.-M.), *Les conversions de saint Augustin*, Paris, 1948.
- MARENBOON (J.), *Early Medieval Philosophy (480-1150) : an Introduction*, Londres, 2/1991.
- Id., *Later Medieval Philosophy (1150-1350) : an Introduction*, Londres, 1987.
- MARTIN (C.), *An Introduction to Medieval Philosophy*, Edimbourg, 1996.
- MAZZARELLA (P.), *Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta*, Padoue, 1962.
- MONDIN (B.), *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologne, 1991.
- NODE-LANGLOIS (M.), *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1999.
- PARE (G.) - BRUNET (A.) - TREMBLAY (P.), *La Renaissance du XII^e siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris, 1933.
- RAND (E.K.), *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 2/1929.
- ROSEMANN (Ph.), *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du «système» philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1996.
- SCHÜTZ (L.), *Thomas-Lexikon*, Stuttgart, R/1983.
- SEROUYA (H.), *Maïmonide. Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1951.
- SIRAT (C.), *La philosophie juive médiévale en pays de chrétienté*, Paris, 1988.
- Id., *La philosophie juive médiévale en terre d'Islam*, Paris, 1988.
- TORRELL (J.-P.), *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Fribourg-Paris, 1993.
- Id., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Fribourg-Paris, 1996.
- VAJDA (G.), *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris, 1947.
- VANNI ROVIGHI (S.), *La filosofia patristica e medievale*, in *Storia della filosofia a cura di Cornelio Fabro*, Rome, s. d.
- VANSTEENBERGHE (E.), *Le cardinal Nicolas de Cuse (1401-1464). L'action. La pensée*, Paris, 1920.
- VAN STEENBERGHE (F.), *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, 1991.
- Id., *Aristotle in the West*, Louvain, 2/1970.
- Id., *Histoire de la philosophie. Période chrétienne*, Louvain-Paris, 1973.
- Id., *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edimbourg, 1955.
- Id., *Le thomisme*, Paris, 2/1992.
- VASOLI (C.), *La filosofia medioevale*, Milan, 1961.
- VIGNAUX (P.), *Philosophie au moyen âge*, Albeuve, 1987.
- WOLFSON (H.-A.), *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge (Mass.), 1970.
- WUELLNER (B.), *Dictionary of Scholastic Philosophy*, Milwaukee, 1966.

Histoire de la philosophie des Temps Modernes

Introduction

1. Histoire de la philosophie des Temps Modernes

Il importe dans un premier temps d'expliquer le titre du cours. Il s'agit d'un cours d'histoire. Il sera donc consacré à un récit chronologique des faits de l'histoire de la pensée à l'époque moderne. Mais présenter, en un semestre de cours, de manière exhaustive, l'histoire de la pensée moderne est chose impossible. Plutôt que de tout survoler superficiellement, on se focalisera davantage sur quelques moments clefs de l'histoire de la pensée moderne, pour les approfondir. On devra donc passer sous silence plusieurs philosophes importants. Par ailleurs, même s'il s'agit d'un cours d'histoire, celui-ci serait stérile sans approche critique des différentes pensées abordées. Après avoir objectivement exposé la pensée des différents philosophes, on tentera une évaluation critique de leurs idées.

Le cours est un cours d'histoire de la philosophie. On ne s'arrêtera donc qu'aux faits de l'histoire de la pensée, en présupposant connue l'histoire générale. On ne s'occupera donc pas, sauf exception, du contexte politique, social, économique, artistique dans lequel est née la pensée moderne. Mais qu'est-ce que la philosophie ? Définir la philosophie, c'est déjà faire de la philosophie. Il y a donc plusieurs définitions possibles. On se contentera ici d'une définition très générale et donc très vague. Elle se précisera dans le courant du cours.

La philosophie est étymologiquement l'amour de la sagesse. Philosophie vient du grec *philein* *filein* qui signifie aimer et du grec *sophia* *sofia* qui signifie la sagesse. Mais comment définir cette sagesse ? Elle peut être définie comme un savoir qui porte sur le sens ultime de toutes choses: les choses qui nous entourent, l'univers, et particulièrement le sens de la destinée humaine. Elle est

l'élucidation du sens ultime de l'expérience que nous faisons de nous-mêmes, des autres et des choses qui peuplent l'univers. Toute philosophie instaure donc une certaine compréhension des rapports de l'homme avec lui-même, avec les autres, avec l'univers dans lequel il évolue et avec ce qu'on appelle Dieu, que ce soit en affirmant son existence d'une manière ou d'une autre, en la niant ou en l'ignorant.

La philosophie comprend ce qu'Aristote appelait la philosophie première, c'est-à-dire la métaphysique, qui porte sur l'être des choses, ou, en tout cas, sur ce qui est au fondement de toutes choses, les principes, les causes. L'épistémologie (épistèmè en grec, ejpisthmh, la connaissance et logos en grec, logoß, le discours) s'interroge sur ce que nous pouvons connaître, sur nos capacités de connaissances et sur leurs limites. Elle établit la théorie de la connaissance. Elle explique comment, pourquoi, et ce que nous connaissons. La philosophie morale porte sur l'agir humain et sur sa finalité. Elle établit les règles, les lois, les normes de l'action des hommes. L'anthropologie philosophique s'interroge, plus précisément et de manière exclusive, sur la destinée ultime de l'être humain. Classiquement, elle pose le problème des rapports entre l'âme et le corps. La philosophie de la nature s'interroge sur la destinée ultime des choses de la nature qui entourent les hommes, sur la destinée ultime du cosmos dans lequel nous évoluons. On pourrait encore poursuivre indéfiniment la liste des divisions de la philosophie: elle n'a pas de terme établi, mais il s'agit en tout cas toujours de spécialisations, de particularisations, des domaines généraux ci-avant définis.

C'est l'épistémologie, la théorie de la connaissance, qui fournira la trame du cours d'histoire de la philosophie des temps modernes. L'époque moderne se distingue en effet en ce qu'elle a posé de manière radicale le problème des capacités et des limites de la connaissance humaine. C'est ce qu'on appelle le problème critique (de krinein en grec krinein qui signifie juger: il s'agit en effet de juger de nos capacités de connaître). C'est là le grand apport de l'époque moderne en philosophie. Mais on verra que si elle a posé le problème, elle l'a très mal résolu. Le cours traitera aussi de la métaphysique des grands penseurs modernes, mais pour y voir les répercussions de leurs théories de la connaissance.

Le cours est un cours d'histoire de la philosophie des Temps Modernes. Qu'est-ce que les Temps Modernes ? Il s'agit bien sûr d'une période de l'histoire occidentale. Il est classique de diviser l'histoire générale en quatre grandes périodes: l'Antiquité, le Moyen Âge, les Temps Modernes, et l'époque contemporaine. En histoire générale, on fait courir les Temps Modernes de la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, et donc de la chute de l'empire romain d'Orient, à la révolution française en 1789. Elle couvre donc la seconde moitié du XV^{ème} siècle et les XVI^{ème}, XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. Il s'agit bien sûr d'une division conventionnelle, et les dates et événements choisis, à savoir la chute de Constantinople et la révolution française, sont symboliques. En philosophie, les Temps Modernes ne recouvrent pas exactement la même période. Ils désignent alors seulement les XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles. La pensée de la Renaissance au XVI^{ème} siècle est en effet encore étudiée en histoire de la philosophie médiévale. Cela tient à ce que la pensée de la fin du XV^{ème} siècle et du XVI^{ème} siècle, par exemple celle de Nicolas de Cuse, prolonge encore à bien des égards la pensée médiévale. C'est au début du XVII^{ème} siècle que se produit une grande rupture

avec Descartes. On fait donc conventionnellement débiter l'histoire de la philosophie moderne avec Descartes en France et Francis Bacon en Angleterre, même si beaucoup de signes précurseurs de la pensée moderne se font voir dès le XIV^{ème} siècle avec le nominalisme.

L'histoire de la philosophie moderne se prolonge un peu plus loin dans le temps que l'histoire générale, puisqu'elle termine conventionnellement avec la mort de Hegel en 1831. La pensée de Hegel présente en effet beaucoup plus d'affinités avec les pensées du XVII^{ème} et du XVIII^{ème} siècles qu'avec celles du XIX^{ème} siècle. Hegel est à bien des égards le dernier des scolastiques. Le véritable début de la pensée du XIX^{ème} siècle apparaît avec la dernière philosophie de Schelling mort en 1854 et la pensée de Schopenhauer.

Avant de commencer l'exposé de la pensée de René Descartes, on s'attardera à montrer à quoi cette pensée va s'opposer. Descartes va essentiellement s'opposer à ce qu'on appelle la scolastique, notamment celle des thomistes, — c'est-à-dire les philosophes qui se réclament de l'autorité de la pensée de saint Thomas d'Aquin — du XVI^{ème} et du début du XVII^{ème} siècles. L'âge d'or de la première scolastique, c'est le XIII^{ème} siècle qui fut dominé par la pensée de saint Thomas d'Aquin. Beaucoup de penseurs se réclameront ensuite de saint Thomas, mais le comprendront en réalité assez mal et déformeront sa pensée. La scolastique entrera dès lors en décadence, surtout au XV^{ème} siècle. La scolastique thomiste va connaître une renaissance dans la seconde moitié du XVI^{ème} siècle et au début du XVII^{ème} siècle, mais ses représentants ne retrouveront pas la véritable inspiration de la pensée de saint Thomas et véhiculeront beaucoup de thèses qui n'ont en réalité rien à voir avec la pensée authentique de l'Aquinate et qui à bien des égards préparent la pensée moderne et notamment celle de Descartes.

Il importe, dans un premier temps, d'exposer dans ses grandes lignes les principes fondateurs de la philosophie de saint Thomas, en particulier pour ce qui concerne la théorie de la connaissance, car ce sera sur ce point que Descartes va apporter une rupture. Si on choisit la pensée de saint Thomas, c'est parce qu'elle représente un point d'équilibre qu'on peut juger idéal et que la modernité va rompre. La modernité en posant le problème critique, qui est un problème légitime que saint Thomas n'avait jamais posé pour lui-même, va rompre l'équilibre que saint Thomas avait posé de manière embryonnaire au XIII^{ème} siècle. C'est à l'aune de cet équilibre qu'on critiquera la pensée moderne, non pas pour nier l'apport de la pensée moderne, ni pour dire que la pensée de saint Thomas est sans défaut et parfaitement aboutie, mais pour montrer que le légitime problème critique ne devait pas nécessairement être résolu comme l'ont très mal résolu les modernes. L'équilibre trouvé par saint Thomas apparaîtra ainsi comme un idéal toujours à reprendre, toujours à remettre sur le métier, ce que feront plus ou moins bien les thomistes du XX^{ème} siècle, encouragés en cela par le Magistère de l'Église.

Si la pensée moderne débute avec le rationalisme de Descartes en France, elle débute aussi en Angleterre avec l'empirisme de Francis Bacon. En réalité l'empirisme ne fait que prolonger le nominalisme né au XIV^{ème} siècle à Oxford. Le nominalisme apparaît ainsi comme un des grands courants précurseurs de la pensée moderne. On l'a d'ailleurs appelé la *via moderna*. Il faudra donc, après l'exposé de la pensée de la théorie de la connaissance de saint Thomas, évoquer la crise

nominaliste et ce qu'on appelle la querelle des universaux. Le nominalisme va également apparaître comme une réaction à saint Thomas, en particulier avec Guillaume d'Ockham.

Enfin, il faudra évoquer le contexte de la naissance de la philosophie moderne. La philosophie moderne, que ce soit celle de Descartes ou celle de Bacon, va naître sur fond de la naissance des sciences modernes, en particulier de la naissance de la physique moderne, notamment avec Galilée. La science dominante au XVI^{ème} siècle est encore toujours celle d'Aristote. Or la cosmologie d'Aristote est axée sur le géocentrisme. La découverte par Galilée que la terre tourne autour du soleil et non le contraire va entraîner le rejet de la physique d'Aristote, ce qui est légitime, mais va entraîner surtout un discrédit, hélas abusif, sur tout le savoir des anciens. C'est notamment cela qui va expliquer le rejet de la métaphysique des scolastiques.

2. Le réalisme de saint Thomas

La position de saint Thomas — né en 1225 et mort en 1274 — quant à la théorie de la connaissance est ce qu'on appelle le réalisme. Pour l'exposer, on commentera deux propositions de Thomas tirées du *Commentaire de la métaphysique d'Aristote* et du *De veritate*. Selon Thomas, *primo in intellectu cadit ens*. Ce qui signifie: *C'est l'être de l'étant qui tombe d'abord dans l'intellect* (In I Meta., L. 2, n°46). De même, *illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*. Ce qui signifie: *Cependant, ce que l'intellect conçoit d'abord comme le plus connu et en quoi il résout tous ses concepts, c'est l'être de l'étant* (De ver., q. 1, a. 1, c.).

C'est l'être de l'étant qui tombe d'abord dans l'intellect dit saint Thomas. Qu'est-ce que l'être de l'étant ? «Étant» est le participe présent substantivé du verbe être. Étant désigne toute chose qui existe, qui est, qui est en train d'exister, qui est occupée à être. Être désigne l'acte d'exister des choses, l'acte d'être des étants. Pour saint Thomas, l'être est ce qu'il y a de plus fondamental en toutes choses. Au premier abord, on pourrait trouver que c'est ce qu'il y a de plus banal. Mais, en définitive, c'est ce qu'il y a de plus fondamental, car si une chose n'est pas, il n'y a rien à en dire. L'être est présupposé par tout le reste.

Selon saint Thomas, toutes les choses, tous les étants, sont, mais ils sont d'une manière limitée par leur essence. L'essence, c'est ce qui limite l'être en toutes choses. L'essence, c'est donc la limite dans laquelle quelque chose existe, c'est ce que la chose est et qui est connu par la définition. En Dieu, par contre, l'essence et l'être se confondent. L'essence de Dieu, c'est d'exister. Il est l'être sans aucune limite, il est l'être pris absolument. L'acte d'être, l'acte d'exister, est dès lors la ressemblance de Dieu dans les choses. Tous les étants, toutes les choses, imitent Dieu en existant, mais ils imitent Dieu d'une manière limitée. Ils sont, ils existent, mais pas en plénitude, pas de manière illimitée. Ils existent dans certaines limites qui sont celles de leur essence.

Saint Thomas dit que c'est l'être de l'étant qui tombe d'abord dans l'intellect. Il signifie par là que tout ce que nous connaissons avec notre intelligence vient de l'être qui est au fondement de toutes les choses. Quoi que nous connaissions, nous connaissons toujours l'être. Quoi qu'on connaisse, on connaît toujours des étants, c'est-à-dire des choses qui ont part, qui participent à

l'être. L'être est donc le seul objet de notre intelligence.

Saint Thomas dit aussi que ce que l'intellect conçoit comme le plus connu, c'est l'être de l'étant. Saint Thomas signifie par là que l'être est pour l'intelligence humaine une évidence première. Une évidence est quelque chose qui se donne à voir à notre intelligence, qui s'impose à elle de manière tout à fait manifeste, qu'elle ne peut pas refuser. Les choses existent. C'est là une évidence irrécusable. L'être des étants, des choses, est pour saint Thomas une évidence. Elles existent, c'est incontestable et cela résiste à tout scepticisme, à tout doute.

Saint Thomas dit encore que ce en quoi l'intellect résout tous ses concepts, c'est l'être de l'étant. Ceci est capital. Il apparaît que, pour saint Thomas, nos concepts, nos idées, ne sont que des moyens pour connaître ce qui est, pour connaître les étants, donc pour connaître l'être. Ce sont des signes qui renvoient tous à l'être comme à un au-delà qu'ils ne peuvent jamais circonscrire. L'être déborde et débordera toujours ce que l'on peut en connaître. Il est transcendant, il transcende nos capacités de connaître. Il est inépuisable. Nous n'aurons jamais fini de connaître le réel. L'être est infini. Nous le connaissons réellement, mais nous ne pouvons pas nous le représenter. Nous ne pouvons pas en faire le tour. Il en va *a fortiori* de même pour Dieu que l'on ne peut jamais connaître en Lui-même mais seulement relativement aux étants de notre expérience et par analogie avec ceux-ci. Nos concepts nous permettent de circonscrire les essences, ils nous permettent de connaître réellement les choses en elles-mêmes, mais ils ne nous permettent pas de connaître l'être exhaustivement. Toujours l'être déborde ce que nous pouvons en connaître. Seul Dieu a une connaissance exhaustive de l'être. Selon Thomas, l'être déborde définitivement notre capacité de connaître. Il transcende, il englobe notre intelligence, il est ce que Thomas appelle un transcendantal.

Par ailleurs, pour Thomas, nos concepts sont des moyens pour connaître l'être et ils le connaissent réellement. Nos concepts atteignent réellement les choses en elles-mêmes. Le concept d'homme connaît réellement l'être humain. Lorsque nous définissons l'homme comme un animal raisonnable, nous connaissons réellement quelque chose de l'être humain. Notre connaissance a une portée sur les choses. Elle a ce qu'on appelle une portée ontologique.

Pour saint Thomas, le réel est intelligible. L'être en totalité est intelligible, c'est-à-dire qu'il est connaissable par l'intelligence de l'homme comme par celle de Dieu. L'homme, avec ses concepts, connaît une part de cette intelligibilité de l'être, sans jamais l'épuiser bien sûr, mais il la connaît réellement. L'homme connaît les choses par ses cinq sens, en particulier ceux de la vue et de l'ouïe. C'est par ses sens que l'homme voit que les choses existent et qu'il voit ce qu'elles sont. S'il en est ainsi, c'est parce que la sensibilité de l'être humain est une sensibilité humaine et non pas simplement animale. La sensibilité de l'homme est intelligente. L'homme sait ce qu'il voit, il a conscience de ce qu'il voit, à la différence de l'animal.

Pour Thomas, l'intelligence humaine est donc fixée dans les sens, elle est comme incarnée dans la sensibilité. C'est pourquoi l'homme voit avec ses sens que les choses existent et ce qu'elles sont. C'est ensuite, avec son intelligence, qu'il abstrait l'intelligibilité de la chose pour l'exprimer dans un concept. En conséquence, les concepts renvoient toujours aux choses connues et se résolvent en

elles. C'est ce que saint Thomas veut dire quand il affirme que nos concepts se résolvent dans l'être.

Il y a donc pour saint Thomas unité entre le corps et l'âme dans l'être humain. L'homme ne connaît pas seulement avec sa sensibilité ou seulement avec son intelligence. Il connaît la réalité avec les deux facultés intimement réunies. Saint Thomas écrit: *Non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscit, sed homo per utrumque. Ce n'est pas à proprement parler le sens ou l'intellect qui connaît mais l'homme à travers eux.* (De ver., q. 2, a. 6, ad. 3.). Il y a donc pour lui unité de la connaissance humaine. L'homme est matériel par son corps, il est spirituel par son âme. Mais il y a unité intime entre la matière et l'esprit en l'homme. La connaissance est donc à la fois sensible et intellectuelle et il y a profonde unité entre les deux modes de connaissance. Saint Thomas, dans toute son œuvre, suppose une profonde unité entre la matière et l'esprit qui sont deux modalités de l'être, deux manières d'être, la manière spirituelle étant bien sûr supérieure. Mais l'homme n'est pas un ange, il a un corps, et le mépris de la matière n'a pas sa place dans la pensée de saint Thomas, conforme en cela à la foi chrétienne qui enseigne que le corps est le temple de l'Esprit Saint et qui enseigne aussi la résurrection de la chair.

Au beau milieu du XIII^{ème} siècle, saint Thomas établit donc une théorie de la connaissance idéalement équilibrée, même si elle pouvait encore être développée, perfectionnée. Sa position est celle du réalisme. Elle repose sur une affirmation du primat de l'être qui est la première évidence de notre intelligence. Elle affirme la transcendance et le caractère englobant de l'être par rapport à nos facultés de connaissance. Ce qui est premier, ce n'est pas nos concepts, nos idées, mais l'être, et nos concepts dépendent de l'être qu'ils connaissent réellement. Et, en effet, saint Thomas soutient également que nos concepts, s'ils sont débordés par l'être qu'ils n'épuisent jamais, connaissent réellement l'être. Ils l'atteignent réellement et l'homme peut donc avec son intelligence constituer une science vraie, conforme à la réalité. Il peut même finalement conclure en l'existence de Dieu comme à l'être absolu, *l'ipsum esse subsistens*, l'être lui-même subsistant, comme l'appelle Thomas. Nos concepts sont à la fois seconds, relatifs à l'être et efficaces pour le connaître en lui-même, même si ce n'est pas exhaustivement. Enfin, si l'homme peut connaître réellement l'être dans les étants qui nous apparaissent à travers les phénomènes sensibles, c'est en vertu de l'unité de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit. Ce n'est pas les sens qui connaissent, ce n'est pas l'intelligence qui connaît, mais c'est l'homme qui connaît avec ses sens et son intelligence compris dans une indissoluble unité.

C'est cet équilibre du réalisme que l'époque moderne va briser. Déjà au XIV^{ème} siècle, cet équilibre va être battu en brèche par le nominalisme. Une des principales caractéristiques de l'époque moderne en philosophie est le dualisme, c'est-à-dire la scission théorique entre la matière et l'esprit, la rupture théorique entre le corps et l'âme, entre l'intelligence et la sensibilité. On consacrera un chapitre au rationalisme. Le rationalisme affirme ce dualisme et va prendre le parti de l'intelligence contre le corps et la sensibilité. Le rationalisme se caractérise en effet, comme on le verra avec Descartes, par un désaveu de la connaissance sensible. On consacrera aussi un chapitre à l'empirisme. L'empirisme, pour sa part, mais déjà le nominalisme au XIV^{ème} siècle, suppose aussi le dualisme, mais prend le contre-pied du rationalisme en dépréciant la connaissance intellectuelle et

en donnant tout l'avantage à la connaissance sensible. On consacrera ensuite un chapitre au criticisme de Kant. Kant va très curieusement juxtaposer les deux extrêmes: il va limiter les prétentions du rationalisme par l'empirisme et corriger l'empirisme par le rationalisme, mais, en aucun cas, il ne surmontera le dualisme entre la sensibilité et l'intelligence, entre le corps et l'âme. On terminera par un chapitre sur l'idéalisme allemand. On verra alors que celui-ci a eu la prétention de surmonter le dualisme entre la sensibilité et l'intelligence.

La seconde grande caractéristique de l'époque moderne est l'oubli de l'être et de son primat, de son caractère transcendant et englobant. L'époque moderne va par contre affirmer le primat de notre conscience pensante, de notre pensée et de nos idées. Elle va tendre à réduire l'être à ce que nous pouvons en connaître. Tout cela découlera de ce que l'époque moderne va poser ce qu'on appelle le problème critique. Il se formule ainsi: «qu'est-ce que l'homme peut connaître avec certitude»? «Quelles sont les conditions d'un savoir absolument certain»? «Qu'est-ce qui est irrécusablement évident»? Cette question est légitime, et il est vrai que le Moyen Âge ne se l'était pas posée, du moins pas avant la crise du nominalisme au XIV^{ème} siècle. Saint Thomas vit dans l'évidence de ce que les étants existent, qu'ils sont intelligibles et que nous pouvons les connaître, mais jamais il ne s'est posé la question critique de manière radicale. C'est ce que va faire l'époque moderne avec Descartes. C'était légitime, mais malheureusement les modernes vont très mal résoudre le problème et la conséquence sera l'oubli de l'être et le dualisme déjà mentionné.

Le rationalisme va purement et simplement réduire l'être à nos idées, il va réduire l'être à ce qu'il en estime connaissable avec certitude. Ce que nous connaissons pour Descartes, ce n'est plus l'être mais nos idées. Nous connaissons nos propres idées et celles-ci nous introduisent *a priori* dans la connaissance que Dieu a lui-même du réel. Il y a là quelque chose de prométhéen, une démesure qui va culminer avec l'idéalisme de Hegel, pour qui le savoir du philosophe se confond avec le Savoir absolu de Dieu sur lui-même. Il y a dans le rationalisme et l'idéalisme une méconnaissance des limites de la raison humaine. Pour les rationalistes, nos idées priment sur la réalité entrevue par les sens qui sont pourtant les seuls à nous apprendre que les étants existent et ce qu'ils sont. Mais comme les rationalistes désavouent la connaissance sensible, ils ne leur restaient plus qu'à recourir aux idées de la raison, sensées nous fournir *a priori* la connaissance de la réalité.

L'empirisme, pour sa part, va réduire notre connaissance à la connaissance sensible. Il va dès lors pratiquement réduire le réel aux phénomènes sensibles. Nous voyons que les choses existent, mais nous ne voyons pas avec nos cinq sens, considérés en eux-mêmes, l'être des choses. L'être n'est pas sensible. Si nous voyons immédiatement que les choses existent, c'est parce que notre intelligence est fixée dans notre sensibilité, parce que nous avons une sensibilité intelligente. Les empiristes, quant à eux, vont réduire la sensibilité humaine à une sensibilité animale en désavouant la connaissance intellectuelle. Dès lors, le réel se verra pratiquement réduit à ce que nous voyons immédiatement avec nos cinq sens. Il sera, en bref, pratiquement réduit à la matière. Les empiristes ne disent cependant pas théoriquement que l'être n'est que matière. Ils disent qu'on ne peut pas savoir s'il y a quelque chose d'immatériel, de spirituel, comme l'âme par exemple, car nos sens ne nous permettent pas d'aller au-delà des phénomènes sensibles. Les empiristes affirment qu'on ne

peut rien connaître qui aille au-delà de ce que nos sens bruts appréhendent. Une telle attitude conduit à l'agnosticisme, position selon laquelle nous ne pouvons pas connaître l'être, l'essence des choses, et selon laquelle nous ne pouvons pas savoir si Dieu existe. Mais l'empirisme est en réalité né au Moyen âge avec le nominalisme.

3. Le nominalisme et la querelle des universaux

Un franciscain d'Oxford, Guillaume d'Ockham, né vers 1285 et mort en 1349 va violemment s'opposer au réalisme métaphysique des scolastiques. Il est le principal représentant du nominalisme et est l'initiateur de ce qu'on a appelé la *via moderna* au XIV^{ème} et au XV^{ème} siècle, qui désigne la pensée nominaliste: anticipation à bien des égards de l'empirisme moderne.

Pour Guillaume d'Ockham, nous ne pouvons rien connaître qui dépasse l'ordre des phénomènes sensibles purement matériels. Notre connaissance ne peut pas excéder l'ordre de nos sensations. Nous utilisons des concepts universels, comme les concepts d'homme, d'arbre, de chien, de chat, mais ces concepts n'ont selon lui aucune portée ontologique. Autrement dit, ils ne correspondent à aucune essence réelle, à aucune essence universelle dans le réel. Ce sont de simples étiquettes qui nous permettent de classer les individus, mais ils ne nous permettent pas de connaître réellement des essences universelles. Pour saint Thomas tous les individus humains partagent une même nature humaine, une même essence universelle, une même manière limitée d'être, qui est d'être un animal raisonnable, un animal doué de facultés spirituelles. Et cette essence universelle est réelle dans tous les individus. Pour saint Thomas, aucun individu humain n'épuise l'essence de l'homme. De nouveaux individus sont indéfiniment possibles. Au concept universel d'homme correspond l'essence universelle de l'homme, la nature humaine qui est bien réelle en chaque individu humain, en chacun d'entre nous. Pour lui, la ressemblance entre les hommes est réellement fondée dans une nature humaine commune que tous les individus partagent.

Il en va tout autrement pour Guillaume d'Ockham. Pour lui, nous ne voyons jamais avec nos sens un universel qui soit réel. Nous ne voyons pas l'essence de l'homme, la nature humaine. Nous ne voyons que des individus, absolument individuels, et leur ressemblance n'est pas fondée réellement dans une essence commune entre tous les hommes. La ressemblance est pour Guillaume d'Ockham quelque chose de superficiel qui ne nous permet pas de conclure à une essence commune à tous les êtres humains au-delà des phénomènes sensibles. C'est nous qui associons divers phénomènes sensibles sous une même étiquette par habitude. C'est nous qui, sur base de ressemblances entre nos sensations, rangeons les individus dans des catégories, c'est-à-dire sous des concepts universels, qui ne sont que des étiquettes sans portée ontologique, sans portée sur le réel. Ces concepts ne connaissent donc pas réellement une nature, une essence. Le concept d'homme ne connaît pas réellement l'essence de l'homme. C'est juste une étiquette qui nous permet de classer les différents individus dans une même catégorie. Les concepts sont pour Ockham simplement des noms sans portée sur le réel. D'où l'appellation de nominalisme. Selon lui, les concepts universels excèdent toujours l'expérience. Nous ne voyons jamais la nature humaine, mais seulement des

individus que nous classons sur base de ressemblances entre nos perceptions sensibles dans une même classe. Mais on ne peut pas dire que cette ressemblance est fondée dans le réel sur une essence commune que partageraient les individus. Cela excède, selon Ockham, nos capacités de connaissance.

Pour saint Thomas par contre, grâce à notre sensibilité intelligente, notre sensibilité pénétrée par notre intelligence, nous voyons à travers les individus une ressemblance réelle entre eux qui s'impose à nous, et de là nous concluons à une essence commune universelle qu'ils partagent. Selon Thomas, en voyant une ressemblance entre les individus, nous voyons qu'ils partagent une essence commune, une même nature humaine. Nous ne le voyons pas avec nos sens pris en eux-mêmes, mais c'est notre intelligence qui le voit à travers les sens.

Un réaliste, comme saint Thomas, lorsqu'il connaît l'essence de l'être humain, affirme la proposition: «tout homme est mortel». Pour saint Thomas, une telle proposition est vraie, certaine et est fondée sur la réalité. Elle exprime réellement une loi de la nature. Il n'est pas nécessaire pour lui de devoir observer tous les individus humains pour affirmer cette loi. Il sait qu'elle sera *a priori* vraie pour tous les individus, car tous partagent une même nature. Pour un nominaliste par contre, une telle proposition universelle «tout homme est mortel» excède l'expérience sensible. Elle ne nous fait pas réellement connaître l'essence de l'homme, la nature humaine. La seule chose que nous observons, c'est qu'il y a des individus qui meurent, mais nous n'avons jamais observé et nous n'observerons jamais tous les hommes qui ont existé, qui existent et qui existeront. Cette proposition universelle dépassera toujours l'expérience qui est toujours une expérience d'individus et qui ne nous fait donc pas réellement connaître la nature humaine. C'est seulement sur base de l'habitude que nous disons que tous les hommes sont mortels, parce que nous constatons qu'il en est toujours ainsi. Mais *stricto sensu*, pour un nominaliste, une telle proposition sera toujours une hypothèse incertaine.

La différence tient à ce que les nominalistes n'acceptent comme évidents que les phénomènes sensibles matériels perçus par nos cinq sens. Seuls les phénomènes sensibles sont évidents et certains. Mais il n'est pas certain que l'homme ait une intelligence immatérielle. Notre seule connaissance certaine est dès lors la connaissance sensible. Or, pour la connaissance sensible, il n'y a pas d'universels qui soient réels. L'universel n'est accessible qu'à notre intelligence immatérielle, et pas aux seuls sens. Or, comme le nominaliste n'accepte pas une connaissance intellectuelle immatérielle, il ne peut pas accepter la réalité d'universels. Il n'y a que des individus qu'on peut ranger dans des classes communes sur base de ressemblances, mais il n'est pas possible d'affirmer l'existence d'universels réels. Nos concepts universels ne nous font donc pas connaître des essences universelles réelles. Ce ne sont que des étiquettes, des noms sans portée sur le réel, sans portée ontologique.

Cette opposition entre les deux courants de pensée va donner lieu à ce qu'on a appelé la querelle des universaux. Les universaux sont les concepts. Nos concepts sont toujours universels. Le concept d'homme par exemple désigne en principe universellement tous les hommes et pas seulement quelques-uns. La querelle porte sur le statut à donner à ces universaux, à ces concepts.

Pour les thomistes, pour les réalistes, aux concepts universels correspondent des universels réels dans l'être. Au concept universel d'homme correspond dans la réalité l'essence universelle et réelle d'homme qui est partagée par tous les individus humains. Pour les nominalistes, par contre, on ne sait pas savoir si au concept universel d'homme correspond une essence d'homme réelle dans les individus. La seule chose que nos sens matériels nous enseignent, c'est qu'il y a des individus. Mais est-ce que leur ressemblance se fonde dans une nature humaine commune? Selon eux, on ne peut pas le savoir.

Les réalistes affirmaient: *universae sunt ante rem*. Les universaux sont avant la chose individuelle. Les nominalistes disaient quant à eux: *universae sunt post rem*. Les universaux sont après la chose individuelle. Pour les réalistes, les universaux désignent d'abord les essences réelles dans les individus réels. Elles sont avant les choses individuelles, en ce sens que toutes les choses individuelles se fondent dans une essence commune. Tous les hommes individuels participent à une même nature humaine. Et nos concepts universels correspondent et connaissent réellement cette nature humaine commune. Pour les nominalistes, les universaux ne sont que les concepts qui viennent après les choses individuelles perçues par les sens. Mais on ne peut pas dire selon eux que la ressemblance entre les individus est réelle et fondée dans une essence universelle réelle et commune. Nos concepts ne sont donc que des étiquettes pratiques pour ranger les choses dans des classes, pour classer les choses, mais notre connaissance conceptuelle n'a pas de portée réelle, elle n'est pas certaine, elle ne peut pas être dite vraie. La position du nominalisme est l'agnosticisme (de *gignwskein* en grec qui signifie connaître avec l'a privatif qui signifie la privation de connaissance). C'est une position qui affirme notre incapacité à connaître le réel en lui-même. Nous ne pouvons connaître que les phénomènes matériels sensibles et individuels.

Le fondement de la position nominaliste, c'est la réduction pratique de la sensibilité humaine à une sensibilité animale. En effet, pour le nominaliste, seul ce que nos cinq sens perçoivent est évident et certain. Dès lors, il n'est pas évident que l'homme ait une âme immatérielle. Il n'est pas évident qu'il y ait du non sensible, du non observable par nos cinq sens, bref de l'immatériel, puisque ce qui est matériel se définit comme ce qui est perceptible par notre sensibilité. Le concept de matière, au sens premier, désigne la réalité qui est immédiatement perceptible par nos cinq sens. Le spirituel ou l'immatériel, c'est-à-dire le non-perceptible par nos cinq sens, n'est pas une réalité évidente pour le nominaliste, comme elle l'est pour le réaliste. Il n'est donc pas évident pour le nominaliste, comme ce l'est pour le réaliste, que l'homme ait une intelligence immatérielle capable de connaître l'universel au-delà des individus. La pensée immatérielle n'est pas pour le nominaliste une évidence. Elle est mise en doute. Le nominaliste est sceptique. Il jette un voile de scepticisme sur tout ce qui dépasse les perceptions de nos cinq sens.

Les conséquences de cette position sont nombreuses et redoutables. Ockham va affirmer que notre raison ne peut pas conclure en l'existence de Dieu. En effet, les preuves de l'existence de Dieu reposent toujours sur une loi universelle qu'on appelle le principe de causalité. «Tout effet a une cause». Autrement dit, toute réalité qui est contingente, c'est-à-dire non nécessaire, toute réalité qui n'a pas sa raison d'être en soi-même, qui ne trouve pas en elle-même son propre fondement,

doit avoir une cause extérieure à elle. Et finalement, comme on ne peut pas remonter à l'infini dans la chaîne des causes, il faut bien s'arrêter à une cause qui est elle-même incausée et qui est nécessaire. C'est comme cela que la métaphysique conclut en l'existence de Dieu. Mais, pour Ockham, le principe de causalité n'est pas certain, n'est pas universellement vrai. Il n'est pas fondé dans la réalité. Ce n'est que l'habitude qui nous pousse à penser qu'un effet a toujours une cause, mais nous n'observerons jamais tous les effets, toutes les réalités contingentes, pour vérifier si cette loi est toujours vraie. Elle excède donc l'expérience et est dès lors incertaine. La preuve de l'existence de Dieu est dès lors récusée en doute et jugée impossible par Ockham. Ce n'est selon lui que par la foi que nous savons que Dieu existe et ce n'est que par la foi que nous savons que nous avons une âme immatérielle et immortelle. Cette position entraîne un divorce radical entre la foi et la raison et a pour conséquence le fidéisme. Ockham est ainsi un lointain précurseur de la Réforme, qui est un des autres grands moments fondateurs de la modernité.

4. La Réforme

Une des caractéristiques de l'époque moderne est le dualisme entre la matière et l'esprit, entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Ce dualisme va se doubler, avec la Réforme, d'un dualisme entre la raison et la foi. Tout le Moyen Âge, depuis l'Antiquité chrétienne, avait vécu sur une harmonie entre la raison et la foi. Saint Augustin disait: *crede ut intelligas, intellige ut credas*, ce qui signifie crois pour comprendre et comprends pour croire. Saint Anselme disait: *Fides quaerens intellectum*. La foi cherche l'intelligence. Cela signifie que, si la foi est transrationnelle, c'est-à-dire que, si elle dépasse les pouvoirs de vérification de la raison, elle n'en est pas moins raisonnable. Autrement dit, il n'y a aucune opposition entre la foi et la raison. De la sorte, la raison humaine est capable de faire déjà un chemin seule. Elle est capable de démontrer l'existence de Dieu, de démontrer l'immortalité de l'âme et de démontrer la possibilité d'une Révélation de Dieu. Selon saint Thomas, et tous les grands docteurs du Moyen Âge, le péché originel a blessé la nature humaine et l'a privée des secours surnaturels dont elle jouissait au paradis terrestre, mais elle ne l'a pas corrompue. La raison demeure dès lors capable de connaître des vérités et notamment l'existence de Dieu.

Martin Luther (né en 1483 et mort en 1546), exploitant de manière tendancieuse la pensée de saint Augustin, va affirmer que le péché originel a totalement corrompu la nature humaine et donc en celle-ci la raison humaine. Depuis le premier péché, la raison humaine se trouve selon lui dans l'incapacité de connaître de manière certaine aucune vérité et, en particulier, elle est incapable de connaître l'existence de Dieu. Luther va ainsi violemment s'opposer à la scolastique en traitant la raison de «putain du diable». Il reconnaîtra par contre explicitement en Guillaume d'Ockham un précurseur. Il dira qu'il est du parti d'Ockham. Il donnera de la sorte un fondement théologique au nominalisme et brisera l'unité et l'harmonie entre la foi et la raison qui avait prévalu jusqu'alors. Foi et raison métaphysique s'opposent pour Luther. La science ne peut que se confiner dans l'ordre des phénomènes. Ce n'est que par la foi que nous savons que Dieu existe et que nous avons une âme

immortelle. La foi n'est donc plus raisonnable. La raison ne peut plus selon lui démontrer la conformité du contenu de la foi aux justes exigences de la raison humaine et donc l'harmonie de la foi et de la raison. La foi n'est plus transrationnelle, elle est irrationnelle. Elle ne relève pas de la raison, mais comme le diront plus tard les piétistes protestants, du seul sentiment. La foi est à elle-même sa seule justification. Je crois parce que je crois, un point c'est tout. Certains iront jusqu'à dire: *credo quia absurdum*. Je crois parce que c'est absurde. On ne peut pas mieux illustrer l'opposition de la foi et de la raison.

La Réforme protestante va donc initier au XVI^{ème} siècle un nouveau dualisme, celui de la foi et de la raison. Par là même, elle va conforter le dualisme entre l'intelligence et la sensibilité tel qu'il avait été institué par le nominalisme. Mais ce sont ici des raisons d'ordre théologique qui mènent au nominalisme: la nature humaine est corrompue et la raison est dès lors incapable de dépasser l'ordre des phénomènes matériels.

En réalité, le dualisme moderne entre la matière et l'esprit, l'opposition moderne entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible, renforcé du dualisme entre la raison et la foi religieuse va entraîner une foule d'autres ruptures, d'autres dualismes, d'autres oppositions. C'est là que se trouve en germe tout le processus de sécularisation de la société occidentale qui va commencer au XVI^{ème} siècle: il s'agit de l'émancipation à l'égard de l'Église catholique de la religion chrétienne avec la Réforme, de la philosophie avec les philosophes modernes, de la science avec Galilée, de la culture et des arts avec la Renaissance, de l'économie avec la révolution industrielle et finalement de la politique avec les révolutions qui mettront fin à l'Ancien régime. Certes, une certaine émancipation des diverses sphères de l'activité humaine était légitime, car le moyen âge avait vécu dans une certaine confusion entre le domaine religieux et les autres domaines de l'activité humaine: ainsi, par exemple, entre l'Église et le pouvoir politique. Mais la légitime distinction qui trouve déjà sa justification dans la pensée d'un saint Thomas va hélas se durcir en opposition. Notre monde contemporain connaît toujours cette situation.

Avant d'aborder l'étude du rationalisme de Descartes, il reste à évoquer un dernier événement majeur qui se situe à l'aube de la modernité: la naissance des sciences modernes de la nature.

5. La naissance des sciences modernes

Un des faits majeurs à l'orée de l'époque moderne est le développement spectaculaire des sciences et des techniques. La fin du XV^{ème} siècle et le XVI^{ème} siècle sont l'époque des grandes découvertes, de Copernic, de Tycho Brahé, de Johann Kepler, de Léonard de Vinci et de ses multiples inventions, des premières dissections de cadavres humains avec les progrès résultants pour la médecine etc. Mais c'est aussi l'époque de Galilée. Et là va intervenir un événement majeur qui va provoquer un bouleversement qu'on imagine plus aujourd'hui: c'est la confirmation par Galilée de l'affirmation de Copernic (1473-1543) selon laquelle la terre tourne autour du soleil et non pas le contraire, comme on le croyait au moyen âge sur base de l'autorité d'Aristote.

La physique, pour les médiévaux et pour une bonne part encore des hommes de la

Renaissance, était une partie de la philosophie: ce qu'on appellerait aujourd'hui la philosophie de la nature, c'est-à-dire la métaphysique appliquée au domaine de la nature. Et la physique qui était reçue par tous était la physique d'Aristote. Celle-ci était basée sur l'affirmation du géocentrisme, c'est-à-dire sur l'idée que la terre est fixe au centre de l'univers. Le but d'Aristote dans sa physique était de rendre compte du mouvement des corps.

Pour Aristote, le mouvement des corps n'est d'abord qu'une espèce particulière dans un genre plus général, celui du changement (metabolh). Parmi toutes les sortes de changements, il y a le déplacement selon le lieu (kinesið kata topon). Pour tous les corps qui nous entourent, le déplacement local est réglé par la nature du corps qui se meut. Le déplacement des corps est relatif aux éléments dont ils sont composés. Or, selon Aristote, tous les corps sont composés, selon des proportions diverses, de quatre éléments: la terre, l'eau, le feu et l'air. Les corps composés d'éléments lourds comme la terre descendent vers la bas. Les corps composés d'éléments légers comme le feu montent vers le haut. Ainsi, les divers types de mouvements sont classés en fonction des éléments qui composent les corps en mouvement. Il y a les mouvements vers le haut et les mouvements vers le bas. Le haut et le bas sont en outre définis de manière absolue. Le bas, c'est le centre de la terre qui est fixe au centre de l'univers. Le haut, c'est ce vers quoi s'oriente le mouvement centrifuge, qui s'éloigne donc du centre de la terre.

Mais les mouvements vers le haut ou vers le bas ne concernent que les corps qui nous entourent, c'est-à-dire les corps qui appartiennent au monde sub-lunaire, les corps qui peuplent la terre. Les corps célestes, les astres, sont composés d'un cinquième élément, ce qu'on appelle la quintessence ou l'éther. En vertu de cet élément, les corps célestes ont un mouvement circulaire éternel. Ils tournent éternellement autour de la terre. Ce mouvement circulaire est plus parfait que le mouvement rectiligne des corps terrestres, car le cercle possède sa fin en lui-même. Ainsi, le soleil tourne-t-il éternellement autour de la terre d'un mouvement circulaire parfait. Il en va de même de tous les corps célestes qui constituent le monde supra-lunaire. Dans la représentation du monde des médiévaux, l'univers est donc fini, fermé par la sphère des étoiles fixes, contenant les sphères des autres astres, avec la terre en son centre. Il n'est pas homogène. Plus on s'éloigne du centre de la terre, plus on va vers la perfection. La terre est le lieu des mouvements imparfaits rectilignes. Le monde supra-lunaire est le lieu des mouvements circulaires parfaits. Dante, dans sa *Divine Comédie*, situe l'enfer sous nos pieds, donc au centre de l'univers, le purgatoire quelque part à la surface de la terre sur une montagne au sommet de laquelle se trouve le paradis terrestre et le paradis en haut, au sens strictement local du terme, c'est-à-dire quelque part à la limite du monde céleste supra-lunaire.

Remarquons que cette théorie du mouvement n'est pas pure affabulation. Elle correspond très strictement à l'expérience sensible que nous faisons quotidiennement des choses. Les corps lourds vont bel et bien vers le bas et les corps légers, comme le gaz, montent. Le soleil nous apparaît bel et bien comme tournant autour de la terre, de même que les planètes et les étoiles. Les sens en témoignent ainsi. Aristote se conforme donc bien à ce qu'il observe. Mais Galilée va faire éclater cette représentation du monde. En effet, il va observer les astres grâce aux premières lunettes,

ancêtres de nos télescopes, et, après réflexion, va conclure que ce n'est pas le soleil qui tourne autour de la terre mais le contraire. Cela va lui valoir une condamnation par le Saint-Office après moult péripéties. C'est dire le bouleversement que ses observations ont provoqué. Les savants de l'époque, et notamment les cardinaux du Saint-Office, étaient tellement attachés à l'ancienne représentation du monde qu'ils en faisaient un article de foi. Ils ont en conséquence traité Galilée d'hérétique. Pour eux, la foi chrétienne elle-même était en péril. On sait aujourd'hui qu'il n'en est rien et qu'aucun point de notre foi ne tient à cette représentation aristotélécienne de l'univers. Il a cependant fallu du temps pour purifier la foi chrétienne de cette ancienne vision du monde dont les sciences vont peu à peu prouver définitivement qu'elle est bel et bien caduque. La terre n'est qu'une petite poussière perdue dans un cosmos immense dont elle n'est certainement pas le centre, ce qui fera dire à Pascal: «Le silence de ces espaces infinis m'effraie». Ces événements vont cependant être désastreux pour la scolastique. La physique d'Aristote étant discréditée, c'est toute la philosophie traditionnelle qui va s'en trouver dévaluée. C'est là une des causes au rejet du réalisme métaphysique et à l'oubli de l'être.

Il faut brièvement voir de quelle manière la nouvelle physique va prendre la place de la physique d'Aristote, car c'est de grande importance pour la naissance de la philosophie moderne, notamment celle de Descartes. Pour la nouvelle physique, qui trouvera sa forme la plus achevée avec Newton en 1686 dans les *Principes mathématiques de philosophie naturelle*, l'espace est strictement euclidien et homogène. Il n'y a plus de différences qualitatives entre le haut et le bas, entre une zone de l'univers et une autre. Les étoiles et les planètes ne sont plus composées d'une autre matière que les corps terrestres. Les astres ne décrivent plus des mouvements circulaires mais elliptiques. La terre non seulement tourne autour du soleil mais pivote sur elle-même. On trouve à la base de la nouvelle physique quelques principes nouveaux, comme le principe de la conservation de la matière: «Rien ne se perd, rien ne se crée», le principe d'inertie qui affirme qu'un corps garde de lui-même indéfiniment la même vitesse en ligne droite, ce qui signifie qu'il ne faut faire intervenir une cause que pour les changements de vitesses, enfin le principe d'interaction des corps affirmant l'égalité entre l'action et la réaction: «ce qu'un corps perd, une autre l'acquiert».

Le premier axiome des *Principes* de Newton est le principe d'inertie: «Tout corps livré à lui-même se meut en ligne droite et uniformément». Remarquons encore une fois qu'il s'agit de tous les corps: il n'y a plus de clivage dans la nature entre corps terrestres et corps célestes. Il n'y a plus deux régions. L'axiome a une valeur universelle. Il n'y a plus non plus de préséance d'un type de mouvement — le circulaire — sur un autre — le rectiligne. Au contraire, c'est le mouvement rectiligne uniforme qui devient normatif, mais sans entraîner une démarcation inverse. Les mouvements circulaires sont de même nature que les mouvements rectilignes: il faut simplement faire intervenir des causes expliquant la circularité du mouvement. Il n'y a donc qu'un seul type de mouvement. On constate aussi qu'il n'y plus de lieux privilégiés dans l'univers. Le lieu n'est plus un site prescrit par la nature du corps. Le lieu est un point quelconque relatif à d'autres points. Par là même, les quatre éléments des anciens, l'eau, la terre, le feu et l'air, et le cinquième, la quintessence, perdent leur valeur explicative.

De plus, et c'est une autre révolution, la physique moderne devient une physique quantitative. Jamais Aristote n'aurait pu concevoir une physique quantitative. Pour lui, les quantités étaient l'objet d'une autre science: les mathématiques. Mais il ne concevait pas et même interdisait l'idée d'une application des mathématiques à une autre science, comme la physique. Pour lui, les mathématiques étaient une science pure, en elles-mêmes, mais pas une science applicable à un autre domaine. C'est justement ce que va faire la physique moderne: elle va appliquer les mathématiques au domaine du mouvement qui est celui de la physique. Elle considère essentiellement le mouvement comme quelque chose à mesurer. Il s'agit d'expliquer le «comment» du mouvement en le mesurant alors qu'Aristote cherchait plutôt la cause première du mouvement. Sa physique débouchait sur la démonstration de l'existence d'un Premier Moteur immobile à l'origine de tout mouvement. En clair, sa physique débouchait sur une perspective métaphysique. Cela montre toute la distance qu'il y a entre la physique aristotélécienne, qui est plus une philosophie de la nature, une métaphysique de la nature, qu'une physique au sens moderne du terme où il s'agit seulement d'expliquer les modalités du mouvement en le mesurant.

La physique de Newton va culminer dans la formulation de la loi de la gravitation universelle sous la forme d'une équation mathématique. La loi de la gravitation affirme que deux corps exercent l'un sur l'autre une force qui varie comme l'inverse du carré de la distance qui les sépare et comme le produit de leurs masses. Cette loi après sa formulation va être sans cesse vérifiée et d'une manière de plus en plus éclatante. Elle va, par exemple, être confirmée en ce qu'elle explique le phénomène des marées. Il va donc apparaître avec évidence que les mathématiques sont applicables avec fruit à la physique: les mathématiques expliquent et le font de manière éclatante. Il va s'en suivre un prestige de plus en plus puissant des mathématiques qui vont devenir le type même, l'image même, du savoir parfait, du savoir assuré, certain. Ce prestige des mathématiques, au début surtout le prestige de la géométrie, aura une importance capitale dans la naissance de la pensée moderne, comme on le verra avec Descartes. Mais il y a quelque chose d'encore plus fondamental à percevoir dans la naissance des sciences modernes et dont le prestige des mathématiques n'est en définitive que la conséquence.

La manière dont on est venu à la formulation du principe d'inertie va nous permettre de mettre le doigt sur un changement fondamental dans la manière de penser à l'époque moderne. Galilée déjà avait plus ou moins énoncé le principe d'inertie formulé par Newton. Il écrit en effet: «Je conçois en esprit un corps jeté sur un plan horizontal en l'absence de tout obstacle. Il résulte que le mouvement du corps sur ce plan sera uniforme et perpétuel, même si le plan s'étend à l'infini». On voit que ce premier énoncé du principe d'inertie naît d'une démarche de l'esprit qui se donne à lui-même une représentation *a priori* des choses et fixe d'avance, *a priori*, les conditions sous lesquelles ces choses se manifesteront à lui, se présenteront à l'esprit humain. L'esprit du savant anticipe sur l'expérience des choses, en imaginant une situation idéale. Il projette anticipativement avec son imagination une situation idéale avant même de faire l'expérience des choses. C'est en effet avec la naissance des sciences modernes que l'homme va prendre conscience de son pouvoir d'anticiper sur l'expérience des choses. L'homme est de fait capable dans une certaine mesure d'imaginer avant

l'expérience concrète des choses comment celles-ci vont se produire. Il est donc capable de construire des modèles *a priori* de la réalité, il est capable de poser des hypothèses qui expliquent les choses avant même qu'on fasse l'expérience concrète de ces choses. C'est comme cela que va procéder la science moderne, et c'est toujours comme cela qu'elle procède aujourd'hui. Car on va constater que cela marche ! Newton a posé la loi de la gravitation universelle avant même de la vérifier. C'est ensuite que l'expérience va confirmer de manière de plus en plus éclatante cette loi (jusqu'à ce qu'elle soit elle-même relativisée au XX^{ème} siècle). Mais Newton a anticipé sur l'expérience. De même, Galilée dans sa formulation du principe d'inertie. Il dit bien: je conçois en esprit (*mente concipio* dans le texte latin). L'esprit de Galilée prend donc les devants pour définir *a priori* et idéalement comment les choses devraient se passer.

Mais — c'est le revers de la médaille — en projetant une situation idéale, le savant moderne décide *a priori* ce qui pourra être retenu dans l'expérience. En idéalisant une expérience possible, il la déréalise, il la décomplexifie, il la réduit. Ce que Galilée projette en concevant un plan horizontal infini dépourvu de tout obstacle est une situation idéale qui n'existe pas concrètement. Bref, le savant soumet l'expérience à ses idées *a priori* et ne retient de l'expérience que ce qui correspond à ces idées, ce qui correspond à sa représentation idéale. C'est là une perspective fortement réductrice, car tout ce qui ne correspondra pas à la projection idéale du savant ne sera pas pris en compte. Le réel n'est approché qu'en fonction d'une vue anticipatrice idéale et réductrice qui ne prend pas en compte tous les aspects de la réalité.

Ainsi la physique moderne sera une physique mathématique qui anticipera sur l'expérience avec des modèles mathématiques et qui ne retiendra du réel que ce qui en est mesurable ou quantifiable. C'est là un élément tout à fait typique de la mentalité des temps modernes qui se fait jour dans la naissance de la physique moderne. C'est là une manière d'approcher le réel qui diffère profondément de celle d'Aristote, pour qui il s'agissait seulement d'observer, de décrire et d'expliquer en profondeur ce que l'on voyait avec nos sens. Pour Aristote, il n'était pas question d'établir des modèles *a priori* et de ne retenir de l'expérience que ce qui se conforme à ces modèles. Pour Aristote, il s'agissait d'accueillir les choses dans l'expérience telles qu'elles se livrent à nous. Pour la mentalité moderne, il s'agit au contraire de dominer la nature, voire de la transformer. Et c'est bien la science moderne qui va être à l'origine du développement spectaculaire de la technique. La science aujourd'hui est plutôt une techno-science. Elle participe d'un projet de domination sur la nature qui a pris naissance à l'époque moderne. Mais la science moderne ne retient de la nature que ce qui l'intéresse. Elle l'aborde avec un projet prédéfini de domination et de maîtrise.

Ce projet scientifique moderne d'explication de la nature et de domination de la nature en fonction d'un modèle idéal *a priori*, en fonction d'une anticipation idéale de l'esprit, est ce qu'on a appelé la *mathesis universalis*. La *mathesis* (μαθησις) désignait pour les grecs une connaissance innée que l'homme tire de son propre fond. Elle désigne donc une anticipation idéale de l'esprit sur la réalité pour l'expliquer et la dominer. La *mathesis* des modernes est une *mathesis universalis*, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un projet d'explication universelle de toute la réalité en fonction de

modèles *a priori* que l'esprit humain projette idéalement. Les modernes avaient donc la prétention — et cela va se confirmer avec la pensée de Descartes — de connaître l'essence même de la réalité, les essences des étants, à partir d'idées *a priori* qui seraient tirées du fond de l'esprit, à partir d'idées innées comme le prétendra Descartes. Selon Descartes, nous avons des idées innées qui nous font connaître *a priori* l'essence des choses sans recourir à l'expérience. Pour Galilée, la physique moderne était censée connaître *a priori* exhaustivement ce que les choses sont en elles-mêmes et ce qu'elles sont pour Dieu Lui-même. Il prétendait que la connaissance des lois nous introduit dans les pensées mêmes de Dieu. La seule différence résidait selon lui en ce que Dieu connaît tout d'un simple coup d'œil alors que nous nous procédons successivement de déduction en déduction. Descartes affirmera en substance la même chose. Il y a là une méconnaissance profonde du mystère inépuisable de l'être et, en conséquence, une méconnaissance du mystère de Dieu inconnaissable en lui-même, comme l'affirmaient saint Thomas et tous les médiévaux.

Ce projet de *mathesis universalis* des modernes va vite se confondre avec un projet de compréhension et de domination de la nature avec des modèles mathématiques. Les mathématiques seront sensées nous introduire dans l'essence même des choses. On aperçoit de suite l'immense réduction *a priori* de la réalité qui va être opérée. On ne retiendra en effet du réel que ce qui en est mesurable, quantifiable, que ce qui y est conforme à des modèles mathématiques idéaux sensés nous faire connaître l'essence même des choses. Le réel est *a priori* décrété d'essence mathématique. Cela va permettre un réel et décisif progrès pour la science physique et pour les techniques car, de fait, le réel est, sous un aspect, mesurable et quantifiable. Il ne faut pas renier ce progrès réel. C'est bien un aspect de la réalité. Mais ce n'est qu'un aspect! Le mystère de l'être va quant à lui être oublié par une philosophie qui sera surtout soucieuse de donner un fondement aux sciences de la nature, et en particulier à la physique. La complexité du réel va être oubliée. Ne sera retenu que son aspect quantifiable. Le réel ne sera retenu que sous l'aspect où il est maîtrisable par la raison humaine en fonction d'un projet mathématique. L'être va être réduit à ce que la raison humaine peut en connaître avec certitude. Or, comme le modèle même d'un savoir certain sera pour les modernes les mathématiques, l'être sera essentiellement réduit à son aspect quantifiable, il sera réduit à ce que les mathématiques peuvent en connaître. Ce qui est à la fois beaucoup, ou en tout cas plus qu'on ne pourrait penser, mais ce qui est aussi très peu, et surtout le moins important.

Chapitre 1er: Le rationalisme classique

1. La pensée de René Descartes

1.1 Vie et œuvre

René Descartes est un philosophe français né en 1596 à La Haye en Touraine et mort à Stockholm en 1650. On lui doit pour l'essentiel un *Compendium musicae*, c'est-à-dire un *Traité de musique* de 1618, les *Regulae ad directionem ingenii*, c'est-à-dire les *Règles pour la direction de l'esprit* publiées après sa mort, *Le traité du monde ou de la lumière* de 1633, le *Discours de la méthode* et trois essais: la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*, tous les quatre publiés en 1637, les *Meditationes de prima philosophia* de 1641, traduites en français en 1647 par le duc de Luynes sous le titre de *Méditations métaphysiques*, les *Principia philosophiae* de 1644 traduits en français en 1647 sous le titre les *Principes de la philosophie*, et enfin *Les passions de l'âme* de 1649. On le voit, il s'agit d'une œuvre diverse qui relève de la philosophie, mais aussi des mathématiques et des sciences naturelles, et même de la théorie musicale. On étudiera la pensée de Descartes selon deux axes: d'abord la méthode, ensuite la métaphysique. On ne parlera pas, faute de temps, de la science cartésienne ni de son anthropologie exposée dans *Les passions de l'âme*. On ne donnera par ailleurs qu'un exposé très schématique de la pensée de Descartes. En réalité, il s'agit d'une pensée très compliquée et nuancée. On ne pourra pas entrer dans toutes ces nuances et le schéma ici présenté sera inévitablement un peu simplificateur.

1.2 La méthode

Le premier et principal souci de Descartes a été de donner à la nouvelle physique naissante une méthode appropriée, et une méthode qui soit universellement valable pour toute forme de savoir, pour toute forme de science. Il va reprendre à son compte le projet d'une *mathesis universalis* et va en établir rigoureusement la méthode. Pour la présenter, on commentera les quatre premières règles des *Regulae ad directionem ingenii* et les quatre règles du *Discours de la méthode*.

Les *Regulae ad directionem ingenii* sont un écrit de jeunesse qui date de 1628, qui est inachevé et qui n'a été publié qu'après la mort de Descartes. En réalité, Descartes ne l'a pas achevé et ne l'a pas publié suite à la condamnation de Galilée par Rome. Il a en effet pris peur et n'a pas osé se mouiller dans le débat alors en cours. Car ces règles sont en effet la codification des principes méthodologiques de la nouvelle physique de Galilée.

La première règle est énoncée comme suit: «Le but des études doit être de diriger l'esprit jusqu'à le rendre capable d'énoncer des jugements solides et vrais sur tout ce qui se présente à lui». La méthode consiste en la manière de procéder pour connaître le réel, pour découvrir la vérité. Le

mot-clef de la première règle est le mot «esprit». Pour Descartes, il n'y a qu'une seule méthode et elle trouve sa source dans la lumière de l'esprit. La méthode va consister à se fier uniquement aux lumières *a priori* de l'esprit pour connaître les réalités quelles qu'elles soient. Pour les anciens, et notamment pour Aristote, la méthode dépendait de l'objet à connaître. Elle découlait chaque fois de la classe des réalités qu'il s'agissait de connaître. Ce qui était premier, c'était le réel avec sa vérité qu'il s'agissait d'accueillir avec les sens et de connaître par voie d'abstraction. Il y avait donc une méthode de la physique, une méthode des mathématiques, une méthode de la théologie etc. La méthode pour Aristote consistait en un chemin (odos en grec, οδος) qui vient après la chose (méta, meta), d'où le mot méthode. La méthode n'était donc pas fixée d'avance: elle dépendait de l'objet à connaître. Il n'en va plus de même pour Descartes. La méthode est pour lui un chemin qui vient après l'esprit et lui seul. C'est l'esprit qui, en se fiant à ses propres lumières, va connaître *a priori* dans une anticipation universelle toute la réalité. C'est la définition même de la *mathesis universalis*. Il n'y a donc pour Descartes qu'une seule méthode. Pour lui, toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, «qui demeure toujours une et identique à elle-même, quelque différents que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire...». La lumière de la vérité ne vient donc plus pour Descartes de la réalité connue, mais de l'esprit qui connaît *a priori* la réalité. Les sciences ne sont plus subordonnées aux différentes choses qui se présentent à l'esprit, mais elles sont toutes subordination de leur objet à la lumière identique et unique de l'esprit humain. C'est ainsi que Descartes écrit encore: «Il faut au contraire se persuader que toutes les sciences ont entre elles un enchaînement si étroit, qu'il est bien plus facile de les apprendre toutes ensemble, que d'en séparer une seule de toutes les autres. Celui qui veut rechercher sérieusement la vérité des choses ne doit donc pas faire choix de quelque science particulière ; car elles sont toutes unies entre elles par un lien de dépendance réciproque; qu'il songe seulement à développer la lumière naturelle de sa raison...». C'est donc bien dans la lumière naturelle de la raison que se trouve pour Descartes la source de la vérité.

La seconde règle s'énonce comme suit: «Il ne faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît pouvoir atteindre une connaissance certaine et indubitable». Par cette règle Descartes opère une immense réduction. Il rejette *a priori* toute réalité qui ne pourrait pas faire l'objet d'une connaissance certaine. Toute réalité dont notre esprit ne peut pas se faire *a priori* une idée, toute réalité qu'il ne peut pas connaître dans une anticipation *a priori* doit purement et simplement être rejetée comme ne relevant pas de la science. Par cette règle, Descartes rejette aussi tous les modes de connaissance entachés de probabilité, d'incertitude, d'approximation. Il écrit: «Toute science est une connaissance certaine et évidente ... Ainsi, par la présente proposition, nous avons rejeté toutes les connaissances qui ne sont que probables, et nous avons posé qu'il ne faut accorder sa créance qu'à celles qui sont parfaitement connues et à propos desquelles le doute est impossible». Dans tout le legs de la tradition, Descartes ne va garder que l'arithmétique et la géométrie qui sont à ses yeux les seules sciences certaines, les seules sciences qui ne soient pas entachées de probabilité et d'incertitude. Il va pratiquer la célèbre *tabula rasa*. Il va faire table rase du passé. Il écrit: «Sur tout ce

qui constitue des opinions probables de cette sorte, nous ne pouvons donc, semble-t-il, acquérir aucune science parfaite, puisqu'il nous est interdit d'espérer de nous, à moins de témérité, plus que les autres n'ont obtenu ; de sorte que, si notre compte est exact, il ne subsiste de toutes les sciences déjà constituées que l'arithmétique et la géométrie, auxquelles l'observation de la présente règle nous limite».

Il y a là un rejet total de toute la science et de la philosophie des anciens. Descartes rejette la scolastique non pas parce que les scolastiques raisonnaient mal, mais parce qu'ils acceptent comme objets de connaissance des réalités qu'ils ne maîtrisent pas parfaitement ou alors parce qu'ils se fient à l'autorité de leurs devanciers sans vérifier leurs dires. Il écrit encore: «Mais en fait toutes les erreurs où peuvent tomber les hommes ... ne proviennent jamais d'une mauvaise inférence, mais seulement de ce qu'on admet certaines expériences mal comprises ou que l'on porte des jugements à la légère et sans fondement». Les scolastiques se fient en effet souvent à l'autorité de leurs devanciers. Il y a chez eux une confiance, parfois abusive, en la science de leurs prédécesseurs. Descartes lui ne veut se fier qu'à ses propres lumières. Il n'y a de connaissance vraie et indubitable que dans la proximité à soi de l'esprit, de la raison. La raison ne trouve qu'en elle-même la connaissance vraie. Il ne s'agit plus pour Descartes de se fier à «l'autre» en général, que cet «autre» soit le réel ou les autres penseurs qui l'ont précédé, mais il s'agit de se fier à soi-même et seulement à soi-même. C'est pour cela que les mathématiques vont acquérir aux yeux de Descartes un tel prestige au point de devenir le modèle de toute science.

Pour Descartes, avec les mathématiques, l'esprit n'est préoccupé que de soi-même. Pour lui, les idées mathématiques sont en effet innées. Quand l'esprit connaît les vérités mathématiques, il ne fait que se retrouver soi-même. Pour Descartes, les vérités mathématiques sont de pures idées que l'esprit connaît dans une intuition purement intellectuelle sans aucun recours à l'expérience sensible ni à l'imagination. Par exemple, le point en géométrie est défini comme indivisible. C'est là une pure idée, car un point qui soit indivisible n'est pas imaginable. Tout point qu'on peut dessiner sur un tableau sera toujours divisible en des points plus petits. Le point dessiné sur un tableau ne peut donc jamais être qu'un symbole du point en géométrie qui est quant à lui une pure idée non représentable. Mais, pour les anciens, le point en géométrie était une idéalisation de l'expérience sensible du point. Pour Descartes, au contraire, l'idée de point est innée et saisissable dans une pure intuition intellectuelle sans recours à l'expérience ni à l'imagination. Donc, avec les mathématiques, l'esprit ne fait que se trouver face à ses propres idées. C'est pourquoi les mathématiques sont le seul savoir absolument certain. Descartes écrit: «De là se conclut avec évidence la raison pour laquelle l'arithmétique et la géométrie sont bien plus certaines que toutes les autres disciplines: c'est qu'elles seules traitent d'un objet si pur et si simple qu'elles n'admettent absolument rien que l'expérience ait rendu incertain, et qu'elles consistent tout entières à tirer des conséquences par voie de déduction rationnelle».

Il ne s'agit cependant pas de confondre le projet de la *mathesis universalis* et les mathématiques. La *mathesis*, c'est la méthode qui consiste à connaître les choses à partir de l'esprit, la méthode où l'esprit se pose lui-même comme la lumière à partir de laquelle les choses se

présenteront dans leur vérité. L'arithmétique et la géométrie ne sont des modèles méthodologiques que dans la mesure où l'esprit y a, selon Descartes, uniquement affaire avec soi-même. Le statut privilégié des mathématiques est une conséquence de la *mathesis universalis* et non le contraire. Descartes ne dit donc pas qu'il ne faut apprendre que les mathématiques. Descartes écrit: «De tout cela on doit conclure, non pas, en vérité, qu'il ne faut apprendre que l'arithmétique et la géométrie, mais seulement que ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet, dont ils ne puissent avoir une certitude égale à celle des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie».

La troisième règle s'énonce comme suit: «Touchant les objets que nous proposons à notre étude, il faut rechercher, non point ce que d'autres ont pensé, ou ce que nous-mêmes nous entrevoyons, mais ce dont nous pouvons avoir une intuition claire et évidente, ou ce que nous pouvons déduire avec certitude ; car ce n'est pas autrement qu'on en acquiert la science». À nouveau, on trouve dans cette règle le rejet de toute altérité dans la connaissance. Il ne faut pas se préoccuper de ce que les autres ont pensé. Mais il faut même rejeter ce que nous-mêmes nous conjecturons. Dans la conjecture, il n'y a pas intuition claire et évidente par l'esprit de la vérité. La conjecture laisse subsister une zone d'incertitude. La conjecture doit donc être rejetée. Nous ne pouvons retenir que les connaissances dont nous sommes absolument certains, dont nous avons la totale maîtrise, ce qui n'est pas le cas des conjectures qui sont mêlées de probabilité. Connaître pour Descartes, c'est tirer de son propre fond, c'est juger par soi, être parfaitement présent à soi à travers l'objet. Pour accéder à la science, à la connaissance certaine ou indubitable, il ne reste donc que l'intuition et la déduction. Descartes écrit: « Par intuition, j'entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend; ou bien, ce qui revient au même, une représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, qui naît de la seule lumière de la raison, et qui, parce qu'elle est plus simple, est plus certaine encore que la déduction ; celle-ci pourtant, nous l'avons noté plus haut, ne saurait, elle non plus, être faite de travers par un esprit humain. Ainsi, chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est délimité par trois lignes seulement, ...».

Pour saint Thomas, l'intuition, c'était l'intuition sensible, l'intuition de notre sensibilité pénétrée d'intelligence. L'intuition était réceptrice de la réalité connue. Pour Descartes, il s'agit d'une pure intuition intellectuelle coupée de la sensibilité où l'esprit est présent à soi-même à travers des idées innées claires et distinctes. Descartes cite trois exemples d'intuition. L'esprit voit intuitivement qu'il existe, ensuite qu'il pense, ensuite, que le triangle est défini par trois lignes seulement. L'exemple mathématique ne vient qu'en troisième place. Ce n'est pas un hasard. Cela montre que la présence de la pensée à soi-même est première sur l'intuition des idées mathématiques. La connaissance de sa propre pensée est la première et la plus fondamentale de toutes les connaissances. C'est dans cette connaissance que vient s'inscrire l'intuition des idées innées et notamment des idées mathématiques.

L'intuition intellectuelle est considérée par Descartes comme plus sûre que la déduction. La déduction dépend de l'intuition: «Or, cette évidence et cette certitude de l'intuition ne sont pas seulement requises pour les simples énonciations, mais aussi pour toute espèce de démarche discursive. Soit, en effet, par exemple, le résultat suivant: 2 et 2 font autant que 3 et 1; il faut voir intuitivement, non seulement que 2 et 2 font 4, et que 3 et 1 font 4 également, mais en outre que, de ces deux propositions, cette troisième-là se conclut nécessairement. On peut dès lors se demander pourquoi, en sus de l'intuition, nous avons ajouté ici un autre mode de connaissance, celui qui se fait par déduction; nous entendons par là tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitudes». La déduction se fonde donc totalement sur des intuitions. Ce qui fait la spécificité de la déduction, c'est qu'elle implique la succession, le temps et donc la mémoire. L'intuition est instantanée. Elle est pure vision dans le présent, pure présence de la pensée à soi-même. La déduction suppose, elle, la succession et le souvenir. Elle est moins parfaite, elle dépend de la mémoire. Il faut se souvenir que 2 et 2 font 4 et que 3 et 1 font 4 pour affirmer que 2 et 2 est égal à 3 et 1. L'intuition intellectuelle est elle intemporelle. Elle ne s'inscrit pas dans la succession. Elle est instantanée, elle est le pur éclair de la présence à soi de la lumière de la conscience. Elle est la pure perception instantanée d'une idée claire et distincte.

Finalement, la quatrième règle se formule comme suit: «On ne peut se passer d'une méthode pour se mettre en quête de la vérité des choses». Voici le commentaire qu'en donne Descartes lui-même: «Les hommes sont la proie d'une si aveugle curiosité qu'ils conduisent souvent leur esprit par des chemins inconnus, et sans aucune raison d'espérer, mais seulement pour courir leur chance d'y trouver par hasard ce qu'ils cherchent, comme quelqu'un qui brûlerait d'un désir si brutal de découvrir un trésor, qu'il ne cesserait de courir les rues çà et là, cherchant si par hasard il n'en trouverait pas un qu'un voyageur aurait perdu. (...) Il vaut cependant bien mieux de ne jamais songer à chercher la vérité sur quelque objet que ce soit, que le faire sans méthode: car il est très certain que ces recherches désordonnées et ces méditations obscures troublent la lumière naturelle et aveuglent l'esprit; et tous ceux qui s'habituent ainsi à marcher dans les ténèbres affaiblissent tant leur vue que par la suite ils ne peuvent plus supporter la lumière du jour». On remarquera le rôle essentiel que jouent dans ce texte les métaphores de la lumière et du chemin. Il montre l'étroite connexion entre la méthode au sens nouveau et la lumière naturelle de la raison. Il n'y a qu'un seul soleil, c'est l'esprit présent à soi-même dans le «je pense». Il y a un seul chemin, c'est-à-dire une seule méthode, qui prend sa source dans le soleil de l'esprit. La méthode trouve sa source dans la pensée présente à soi-même. Et l'esprit domine anticipativement tout le réel. Il peut toujours avant toute expérience se livrer à l'intuition de ses idées innées et à la déduction à partir de ces idées. La mathématique n'est pour Descartes que la preuve que la connaissance *a priori* est possible, la preuve de l'innéisme des idées. La méthode est pour lui universelle et innée car en son principe, elle n'est que la pensée présente à soi-même. La méthode ne se confond donc pas avec les mathématiques qui ne sont qu'une application de la méthode. Les mathématiques concernent déjà des objets particuliers, c'est-à-dire les figures et les nombres alors que la méthode, la *mathesis universalis*, n'est que le retour de la pensée sur elle-même, la présence à soi de l'esprit humain. Les

mathématiques sont seulement le modèle même de l'application de la *mathesis*; la preuve que la méthode est possible, qu'une connaissance *a priori* est possible. Mais la *mathesis universalis* concerne tout le réel sans exception: elle est universelle. Elle est une anticipation dans laquelle l'esprit se donne une représentation ordonnée *a priori* du réel en totalité, en découvrant dans la présence à soi les idées qui lui livrent l'essence même de ce réel.

Les autres règles énoncées dans l'ouvrage de Descartes sont des préceptes plus concrets pour l'organisation de la recherche. Elles peuvent être résumées dans les quatre préceptes du *Discours de la méthode* de 1637.

Le premier précepte est énoncé comme suit: «Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute». On retrouve ici l'immense réduction déjà signalée plus haut. Ne peut être objet de connaissance que ce que l'esprit peut parfaitement maîtriser, à savoir les idées claires et distinctes. L'objet de la connaissance pour Descartes, ce ne sont pas les choses mais ce sont les idées elles-mêmes qui sont pour ainsi dire chosifiées, réifiées. Il oppose les idées claires et distinctes (comme les nombres, les figures) aux idées confuses (comme les couleurs, les odeurs etc.). Il faut se détourner de celles-ci pour se tourner vers les premières. Les idées claires et distinctes sont innées dans l'esprit, tandis que les idées confuses surgissent de manière adventice dans l'esprit, à l'occasion de sa liaison avec le corps et de sa rencontre corporelle avec les choses. Est claire l'idée qui est immédiatement présente à l'esprit, qui se manifeste à lui au sein d'une intuition intellectuelle directe. Est distincte l'idée dont le contenu nous apparaît de façon assez nette pour que nous puissions séparer facilement ce qui lui appartient et ce qui ne lui appartient pas, autrement dit, pour que nous puissions séparer l'idée elle-même de toutes les autres. Sources d'erreurs, la prévention (c'est-à-dire les préjugés) et la précipitation nous amènent à juger sans avoir d'idées claires et distinctes.

Le second précepte est plus nouveau: «Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis, pour les mieux résoudre». C'est ce qu'on a appelé la règle d'analyse. Tout objet complexe doit être décomposé en parties élémentaires. C'est-à-dire qu'il faut distinguer l'élément le plus simple, indécomposable, qui intervient dans la composition d'un objet complexe.

Le troisième précepte s'énonce ainsi: «Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres». C'est la règle de recombinaison, de synthèse qui suit l'analyse. Après avoir décomposé l'objet complexe en éléments simples, il faut le recomposer de manière ordonnée en allant du simple vers le complexe.

Le quatrième précepte enfin est énoncé comme suit: «Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre». C'est la règle dite d'énumération exhaustive. Il s'agit essentiellement ici d'une exigence de contrôle du

travail accompli visant à une connaissance exhaustive du réel. Il s'agit d'épuiser complètement son objet de connaissance.

Ces trois derniers préceptes sont donc plus pratiques et visent essentiellement à régler la procédure concrète de la recherche scientifique. Ils relèvent finalement du bon sens et ne méritent pas davantage de commentaires.

1.3 La métaphysique

La méthode de Descartes, la *mathesis universalis*, consiste à se donner une représentation *a priori* des choses quel que soit le domaine de la réalité auquel elles appartiennent. Selon Descartes, les idées claires et distinctes que l'homme trouve en son esprit lui donnent *a priori* la connaissance de la réalité. Mais qu'est-ce qui assure l'homme que ces idées claires et distinctes innées en son esprit correspondent à la réalité telle qu'elle est en elle-même ? Qu'est ce qui lui garantit que tout cela n'est pas pure vision de l'esprit sans portée ontologique, sans portée sur le réel ? C'est cette question qui va orienter Descartes vers la métaphysique. Il va vouloir trouver le fondement métaphysique inébranlable de sa méthode. Par sa méthode, il voulait donner à la physique nouvelle une méthode appropriée. Par la métaphysique, il voudra donner un fondement inébranlable à sa méthode. Son projet va consister à assurer l'esprit, par la métaphysique, de la correspondance des idées innées avec la réalité. La métaphysique deviendra donc finalement pour Descartes la garante de la nouvelle physique. La métaphysique sera, selon une image de Descartes, la racine de l'arbre de la philosophie, dont la physique est le tronc et dont la médecine, la mécanique et la morale forment les principales branches.

Descartes expose sa métaphysique dans les *Meditationes de prima philosophia* de 1641, (c'est-à-dire les *Méditations de philosophie première*) traduites en français en 1647 par le duc de Luynes sous le titre de *Méditations métaphysiques* et dans les *Principia philosophiae* de 1644 traduits en français en 1647 sous le titre les *Principes de la philosophie*. On trouve également un résumé de sa métaphysique dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*. On se basera ici essentiellement sur les *Méditations métaphysiques*, ouvrage qui comprend six méditations.

Dans les *Méditations*, Descartes va poser pour la première fois de manière radicale le problème critique. Qu'est-ce qui est absolument certain ? Qu'est ce qui est irrécusablement évident ? Qu'est l'évidence première, le principe, sur lequel faire reposer tout l'édifice de la connaissance humaine ? Pour découvrir cette évidence irrécusable, cette certitude inébranlable, Descartes va utiliser une méthode: la méthode du doute radical. Il va mettre systématiquement en doute toutes nos certitudes, toutes nos évidences, pour voir quelle est la certitude qui résiste inébranlablement à toute forme de doute. Il s'agit donc de mettre en œuvre un doute méthodique et non pas un doute sceptique. Descartes n'est pas vraiment un sceptique. Toutes les évidences que Descartes va mettre en doute, en réalité, comme tout le monde, il les accepte dans sa vie de tous les jours. Mais par méthode, il va les récuser en doute pour voir quelle est l'évidence qui est la plus certaine, la plus inébranlable de toutes. C'est donc un doute volontariste. Il repose uniquement sur la volonté de

douter. Il s'agit proprement de se forcer à douter des évidences qu'on accepte par habitude et *a fortiori* des toutes nos opinions, de nos impressions, de nos sentiments etc. La plupart de nos jugements sont conditionnés par l'habitude, notre connaissance est faite d'opinions qui, du reste, s'opposent souvent entre elles. Pour entreprendre la recherche de la vérité, il faut donc une fois en sa vie, douter, dit Descartes, «de toutes les choses où l'on aperçoit le moindre soupçon d'incertitude».

Cette méthode du doute sera mise en œuvre dans la *Première Méditation*, intitulée: «Des choses que l'on peut révoquer en doute». Descartes y procède en trois étapes. La première étape consiste à révoquer en doute l'existence du monde matériel en général, l'existence des choses, des êtres, qui nous entourent. La seconde étape consiste à révoquer en doute l'existence du douteur au sein de ce monde matériel, à révoquer plus précisément l'insertion corporelle du douteur dans le monde matériel et sensible. La troisième étape consiste à révoquer en doute les idées claires et distinctes elles-mêmes, c'est-à-dire les idées qui sont innées dans la pensée de l'être humain. Parcourons une à une chacune de ces étapes.

Dans la première étape, comme dans celle qui suivra, Descartes procède par hyperbole. Le doute qu'il y met en œuvre est un doute hyperbolique, c'est-à-dire exagéré, volontairement exagéré. Il lui suffit de détecter la moindre raison de douter, pour douter effectivement. Dans la première étape, il lui suffit de déceler la moindre raison de mettre en doute le principe sur lequel repose la connaissance du monde, des choses qui nous entourent, pour que l'existence de ce monde et de ces choses soit révoquée en doute. Or, le principe sur lequel repose notre connaissance du monde matériel, des choses et des êtres qui nous entourent, c'est la connaissance sensible. Sans la connaissance sensible, sans la connaissance propre à nos cinq sens, on ne saurait pas que le monde existe. Or, dit Descartes, est-il sûr que cette connaissance sensible est valide? Les connaissances que nous fournissent nos sens sont-elles dans tous les cas assurées, certaines? Descartes constate que parfois nos sens nous trompent. Il existe, par exemple, des illusions optiques qui nous font prendre pour réelles des choses qui ne le sont pas. Parfois, en rêve, nous prenons pour réels des objets imaginaires. Cela suffit à Descartes pour rejeter la connaissance sensible comme moyen valable de connaître. C'est le doute hyperbolique. Une seule raison de douter lui suffit pour rejeter la connaissance que nous fournissent nos cinq sens. Il estime qu'il n'est pas inconcevable de penser que nos sens nous trompent toujours. Dès lors, il faut rejeter cette manière de connaître. La conséquence, c'est que l'existence du monde qui nous entoure, l'existence des objets de notre expérience et des êtres qui nous entourent, se trouve frappée de doute. C'est la première étape. Descartes révoque en doute l'existence du monde matériel, du monde sensible qui l'entoure.

Dans la seconde étape, Descartes révoque en doute sa propre existence corporelle, c'est-à-dire son existence en tant qu'elle tombe sous le sens, en tant qu'elle est objet de perception sensible. Ce qu'il révoque en doute, c'est en réalité son propre corps. Nous n'avons connaissance de notre propre corps que par la sensibilité. Notre sensibilité investit notre propre corps et par là nous le sentons. Nous voyons notre propre corps, nous le sentons. Or, comme Descartes a jugé que la connaissance sensible était incertaine et susceptible de nous tromper, il la rejette comme moyen valable de

connaître. En effet, dit Descartes, nous n'avons pas de critères certains qui nous permettent de distinguer l'état de veille de l'état de rêve, de distinguer la perception d'un objet extérieur de l'imagination d'un objet. Si nous n'avons pas un tel critère qui nous permette de prouver soit que nous rêvons, soit que nous sommes éveillés, pourquoi ne pourrions-nous pas confondre les deux, et nous croire éveillés alors que nous rêvons ou nous croire en train de rêver alors que nous sommes éveillés? La connaissance sensible est décidément frappée de suspicion. Comme c'est le seul moyen d'accès à la connaissance du corps, Descartes rejette l'existence de son propre corps comme douteuse. Il procède de nouveau par hyperbole, par exagération volontaire. Vous direz sans doute, et avec raison, que vous savez spontanément quand vous êtes éveillés. Certes, quand on rêve, on ne se dit pas, dans notre rêve, qu'on est en train de rêver. Par contre, quand on est éveillé, on sait spontanément qu'on ne rêve pas. On distingue intuitivement l'état de veille de l'état de sommeil. Mais, pour Descartes, ce n'est pas suffisant. Car il est vrai que des hallucinations sont toujours possibles. Du coup, en vertu de ce seul soupçon d'une erreur possible, il rejette en doute cette expérience spontanée que nous faisons de notre propre état. Donc, comme notre connaissance sensible est susceptible de nous tromper sur nous mêmes, il la rejette comme douteuse et du coup il rejette l'existence de son propre corps comme douteuse également.

La troisième étape est encore plus grave. Que pourrait-on encore révoquer en doute? Descartes constate que nous avons des idées qui ne sont pas des idées sensibles ni des idées imaginaires, mais des idées intellectuelles. Nous avons dans notre esprit des idées claires et distinctes innées qui sont d'une évidence certaine pour notre esprit. Il n'y a aucune raison sérieuse de les mettre en doute. Selon Descartes, il n'est pas possible de douter de ce que deux et deux font quatre. C'est une évidence mathématique première, certaine, irrécusable. C'est ici que le doute se corse. Descartes va imaginer un doute contre-nature, un doute non plus hyperbolique, mais un doute métaphysique. S'il n'y a pas de raisons immédiates de douter de nos idées claires et distinctes, on peut, par contre, imaginer un artifice qui consiste à introduire le doute là où il semble n'avoir aucune place. Ne pourrait-on pas inventer une raison artificielle de douter de nos idées claires et distinctes, se demande Descartes? Et sa réponse est positive. Cette invention artificielle, c'est l'hypothèse du «malin génie», du «grand trompeur» qui s'insinue en notre esprit pour nous faire croire que ce qui est faux est vrai et le contraire, pour nous faire croire que deux et deux font quatre alors que c'est faux. Descartes va imaginer un être surnaturel qu'il appelle le «malin génie» et qui, peut-être, pénètre notre esprit pour nous tromper. Il n'est pas totalement inenvisageable que nous soyons manipulés par un «grand trompeur», une sorte de mauvais ange qui nous induirait volontairement en erreur. Du coup, Descartes révoque aussi en doute ce dont on croirait ne pas pouvoir douter. Il récusé en doute les idées claires et distinctes elles-mêmes.

C'est ainsi que Descartes termine la *Première Méditation*, sur une mise doute radicale de l'existence du monde, de l'existence de son propre corps et de l'existence des idées claires et distinctes qu'il trouve dans son esprit.

La seconde *Méditation métaphysique* s'intitule: «De la nature de l'esprit humain; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps». Cette seconde méditation va constituer le point d'aboutissement

de la méthode du doute radical. Le doute radical, volontariste, hyperbolique, métaphysique, va se heurter à quelque chose dont il n'est pas possible de douter, dont il est impossible en aucune manière, fût-ce la plus artificielle, de douter. C'est la découverte par Descartes, à l'issue même du doute, d'un point solide sur lequel le doute ne peut plus avoir aucune prise. Et ce point d'appui inébranlable, c'est l'esprit humain lui-même. C'est l'esprit, la pensée de celui qui doute. C'est le lieu de la célèbre affirmation «*cogito ergo sum*», «je pense donc je suis». Descartes, dans la *Première Méditation*, a tout balayé, a tout récusé en doute, mais ce faisant, il s'est persuadé qu'il doutait. Or douter, c'est penser. Pendant que je doute, je pense. Douter est une modalité de la pensée, c'est une manière de penser. Donc, quand je doute, il est absolument certain que je pense. Je ne peux pas douter que je doute pendant que je doute, c'est absurde. Je scierais la branche sur laquelle je suis assis. Quand je doute, je pense. Or, pour penser, je dois exister, mon esprit doit exister. Je dois exister en tant que pensée, en tant qu'esprit. Ma pensée doit exister. Le doute présuppose donc l'existence du douteur, l'existence spirituelle du douteur, non pas son existence corporelle. Ce n'est pas avec le corps mais avec la pensée que l'on doute. Donc, si je doute, je suis. Je doute, donc je pense, donc je suis. C'est la conclusion à laquelle aboutit Descartes: je pense donc je suis. On ne pourrait pas penser et donc douter si on existait pas.

Descartes a trouvé au terme, à l'issue du doute, une réalité dont il est impossible de douter, l'existence de son moi: pas l'existence du moi des autres hommes, mais l'existence de son propre moi à lui seul. Un malin génie ne saurait pas faire en sorte que je ne sois rien, que je n'existe pas tant que je pense. Tant que je pense, je suis, tant que je suis présent à moi-même par la pensée, je suis. Descartes écrit: « Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucun esprit ni aucun corps. Ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose ». Et Descartes tient ainsi «pour constant que cette proposition: je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit». Le moi, l'ego, est donc la première évidence, la seule indubitable, la seule absolument certaine. Et c'est sur cette première évidence métaphysique que Descartes va reconstruire tout le savoir, c'est-à-dire retrouver tout ce qu'il a révoqué en doute, mais cette fois de manière assurée.

En établissant l'évidence irrécusable de l'existence de l'ego qui pense, Descartes est entré en possession du fondement métaphysique de sa nouvelle méthode. On a en effet vu que la nouvelle méthode consistait pour Descartes à connaître tout le réel en fonction d'idées innées tirées du propre fond de son esprit. En établissant avec certitude l'existence indubitable de son esprit, Descartes établit le pilier solide, inébranlable, dont il pourra ensuite extraire les idées qui vont lui permettre de connaître *a priori* Dieu et le monde.

Dans la seconde partie de la seconde *Méditation*, Descartes va s'interroger sur la nature de l'ego, sur la nature de ce «je» qui pense et qui doute. Le «je», l'«ego» ne peut pas être un corps. Nous connaissons l'existence de notre corps par la sensibilité. Or la sensibilité, quand elle porte sur le corps, ne peut pas être distinguée avec certitude de l'imagination du corps. Est-ce que je perçois que j'ai un corps ou est-ce que je le rêve? Il n'est pas possible pour Descartes de trancher avec une

absolue certitude qui dépasse l'ordre du simple bon sens. Donc, l'existence du corps est douteuse. Le moi qui pense et qui doute ne peut donc pas être un corps. Le moi est seulement quelque chose qui pense. Il est pure pensée, pur esprit. Qu'est-ce que quelque chose qui pense? C'est quelque chose qui doute, qui sent, qui imagine, qui veut, qui conçoit. Toutes ces manières d'être sont des modalités de la pensée. Cette pensée, Descartes la rattache à un moi à une chose qui pense, autrement dit, à une âme. Ce qu'établit le «cogito ergo sum», c'est l'existence de l'âme. Et cette âme est absolument distincte du corps. Elle est immatérielle, elle n'a aucune des propriétés que l'on attribue au corps. Descartes a de la sorte si bien opposé le corps et l'âme que ce sera pour lui un gros problème de comprendre l'unité du corps et de l'âme. C'est l'origine profonde de ce qu'on appelle le dualisme cartésien.

Descartes est donc convaincu que l'esprit est plus aisé à connaître que le corps. L'esprit a plus de facilités pour se connaître soi-même dans la pure présence à soi que de connaître les corps qui lui sont extérieurs. Pourtant, Descartes va se faire à soi-même une objection. Il va se dire qu'il ne peut pas s'empêcher de croire avec le commun des mortels que les choses corporelles sont plus distinctement connues que sa présence spirituelle à soi-même, que sa propre pensée. Il va alors s'efforcer de montrer qu'à y regarder de près, la présence des corps à l'esprit, la présence des choses extérieures à l'esprit, ne résiste à la suspicion dont est frappée la connaissance sensible qu'à partir du moment où cette présence se réduit à quelque chose de purement spirituel, à quelque chose qui relève de la pensée, bref à une idée. C'est la célèbre analyse du morceau de cire qu'on trouve dans la seconde *Méditation*.

Descartes se demande ce qui demeure d'un morceau de cire après cuisson de celui-ci. Si vous mettez un morceau de cire dans un casserole, il va fondre. Qu'est ce qui demeure des propriétés sensibles de la cire après cuisson selon Descartes? Et bien quelque chose d'étendu, de flexible et de muable. C'est donc, selon lui, un morceau d'espace susceptible de prendre différentes formes, différentes figures. Le morceau de cire se réduit à une figure dans l'espace, c'est-à-dire à une pure idée mathématique. La suspicion ayant définitivement été jetée sur la connaissance sensible, le monde matériel sensible qui nous entoure ne résiste à cette suspicion qu'à la condition de se réduire à l'idée géométrique d'étendue qui est une idée claire et distincte innée de l'esprit. La seule idée valable que nous ayons du monde selon Descartes, c'est l'idée d'étendue, c'est à dire l'idée d'un espace indéfini susceptible de prendre diverses figures géométriques. C'est donc par la géométrie que nous aurons une connaissance *a priori* du monde qui nous entoure. Et Descartes sera en effet le fondateur d'une physique géométrique. Or l'idée d'étendue est une idée innée de l'esprit. Je ne connais les corps extérieurs qu'en fonction de l'idée innée d'étendue. L'esprit est donc plus aisé à connaître que le monde extérieur. C'est ce que voulait démontrer Descartes.

Mais qu'est ce qui nous assure de la correspondance de cette idée d'étendue et de nos idées géométriques, qui analysent l'étendue, avec le monde extérieur ? Qu'est ce qui nous assure de la vérité de nos idées ? C'est cette question qui va orienter Descartes vers la troisième *Méditation Métaphysique*.

La troisième *Méditation Métaphysique* a pour titre: «De Dieu, qu'il existe». À l'issue du doute

radical qu'il a mis en œuvre, Descartes a découvert le caractère indubitable du cogito, de la pensée en tant qu'elle est présente à soi-même. L'existence de l'esprit humain, du moi pensant, est absolument évidente et indubitable. Mais si le doute a permis de conquérir cette évidence, il demeure incertain qu'il y ait des choses qui existent en dehors de la pensée. Descartes sait qu'il y a dans l'esprit des idées innées claires et distinctes, mais il ne sait pas si ces idées sont vraies, c'est-à-dire si elles correspondent à une réalité. Il ne sait en outre pas si un monde extérieur existe. Tout cela a été révoqué en doute. Or, ne l'oublions pas, ce qui a motivé les *Méditations métaphysiques*, c'est la volonté qu'avait Descartes de fonder sa nouvelle méthode de connaissance de la réalité par des idées claires et distinctes dans une représentation *a priori*. Le problème qui se pose donc à Descartes est celui de la correspondance de ses idées claires et distinctes avec la réalité extérieure au moi. Ce qui va assurer Descartes de l'existence d'un monde extérieur et de la correspondance de ses idées avec ce monde extérieur, c'est la découverte de l'existence de Dieu. C'est l'existence de Dieu qui va lui permettre de fonder sa méthode. Dieu va se retrouver avec Descartes investi du rôle de garant de la nouvelle physique.

Mais il faut d'abord démontrer l'existence de Dieu. C'est l'objet de la *Troisième Méditation*. La seule chose qui est assurée au début de cette troisième méditation, c'est l'existence de moi pensant avec en lui des idées claires et distinctes. Descartes va alors procéder à un examen de l'essence de ces réalités que sont en lui les idées claires et distinctes. Il remarque que les idées sont par essence des renvois à une extériorité. Donc l'esprit humain appelle, par essence, via les idées dont il est pour le moment l'unique support, une réalité extérieure. C'est un fait. Cela ne veut cependant pas encore dire que cette réalité extérieure existe. Descartes examine une à une les idées qu'il a en lui pour en étudier le contenu représentatif d'une réalité extérieure possible. Les idées en effet ne sont pas seulement de nature spirituelle. Elles ne sont pas que des modes du moi pensant. Elles représentent en effet des objets et, en ce sens, différent entre elles. Les idées ne sont pas simplement des états de la pensée, elles ne sont pas simplement d'étoffe mentale, elles ont des contenus différents qui appellent une extériorité, une réalité extérieure.

Comme l'indique la cinquième *Méditation Métaphysique*, les idées ont une essence qui s'impose au moi. Les idées s'imposent au moi de manière contraignante. Ce n'est pas le moi qui choisit que 2 et 2 fasse 4, cela s'impose à lui. Ce n'est pas le moi qui choisit que la somme des angles d'un triangle est égale à celle de deux angles droits. Cela s'impose au moi. Les idées semblent donc bien exiger une extériorité, une réalité extérieure qui explique leur essence. Descartes se met donc à chercher une cause extérieure de ses idées, une cause autre que le moi pensant. Mais il affirme que rien ne peut lui permettre d'affirmer avec certitude que ses idées correspondent à une réalité extérieure, car c'est peut-être un «malin génie» qui lui fait croire que ses idées s'imposent à son moi alors qu'en réalité, c'est le moi qui est la seule origine, la seule cause des idées.

Il y a pourtant une idée, dit Descartes, une seule, dont le moi ne peut en aucune manière être la cause, quoi que fasse un malin génie. C'est l'idée de Dieu. Le moi pensant trouve en effet en lui l'idée de Dieu et cette idée ne peut pas avoir été produite par le moi. Descartes trouve dans son moi pensant une idée claire et distincte qui va le pousser à affirmer l'existence de Dieu. C'est l'idée qui

représente une «substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute-connaissante, toute puissante». C'est l'idée toute positive d'infini. Non pas l'idée d'infini négatif, comme l'est par exemple la suite des nombres naturels, mais l'idée d'infini positif: idée qui n'est pas produite par la négation du fini. Nous avons l'idée du fini, selon Descartes, par l'expérience que nous faisons de la finitude de notre moi pensant. Notre moi est limité, il n'est pas positivement infini. Mais si nous prenons conscience de cette finitude du moi, c'est par rapport à l'idée que le moi possède également et qui est l'idée d'infini positif. C'est une idée qui implique l'absence de toute finitude, de toute limitation. D'où vient cette idée si le moi ne peut pas en être la cause ? Descartes raisonne comme suit: à toute chose, il faut une cause proportionnée à la nature de cette chose. C'est ce qu'on appelle le principe de causalité. Il ne peut pas y avoir dans un effet plus de réalité qu'il y en a dans la cause de cet effet: ce serait absurde, car ce serait faire sortir l'être du néant. Comme il y a plus de réalité dans l'idée d'infini positif que dans le moi pensant, le moi ne peut pas être la cause de cette idée. La seule cause envisageable est une cause qui soit elle-même positivement infinie. Puisque nous avons en nous l'idée positive d'infini, il faut qu'il y ait un être proportionné à cette idée et qui en soit la cause elle-même positivement infinie. Cette cause est Dieu. Donc Dieu existe. Descartes ne fait en réalité que reprendre ici une preuve traditionnelle de l'existence de Dieu qui avait déjà été exposée par saint Augustin.

L'idée de Dieu que nous trouvons en nous ne peut donc avoir été produite en nous que par Dieu lui-même. Dieu est cause en nous de sa propre idée. Car, dit Descartes, si je pense à Dieu, je lui trouve des « avantages si grands et si éminents que plus attentivement je les considère et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent, il faut nécessairement conclure [...] que Dieu existe; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie».

Descartes va, dans cette *Troisième Méditation*, présenter une seconde preuve de l'existence de Dieu. Dans cette seconde preuve, Descartes va invoquer Dieu, non plus comme cause de son idée, mais comme cause du moi pensant lui-même ayant en lui l'idée de Dieu. Le moi pensant, la substance purement spirituelle qu'est l'âme, s'éprouve en effet comme fini, limité et contingent. Il est donc clair que le moi ne s'est pas créé lui-même, et que, comme le diront les *Principes de philosophie*, «ce qui connaît quelque chose de plus parfait que soi ne s'est pas donné l'être». Nous nous éprouvons comme des êtres limités. Nous sommes contingents, c'est-à-dire non nécessaires. Nous n'existons pas de toute éternité. Nous ne nous sommes donc pas donné l'être à nous mêmes. Nous ne nous sommes pas créés nous mêmes. Nous ne sommes pas causes de nous-mêmes. Seul un être nécessaire, éternel, infini peut être la cause proportionnée de notre moi pensant, seul un être nécessaire peut tirer notre moi pensant du néant. Et cet être nécessaire, éternel et infini est Dieu. Donc Dieu existe, puisque le moi pensant existe.

On trouve finalement une troisième preuve de l'existence de Dieu dans la cinquième *Méditation Métaphysique*, celle que Kant nommera la preuve ontologique. Il s'agit d'une

démonstration beaucoup plus problématique qui rappelle celle de saint Anselme, qui avait déjà été critiquée par saint Thomas. Sous sa forme cartésienne, elle sera à nouveau virulement critiquée par Kant. Il s'agit cette fois de conclure l'existence de Dieu de l'analyse même de son idée, par un procédé conceptuel analogue à ceux des mathématiques. Ainsi de la seule idée du triangle, on peut conclure que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits. De même, de la seule idée de Dieu, être souverainement parfait, c'est-à-dire possédant toutes les qualités, on peut déduire que Dieu existe. Car si Dieu n'existait pas, il lui manquerait une perfection, celle d'existence, ce qui est contraire à la définition même de Dieu. Descartes déduit ici l'existence de Dieu de l'idée même de Dieu, ce qui semblait sophistique à saint Thomas et qui semblera de même erroné pour Kant. Il semble en effet difficile de faire sortir l'existence d'une chose de la seule analyse de l'idée de cette chose. C'est ce qu'on a appelé un glissement de l'ordre logique vers l'ordre ontologique, de l'ordre des idées vers l'ordre de l'être. Dans la première preuve, Descartes ne faisait pas sortir l'existence de Dieu de l'analyse de l'idée de Dieu. Il disait que la réalité même de l'idée de Dieu en nous suppose l'existence de Dieu comme cause de l'idée en nous. Ce qui est tout à fait différent. Il ne s'agissait pas d'analyser la définition même de Dieu pour en déduire l'existence, mais de comprendre que nous ne pouvions pas causer nous-mêmes la réalité de cette idée en nous. Bref, il s'agissait de remonter de l'existence de l'idée en nous à l'existence de Dieu. On ne quittait pas l'ordre ontologique. Il ne faut pas confondre la preuve de saint Augustin qui est la première que Descartes expose avec l'argument ontologique inspiré de saint Anselme et qui est la troisième que Descartes expose.

On retiendra finalement l'essentiel des trois dernières *Méditations*. N'oublions pas quel est le propos de Descartes. Il s'agit pour lui de fonder sa méthode. Il s'agit de s'assurer que les idées claires et distinctes innées de l'esprit correspondent bien à la réalité telle qu'elle est en elle-même. En démontrant l'existence de Dieu, Descartes a fait un grand pas, car outre l'existence de moi pensant, il est maintenant assuré de l'existence de Dieu. Il est en outre assuré que Dieu est le créateur du moi pensant avec toutes les idées claires et distinctes qui sont en lui. C'est donc Dieu qui a créé le moi pensant, mais c'est aussi lui qui a mis dans le moi les idées claires et distinctes. Mais qu'est ce qui nous assure que Dieu n'est pas le «malin génie», « le grand trompeur» que Descartes avait imaginé dans sa première Méditation ? Qu'est ce qui nous assure que Dieu ne nous induit pas en erreur en mettant en nous les idées claires et distinctes ? Tout simplement le fait que cela serait contradictoire avec la définition même de Dieu.

On ne définit en effet l'erreur que par rapport à la vérité qui est première. L'erreur se définit négativement comme une privation de vérité. Elle dépend de la vérité. L'erreur n'existe que par rapport à la vérité, comme la non-vérité, comme la négation du vrai. Or Dieu est parfait. L'erreur quant à elle est par définition une imperfection. Elle est donc incompatible avec la perfection même de Dieu. Un Dieu trompeur serait donc un Dieu imparfait, ce qui est absurde. Donc, pour Descartes, Dieu est intégralement véridique : c'est-à-dire qu'il ne peut pas se tromper et qu'il ne peut pas nous tromper. Ce point est tout à fait capital, car il s'ensuit qu'en mettant en nous les idées claires et distinctes, Dieu ne peut pas nous tromper. Ces idées sont donc nécessairement vraies. L'idée d'étendue de même que les autres idées claires et distinctes, quand elles semblent renvoyer à une

réalité extérieure et quand elles nous donnent une idée claire de l'essence de cette réalité extérieure, ne peuvent donc pas nous tromper. La réalité extérieure doit exister, puisque nos idées nous en informent, et nos idées claires et distinctes doivent nous donner une connaissance certaine de cette réalité extérieure. C'est Dieu lui-même qui s'en porte garant, car Il est véridique. Dieu est donc bien le garant de la nouvelle méthode de Descartes et, par là, de la physique nouvelle.

Dans la sixième *Méditation*, Descartes va en outre fournir une autre preuve de l'existence du monde extérieur. À côté des idées claires et distinctes, le moi pensant trouve en lui des idées confuses. Celles-ci adviennent accidentellement dans l'esprit à l'occasion de sa rencontre avec le monde des corps. Descartes va leur appliquer le principe de causalité et affirmer que les corps, à savoir le monde extérieur, sont la cause des idées confuses en nous. Elles nous avertissent donc de l'existence du monde sans nous donner la connaissance de son essence. Et c'est à nouveau Dieu qui est le garant de la vérité de cette démonstration car, si Dieu est créateur de toutes choses et intégralement véridique, il ne pourrait pas admettre que les idées confuses nous persuadent de l'existence d'un monde qui n'existerait pas. Dieu est donc une substance infinie qui est le créateur de deux substances finies. D'une part la *res cogitans*, la chose pensante, c'est-à-dire les esprits humains, les ego pensants. D'autre part, la *res extensa*, la chose étendue, à savoir le monde extérieur qui est d'essence géométrique, c'est-à-dire un espace infini découpé en figures géométriques finies, comme nous l'enseignent l'idée d'étendue et les autres idées claires et distinctes. Et c'est Dieu qui est le garant de la correspondance de nos idées avec la substance étendue, avec la *res extensa*, puisque c'est Lui qui crée et la *res extensa* et la *res cogitans* avec les idées en elle. Descartes a atteint son but: donner un fondement métaphysique à sa nouvelle méthode et, partant, à la nouvelle physique. La physique selon lui nous fait connaître la réalité telle qu'elle est en elle-même et pour Dieu. Elle nous introduit dans les pensées mêmes de Dieu.

1.4 Critique

Il reste à brièvement critiquer la pensée de Descartes. On le fera, comme annoncé, du point de vue du réalisme métaphysique avec lequel la modernité a rompu. Le grand apport de Descartes dans l'histoire de la pensée est d'avoir pour la première fois posé le problème critique de manière radicale. Il est en effet tout à fait légitime de se poser la question de l'étendue et des limites de notre capacité de connaître, la question du degré de certitude de nos diverses connaissances, la question du statut propre à chacun des niveaux de notre savoir. Cette question n'avait jamais été posée pour elle-même par le Moyen Âge. Ce qui ne veut pas dire pour autant que les médiévaux aient déraisonné, mais qu'ils ne se sont pas posé avec une telle radicalité le problème du degré de certitude de leurs connaissances. Il était donc légitime de le faire. Mais, si Descartes a légitimement posé le problème, il n'est pas certain qu'il l'ait bien résolu.

Il met en œuvre une entreprise de doute radicale de manière à trouver une évidence indubitable sur laquelle fonder tout le savoir. Son but est de découvrir une évidence qui résiste à

tout doute. Ce but est louable en soi, mais on peut légitimement se demander si tout ce qu'il révoque en doute est aussi facilement révocable qu'il semble le prétendre. Il a découvert que l'existence de l'ego, du moi, de l'esprit du douteur, était absolument indubitable. Et il a incontestablement raison. L'existence du douteur résiste à tout doute. Mais on peut se demander si la réalité distincte du moi ne résiste pas mieux au doute que Descartes a l'air de le penser. Ne pourrait-on pas dire que c'est l'être qui est évident et indubitable et pas seulement l'être du moi pensant ? Ne peut-on penser que ce qui est indubitable, c'est l'être du moi et l'être du non-moi distinct du moi ? Peut-on aussi facilement douter de l'existence d'une réalité distincte de celle du moi ?

Les conséquences de la manière dont Descartes pose et résout le problème critique sont considérables. Vu que seul le moi pensant et les idées qu'il contient existent de manière indubitable, vu que le moi pensant est la seule et première évidence, il s'ensuit pour le moi pensant un privilège incontestable. Descartes inaugure une nouvelle ère philosophique, celle de la modernité, qui se caractérise par la primauté du moi pensant, du *cogito*, sur toute autre forme de réalité. L'homme devient avec Descartes la mesure de toutes choses. Le réel se voit réduit par Descartes à ce qui en est connaissable intellectuellement de manière claire et distincte. L'être se voit réduit à ce que l'homme peut en maîtriser avec ses concepts. C'est ce que nous connaissons du réel qui est la mesure du réel. Descartes annonce ainsi Kant qui poussera l'anthropocentrisme de Descartes jusqu'à ses plus extrêmes conséquences. À une vision du réel théocentrique où l'homme et la réalité du monde sont définis relativement à Dieu qui est la seule mesure de ce qui est, Descartes substitue, du moins en principe, une vision du monde anthropocentrique où le réel en totalité et Dieu lui-même sont définis en fonction de l'homme et de ses idées.

Ceci apparaît bien dans la conception que Descartes se fait de Dieu. Pour Descartes, la connaissance que nous avons des idées claires et distinctes ne diffère pas qualitativement de la connaissance que Dieu en a, mais seulement quantitativement. Dieu connaît toutes les idées d'un seul coup dans l'unique présent de l'éternité, tandis que nous nous connaissons les idées successivement. Mais la connaissance des idées nous introduit dans la pensée de Dieu elle-même. Notre connaissance de la réalité ne diffère pas fondamentalement de celle de Dieu. Descartes tend en outre à réduire Dieu à la connaissance que nous pouvons en avoir. Alors que, pour saint Thomas, nous ne pouvons jamais connaître Dieu en Lui-même, ni nous le représenter positivement dans un concept, pour Descartes, nous nous le représentons parfaitement dans une idée, ce qui est pour le moins contestable. Avons-nous réellement une représentation idéale et parfaite de Dieu en nous ? Pour saint Augustin, nous avons aussi une idée innée de Dieu, mais selon lui cette idée ne nous fait pas parfaitement connaître Dieu. Elle n'est qu'un pâle reflet de la divinité en nous, tout comme les autres idées innées ne sont que des reflets des idées divines en nous. Il y a un abîme entre ce que Dieu est en Lui-même et la connaissance que nous pouvons en avoir. À la connaissance analogique de Dieu défendue par saint Thomas, Descartes substitue une théologie purement positive de la représentation de Dieu en Lui-même. Quand les successeurs de Descartes se seront rendu compte que le Dieu du cartésianisme se réduit à l'idée que l'homme en a, ils auront beau jeu de ne voir en

Dieu que la projection de l'esprit humain: ce qui conduira à l'agnosticisme voire à l'athéisme. Descartes a en outre tendance à instrumentaliser Dieu. Dieu n'est plus pour lui que le moyen de garantir le bien-fondé d'une méthode et la vérité de la nouvelle physique, ce qui est pour le moins réducteur.

Une autre pierre d'achoppement du cartésianisme est bien sûr le dualisme entre la matière et l'esprit, entre le corps et l'âme. Le point de départ de toute la pensée de Descartes est finalement une défiance viscérale à l'égard de la connaissance sensible qu'il réduit à une connaissance purement animale. Il s'ensuit non seulement un privilège, mais même la validité exclusive, de la connaissance intellectuelle et rationnelle, au détriment de toute connaissance sensible. Descartes prétend ainsi que la pensée humaine peut se saisir elle-même dans toute sa pureté immatérielle par une pure intuition intellectuelle totalement libre du corps. N'est-ce pas là une illusion ? Saint Thomas le pensait. L'esprit de l'homme est intimement lié au corps et il ne se saisit que comme tel et que comme déjà tout plein du monde matériel. Il se saisit lui-même par une intuition sensible pénétrée d'intelligence et par la vision abstractive où il forme le concept de moi pensant par lequel il signifie la conscience qu'il a de lui-même. L'homme ne se réfléchit que dans un corps et il se réfléchit comme étant lié à un corps. Pour Descartes, il y a seulement juxtaposition entre le corps et l'âme. Une autre conséquence de cela sera l'ignorance de toute idée d'inconscient ou de subconscient. Pour Descartes, l'esprit humain est un pur esprit, parfaitement clair pour soi-même, dénué de toute zone d'ombre ou d'obscurité. Il y a chez Descartes un incontestable angélisme. Il est d'ailleurs frappant de voir comment sa manière de concevoir la connaissance humaine est proche de la manière dont saint Thomas concevait la connaissance chez les anges qui sont eux de purs esprits.

Une autre conséquence fâcheuse qui est en germe dans la pensée de Descartes, même si Descartes ne l'a pas tirée explicitement, est le désaveu partiel ou complet de la foi religieuse et de la théologie, qui est l'intelligence de cette foi. En effet, Descartes n'admet comme connaissance vraie que celle qui applique sa méthode. Il n'admet donc qu'une connaissance basée sur les idées claires et distinctes intuitivement vues par l'esprit. N'est objet de science et n'est donc vrai que ce qui est intuitivement vu par l'esprit coupé de la sensibilité et tout ce qu'on peut en déduire de manière démonstrative. Or le contenu de la foi chrétienne ne se réduit certainement pas à des idées claires et distinctes que l'esprit pourrait connaître *a priori*. Il peut encore moins être déduit d'idées claires et distinctes. Le motif principal de la foi religieuse, c'est l'autorité de Dieu qui se révèle dans l'histoire et qui ne peut pas se tromper ni nous tromper. La foi est donc fondamentalement une confiance que Descartes rejette comme moyen valable de connaître. Elle est basée sur l'autorité que Descartes rejette également. Mais son contenu est en outre fondé sur des événements historiques qui ne sont pas connaissables par des idées *a priori* puisqu'ils ne sont accessibles que par le biais d'une connaissance sensible que Descartes désavoue définitivement. Il en résulte, au moins en germe, une opposition entre la foi et la raison. La théologie ne peut plus être un savoir qui relève aussi de la raison, puisqu'elle présuppose la foi. La foi comme la théologie ne peuvent plus relever que du sentiment, de l'opinion, bref de l'irrationnel. Descartes rejoint donc par les voies qui lui sont propres les conclusions de Luther, à la différence que Luther prenait le parti de la foi contre la raison, tandis

que Descartes, même s'il ne le dit pas explicitement — il était en effet catholique, même si pas très fervent — , tend à prendre le parti de la raison contre la foi. Kant à nouveau radicalisera ce qui est en germe chez Descartes en réduisant la foi à ce qui en est acceptable pour la raison.

2. L'héritage du cartésianisme

Descartes n'est pas le seul représentant du rationalisme classique. Il en est beaucoup d'autres qu'il serait intéressant d'étudier. Le premier est Baruch Spinoza né à Amsterdam de parents juifs et mort en 1677. Il s'agit sans doute d'un des penseurs les plus originaux et les plus curieux de l'histoire de la pensée. On lui doit surtout l'*Éthique*, écrite entre 1661 et 1675, le *Traité théologico-politique* écrit entre 1665 et 1670 et le *Traité politique* écrit entre 1673 et 1677. Pour Spinoza, il n'y a qu'une seule réalité, une seule chose, une seule *res*, une seule substance, c'est Dieu. Il représente à cet égard le comble du rationalisme et du détachement à l'égard des sens. Pour lui, une seule chose est évidente, c'est l'existence de Dieu. Au début de l'*Éthique* Spinoza affirme: «J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante». Ce que Spinoza appelle cause de soi, *causa sui*, c'est Dieu. Donc il commence l'*Éthique* qui est l'ouvrage où il expose notamment sa métaphysique par une version de l'argument ontologique. Il déduit l'existence de Dieu de l'idée qu'il en a. Dieu ne peut pas être conçu, sinon comme existant. Mais il apparaîtra plus loin que, pour lui, seul Dieu existe. On a dit de la pensée de Spinoza qu'il s'agissait d'un panthéisme (du grec pan pan tout et du grec qeoß theos Dieu, ce qui signifie donc: tout est Dieu). Il serait plus exact de parler de panenthéisme (du grec pan, du grec en en, qui signifie dans, et du grec qeoß: ce qui signifie donc tout est en Dieu). Spinoza nie la distinction réelle entre Dieu et les choses finies. Les choses finies, les êtres humains ne sont que des manifestations nécessaires, toutes passives, de Dieu, des épiphénomènes de la divinité. Il dira que ce sont des modes de l'unique substance. Toutes les choses existent nécessairement, tous les événements arrivent nécessairement: tout est déploiement nécessaire de l'unique substance divine. Spinoza nie donc implicitement la liberté humaine entendue comme libre arbitre, comme capacité de choisir. Il nie aussi implicitement la consistance et la réalité du mal. Car tout ce qui arrive doit arriver nécessairement en vertu de ce que Dieu est. En bref, il nie toute autonomie aux réalités finies qui ne sont que des moments du déploiement de l'unique substance divine.

Un autre célèbre rationaliste est le philosophe allemand luthérien Gottfried Wilhelm Leibniz né en 1646 à Leipzig et mort en 1716. On lui doit principalement le *Discours de métaphysique* de 1686, les *Essais de théodicée* de 1710 et la *Monadologie* de 1714. On citera encore finalement le philosophe français Nicolas de Malebranche né à Paris en 1638 et mort en 1715. On lui doit notamment les *Conversations chrétiennes* de 1676, le *Traité de la nature et de la grâce* de 1680 et les *Entretiens sur la métaphysique et la religion* complétés en 1696 par les *Entretiens sur la mort*.

Chapitre 2: L'empirisme

1. L'empirisme au XVIIème siècle

Il faut maintenant étudier cet autre courant philosophique moderne que constitue l'empirisme, qui se développera surtout dans le monde anglo-saxon. Il se situe dans la droite ligne du nominalisme médiéval, notamment celui de Guillaume d'Ockham au XIVème siècle, qui a déjà été étudié. Cependant le contexte de l'empirisme est tout à fait différent de celui du nominalisme. L'arrière-fond de la naissance du nominalisme est un arrière-fond théologique. C'est sous prétexte d'humilité face à la toute-puissance divine qu'Ockham prétendra que la raison humaine ne peut pas connaître Dieu et que finalement elle ne peut pas dépasser l'ordre matériel des phénomènes sensibles. L'arrière-fond de l'empirisme anglo-saxon est tout différent. Le contexte est ici celui de la naissance des sciences modernes, du développement de la technique et de la première révolution industrielle en Angleterre. Il s'agit, comme c'était le cas pour Descartes, de donner une méthode nouvelle aux sciences modernes.

On a vu que l'équilibre atteint par le réalisme allait éclater en deux directions. L'une allait privilégier la connaissance intellectuelle au détriment de la connaissance sensible, c'était le rationalisme. L'autre va privilégier la connaissance sensible au détriment de la connaissance intellectuelle, ce sera l'empirisme. Son premier représentant sera Francis Bacon né à Londres en 1561 et mort en 1626. Bacon aura comme Descartes l'ambition de donner une méthode à la nouvelle physique moderne. Mais au modèle déductif à partir d'idées claires et distinctes, Bacon préférera un modèle purement inductif, basé sur la seule expérience sensible des phénomènes. Cette méthode est exposée dans le *Novum organum scientiarum* (càd la *Nouvelle méthode des sciences*) de 1620. Pour Bacon, il faut d'abord recueillir par nos cinq sens les faits, c'est-à-dire les phénomènes sensibles. C'est ce qu'il appelle l'*historia*. Il s'agit ensuite d'imaginer, avec notre imagination, notre faculté sensible productrice d'images, des hypothèses à propos de ces faits. C'est ce que Bacon appelle la *poesia*. Finalement, il faut réaliser des expériences cruciales pour départager les différentes hypothèses. C'est ce que Bacon appelle la *philosophia*. Donc, pour Bacon, il s'agit d'abord pour le scientifique d'observer les faits, les phénomènes sensibles individuels, pour les classer en diverses catégories suivant des critères simples. Autrement dit, il s'agit de repérer les ressemblances entre les différents faits individuels pour énoncer des lois générales. On procède par généralisation à partir de phénomènes sensibles particuliers pour découvrir ce qu'ils ont en commun. Ce qu'ils ont en commun est énoncé sous forme de lois générales. On constate par exemple sur base de la seule expérience que tous les chats ont quatre pattes. On énonce donc une loi générale sous forme d'hypothèse: "tous les chats ont quatre pattes". Ensuite, par l'expérience, on vérifie si les chats ont toujours quatre pattes. Mais une hypothèse restera toujours une hypothèse, car on n'observera jamais tous les chats. C'est ce qu'on appelle l'induction, laquelle s'oppose à la déduction à partir d'idées claires et distinctes comme chez Descartes. L'échec de la physique

géométrique de Descartes et son remplacement par la physique newtonienne fera douter du bien fondé de la méthode cartésienne basée sur des idées innées et semblera donner raison aux empiristes.

Un autre empiriste sera Thomas Hobbes né en 1588 et mort en 1679. Il poussera l'empirisme jusqu'au matérialisme théorique et appliquera la méthode empiriste à la philosophie politique, ce qui donnera lieu à son ouvrage le plus célèbre: le *Léviathan* de 1651. Il faut encore évoquer John Locke né en 1632 et mort en 1704. On lui doit l'*Essai sur l'entendement humain* de 1690 et les deux *Traités du gouvernement civil* de 1690 également. Pour Locke comme pour Descartes, nous ne pouvons connaître que nos idées, mais à la différence de Descartes, pour Locke, les idées ne sont pas innées mais sont toutes d'origine sensible. Tant nos idées intellectuelles que nos idées sensibles sont d'origine sensible. Elles sont toutes acquises par l'expérience sensible. Pour Locke, il n'y a rien dans l'intelligence qui ne soit d'abord passé par les sens. On ne peut selon lui tenir la thèse de l'innéisme parce qu'on constate trop de désaccords entre les hommes et parce qu'il faudrait aussi admettre que les enfants et les primitifs naissent savants. Tout dans l'esprit est acquis et Locke dresse un tableau des idées qui apparaissent en nous.

Il y a les idées sensibles, "les idées de sensation", qui proviennent d'un seul sens comme les couleurs. Elles correspondent à ce que Locke appelle les qualités seconde comme les couleurs, les odeurs etc. Il y a les idées sensibles qui proviennent de plusieurs sens à la fois et sont perçues par ce qu'on appelle le sens commun. Elles correspondent à ce que Locke appelle les qualités premières comme l'espace ou le nombre. Les idées intellectuelles, "les idées de réflexion", sont quant à elles perçues par ce que Locke appelle le sens intérieur et qui correspond à l'intelligence qui réfléchit. Mais on voit que, pour Locke, même l'intelligence n'est autre qu'une sorte de sensibilité plus subtile. Les idées intellectuelles ne sont donc rien d'autre que des généralisations à partir d'expérience sensibles de faits individuels.

On va surtout étudier ici la pensée d'un empiriste écossais du XVIIIème siècle parce qu'il est le plus radical de tous. Il s'agit de David Hume. Il faut auparavant encore mentionner un philosophe irlandais, souvent rangé parmi les empiristes, mais qui est un penseur unique en son genre, tout à fait à part, et qu'on devrait plutôt qualifier d'idéaliste: il s'agit de George Berkeley né en 1685 et mort en 1753.

2. La pensée de David Hume

David Hume est un philosophe écossais né à Edimbourg en 1711 et mort en 1776. On lui doit surtout le *Traité de la nature humaine* de 1739 et l'*Enquête sur l'entendement humain* de 1748. Dans l'*Enquête sur l'entendement humain*, Hume va s'attacher à une étude, comme le titre l'indique, de l'entendement, c'est-à-dire de notre faculté de connaître, de notre intelligence. Il va appliquer dans cette étude de l'entendement les principes méthodologiques de Descartes exposés dans le *Discours de la méthode*. D'abord la règle d'analyse qui consiste à repérer l'élément le plus simple dont se compose un objet complexe. Ensuite, la règle de synthèse qui consiste à recomposer le complexe de

manière ordonnée à partir de l'élément le plus simple. Enfin, la règle d'énumération exhaustive qui vise à l'étude complète du domaine envisagé. Cette étude va le mener à un empirisme radical, de même qu'à un agnosticisme et à un scepticisme absolus.

Il cherche d'abord à repérer par l'analyse l'élément le plus simple de notre vie mentale. Selon lui, cet élément le plus simple est l'impression sensible, autrement dit, la sensation qui est l'acte de nos cinq sens. Il s'agit d'impressions de couleur, d'impressions sonores, olfactives, gustatives, tactiles, d'impressions d'intensité, de résistance, de douceur etc. Pour Hume, c'est à partir de ces impressions sensibles que s'édifie toute notre vie mentale, dont il va s'attacher, en vertu du principe de synthèse, à broser un tableau ordonné. Il en arrive ainsi aux idées. Les idées sont pour lui le résultat d'associations d'impressions sensibles. Par exemple, l'idée d'homme est le résultat lointain, après coup, *a posteriori*, de l'association de toute une série d'impressions sensibles. Les impressions aboutissent donc aux idées en se combinant entre elles par association. Hume distingue trois modes d'association des impressions sensibles. Il y a l'association par ressemblance, l'association par contiguïté spatiale et l'association par proximité temporelle. Tantôt une impression ressemble à une autre et les deux s'associent dans notre entendement. Tantôt deux impressions s'associent parce qu'elles sont contiguës dans l'espace. Tantôt elles s'associent parce qu'elles se suivent immédiatement dans le temps. C'est ainsi que, par association, les impressions donnent naissance aux idées.

Notre vie mentale est aussi faite, constate Hume, de jugements et de raisonnements, c'est-à-dire d'associations de plusieurs jugements. Par exemple, le jugement "la cloche est la cause du son que j'entends". Pour Hume, ce jugement ne fait qu'exprimer une association par proximité dans le temps de deux impressions sensibles. On voit le battant de la cloche frapper la paroi de la cloche et on entend immédiatement, quasi simultanément, le son de la cloche. Il y a une association de deux impressions sensibles qu'on exprime par le jugement "la cloche est la cause du son que j'entends". Il en va de même pour tous les jugements et, à plus grande échelle, pour les raisonnements. Le principe qui produit notre vie mentale à partir des impressions sensibles est toujours l'association. Mais une telle manière de comprendre l'entendement humain aboutit à des conséquences radicales.

Pour le savant contemporain de Hume, il y a des lois universelles et nécessaires qui régissent l'ensemble de la réalité. Ainsi le principe de causalité: "Tout ce qui se produit, tout événement, a une cause". Il s'agit d'une loi universelle et nécessaire. Un événement sans cause est inconcevable. Hume vient ébranler cette manière de voir. Pour lui, les lois universelles et nécessaires n'existent pas: ce en quoi son empirisme est radical, agnostique et sceptique. Les principes, comme le principe de causalité, n'ont pour Hume aucune portée ontologique. Ils n'expriment pas des lois de la réalité elle-même. Il en va de même pour toutes les lois que peuvent énoncer les savants. Jamais les lois ne sont pour Hume des lois de la réalité elle-même. Elles sont incapables de nous faire connaître le réel en lui-même. Ces principes et ces lois ne font rien d'autre qu'exprimer un phénomène strictement subjectif de notre vie mentale, à savoir l'habitude. Nous affirmons que tout événement a une cause parce que nous avons l'habitude de voir se succéder dans le temps des impressions sensibles, ce qui nous fait croire que les unes sont les causes des autres. Mais le principe de causalité ne veut pas dire

que certains événements sont vraiment la cause d'autres événements, mais simplement que nous avons l'habitude de voir se succéder et s'associer des événements dans le temps. Les lois expriment donc nos habitudes en les généralisant. Nous généralisons nos habitudes dans des lois. Les lois nous parlent donc de notre vie mentale sensible et non pas du réel qui est inconnaissable. Pour Hume, une proposition universelle et nécessaire est impossible: ce qui ruine toutes les prétentions de la science nouvelle, mais aussi de la métaphysique et de tout savoir qui prétende à quelque degré de certitude.

3. Critique

Quelles sont les critiques que l'on peut faire à l'empirisme et, en particulier, à sa forme la plus radicale, et donc la plus cohérente avec ses propres principes, telle qu'on la voit mise en oeuvre chez Hume ? C'est d'abord de scier la branche sur laquelle il est assis, de se saborder lui-même. Quand Hume prétend qu'il n'y a pas de lois universelles, il le fait inévitablement sous la forme de propositions universelles. "Toute loi universelle est impossible" est une loi universelle. L'empirisme radical se saborde donc lui-même et avoue ainsi sa fausseté. Comme toujours, l'empirisme butte sur ce qu'Aristote appelle la rétorsion, qui consiste à affirmer implicitement le contraire de ce qu'on affirme explicitement. En affirmant explicitement l'impossibilité d'un loi universelle, Hume en affirme implicitement la possibilité. Il prétend en effet fournir une science de l'entendement humain. Mais si toute science universelle est impossible, la science que Hume prétend nous fournir de l'entendement humain est tout aussi impossible. Il aurait mieux valu alors qu'il s'abstienne d'écrire. Son enquête s'annule d'elle-même. L'empirisme, en prétendant qu'il n'y a pas de lois universelles, mais seulement des généralisations toujours sujettes à cautions, annihile ses propres prétentions à dire la vérité, ses propres prétentions à être la vraie philosophie.

L'empirisme est bien sûr une réaction au rationalisme outré d'un Descartes, d'un Spinoza, d'un Leibniz. À la méconnaissance de la connaissance sensible, il répond de manière exactement inverse par une méconnaissance de la connaissance intellectuelle dans ce qu'elle a de spécifique. Mais ce faisant, l'empirisme réduit l'homme à n'être qu'un animal qui enregistre passivement des impressions sensibles. Or, ce qui fait la spécificité de l'homme par rapport à l'animal, c'est justement l'intelligence et donc la prétention qui s'ensuit à l'universel et à la science. Nier cette prétention et sa validité, c'est nier l'humanité.

L'empirisme est donc radicalement agnostique, c'est-à-dire qu'il ne croit pas en la possibilité pour l'intelligence, qui n'est en fait pour lui qu'une sensibilité plus subtile, de connaître autre chose que des sensations matérielles strictement individuelles. Tout ce qui excède l'ordre du sensible est inconnaissable pour l'empirisme. Il est ainsi forcément impossible pour lui d'affirmer l'existence d'une âme immatérielle chez l'homme et impossible d'affirmer l'existence de Dieu. S'il affirmait l'existence de l'âme immatérielle, il admettrait l'intelligence comme faculté de l'universel, il admettrait l'humanité dans sa spécificité. Or pour lui, on ne peut pas savoir si l'homme est plus qu'un animal. Il est donc pratiquement matérialiste. On dit bien pratiquement et non pas

théoriquement. Affirmer que tout est matière, c'est affirmer une proposition universelle concernant l'essence de toute la réalité, ce qui est impossible pour l'empirisme. Thomas Hobbes n'est en ce sens pas vraiment un empiriste, mais plutôt un métaphysicien matérialiste, comme Marx le sera au XIX^{ème} siècle.

On va à présent étudier, fort longuement, la pensée d'un philosophe qui a voulu réagir à la philosophie de Hume. Il s'agit de la pensée d'Emmanuel Kant, qu'on appelle le "criticisme". On va l'étudier fort longuement, car c'est une philosophie qui va avoir une influence très considérable dans l'histoire de la pensée jusqu'à nos jours.

Chapitre 3: Le criticisme d'Emmanuel Kant

1. Vie et oeuvre

Emmanuel Kant est né en 1724 à Königsberg et mort en 1804. Sa vie fut sans histoire, entièrement consacrée à l'étude, à l'enseignement et à la méditation. Il a d'abord été un rationaliste fortement influencé par Wolff qui était un disciple de Leibniz. C'est ce qu'on appelle sa période précritique. Il va donc d'abord être convaincu, dans la droite ligne de l'enseignement de Descartes et de Leibniz, que la raison, purifiée de tout emprunt à la connaissance sensible et à l'imagination, peut *a priori*, par des idées innées, connaître le réel en lui-même. Il va être convaincu que la raison pure, c'est-à-dire la raison coupée de la sensibilité, peut *a priori*, sans recours à l'expérience sensible, connaître la structure du réel tel qu'il est en lui-même. C'était la position de Descartes et de Leibniz. Kant a donc d'abord souscrit à cette manière de voir. Mais il va peu à peu se demander ce qui légitime cette prétention de la raison pure à connaître *a priori* le réel en lui-même sans aucun recours à l'expérience *a posteriori*. C'est alors qu'il va étudier avec attention l'oeuvre de Hume. Et ce sera l'illumination! Il dira de Hume qu'il l'a réveillé de son sommeil dogmatique. Mais par ailleurs, il sera terrifié par le scepticisme auquel aboutit Hume et qui est ruineux pour les sciences. Kant aura en effet, comme tous les modernes, pour principal souci de fonder les sciences modernes, en particulier la nouvelle physique de Newton dont il était un fervent admirateur. Mais l'entreprise de Hume aboutit à ruiner les prétentions de la physique. Son souci sera dès lors d'une part de fonder les prétentions de la science sans pour autant tomber dans le dogmatisme du rationalisme, et d'autre part de fonder autrement la métaphysique qui servait chez les rationalistes de fondement à la science. Il va ainsi fonder le criticisme, encore appelé le rationalisme critique ou l'idéalisme critique, et qui consiste en une espèce de conciliation entre le rationalisme et l'empirisme, où les prétentions de l'un limitent les prétentions de l'autre, et réciproquement. Son problème est donc le problème critique dont on a vu que Descartes est le premier à l'avoir posé radicalement. Mais Kant va le poser et le résoudre très différemment. Son problème est donc le problème de la connaissance: "que pouvons-nous connaître avec certitude" ? "Quelles sont les capacités et les limites de notre pouvoir de connaître, de notre raison" ? Son souci perpétuellement affiché sera de fonder la métaphysique comme science, de sauver la science et la métaphysique de la ruine du scepticisme.

Le criticisme est essentiellement exposé dans la trilogie critique: *La critique de la raison pure* de 1781, *La critique de la raison pratique* de 1788 et *La critique de la faculté de juger* de 1790. On lui doit également et notamment: les *Fondements de la métaphysique des moeurs* de 1785, la *Religion dans les limites de la simple raison* de 1794 et l'*Anthropologie* de 1798. On va essentiellement traiter de *La critique de la raison pure* et de *La critique de la raison pratique*.

2. La critique de la raison pure

Une science est un discours où s'enchaînent des propositions, des jugements. Un jugement est une proposition qui relie un prédicat à un sujet par la médiation d'une copule. "Socrate est un homme" est un jugement où "Socrate" est le sujet, "homme" est le prédicat et le verbe "être" la copule. Il y a en outre des jugements particuliers qui énoncent des faits individuels: "Socrate est un homme" est ainsi un jugement particulier. Il y a aussi des jugements universels: "tout homme est mortel" est un tel jugement parce qu'il n'énonce pas un fait individuel, mais une loi concernant tous les hommes.

Kant constate que la science, outre des jugements qui portent sur des faits particuliers, implique des jugements universels. Il en va ainsi pour toute science: pour les mathématiques, pour la physique, pour la métaphysique. Mais Hume l'a convaincu que de tels jugements ne peuvent jamais être fondés sur l'expérience de faits individuels. Ainsi le jugement "tout événement a une cause" est un jugement universel qui transcendera toujours l'expérience sensible. On ne peut en effet pas constater avec les cinq sens que tous les événements sans exception ont une cause. Ce jugement transcende donc l'expérience et toute expérience possible. Pour Hume, ce jugement ne faisait qu'exprimer notre habitude. Il n'était qu'une généralisation toujours sujette à caution. La volonté de Kant va être de garantir la possibilité et le bien fondé de tels jugements, au fondement aussi bien de la physique que de la métaphysique, contre le scepticisme de Hume. Son but va donc être de sauver la science et la métaphysique. De tels jugements universels, au fondement de la science et de la métaphysique, sont ce qu'il appelle des jugements synthétiques *a priori*. La question qui va être à la base de *La critique de la raison pure* sera donc la suivante: "Comment et à quelles conditions des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles" ? Mais qu'est-ce que Kant entend par jugement synthétique *a priori*?

Kant distingue trois types de jugements: les jugements analytiques, les jugements synthétiques *a posteriori* et les jugements synthétiques *a priori*. Les jugements analytiques sont des jugements dont le prédicat est précontenu dans le sujet. Ce sont des jugements qui analysent le contenu du sujet pour y trouver le prédicat. Par exemple, le jugement "tout triangle a trois angles". Le prédicat "avoir trois angles" est en effet précontenu dans le sujet "triangle". Il procède de l'analyse de la notion même de triangle. Il appartient à la définition même du triangle d'avoir trois angles. Les jugements synthétiques sont, par contre, des jugements dont le prédicat n'est pas précontenu dans le sujet, mais ajouté au sujet, synthétisé avec le sujet dans le jugement. Par exemple, le jugement "ce tableau est vert". La couleur verte n'est pas précontenue dans la définition même du tableau: il y a des tableaux noirs. Le prédicat "vert" n'est pas précontenu dans le sujet "tableau". Le jugement opère donc une synthèse entre le sujet "tableau" et le prédicat "vert". De même, "ce triangle est équilatéral". Tout triangle n'est pas équilatéral: il y a des triangles rectangles par exemple. Le prédicat n'est à nouveau pas précontenu dans le sujet. Mais si on affirme que le tableau est vert, on l'affirme sur base d'une expérience sensible. Ce qui permet d'ajouter le prédicat "vert" au sujet "tableau", ce qui permet de synthétiser le prédicat "vert" et le sujet "tableau" dans un jugement, c'est l'expérience sensible: on voit que tel tableau est vert. On opère alors cette synthèse *a posteriori*, après l'expérience, sur base d'une expérience sensible. C'est ce que Kant appelle un

jugement synthétique *a posteriori*. Ce sont donc pour lui toujours des jugements particuliers qui portent sur des faits individuels.

Mais il reste encore des jugements qui n'entrent dans aucune des deux catégories qu'on vient d'étudier. Ce sont bien sûr les jugements synthétiques *a priori*. Ce sont les grands principes qui sont au fondement de la science et de la métaphysique, comme par exemple "tout événement a une cause". Le prédicat "avoir une cause" n'est pas, selon Kant, précontenu dans le sujet "événement". En analysant la notion brute d'événement, on ne trouve pas la notion de cause. On ne fait pas sortir la cause de l'événement. Il s'agit donc bien d'un jugement synthétique, c'est-à-dire d'un jugement où on synthétise la notion de cause et la notion d'événement. Mais si on opère cette synthèse entre l'événement et la cause, ce n'est pas sur base de l'expérience sensible. Car jamais l'expérience sensible ne prouvera que tous les événements ont une cause. On ne fera en effet jamais concrètement l'expérience de tous les événements. Ce jugement transcende donc l'expérience. Il est énoncé avant l'expérience, c'est-à-dire *a priori*. Il transcende toute expérience possible. Le jugement "tel événement individuel a telle cause" est un jugement synthétique *a posteriori* — on peut en effet le constater par l'expérience — mais pas le jugement "tout événement a une cause". Un tel jugement est *a priori*. Il ne se fonde pas sur l'expérience. Pour Hume, de tels jugements synthétiques *a priori* sont impossibles: ce qui ruine la science et la métaphysique. Kant va dès lors se poser la question de savoir comment et à quelles conditions de tels jugements synthétiques *a priori* sont effectivement possibles.

Pour répondre à cette question, Kant va se livrer à un examen transcendantal des facultés humaines de connaître, à un examen transcendantal de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. Qu'est ce qu'un examen transcendantal ? C'est une examen qui porte sur les conditions de possibilité de la connaissance humaine. "Transcendantal" signifie donc chez Kant "qui porte sur les conditions de possibilités de la connaissance humaine". C'est donc une étude qui s'interroge sur ce qui rend possible, sur les conditions qui rendent possible une authentique connaissance humaine. Kant va se livrer à un examen transcendantal de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. Il distingue en effet chez l'homme trois facultés de connaissance: la sensibilité, l'entendement et la raison.

La sensibilité est la faculté de connaissance de nos cinq sens. Il s'agit d'une faculté intuitive par laquelle nous percevons des impressions sensibles, des phénomènes sensibles, dans l'espace et dans le temps. C'est la faculté d'intuitionner avec nos sens des phénomènes sensibles (intuition vient du latin *intueri* qui signifie voir). Comme sensation se dit en grec *aísthēsi* (aïsthēsis), l'étude transcendantale de la sensibilité s'appelle l'esthétique transcendantale. L'intelligence humaine comprend selon Kant deux facultés: l'entendement et la raison. L'étude transcendantale de l'intelligence humaine en général s'appelle la logique transcendantale. L'entendement est selon Kant la faculté de connaître avec des catégories *a priori*. L'étude transcendantale de l'entendement, qui constitue la première partie de la logique transcendantale, s'appelle l'analytique transcendantale. La raison enfin est, selon Kant, la faculté de produire *a priori* des idées concernant le supra-sensible, c'est-à-dire ce qui dépasse l'ordre matériel des phénomènes sensibles, à savoir l'idée de Dieu, l'idée

de l'âme et l'idée du monde en totalité. L'étude transcendantale de la raison constitue la seconde partie de la logique transcendantale et s'appelle la dialectique transcendantale. La première partie de *La critique de la raison pure*, intitulée théorie des éléments, est donc divisée en deux sections: l'esthétique transcendantale consacrée à la sensibilité et la logique transcendantale consacrée à l'intelligence. La logique est elle-même divisée en deux parties: l'analytique transcendantale consacrée à l'entendement et la dialectique transcendantale consacrée à la raison pure. La seconde partie de la *Critique*, qu'on n'étudiera pas, est consacrée à la théorie de la méthode.

2.1 L'esthétique transcendantale

Pour Kant, l'homme sait qu'il est fini, qu'il n'est pas le producteur, le créateur des choses qui l'entourent, le producteur de la réalité. La science en connaissant le réel émet des jugements synthétiques *a priori* concernant le réel. Cela n'a de sens que si l'homme sait qu'il y a un réel. L'homme sait qu'il y a un réel qu'il n'a pas produit et qui lui est donné. Il le sait par sa sensibilité. C'est la sensibilité qui nous apprend qu'il y a une réalité qui nous est donnée et que nous n'avons pas produite. Nous recevons le réel dans et par la sensibilité. C'est ici l'influence de Hume et de l'empirisme. Il n'y a plus de rejet de la sensibilité chez Kant. C'est la sensibilité qui nous apprend qu'il y a quelque chose qui existe en dehors de nous, et il ne s'agit pas de le mettre en doute.

La plupart des intuitions de la sensibilité sont donc des intuitions empiriques où les phénomènes sont donnés *a posteriori*. On ne peut pas anticiper *a priori* sur la perception des couleurs, des sons, des odeurs, des formes particulières des choses dans l'espace. On ne peut que les accueillir passivement. Cependant, tout ce que la sensibilité perçoit n'est pas selon Kant perçu *a posteriori*, par une expérience *a posteriori*. Il y a de l'*a priori* jusque dans la connaissance sensibles. Et, sur ce point, Kant s'oppose à Hume pour qui tout dans la connaissance sensible était donné *a posteriori*. Parmi les intuitions de la sensibilité, il en est deux qui ont ceci d'original qu'elles ne sont pas empiriques, *a posteriori*, mais *a priori*, avant toute expérience particulière, concrète. Elles sont dégagées de toute expérience et présentes *a priori*. Ces deux intuitions *a priori* de la sensibilité sont l'espace et le temps. Si, en imagination, nous faisons le vide de toutes nos perceptions empiriques externes, si nous nous efforçons de faire le vide dans notre imagination de tous les objets perçus de quelque manière, il demeurera toujours invinciblement une intuition, celle de l'espace. Cette intuition là, nous ne savons pas nous en débarrasser. Si nous voulons imaginer le néant, l'absence totale de tout objet perçu, l'intuition de l'espace résiste toujours. Nous ne pouvons en effet nous représenter l'absence de tout objet qu'à l'intérieur de la forme pure de l'espace en trois dimensions. Il en va de même pour le temps. Nous pouvons très bien, en imagination, essayer de faire le vide de toutes nos intuitions psychologiques internes, de toutes nos pensées, de tous nos désirs, de toutes nos joies, de tous nos sentiments, quels qu'ils soient, nous ne pourrions nous représenter ce vide, cette absence totale de tout état psychologique, que dans la forme pure du temps, qu'à l'intérieur de notre durée intime, intérieure. On ne peut faire abstraction du temps. On ne peut éliminer l'intuition du temps, de la durée. Nous ne pouvons nous représenter ce vide intérieur total que dans

le flux temporel avec ses trois dimensions que sont le passé, le présent et le futur. Pourquoi ces deux intuitions sensibles, celle de l'espace et celle du temps, sont-elles de toute façon présentes? Pourquoi nous sont-elles donc données *a priori* avant toute expérience ? Parce qu'explique Kant, elles ne nous sont pas données de l'extérieur, *a posteriori* comme le pensait Hume, mais elles sont des formes ou des structures constitutives de notre sensibilité elle-même. Donc, si on élimine de la sensibilité tous les contenus de faits perçus *a posteriori* dans l'expérience, si on élimine toutes les sensations déterminées, on repère selon Kant deux formes *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire une structure d'accueil des sensations, du sensible en général. Cette structure d'accueil est double: ce sont les deux formes *a priori* de l'espace et du temps.

Une comparaison peut aider à comprendre cela. Quand nous observons une table, le spectacle qui nous est donné est bien sûr déterminé par l'objet, la table que nous voyons, mais il est aussi déterminé par notre vue elle-même, par notre manière humaine de voir. Si notre oeil changeait structurellement, nous verrions la table autrement, non pas en raison d'une modification de la table elle-même, mais seulement à cause d'un changement dans l'organe même de la vision: l'oeil. De la même manière, analogiquement, selon Kant, il faut dire que les deux intuitions de l'espace et du temps appartiennent non pas à ce qui est intuitionné, à ce qui est vu, mais bien au sujet qui intuitionne, au sujet qui voit. Ce n'est donc pas nous, selon Kant, qui sommes dans l'espace et le temps, mais c'est l'espace et le temps qui sont en nous. Ils sont les formes mêmes de notre sensibilité, sa structure constitutive. Ce sont des formes pures, *a priori*, que nous apportons avec nous-mêmes avant toute expérience concrète particulière.

Chez Hume aussi, il était question de l'espace et du temps. Mais, pour Hume, l'espace et le temps étaient entièrement *a posteriori*, et en aucune manière *a priori*. En s'associant en nous, des impressions sensibles pouvaient soit se juxtaposer, soit se succéder. Elles donnaient dès lors soit l'impression spatiale, soit l'impression temporelle. L'espace et le temps étaient le résultat *a posteriori*, après l'expérience, soit d'une juxtaposition d'impressions, soit d'une succession d'impressions. Ils étaient intégralement donnés dans l'expérience. Kant objecte à cela que pour avoir une impression de juxtaposition, il faut une capacité structurelle de percevoir l'espace. De même, pour avoir une impression de succession, il faut être selon lui structurellement capable de percevoir le temps. En outre, à la différence de chez Descartes, l'espace et le temps ne sont pas pour Kant des idées. Ce sont des formes *a priori* qui relèvent intégralement de la sensibilité et non pas de la pensée. Ce ne sont pas des idées claires et distinctes qui se donnent à une intuition intellectuelle. Ce sont de pures intuitions sensibles. Pour Descartes, l'espace était une idée claire et distincte qui n'avait rien de sensible. Pour Kant, l'espace est intégralement sensible, alors que chez Descartes il était intégralement intellectuel. Pour Kant, l'espace, encore que sensible, est *a priori*, mais d'un *a priori* intuitif sensible, alors que chez Descartes, il était aussi *a priori*, mais d'un *a priori* intuitif intellectuel. Chez Kant, l'espace est donné dans une pure intuition sensible *a priori*, alors que chez Descartes, il est une idée donnée dans une pure intuition intellectuelle *a priori*. On voit bien ici, sur un cas de figure, comment Kant opère une synthèse entre le rationalisme et l'empirisme.

Nous avons donc deux formes pures *a priori* de la sensibilité et nos sensations particulières

déterminées viennent remplir ces deux formes. Toutes les sensations qui font la trame quotidienne de notre expérience sensible viennent remplir les deux formes vides de la sensibilité. L'espace et le temps se voient du coup doués, selon Kant, de réalité empirique. L'espace et le temps acquièrent par notre expérience concrète une consistance empirique concrète. L'espace et le temps sont dès lors tous deux, selon Kant, doués de réalité empirique et d'idéalité transcendantale. Ils sont doués de réalité empirique parce que tout ce que nous percevons, tout ce que nous accueillons empiriquement dans l'expérience, nous apparaîtra toujours comme spatial et comme temporel en vertu de la structure d'accueil de notre sensibilité, en vertu des formes *a priori* de notre sensibilité. Le temps a cependant, selon Kant, priorité sur l'espace, parce qu'il y a des données sensibles non spatiales. Ce sont les états de notre vie psychique qui se succèdent dans notre vie consciente. Nos sentiments internes, comme la joie, la tristesse, la douleur etc. sont sensiblement perçus, mais pas dans l'espace. La joie n'est pas spatiale. Par contre, ils sont perçus dans le temps, dans la durée intime de notre vie psychique.

L'espace et le temps sont aussi, selon Kant, doués d'idéalité transcendantale. Cela veut dire qu'il n'y a de sens à parler d'espace et de temps qu'eu égard à notre sensibilité. Il n'y a d'espace et de temps que pour l'homme en tant qu'il est doué de sensibilité. Il n'y a pas, selon Kant, d'espace et de temps en soi, en dehors de nous, en dehors de notre sensibilité. L'espace et le temps n'existent que pour et par l'homme. Ceci a une conséquence théorique importante. Il n'est plus possible de prétendre, selon Kant, que Dieu est, comme il l'est chez Descartes, une espèce de grand calculateur, une espèce de grand géomètre qui organise un espace en soi avec des idées qu'il met par ailleurs dans notre esprit pour nous permettre nous aussi de connaître comme lui cet espace. Pour Kant, la géométrie est une construction conceptuelle qui n'a de valeur que relativement à notre espace perçu, que relativement à notre forme *a priori* de l'espace. Dieu n'a pas de sensibilité. Il ne connaît donc pas l'espace selon Kant et il est dépourvu de sens de prétendre que la physique moderne nous introduise dans les pensées intimes de Dieu. C'est là une rupture décisive avec Descartes. La physique n'a de valeur qu'eu égard à nous, que pour l'homme, et non pas en soi.

Le fait que l'espace et le temps soient purement sensibles ne veut pas dire que, pour Kant, il n'y a pas de science de l'espace et du temps. Il y a deux sciences qui sont possibles *a priori* en vertu de l'apriorité des formes de notre sensibilité, en vertu de l'apriorité de l'espace et du temps. Il s'agit de la géométrie qui est la science pure de l'espace et de l'arithmétique qui est la science pure du temps. Le temps est en effet selon Aristote la mesure du mouvement. Il faut entendre mesure dans le sens de numération, de décompte numérique des moments constitutifs du mouvement qui est lui-même dans le temps. La prise de conscience intellectuelle du temps implique donc qu'on mesure le temps sensible avec le nombre, qu'on décompte les moments du temps sensible avec les nombres. C'est le temps des horloges qui mesure le temps sensible. C'est là l'origine de la liaison traditionnelle de l'arithmétique avec le temps. L'arithmétique est la science du temps, c'est-à-dire la science qui mesure le temps sensible, ce qu'Aristote appelle le mouvement.

La géométrie et l'arithmétique peuvent selon Kant comporter des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire des jugements universels inconstatables empiriquement, *a posteriori*, parce qu'ils

portent sur des intuitions de la sensibilité qui sont elles-mêmes *a priori*: l'espace et le temps. Elles ne portent pas sur des données constatées empiriquement *a posteriori* mais sur des données *a priori*: l'espace et le temps. C'est pourquoi les propositions des mathématiques sont universellement valables et nécessaires. Mais elles ne sont universellement valables que par rapport à un espace et un temps qui n'existent que pour nous et non en soi. Les mathématiques ne sont plus fondées, comme chez Descartes dans un ordre absolu posé par Dieu lui-même, mais sont fondées relativement à la seule structure de la sensibilité de l'homme connaissant.

2.2 L'analytique transcendantale

La première partie de la logique transcendantale consacrée à l'étude de notre pensée, de notre esprit, de notre intelligence en général, s'intitule l'analytique transcendantale et est consacrée à l'étude transcendantale de notre entendement. L'homme connaissant n'est en effet pas seulement une sensibilité, il est aussi doué d'entendement, c'est-à-dire d'une faculté de penser avec des concepts. Notre pensée selon Kant n'est pas de nature intuitive, mais de nature discursive. Pour Descartes, l'esprit était intuitif, il voyait des idées claires et distinctes. Pour Kant, la pensée est discursive, c'est-à-dire faculté du discours. Elle est capacité d'enchaîner les uns aux autres des concepts dans des jugements et les jugements dans des raisonnements qui font la trame du discours. Quelles sont les conditions de possibilité de la connaissance par concepts ? C'est la question que Kant va se poser dans l'analytique transcendantale. C'est ici que se situe ce qu'on a appelé la révolution copernicienne opérée par Kant. De même que Copernic fut le responsable d'une véritable révolution dans le domaine de l'astronomie en suggérant que la terre tournait autour du soleil et non le contraire, Kant inverse complètement la théorie classique de la connaissance. Selon la théorie classique de la connaissance, c'est l'objet connu qui, dans la relation entre le sujet connaissant et l'objet connu, joue le rôle central et déterminant. L'objet connu est alors considéré comme le centre et le sujet connaissant est traité comme un simple satellite qui gravite autour de l'objet, de la même manière que le soleil était censé tourner autour de la terre. L'objet s'impose au sujet connaissant avec sa forme, sa structure propre et le sujet connaissant est appelé à fidèlement décalquer cette structure. Il est appelé à fidèlement en rendre compte. De la même manière que Copernic a affirmé que la terre tournait autour du soleil, Kant va renverser les perspectives et affirmer que c'est le sujet connaissant qui est le centre illuminateur et que ce sont les objets connus qui gravitent autour de lui pour être éclairés par lui. Bien loin de refléter fidèlement la structure de l'objet, le sujet connaissant va plutôt imprimer sa propre structure à l'objet connu. Connaître reviendra dès lors à structurer l'objet connu, à lui imprimer la structure même de l'esprit humain, à le conformer à la structure du sujet connaissant.

Si affirmer que la terre tourne autour du soleil n'a rien de fondamentalement heurtant, une fois qu'on a compris que notre perception sensible nous trompe sur ce point, en nous faisant croire le contraire, la thèse selon laquelle c'est le sujet connaissant et non l'objet connu qui est déterminant dans la connaissance apparaît beaucoup plus paradoxale. Comment Kant en vient-il à la soutenir ? Selon lui, nous ne pouvons jamais connaître les choses telles qu'elles sont *en soi*, mais

seulement telles qu'elles sont *pour nous*. Qui peut savoir ce qu'est la lune, abstraction faite du sujet connaissant humain ? Qu'est-ce que la lune pour un ange qui est un pur esprit ou pour Dieu qui est lui aussi purement spirituel ? Que peuvent signifier la masse, la forme, la couleur de la lune pour un autre esprit que le nôtre qui est lié à un corps et donc à une sensibilité ? Nous n'en savons rien, affirme Kant. Par définition, nous ne connaissons jamais les choses en soi, telles qu'elles sont en elles-mêmes, telles qu'elles seraient pour un pur esprit s'il existait un pur esprit, puisque c'est nous, et rien que nous, qui les connaissons, nous qui ne sommes pas de purs esprits. Nous ne connaissons donc jamais les choses que telles qu'elles sont pour nous qui les connaissons. Kant appelle la chose en soi, la chose telle qu'elle est en elle-même indépendamment de notre pouvoir de connaître, c'est-à-dire la chose telle qu'elle serait intelligée, appréhendée par un esprit pur s'il en existait un : le *noumène* (du grec nou" qui signifie esprit). Kant appelle la chose telle qu'elle nous apparaît matériellement, sensiblement, la chose telle qu'elle se donne sensiblement dans les formes a priori de notre sensibilité : le *phénomène* (du grec faineskai qui signifie apparaître).

Il faut se souvenir de la question initiale que se posait Kant. Comment des jugements synthétiques *a priori*, autrement dit universels, sont-ils possibles sur les choses ? Il apparaît déjà clairement dès maintenant que ces jugements synthétiques *a priori* n'exprimeront pas des lois de la nature, les lois des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, puisque les noumènes sont inconnaissables selon Kant. Ces jugements porteront donc uniquement sur les phénomènes, non pas pour exprimer fidèlement les lois qui régissent ces phénomènes, mais pour introduire de l'universel en eux, pour introduire les lois de l'esprit humain, la légalité de l'esprit humain en eux. Les choses telles qu'elles nous apparaissent sont pour Kant des phénomènes purement matériels. Elles sont du pur divers, de purs individus tous absolument divers. Nous ne savons par ailleurs pas comment elles sont en elles-mêmes. Kant opère une scission radicale entre le phénomène et le noumène. La connaissance du phénomène ne nous introduit pas à la connaissance même partielle de la chose en soi. Dès lors, toute intelligibilité universelle sera, non pas vue passivement par le sujet connaissant, mais activement introduite dans les phénomènes par l'activité du sujet connaissant. En énonçant des lois sous la forme de jugements synthétiques *a priori*, le sujet connaissant introduit les lois de l'esprit humain dans les phénomènes et n'exprime certainement pas les lois qui régissent la réalité en elle-même.

La condition de possibilité des jugements synthétiques *a priori* consiste pour Kant dans l'ensemble des catégories qui sont la structure *a priori* de l'esprit humain, la structure *a priori* de l'entendement humain. Pour repérer ces structures, ces catégories, Kant va procéder à une analyse — d'où le nom d'analytique transcendantale — des diverses sortes de jugements que la logique traditionnelle distinguait. La logique traditionnelle distingue douze sortes de jugements. À partir de l'analyse de ces douze types de jugements, Kant va repérer dans l'entendement humain douze catégories, ou purs concepts, qui sont la structure *a priori* de l'entendement humain et qui rendent possibles les jugements et donc les jugements synthétiques *a priori*. Kant va procéder régressivement, depuis la manière dont nous jugeons concrètement, pour repérer les conditions de possibilité de ces jugements. Pour analyser la manière dont nous jugeons concrètement, Kant a

recours à la logique classique qui distingue douze manières de juger. Et c'est à partir de cette analyse classique que Kant va remonter aux conditions de possibilité de ces jugements et qu'il va distinguer douze catégories qui sont la structure *a priori* de l'entendement du sujet connaissant humain.

La logique classique distinguait quatre classes de trois jugements. Dans la classe des jugements selon la quantité: on trouve le jugement singulier "Socrate est mortel", le jugement particulier "quelques hommes sont heureux" et le jugement universel "tous les hommes sont mortels". Dans la classe des jugements selon la qualité: on trouve le jugement affirmatif "Socrate est grec", le jugement négatif "Socrate n'est pas impie" et le jugement indéfini "Socrate est non gaulois". Dans la classe des jugements selon la relation: on trouve le jugement catégorique "Socrate est un animal raisonnable", le jugement hypothétique "Si Socrate est un homme alors il est mortel", le jugement disjonctif "Socrate est ou bien célibataire ou bien marié ou bien veuf". Finalement dans la classe des jugements selon la modalité: on trouve le jugement assertorique "Socrate est de fait mortel", c'est une constatation de fait, le jugement problématique "Socrate est peut-être sage", le jugement apodictique "Socrate est nécessairement mortel". À partir de ces douze formes logiques du jugement, Kant va découvrir douze concepts purs, douze catégories qui sont *a priori*, avant toute expérience, dans notre entendement et qui expriment la structure de notre entendement. Il faut donc bien distinguer les concepts purs que Kant appelle catégories des concepts empiriques qui naissent *a posteriori* après l'expérience de la rencontre entre une catégorie et des phénomènes sensibles. Les douze catégories *a priori* de l'entendement sont classées en quatre classes comme les jugements. Dans la classe de la quantité, on trouve les catégories d'unité, de pluralité et de totalité. Dans la classe de la qualité, on trouve les catégories de réalité, de négation et de limitation. Dans la classe de la relation, on trouve les catégories de substance et d'accidents, de cause et d'effet, d'action et de réaction. Dans la classe de la modalité, on trouve les catégories d'existence et de non-existence, de possibilité et d'impossibilité, de nécessité et de contingence. Ces douze catégories expriment donc la structure *a priori* de notre entendement, la structure *a priori* de notre esprit, notre manière nécessaire et incontournable de penser. C'est à partir de ces catégories que nous formons des jugements et notamment les fameux jugements synthétiques *a priori*.

Il faut bien distinguer ces catégories des concepts empiriques comme le concept d'homme. Nous formons en nous le concept d'homme après l'expérience de divers êtres semblables que nous nommons "hommes". Nous subsumons sous la catégorie de substance divers phénomènes semblables et nous formons le concept universel d'homme qui transcende l'expérience. Le concept universel d'homme exprime en principe tous les hommes alors que nous ne verrons jamais, nous ne ferons jamais l'expérience de tous les individus humains. Dès lors, pour Kant, le concept d'homme ne nous fait pas vraiment connaître la nature humaine, parce que nous ne ferons jamais l'expérience de tous les hommes. Si nous pouvons former le concept d'homme, c'est grâce à la catégorie *a priori* de substance. De même, quand nous formons le jugement "tout homme est mortel", nous le faisons grâce à la catégorie de relation substance/accident. La mortalité est une propriété, un accident propre de l'homme. Nous énonçons le jugement universel "tout homme est mortel", non grâce à l'expérience, puisque nous ne verrons jamais mourir tous les hommes, mais

grâce à la catégorie *a priori* de notre entendement: la catégorie de relation substance/accident. C'est donc nous qui organisons les phénomènes que nous observons grâce à nos catégories, mais nous ne connaissons pas la réalité en elle-même. Nous ne connaissons pas la nature humaine lorsque nous affirmons que tout homme est mortel. Nous organisons seulement l'expérience que nous faisons des phénomènes. Toute expérience des phénomènes passe pour nous par le moule de nos catégories *a priori* qui structurent notre expérience de la réalité.

Dans les catégories repérées par Kant, la catégorie de relation substance/ accident et la catégorie de relation cause/effet sont parmi les plus importantes, car elles permettent de former des jugements synthétiques *a priori* qui jouent un grand rôle dans les sciences et la métaphysique. Ainsi la catégorie de relation cause/effet permet de formuler le fameux principe de causalité: "tout événement a une cause" dont on a vu qu'il jouait un rôle fondamental en physique comme en métaphysique et qui ne peut pas être fondé sur la seule expérience sensible. Ainsi, Descartes démontrait-il l'existence de Dieu à l'aide du principe de causalité appliqué à l'idée que nous avons de Dieu. Kant justifie donc la possibilité des jugements synthétiques *a priori* grâce aux catégories *a priori* de l'entendement. Il affirme aussi la possibilité d'une physique pure, entièrement *a priori*, et qui énonce les principes qui découlent de l'application des catégories au pur divers sensible, aux purs phénomènes. Un de ces principes est le principe de causalité. Kant prend ainsi le contre-pied de Hume. Hume estimait en effet que les propositions universelles étaient impossibles. Elles n'étaient que des généralisations, ce qui ruinait toute prétention des sciences à l'universalité, ce qui ruinait donc la possibilité même des sciences. Pour Kant, les jugements universels sont bel et bien possibles et légitimes. De même une science qui prétend à l'universalité. Mais les jugements universels, c'est-à-dire les jugements synthétiques *a priori*, ne font selon lui qu'exprimer la structure de notre esprit et non pas les lois de la nature, non pas les lois qui régissent la réalité en elle-même comme le prétendait le rationalisme, et notamment Descartes. Les jugements universels expriment les lois de notre esprit, les lois du sujet connaissant et non pas les lois de la nature. L'universalité des lois de la physique est introduite dans les phénomènes par notre esprit. Les lois de la physique ne sont que le reflet des lois de notre esprit. La légalité de la nature n'est que le miroir de la légalité de notre esprit, elle nous renvoie l'image de notre esprit. La science ne fait que mettre en évidence la cohérence que l'esprit humain a activement introduite dans l'univers des purs phénomènes. L'ordre que nous découvrons dans le monde est l'ordre que nous y avons mis. Kant a ainsi transcendantalelement justifié la physique. Il a déterminé quelles étaient les conditions de possibilité de la physique. Le garant de l'intelligibilité du monde, de l'ordre du monde, et donc finalement le garant de la physique qui connaît cette intelligibilité et cet ordre, n'est plus Dieu, n'est plus l'entendement divin comme chez Descartes, mais l'entendement structurant du sujet humain lui-même. C'est l'entendement de l'homme qui est garant de l'ordre du monde et qui fonde la possibilité de la physique. C'est bien d'une véritable révolution copernicienne dont il s'agit.

Le sujet connaissant qui imprime ainsi sa légalité dans le chaos des phénomènes est le moi pensant, l'ego cogito. Il ne s'agit cependant pas de l'ego empirique, du moi empirique, c'est-à-dire du moi dont nous prenons sensiblement conscience à travers la perception sensible de nos états

psychiques. Il s'agit au contraire de ce que Kant appelle l'ego transcendantal. Il s'agit de la fine pointe de l'esprit humain à l'instar du cogito de Descartes. Mais à la différence de chez Descartes, l'ego transcendantal ne peut pas se saisir soi-même dans une pure intuition intellectuelle. L'ego transcendantal ne peut jamais être objet d'une vision quelconque, il est inobjectivable. Sur ce point du refus que l'ego puisse faire l'objet d'une intuition intellectuelle directe, Kant rejoint saint Thomas. Nous ne nous connaissons nous-mêmes que comme moi empirique à travers une intuition sensible. Mais Kant se distingue encore de Descartes en ce qu'il ne rattache pas cet ego transcendantal à une âme. Il ne fait pas de l'ego transcendantal une chose pensante. Il réduit l'ego à sa fonction de condition de possibilité de l'acte de connaître. Nous ne saisissons l'ego que régressivement à partir des actes de connaître comme la condition ultime qui rend possible la connaissance. Ultimement, l'entendement et ses catégories *a priori* est une faculté de connaissance qui, comme la sensibilité, est attribué à un pôle d'unification qui est l'ego transcendantal, ego qui se voit limité à sa fonction de condition de l'acte de connaître et donc de condition de la science. L'ego transcendantal est le pouvoir unifiant originaire de la pensée qui n'est jamais empiriquement conscient puisqu'il est justement ce qui rend possible et ce qui est donc présupposé par toute expérience empirique. De la même manière que l'oeil ne se voit jamais en train de voir, ne voit jamais l'acte de sa propre vision, l'ego pensant ne voit jamais son propre acte de se penser soi-même.

Kant a donc répondu à la question de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles. Ce qui rend possibles des jugements synthétiques *a priori*, ce sont les catégories *a priori* de l'entendement. C'est donc l'ego transcendantal qui est la condition de possibilité et la garantie de ces jugements et donc de la science. Mais il reste encore à Kant à répondre à la question de savoir dans quelles conditions, dans quelles limites, l'application des jugements synthétiques *a priori* est légitime. L'usage des jugements synthétiques *a priori* est-il dans tous les cas légitime ? La réponse de Kant sera négative.

Répondre à cette question sera l'objet de la partie centrale de l'analytique. Ce sera l'objet de la déduction transcendantale. Déduction n'est pas à entendre ici au sens logique de déduire une proposition d'une autre, mais au sens du vieux vocabulaire juridique allemand où déduire signifiait justifier. Il s'agit donc de déduire, c'est-à-dire de justifier, l'usage des jugements synthétiques *a priori*. Dans quelles limites pouvons nous appliquer les catégories? Kant va répondre que leur usage et donc l'usage des jugements synthétiques *a priori* est légitime à la seule condition d'être limité à ce qui est donné dans les formes *a priori* de la sensibilité. L'usage des jugements synthétiques *a priori* est légitime à la condition que leur application soit strictement restreinte aux phénomènes qui viennent remplir les formes *a priori* de la sensibilité: à savoir l'espace et le temps. Les jugements synthétiques *a priori* ne peuvent donc être appliqués, selon Kant, qu'à des objets qui se donnent dans l'espace et dans le temps, qu'à des objets qui peuvent faire l'objet d'une expérience sensible, d'une expérience empirique possible. Les catégories ont le droit de s'appliquer aux contenus des formes de la sensibilité parce que ce sont elles qui rendent possible la connaissance et la science de ce contenu. Ce sont elles qui rendent possible la constitution des phénomènes sensibles en objets de connaissance, autrement dit en objets d'une maîtrise par un sujet connaissant. C'est grâce aux

catégories que les phénomènes deviennent de véritables objets de science maîtrisables. Nous avons en effet vu que, sans les catégories, il n'y aurait pas de science possible. Mais qui dit science pour Kant dit maîtrise. Or nous ne pouvons maîtriser que ce que nous appréhendons avec notre sensibilité. Seuls les phénomènes peuvent faire l'objet d'une science, c'est-à-dire que seuls les phénomènes peuvent être maîtrisés par les catégories, ce qui justifie leur application. Qui dit objet de science dit maîtrise pour Kant: domination par le sujet connaissant. Seuls les phénomènes sensibles peuvent être dominés par le sujet connaissant. Donc, seuls les phénomènes sensibles peuvent faire l'objet d'une science et d'une application des jugements synthétiques *a priori*.

L'eau bout à 100°. Lorsqu'elle bout, elle passe de l'état liquide à l'état gazeux: c'est la vapeur d'eau. Lorsque la température descend jusqu'à 0°, l'eau gèle. L'eau prend alors l'aspect d'un bloc de glace. Elle passe de l'état liquide à l'état solide. Pour Kant, le physicien sait que l'eau, la vapeur et la glace sont le même corps qui passe par trois états différents. Mais il le sait *a priori* grâce à la catégorie de relation substance/ accident. C'est la catégorie substance/accident qui nous permet d'unifier l'expérience, qui nous permet de comprendre l'eau comme une substance qui passe par les trois états accidentels que sont l'état liquide, l'état solide et l'état gazeux. Si nous n'avions pas *a priori* dans notre entendement cette catégorie, nous aurions à faire selon Kant à une pure rhapsodie de sensations diverses sans aucune unité. Nous verrions de la vapeur de l'eau et de la glace sans faire la relation entre les trois phénomènes. C'est donc la catégorie substance/accident qui nous permet de constituer ces phénomènes en véritables objets de connaissance. C'est la catégorie qui fait de l'eau un objet de science. C'est ce qui légitime son application.

Mais la légitimité de l'application d'une catégorie est limitée. Elle est limitée justement à la constitution d'objets de science, c'est-à-dire à la constitution d'objets d'une maîtrise qui soit parfaite. Il faut que le sujet connaissant puisse parfaitement maîtriser ce qu'il connaît avec ses catégories. Or, il apparaît à Kant que seules les données qui remplissent les formes de la sensibilité sont maîtrisables de la sorte. Seuls les phénomènes sensibles peuvent être constitués comme objets de science. Donc les catégories et les jugements synthétiques *a priori* qui en découlent ne sont légitimement applicables qu'aux seuls phénomènes dans l'espace et le temps. Nous verrons ainsi plus loin que ces jugements ne peuvent pas être appliqués à l'idée de Dieu, parce que l'idée de Dieu n'est pas représentable dans l'espace et le temps. L'idée de Dieu ne peut pas faire l'objet d'une science au sens d'une maîtrise. Nous ne pouvons maîtriser que les phénomènes. Or, Dieu n'est pas un phénomène. Dans la mesure où l'application des catégories est légitime à condition de constituer des objets de science, ces catégories ne peuvent pas être appliquées à Dieu qui ne peut pas constituer un objet de science. Il y a donc des limites à l'application légitime des catégories et des jugements.

L'application des catégories est légitime dans la mesure où celles-ci se synthétisent avec les formes *a priori* de la sensibilité. Sans le contenu phénoménal des formes de la sensibilité, les catégories sont vides. Elles sont intrinsèquement liées aux formes de la sensibilité, à l'espace et au temps, dont elles reçoivent leur contenu. Un jugement synthétique *a posteriori* comme "l'eau bout toujours à 100° et gèle toujours à 0°" opère une synthèse entre un jugement synthétique *a priori* et

le contenu concret des formes de la sensibilité. C'est le jugement synthétique *a priori* "une même substance demeure la même sous divers états accidentels" qui permet l'expérience de l'eau sous trois états différents et qui permet le jugement universel *a posteriori* à propos de l'eau. Mais pour qu'il y ait connaissance, pour qu'il y ait science, il faut et les catégories et les phénomènes de la sensibilité. Il n'y a donc pas de science de ce qui dépasse l'ordre des phénomènes sensibles, ce qui va mener Kant sur la voie d'une critique radicale de la métaphysique. Les intuitions de la sensibilité sans les catégories de l'entendement sont aveugles. Les catégories de l'entendement sans les intuitions de la sensibilité sont vides. Elles sont alors de pures formes sans contenu, comme des coquilles vides.

Il convient donc de distinguer deux aspects dans la connaissance: un aspect matériel et un aspect formel. L'aspect matériel est constitué par la pure diversité chaotique des phénomènes qui remplissent les formes de la sensibilité. L'aspect formel est l'élément organisateur et structurant de la connaissance qui vient quant à lui de l'ego transcendantal et qui consiste au niveau de la sensibilité dans les deux formes *a priori* de l'espace et du temps et qui consiste au niveau de l'entendement dans les douze catégories *a priori*. En affirmant que c'est la conjonction de ces deux aspects qui constitue une authentique connaissance, Kant opère la synthèse des deux grandes traditions philosophiques modernes, à savoir le rationalisme et l'empirisme. Issu de Descartes, le rationalisme sous-estime l'expérience sensible et ne fait confiance qu'aux idées de la raison et aux déductions à partir de ces idées. L'empirisme se méfie au contraire de toute connaissance *a priori* et estime que la seule connaissance valable est celle qui procède par induction, par généralisation à partir des phénomènes sensibles. Kant unifie, en les dépassant, ces deux courants opposés. Il dépasse l'empirisme dans la mesure où il fonde la possibilité de jugements synthétiques *a priori* universels et nécessaires dans les catégories *a priori* de l'entendement et non dans l'expérience sensible, ce en quoi il hérite du rationalisme. Mais inversement, Kant limite les prétentions du rationalisme en limitant l'application des jugements synthétiques *a priori* aux seuls phénomènes dans l'espace et le temps, ce qui ruine la métaphysique. C'est là l'héritage de l'empirisme. La conjonction kantienne de l'entendement et de la sensibilité est ainsi historiquement une tentative de réconciliation entre le rationalisme et l'empirisme.

Il reste encore à expliquer comment s'opère le passage entre l'entendement et la sensibilité. Comment se construit le pont entre les deux rives du dualisme moderne, entre la sensibilité et l'entendement? C'est là l'oeuvre de ce que Kant appelle le schématisme transcendantal qui est la fonction propre d'une faculté de notre ego pensant que Kant appelle l'imagination transcendantale. Le principe de l'unité entre la sensibilité et l'entendement, c'est l'unité de l'ego transcendantal lui-même. Un même foyer synthétique établit l'unité entre la sensibilité et l'entendement, un même foyer perçoit et conçoit, c'est l'ego transcendantal. Mais quel est le lien concret produit par cet ego? Quel est le lien concret produit par l'ego entre les catégories de l'entendement et les formes de la sensibilité? C'est l'imagination transcendantale, une faculté de l'ego, qui produit ce lien concret dans une activité que Kant appelle le schématisme transcendantal. C'est l'imagination qui rend possible la synthèse entre les catégories de l'entendement et les formes de l'espace et du temps. Le lien concret qu'elle produit, ce sont les schèmes transcendantsaux.

Il faut distinguer le schème transcendantal du schème empirique produit par l'imagination empirique. Un schème empirique, c'est une similitude sensible entre divers individus sensibles. En voyant plusieurs arbres, on construit un schème empirique de l'arbre, c'est-à-dire une image type de l'arbre. Ce que tous les arbres ont en commun permet de former une image sensible type de l'arbre en général qui permet de reconnaître tout de suite un arbre quelconque. C'est ce que Kant appelle le schème empirique. Le schème transcendantal est quant à lui produit *a priori* par l'imagination transcendantale et non pas *a posteriori* comme le schème empirique. La catégorie de relation substance/accident est une catégorie intemporelle. Pour pouvoir la synthétiser avec un phénomène vu dans le temps, l'imagination transcendantale produit un schème transcendantal, c'est-à-dire une entité intermédiaire entre le caractère intuitif et sensible du temps et le caractère non intuitif et non sensible de la catégorie. Le schème est donc à la fois intuitif et préconceptuel. Il est l'intermédiaire concret entre la sensibilité et l'entendement, entre la matière et l'esprit. On verra plus loin, dans la conclusion critique, que Kant n'arrive en réalité pas à vaincre vraiment le dualisme entre la matière et l'esprit. Le schème apparaît dès lors un peu comme un "machin" qui fait artificiellement le pont entre les deux. En réalité, il ne devrait pas y avoir de problème de pont, dès lors qu'on a compris que matière et esprit ne sont pas de nature essentiellement différente, constituant l'un et l'autre deux modalités d'un même être commun.

2.3 La dialectique transcendantale

La dialectique transcendantale est l'étude transcendantale de la raison pure. Kant utilise le terme de dialectique dans le sens péjoratif qu'il avait chez Aristote. Pour Aristote, la dialectique est un alignement de propositions contradictoires. Et en effet, pour Kant, la raison, dans son usage pur, c'est-à-dire coupée de la sensibilité, aboutit à ne produire qu'un tissu de contradictions. C'est ce qu'il appelle les antinomies de la raison pure. Nous avons ici l'explication du titre de l'ouvrage: *Critique de la raison pure*. La raison pure est pour Kant l'intelligence en tant qu'elle est radicalement coupée de tout lien avec la sensibilité. C'est l'intelligence en tant qu'elle se veut libre de toute attache à la sensibilité. C'est la raison qui se veut libre de l'expérience sensible. C'est la raison du rationalisme, la raison de Descartes. La raison pure, c'est encore l'entendement qui, insatisfait de ne connaître que des phénomènes sensibles dans l'espace et le temps, part à la recherche de ce qui échappe à l'espace et au temps, part à la recherche de l'absolu, en se laissant emporter par les ailes de la métaphysique.

Kant compare le projet de la métaphysique à l'élan d'une colombe. La colombe, dit-il, qui fend l'espace, mais sent l'air freiner le mouvement de ses ailes, s' imagine qu'elle volerait bien mieux dans le vide. Seulement l'air qui la freine est aussi l'air qui la porte. Dans le vide, loin de pouvoir planer plus rapidement, elle piquerait du nez et s'écraserait au sol. L'air symbolise bien sûr ici le lien à la sensibilité et le vide, la coupure de tout lien avec la sensibilité. Le lien à la sensibilité limite la raison mais lui permet de voler. La coupure de tout lien avec la sensibilité équivaut au vide. La colombe dans le vide ne peut plus voler. De même, la raison coupée de la sensibilité ne peut plus voler: elle

divague, elle se contredit, elle accumule les contradictions. La pouvoir *a priori* de l'entendement est, pour Kant, scientifiquement valide tant qu'il est rapporté aux phénomènes qui sont donnés dans les formes *a priori* de la sensibilité. C'est bien sûr là une limitation. Seulement, cette humble liaison à l'ordre empirique est aussi la garantie de l'efficacité et du sérieux de la connaissance humaine. C'est en fait surtout pour Kant la garantie d'une connaissance entendue comme maîtrise, comme domination de son objet.

Kant reconnaît cependant qu'il y a chez l'homme un instinct métaphysique indéracinable et constitutif de son humanité. L'entendement s'imagine qu'il pourrait connaître infiniment mieux et plus s'il se dégageait de cette référence aux phénomènes sensibles pour se tourner librement, purement *a priori*, vers des objets suprasensibles, non sensibles. L'entendement, en tant qu'il succombe à cette tentation de la métaphysique, en tant qu'il succombe à la tentation de se couper de l'expérience sensible, s'appelle la raison pure. Mais alors, selon Kant, il tourne à vide, il tourne sur lui-même, et tout comme la colombe, au lieu d'atteindre son but grandiose, il sombre dans le vide, c'est-à-dire dans l'illusion: l'illusion transcendantale de la métaphysique. Reprenant à son compte le sens péjoratif du mot dialectique qui désignait pour Aristote un raisonnement trompeur, Kant dénonce cette illusion métaphysique de la raison dans une dialectique transcendantale. Sous cet intitulé, Kant va examiner les usages purs de notre raison qui fatalement débouchent sur des contradictions et qui par le fait même égarent notre raison en lui donnant l'illusion d'avoir à faire à des objets, à l'instar des objets sensibles de l'entendement, alors qu'elle ne touche pas des objets.

Les objets illusoires de la raison pure sont au nombre de trois. Ils ne s'agit en fait pas vraiment d'objets puisqu'ils ne sont pas donnés dans les formes *a priori* de la sensibilité. L'entendement ne peut donc pas les maîtriser. Il s'agit d'idées *a priori* qui ne sont pas à confondre avec les catégories *a priori* de l'entendement. Les catégories *a priori* de l'entendement sont comme les structures de notre entendement, alors que les idées de la raison pure sont de pseudo-objets, des illusions d'objets, en ce sens qu'ils ne sont pas donnés dans les formes de la sensibilité, mais sont produits par la raison pure *a priori* avant toute expérience. Dans son élan métaphysique, la raison pure prétend en effet s'élever à la connaissance de trois objets suprasensibles, non sensibles, qui ne peuvent pas faire l'objet d'une expérience sensible, trois objets qui sont sensés échapper aux conditions spatio-temporelles. Elle produit ainsi *a priori* trois idées qui sont l'âme, le monde et Dieu. On remarquera que ces trois idées correspondent aux trois branches de la *metaphysica specialis* des rationalistes. Les rationalistes, comme Wolff disciple de Leibniz, divisaient la "métaphysique appliquée" en trois branches. La psychologie rationnelle qui s'occupait de l'âme et de son immortalité. La cosmologie rationnelle qui s'occupait du monde en totalité. La théologie rationnelle qui s'occupait de Dieu.

Depuis toujours et pour toujours, la raison a été et sera, selon Kant, métaphysique, c'est-à-dire qu'elle a prétendu et prétendra connaître des objets auxquels ne correspond aucune expérience sensible, des objets qui transcendent toute expérience sensible possible. C'est ainsi que, par delà tous les phénomènes psychiques dont le sens interne prend sensiblement, expérimentalement, conscience, la métaphysique entend parler de l'âme et affirmer au sujet de cette âme qu'elle est

libre, simple, immortelle etc. Kant conclut en la présence en l'homme d'un ego transcendantal comme la condition de possibilité des actes concrets de connaissance qu'il observe. Mais il ne rattache pas cet ego à une âme qu'il prétendrait immortelle et libre. Il ne se prononce pas sur le fait de savoir si l'ego peut exister séparément d'un corps, autrement dit sur son immortalité. Se prononcer sur ce fait, c'est faire de la métaphysique.

Par ailleurs, au delà de tous les phénomènes sensibles des sens externes, la raison pure veut parler du monde pris comme totalité, non pas donc du monde expérimentable, mais du monde pris comme une entité métaphysique, ainsi que c'est le cas dans des jugements tels que: "le monde en totalité est fini ou infini", "le monde a été créé par Dieu", "le monde a commencé ou n'a jamais commencé dans le temps" etc. Le monde en totalité n'est jamais un objet d'expérience que l'on peut maîtriser. On fait l'expérience d'un certain nombre fini de phénomènes, mais on ne fait jamais l'expérience de la totalité de tous les objets possibles. Donc, le monde comme totalité n'est pas un objet d'expérience mais une idée que la raison produit. C'est une idée métaphysique, métémpirique, suprasensible. C'est l'idée de monde comme totalité.

Finalement, la raison pure prétend pouvoir émettre des jugements sur Dieu comme origine ultime de l'âme et du monde: "Dieu existe", "il est le créateur du monde" etc. Mais Dieu n'est pas un objet d'expérience sensible. Ce n'est pas un objet qu'on peut maîtriser. C'est une illusion d'objet, c'est une idée de la raison pure qu'on ne peut en réalité pas connaître. C'est l'idée de Dieu que Descartes croyait pouvoir se représenter et parfaitement maîtriser avec sa raison.

Kant constate que les métaphysiciens se disputent et se contredisent depuis des siècles dès qu'il s'agit de discuter de ces trois idées. Cet échec est selon lui parfaitement compréhensible. En effet, les jugements synthétiques *a priori* ne sont légitimement applicables qu'à des objets présents dans les formes *a priori* de la sensibilité. En appliquant aux phénomènes sensibles ses catégories *a priori*, l'entendement constitue ces phénomènes comme des objets de connaissance, c'est-à-dire comme des objets de maîtrise. Mais en appliquant ces mêmes catégories aux idées pures de la raison, l'entendement ne se trouve pas en face d'objets qu'il peut maîtriser. Cette application des catégories et donc l'application des jugements synthétiques *a priori* aux idées pures de la raison est illégitime. Elle ne donne pas lieu à une véritable connaissance, à une science, mais à une illusion de connaissance, à une science illusoire, à une dialectique. L'entendement en effet s'emballe et travaille à vide, puisqu'il veut connaître des objets supra-sensibles auxquels, par définition, aucune expérience sensible ne peut correspondre. On ne voit pas Dieu avec ses sens. On ne voit pas l'âme avec ses sens. On ne voit jamais le monde comme totalité avec ses sens. La raison pure peut donc selon Kant penser ces idées, mais elle ne peut pas les connaître. Il n'y a pas de connaissance métaphysique possible de l'âme du monde et de Dieu. Il n'est pas exemple pas possible d'appliquer le jugement synthétique *a priori* "tout événement a une cause" à l'idée de monde. Pourquoi ? Parce que le monde n'est pas un objet qui se donne dans les formes du temps et de l'espace, dans les formes *a priori* de la sensibilité. L'entendement ne peut pas maîtriser le monde. Donc affirmer que le monde en totalité a une cause et que cette cause est Dieu est hors des possibilités de la raison. Ce n'est pas une connaissance, mais une illusion de connaissance, parce que nous ne voyons ni le

monde, ni Dieu. C'est ce qu'on appelle l'agnosticisme kantien.

L'agnosticisme kantien a deux aspects: l'un négatif, l'autre positif. Négativement, l'agnosticisme kantien signifie que l'homme ne peut pas connaître ce qui excède l'ordre sensible, l'ordre matériel. Il ne peut pas connaître l'absolu, il ne peut pas connaître Dieu. Ses facultés de connaissance ne sont pas destinées à faire de la métaphysique, mais plutôt à pratiquer les sciences positives comme la physique et la chimie ou alors les mathématiques. La patrie de l'intelligence humaine, c'est le sensible, c'est la matière. C'est là le préjugé empiriste selon lequel il n'est pas possible pour l'intelligence de connaître autre chose que des phénomènes sensibles. C'est le préjugé selon lequel l'intelligence ne peut pas excéder l'ordre du sensible. En ce sens, Kant aura une très grosse influence sur le positivisme des XIX^{ème} et XX^{ème} siècle. Mais Kant n'est pas un empiriste. Il croit en la possibilité d'une science universelle. Il est cependant guidé par un autre préjugé, d'origine rationaliste celui-là, et qui veut que connaissance équivaille à maîtrise, à possession de son objet. Dans la mesure où seules les apparences sensibles peuvent être maîtrisées, construites, mesurées par l'entendement, Kant affirme que l'entendement ne peut pas dépasser l'ordre du sensible. Il n'y a connaissance que quand il y a maîtrise. C'est la grande idée de la modernité: l'homme est la mesure de toutes choses. Ce préjugé conduit Kant à rejeter la métaphysique de l'ordre de la science. La métaphysique n'est pas une science et ne peut pas être une science. Sa volonté initiale de fonder la métaphysique comme science le conduit paradoxalement à la rejeter du domaine des sciences, parce qu'il ne concevait les sciences que sur le modèle des sciences physico-mathématiques. Mais Kant n'est cependant pas un empiriste. Il croit en la possibilité d'une science universelle, c'est-à-dire d'une science qui pose des jugements universels qui dépassent le strict donné empirique. Mais ces jugements ne sont légitimes que lorsqu'ils s'appliquent à des données expérimentales. Ils n'ont en outre pas de portée ontologique. Ils ne font pas connaître les choses en elles-mêmes, mais sont seulement la projection dans les choses de la légalité de l'esprit humain.

L'agnosticisme kantien a aussi une signification positive qui a été largement méconnue. Il y a une réaction positive et salutaire dans le kantisme aux tendances prométhéennes du rationalisme. Si la connaissance est maîtrise comme le voulait Descartes, elle ne peut pas avoir prise sur des réalités comme l'âme ou comme Dieu. Et là Kant a raison. Descartes s'imaginait pouvoir se représenter Dieu. Leibniz dans sa théodicée nous donne une science de Dieu, comme si Dieu était un objet que nous pouvons parfaitement maîtriser. Kant s'est à raison rendu compte que Dieu ne pouvait pas être maîtrisé par la raison humaine. Dieu est toujours plus grand que ce que nous pouvons concevoir. Notre raison est limitée. Kant fait légitimement échapper Dieu des prises d'une raison dominatrice. C'est le sens profond du mot de Kant dans la préface de la *Critique de la raison pure*: "je dus abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance". Hélas, il ne concevait la connaissance que comme maîtrise. Du coup, Dieu échappe pour lui à toute forme de connaissance et n'est plus objet que de croyance. Il oppose ainsi malheureusement croyance et science. Il ne s'est pas rendu compte que connaissance ne voulait pas nécessairement dire maîtrise. Pour saint Thomas, connaître ne veut pas dire maîtriser le réel, mesurer le réel d'une manière dominatrice, mais se laisser mesurer par lui. Pour saint Thomas, c'est l'être qui mesure la connaissance et non le contraire. Il y a donc une science

possible qui n'est pas du domaine de la maîtrise technique de la pensée moderne: c'est la science telle que la défendaient les médiévaux ou déjà les Grecs. En réduisant tout savoir au modèle du savoir physico-mathématique, la modernité, et donc Kant, ont totalement méconnu la possibilité d'un savoir qui soit humble réception de la réalité, qui soit humble méditation, consciente de ses limites, du mystère de Dieu. Kant aboutit ainsi à rejeter Dieu de l'ordre de la connaissance et à émanciper la raison théorique de toute transcendance.

Kant cependant n'était pas indifférent aux questions métaphysiques. Il était luthérien et croyait en Dieu. Il aura le souci de faire une place à ces questions. Il va retrouver les questions métaphysiques par le biais de la morale. C'est par le biais de l'engagement éthique que l'homme va, selon Kant, retrouver l'existence de l'âme et de Dieu, mais plutôt sous la forme de croyances de la raison: les postulats de la raison pratique.

3. La critique de la raison pratique.

La question centrale de la *Critique de la raison pure* était: "Que puis-je connaître?". La question centrale de la *Critique de la raison pratique* sera "Que dois-je faire?". La conclusion de la *Critique de la raison pure* était que l'usage pur de la raison dans le domaine théorique, dans le domaine de la connaissance, est impossible, illégitime. La raison pure, c'est la raison coupée de la sensibilité et de l'expérience sensible. La raison coupée de la sensibilité, et donc de l'expérience sensible, ne peut plus connaître selon Kant. Les jugements synthétiques *a priori* ne sont légitimes que s'ils s'appliquent aux données des formes *a priori* de la sensibilité.

Dans le domaine moral, c'est exactement le contraire qui est vrai selon Kant. Le seul usage de la raison qui soit légitime dans l'agir humain, c'est l'usage pur. L'homme n'agit moralement que s'il conforme son action aux exigences de la raison pure, c'est-à-dire coupée de la sensibilité, coupée de tout mobile sensible égoïste. La raison pure doit être négativement critiquée dans son usage théorique, mais positivement critiquée dans son usage pratique. Pourquoi seule la raison pure, coupée de l'expérience sensible, est-elle morale? Pourquoi l'agir humain est-il moral à la condition *sine qua non* d'être conforme à la raison pure coupée de l'expérience sensible? Il y a à cela deux raisons.

La première raison du purisme moral kantien est celle-ci. La raison pratique, c'est-à-dire la raison qui régit l'agir humain, parle à la conscience sur le mode impératif et non pas sur le mode indicatif. Elle ne décrit pas ce qui est, mais elle prescrit ce qui doit être. Or une norme, une loi morale, n'est jamais un fait qu'on peut constater empiriquement avec les cinq sens, dans une expérience sensible. "Tu ne tueras point!" est une loi morale qui s'impose à la conscience, mais qu'on ne constate pas comme un fait dans l'expérience sensible. On ne peut pas fonder une telle loi sur l'expérience. La preuve est qu'il y a des hommes qui s'entre-tuent. La norme morale transcende donc la stricte expérience sensible. La norme morale n'est pas donnée *a posteriori*, mais s'impose *a priori* avant toute expérience sensible. Une morale fondée sur l'expérience sensible serait une contradiction. Ce serait une description sociologique de ce qui se fait, mais non pas une prescription

de ce qui doit se faire. La morale se réduirait à la sociologie. Seule la raison pure, légiférant *a priori*, peut selon Kant fournir une norme morale.

La seconde raison du purisme moral de Kant réside dans le rigorisme de ses conceptions morales hérité de son éducation piétiste. Selon Kant, dès qu'on agit pour des motifs empiriques, issus de la sensibilité, dès qu'on agit par intérêt, ou par souci d'efficacité, on est d'emblée en dehors de l'ordre moral. On n'agit plus alors moralement. Agit moralement celui-là seul qui agit dans l'unique intérêt de la raison, sans aucun mobile sensible, rien que pour obéir aux exigences de la pure raison. Celui qui ne tue pas pour le seul motif de ne pas se retrouver en prison n'agit pas moralement. Il faut ne pas tuer pour le respect de la loi morale et non par intérêt personnel.

Mais quel est l'impératif moral que la raison pure impose à la conscience de tout être humain selon Kant ? La raison est la faculté de l'universel. La raison se prononce toujours dans des propositions universelles, universellement valables. La raison impose donc à la conscience de chaque homme d'agir d'une manière qui soit universellement valable. C'est ce que Kant appelle l'impératif catégorique et qui se formule ainsi: "Agis de telle manière que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle". La raison pure formule *a priori* un seul et unique critère: l'impératif catégorique qui oblige l'homme à agir par devoir et pour le devoir d'une manière qui soit universellement valable, d'une manière telle que la raison puisse ériger la maxime de son action en loi universelle. La raison pure impose donc à la conscience une norme purement formelle sans contenu concret. C'est ce qu'on appelle le formalisme kantien. L'unique norme purement formelle de l'action consiste à se demander: "puis-je vraiment vouloir sans contradiction que ma manière d'agir soit étendue à tous les hommes et devienne une loi universelle?". Je conçois en moi le projet de tuer mon voisin. Est-ce que je peux raisonnablement vouloir qu'une telle manière d'agir soit une loi universelle qui s'impose à tout homme? La réponse de Kant est bien sûr négative. Il ne m'est donc pas permis de tuer. Ce que Kant appelle l'impératif catégorique correspond à ce qu'on appelle de manière familière la voix de la conscience. Tout homme a en lui, même s'il la réprime au plus profond de lui-même, essayant de l'étouffer, une voix, celle de sa conscience, qui lui fait des reproches s'il agit de manière gravement désordonnée. C'est à cela que correspond l'impératif catégorique de Kant. Selon Kant, la raison pure s'adresse à la volonté empirique spontanément intéressée par des mobiles égoïstes sensibles et lui donne l'ordre de soumettre ses mobiles égoïstes aux lois universelles de la raison. Elle lui dit: "tu dois agir par pur souci de te conformer à l'universalité de la raison". La raison pure, qui était inefficace sur le plan de la connaissance, de la science, est au contraire la seule valable sur le plan de l'agir humain, sur le plan de l'action.

Cet impératif catégorique est un fait pour Kant. On le découvre en nous. On découvre que notre raison nous enjoint d'agir d'une manière qui soit conforme à la raison universelle. À partir de ce fait, la *Critique de la raison pratique* va tirer une série de conséquences. Kant va montrer que cet impératif catégorique que l'on découvre en nous nous oblige à formuler trois postulats qui sont trois grandes affirmations métaphysiques inséparablement liées à cet impératif. Ce sont les trois célèbres postulats de la raison pratique. Il s'agit de propositions théoriques indémonstrables par la raison pure théorique, mais à la vérité desquelles on est obligé de croire si on croit en la possibilité d'appliquer

concrètement l'impératif catégorique dans notre vie de tous les jours. Si on croit qu'il est possible d'agir moralement, c'est-à-dire d'une manière qui soit absolument désintéressée et purement conforme à la raison, on est alors obligé de postuler trois propositions métaphysiques: la liberté de l'homme, l'immortalité de son âme et l'existence de Dieu.

Le premier postulat de la raison pratique est celui de la liberté. "L'homme est libre" n'est pour Kant ni une proposition évidente ni une proposition démontrable. Il n'est pas évident que nous soyons libres et on ne peut pas non plus le démontrer à partir de quelque chose qui serait évident. Être libre, pour Kant, c'est échapper au déterminisme de la causalité physique matérielle. Pour l'entendement scientifique, il n'est pas évident que l'homme ait une âme qui échappe au déterminisme purement matériel. C'est là l'empirisme de Kant. Rien ne prouve que nos actions ne sont pas le résultat mécanique de l'action de notre corps matériel qui est lui-même poussé à agir en vertu d'un déterminisme matériel qui s'imposerait à lui. Rien ne prouve que l'homme n'est pas comme une bille qui heurte une seconde bille parce qu'elle a elle-même été poussée par une troisième bille. Notre liberté n'est peut-être qu'une illusion. Rien ne prouve que nous sommes maîtres de nos actes et que nous décidons souverainement de ceux-ci sans obéir à des mobiles sensibles qui nous poussent à agir de telle ou telle manière. La liberté n'est peut-être qu'une illusion. Notre raison métaphysique a bien quant à elle une idée de la liberté, mais elle est incapable de la démontrer.

Mais la raison n'est pas que théorique. Elle est aussi pratique. Elle nous commande avec l'impératif catégorique d'agir de manière purement rationnelle dans une complète indépendance à l'égard du monde matériel. Mais agir de manière pleinement autonome sans aucune influence du monde matériel, c'est justement être libre pour Kant. C'est être maître de ces actes qui sont causés par le moi et non plus par des phénomènes matériels extérieurs qui influenceraient le moi. Répondre à l'impératif catégorique qui se fait entendre en moi m'oblige donc à croire que je suis libre, m'oblige à postuler que je suis libre, sinon agir de manière purement autonome et indépendante à l'égard du monde matériel serait impossible. Mais c'est à moi à démontrer par l'action que je suis libre. C'est en agissant conformément à l'impératif catégorique que je ferai la démonstration pratique et non plus théorique de la liberté. Car il s'agit bien de croire à la liberté. Kant n'affirme pas la liberté comme une certitude théorique, mais comme une croyance que la raison postule pour répondre à l'impératif catégorique. Mais peut-être cet impératif est-il illusoire? À l'homme de démontrer le contraire par son agir. À partir du fait évident qu'il y a en moi un impératif catégorique, je suis obligé de postuler la liberté de l'homme. Sinon la raison m'imposerait un devoir irréalisable, ce qui est absurde. Elle serait contradictoire, elle serait irrationnelle. Elle se nierait elle-même et serait illusoire. La cohérence de la raison avec elle-même exige donc la liberté. Tu dois donc tu peux affirme Kant. L'homme doit faire son devoir. Or il ne peut le faire que s'il est libre. Il est donc autorisé par la raison à postuler la liberté. À charge pour lui de la démontrer par son agir.

Le second postulat de la raison pratique est celui de l'immortalité de l'âme. La raison impose en effet à la volonté empirique d'agir uniquement par devoir, pour le devoir. Elle impose de se

conformer uniquement à une maxime rationnelle universelle, sans compromission aucune avec quelque mobile égoïste sensible. La raison impose la sainteté. Mais voilà, Kant est bien obligé de reconnaître que l'homme a un corps! Il est bien obligé de reconnaître que notre raison est immergée dans un monde sensible et que l'homme est *de facto* incapable de totalement se défaire entièrement de ses intérêts propres, des intérêts de sa sensibilité, pour agir par pur respect de la loi. En bref, il constate que l'homme n'est pas un ange désincarné. Il constate que cette pure liberté qu'il était obligé de postuler est pratiquement indémontrable, parce que l'expérience nous montre que l'homme n'agit jamais en faisant totalement abstraction de ses intérêts particuliers. Son pessimisme luthérien le poussera même à parler du mal radical qui affecte l'humanité. Luther disait en effet que "l'homme est un tas de fumier auréolé de grâce", affirmant par là qu'une réelle conversion de l'homme à la sainteté n'est pas vraiment possible et que la grâce nous sauve, mais sans vraiment changer notre comportement. Ce qui explique encore cette parole de Luther. *Pecca fortiter, crede fortius*. "Pèche avec ardeur, mais crois avec encore plus d'ardeur". Se défaire du péché est impossible pour Luther.

Pratiquement, Kant constate à son tour empiriquement que l'homme est un loup pour l'homme et que son purisme moral est pratiquement irréalisable ici bas sur terre. Et pourtant, la raison ne nous commande pas moins d'agir en se conformant uniquement à la maxime universelle, à l'impératif catégorique. Elle nous commande d'agir par devoir pour le devoir, de manière pure. Or, ce purisme semble irréalisable ici bas. Dès lors, si la raison n'est pas absurde, si ses injonctions ne sont pas déraisonnables, ce qui serait absurde, on est obligé de postuler l'immortalité de l'âme. Si la liberté de l'homme ne peut pas se réaliser ici bas dans la condition corporelle qui est celle de l'humanité, il faut postuler qu'elle doit pouvoir se réaliser après la mort, quand l'âme sera libérée du corps et donc forcément quand elle sera libre de tout intérêt sensible égoïste particulier, de tout mobile sensible égoïste. La présence de l'impératif catégorique dans la raison oblige de postuler qu'au delà de la mort phénoménale, c'est-à-dire au delà de la disparition empirique du corps, l'âme survit éternellement. On est obligé de postuler l'immortalité de l'âme de manière à permettre à la raison de s'accomplir parfaitement dans sa pureté, mais au-delà de notre vie empirique ici-bas. La raison est obligée de postuler un progrès indéfini en direction de la sainteté morale, de l'accomplissement de la raison et de la liberté. Ce progrès n'est possible que si ma personnalité raisonnable persiste elle-même indéfiniment dans l'être au delà de la mort qui affecte mon existence phénoménale. Bref, l'exigence morale de la raison oblige la raison à postuler l'immortalité de l'âme et la possibilité pour la liberté de s'accomplir au delà de la mort.

La démarche de Kant jusqu'ici est la suivante. Il découvre en lui la raison et en elle l'exigence morale universelle. Si cette raison est réelle, si elle n'est pas absurde, alors il faut croire dans la liberté de l'homme et dans l'immortalité de son âme. Pour croire en la raison, il faut croire en la liberté, mais aussi finalement en l'immortalité de l'âme. Mais il ne s'agit que de croyance et pas de démonstration théorique. La raison, Kant en constate l'existence en nous. Si cette raison n'est pas une illusion, ce qu'on ne peut pas démontrer, alors il faut croire en la liberté et en l'immortalité de l'âme.

Le troisième postulat de la raison pratique est l'existence de Dieu. On a vu que tout comme la raison était incapable de démontrer l'immortalité de l'âme, elle était aussi incapable de démontrer l'existence de Dieu. Mais la raison pratique, par les voies qui lui sont propres, va retrouver l'existence de Dieu. Elle va montrer que la raison, si elle est cohérente avec elle-même, si elle s'admet elle-même, est obligée de croire en Dieu. On a vu en effet que, pour Kant, il y avait dissociation complète, totale, entre la recherche temporelle du bonheur et la recherche de la vertu, de la sainteté. La recherche du bonheur ici-bas ne peut être qu'égoïste, intéressée. Il ne faut donc agir que par devoir, dans le seul souci d'appliquer l'impératif catégorique rationnel et universel, sans souci aucun du bonheur. Pourtant, la raison trouve en elle-même aussi une exigence de bonheur. L'homme ne peut être vraiment et finalement homme que s'il est heureux. L'homme est fait pour le bonheur et pas pour le malheur. La raison ne peut vraiment s'accomplir que s'il y a alliance, union finale, entre la vertu et le bonheur. Un homme juste, saint, qui fait le bien, qui applique l'impératif catégorique, et qui serait éternellement malheureux, c'est absurde, insatisfaisant pour la raison. Kant constate par l'expérience empirique que, dans le monde, il y a des légions d'hommes justes qui sont malheureux et des légions d'hommes méchants qui coulent des jours heureux. C'est injuste! C'est choquant pour la raison humaine. La raison exige qu'il y ait ultimement alliance entre la vertu et le bonheur. Elle comporte en elle une exigence de justice qui veut que la vertu soit récompensée par le bonheur, qui veut qu'il y ait union entre la vertu et le bonheur, entre la sainteté et le bonheur. Mais il apparaît de fait que cette alliance est impossible ici-bas. L'homme ici-bas, s'il cherche son bonheur, est inévitablement un égoïste qui n'agit pas selon l'impératif catégorique, lequel implique plutôt le sacrifice de son propre bonheur individuel. La raison exige donc qu'ultimement justice soit faite et qu'il y ait alliance entre la sainteté et le bonheur. Elle exige que l'accomplissement de la liberté et de la raison aboutisse au bonheur, qu'il soit couronné par l'accès au bonheur. Mais comme cette alliance est impossible ici-bas, on est obligé de postuler l'existence de Dieu comme de celui qui finalement accomplira cette alliance, comme de celui qui accomplira le souverain bien, comme de celui qui récompensera les justes par le bonheur, comme de celui qui accordera aux justes et aux vertueux le bonheur éternel. La cohérence de la raison humaine avec elle-même, qui ne peut être que choquée par cette injustice de la disjonction empirique entre la sainteté et le bonheur ici-bas, l'oblige à postuler l'existence de Dieu comme de celui qui enfin réalisera cette conjonction, cette alliance entre la sainteté et le bonheur. L'homme en agissant par devoir, selon la raison, est vertueux et se rend donc digne du bonheur. Comme il ne peut pas se donner à soi-même ce bonheur, il faut postuler l'existence de Dieu comme de celui qui le récompensera en lui donnant le bonheur mérité.

Il faut noter qu'il ne s'agit que d'un postulat. Il s'agit de croire en l'existence de Dieu pour sauvegarder la cohérence de la raison avec elle-même. Il ne s'agit en aucune manière d'une démonstration, mais d'une espérance. Si la raison est ce qu'elle est, on peut raisonnablement espérer et donc croire en l'existence de Dieu. Sinon, on est obligé d'admettre l'absurdité d'une disjonction éternelle entre la vertu et le bonheur.

4. Critique des Critiques

L'origine du drame de la pensée kantienne est à rechercher dans l'étréitesse extrême de son point de départ: fonder la physique newtonienne, sauver la physique du scepticisme de Hume. La seule conception de la connaissance que Kant avait était celle mise en oeuvre dans la physique moderne. Il se fait par conséquent une vision empiriste ou nominaliste de la sensibilité humaine, comme d'un enregistreur passif de phénomènes strictement matériels et strictement individuels, comme si des phénomènes sensibles strictement et seulement individuels étaient pensables. Voulant dépasser l'empirisme de Hume et son scepticisme, il cherchera dès lors l'origine des universaux, c'est-à-dire de l'universel, dans les structures *a priori* de l'esprit humain: ce seront les catégories *a priori* de l'entendement. L'universel pour Kant n'est pas donné, mais projeté par l'esprit dans les phénomènes. Cette manière de voir lui vient de la science physique qui lui impose en outre une vision de la connaissance comprise exclusivement comme maîtrise de son objet et non comme contemplation d'un mystère qui la dépasse. Des réalités comme Dieu, comme l'âme ou comme le monde n'étant pas maîtrisables, elles seront par conséquent rejetées du domaine de la connaissance.

Kant ne surmonte en aucune manière le dualisme moderne. Il ne fait que juxtaposer l'empirisme et le rationalisme. Avec les empiristes, il se fait une conception purement animale de la sensibilité et affirme qu'on ne peut rien connaître qui excède l'ordre du sensible. Mais à la différence des empiristes, il admet une connaissance ayant une portée universelle. Avec les rationalistes, il admet donc une connaissance universelle. Mais à la différence des rationalistes, il limite les prétentions de cette connaissance universelle. Ne comprenant la connaissance que comme maîtrise de son objet, il prend conscience que la raison ne peut maîtriser, mesurer, que les phénomènes sensibles et en aucune manière des réalités comme le monde, l'âme ou Dieu. Nos concepts universels ne nous donnent donc pas accès à un universel réel qui existerait en dehors de nous. Le donné, ce qui nous est donné, n'est que sensible, et jamais un universel ne nous est donné. La connaissance n'est donc que projection de la légalité universelle de la raison dans les phénomènes sensibles. La connaissance humaine n'est universelle que pour l'homme. Elle n'a pas de valeur en soi. Elle ne vaut que pour et par l'homme. C'est l'aboutissement de l'anthropocentrisme inauguré par Descartes. Descartes jetait un pont entre les deux rives du dualisme par le biais de Dieu. Chez Kant plus aucun pont ne demeure. Il y a opposition entre le monde et l'homme et c'est l'homme qui est la seule mesure de toutes choses. C'est lui qui projette l'universel dans le réel. Mais sa connaissance n'a plus de portée sur le réel en lui-même. C'est l'agnosticisme kantien. Cet agnosticisme n'est autre que l'agnosticisme empiriste qui consiste à affirmer que rien ne nous est donné sinon des phénomènes sensibles exclusivement matériels et individuels. Certes, il y a chez Kant une réaction saine au rationalisme en refusant que Dieu puisse être mesuré par la connaissance humaine comme un objet, comme chez Descartes, Leibniz ou Hegel. Mais sa conception étroite de la connaissance comme maîtrise et son empirisme vont aboutir à rejeter Dieu de l'ordre du connaître, et donc à l'agnosticisme et au fidéisme. On ne peut que croire en Dieu.

Notre monde contemporain s'en est profondément nourri et y a trouvé la justification au rejet

de Dieu de toutes les sphères de l'activité humaine. Kant donne le moyen de penser le monde relativement à l'homme, pour l'homme et rien que pour l'homme. Il permet de penser toutes les sphères de l'activité humaine sans Dieu. Une certaine conception laïciste des droits de l'homme issue de la révolution française y trouve son terreau. De même qu'une certaine conception laïque de la politique, de l'économie, de la culture. Kant a donné lieu à une école de pensée néo-kantienne qui a persisté durant tout le XIX^{ème} siècle et durant tout le XX^{ème}. Pensons à Gaston Bachelard, Léon Brunschwig, à Jean-Luc Ferry aujourd'hui, à Cassirer, à Paul Natorp, à Karl Popper etc. Kant aura aussi une profonde influence sur la théologie, non seulement protestante, ce qui est normal, mais sur la théologie catholique. On peut penser aux excès d'une certaine théologie qui tend à penser le christianisme uniquement comme l'accomplissement des vœux profonds de l'homme, ce qui n'est pas totalement faux, mais terriblement réducteur. Kant n'est pas étranger à la crise moderniste du début du siècle et à la crise néo-moderniste dont on est aujourd'hui loin d'être sorti.

L'anthropocentrisme de Kant se laisse aussi voir dans sa morale. Là aussi, on assiste à une révolution copernicienne. Classiquement, la morale était fondée sur la métaphysique. Kant, par contre, fonde la morale sur l'homme seul qui en est la seule mesure. C'est la seule raison de l'homme qui est le fondement de la morale. Il n'y a pas de lois morales qui s'imposeraient à l'homme de manière extérieure et que l'homme déchiffrerait avec sa raison dans le réel. C'est la raison toute seule, comme forme vide, qui s'impose à la volonté de l'homme. L'homme ne doit plus se conformer à un ordre réel qu'il découvrirait par sa raison métaphysique. Il doit se conformer aux seules exigences de sa raison vide. La morale est créée par l'homme et pour l'homme. Cela ne veut pas dire le caprice individuel arbitraire, car il faut se conformer à l'impératif catégorique universel. Mais cela signifie une morale à la mesure de l'homme et de sa raison limitée. Le sens de l'existence humaine ne sera plus pensé qu'en fonction de l'homme. Cela apparaît bien quand Kant parle de Dieu. Dieu est exigé par la raison comme celui qui va réaliser le bonheur de l'homme. La raison exige l'alliance de la vertu et du bonheur. Donc Dieu doit exister, mais uniquement comme celui qui va satisfaire le vœu de la raison humaine. C'est à nouveau l'homme qui est finalement la mesure de Dieu. Dans son ouvrage *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant va réduire le christianisme à ce qui en est selon lui acceptable pour la raison. Il verra ainsi dans le christianisme uniquement une morale rationnelle, mais dans une version imagée et symbolique à l'usage des petites gens incapables de comprendre les hautes spéculations philosophiques. Cet ouvrage aura une forte influence sur la théologie. Il est une des sources du modernisme.

On a vu que Kant refusait de réduire Dieu à la mesure de la connaissance humaine. Mais il aboutit finalement à réduire Dieu à la mesure de l'agir humain. Dieu n'est plus compris que comme celui qui achève l'agir humain, comme celui qui réalise le vœu de bonheur de l'homme. C'est le comble de l'anthropocentrisme. Dieu est totalement évacué du domaine du savoir pour ne plus être vu que comme le terme qui va accomplir le vœu de bonheur de l'homme. Il n'est plus qu'un moyen pour le bonheur de l'homme. Il devient la caution d'une gestion anthropocentrique de la cité humaine. En oubliant le mystère de l'être sur le plan du connaître, et en refusant par conséquent toute connaissance naturelle de Dieu, Kant ne peut pas non plus respecter le mystère de Dieu quand

il le postule comme le point d'aboutissement de l'agir humain. Il instrumentalise Dieu à sa manière.

Chapitre 4: L'idéalisme allemand

L'idéalisme allemand a connu essentiellement trois représentants. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) est surtout l'auteur des différents exposés de sa *Doctrine de la science* (1794-1801-1804), du *Discours à la nation allemande* (1807-1808) et de la *Destinée de l'homme*. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) est l'auteur d'une *Philosophie de l'esprit* (1800-1809), du *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800 et d'une *Philosophie de la mythologie* de 1842. Enfin Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) est l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* de 1806 et surtout de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, composée d'une *Science de la Logique*, d'une *Philosophie de la Nature* et d'une *Philosophie de l'Esprit*.

Un résumé de la pensée de Hegel se trouve dans le §18 de la *Science de la Logique* qui donne le plan de l'*Encyclopédie*. *L'Idee, écrit Hegel, s'avère comme la pensée absolument identique à soi, et celle-ci en même temps comme l'activité de s'opposer soi-même à soi pour être pour soi, et d'être, dans cet Autre, seulement auprès de soi-même. Ainsi, la science se décompose dans les trois parties qui sont: 1° La Logique, la science de l'Idee en et pour soi; 2° La Philosophie de la Nature, en tant qu'elle est la science de l'Idee dans son être-autre; 3° La Philosophie de l'Esprit, en tant que l'Idee qui, de son être-autre, fait retour en soi-même.*

Il y a une seule réalité pour Hegel, c'est Dieu qu'il appelle l'Idee. Sa pensée est en ce sens très proche de celle de Spinoza qui affirmait que la seule réalité, c'est la Substance. Mais l'hégélianisme est un spinozisme dynamique. La Substance de Spinoza est statique. Hegel va y introduire le dynamisme. Hegel introduit en effet l'histoire en philosophie. Il est le premier à insister sur l'importance de l'histoire. C'est dans l'air du temps. Hegel est contemporain de Lamarck qui est l'auteur en biologie de la première théorie de l'évolution et tout le XIXème siècle sera marqué par l'importance des idées d'évolution, de progrès, d'histoire. Songez à Marx, à Comte, à Darwin. C'est l'époque de la fondation de l'histoire comme science.

L'Idee, selon Hegel, c'est Dieu qui se pense éternellement soi-même. Hegel va ainsi comprendre la création du monde et l'histoire du monde de ses origines jusqu'à sa fin comme le mouvement par lequel Dieu se pense soi-même. Toutes les créatures ne sont que des moments intérieurs à la Pensée divine qui se pense soi-même. Dieu est infini. Hegel va ainsi comprendre la pensée de l'infini en Dieu à la manière dont nous pensons l'infini. Or, nous ne pensons l'infini que négativement, en niant le fini. Dès lors, le premier moment où Dieu infini se pense soi-même, où il se regarde pour ainsi dire dans un miroir, est fini, et c'est la création du monde matériel, la création de la Nature. La Nature est l'image finie de Dieu que Dieu va devoir nier pour pouvoir se penser comme infini. Toute l'histoire de la Nature, autrement dit, l'évolution, c'est le mouvement par lequel Dieu nie son image finie qui constitue sa propre négation. Il nie la négation de soi que constitue la Nature. Il pratique la négation de la négation, le dépassement, en allemand l'*Aufhebung*. Cette négation de son image finie dans la Nature donne lieu à l'évolution qui, de l'univers minéral, passe dans le monde végétal pour arriver dans le monde animal. On arrive alors dans le monde de l'esprit fini, le monde

humain où Dieu commence à se retrouver soi-même, où il commence à se réfléchir soi-même dans les hommes, ou plutôt comme les hommes, sous la forme des hommes: puisque ceux-ci ne sont que des moments intérieurs à la vie divine.

Dans la *Philosophie de l'Esprit*, Hegel va décrire le processus par lequel Dieu continue à se penser soi-même en niant son image limitée dans les hommes. Ce processus, c'est l'histoire humaine où les hommes tendent progressivement à dépasser leurs limites pour coïncider avec Dieu. Et cette coïncidence finale sera obtenue dans la communion de toute l'humanité dans la raison philosophique où Dieu se pensera soi-même comme infini. Ce sera l'Esprit absolu. Dieu se pensera alors parfaitement soi-même comme Esprit absolu, il aura nié toute limite, toute finitude, pour se penser comme infini, et ce moment de la coïncidence de Dieu avec soi-même, de l'Idée avec soi-même, ce sera la communion de toute l'humanité dans la raison philosophique. Et Hegel voyait sa propre philosophie comme le début de la réalisation de cette communion. Donc l'histoire humaine dans le temps et la liberté humaine n'existent que de notre point de vue humain. Mais en réalité, nous ne sommes que des moments intérieurs à l'éternité de Dieu qui se pense soi-même instantanément. Seulement, Hegel pense la pensée de l'infini en Dieu à la manière négative dont nous pensons l'infini. Dès lors, Dieu doit d'abord se penser comme fini et nier cette finitude pour penser son infinitude. Ce moment fini, et la négation de ce moment fini, c'est la création du monde et de l'homme qui ne sont donc que des moments nécessaires intérieurs à la vie divine. La création n'est qu'une étape nécessaire par laquelle Dieu se pense soi-même. Notre autonomie, notre liberté, ne sont donc qu'illusoire. Tout est Dieu, tout est en Dieu. Hegel voit bien l'intériorité à Dieu de la création, mais oublie complètement l'extériorité à Dieu de la création. Il procède à une hybridation monstrueuse entre la pensée humaine et la pensée divine.

Histoire de la philosophie: période contemporaine

Introduction

La période contemporaine couvre en philosophie les XIX^{ème} et XX^{ème} siècle. Elle est traversée d'une multitude de courants dont on va essayer de donner un panorama. S'il fallait caractériser en un mot la pensée contemporaine, on choisirait le mot "anti-intellectualisme". D'une manière générale, mais aussi réductrice, l'époque contemporaine se caractérise par un rejet massif de l'intelligence comme faculté métaphysique, un rejet de l'intellect et de la raison. Il y a bien sûr des exceptions, mais c'est une tendance générale très prégnante. Les XIX^{ème} et XX^{ème} siècles prolongent de manière de plus en plus radicale le procès de la raison humaine instauré par Kant. Mais, fait nouveau, plusieurs philosophes iront jusqu'à substituer au rationalisme moderne, ou à l'intellectualisme traditionnel, un irrationalisme qui ira jusqu'à affirmer l'absurdité de tout. Le pessimisme radical qui va jusqu'au nihilisme est ainsi un fait nouveau.

On a vu que l'époque moderne avait connu trois grands courants philosophiques: l'empirisme, qui prolongeait le nominalisme, le rationalisme qui culminera dans l'idéalisme allemand, en particulier avec Hegel, et finalement le criticisme ou rationalisme critique ou encore idéalisme transcendantal de Kant. L'époque contemporaine va se caractériser, majoritairement et sauf exceptions, par une réaction violente de rejet du rationalisme ou de l'idéalisme à la suite de la critique kantienne, et donc par un rejet de toute métaphysique. Beaucoup de philosophes contemporains commenceront par faire leur profession de foi kantienne et tiendront pour acquise l'inanité de toute métaphysique. Kant aura donc une influence majeure sur toute l'époque contemporaine. L'empirisme quant à lui va continuer à faire de très nombreux adeptes et donnera naissance au XIX^{ème} siècle au positivisme et au XX^{ème} siècle au néo-positivisme, au positivisme logique ou encore à l'empirisme logique. Tout cela, c'est la même chose! L'idéalisme, en particulier celui de Hegel, aura lui aussi une forte influence. Mais ce sera un hégélianisme déformé, inversé, mis cul par-dessus tête. Ce sera Marx et le marxisme.

Chapitre 1er: Le rejet de la raison métaphysique au XIXème siècle

1. Arthur Schopenhauer

Le premier philosophe qu'on abordera est Arthur Schopenhauer né en 1788 à Dantzig et mort en 1860. Il s'agit, comme Fichte, Schelling et Hegel d'un post-kantien, c'est-à-dire d'un philosophe dont l'œuvre est initialement née d'un débat avec Kant. C'est un philosophe tout à fait typique du rejet de la raison dont on a parlé. Le XIXème siècle est marqué dans toute la culture européenne, que ce soit la littérature, la musique, les arts plastiques, par le romantisme qu'on peut caractériser très généralement par une certaine défiance à l'égard de la raison au profit de la sensibilité, du sentiment, de l'émotion, des passions, de l'imagination sensible. Schopenhauer est en ce sens un philosophe caractéristique du romantisme avec le dernier Schelling, celui de la philosophie de la religion et de la mythologie où Schelling (1775-1854) parle d'une intuition romantique de la nature comme révélatrice du divin, et un autre philosophe du début du XIXème siècle, Friedrich Schleiermacher (1768-1834), qui se fera l'apôtre du sentiment contre la raison, sentiment qui est chez lui sentiment de la Nature comme expression de la divinité.

L'œuvre centrale de Schopenhauer s'intitule *Du monde comme volonté et comme représentation* de 1818. Il y affirme le primat de la volonté contre les représentations de l'intelligence. Schopenhauer part de Kant et de Fichte en affirmant que sur le plan théorique, sur le plan de la connaissance, sur le plan des sciences, l'homme est prisonnier de ses représentations. Tout ce que nous connaissons, ce sont nos représentations qui ne nous livrent aucune connaissance sur la réalité et qui ne nous permettent pas de sortir de nous-mêmes. Mais à la différence de Kant qui a une haute estime de la science, de la connaissance et même de la raison métaphysique, même s'il la critique et la limite, Schopenhauer en affirme la vanité. Pour lui, l'essence de la réalité, c'est la volonté. Tous les phénomènes sont l'expression d'une volonté sourde qui est l'essence même du réel. Le noumène, c'est la volonté universelle. Nos représentations sont en nous l'expression de la volonté. Les phénomènes qui s'imposent à nous sont l'expression d'une volonté universelle. Mais cette volonté est aveugle, totalement irrationnelle, sans but intelligible. La volonté est affirmation de la vie pour la vie, de la vie pour elle-même sans but autre qu'elle-même. Il s'agit donc d'une volonté absurde, vaine, aveugle qui porte tout le réel. Dans l'homme, cette volonté devient consciente d'elle-même, dans une intuition; mais elle n'en devient pas pour autant plus sensée. Elle est volonté de vivre pour vivre sans aucune autre raison que de vivre. Cette conviction mène Schopenhauer vers un pessimisme radical. Pour lui, tout est vain, tout est absurde. La vie n'est qu'un immense théâtre, une tragédie, ou une comédie suivant le plan où l'on se place, bref une tragi-comédie insensée, sans autre finalité qu'elle-même. La vie humaine dans cette perspective n'a d'autre but que la mort que Schopenhauer comprend comme une libération où la personne humaine est anéantie dans son individualité et où elle est va se refondre dans le grand tout originel de la volonté universelle aveugle, dans cette grande force originelle qui porte tout et qui est la volonté aveugle, inconsciente,

impersonnelle, de vivre.

C'est le thème du pessimisme radical et de l'absurdité de tout qui apparaît pour la première fois. Mais, même si c'est paradoxal, Schopenhauer n'en tirera aucune apologie du suicide qui va contre la volonté de vivre, contre la volonté qui est affirmation de la vie et non pas le contraire. Il faut, selon lui, vivre en cherchant la consolation. Il cherchera d'abord la consolation dans les arts, surtout la musique, dans laquelle il voit une expression éminente de la volonté universelle. Il se tournera aussi vers le bouddhisme dans lequel il verra une magnifique confirmation de ses intuitions. Il empruntera au bouddhisme le concept de *nirvâna* pour désigner le renoncement au vouloir vivre et la sérénité qui résulte de ce renoncement. Le désir étant vain, n'aboutissant qu'à notre néant, il faut en nous le tuer et attendre la mort qui nous refondra dans le grand tout anonyme de la volonté aveugle qui porte toutes choses. C'est donc une pensée athée et implicitement matérialiste. La ressemblance avec le bouddhisme est frappante! Et on touche là une constante récurrente de la pensée contemporaine. Le rejet de l'intelligence, de la raison, et donc de la métaphysique, aboutit à une sympathie pour les religions orientales, et en particulier le bouddhisme, qui est, de fait, fondamentalement anti-intellectualiste et irrationaliste. On retrouvera cette sympathie chez Nietzsche, chez Heidegger, chez Wittgenstein, chez beaucoup de scientifiques contemporains...

Schopenhauer est ainsi très typique d'une série de constantes de la philosophie des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Ainsi, son rejet du rationalisme va aboutir à un style d'écriture beaucoup moins systématique, un style plus poétique qui recourt volontiers à la métaphore. Les contradictions sont nombreuses et la difficulté à donner une vision synthétique d'une telle pensée sont grandes. De la défiance à l'égard de la raison suit logiquement une certaine défiance à l'égard de la logique, de la clarté, de la systématisme, et une certaine préférence pour l'image poétique, l'allusion, la suggestion, l'ambiguïté... D'où la difficulté souvent grande à résumer la pensée de beaucoup de ces philosophes. Ce sera notamment le cas de Nietzsche sur lequel Schopenhauer a eu une immense influence. Schopenhauer aura aussi une grande influence sur un auteur comme Tolstoï ou sur un compositeur comme Wagner dont les opéras véhiculent de nombreux thèmes qui s'éclairent dans l'œuvre de Schopenhauer.

Une autre constante récurrente dans les pensées du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle sera la confusion entre art et science et l'affirmation consécutive que les arts constituent des formes supérieures de connaissance, supérieures aux sciences abstraites. Pour Schopenhauer, comme plus tard pour Nietzsche, pour Heidegger ou pour Carnap, les arts, la musique, la poésie, comme ils recourent à l'imagination plutôt qu'à l'intelligence abstractive et à la raison discursive, nous font, mieux que les sciences, accéder à l'essence de la vie ou à l'être. Les arts sont comme des formes intuitives supra-rationnelles, supra-logiques de connaissance.

On peut cependant légitimement se demander s'ils sont vraiment des formes de connaissance! Ils sont certes supérieurs à la connaissance scientifique, mais non pas parce qu'ils constitueraient des formes supérieures de connaissance, mais parce qu'ils relèvent de l'action qui est, de fait, supérieure au savoir en ce sens qu'elle participe au dessein divin de la création et qu'elle fait être des étants qui n'étaient pas, alors que la science ne fait qu'assimiler des étants qui sont déjà. Mais c'est là une

autre question!

Cette philosophie anti-intellectualiste, anti-rationaliste est secrètement une pensée nominaliste, en ce qu'elle rejette l'intelligence et la raison et en ce qu'elle absolutise la connaissance sensible, l'imagination, le corps, le désir... Elle est comme le nominalisme implicitement matérialiste. Mais, à la différence de l'empirisme ou du positivisme contemporain qui sont complètement inféodés aux sciences et qui rejettent les questions philosophiques comme dénuées de sens, ces philosophies se vouent complètement à ces questions et les abordent, en rejetant la raison et les sciences, d'une manière qu'elles jugent supra-rationnelle par le biais d'un discours littéraire supérieur. Il n'y a rien de nouveau dans ce qu'on appelle aujourd'hui la post-modernité!

2. Friedrich Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher est un philosophe et théologien luthérien allemand né en 1768 et mort en 1834. Il est essentiellement l'auteur d'une réflexion philosophique sur la religion développée dans les *Discours sur la religion* de 1799 et dans *La foi chrétienne d'après les principes de l'Église évangélique* de 1821. Cette philosophie de la religion aura une influence considérable tant dans le monde protestant — c'est avec Kant la grande source du protestantisme libéral — que dans le monde catholique, surtout au début du XX^{ème} siècle dans le cadre de la crise moderniste. Schleiermacher est un philosophe typique du romantisme allemand et illustre très bien le rejet post-kantien de la raison au profit du sentiment, et les conséquences d'un tel rejet pour la théologie. La source de Schleiermacher est Kant et son ouvrage *La religion dans les limites de la simple raison*. Schleiermacher est d'accord avec le Kant de la *Critique de la raison pure*, celui qui rejette toute métaphysique, mais il est déçu par celui de la *Critique de la raison pratique*, et en particulier par l'application que Kant fait de sa seconde *Critique* au domaine de la religion. Schleiermacher s'insurge contre la réduction kantienne de la religion à une simple morale rationnelle. Il est d'accord avec Kant pour vider la religion de tout contenu et de toute portée métaphysique, mais il veut aller plus loin en la coupant également de toute morale rationnelle. La religion est selon lui exclusivement de l'ordre du sentiment, autrement dit, de l'ordre d'une intuition d'ordre affectif.

Dans les *Discours sur la religion* de 1799, il explique que la religion dans son essence, et en particulier le christianisme, la religion supérieure, consiste en une intuition ou un sentiment supérieurs de la Nature ou de l'Univers, intuition d'ordre affectif, et en aucune manière d'ordre intellectuel. Il écrit : "La religion, pour entrer en possession de son bien propre, renonce à toute prétention sur tout ce qui appartient à la métaphysique et à la morale, et restitue tout ce qu'on lui a incorporé de force. Elle ne cherche pas à déterminer et à expliquer l'univers d'après sa nature à lui comme fait la métaphysique ; elle ne cherche pas à la perfectionner et à l'achever par le développement de la liberté et du divin libre arbitre de l'homme ainsi que fait la morale. En son essence, elle ni pensée, ni, action, mais contemplation intuitive et sentiment". Il explique ensuite qu'elle est intuition de l'Univers. Il écrit : "Intuition de l'Univers ! Familiarisez-vous dans un

sentiment d'amitié, je vous le demande, avec cette notion ; elle est le pivot de tout mon discours, elle est la formule la plus générale et la plus haute de la religion". La religion est donc, pour Schleiermacher, un sentiment dont l'objet est très vaguement désigné comme étant l'Univers. Qu'est-ce que l'Univers ou encore la Nature ? Ce n'est pas la somme de tous les objets de notre expérience, de toutes les réalités de notre monde en ce compris les êtres humains. Non. L'Univers ou la Nature, c'est Dieu. C'est plutôt la somme de toutes les réalités de notre monde et de la substance spirituelle qui leur est sous-jacente et qui est Dieu. Donc, toutes les réalités de notre monde sont la manifestation directe de Dieu. Schleiermacher, comme tous les romantiques allemands, est un panthéiste, au sens où il réduit Dieu à la Nature ou au sens où il divinise la Nature. Avec lui, la transcendance s'effondre dans l'immanence. Il réduit Dieu à son immanence dans les choses, à la Nature ou à l'Univers. Et l'objet de la religion est l'intuition sentimentale de cette immanence de Dieu en toutes choses.

La religion dans une telle perspective consiste en une communion amoureuse de l'homme fini avec l'Univers, avec la Nature infinis. Schleiermacher écrit : "prendre chaque chose particulière comme une partie du Tout, chaque chose limitée comme une présentation de l'infini, c'est là la religion". Et il décrit cette communion en ces termes : "Avec une rapidité qui tient du prodige, un phénomène, une circonstance grandit jusqu'à devenir une image de l'Univers. Tandis qu'elle prend forme, cette figure aimée et toujours cherchée, mon âme vole au-devant d'elle, je l'étreins dans mes bras non comme une ombre, mais comme l'être saint lui-même. Je repose sur le sein du monde infini. [...] Ce moment est la floraison suprême de la religion. Si je pouvais vous le faire éprouver, je serais un dieu — veuillez seulement le destin sacré me pardonner d'avoir dû dévoiler des mystères plus qu'éleusiniens (Eleusis est une ville grecque où l'on célébrait chaque année des mystères religieux)". On le voit, on est à mille années lumières du style sec, froid, rationnel des rationalistes ou des idéalistes, et même des empiristes. Il s'agit d'éprouver, de sentir, d'étreindre Dieu. Et le style est bien davantage imaginaire que rationnel. À la limite, cela rappelle le style religieux des présocratiques. Il suffit de songer au début du *Poème* de Parménide.

Que reste-t-il alors du christianisme dans une telle vision de la religion ? Schleiermacher s'en explique dans les dernières pages des *Discours*. Dans la mesure où l'intuition de l'Univers, qui est constitutive de la religion, consiste à saisir affectivement toute chose finie comme un moment de l'infini, de la Nature infinie, l'intuition centrale du christianisme, la religion la plus haute selon Schleiermacher, "n'est autre, écrit-il, que celle de l'universelle opposition de tout ce qui est fini à l'égard de l'Unité du Tout, et celle de la façon dont la Divinité traite cette opposition, atténuée par des médiations cette hostilité à son propre égard, et limite le grandissant éloignement, en parsemant l'ensemble de points isolés, qui participent à la fois du fini et de l'infini, de l'humain et du divin". Schleiermacher constate qu'il y a une universelle tendance des choses finies à s'émanciper de la totalité infinie, une tendance des choses finies à se désintégrer du Tout. C'est le mal. À ce mal, à cette corruption dans l'Univers, doit répondre un rachat, une réconciliation du fini et de l'infini. Le caractère unique de la religiosité de l'homme Jésus, c'est de se présenter comme le médiateur entre le fini et l'infini, entre l'homme et Dieu. Jésus est celui qui a eu la plus haute idée de la nécessité de

cette réconciliation entre le fini et l'infini : ce qui en fait le médiateur suprême, la figure de la médiation par excellence, l'illustration symbolique par excellence de la réconciliation entre le fini et l'infini. Le caractère unique de Jésus tient, écrit Schleiermacher, à "la magnifique clarté qu'a revêtue dans son âme la plus grande idée qu'il était venu présenter, l'idée que tout ce qui est fini a besoin, pour sa liaison avec la Divinité, de médiations supérieures". Cette idée est tellement claire en Jésus, écrit Schleiermacher, qu'il "doit appartenir aux deux règnes : il doit participer de la nature divine, de même et dans le même sens qu'il participe de la nature finie". Donc Jésus est pour Schleiermacher la plus haute illustration, l'illustration symbolique par excellence, de la nécessité dans laquelle nous nous trouvons de nous réconcilier avec l'Univers, avec la Nature, autrement dit avec Dieu. Et le christianisme se réduit à cela.

Rejetant la réduction de la religion chrétienne à la morale rationnelle de Kant, Schleiermacher opère en réalité une réduction tout aussi grande. Il réduit le christianisme à n'être qu'une figure symbolique — et donc finalement une projection — de notre sentiment religieux : le sentiment que nous avons de la nécessité de nous réconcilier avec l'Univers, de la nécessité d'une réconciliation entre le fini et l'infini. C'est notre sentiment religieux qui devient la mesure de ce qui est acceptable dans le christianisme. Il réduit le christianisme à la mesure de notre sentiment religieux et en fait l'instrument de notre union, de notre réconciliation avec l'Univers, identifié avec Dieu. À la religion dans les limites de la simple raison, Schleiermacher substitue une religion dans les limites du simple sentiment. Finalement, il ne demeure plus rien du contenu propre de la foi chrétienne : ce en quoi Schleiermacher est une source directe du protestantisme libéral qui durant tout le XIX^{ème} va s'attacher à déconstruire le christianisme. On songera par exemple aux travaux historiques de déconstruction des dogmes de Adolf von Harnack (1851-1930).

Plus tard, dans son ouvrage de 1821 *La foi chrétienne d'après les principes de l'Église évangélique*, Schleiermacher va s'attacher à se rapprocher un peu plus de l'orthodoxie luthérienne. Il ne parle plus de l'Univers mais de Dieu, même si ce Dieu demeure impersonnel. Le ton est également moins panthéiste, même si la transcendance de Dieu demeure insuffisamment soulignée. Le Christ n'est plus seulement un homme qui a eu éminemment l'intuition de l'Univers, mais un homme doué d'une divinité morale, c'est-à-dire un homme qui échappe à la loi universelle du péché, qui échappe au "mal radical" de Kant illustré symboliquement par le péché originel (qui n'est bien sûr plus qu'une métaphore et non une réalité historique). Mais la réduction du christianisme demeure. Le pierre de touche de cette réduction n'est plus l'intuition romantique de l'Univers, mais le sentiment de notre dépendance absolue à l'égard de Dieu. Tous les dogmes (la consubstantialité du Fils avec le Père, la rédemption par la Croix, la Résurrection et l'Ascension, le péché originel, la virginité de Marie), de même que les miracles évangéliques, sont tous déréalisés, démythologisés pour n'être plus compris que comme des illustrations métaphoriques de notre sentiment de dépendance à l'égard de Dieu. C'est ce sentiment religieux qui devient la mesure de ce qui est acceptable dans le contenu du christianisme, qui devient la mesure de notre compréhension de ce contenu. Schleiermacher écrit par exemple : "Tous les attributs que nous conférons à Dieu doivent être entendus comme caractérisant une particularité non de Dieu lui-même, mais de la façon dont

nous rapportons à lui notre sentiment de dépendance absolue". Donc, quand nous parlons de Dieu, en réalité nous ne parlons pas de lui, mais de nous-mêmes, c'est-à-dire de notre propre expérience religieuse. C'est en ce sens que Schleiermacher aura une importance de premier plan lors de la crise moderniste au début du XXème siècle. Le modernisme sera en effet défini comme un immanentisme, c'est-à-dire comme une tendance à réduire le contenu du christianisme à la mesure de notre immanence : l'immanence de notre raison, comme chez Kant, ou l'immanence de notre sentiment subjectif, de notre expérience vécue, comme chez Schleiermacher. Il s'ensuivra une négation de l'historicité des Évangiles, et une déréalisation ou une démythologisation des dogmes qui ne seront plus compris que comme des métaphores de notre sentiment religieux, de notre expérience religieuse, ou alors de nos projections rationnelles. Il s'agit d'une réduction anthropologique du christianisme qui découle directement, nécessairement, inévitablement, du rejet de la raison métaphysique. Et des théologiens contemporains, comme Rudolf Bultmann par exemple (1884-1976), poursuivront pour une part l'entreprise de Schleiermacher. On notera en passant que le problème est loin d'être résolu aujourd'hui. Ce réductionnisme est seulement passé de l'esprit de quelques théologiens en chambre à l'ensemble du peuple chrétien.

Une remarque s'impose encore à propos de la pensée d'un Schleiermacher. Ne peut-on pas voir dans cette intuition de l'Univers dont il parle dans le *Discours* de 1799 les prémisses d'une redécouverte de l'être dont on a dit qu'il avait été oublié par toute l'époque moderne ? Il s'agit en effet de l'intuition de quelque chose d'intotalisable dans laquelle le sujet est débordé par ce qu'il appréhende. On a vu comment on devait comprendre l'Univers de Schleiermacher comme une réduction de Dieu à son immanence. Mais, justement, pour un Thomas d'Aquin au Moyen Âge, l'acte d'être des étants est l'immanence de Dieu en toutes choses. Il y a donc là un rapprochement qui semble s'imposer. Alors que l'époque moderne a fait de l'homme la mesure de toutes choses, il y a ici les prémisses d'une redécouverte de l'être intotalisable et non mesurable par la raison humaine. Mais ce ne sont que les prémisses d'une redécouverte qui ne s'accomplira en réalité jamais dans la tradition où s'inscrit Schleiermacher et qui aboutira à Heidegger. Schleiermacher, rejetant la raison, fait de l'intuition de l'Univers une intuition seulement affective. Il se refuse par là même les moyens de prendre recul par rapport à elle et donc les moyens de la verbaliser de manière pleinement réfléchie. Il demeure enfermé dans une relation immédiate à l'être de manière telle qu'il n'en prend jamais vraiment une claire conscience. Ce qui explique que Schleiermacher, plutôt que de réduire le réel à ce qui est connaissable, réduira le réel à ce que l'affectivité peut en saisir. Ce qui n'est en définitive pas une réduction moins grave ! L'intuition de l'Univers de Schleiermacher, c'est en quelque manière l'intuition de la cogitative thomiste, mais coupée de son enracinement dans l'intelligence ! Heidegger, plus tard, prétendra avoir redécouvert l'être. Mais refusant lui aussi la raison métaphysique, on peut se demander si cette redécouverte est, chez lui aussi, vraiment effective.

3. Søren Kierkegaard

Kierkegaard est un philosophe danois né à Copenhague en 1813 et mort en 1855. On lui doit essentiellement: *Le concept d'angoisse* de 1844, les *Étapes sur le chemin de la vie* de 1845 et le *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques* de 1846. Kierkegaard est traditionnellement considéré comme un précurseur de l'existentialisme. Sa position se caractérise également par un rejet de la raison universelle. Plus précisément, son rejet portera sur la philosophie de Hegel. Pour lui, il n'y a pas de vérité universelle définissable par la raison. Il se fera ainsi l'apôtre de l'engagement irréductiblement subjectif en proclamant "La subjectivité, c'est la vérité". À une vérité définie universellement, Kierkegaard va substituer l'authenticité de l'engagement personnel, individuel. Est vrai, l'engagement personnel, authentiquement libre. Il va proposer sa célèbre théorie des trois stades de l'existence qui reflète en réalité sa biographie personnelle. Face à l'angoisse que suscite le sens de l'existence humaine, face à l'angoisse que suscite le temps qui passe et qui nous mène inexorablement à la mort, il y a diverses manières de réagir qui donnent lieu à trois stades d'existence: le stade esthétique, le stade éthique et le stade religieux.

Le stade esthétique est le stade où l'homme, pour échapper à l'angoisse de l'existence, passe d'un attachement à un autre sans jamais se fixer. Il refuse la stabilité, la durée et la fidélité d'un engagement pour lui préférer le vagabondage livré à la fugacité de l'instant présent. L'esthète est un dilettante aux sincérités successives et passagères. La vérité de l'esthète, c'est l'aventure toujours nouvelle excluant la répétition. Kierkegaard donne trois figures de l'esthète: celle du juif errant, c'est-à-dire la figure de celui qui s'étourdit dans les voyages successifs à travers le monde; celle de Faust, c'est-à-dire la figure du dilettante intellectuel et la figure de Don Juan qui est la figure de l'homme qui s'étourdit dans les aventures affectives et érotiques, passant de femme en femme à la quête de la Femme idéale impossible. La vanité du stade esthétique éclate, selon Kierkegaard, dans l'expérience de l'ironie. L'esthète y prend conscience de la vanité de ses aventures successives incapables de répondre à son inquiétude fondamentale.

Vient alors le stade éthique. C'est le stade où l'homme, pour échapper à la fugacité du temps qui passe inéluctablement et le mène vers la mort, cherche à se fixer dans une fidélité plus grande, dans la durée d'un engagement moral stable. Son idéal devient la fidélité à la loi morale universelle, à l'impératif catégorique de Kant. Alors que l'esthète passait de femme en femme, l'homme au stade éthique va célébrer les grandeurs et les vertus de la fidélité conjugale dans le mariage. Kierkegaard a du respect pour la figure kantienne de l'homme éthique en ce qu'elle dépasse la fugacité du temps qui passe pour tenter d'introduire l'éternité dans le temps. Mais ce stade est selon lui encore insuffisant. Il reproche à l'homme éthique le confort petit bourgeois de sa bonne conscience. Il est inaccessible à l'inquiétude, il est prisonnier de ses idées générales, de ses vérités toutes faites. Il est trop sérieux et autosatisfait. Il est inaccessible à l'humour. Et c'est justement dans l'humour que vont apparaître les limites du stade éthique. C'est l'humour qui, de manière grinçante et parfois douloureuse, va mettre le doigt sur les insuffisances du stade éthique, sur l'autosuffisance de l'homme moral naïvement prisonnier de ses petites certitudes.

C'est alors que vient le stade de l'authenticité: le stade religieux. C'est alors que l'homme, désabusé, convaincu de l'inanité des deux autres stades, va s'abandonner au Dieu de Jésus-Christ. Il va sacrifier toutes ses certitudes, et le confort de la raison, pour s'abandonner à l'absurdité d'un Dieu fait homme et, qui plus est, crucifié sur une Croix. La véritable authenticité, la vérité, va se trouver dans la foi à l'absurde. N'oublions pas que cette description des trois stades de l'existence humaine est le reflet de la biographie de Kierkegaard. Et de fait, Kierkegaard était luthérien. Mais, pour lui, la foi chrétienne est foi en un Dieu totalement paradoxal et, pour tout dire, absurde. C'est abandonner tout souci rationnel pour s'abandonner au bon vouloir d'un Dieu crucifié sur une Croix, ce qui ne peut être qu'absurde aux yeux de la raison. Dès lors, Kierkegaard n'aura que dédain pour l'institution ecclésiale, en l'occurrence, l'église luthérienne danoise. Foin de l'institution ecclésiale et de sa discipline, foin des dogmes et de la théologie, seul compte l'engagement irréductiblement individuel du moi face au Christ. Seule compte la sincérité de l'engagement personnel subjectif à l'égard de Dieu fait homme et crucifié, lequel ne peut en aucune manière être ramené aux institutions d'une église, aux dogmes et à la discipline qu'elle décrète et aux affabulations des théologiens. En d'autres termes, Kierkegaard se fait l'apôtre d'un individualisme fidéiste exacerbé. Son dépassement et son rejet de l'universel, de la raison, pour la seule authenticité d'un engagement personnel, individualiste, passionné sont typiques du romantisme, et ici appliqués au christianisme.

4. Friedrich Nietzsche

Nietzsche est né à Röcken en 1844 et mort à Weimar en 1900. On lui doit *La naissance de la tragédie* de 1872, *Humain trop humain* de 1878, *Par-delà le bien et le mal* de 1886, *Ainsi parlait Zarathoustra* de 1885, la *Généalogie de la morale* de 1887, le *Crépuscule des idoles* de 1888.

Nietzsche va se rendre célèbre avec la publication de la *Naissance de la tragédie*. Il y explique que la vie telle qu'on l'expérimente, telle qu'on la vit, et non pas telle qu'on la pense, est essentiellement conflictuelle. L'essence de la vie, c'est un conflit entre deux principes: le principe apollinien et le principe dionysiaque. Le principe apollinien, du dieu Apollon, est le principe lumineux. C'est le principe de l'ordre, de l'harmonie, de la limite, de la mesure, de la lumière, du jour. C'est le principe d'individuation: celui qui fait que nous sommes tous des individus, finis, ordonnés, distincts des autres et uniques au sens d'indivisibles. Le principe dionysiaque, du dieu Dionysos, est le principe obscur. C'est le principe du chaos, de l'ivresse, du désordre, de la démesure, de l'illimitation, de l'obscurité, de la nuit. C'est le principe de la confusion, de la multiplicité. La vie, à laquelle nous participons tous, est par essence faite de la lutte, de l'opposition éternelle entre ces deux principes, sans vainqueur ni vaincu.

Selon Nietzsche, c'est la tragédie grecque, celle d'Eschyle, de Sophocle, d'Euripide et les écrits des philosophes présocratiques, Héraclite, Thalès, Anaximandre, Parménide qui ont su le mieux exprimer l'essence de la vie. Par un discours poétique, métaphorique, narratif, les tragiques et les présocratiques sont ceux qui ont le mieux signifié dans leurs œuvres ce conflit perpétuel entre

Apollon et Dionysos. Il n'y a pas, pour Nietzsche, de primauté de l'ordre, de l'unité, de la lumière sur le désordre, la multiplicité et l'obscurité, ni le contraire, mais perpétuel équilibre conflictuel et instable entre les deux. La vie est donc par essence intotalisable et inexprimable dans un discours rationnel. Elle échappe à la raison et à la logique, à un discours rationnel logiquement articulé. Son essence tragique et conflictuelle ne peut être que suggérée par un discours poétique, lui-même contradictoire et paradoxal comme l'était la tragédie grecque et qui n'a aucune prétention à boucler sur soi-même.

C'est ainsi que Nietzsche va entreprendre une critique radicale de toute la philosophie occidentale. Socrate et Platon marquent selon lui le déclin de la pensée occidentale avec l'invention de la raison, de la logique, de la science. À partir de Socrate et de Platon, les philosophes vont substituer à la vie un principe explicatif unique, illusoire, qui entraîne un oubli de la vie et de son essence. Ils vont ainsi inventer le bien et le mal et affirmer le primat du bien, inventer le beau et le laid et affirmer le primat du beau, inventer le vrai et le faux et affirmer le primat du vrai, inventer l'ordre et le désordre et affirmer le primat de l'ordre. Derrière la Vie, Platon va mettre le Monde des Idées, Aristote va mettre le Premier Moteur, Plotin va mettre l'Un, les Médiévaux, Descartes, Leibniz vont mettre Dieu, Spinoza va mettre la Substance, Hegel va mettre l'Idée. Bref, ils vont inventer ce que Nietzsche appelle des "arrière-mondes". Ce qui est réel, pour lui, c'est le monde, c'est la Vie, et les philosophes vont oublier la Vie pour lui substituer des arrière-mondes illusoires.

Ce qui motive les philosophes dans l'invention de la raison, de la logique, des "arrière-mondes", c'est, selon Nietzsche, le ressentiment contre la Vie ou le nihilisme. Le ressentiment contre la vie est un thème clef de la philosophie de Nietzsche. Pour lui, la Vie est par essence contradictoire, irrationnelle, absurde, insensée, aveugle — on remarquera en passant comment on retrouve la volonté de Schopenhauer! La Vie n'a d'autre but qu'elle-même, que sa propre affirmation de soi sans aucune autre fin qu'elle-même. Selon Nietzsche, c'est l'angoisse, la lâcheté face à l'énigme de la vie, la peur face à l'inconnu, la peur d'assumer la Vie dans toutes ses contradictions, dans son essence tragique et conflictuelle, bref le ressentiment contre la Vie, qui a poussé les hommes à inventer la raison, le principe de non-contradiction et finalement, en conséquence de l'invention de la raison, le Monde des Idées, le Premier Moteur, Dieu, la Substance, l'Idée. On voit comment il y a, chez Nietzsche, un rejet radical de la raison, de la logique et par conséquent de la métaphysique. Il est radicalement athée, Dieu étant une invention de la raison comme la raison elle-même, et ce pour contrer la Vie. "Dieu est mort" affirmera-t-il. Nous ne pouvons parler de la Vie que dans un discours qui n'est pas rationnellement articulé, donc un discours poétique ou narratif ou encore mythologique, mais sans jamais totaliser, maîtriser la Vie, sans jamais la réduire à un principe explicatif qui mène à son oubli.

Nietzsche écrit : "l'homme cherche un principe au nom duquel il puisse mépriser l'homme ; il invente un autre monde pour pouvoir calomnier et salir celui-ci ; en fait il ne saisit jamais que le néant et fait de ce néant un "Dieu", une "Vérité", appelés à juger et à condamner cette existence-ci...(*Volonté de puissance*)". "L'athéisme n'est pas pour moi le résultat de quelque chose, encore moins un événement de ma vie : chez moi il va de soi, il est une chose instinctive (*Ecce Homo*)".

“Maintenant, c’est notre goût qui décide contre le christianisme, ce ne sont pas des arguments (*Le gai savoir*)”. Si Dieu est mort, “c’est que nous l’avons tué. Nous sommes les assassins de Dieu (*Le gai savoir*)”. “Dieu est mort ; mais tels sont les hommes, qu’il y aura peut-être encore pendant des millénaires des cavernes dans lesquelles on montrera son ombre... Et nous... il faut encore que nous vainquions son ombre (*Le gai savoir*)”. “Si nous ne faisons pas pour nous de la mort de Dieu un renoncement grandiose et une continuelle victoire sur nous-mêmes, nous aurons à payer cher pour cette perte (*Ainsi parlait Zarathoustra*)”. “Qu’y aurait-il donc à créer, s’il y avait des dieux (*Ainsi parlait Zarathoustra*)” ? “Depuis qu’il n’y a plus de Dieu, la solitude est devenue intolérable ; il faut que l’homme supérieur se mette à l’œuvre (*Ainsi parlait Zarathoustra*)”. “Comment nous consolons-nous, nous, meurtriers entre les meurtriers ? Ce que le monde a possédé de plus sacré et de plus puissant jusqu’à ce jour a saigné sous notre couteau... Qui nous nettoiera de ce sang ? Quelles expiations, quel jeu sacré serons-nous forcés d’inventer ? La grandeur de cet acte est trop grande pour nous. Ne faut-il pas devenir dieux nous-mêmes pour simplement avoir l’air dignes d’elle ? Il n’y eut jamais action plus grandiose et, quels qu’ils soient, ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause d’elle, à une histoire plus haute que, jusqu’ici, ne fut jamais aucune histoire...(*Ainsi parlait Zarathoustra*)”. “Maintenant ce Dieu est mort ! Hommes supérieurs, ce Dieu a été votre plus grand danger. Vous n’êtes ressuscités que depuis qu’il gît dans sa tombe. C’est maintenant seulement que revient le grand midi, maintenant l’homme supérieur devient maître ! Avez-vous compris cette parole, ô mes frères ? Vous êtes effrayés, votre cœur est-il pris de vertige ? L’abîme s’ouvre-t-il ici pour vous ? Le chien de l’enfer aboie-t-il contre vous ? Eh bien ! Allons ! Hommes supérieurs ! Maintenant seulement la montagne de l’avenir humain va enfanter. Dieu est mort : maintenant nous voulons que le Surhumain vive ! (*Ainsi parlait Zarathoustra*)”.

Nietzsche n’est pas un nihiliste, comme on l’a parfois dit. C’est lui qui accuse les juifs et les chrétiens d’être nihilistes, car ils nient la Vie. Il ne fait aucune apologie du suicide. La Vie n’a pas d’autre sens qu’elle-même et elle comprend en elle la mort. Mais la Vie est intrinsèquement lutte entre la lumière et les ténèbres et il ne s’agit pas de faire triompher les ténèbres. Il s’agit au contraire d’assumer en soi-même le conflit éternel entre la lumière et les ténèbres. Comme Nietzsche l’explique dans *Par-delà le bien et le mal* et la *Généalogie de la morale*, il n’y a pas de bien et de mal qui sont des inventions du ressentiment. L’homme, selon Nietzsche, doit être au-delà du bien et du mal. Toute son œuvre va dès lors être une apologie de la Vie dans ses contradictions. On y trouve ainsi une véritable apologie de la guerre et de la violence, un mépris de la faiblesse et des faibles et un éloge de la force, de la virilité et des puissants, et aussi une apologie de la puissance sexuelle. On trouve chez lui un violent anti-judaïsme et un violent anti-christianisme: le juif et le chrétien étant par excellence des faibles qui propagent dans le monde le ressentiment contre la Vie. Nietzsche se livre ainsi à une apologie de l’homme fort, puissant, amoral — non pas immoral, ce qui n’a pas de sens —, dominateur en qui la Vie va pouvoir s’épanouir le mieux possible. Cet épanouissement de la Vie en l’homme prendra la forme de la Volonté de puissance, et cet homme en qui la Vie pourra s’épanouir sans réserve sera ce que Nietzsche appelle le surhomme, l’*Übermensch*. On trouve aussi chez lui une apologie de la race germanique qui est sensée être la

race des puissants, autrement dit, un certain pangermanisme.

Mais Nietzsche est forcément un philosophe contradictoire, qui s’amuse donc à se contredire. Ainsi, — on est à l’époque de Bismarck en Allemagne et de la guerre de 1870 entre l’Allemagne et la France—, Nietzsche s’amusera à opposer la brute épaisse prussienne sauvage et idiote à l’homme français civilisé et poli. On a là l’illustration de l’opposition entre l’apollinien et le dionysiaque. Nietzsche par ailleurs avait une admiration éperdue pour Wagner, mais le Wagner de l’*Anneau des Nibelungen*. Ainsi, quand Wagner écrira son dernier drame *Parsifal*, où le compositeur récupère le christianisme, Nietzsche entrera dans une fureur folle et écrira un pamphlet, *Le cas Wagner*, où il fait l’éloge de l’opéra français et de *Carmen* de Bizet. Mais il y a tout lieu de penser qu’il était ironique! Tout ceci pour dire que Nietzsche est lui-même un penseur irrésumable, intotalisable parce que volontairement contradictoire. Il reste que des thèmes comme l’éloge de la violence et de la guerre, l’antisémitisme et l’antichristianisme, le surhomme et le pangermanisme vont faire tristement florès dans une certaine Allemagne. Même s’il n’y connaissait rien, trop bête qu’il était, et s’il eût peut-être été désavoué par Nietzsche lui-même, un certain Hitler y trouvera des sources d’inspiration.

Nietzsche qui se faisait volontiers prophète a d’ailleurs eu des paroles qui donnent froid dans le dos quand on sait les tragédies du XXème siècle. “Je promets”, écrit à la fin de sa vie Nietzsche, “la venue d’une époque tragique (*Ecce homo*)”. “Nous devons nous attendre à une longue suite de démolitions, de ruines et de bouleversements”, “il y aura des guerres telles que la terre n’en aura jamais vu”, “l’Europe va bientôt s’envelopper d’ombres”, nous assisterons à “la montée d’une marée noire (*Le gai savoir*)”. “Ce que je raconte, c’est l’histoire de deux siècles qui vont venir, l’avènement du nihilisme. On peut aujourd’hui déjà raconter cette histoire, car c’est la Nécessité qu’on voit en personne ici à l’œuvre. L’avenir nous parle déjà par des signes innombrables ; tout ce que nos yeux voient annonce l’inévitable déclin ; nos oreilles sont devenues assez subtiles pour percevoir cette musique de l’avenir. Toute notre civilisation européenne est dans un état d’attente angoissée ; elle s’achemine, de décade en décade, vers la catastrophe, d’un mouvement inquiet, irrésistible, de plus en plus précipité comme un fleuve qui court vers son terme, qui ne réfléchit plus, qui aurait peur de réfléchir (*Volonté de puissance*)”. Et ceci qui est effrayant : “Il se prépare grâce à moi une catastrophe dont je sais le nom, un nom que je ne dirai pas... Toute la terre se tordra dans des convulsions (*Volonté de puissance*)”. “Grâce à moi”, dit-il !!! C’est comme si Nietzsche se reconnaissait par avance responsable des drames que va connaître le XXème siècle, comme s’il s’avouait le responsable d’un Hitler !!!

D’autres thèmes de la pensée de Nietzsche mériteraient d’être développés. Ils sont très nombreux dans une philosophie qui procède de manière volontairement anti-systématique. Ainsi le thème de l’éternel retour que Nietzsche reprend aux anciens grecs. La Vie n’ayant pas de but, l’histoire n’a plus de fin, n’a plus de but, de terme. L’Histoire n’est donc qu’un éternel retour du même, une éternelle affirmation de la Vie dans ses contradictions, sans autre but qu’elle-même. Nietzsche, poussé par sa haine du christianisme, a aussi prophétisé la venue de l’Antéchrist et l’invasion du bouddhisme au XXème siècle. Et, sur ce dernier point, l’actualité est aujourd’hui en train de le confirmer! Comme Schopenhauer, et plus tard Heidegger, Nietzsche avait forcément une

grande attirance pour les religions orientales, irrationnelles, et en particulier le bouddhisme qui rejoint si bien beaucoup de ses intuitions. Nietzsche aura une immense influence, notamment sur Heidegger, lequel verra en Nietzsche un de ses précurseurs. Heidegger sera d'ailleurs curieusement nazi pour un temps et plus tard bouddhiste! Le thème de l'être chez le second Heidegger rappelle en outre, à bien des égards, le thème de la Vie chez Nietzsche.

Chapitre 2: Le positivisme au XIXe s. et le néo-positivisme au XXe s.

La tradition empiriste va se prolonger dans le positivisme au XIXème siècle et dans le néo-positivisme au XXème siècle. Le positivisme et le néo-positivisme se développeront surtout, comme d'habitude, dans le monde anglo-saxon. Mais le positivisme connaîtra également son heure de gloire en France au XIXème siècle avec Auguste Comte et, en Allemagne et en Autriche au XXème siècle, avec le néo-positivisme du Cercle de Vienne.

1. Auguste Comte

Auguste Comte est né en 1798 et mort en 1857. On lui doit le *Cours de philosophie positive* de 1830-1842, le *Discours sur l'esprit positif* de 1844, le *Catéchisme positiviste* de 1852 et le *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* de 1851-1854.

Est positif pour Comte ce qui est donné dans l'expérience sensible, ce qui est vérifiable par la méthode expérimentale des sciences que Comte appelle justement les sciences positives. Pour Comte, le seul savoir légitime est la savoir positif. Comte est célèbre pour sa théorie des trois états où il résume le progrès intellectuel de l'humanité.

Le premier état de l'humanité est l'âge théologique. C'est l'enfance de l'humanité, l'âge de l'obscurantisme. Au lieu d'expliquer les phénomènes par des lois, au lieu d'expliquer le comment des phénomènes, l'homme cherche à comprendre le pourquoi du monde et invente des entités surnaturelles censées expliquer le monde. Ce sont les dieux et ensuite le Dieu unique. Cet âge obscurantiste est l'âge de la monarchie absolue où le pouvoir est arbitraire et abandonné aux mains d'un tyran.

Le second état de l'humanité est l'âge métaphysique. C'est l'adolescence de l'humanité. L'homme découvre la raison et cherche à expliquer rationnellement le monde, par des doctrines logiquement construites et non plus par des mythes religieux irrationnels, comme le christianisme. C'est l'âge de la naissance de l'esprit critique qui correspond à l'époque moderne et où la théologie traditionnelle se voit vertement critiquée et mise en pièces. Mais le monde n'est pas encore expliqué par des lois scientifiques, mais par des entités métaphysiques abstraites, comme le Dieu de la métaphysique, la Substance, l'Idée. On n'explique pas encore le comment mais on cherche à rationnellement expliquer le pourquoi. Politiquement, c'est l'âge des grandes utopies qui déboucheront sur la révolution française.

Le troisième état de l'humanité est l'âge positif. C'est l'âge adulte de l'humanité auquel on parvient enfin au XIXème siècle avec Auguste Comte. C'est l'âge de la science positive où on ne cherche plus à expliquer le pourquoi du monde par des mythes ou par des entités métaphysiques abstraites et invérifiables, mais le comment des phénomènes par des lois scientifiques. L'esprit humain reconnaît enfin qu'il lui est impossible d'accéder à une vérité absolue. Comte dira "Tout est relatif, voilà la seule chose absolue". Le pendant politique de l'âge positif sera une forme de

gouvernement rigoureuse, scientifique, directement basée sur la sociologie dont Comte est le créateur. Comte institue ainsi une véritable religion positiviste avec son catéchisme propre et vouée au culte du Grand Être qui n'est autre que l'Homme. Son but est d'apporter le salut à l'humanité grâce à la sociologie scientifique et rigoureuse dont il est l'inventeur. Tout ceci ne mérite pas beaucoup de commentaires. On a déjà suffisamment critiqué l'empirisme. Il n'est pas nécessaire de revenir encore une fois sur ces critiques.

2. Le positivisme et le néo-positivisme dans le monde

Comte va instituer une tradition positiviste qui traversera tout le XIX^{ème} siècle en France et qui influencera un Hippolyte Taine, un Ernest Renan ou encore un Charles Maurras. L'empirisme sera illustré au XIX^{ème} siècle en Angleterre par John Stuart Mill (1806-1873). Aux U.S.A., on aura William James (1842-1910) qui fondera le pragmatisme et dont le principe s'énonce comme suit: "est vrai ce qui est utile". Le positivisme connaîtra un formidable développement au XX^{ème} siècle et ce sera le néo-positivisme ou positivisme logique ou encore empirisme logique. On citera le Cercle de Vienne fondé en 1929 par Moritz Schlick et réunissant Rudolf Carnap, Reichenbach, Tarski et surtout, le plus célèbre, Ludwig Wittgenstein à qui l'on doit le *Tractatus logico-philosophicus*. Il faut encore citer Frege et Ernst Mach et, pour le monde anglo-saxon, Bertrand Russell, Austin et Quine.

Tous ces philosophes sont responsables d'un extraordinaire développement de la logique de tradition stoïcienne, la logique hypothétique. Il s'agit d'une logique qui refuse l'usage de propositions universelles et l'usage du verbe être. Ces logiciens réduiront toutes les propositions à des propositions hypothétiques. Ils s'attacheront ainsi à convertir la logique aristotélicienne, qu'ils rejettent en raison de son usage du verbe "être" et de son usage de propositions universelles, à une logique des propositions inanalysées. Donc, à une logique de propositions en forme d'hypothèses telles qu'on les utilise dans les sciences positives. Ces philosophes sont essentiellement préoccupés par le développement des sciences et sont d'ailleurs souvent eux-mêmes des mathématiciens et des scientifiques. Pour ce qui concerne les questions relatives au sens de l'existence humaine et au sens ultime de toutes choses, il faut selon eux abandonner l'usage de la raison qui ne peut rien face à ces questions. C'est ainsi qu'un Wittgenstein manifestera beaucoup d'intérêt pour les religions orientales et qu'un Carnap dira que c'est la musique qui doit se substituer à la métaphysique. C'est selon lui la musique qui nous livre le sens ultime de la vie. Vous voyez comment, par un autre biais, ces philosophes rejoignent tout à fait des philosophes comme Schopenhauer, Nietzsche ou Heidegger dans leur rejet de la raison métaphysique. Mais à la différence de ces derniers qui sont surtout préoccupés par la grande question du sens de la vie ou de l'être et qui méprisent les sciences et les techniques, les positivistes sont surtout préoccupés du développement des sciences positives et des techniques. Il reste qu'en définitive tous ces penseurs font bon ménage!

3. Ludwig Wittgenstein

Wittgenstein est un philosophe autrichien né en 1889 à Vienne et mort à Cambridge en 1951. Sa formation philosophique fut inexistante. Le seul penseur qu'il ait lu, en dehors de ses pairs positivistes, Frege et Russell, c'est curieusement saint Augustin qu'il aimait bien, mais auquel il n'a bien sûr rien compris ! On lui doit essentiellement deux ouvrages : le *Tractatus logico-philosophicus* de 1921 et les *Philosophische Untersuchungen*, les *Investigations philosophiques* écrites entre 1936 et 1949 et publiées après sa mort en 1953, dans lesquelles Wittgenstein critique le *Tractatus* mais sans en renier cependant l'inspiration fondamentale. C'est au *Tractatus* qu'on s'arrêtera essentiellement.

Le *Tractatus* est un ouvrage relativement obscur, écrit par Wittgenstein pendant la première guerre mondiale, alors qu'il était au front dans l'armée autrichienne. Il se présente sous la forme d'une longue suite de courtes propositions numérotées, souvent assez énigmatiques. C'est un ouvrage qui a suscité énormément de commentaires en tous sens. Il présente une certaine analogie avec la *Critique de la raison pure*. De la même manière que Kant se posait la question des conditions de possibilité de la connaissance, Wittgenstein qui, en bon empiriste, réduit la pensée au langage, va se poser la question des conditions de possibilités du langage. On trouve donc dans le *Tractatus* ce qu'on a appelé une ontologie, et qui se prononce sur les conditions qui rendent possible le langage, et une théorie du langage où Wittgenstein réduit, sans doute sous l'influence de Frege et de Russell, le langage à la logique formelle, présentant la logique comme l'armature fondamentale du langage. Wittgenstein contribue d'ailleurs lui-même dans cet ouvrage au développement de la logique formelle en présentant la célèbre méthode des tables de vérité. Commençons par l'ontologie qui répond donc à la question de la condition de possibilité du langage.

Ce qui rend possible le langage, c'est le monde, dont le langage n'est que l'exact reflet. Qu'est ce que le monde ? Wittgenstein le définit dans la première proposition du *Tractatus* : "1. Le monde est tout ce qui arrive". Cette première thèse est explicitée dans les propositions suivantes : "1.1 Le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses". "1.2 Le monde se dissout en faits". La notion de fait est définie dans la seconde proposition : "2. Ce qui arrive, le fait, est l'existence d'états de choses". Commentaire. Le monde, nous dit Wittgenstein, c'est tout ce qui arrive, autrement dit, un ensemble de faits. Ces faits ne sont pas des choses, mais des états de choses. Traduisons. Le monde est une collection de phénomènes matériels, sensibles, derrière lesquels ils ne faut pas chercher des substances, des choses, des noumènes. Ce ne sont que des états de choses complexes qui sont reliés les uns aux autres dans l'espace et le temps, mais qu'il ne faut pas raccrocher à des substances.

Le monde, nous dit en outre Wittgenstein, se dissout en faits. Autrement dit, le monde se dissout en particules élémentaires insécables, en atomes, et ces atomes élémentaires, au-delà desquels on ne peut plus pousser l'analyse, sont les faits empiriquement constatables. C'est le thème de l'atomisme. Les états de choses constatés, qui sont toujours des ensembles complexes de faits, doivent être analysés en leurs composantes élémentaires que Wittgenstein appelle les "objets". Pour rendre compte des états de choses, il faut postuler des éléments ultimes insécables au-delà desquels on ne peut plus pousser l'analyse et qui sont les objets. Les objets, nous dit

Wittgenstein, n'ont pas d'existence par eux-mêmes. Ils n'existent que dans le contexte des états de choses auxquels ils appartiennent. Un état de chose, un fait complexe, est donc une certaine combinaison d'objets, autrement dit de faits simples. Un stylo à bille est un état de chose empiriquement constatable, donc un fait complexe analysable en une multiplicité d'objets ou faits simples qui n'existent pas en eux-mêmes. Ainsi la forme du stylo, sa couleur, son poids, ses dimensions, sa position sur la table, sa situation dans le temps etc. La réalité se dissout en des combinaisons d'accidents, d'états accidentels, sans substances comme supports ou sujets.

Selon Wittgenstein, c'est le monde ainsi compris comme ensemble de phénomènes matériels qui rend possible le langage qui en est l'exact reflet. Et on en vient ainsi à la théorie du langage du *Tractatus* dans laquelle Wittgenstein affirme qu'il y a une correspondance structurelle entre le monde et le langage. C'est la célèbre "théorie du tableau" selon laquelle notre langage est l'exacte copie du monde. De la même manière que le monde est un ensemble de faits complexes, notre langage est un ensemble de propositions. De la même manière que les états de choses sont des faits complexes, les propositions sont des unités complexes analysables en unités simples qui sont les noms, les mots. De la même manière que les objets n'ont pas d'existence en eux-mêmes, en dehors des états de chose, les noms, les mots, n'ont pas de sens en dehors de la proposition complexe. La proposition seule a un sens, et ce n'est que dans son contexte que les mots acquièrent un sens. À la structure des états de choses répond donc parfaitement la structure des propositions.

Le monde est selon Wittgenstein ce qui rend possible le langage. Il détermine donc le langage. Mais par ailleurs, il semble bien que Wittgenstein considère *a priori* que la structure du monde est identiquement celle du langage, donc celle de la logique puisqu'il réduit le langage à la logique. On peut donc parler de conditionnement mutuel et réciproque d'une part du langage et donc de la logique, et d'autre part du monde tel que le comprend Wittgenstein. N'appartient au monde que ce qui est accessible au sens d'une part, mais en outre que ce qui est dicible par un langage réduit à la logique formelle d'autre part. Tout le reste échappe au monde et est indicible. C'est la théorie du tableau selon laquelle il y a parfaite isomorphie entre le langage et le monde, c'est-à-dire identité parfaite de structure. Il s'ensuit d'une part que notre langage ne peut parler que du monde et n'a de sens que quand il parle du monde, autrement dit des phénomènes sensibles, et d'autre part que la structure du monde est exactement la structure de notre langage et donc de la logique. D'où le nom d'empirisme logique pour désigner cette forme contemporaine de l'empirisme. Voyons de plus près cette théorie du tableau.

Les véritables unités constitutives de notre langage sont, selon Wittgenstein, les propositions et non pas les termes, c'est-à-dire les mots dont sont faites les propositions, puisque les mots n'ont de sens qu'à l'intérieur de la proposition. Une proposition correspond donc à un état de chose et les termes de la proposition répondent aux divers objets constitutifs de l'état de choses correspondant. Ainsi la structure de la proposition est exactement la structure de l'état de choses. En ce sens, nous dit Wittgenstein, la proposition est un tableau (*Bild*), au sens littéral du terme. Elle a pour fonction de montrer, de peindre l'état de choses. Elle ne fonctionne pas comme un signe qui renvoie à l'état de chose. Non ! Elle montre l'état de choses, elle en est un décalque. La fonction du langage est donc

selon le *Tractatus* uniquement descriptive.

Viennent alors les questions d'une part du sens de la proposition et d'autre part de la vérité et de la fausseté de la proposition. Une proposition, nous dit Wittgenstein, n'a de sens que si elle correspond à un état de choses possible. Le sens de la proposition, c'est précisément sa capacité d'être vraie ou fausse, c'est-à-dire de correspondre ou de ne pas correspondre à un état de choses existant. Comprenons : une proposition n'a de sens que si elle correspond à une expérience empirique possible. En principe, une proposition ne peut donc rien dire qui ne puisse pas être vérifié avec les cinq sens. Une proposition qui dit quelque chose de non vérifiable par les cinq sens est tout simplement insensée, dénuée de sens. Elle ne veut littéralement rien dire. Une proposition doit correspondre à un état de choses possible pour avoir du sens.

Les propositions "Dieu existe", "l'âme existe", "l'être est" seront donc des propositions tout simplement dénuées de toute signification ; insensées parce qu'elles ne correspondent à aucun état de choses possible. Elles ne veulent littéralement rien dire. Les énoncer, c'est parler pour ne rien dire. "Cette pomme est carrée" est par contre une proposition douée de sens, car elle désigne un état de chose possible, dans la mesure où elle peut être confirmée ou infirmée par l'expérience sensible. Chaque terme de la proposition, à savoir "pomme" et "carré", correspond à un objet possible, autrement dit à un phénomène observable par les sens. Rigoureusement construite, elle se présenterait plutôt ainsi : il y a un objet "pomme" tel que cet objet "pomme" se montre dans une association avec l'objet "carré". C'est ce que Wittgenstein exprime dans les propositions suivantes du *Tractatus* : "2.202 Le tableau représente un possible état de choses dans l'espace logique" ; "4.1 La proposition représente l'existence et la non existence des états de choses" ; "4.2 Le sens de la proposition est son accord et son désaccord avec les possibilités de l'existence et de la non existence des états de choses".

Vient ensuite la question de la vérité et de la fausseté de la proposition. Wittgenstein écrit : "4.3 Les possibilités de vérité des propositions élémentaires signifient les possibilités de l'existence et de la non-existence des états de choses". Pour pouvoir être vraie ou fausse, il faut d'abord qu'une proposition ait du sens. Si elle a du sens, elle sera vraie à la condition de correspondre à un état de choses effectif. Elle sera fausse si elle ne correspond pas à un état de choses effectif, mais seulement possible. Ainsi la proposition "cette pomme est carrée" sera, sans doute, une proposition fausse, puisqu'elle ne correspondra vraisemblablement pas à un état de choses effectif. On le voit, jusqu'ici, Wittgenstein ne fait que réénoncer les grands principes de l'empirisme, mais du point de vue d'une analyse du fonctionnement du langage. L'originalité de Wittgenstein par rapport à la tradition empiriste se manifeste plus loin.

Une proposition est vraie dans la mesure où elle reflète, où elle copie parfaitement un état de choses effectif. Ce qui fait donc que le tableau est vraiment un tableau, correspond à ce qu'il représente, c'est qu'il possède un élément commun avec ce qui est représenté. Cet élément commun, c'est ce que Wittgenstein appelle la forme logique de la représentation. La proposition est un tableau d'un état de choses dans la mesure où elle possède en commun avec elle une même forme logique, une même structure, une isomorphie de structures : la forme logique de la

représentation. L'originalité de Wittgenstein tient à ceci qu'il avoue lui-même que dans la mesure où le langage n'a de sens qu'en reflétant tout passivement un état de choses, autrement dit un phénomène sensible, il est incapable de dire lui-même cette isomorphie et les conditions de cette isomorphie. La proposition ne peut que montrer, exhiber cette isomorphie, mais jamais la dire ni en dire les conditions. La relation entre notre langage et le monde n'est pas un phénomène sensible. Les conditions d'une relation valide entre notre langage et le monde est encore moins un phénomène sensible. Ainsi, cette idée fondatrice de l'empirisme logique selon laquelle notre langage n'a de sens que s'il représente un état de choses sensible n'est pas quelque chose de sensible. Il n'y a donc pas de métalangage possible à propos du langage et de son rapport avec le monde.

Bref, et Wittgenstein l'affirme explicitement, toutes les propositions du *Tractatus*, qui parlent des rapports entre le langage et le monde et qui affirment que le langage n'a de sens que s'il correspond au monde (sensible), sont des propositions insensées, dénuées de sens. Si seules les propositions qui correspondent à des phénomènes sensibles ont du sens, la proposition qui dit "seules les propositions qui parlent du monde ont du sens" n'a elle-même pas de sens. Et Wittgenstein le dit explicitement. Je le cite : "4.12 La proposition peut représenter la réalité totale, mais elle ne peut représenter ce qu'il faut qu'elle ait en commun avec la réalité pour pouvoir la représenter, la forme logique. Pour pouvoir représenter la forme logique, il faudrait que nous puissions nous situer avec la proposition en dehors de la logique, c'est-à-dire en dehors du monde". Toutes les propositions du *Tractatus* sont donc dénuées de sens. Wittgenstein écrit, — il s'agit de l'avant-dernière proposition du *Tractatus* — : "6.54 Mes propositions sont élucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, passant par elles, — sur elles — par-dessus elles, il est monté pour en sortir. Il faut qu'il surmonte ces propositions ; alors il acquiert une juste vision du monde".

Et il en va ainsi, selon Wittgenstein, de toutes les propositions de la philosophie. Depuis toujours, elles sont dénuées de sens parce qu'elles ne parlent pas du monde. Seules sont douées de sens les propositions des sciences positives de la nature et des sciences formelles : la logique et les mathématiques qui se réduisaient selon Wittgenstein à la logique. Les propositions de la logique sont en effet toutes des tautologies, c'est-à-dire de propositions toujours vraies quelle que soit la valeur de vérité de leurs composantes. Si les propositions de la philosophie, et donc du *Tractatus*, sont dénuées de sens, elles ont cependant, dit Wittgenstein, une certaine fonction, une certaine utilité. Elles doivent servir à la clarification logique de la pensée, autrement dit à l'explicitation des conditions d'un langage sensé. Le seul rôle admissible d'une proposition philosophique est de faire voir le non-sens des propositions philosophiques et le sens des propositions scientifiques. Le langage de la philosophie, et donc du *Tractatus*, est donc purement utilitaire : il sert à dire l'impossibilité d'un langage autre que le langage scientifique. Il a, en d'autres termes, pour fonction de faire voir les limites du langage et donc les limites du monde.

En effet, tout ce qui est au-delà du monde, et donc au-delà du langage, est de l'inexprimable, dit Wittgenstein. Et il y a de l'inexprimable, dit-il. C'est ce qu'il appelle l'élément mystique (*das Mystische*), au niveau duquel se situe donc déjà le *Tractatus*. Il écrit : "4.112. Le but de la

philosophie est la clarification logique de la pensée”. “6.522. Il y a assurément de l’inexprimable. Celui-ci se montre, il est l’élément mystique”. “6.44. Ce qui est mystique, ce n’est pas comment est le monde, mais le fait qu’il est”. “6.53. La juste méthode de la philosophie serait en somme la suivante : ne rien dire, sinon ce qui se peut dire, donc les propositions des sciences de la nature – donc quelque chose qui n’a rien à voir avec la philosophie – et puis à chaque fois qu’un autre voudrait dire quelque chose de métaphysique, lui démontrer qu’il n’a pas donné de signification à certains signes dans ses propositions. Cette méthode ne serait pas satisfaisante pour l’autre – il n’aurait pas le sentiment que nous lui enseignons de la philosophie — mais elle serait la seule rigoureusement juste”.

Bref, le seul rôle acceptable de la philosophie est de dire que la philosophie est impossible, parce que dénuée de sens. Le seul rôle acceptable du langage insensé, celui du *Tractatus*, est d’avouer qu’il est insensé et que tout langage philosophique est insensé. La fonction du langage scientifique est purement descriptive. La fonction du langage philosophique est d’une part d’avouer qu’il est dénué de sens et d’autre part de montrer qu’il y a de l’inexprimable. Et c’est le sens de la toute dernière et célèbre proposition du *Tractatus* : “7. Ce dont on ne peut parler, il faut le taire”. Wittgenstein encourage donc au silence absolu sur tout ce qui dépasse la description du monde par le langage scientifique. Pour tout ce qui dépasse le domaine des sciences de la nature, il faut se réfugier dans un silence mystique. D’où les sympathies de Wittgenstein pour les religions orientales.

On ne peut néanmoins s’empêcher de faire une objection à Wittgenstein. Si “ce dont on ne peut parler, il faut le taire”, de quel droit fait-il une exception pour le langage du *Tractatus* ? De quel droit parle-t-il ? Cette exception à la règle qu’il s’autorise est tout à fait arbitraire, et ce qu’il affirme se faisant dans le *Tractatus*, relève d’une démarche totalitaire. Elle s’autojustifie elle-même. En réalité, dans la mesure où tout langage qui dépasse le langage des sciences de la nature est insensé, et donc absurde, il n’y a plus d’argumentation à opposer à Wittgenstein, et donc plus de débat possible avec lui. Il n’y a plus de place que pour la violence verbale ! La loi du plus fort ! Il a ouvert la porte à tous les arbitraires. C’est d’autorité, de manière tyrannique, totalitaire, arbitraire qu’il assigne au langage philosophique la fonction de dire que la philosophie n’a pas de sens. Dans la mesure où finalement tout est insensé, l’arbitraire est permis. Wittgenstein refuse d’ailleurs toute morale, toute définition du bien et du mal. L’éthique pour lui ne peut être qu’une description des mœurs et non une prescription, bref une sociologie. À sa manière, il rejoint un Schopenhauer et un Nietzsche par delà le bien et le mal.

Dans son second grand écrit important, les *Investigations philosophiques*, sans renier aucune de ses positions empiristes fondamentales, Wittgenstein va apporter d’importants changements de perspective par rapport au *Tractatus*.

D’abord, il va entreprendre une critique de l’atomisme logique propre au *Tractatus* en affirmant l’essentielle relativité du langage. Selon le *Tractatus*, le langage scientifique était un décalque parfait du monde. Wittgenstein rejette cette conception des choses dans les *Investigations*. Il rejette cette idée selon laquelle le monde serait divisible en atomes insécables, de même que le langage. Le monde est en effet indéfiniment divisible de telle manière que le langage peut tendre, en

principe à l'infini, à un degré de précision toujours plus grand. Il n'est donc jamais un décalque parfait du monde. C'est en fonction des circonstances de l'usage du langage que l'on décidera du niveau de précision requis pour la description d'un état de choses. Mais la description pourra toujours s'affiner et parallèlement le langage. Seuls les états de choses du monde sont pleinement et parfaitement déterminés. Le langage lui garde toujours une certaine relativité, un certain niveau de flou, de vague. Et c'est donc en fonction des circonstances qu'on décidera du niveau de précision à atteindre. Par exemple, si on dit de tel objet qu'il est rouge, notre notion de rouge est vague, parce qu'applicable en principe à une infinité de nuances de rouges possibles. On pourrait, si le besoin s'en fait sentir, préciser qu'il s'agit par exemple d'un rouge écarlate ou autre, mais jamais on ne rejoindra la particularité pleinement déterminée de ce rouge là. Le langage ne peut donc pas être un tableau parfait du monde, remarque Wittgenstein. Dans le *Tractatus*, il y avait assimilation du langage au monde et du monde au langage. Ici, il y a l'affirmation de la relativité du langage et de son caractère second par rapport au monde.

Il y a un second grand changement de perspective dans les *Investigations*. Wittgenstein, par le biais du thème des "jeux de langage", va s'ouvrir à toutes les formes de langages, affirmant que le langage descriptif des sciences n'est qu'un langage parmi les autres et même un langage secondaire. Mais il va s'y ouvrir dans une perspective purement pragmatiste, de telle manière que les questions de sens, de vérité et de fausseté ne continueront à concerner que le langage scientifique. En d'autres termes, il va affirmer la primauté du langage insensé, dépourvu de sens, sur celui pourvu de sens, celui de la science. Ce changement de perspective n'est d'ailleurs pas sans rappeler le changement de perspective que l'on observe dans la philosophie de Husserl, comme on le verra plus loin. Alors que dans le *Tractatus*, le seul langage est le langage sensé des sciences, dans les *Investigations*, toutes les formes de langage sont acceptées, et la forme principale est la forme du langage, la plupart du temps insensé, de la vie quotidienne. Le propre du langage n'est donc pas d'avoir du sens — puisque hormis celui de la science, il est insensé — d'être vrai ou faux, bon ou mauvais, mais d'être utile, de servir à quelque chose, d'être pratique, de nous permettre d'atteindre les buts que nous poursuivons. Les questions de sens, de vérité et de fausseté, ne concernent que le langage des sciences positives. La question qui se pose pour toutes les autres formes de langage est celle de leur utilité pour atteindre des buts. Toutes les formes de langage ont ainsi leur utilité, leur fonction, dans certains contextes bien précis.

Wittgenstein va alors ébaucher une philosophie du langage où il étudie l'usage et le fonctionnement des divers types de langages, dont le langage descriptif des sciences n'est qu'un type parmi d'autres. Il développe ainsi une théorie fonctionnaliste, pragmatiste du langage, où toute question de sens, de vérité et de fausseté est évacuée (cfr J. Austin : *Quand dire, c'est faire*. Usage performatif du langage). Il y a ainsi des langages qui servent à décrire, mais d'autres qui servent à commenter, d'autres à commander, d'autres à raconter, d'autres à émouvoir etc. C'est ce qu'il appelle les "jeux de langage". Le langage est essentiellement un moyen d'agir dans la vie quotidienne en vue de certaines fins. Les principales formes de langage sont donc ses formes impures, et la forme pure de la science est secondaire. Wittgenstein ouvre ainsi la voie à une

philosophie purement pragmatiste du langage, dénuée de tout souci de vérité et de fausseté, dénuée de tout souci moral, et qui va connaître un prodigieux développement, surtout dans le monde anglo-saxon, et qui domine d'ailleurs toujours aujourd'hui le monde universitaire anglo-saxon, mais même de plus en plus le monde universitaire européen. C'est ce qu'on appelle la philosophie analytique du langage, laquelle va donner notamment une philosophie politique, ou philosophie du langage politique, et une philosophie du droit, ou philosophie du langage juridique (positivisme juridique : Hans Kelsen (1881-1973)), qui dominent aujourd'hui le monde. On peut penser par exemple à la philosophie politique d'un John Rawls (1921). Dans une telle perspective, le langage politique et le langage juridique doivent essentiellement être efficaces. Il s'agit de se mettre d'accord, selon des procédures purement formelles, sur les règles de la vie en société indépendamment de toute question de vérité ou de toute question de bien et de mal. Et cela, parce qu'il le faut bien, parce qu'il faut bien vivre ensemble, en société, donc pour des raisons purement pragmatiques. Toutes nos démocraties occidentales obéissent aujourd'hui à une telle conception des choses.

Chapitre 3: Le marxisme au XIXème s. et le méta-marxisme au XXème s.

1. Karl Marx

Karl Marx est né en 1818 à Trèves et mort à Londres en 1883. On lui doit, avec Friedrich Engels, le *Manifeste du parti communiste* de 1847, et surtout le *Capital* de 1864-1876. Marx est en réalité un hégélien. Hegel a en effet donné lieu à une école. Il y a ainsi un hégélianisme orthodoxe, l'hégélianisme de droite, illustré par Rozenkranz, Biedermann, Erdmann etc. et un hégélianisme hétérodoxe, ou hégélianisme de gauche, avec Ludwig Feuerbach, David Strauss, Bruno Bauer etc. Marx sera très influencé par Ludwig Feuerbach. Il va ainsi mettre l'hégélianisme à l'envers, cul par-dessus tête. Du spiritualisme intégral qu'était l'hégélianisme, où seul Dieu, l'Idée, existe, il va faire un matérialisme intégral, athée, où seule la matière existe.

Pour Marx, tout est matière et le but de l'histoire est la fusion parfaite, la coïncidence parfaite entre l'Homme et la Nature, entre l'Homme et la Matière. L'homme à l'origine est comme étranger dans le monde matériel qui lui est hostile. L'homme est aliéné, c'est-à-dire autre que la Nature. Il faut dès lors qu'il devienne identique à la Nature et que la Nature devienne identique à l'Homme. Il faut que s'accomplisse la parfaite fusion des deux termes. Le but, le sens, la fin de l'histoire, c'est que l'homme domine la Nature, la possède, coïncide avec elle. C'est par le travail que l'homme va transformer la Nature pour la domestiquer, l'humaniser, la faire sienne, pour se fondre en elle et la fondre en lui. Pour Marx, "les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer". Il veut que la philosophie débouche sur une praxis et ne se limite pas seulement à être une théorie. L'homme est fondamentalement pour lui un *homo faber*. L'homme est essentiellement quelqu'un qui doit satisfaire ses besoins fondamentaux: boire, manger,

dormir, se reproduire, se vêtir. Il est essentiellement un *homo economicus*. Et c'est par le travail qu'il va domestiquer la Nature et satisfaire ses besoins infinis de consommation.

Marx va ainsi proposer une philosophie de l'histoire qui est le récit de l'évolution par laquelle l'homme humanise la Nature pour la faire sienne et se fondre avec elle. Et le moteur de cette histoire, c'est l'économie. L'économie est l'infrastructure qui porte en profondeur tout le mouvement de l'histoire. La politique, la culture, la morale, la religion, tout le reste, n'est que superstructure subordonnée à l'infrastructure économique. L'histoire est donc l'histoire du développement, du progrès, des outils, des moyens de productions, des outils qui sont des moyens de plus en plus efficaces de transformation de la Nature et de production de biens de consommation. Le terme de ce progrès, c'est le capitalisme dont Marx fait un éloge vibrant. C'est en effet le comble du progrès dans les moyens de production. Avec le capitalisme, l'homme a enfin les outils pour dominer la Nature matérielle et ne plus être dominé par elle, pour produire en surabondance des biens de consommation.

Mais l'histoire est aussi l'histoire de la lutte entre les exploiters et les exploités. À l'origine de l'histoire, seuls quelques uns sont les propriétaires des outils et exploitent les autres à leur profit. Il y a d'une part les propriétaires des outils et d'autre part ceux qui travaillent avec ces outils pour transformer la Nature. C'est la lutte des classes qui culmine avec le capitalisme dans la lutte entre la classe des prolétaires, des ouvriers, et la classe bourgeoise des patrons, de ceux qui possèdent. Les prolétaires travaillent mais sont aliénés. Ils sont dépossédés du fruit de leur travail, parce qu'ils ne sont pas les propriétaires des outils de production. Il faut donc, selon Marx, que les prolétaires reprennent possession de leurs biens, des outils de production ; il faut qu'ils abolissent la propriété privée ; il faut qu'ils abolissent la morale bourgeoise qui prône la soumission aux patrons, la propriété privée, la non violence ; il faut qu'ils abolissent la religion, l'opium du peuple, qui enseigne aux prolétaires d'accepter leurs souffrances en s'identifiant à la Croix du Christ ; et il faut qu'ils instaurent par la révolution communiste la dictature du prolétariat. On aboutira alors à la société communiste où tout le monde sera égal, où les outils seront le bien commun de l'humanité et où tout le monde pourra jouir à égalité de la surconsommation des biens produits en abondance par les moyens décuplés de production. L'homme aura alors parfaitement maîtrisé, humanisé, la Nature matérielle et se fondra en elle, coïncidera parfaitement avec elle. Ce sera ce que Marx appelle le Grand Soir.

Marx présente donc sa philosophie comme une doctrine de salut pour l'humanité: une philosophie qui doit déboucher sur une praxis révolutionnaire. Marx était juif et sa philosophie est un messianisme inversé. Plutôt que l'attente du Messie, il propose l'attente du Grand Soir. C'est une pensée en ce sens fort opposée à celle de Nietzsche pour qui il n'y a pas de but à l'histoire. C'est l'éternel retour. Nietzsche inspirera Hitler. Marx inspirera Lénine, Staline et Mao.

Marx est aussi, on le voit, un matérialiste. Hegel distinguait trois moments dans son système: l'Idée, la Nature et l'Esprit. La Nature et l'Esprit n'étaient que des moments dans le retour sur soi de l'Idée. Marx supprime l'Idée en laquelle il voit une projection aliénante de l'humanité et ne retient que la Nature et l'Esprit, mais en expliquant tout par la Nature. L'Esprit doit à terme humaniser la

Nature pour se fondre en elle et s'identifier à elle. La Nature apparaît comme l'origine et la fin de tout. C'est une explication du haut par le bas, de l'esprit par la matière, du plus par le moins, de la superstructure par l'infrastructure. C'est aussi l'époque de Darwin qui ne voit dans l'homme qu'un animal un peu plus évolué sorti, par le biais de l'évolution des espèces, de la matière, qui explique donc le haut par le bas. Ce sont là des réductions cosmologiques, des réductions de l'homme au monde, à la matière.

Il est inutile d'insister sur l'immense influence qu'aura le marxisme: cela fait au minimum 50.000.000 de morts sous sa forme maoïste, au minimum 20.000.000 sous sa forme léniniste, sans parler du Cambodge, de la Roumanie, de Castro et d'autres. Mais le marxisme aura aussi des influences moins violentes: les partis socialistes européens. Il donnera notamment lieu au XXème siècle au méta-marxisme de l'École de Francfort.

2. Le méta-marxisme

Des philosophes prolongeront au XXème siècle la pensée marxiste de manière hétérodoxe. Il s'agira d'un marxisme revu au feu de la critique kantienne et privé de toute dimension métaphysique. Il s'agira essentiellement d'une philosophie politique de gauche qui prolonge les idées marxistes en tendant à tout expliquer par le biais de l'économie. C'est l'École de Francfort qui réunit Théodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse et aujourd'hui Jürgen Habermas, philosophe très à la mode jusque chez les théologiens catholiques.

3. Théodor Wiesengrund Adorno

Théodor Adorno est un philosophe allemand d'origine juive né en 1903 à Francfort et mort en 1969. On lui doit essentiellement la *Dialectique de l'Aufklärung* de 1947, écrite en collaboration avec son ami Max Horkheimer, la *Dialectique négative* de 1966, son œuvre maîtresse, la *Théorie esthétique* publiée en 1970. Il mènera toute sa vie d'une part une carrière de philosophe et d'autre part une carrière de musicologue et d'esthéticien de la musique. Sa grande passion à côté de la philosophie fut en effet la musique. Il sera ainsi pianiste et compositeur, élève d'Alban Berg. Citons de ce point de vue sa célèbre *Philosophie de la nouvelle musique*.

Le point de départ de sa philosophie se situe dans la lecture de la *Critique de la raison pure* de Kant. Tout comme Kant, Adorno reconnaît la réalité de la raison en nous, mais il veut poursuivre plus avant le projet kantien de critique de la raison. Alors que Kant consentait à la réalité de la raison en lui, se contentant d'en limiter les prétentions en affirmant qu'elle ne peut rien connaître au-delà des phénomènes donnés dans les formes *a priori* de la sensibilité, Adorno propose, surtout dans son ouvrage la *Dialectique négative*, une philosophie du non consentement à la raison. Il en reconnaît la réalité, mais n'y consent pas. Il incombe, selon lui, à la raison de revenir sur soi, dans une réflexion

seconde, pour lutter contre soi-même, pour se nier soi-même. La raison est en effet essentiellement capacité de l'universel, capacité d'énoncer des lois universelles, valables en principe pour tout le monde. Adorno voit dans cette capacité une puissance perverse contre laquelle il s'agit de lutter car elle est un instrument d'oppression de l'individu, de négation de la différence au profit de l'identité, de négation du singulier au profit de l'universel. La raison en procédant par concepts universels oblitère la singularité irréductible de toute réalité et constitue donc un instrument nivelant. Bref, elle est un instrument totalitaire qui mène au totalitarisme. Et Adorno de stigmatiser les fruits de la raison totalitaire qui lui sont contemporains : le nazisme dont il fut une victime contrainte à l'exil aux U.S.A., le stalinisme en U.R.S.S., mais aussi le capitalisme globalisateur de l'Occident. La raison a donc, selon Adorno, pour mission de lutter contre elle-même, de lutter contre l'universel pour la mise en valeur du singulier, de lutter contre l'identité oppressante au profit de la différence. Il s'agira donc de mettre en valeur l'individu contre l'espèce, contre le système, contre l'État, l'originalité contre toute forme d'académisme, l'exception contre la règle. Et sa philosophie présentera dès lors volontairement un tour non systématique et même contradictoire, le but étant ultimement de nier le principe de non contradiction lui-même. La raison a pour mission de nier l'universel, de se nier soi-même dans ses propres lois constitutives pour émanciper le singulier, l'individu, l'original, de la tyrannie totalitaire de la raison.

Et Adorno appliquera cela à tous les domaines, essentiellement celui de la politique et celui de l'art et de l'esthétique. Sur le plan de la philosophie politique, il critiquera Marx en dénonçant dans le marxisme le totalitarisme de la raison métaphysique. Le marxisme est en effet, on l'a vu, un hégélianisme inversé, donc une métaphysique matérialiste. Adorno va s'approprier le marxisme, mais en le passant au feu de la critique kantienne et en le vidant donc de toute prétention métaphysique. Il se servira alors du marxisme comme d'un instrument d'émancipation politique et économique de l'individu contre toutes les formes d'oppression, que ce soit celle de l'État totalitaire nazi ou soviétique, que ce soit celle du système économique libéral et capitaliste, jugé nivelant et globalisateur. Donc, à la différence de Marx, il ne s'agit plus d'émanciper une classe, la classe prolétarienne, de la domination de la classe bourgeoise, mais d'émanciper l'individu en tant que tel de la domination de la classe bourgeoise, détentrice du capital, et plus largement de l'émanciper de quelque forme de domination que ce soit.

Dans sa philosophie de l'art en général, et de la musique en particulier, Adorno verra dans l'œuvre d'art originale le symbole de la résistance de l'individu à l'oppression de la raison sous toutes ses formes, le symbole de la résistance de l'individu au totalitarisme. Il verra à l'opposé dans l'œuvre d'art académique, c'est-à-dire répondant à un système de composition universellement reçu, le symbole de l'oppression de la raison, le symbole du conformisme bourgeois. Il prendra donc systématiquement le parti des œuvres d'art en rupture avec les codes esthétiques communément reçus, encourageant l'individualisme à outrance, la singularité irréductible à tout système, l'originalité. Il prendra ainsi parti pour des artistes décriés de leur temps comme Klee, Kandinsky, Mahler, Schoenberg, Berg, Webern, Stockhausen, Boulez, Proust, Valéry, Kafka.... Il rejettera les œuvres obéissant à un code communément reçu comme des produits prédigérés et dégénérés de la

société de consommation, des symboles d'un système économique et politique nivelant, globalisateur, réducteur, totalitaire. Ainsi, tout ce qui est néo-classicisme, Stravinsky, Richard Strauss, le groupe des six, etc. Dans sa *Philosophie de la nouvelle musique*, il prendra par exemple le parti de Schoenberg, symbole du progressisme, de la résistance de l'individu à l'oppression nazie, mais aussi à l'oppression du libéralisme économique, lequel réduit les œuvres d'art à n'être que des marchandises, contre Stravinsky, symbole du conservatisme, symbole par excellence du conformisme bourgeois, du succès facile, du nivellement dû à l'esprit de système. Schoenberg, en rejetant le système tonal, est le symbole de la raison qui lutte contre elle-même et ses prétentions à l'universalité pour la mise en valeur du singulier. Stravinsky, en prolongeant artificiellement la vie du défunt système tonal, est par contre le symbole de cette raison universelle qui rejette le singulier, qui impose à tous un système, un langage commun.

On le voit, Adorno s'inscrit tout à fait dans la logique contemporaine du rejet de la raison occidentale. Mais la raison contre laquelle il lutte, c'est à nouveau cette raison dévoyée et prométhéenne — de fait totalitaire — du rationalisme et de l'idéalisme, dans une méconnaissance totale de la raison des anciens. Tout comme Hegel, il se montre incapable de conjondre positivement identité et différence, universalité et singularité. Mais, à l'opposé de Hegel qui prend le parti de l'identité, de l'universel, au détriment de la différence, du singulier, Adorno prend le parti de la différence, du singulier, contre l'identité, l'universel.

Chapitre 4: Le spiritualisme français au XIXème et au XXème siècles

Dans ce chapitre, on classe toute une série de penseurs français, un peu par commodité. Plutôt que de spiritualisme, on a parlé au XXème siècle d'existentialisme chrétien ou encore de personnalisme. Citons en vrac Maine de Biran né à Bergerac en 1766 et mort en 1824, Jules Lachelier né à Fontainebleau en 1832 et mort en 1918, Jules Lagneau né à Metz en 1851 et mort en 1894, Félix Ravaisson né à Namur en 1813 et mort en 1900, Henri Bergson né à Paris en 1859 et mort en 1941, Maurice Blondel né à Dijon en 1861 et mort en 1949, Gabriel Marcel, né à Paris en 1889 et mort en 1973, Emmanuel Mounier, né à Grenoble en 1905 et mort en 1950.

1. Henri Bergson

On lui doit essentiellement *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889, *Matière et mémoire* de 1896, *l'Évolution créatrice* de 1907 et *Les deux sources de la morale et de la religion* de 1932. Ce qui motive son œuvre à l'origine est une volonté de réagir au positivisme alors dominant en France. À ce titre, sa pensée est apparue comme une véritable bouffée d'oxygène. Il est un de ces penseurs qui, à la fin du XIXème siècle, tendent inconsciemment à retrouver l'équilibre du réalisme métaphysique ancien, mais sans encore y parvenir vraiment.

Le point de départ de la pensée de Bergson se situe dans l'intuition de ce que l'essence du réel est la durée. Cette durée, Bergson la saisit d'abord, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, dans une intuition, sous la forme de la durée intime de notre conscience, durée intime qu'il oppose au temps spatialisé des horloges. Le véritable temps, c'est le temps vécu dans l'intimité de notre conscience, le flux continu et irréversible de notre durée intime et non pas le temps abstrait, spatialisé des horloges. Ce temps est saisi par notre conscience dans une intuition immédiate, unifiante et synthétique. La faculté primordiale, supérieure, de connaissance est donc pour Bergson cette intuition immédiate, unifiante et synthétique qu'il oppose à l'activité progressive, discursive, morcelante et analytique de l'intelligence. Bergson déprécie l'intelligence discursive au profit d'une intuition vitale de notre conscience, intuition qu'il qualifie de spirituelle, mais qui est en définitive beaucoup plus une intuition sensible, une intuition sensible intelligente, une intuition sensible pénétrée d'intelligence, en bref l'intuition proprement humaine : ce que saint Thomas appelait la cogitative.

Mais, pour Bergson, la durée n'est pas que l'essence de notre conscience, elle est l'essence de la vie et l'essence de toute la réalité. En tant qu'elle est l'essence de tout le réel, cette durée cosmique est appelée l'évolution créatrice, dans l'ouvrage du même nom. Cette évolution créatrice est parcourue, traversée, par l'Élan vital qui est créateur de la multiplicité des choses. L'Élan vital est ce qui unifie et ce qui crée la multiplicité des êtres, la multiplicité des choses qui existent depuis les réalités inorganiques en passant par les végétaux et les animaux pour finalement culminer dans l'homme. Le sommet de l'évolution créatrice, c'est l'être humain. L'être humain est alors appelé à

librement assumer l'Élan vital, à l'intérieur de soi, dans la morale et la religion. C'est ce que Bergson expose dans son ouvrage *Les deux sources de la morale et de la religion*. L'ouverture de l'homme à l'Élan vital qui le porte donnera lieu à la morale ouverte et à la religion dynamique. La fermeture de l'homme à l'Élan vital qui le porte donnera lieu à la morale close et à la religion statique. Bergson oppose ainsi la morale close à la morale ouverte. La morale close est une morale légaliste, statique, faite d'habitudes et d'automatismes. La morale ouverte, par contre, est une morale spontanée, jaillissante, dynamique, c'est la morale des héros dominée par un élan d'amour qui tend à s'étendre à l'humanité entière. La religion statique est une religion institutionnelle dominée par les lois, la contrainte et la peur. La religion dynamique est une religion libérée de la contrainte institutionnelle, c'est la religion des mystiques et des saints. Elle épouse l'élan créateur divin et entraîne les hommes vers les plus hauts sommets.

Comment critiquer en quelques mots la pensée de Bergson? La pensée de Bergson est une pensée métaphysique réaliste, mais vitaliste, évolutionniste, biologisante et immanentiste. Bergson déprécie trop la connaissance intellectuelle au profit de la seule intuition sensible, même s'il s'agit d'une intuition intelligente. Cela le mène à voir l'essence du réel dans la durée et à méconnaître l'atemporalité de l'être. Cela le mène par conséquent à méconnaître la transcendance de Dieu, puisqu'il tend à confondre Dieu avec l'Élan vital créateur. C'est comme s'il confondait Dieu avec l'être des étants. C'est en ce sens qu'il est immanentiste. Jamais la transcendance, l'éternité, l'immatérialité de Dieu ne sont affirmées. Dieu est confondu avec un Élan vital qui est d'essence temporelle et qui est intérieur aux choses qu'il porte et qu'il crée. Dieu est confondu avec l'évolution biologique, avec la vie en évolution depuis les formes les plus élémentaires de la réalité jusqu'à l'homme. C'est en ce sens que la pensée de Bergson est un vitalisme biologisant. En outre, Bergson situe la religion, et la religion qu'il juge supérieure, la religion chrétienne, dans le simple prolongement naturel de l'évolution créatrice. Il est en ce sens naturaliste. Il méconnaît la surnaturalité et la gratuité de la Révélation. Elle est le prolongement nécessaire de l'évolution de Dieu dans les choses. Dans le prolongement de son opposition entre intuition et intelligence, il instaure en outre un dualisme, une opposition outrée, entre religion institutionnelle et mystique, entre loi et spontanéité de la liberté. Or, il n'y a pas nécessairement opposition entre les deux. Bergson aura une forte influence sur la pensée catholique au XX^{ème} siècle. Jacques Maritain, né protestant, et avant sa conversion au catholicisme et au thomisme, sera un fervent disciple de Bergson. Bergson influencera un Jean Guitton, un peu moins, mais un peu quand même, un Étienne Gilson. Il influencera aussi très fortement des théologiens comme Pierre Teilhard de Chardin ou Marcel Légaut.

2. Maurice Blondel

Maurice Blondel est sans doute l'un des plus grands philosophes catholiques du XX^{ème} siècle, moins influent que Bergson son contemporain, mais, selon notre humble avis, beaucoup plus

profond. C'est un philosophe qui, parallèlement au renouveau thomiste dont on aura à parler plus loin, mais indépendamment de celui-ci, va retrouver, mieux encore que Bergson, l'équilibre du réalisme métaphysique. C'est un philosophe dont on pourrait dire qu'il renoue avec le réalisme de tradition augustinienne. On lui doit *L'action* de 1893, la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* de 1896, *Histoire et dogme* de 1903, et surtout la trilogie composée de *La Pensée* de 1934, *L'Être et les êtres* de 1935 et *L'Action* de 1937, trilogie complétée de l'ouvrage inachevé *La philosophie et l'Esprit chrétien*.

Toute l'œuvre de Blondel est centrée sur une conviction: la primauté de l'action, de l'agir humain. C'est dans l'agir libre plus que dans le connaître que l'homme se réalise. Non pas que Blondel soit un agnostique, comme on a pu le croire : la connaissance scientifique et métaphysique est en effet pour lui une condition nécessaire à l'agir. Mais l'agir est la condition finale du connaître, la finalité de la science et de la métaphysique. Tout comme la foi, qui ne débouche pas sur la charité qui est sa fin, est une foi morte, la connaissance doit déboucher sur l'action sous peine d'être stérile. En outre, c'est déjà dans le libre consentement ou le libre non-consentement à l'être dans le connaître — lesquels se manifestent dans l'énoncé ou le refus des principes d'identité et de non-contradiction — que se prédéterminent les grandes options qui décideront de l'orientation de l'agir humain ultérieur. L'œuvre de Blondel sera donc centrée sur le thème de l'action, de l'agir humain. Dans *L'action* de 1893, il adoptera une méthode plutôt phénoménologique pour décrire l'agir humain, tandis que, dans la trilogie des années 30, il intégrera l'action dans une perspective métaphysique plus globale.

L'intuition centrale de Blondel, qu'il va déployer petit à petit à travers son œuvre, est une intuition augustinienne. L'homme est habité d'un désir infini, insatiable que rien ne peut combler, sinon Dieu lui-même. Ce désir infini, insatiable, qui porte l'homme est ce que Blondel va appeler la volonté voulante. C'est la volonté profonde qui nous porte et qui se situe avant les actions concrètes que nous posons librement. Les actions concrètes que l'homme pose librement dans le cours de son existence, c'est ce que Blondel appelle la volonté voulue. Blondel va ainsi analyser l'action humaine à travers toutes ses étapes, depuis les plus élémentaires jusqu'au plus élevées, et va s'efforcer de montrer que jamais l'homme ne peut combler, avec ses forces naturelles et avec la réalité finie naturelle qui s'offre à lui, le désir infini qui le porte. En termes plus techniques, il va montrer que jamais la volonté voulue n'arrive, par ses propres forces, à coïncider avec la volonté voulante plus profonde. C'est ainsi qu'au terme de son analyse, Blondel juge que le philosophe est nécessairement amené à faire l'hypothèse d'un achèvement surnaturel de l'action humaine. Si l'homme a en lui une volonté voulante infinie, il faut faire l'hypothèse de ce que peut-être Dieu pourrait se donner lui-même gratuitement à l'homme pour l'achever, pour répondre à son désir infini. Le philosophe doit, selon Blondel, au moins en faire l'hypothèse ! Mais ce ne peut être qu'une hypothèse, car le philosophe ne peut pas conclure rationnellement à la réalité de cet achèvement surnaturel. Il ne peut pas conclure rationnellement à l'événement historique de l'Incarnation du Verbe. En outre, l'ordre surnaturel est gratuit. Si Dieu s'offre à nous pour nous diviniser, ce ne peut être que gratuitement. Dieu est libre de se donner ou de ne pas se donner. Ce n'est pas parce que nous avons

un désir infini que Dieu doit le combler. Mais, comme nous avons un désir infini, qui est fondamentalement un désir infini de connaître et d'aimer Dieu, il n'est pas absurde, et il même nécessaire, d'au moins faire l'hypothèse qu'un tel achèvement surnaturel de l'homme est possible, quel qu'en soit la forme.

On l'a dit, dans *L'action* de 1893, la méthode de Blondel sera une méthode phénoménologique. Cet ouvrage mène jusqu'aux portes de la métaphysique, mais sans entrer dans son domaine propre. Blondel, plus précisément, y met en œuvre une méthode, appelée méthode d'immanence. Blondel entend en effet étudier de l'intérieur chaque degré de l'action humaine et montrer, de l'intérieur, de manière immanente, comment chaque degré est insuffisant par soi-même pour opérer la coïncidence de la volonté voulue et de la volonté voulante, et comment on est donc nécessairement amené à présupposer, de l'intérieur, de manière immanente, un degré supérieur, transcendant, pour tendre vers cette coïncidence. Et c'est comme cela qu'à terme il sera amené à faire l'hypothèse d'un achèvement surnaturel de l'action humaine, constatant que seul Dieu, s'il existe, serait en mesure d'opérer lui-même cette coïncidence et de combler donc notre désir.

Suite à la publication de cet ouvrage, Blondel va être violemment critiqué : tant par les milieux laïques qui lui reprocheront de faire de l'apologétique et de vicier sa philosophie avec un *a priori* théologique favorable au christianisme, que par les milieux thomistes, et donc ecclésiastiques, qui l'accuseront d'une part d'agnosticisme et d'autre part d'immanentisme, et qui voudront pour cela le faire condamner pour modernisme. Sans doute cet ouvrage n'était-il pas dépourvu d'ambiguïtés, mais l'évolution ultérieure de Blondel montrera combien ces critiques étaient en réalité injustifiées. Formé dans l'université laïque, Blondel connaissait très bien la philosophie moderne, qui sera donc son point de départ, en particulier Leibniz ou Kant, mais pas du tout saint Thomas que l'on redécouvrait alors avec passion dans les milieux ecclésiastiques. Le fait que, dans *L'action*, Blondel se situe sur un plan phénoménologique laissera penser qu'il est agnostique. Il ne démontre par exemple pas l'existence de Dieu et tient celle-ci seulement pour une hypothèse. Mais, en réalité, il ne s'agit que d'une méthode, et non d'un refus de principe de la métaphysique, comme Blondel le montrera dans son évolution ultérieure. Il s'adressait en fait à des phénoménistes et voulait les convaincre en se plaçant au cœur de leur point de vue phénoméniste, pour le dépasser de l'intérieur. Suite aux polémiques suscitées par *L'action*, Blondel va se mettre à l'étude de saint Thomas, et sans se rallier *strico sensu* au thomisme, il produira dans les années 30 une trilogie, cette fois vigoureusement métaphysique, plutôt d'inspiration augustinienne, mais montrant clairement les voies d'une conciliation possible du thomisme et de l'augustinisme.

Les thomistes l'accuseront aussi d'immanentisme du fait de son usage d'une méthode d'immanence. Mais, à nouveau, qui dit méthode d'immanence ne veut pas dire nécessairement immanentisme. En réalité, cette querelle sur l'immanentisme supposé de Blondel va se focaliser sur la question de savoir s'il y a chez l'être humain un désir naturel de voir Dieu ou non. Cette thèse augustinienne est de fait la thèse fondamentale de Blondel. Tout être humain est habité d'un désir insatiable, infini, qui ne peut être comblé que par Dieu. Ce désir est donc un désir inconscient de Dieu lui-même. Et c'est en réalité ce désir qui permet à Blondel de passer d'un degré inférieur de

l'action à ses degrés supérieurs. Or, saint Thomas est à l'époque redécouvert avec le commentaire de Cajetan qui fut imposé en 1879 par le pape Léon XIII dans l'édition léonine. Et Cajetan défendait, se basant, selon notre avis à tort, sur saint Thomas, qu'il n'y a pas chez l'homme de désir naturel de voir Dieu. Henri de Lubac montrera plus tard qu'il n'en est rien et qu'il y a bien chez saint Thomas un désir naturel de voir Dieu : ce qui montre d'ailleurs que saint Thomas est bien plus augustinien qu'on ne le pense. Mais ceci est un autre débat ! Cajetan, et donc les thomistes du début du siècle, raisonnait ainsi.

Commentant l'adage d'origine aristotélicienne, *desiderium naturale non est inane*, "un désir naturel ne peut être vain", Cajetan concluait à l'impossibilité d'un désir naturel de voir Dieu. En effet, si l'être humain est doué d'un désir naturel de voir Dieu et que ce désir ne peut être vain, il faut nécessairement, dit Cajetan, que Dieu se donne à voir à l'homme et comble son désir de le voir. Mais cela va à l'encontre de la gratuité de la grâce. Si Dieu s'offre à la vision de l'homme, ce ne peut être que gratuitement. Il n'y a pas de droit de l'homme à la grâce, à la vision béatifique. Si l'homme est habité d'un désir naturel de voir Dieu, Dieu est contraint de se donner à voir à l'homme. La nature humaine pour pouvoir s'achever dans son ordre naturel propre a besoin de l'ordre surnaturel qui n'est donc plus gratuit. Et Cajetan défendait ainsi la célèbre hypothèse de la nature pure selon laquelle Dieu, s'il l'avait voulu, aurait pu créer l'homme sans le destiner à la gloire de la vision béatifique. Le seul désir de voir Dieu qu'il admettait était le désir surnaturel, donné avec la grâce sanctifiante au baptême, autrement dit, la vertu théologale d'espérance.

Les thomistes du début du XX^{ème} siècle, comme Joseph de Tonquédec ou Réginald Garrigou-Lagrange, reprenant cette argumentation de Cajetan, accuseront Blondel d'immanentisme. En effet, selon eux, en défendant l'idée d'un désir naturel de voir Dieu, Blondel réduisait l'ordre surnaturel de la grâce à n'être que l'achèvement naturel de la nature humaine, et un achèvement nécessité par la nature elle-même, puisque le désir de voir Dieu ne peut pas être vain et donc non satisfait. En réalité, ils interprétaient — c'est notre opinion — l'adage aristotélicien dans un sens trop raide. Ce n'est pas parce qu'un désir n'est pas pleinement satisfait qu'il est vain. Il n'y a rien de contradictoire à concevoir en l'homme un désir qui tendent indéfiniment vers son objet sans jamais l'atteindre et le posséder pleinement. Et de fait, Blondel, après bien des polémiques, fixera sa doctrine sur le sujet dans la *Trilogie* des années 30 et dans la *Philosophie et l'esprit chrétien*. Il soutiendra simultanément l'existence d'un désir naturel de voir Dieu en l'homme et la parfaite gratuité du don de Dieu, de la grâce, c'est-à-dire la possibilité pour Dieu de se donner ou de ne pas se donner. Et il fera explicitement une place à l'hypothèse de la nature pure de Cajetan — qui n'est pas, ceci dit, elle non plus, sans poser problème. Et de Lubac montrera plus tard que saint Thomas lui-même soutient bel et bien la thèse du désir naturel de voir Dieu (certains dominicains le contestent à nouveau aujourd'hui) ! Blondel permettait ainsi au thomisme de dépasser son caractère trop extrinséciste — tendance à simplement juxtaposer l'ordre de la nature et celui de la grâce — en montrant mieux que lui l'intime convenance entre l'ordre de la nature et l'ordre surnaturel de la grâce et en montrant comment la nature ne peut s'achever pleinement que surnaturellement, mais sans tomber dans l'immanentisme, c'est-à-dire sans exiger cet achèvement surnaturel ou sans le réduire à un

achèvement naturel.

Dans la *Trilogie* des années 30, le point de vue de Blondel sera cette fois vigoureusement métaphysique. Il fait ainsi leur place aux démonstrations classiques de l'existence de Dieu. Mais il reprend aussi cette méthode qui consiste à montrer comment un degré inférieur de la réalité est insuffisant à combler le désir humain, ce qui nécessite de passer à un degré supérieur, jusqu'à mener à terme à l'hypothèse nécessaire d'un achèvement surnaturel possible de la personne humaine, et même de toute la réalité. C'est ce qu'il appelle alors la méthode d'implication, qui est cette fois non plus une méthode phénoménologique, mais une méthode métaphysique. Dans les deux tomes de *La pensée*, il montre comment les divers degrés de la réalité sont incapables de satisfaire le désir de connaître de l'homme, et comment celui-ci ne pourrait s'achever parfaitement qu'en Dieu, dans l'hypothèse où celui-ci se donnerait à voir à l'homme. Dans *L'Être et les êtres*, Blondel montre comment nous avons en nous une idée de l'être positivement infini — il ne montre guère comment cette idée naît dans l'intelligence et reste là, sans la citer, dépendant de la doctrine augustinienne de l'illumination — qui est en notre pensée une norme qui nous permet d'évaluer chaque degré de la réalité, d'évaluer dans quelle mesure chaque degré de la réalité est en mesure d'apaiser notre désir. C'est ce qu'il appelle la normative. Et il montre comment aucun des divers degrés naturels de notre expérience immédiate ne répond à notre idée d'être. Démontrant que seul Dieu répond parfaitement à notre idée de l'être infini, il en conclut que lui seul serait en mesure, s'il le voulait, d'apaiser le désir infini qui nous porte. Dans les deux tomes de *L'action*, Blondel opère la même démarche du point d'une métaphysique de l'agir humain. Il montre comment l'agir humain ne pourrait finalement s'achever parfaitement qu'en Dieu seul, si celui-ci décidait de se donner: ce qui encore une fois ne peut demeurer pour le philosophe qu'une hypothèse.

3. Claude Bruaire

Claude Bruaire est un autre grand philosophe catholique français né en 1932 et mort prématurément en 1986. On lui doit une pensée vigoureusement métaphysique et réaliste, très originale dans son expression, qui trouve son point de départ dans une méditation critique de la pensée de Hegel et de celle de Blondel, et dans une moindre mesure celle de Félix Ravaisson et celle de Gaston Fessard. Son œuvre recouvre essentiellement les domaines de l'anthropologie, de la métaphysique et de la philosophie politique. Le point de départ de sa réflexion est anthropologique. Il s'agit de comprendre la personne humaine dans toutes ses dimensions. Mais la méthode de Bruaire est métaphysique, de telle manière que sa réflexion sur l'homme débouche finalement sur une métaphysique générale.

On distingue traditionnellement dans la personne humaine son corps et ce qu'on appelle son âme raisonnable, ou plutôt son esprit. Par son corps, l'être humain participe du monde animal et plus largement de la nature. Bruaire consacre un ouvrage à cet enracinement de l'homme dans la nature. Il s'agit de sa *Philosophie du corps* publiée au Seuil à Paris en 1968. Mais l'être humain se

distingue spécifiquement du monde naturel par son esprit. Bruaire distingue dans l'esprit de l'homme trois grandes facultés : le désir, le langage et la liberté. Et l'être humain ne se réalise soi-même dans son humanité qu'à la condition d'assumer ces trois facultés dans une unité harmonieuse. Cette étude de la personne humaine dans ce qu'elle a de spécifique fait l'objet de l'ouvrage central de l'œuvre de Bruaire — que l'on va résumer ci-après — *L'affirmation de Dieu*, publié à Paris au Seuil en 1964. Bruaire y montre comment une juste compréhension de la personne humaine dans son unité mène nécessairement le philosophe à l'affirmation de l'existence de Dieu, d'où le titre de l'ouvrage. Celui-ci opère donc un passage de l'anthropologie à la métaphysique. Bruaire a par la suite ébauché une métaphysique générale où il traite des rapports dans l'être entre l'esprit fini de l'homme et l'Esprit absolu, Dieu. C'est l'objet de son ouvrage le plus original, *L'être et l'esprit*, publié chez P.U.F. en 1983 dans la collection *Épiméthée*. De son anthropologie, Bruaire tire également des conséquences politiques. L'homme est en effet une liberté incarnée, liée économiquement et socialement à d'autres libertés. Se pose alors inévitablement le problème d'une juste définition de l'ordre politique qui fait l'objet de son ouvrage : *La raison politique*, publié à Paris chez Fayard en 1974. Signalons que Bruaire a lui-même donné un exposé résumé de l'ensemble de sa philosophie dans son ouvrage *Le droit de Dieu*, publié à Paris en 1974 chez Aubier Montaigne. On s'en tiendra ici à une étude du passage de l'anthropologie à la métaphysique dans l'ouvrage central de Bruaire : *L'affirmation de Dieu*.

La personne humaine, prise dans sa spécificité, est selon Bruaire douée de trois grandes facultés : le désir, le langage et la liberté. Et ce n'est que dans leur unification harmonieuse que l'être humain se réalise dans sa spécificité. Le désir, c'est la volonté voulante de Blondel ou l'*appetitus* de Thomas d'Aquin. C'est le désir infini qui nous porte et qui ne pourrait être apaisé, s'il existait, que par Dieu seul. Il est ce qui pousse l'homme à combler en lui une carence, un vide, une béance originaires. Le langage désigne en réalité tous les codes symboliques dans lesquels nous incarnons concrètement notre pensée : le langage parlé, le langage écrit, mais aussi les divers codes artistiques etc. Le langage, c'est donc en réalité la raison, la faculté de connaître avec des concepts universels. La liberté enfin désigne le libre arbitre, c'est-à-dire cette faculté qu'a notre liberté de se déterminer à l'égard de tel ou tel objet. C'est la volonté voulue de Blondel. Chacune de ces trois facultés a des propriétés qui soit la distinguent, soit l'opposent aux autres.

Ainsi, le désir, qui s'enracine profondément dans l'ordre naturel du corps et qui donc, dans ses soubassements, est obscur et aveugle, a en propre son infinitude, son indétermination, son ouverture sur un au-delà, sur un excès, sur un "toujours plus" intotalisable. C'est en nous la faculté de l'infini. Il est ouvert sur l'être en tant que tel. Il a par ailleurs en commun avec le langage son universalité : ce qui l'oppose à la liberté qui est singulière, individuelle. Il n'est pas orienté sur telle ou telle chose singulière. Il est universel. Il a aussi en commun avec la liberté son dynamisme : ce qui l'oppose au langage qui est plutôt statique au sens où celui-ci n'est pas au principe immédiat de notre agir. C'est en effet en nous, comme la liberté, une faculté motrice, au principe de notre action.

Le langage de son côté a en propre la réflexivité, le recul, la conscience. C'est le lieu de la réflexion sur soi. Mais il a en commun avec le désir son universalité : ce qui l'oppose par ailleurs à la

liberté qui est singulière. Il procède par concepts universels, certes déjà particularisés, mais à distance du singulier en tant que tel. Il a par ailleurs en commun avec la liberté sa détermination : ce qui l'oppose au désir indéterminé, ouvert sur l'infini. Le langage est déterminé, fini, comme la liberté.

La liberté enfin a ceci de spécifique qu'elle est en nous le principe de notre singularisation, de notre individuation. C'est par la liberté au sens du libre arbitre, c'est-à-dire par nos choix libres, que nous nous singularisons. Par la liberté, nous orientons notre dynamisme fondamental dans telle ou telle direction singulière. La liberté a d'autre part en commun avec le désir, justement ce dynamisme : ce qui l'oppose au langage statique. Elle a finalement en commun avec le langage la détermination, et donc la finitude. Elle est fixée sur quelque chose de déterminé, de limité : ce qui l'oppose au désir indéterminé et infini.

Ce faisant, Bruaire propose une logique de l'existence qui consiste à montrer quels sont les liens qui permettent l'unification de ces trois facultés et donc la cohérence de l'existence humaine. Elle va d'abord prendre la forme d'une dialectique de l'existence qui va montrer sur quelles conséquences ruineuses débouchent la désunion et l'opposition des trois facultés, et ensuite la forme d'une syllogistique de l'existence où Bruaire va exhiber, en contraste, la logique qui préside à l'harmonie des trois facultés, en montrant, au moyen de la théorie hégélienne du syllogisme, comment le langage assure une médiation entre le désir et la liberté, comment le désir assure une médiation entre la liberté et le langage et comment la liberté enfin assure une médiation entre le langage et le désir. Le tout débouchera sur une métaphysique par le biais de l'affirmation de Dieu, dont on verra qu'elle est nécessitée par la compréhension plénière de l'unité de l'existence humaine.

Voyons d'abord comment Bruaire s'approprie la doctrine hégélienne du syllogisme. À la fin de sa *Science de la logique*, Hegel a proposé une théorie du syllogisme qui consiste à montrer que la réalité fonctionne de manière syllogistique. Le syllogisme en logique est ce type d'inférence, appelée inférence médiate, par laquelle on relie dans une conclusion deux termes extrêmes, le petit et le grand extrêmes, par la médiation d'un moyen terme. Par exemple, "Tout homme est mortel ; or Socrate est un homme ; donc Socrate est mortel". "Socrate" et "mortel" sont les termes extrêmes qui sont reliés dans la conclusion par la médiation du moyen terme : "homme". Pour Hegel, on le sait, tout le réel est rationnel et tout le rationnel est réel. Donc, l'ordre réel est décrété *a priori* identique à l'ordre de notre raison et est donc sensé fonctionner comme notre raison. C'est ainsi que Hegel considère que la réalité est en elle-même syllogistique. On a vu qu'il y avait selon lui trois moments dans le processus de l'Idée : l'Idée elle-même qu'il appelle aussi Logos, la Nature et l'Esprit. Il explique ainsi à la fin de sa *Science de la logique* que l'Idée est reliée à l'Esprit fini par le moyen terme de la Nature, que la Nature est reliée à l'Idée par le moyen terme de l'Esprit fini et enfin que l'Esprit fini est relié à la Nature par le moyen terme de l'Idée. La réalité est donc pour Hegel en elle-même syllogistique. Bruaire va reprendre la même idée en l'appliquant à l'existence humaine. Selon lui, l'existence humaine est d'essence syllogistique. On l'a vu, elle a trois termes, et l'un des termes ne se relie harmonieusement à un autre que par la médiation du troisième, qui est donc le moyen terme nécessaire à l'unité de la personne humaine.

Pour démontrer cela, Bruaire procède à une dialectique de l'existence humaine dans laquelle il veut montrer comment l'omission d'une des trois facultés de l'esprit aboutit toujours à un affrontement ruineux des deux autres facultés, faute du moyen terme réel qu'elle devrait normalement constituer. Cela aboutit toujours à une disharmonie désastreuse dans l'existence humaine. La dialectique a donc ici un sens péjoratif : elle désigne l'affrontement ruineux de deux facultés où chacune essaye de se soumettre l'autre, suite à l'omission de la troisième qui devrait idéalement jouer le rôle de moyen terme.

La première dialectique est la dialectique du désir et de la liberté qui procède de l'omission, du rejet du langage, autrement dit de la raison. Deux cas de figure peuvent alors se présenter. Dans le premier, le désir infini, mais aussi aveugle, qui nous porte absorbe en lui notre liberté et en fait son jouet. Il veut se réaliser comme tel de manière indéterminée. C'est le désir romantique, aveugle, irraisonné qui veut tout tout de suite, à n'importe quel prix. Bruaire illustre cette attitude par la doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance, qui procède effectivement d'un rejet de la raison. Et il voit une réalisation historique de cette attitude dans le nazisme, de fait complètement irrationnel (hormis la raison pragmatique), qui procède de la volonté de puissance d'un homme : Hitler. Dans le second cas de figure, c'est notre libre arbitre fini, singulier, qui se veut souverain, et qui annexe, absorbe, contracte en lui toute la puissance du désir. C'est le libre arbitre qui se veut absolument maître du désir, qui se veut absolument autonome, souverain dans toutes ses décisions et donc totalement arbitraire. Bruaire illustre cette seconde attitude par la pensée de Sartre. Mais il y voit une meilleure illustration encore dans le bouddhisme où la liberté affirme son autonomie de manière suicidaire en allant jusqu'à tuer, annihiler le désir qui la porte. On peut aussi songer à l'attitude, très exemplative, de Schopenhauer.

La seconde dialectique est celle de la liberté et du langage qui procède de l'omission, de l'étouffement en nous du désir. Ce qui est alors omis, c'est la faculté en nous de l'infini, celle qui nous empêche de nous enfermer dans la finitude. Deux attitudes sont alors possibles. La première est celle où la liberté, le libre arbitre du moi singulier, se veut absolument souverain et tend à soumettre la raison à son initiative souveraine. C'est alors le moi qui est déclaré la source de toute intelligibilité, de toute signification. C'est alors le moi qui donne souverainement aux choses leur intelligibilité, leur sens. Et Bruaire d'illustrer bien évidemment cette attitude par des philosophies comme celle de Kant, celle de Fichte ou encore celle de Husserl, où c'est effectivement l'ego transcendantal qui est souverainement la source de toute vérité dans les choses, qui donne aux choses leur signification : Husserl allant jusqu'à dire que l'ego donne aux choses leur valeur d'existence. Le désir infini ayant été évacué, le moi singulier se prend pour la mesure de toutes choses et perd le sens de la transcendance de la réalité. Il ne comprend plus la connaissance que comme maîtrise du sujet singulier. Mais cette première attitude appelle l'attitude exactement inverse, comme l'histoire de la philosophie le montre dans le passage de Kant à Hegel. La raison chez Kant n'est pas la raison de tel moi singulier, celui de Kant, mais la raison de tous les humains, ce qui va mener au renversement de la seconde attitude où c'est la raison qui tend à se soumettre la liberté singulière. C'est la raison humaine finie qui se voit comme hypostasiée en une raison absolue

identifiée avec Dieu et qui se soumet de manière totalitaire toutes les libertés singulières. Cette attitude est merveilleusement illustrée par la pensée de Hegel, mais aussi par celle de Spinoza, où seule existe une raison absolue qui n'est rien d'autre que la raison humaine hypostasiée, et où la liberté singulière est réduite à néant, annexée qu'elle se trouve au rigoureux déterminisme de la logique rationnelle absolutisée. Cela mènera par inversion à Marx et au totalitarisme stalinien. C'est à nouveau l'oubli du désir infini, et donc de la transcendance de la réalité, qui provoque cette hybridation monstrueuse entre la raison humaine finie et la raison divine, où la raison humaine, mesure de toutes choses, opère une mainmise sur la raison divine. La raison humaine singulière n'y est plus que le porte-parole de cette raison divine, qui n'est en réalité que la raison humaine singulière elle-même, mais hypostasiée.

La troisième et dernière dialectique est celle du langage et du désir qui procède de l'omission ou de la négation de la liberté singulière. Elle donne lieu à deux attitudes extrêmes. La première attitude est celle où le langage, donc la raison, cherche à se soumettre, à absorber le désir infini, aveugle. Qui dit désir humain dit tension vers le futur. Le désir est en effet ce qui nous pousse à chercher toujours plus et est donc ce qui nous oriente vers l'avenir, vers le futur. Dans ce premier cas de figure, le langage va chercher à s'annexer cette tension infinie du désir vers un avenir indéterminé, et cela donnera naissance, selon Bruaire, au langage prophétique (le faux langage prophétique bien sûr, celui qui est usurpé et qui ne procède par d'une révélation divine) et à la magie. Par le langage prophétique, l'homme cherche à maîtriser le non-maîtrisable, à savoir le futur, en le disant, en l'annonçant. Par la magie, il cherche à maîtriser ce futur en agissant directement sur lui. On songera bien sûr à tous les Nostradamus, gourous, mages, médiums, magiciens, sorciers, voyants qui font le bonheur des journaux publicitaires toutes boîtes et le malheur des nombreux désaxés de notre société. Mais à nouveau cette attitude extrême appelle par un retournement logique une attitude inverse. En effet, en voulant s'annexer le désir obscur, aveugle, indéterminé, le langage en vient à perdre sa cohérence interne jusqu'à devenir lui-même obscur. Et de fait le langage prophétique est un langage ésotérique. Voulant annexer le désir obscur irrationnel, il en devient lui-même obscur et irrationnel : il devient lui-même le jouet du désir. Et cela mène à la seconde attitude où le désir cherche à se soumettre le langage pour en faire son jouet, son instrument docile et malléable à souhait. C'est ce que Bruaire appelle l'esthétisme où le langage n'est plus que le vecteur d'expression du désir obscur, au gré de ses inspirations désordonnées. Le langage devient alors purement affectif, suggestif, ambigu et perd toute cohérence logique. C'est le langage artistique, celui de la poésie, de la musique, des arts plastiques, mais le langage de l'art dionysiaque au sens nietzschéen du terme, pas de l'art apollinien : celui où l'artiste se laisse aller au gré de son inspiration obscure, ce qui aboutit *in fine* à une improvisation complètement désordonnée. C'est le règne de la spontanéité, de l'émotion immédiate qui, prise comme telle, est incapable de produire une œuvre d'art cohérente, laquelle implique la raison et son usage déterminé, orienté, singularisé par la liberté.

Ce qui ressort de cette dialectique de l'existence humaine, c'est que l'on échappera à ces diverses impasses ruineuses qu'à la condition d'articuler harmonieusement les trois facultés de

l'esprit en trois syllogismes où chacune des facultés assume à tour de rôle la fonction de moyen terme. C'est ce que Bruaire expose dans sa syllogistique de l'existence humaine.

Le premier syllogisme de l'existence humaine est celui de la liberté reliée au désir par la médiation du langage : liberté-langage-désir. Lorsqu'elle est confrontée au désir, la liberté doit d'une part s'appuyer sur lui pour y trouver son énergie positive, son dynamisme, sous peine d'être suicidaire, nihiliste, négativiste, mais elle doit d'autre part s'en dégager sous peine d'en devenir le jouet, le jouet de son absolutisme obscur et aveugle. Le seul moyen de sortir de cette opposition est le langage, la raison. C'est en effet celle-ci qui permet d'éclairer, de réfléchir, l'orientation, la finalité profonde du désir, mais c'est aussi celle-ci qui permet d'éclairer les orientations singulières de la liberté, d'en réfléchir les déterminations singulières en regard de l'orientation universelle du désir. Elle arrache le désir à son obscurité en le réfléchissant et en le déterminant, et elle arrache la liberté à son individualisme en l'universalisant, en lui assignant une finalité universelle. Le langage a en effet en commun avec le désir son universalité et en commun avec la liberté sa détermination finie. Cela lui permet de faire le pont entre les deux facultés qui autrement s'affronteraient de manière stérile. Ce syllogisme est le syllogisme de la temporalité et du temps. En effet, tant la liberté finie que le langage fini y sont enracinés dans le désir infini. La liberté, la volonté voulue, n'arrive pas à coïncider avec le désir profond qui la porte, elle n'arrive pas à entrer en possession de l'objet infini du désir. Elle demeure indéfiniment ouverte. Autrement dit, la volonté voulue n'arrive pas à coïncider avec la volonté voulante. De même, le langage n'arrive pas à maîtriser l'objet infini du désir, la raison n'aboutit pas à connaître dans une parfaite maîtrise la finalité de la volonté voulante, qui est en réalité l'être lui-même et donc finalement Dieu, comme Bruaire le reconnaîtra plus tard. La raison elle-aussi demeure infiniment ouverte. La perpétuelle poursuite de l'objet du désir par la liberté et le langage s'opère dans le temps qui est vécu subjectivement comme temporalité. Le temps est ainsi à la fois l'obstacle à la réalisation de la liberté et le moyen de cette réalisation. Le temps est une limite de la liberté, mais aussi le milieu où elle peut s'accomplir. Et la liberté n'échappe à l'angoisse du temps qui passe, de la fugitivité de l'instant, que grâce à la mémoire, faculté du langage, qui permet de récapituler dans le présent le passé, et à partir de celui-ci de se projeter dans le futur. La mémoire permet ainsi au sujet de se construire sans se disperser dans la multiplicité des instants fugitifs.

Le second syllogisme de l'existence humaine est celui du langage relié à la liberté par le désir : langage-désir-liberté. Confronté immédiatement à la liberté, le langage est placé devant un dilemme. Soit il devient le jouet de la liberté singulière dans une philosophie transcendantale du jugement où l'ego prétend régir souverainement toute signification, soit il absorbe la liberté dans un discours absolu qui n'est rien d'autre que la raison humaine hypostasiée. C'est le désir infini qui, en opérant une médiation entre le langage et la liberté, va permettre d'échapper à ce dilemme. En effet, le désir a en commun avec la liberté son dynamisme, sa tendance vers une réalisation concrète, vers une incarnation. Mais le désir est par ailleurs universel, tandis que la liberté est singulière. Le désir va dès lors obliger de l'intérieur la liberté à s'universaliser dans le langage, à s'éclairer, à se réfléchir dans le discours de la raison. Il va la délivrer ainsi de son particularisme, de son individualisme. Inversement, le désir a en commun avec le langage son universalité. Mais alors

que le langage est statique, désincarné, le désir est quant à lui tourné dynamiquement vers le concret, vers l'incarnation, vers la réalisation concrète. Il va dès lors obliger le langage à une confrontation avec le réel et à une réalisation concrète dans l'agir, dans l'action, en l'empêchant de boucler sur soi-même. Ce second syllogisme est le syllogisme de l'historicité et de l'histoire. Dans le premier syllogisme, c'était la liberté qui se réalisait en s'enracinant dans le désir par la médiation du langage, ce qui donnait lieu à la temporalité subjective et au temps objectif. Ici, c'est le langage qui se réalise concrètement par la médiation du désir: ce qui donne lieu non plus au temps singulier de la liberté individuelle, mais au temps universel de la raison, autrement dit à l'histoire. La liberté singulière en se réfléchissant dans le langage dépasse son particularisme et se comprend unie avec d'autres liberté dans un destin commun. Ce qui était dans le premier syllogisme vécu comme temporalité est ici vécu comme historicité, communion universelle d'une multiplicité de temporalités singulières. Inversement, le langage, la raison universelle, en tendant, par la médiation du désir, à se réaliser librement dans une communion de diverses libertés donne lieu à l'histoire humaine. Et comme le désir est infiniment ouvert sur un au-delà toujours intotalisable, il empêche la raison de totaliser l'histoire, de succomber à l'illusion d'une maîtrise du destin commun de l'humanité. En bref, il interdit toute philosophie totalitaire de l'histoire à la manière de Hegel ou à la manière de Marx, en rappelant à la raison qu'elle est ouverte sur un infini qui la dépasse. Mais Bruaire laisse ici explicitement ouverte la possibilité d'une Révélation qui donnerait, par en haut, les clefs de l'histoire humaine. Il ne s'agirait cependant plus alors d'une philosophie de l'histoire, reposant sur les seules ressources de la raison finie de l'être humain, mais d'une théologie de l'histoire reposant sur une Révélation venue d'une raison infinie.

Le troisième syllogisme de l'existence humaine est le syllogisme du désir relié au langage par la médiation de la liberté : désir-liberté-langage. Confronté immédiatement au langage, le désir est inévitablement placé face à un dilemme. Soit il fait du langage son jouet et cela donne lieu à un langage artistique anarchique, désordonné, dionysiaque où le désir veut tout exprimer à la fois. C'est ce que Bruaire appelle l'esthétisme. Soit il se laisse annexer par le langage qui devient dès lors un langage ésotérique, prophétique ou magique. Seule la médiation de la liberté singulière de l'individu permet d'échapper à ces impasses en opérant une médiation entre le désir et la raison. La liberté a en effet en commun avec le désir son dynamisme, sa tendance à la réalisation, mais se distingue de lui par sa finitude, sa détermination, sa singularité. Elle oblige donc le désir à prendre une forme déterminée et à réfléchir cette forme dans le langage. Elle permet à l'énergie impétueuse et infinie du désir de se réaliser concrètement dans une forme singulière déterminée et réfléchie par le langage. Ce sera la forme d'une action concrète ou d'une œuvre d'art singulière ordonnée qui assument leur finitude. Inversement la liberté a en commun avec le langage, la raison, son caractère déterminé, fini, mais elle s'oppose à lui en ce qu'elle est dynamique, tournée vers la réalisation concrète. Elle va dès lors empêcher le langage de s'enfermer dans un discours ésotérique et déconnecté du réel en lui permettant de se réaliser concrètement et singulièrement en l'enracinant dans l'énergie infinie du désir. Elle va ainsi simultanément l'empêcher de s'engloutir en lui et lui interdire de se l'annexer en se déconnectant de toute réalisation concrète singulière. La raison

universelle de l'être humain va ainsi se singulariser, s'incarner dans des actions concrètes, des réalisations singulières.

Mais, constate Bruaire, ce troisième syllogisme a quelque chose de tout à fait étonnant. C'est en effet la liberté individuelle, singulière, de tel ou tel homme qui opère cette médiation entre le langage universel et le désir universel. Et ce langage universel et ce désir universel débordent la liberté singulière de toutes parts. Ils précèdent la liberté individuelle. Celle-ci ne s'éveille à elle-même que sur fond de ce langage et de ce désir toujours déjà là. En bref, le désir et le langage sont donnés à la liberté individuelle dans leur union mutuelle et leur différence. Et ce n'est pas la liberté singulière qui est à l'origine, qui est la cause, de cette union du langage et du désir à l'intérieur de la personne humaine. "L'alliance de l'appétit et du langage, du désir et de l'intelligence, est plus vieille en moi que l'usage réglé que je puis en faire", écrit Bruaire dans *Le droit de Dieu*. La liberté se trouve confrontée sans l'avoir jamais choisi à la nécessité de conjointre à l'intérieur de la personne le désir et le langage sous peine de leur confrontation stérile. Cette union du désir infini et du langage universel la précède, lui est donc absolument donnée : ce n'est pas elle qui la cause. Elle se contente de l'opérer, de la réaliser. Mais ce n'est pas elle, dans sa finitude, qui cause les termes de l'union, ni elle qui détermine la nécessité de l'union. Nous usons librement d'un désir infini et d'une raison universelle, mais nous n'avons créé ni ce désir infini ni cette raison universelle avec notre liberté finie. C'est ici que le troisième syllogisme se mue en démonstration métaphysique de l'existence de Dieu. Si la liberté finie de l'être humain n'est pas capable de se donner à soi-même l'union du désir et du langage, si elle n'est pas par soi-même la cause de cette union du désir et du langage qu'elle se contente d'opérer, il faut nécessairement supposer que cette conjonction a été causée antérieurement à son propre choix par une Liberté absolue. L'union en nous du désir et du langage est absolument donnée par une Liberté absolue qui est Dieu. Bruaire formule cette preuve de la manière suivante : "Notre désir de langage absolu suppose une liberté qui l'unisse à la forme universelle du discours. Notre liberté, relative à cette union, ne peut la produire, mais seulement en user dans l'exercice de la parole. Cette liberté, médiatrice de la relation originaire entre désir et verbe, est donc la liberté absolue".

La logique de l'existence humaine débouche ainsi, par le biais de l'affirmation de Dieu comme Liberté absolue, sur une métaphysique, troisième partie de l'ouvrage, où Bruaire va penser ce lien entre la Liberté divine et la liberté humaine. Il lui faut d'abord préciser la manière dont il pense Dieu. Et là son souci est de prendre distance à l'égard de toute théologie excessivement négative qui, soucieuse de préserver la transcendance divine, ne procède pour le connaître que par négations, au risque finalement de nier Dieu lui-même et de conduire à l'athéisme. Il faut selon Bruaire penser Dieu comme Liberté absolue. On a vu que la liberté est, chez l'homme, ce qui le singularise. En attribuant la liberté absolument à Dieu, on évite donc de le penser comme un universel vide, indéterminé, mais on le pense comme absolue autodétermination de soi-même. En Dieu, universalité et singularité se confondent. La singularité de Dieu est d'être l'universel pleinement réalisé. Dieu est éternelle volonté libre de soi-même. En lui, la volonté coïncide parfaitement avec soi-même : il n'y a plus cette abîme entre la volonté voulante et la volonté voulue, entre le désir et

la liberté, comme chez l'être humain. Il est la volonté de soi, la liberté, pleinement réalisées. Mais Dieu, cause de notre liberté et de notre désir, est aussi cause de notre langage. S'il est capable de se vouloir soi-même de manière plénière et libre, il doit aussi être capable de se dire à soi-même ce qu'il est. Il doit aussi être langage absolu. Il ne peut être libre et aveugle. Dieu se dit donc éternellement soi-même à soi-même dans un verbe. Il est langage absolu, tout comme il est liberté pleinement réalisée.

L'homme peut alors comprendre que ce vers quoi son désir infini le pousse n'est autre que Dieu lui-même. Il peut comprendre que seul Dieu est en mesure de combler son désir infini par nature et d'opérer la coïncidence entre le désir et la liberté. Il peut comprendre parallèlement que seul Dieu pourra opérer la parfaite coïncidence entre la liberté et le langage et donc entre le langage et le désir. Seul Dieu pourra combler son désir infini de connaître, son désir d'éclairer par le langage le corrélatif infini du désir. Or Dieu étant Liberté absolue, il doit être capable de librement achever la liberté humaine. Dieu étant langage absolu, il doit être capable d'adresser librement à l'homme une parole qui l'éclaire sur le sens ultime de toutes choses et de sa destinée. C'est ainsi que Bruaire rejoint Blondel et montre que le philosophe doit nécessairement faire l'hypothèse d'un achèvement surnaturel possible de la personne humaine en Dieu. C'est possible. Mais le philosophe doit s'arrêter là, car il ne peut pas lui-même conclure à l'effectivité de cet achèvement surnaturel. Seulement, si l'homme est ce qu'il est, et si Dieu est ce qu'il est, alors cet achèvement doit être possible. La Révélation de Dieu dans un Parole est possible et l'achèvement de l'homme par un Don de Dieu est possible. La démonstration de l'existence de Dieu n'a donc pas chez Bruaire, tout comme chez Blondel, qu'une simple portée théorique. Elle a une portée éminemment pratique en ce qu'elle doit disposer l'homme à être à l'écoute d'une Parole absolue éventuelle, venue d'en haut, et le disposer à être accueillant à un éventuel Don absolu de Dieu. Et Bruaire de conclure : "Terminant le propos philosophique et nous situant hors de lui, disons que ce langage de Dieu, qui est Dieu en personne, nous est donné, initialement et pour se développer par l'Esprit, par la communauté qu'il inspire dans l'histoire, en Jésus-Christ".

Chapitre 5: La renaissance thomiste au XIXème et au XXème siècles

Le thomisme a connu une première renaissance au XVIème siècle avec ce que l'on a appelé la seconde scolastique, illustrée par des dominicains comme Cajetan, Jean de Saint-Thomas, Domingo Bañez ou des jésuites comme Francisco Suarez. L'histoire de la philosophie moderne et l'histoire de la philosophie au XIXème siècle l'ont suffisamment illustré, la pensée philosophique en milieu catholique va ensuite, après Descartes, connaître une véritable éclipse, pour ne pas dire un naufrage, et ce pendant deux siècles. Les manuels de philosophie dans les séminaires au XVIIIème et au XIXème siècles étaient des manuels de philosophie cartésienne : ce qui laisse rêveur ! Le pape Léon XIII va, à juste titre, s'en émouvoir et, en 1879, dans sa célèbre Encyclique *Aeterni Patris*, va encourager le retour à la pensée philosophique de saint Thomas. Les papes suivants confirmeront continuellement cette option, jusqu'à Jean-Paul II dans son Encyclique *Fides et ratio*. À tel point que saint Pie X, dans son *Motu proprio* du 29 juin 1914, rendra obligatoire la philosophie de saint Thomas dans les institutions d'enseignement catholique. Le 7 mars 1916, le pape Benoît XV promulguera les 24 thèses thomistes, c'est-à-dire 24 thèses de philosophie thomiste, définies par la Congrégation des Séminaires et des Universités, et auxquelles les philosophes devaient obligatoirement se tenir. Cette obligation sera d'ailleurs explicitement inscrite dans le Code de droit canonique de 1917 à l'article 1366. Et cette obligation demeurera pratiquement en vigueur jusqu'au dernier concile qui assouplira cette référence nécessaire à saint Thomas, sans pour autant la supprimer comme certains l'ont pensé. Le concile Vatican II affirme en effet dans le décret *Optatam totius* sur la formation des prêtres au numéro 16: "les séminaristes apprendront à les [les mystères du salut] pénétrer plus profondément au moyen de la spéculation, sous la conduite de saint Thomas...". Dans la déclaration sur l'éducation chrétienne *Gravissimum educationis*, au numéro 10, le concile affirme "qu'on discerne mieux comment la foi et la science visent de conserver une unique vérité, en marchant sur les traces des docteurs de l'Église, et particulièrement de saint Thomas d'Aquin". En réalité, on remarquera que c'est surtout pour la philosophie que la référence nécessaire à saint Thomas est assouplie, comme le confirme *Fides et ratio*. Et de fait, imposer la philosophie de saint Thomas par voie d'autorité, et en faire comme une sorte de cinquième évangile, comme on l'a fait au début du XXème siècle, n'était pas la meilleure manière de la défendre. La philosophie relève de la raison naturelle et doit donc être défendue sur le plan de la raison, par des arguments rationnels et non par des arguments d'autorité. Ceci dit, cet assouplissement nécessaire a eu l'effet pervers d'un abandon quasi généralisé de la pensée de saint Thomas à partir des années 60, et ce tant en philosophie qu'en théologie : ce qui est, peut-être, un excès inverse.

Toujours est-il que l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII va donner lieu à un formidable renouveau de la philosophie thomiste, et c'est celui-ci qu'on va à présent brièvement décrire. On ne va en réalité présenter la pensée d'aucun de ces philosophes pour la simple et bonne raison qu'ils constituent la principale source du cours de métaphysique de seconde année. C'est en effet chez certains de ces philosophes, selon l'avis tout personnel de l'auteur de ces pages — et qui n'engage que lui — que l'on trouve le meilleur de la philosophie du XXème siècle. On va donc seulement se

contenter ici de faire une description historique générale de cette école de pensée.

Le renouveau thomiste va prendre des formes très diverses, très contrastées, à tel point que le chanoine Van Steenberghen, ancien professeur de Louvain, pourra écrire qu'il y a autant de thomismes qu'il y a de thomistes. C'est sans doute exagéré, mais cela dit bien l'extrême diversité à laquelle l'Encyclique *Aeterni Patris* va donner lieu. Lorsque Léon XIII va encourager le renouveau thomiste, c'est tout naturellement les deux ordres dominicain et jésuite, les deux ordres à vocation intellectuelle dans l'Église, qui vont réagir en premier lieu. Et c'est tout naturellement qu'ils vont se tourner, chacun, vers leur propre tradition scolaire. C'est donc à travers les commentateurs jésuites et dominicains des XVIème-XVIIème siècles que saint Thomas va dans un premier temps être remis au goût du jour. Le premier thomisme qui sera remis à l'honneur sera celui de Cajetan pour les dominicains et celui de Suárez pour les jésuites. Il s'agit là d'un thomisme très logiciste, à tendance rationaliste et scotiste, pour le thomisme suarezien des jésuites et, à tendance empiriste, aristotélisante, pour le thomisme cajetanien des dominicains. C'est d'une manière générale un thomisme marqué par l'oubli de la primauté de l'acte d'être, un thomisme conceptualiste en ce qu'il tend à réduire l'être au concept. Il demeurera vivace jusqu'en 1950. Ce sont ces thomistes-là qui s'opposeront violemment à Blondel. Les premiers noms à citer sont, pour le XIXème siècle, du côté jésuite, ceux de M. Liberatore et de J. Kleutgen et, du côté dominicain, ceux d'A. Lepidi et de T. Zigliara. Il faut ensuite citer, pour le XXème siècle, le père Ambroise Gardeil O.P. (mais avec des nuances, car plus ouvert à la veine augustinienne de Thomas), le père Thomas Pègues O.P., grand adversaire de Blondel, le père Réginald Garrigou-Lagrange O.P., autre grand adversaire de Blondel, et, dans une certaine mesure, Jacques Maritain, à ses débuts, qui, après sa conversion, va découvrir le thomisme dans le commentaire de Cajetan. Il faudrait encore citer, plus récemment, Jean-Hervé Nicolas O.P., Marie-Joseph Nicolas O.P., Marie-Dominique Philippe O.P. qui tous prolongent cette tradition. Du côté jésuite, on retiendra le thomisme très aristotélisant, voire positiviste, en tout cas peu suarezien, de Joseph de Tonquédec s.j., sans doute le plus virulent adversaire de Blondel. Ce thomisme d'école, dominicain ou jésuite, était un thomisme de manuel, très anti-augustinien, refusant tout désir naturel de voir Dieu et tendant finalement à réduire saint Thomas à Aristote, ou alors au logicisme de Duns Scot. C'est aussi ce courant qui sera dans un premier temps, et naturellement, majoritaire, et qui va tendre à imposer saint Thomas par voie d'autorité.

D'autres courants vont cependant voir le jour et vont réagir à ce thomisme scolaire, logiciste, autoritaire et anti-augustinien. Une réaction viendra d'abord des études historiques qui vont vouloir retrouver l'authentique pensée du saint Thomas historique en-deça des commentaires poussiéreux de l'École et qui vont mettre en lumière combien Cajetan et Suarez ont en réalité déformé l'authentique pensée de saint Thomas. Un des premiers, en France, à entreprendre de sérieuses études historiques sera le père Mandonnet O.P. Mais, en France, le plus brillant sera incontestablement Étienne Gilson qui est pour beaucoup dans la redécouverte de la vraie pensée de saint Thomas. Il sera d'ailleurs plus largement un brillant historien de la philosophie médiévale en général. Retenons pour notre propos *L'être et l'essence*, publié chez Vrin en 1948. Il faut encore citer les travaux de Marie-Dominique Chenu O.P. Pour la théologie, il faut mentionner les travaux du père

Henri de Lubac s.j. qui, suite à l'étude de Blondel, mettra bien en lumière l'augustinisme de saint Thomas. Ces travaux historiques sont aujourd'hui brillamment poursuivis par les dominicains de Toulouse, sous la conduite du père Serge-Thomas Bonino O.P., l'actuel directeur de la *Revue thomiste*, mais aussi à l'Université Miséricorde de Fribourg en Suisse. En Belgique, les études historiques sur saint Thomas et, à partir de là sur tout le Moyen Âge, seront initiées à Louvain par Monseigneur Maurice De Wulf, et brillamment illustrées par les travaux du chanoine Fernand Van Steenberghen. On citera son ouvrage *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrits de saint Thomas*, réédité en 1980 à Louvain-la-Neuve. Les études historiques sur saint Thomas connaîtront également un grand développement en Allemagne sous l'impulsion de Monseigneur Hans Martin Grabmann.

Le problème est que cette seconde tendance va donner lieu à un autre travers, qui est celui de l'historicisme. Celui-ci consiste à réduire finalement saint Thomas à n'être plus qu'une pièce de musée, à réduire l'esprit à la lettre, et donc à interdire dogmatiquement toute entreprise qui consisterait à développer la pensée de saint Thomas, conformément à son esprit, au-delà de la lettre, pour l'actualiser, pour en faire une philosophie vivante, contemporaine et capable de répondre aux problèmes nouveaux posés par les philosophies modernes et contemporaines, sous prétexte que sa pensée serait parfaitement achevée et que de telles entreprises trahiraient saint Thomas. Cela revient à fossiliser la pensée de saint Thomas, soit en considérant qu'elle est définitivement dépassée, parce que relative par nature au XIII^{ème} siècle (c'est l'historicisme qui consiste à affirmer que "tout est relatif à l'histoire" et que donc rien ne transcende l'histoire. C'est le positivisme historique), soit en considérant qu'elle est encore présentable telle quelle pour le monde d'aujourd'hui. C'est la tendance qui est la plus prégnante aujourd'hui, et ce depuis les années 60-70. C'est la tendance actuelle des dominicains de Toulouse : tout réduire à l'histoire.

Il y a cependant un troisième courant au sein de cette renaissance thomiste initiée par l'Encyclique *Aeterni Patris* et qui est celui de ce qu'on pourrait appeler le thomisme spéculatif, qu'on a aussi appelé le néo-thomisme (mais l'étiquette est malheureuse car elle suggère un plat réchauffé !). C'est là, selon notre opinion, qu'on trouve le meilleur de la philosophie contemporaine et qu'on essayera de faire goûter par le biais du cours de métaphysique. C'est un thomisme, qui tout en se ressourçant dans la lettre du texte de saint Thomas, entendra dépasser la lettre tout en restant fidèle à l'esprit. Il entendra répondre, conformément à l'esprit de la pensée de saint Thomas, aux problèmes toujours nouveaux posés par la philosophie moderne et contemporaine, en développant la pensée thomiste dans des directions toujours nouvelles. Il s'agira donc de faire œuvre de philosophie originale et non plus de rabâcher la lettre du saint Thomas de l'histoire ou la lettre des commentateurs du XVI^{ème} siècle. Ce thomisme va se développer surtout en Allemagne et en Belgique, mais aussi en France, en Italie, en Pologne... C'est la Belgique qui sera en réalité la première à initier ce mouvement avec l'École de Louvain fondée par le cardinal Désiré Mercier qui en sera le premier représentant. Citons sa *Critériologie* publiée à Louvain en 1899-1900, née d'une confrontation avec Descartes et qui pose le problème critique. Parmi les autres représentants de l'École de Louvain, on citera Monseigneur Léon Noël, le père Joseph Maréchal s.j., sans doute le plus

brillant de tous, qui développera un thomisme très original, nourri de la pensée de Blondel et en confrontation avec la pensée de Kant, le père André Hayen s.j. dont le thomisme découle de celui de Maréchal et d'une lecture de Blondel, Nicolas Balthasar, véritable thomiste blondélien, les chanoines Van Steenberghen et Georges Van Riet, Louis De Raeymaeker, et finalement le dernier, avant la mort du thomisme à Louvain, André Léonard. Le flambeau du thomisme de Louvain est encore tenu par le père Paul Gilbert s.j. à la Grégorienne et par le père Emilio Brito s.j.

Un thomisme plus spéculatif se développera aussi en France. Le premier nom à citer au tout début du siècle est celui du père Sertillanges O.P., un des premiers à réagir au conceptualisme étroit de l'École et à mettre en évidence l'augustinisme de saint Thomas, ainsi que le primat de l'acte d'être. Il faut encore citer le père Pierre Rousselot s.j., très favorable à Blondel et qui développera un thomisme blondélien, mais qui sera hélas tué au front en 1914, le père André Marc s.j. et le père Joseph de Finance s.j., le père M.-D. Roland-Gosselin O.P. et Aimé Forest, quatre thomistes blondéliens, très proches du Blondel de la *Trilogie*. Il faut encore citer Jacques Maritain, dont l'oeuvre est considérable. Il ne s'en tiendra pas au thomisme de Cajetan et redécouvrira, sous l'influence des études historiques, le primat de l'être, mais sans jamais vraiment se débarrasser du conceptualisme. On lui doit surtout des développements en épistémologie, en philosophie de la nature, en philosophie morale, en philosophie de l'art et en philosophie politique. Étienne Gilson enfin ne sera pas qu'historien, mais fera oeuvre de philosophe original en mettant fortement en avant la primauté de l'acte d'être, et montrant dans le thomisme le véritable existentialisme en réaction à Sartre. On lui doit ainsi des ouvrages d'épistémologie, de métaphysique et de philosophie de l'art.

Pour l'Italie, il faut retenir le nom de Cornelio Fabro c.p.s., qui va développer un puissant thomisme spéculatif, né d'un dialogue avec la pensée de Heidegger, et tout entier, et même trop, centré sur l'acte d'être, au détriment des essences. Il y a finalement chez Fabro, sous l'influence du second Heidegger, un certain déséquilibre dans le rapport entre l'être et les étants en faveur de l'être.

Mais le thomisme spéculatif le plus puissant, et sans doute le plus fécond, a vu le jour en Allemagne. Le premier nom à retenir est celui du père Erich Przywara s.j. qui produira un ouvrage extrêmement original, audacieux, mais aussi très difficile, *Analogia entis*, traduit en français chez P.U.F. en 1990. Partant du thomisme suarezien, le seul qu'il connaît, il y développe la doctrine de l'analogie dans une confrontation avec Kant, Hegel et Heidegger. Quand on connaît le contexte suarezien desséchant dans lequel il écrit, le résultat est génial et prophétique. Il faut ensuite citer sainte Edith Stein qui, de la phénoménologie de Husserl, va passer au thomisme, justement sous l'influence de Przywara, et qui écrira au Carmel *L'être fini et l'être éternel*. Son souci était de montrer comment dépasser la phénoménologie en direction de la métaphysique et de faire de la méthode phénoménologique héritée de Husserl une porte d'entrée vers la métaphysique thomiste. On notera que cet idéal deviendra celui de l'école thomiste polonaise dont un des plus célèbres représentants sera un certain Karol Wojtyła : d'où l'intérêt du pape actuel pour la phénoménologie ! Le plus grand représentant de l'école thomiste allemande est cependant, selon notre avis, Gustav Siewerth (1903-

1963), qui restera sans doute — sans doute pas aux yeux du monde — l'un parmi les plus grands philosophes du XXème siècle. C'est la principale source du cours de métaphysique. Il a développé un thomisme très spéculatif, né d'une confrontation avec la pensée de Hegel et de Heidegger, dont il fut le disciple malheureux, pour cause de christianisme et d'opposition au nazisme. On lui doit notamment *Der Thomismus als Identitätssystem*, 1938, 2/1961, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, 1958, *Metaphysik der Kindheit*, 1957, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, 1959. Parmi les disciples de Siewerth, on citera Ferdinand Ulrich, auteur de *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, et Hans André. Pour l'école allemande, il faut encore citer les deux élèves de Przywara : Karl Rahner s.j. qui, partant de Maréchal, va développer un thomisme passionnant, mais très problématique, né d'une confrontation avec Kant, et finalement défiguré par Kant, auteur de *Geist im Welt* en 1939, et Hans Urs Von Balthasar, dont la théologie ne se réclame originellement pas de saint Thomas, mais qui est par contre thomiste en philosophie, étant sur ce plan un disciple direct de Siewerth pour lequel il avait la plus vive admiration (il l'appelait "le penseur au cœur d'enfant et au cerveau de lion"). On retiendra de Balthasar *Wahrheit der Welt*, l'une des plus belles pages du thomisme au XXème siècle, et *Im Raum der Metaphysik*, 3^{ème} partie de *Herrlichkeit*. Il faut encore citer Johann-Baptist Lotz qui, dans un premier temps, sera comme Rahner un disciple de Maréchal, mais qui, élève de Heidegger comme Siewerth, développera un thomisme né d'une confrontation avec Kant et Heidegger. Citons enfin les noms de Max Müller, J. De Vries s.j., H. Beck, B. Welte, L. Dümpelmann, L.-B. Puntel, K. Alber, J. Pieper.

Chapitre 6: Le néo-kantisme au XIXème et au XXème siècles

On a déjà dit que Kant aurait une immense influence sur l'histoire de la philosophie. Ce sera notamment le cas pour toute une série de philosophes qui se réclameront directement de sa paternité et qui se diront kantiens ou néo-kantiens. D'une manière générale, on pourrait dire que ces philosophes ont surtout privilégié le Kant de la *Critique de la raison pure* et qu'ils sont en ce sens très proches du positivisme. Ils se distinguent pourtant de celui-ci et s'opposent à lui en ce qu'ils fondent l'universalité des sciences de la nature et des sciences humaines, nouvellement créées, dans les pouvoirs *a priori* de l'entendement. Mais, comme les positivistes, les néo-kantiens sont essentiellement préoccupés de l'épistémologie des sciences. Citons en quelques uns. Charles Renouvier, philosophe français né en 1815 à Montpellier et mort en 1903, Léon Brunschvicg, philosophe français né à Paris en 1869 et mort en 1944, Gaston Bachelard, philosophe français né à Bar-sur-Aube en 1884 et mort en 1962, Paul Natorp, philosophe allemand né à Düsseldorf en 1854 et mort en 1924, Ernst Cassirer, philosophe allemand né à Breslau en 1874 et mort en 1945, Karl Popper, philosophe autrichien, né à Vienne en 1902 et mort à Londres en 1994. Disons quelques mots à propos de ce dernier.

On retiendra de Popper *La logique de la découverte scientifique* de 1934 et *Misère de l'historicisme* de 1956. On classe souvent Popper dans le courant de la philosophie analytique, mais il s'oppose en réalité au positivisme et se réclame explicitement de Kant. Pour lui, la théorie scientifique est antérieure à l'expérience, elle construit l'expérience, la prédétermine et se fonde sur les capacités du sujet connaissant. Sa grande préoccupation sera de distinguer les vraies des fausses sciences. C'est ainsi qu'il en viendra à énoncer le principe de falsifiabilité comme critère de distinction de ce qui relève de la science et de ce qui n'en relève pas. Il substituera ce critère de falsifiabilité au critère de vérifiabilité en usage chez les positivistes, notamment chez Rudolf Carnap. Selon Carnap, une proposition est scientifique si elle est vérifiable par l'expérience sensible. Donc, selon Carnap, on doit pouvoir aboutir en accumulant les expériences à prouver la vérité d'une théorie scientifique (qui ne sera donc faite que de lois générales, de généralisations). Il n'en est rien selon Popper. La seule chose que l'expérience sensible puisse montrer, c'est qu'une théorie scientifique est fausse. Mais jamais elle ne pourra prouver la vérité de la théorie qui excèdera toujours ses possibilités de vérification. En effet, une loi universelle ne peut jamais être vérifiée par des faits individuels. Dès lors, selon Popper, une proposition sera scientifique dans la mesure où elle est falsifiable, c'est-à-dire dans la mesure où elle correspond à une expérience sensible possible qui, en droit, pourrait montrer qu'elle est fausse.

Le moteur de la recherche scientifique sera donc, selon Popper, la volonté de réfutation. C'est en cherchant à falsifier les théories que l'on peut progresser en science. La théorie de la relativité d'Einstein est selon lui une théorie scientifique, non pas parce qu'on pourrait montrer qu'elle est vraie — ce qui demeurera toujours impossible — mais parce qu'il est en droit possible qu'une expérience sensible montre un jour qu'elle est fausse. Elle est réfutable par l'expérience, donc elle est scientifique. Par contre, explique Popper, la psychanalyse et le marxisme, qui se prétendent tous

deux des sciences, ne sont ni l'un ni l'autre des sciences. Ni le marxisme, ni la psychanalyse ne sont réfutables par l'expérience sensible. Ce ne sont donc pas des sciences, mais de fausses sciences qui reposent sur des dogmes irréfutables. Il faut un acte de foi préalable en leur vérité. Ce sont des usurpations dangereuses et à combattre. Sur ce dernier point, et du strict point de vue de la méthodologie scientifique, il semble qu'on ne peut que prendre les critiques de Popper au sérieux!

Popper luttera également toute sa vie contre ce qu'il appelle l'historicisme (cfr *Misère de l'historicisme* de 1956), c'est-à-dire cette tendance à hypostasier l'histoire et à considérer que tout lui est relatif. Toute réalité, tout événement, ne serait ainsi, selon l'historicisme, que le produit des circonstances historiques qui l'ont vu naître. Cela revient à se soumettre à de prétendues lois de l'histoire, à se soumettre à un prétendu déterminisme historique, ce qui constitue une abdication de la liberté et de la responsabilité humaines. Dès lors, de deux choses l'une, soit on est empiriste et agnostique, et l'historicisme revient au relativisme positiviste qui nie toute vérité universelle, toute transcendance de la raison à l'égard du temps. L'homme est alors le fruit d'un déterminisme historique qui lui échappe. Soit on est rationaliste, comme Hegel, et on prétend que la raison connaît et maîtrise ces lois de l'histoire. Et cela conduit au totalitarisme. Et Popper voit justement l'origine de cette pathologie de la pensée chez Hegel, à l'égard de qui il éprouve une véritable aversion. Et il voit l'accomplissement de cette dérive de l'hégélianisme dans le marxisme et le fascisme.

Chapitre 7: Le courant phénoménologique

Le dernier courant philosophique dont il faut traiter est le courant phénoménologique. Il a été fondé au début du siècle par Edmund Husserl et continue à être aujourd'hui très prolifique. À côté de Husserl, on citera Martin Heidegger, Karl Jaspers, Edith Stein à ses débuts, Hannah Arendt, philosophe juive allemande comme Edith Stein, mais d'un autre bord, Martin Buber, Hans-Georg Gadamer, Max Scheler, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion.

1. Edmund Husserl

Edmund Husserl est né à Prossnitz en 1859 et mort en 1938. Né juif, il aurait été sur le point de se convertir au christianisme à la fin de sa vie. On lui doit une oeuvre immense qui n'est, pour une part, pas encore éditée. Une bonne part est manuscrite et conservée sous forme de microfilms à Louvain-La-Neuve. On lui doit essentiellement une *Philosophie de l'arithmétique*, les *Recherches logiques*, Les *Idées directrices pour une phénoménologie*, les *Méditations cartésiennes*, la *Phénoménologie de la conscience intime du temps*, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*.

La pensée de Husserl est très touffue, fort complexe et pour tout dire assez ambiguë. Elle est fort difficile à résumer parce que Husserl a fortement évolué, ce qui explique que, prise comme un tout, elle ne soit pas dénuée de contradictions. Husserl a en effet connu des changements de cap. Elle est, comme la pensée de Kant, une synthèse entre l'idéalisme et l'empirisme et, suivant les oeuvres de Husserl, c'est soit le versant empiriste, soit le versant idéaliste qui est le plus accentué. Il est ainsi des interprétations très idéalistes de Husserl, d'autres plus sensualistes. De plus, la phénoménologie est à la fois une simple méthode de description des phénomènes et une doctrine qui entend se prononcer sur le fondement ultime de toutes choses. Prise comme méthode, la phénoménologie est neutre et acceptable par tout le monde. Prise comme doctrine, il n'en va pas de même.

Husserl est à l'origine un mathématicien et il va s'interroger sur l'essence des lois mathématiques. Dans un premier temps, il sera tenté par le psychologisme. Le psychologisme était une forme d'empirisme radical à la manière de Hume qui expliquait toutes les lois par l'habitude subjective. Mais Husserl va se rendre compte qu'une telle attitude est ruineuse pour l'universalité des mathématiques et, dans les *Recherches logiques*, il va réagir, un peu à la manière de Kant, au psychologisme. Il va conclure que les lois ont leur fondement dans les catégories *a priori* qui sont la structure de l'ego transcendantal et que la conscience saisit dans une pure intuition: l'intuition catégoriale. Il va ainsi fonder la phénoménologie qui est d'abord une méthode de description des phénomènes tels qu'ils apparaissent à la conscience et tels qu'ils sont constitués par elle en objets

de connaissance. Mais la phénoménologie n'est pas qu'une méthode. C'est aussi une doctrine visant à chercher le fondement de l'intelligibilité des choses. Husserl va, comme Kant, trouver la source de l'intelligibilité des choses dans l'ego transcendantal. Il va, par la réduction ou l'épochê phénoménologique, mettre l'être du monde entre parenthèses, pour ensuite, pratiquer la réduction transcendantale, ou reconduction à ce qui est transcendantal, c'est-à-dire à ce qui est la condition de possibilité de notre connaissance. Par cette réduction transcendantale, il va nous reconduire à l'ego transcendantal. L'ego transcendantal, qui est la conscience du moi ouverte sur un monde réduit à des phénomènes, sera désigné comme la source de toute l'intelligibilité de ces phénomènes.

Jusque là, les ressemblances avec Kant sont très grandes. Mais Husserl ira plus loin dans la voie de l'idéalisme, dans les *Méditations cartésiennes*. Il va reprendre là le projet de doute méthodique de Descartes. Il va se poser la question de savoir s'il y a quelque chose qui résiste à l'épochê phénoménologique, à la mise entre parenthèse comprise ici comme mise en doute, et qui pourrait dès lors constituer le fondement inébranlable de tout le savoir. Et il conclura, comme Descartes, que le moi conscient est la seule évidence indubitable et nécessaire susceptible de donner au savoir son fondement. Mais, à la différence de Descartes, c'est un moi conscient intentionnellement ouvert sur le monde, monde qui est réduit, par la réduction phénoménologique, à des phénomènes matériels, et non un moi pur. Husserl est en effet conscient que le moi ne peut se saisir soi-même que comme un moi ouvert sur un monde distinct de soi. Pourtant, il refusera de reconnaître l'existence du monde alors qu'il affirmera l'évidence de l'existence du moi. En outre, ce moi est comme chez Kant réduit à sa fonction de connaissance et non compris comme une âme immatérielle. On a là une curieuse hybridation entre Descartes et Kant.

Husserl est cependant bien conscient que l'existence du monde est évidente pour le sens commun. La phénoménologie est seconde par rapport au sens commun et constitue justement une prise de distance à l'égard du sens commun. Quand on entre en phénoménologie, qui est pour Husserl la seule philosophie rigoureusement et scientifiquement construite, la rigueur oblige à mettre l'existence du monde entre parenthèses et à affirmer la seule existence de l'ego. Mais voilà, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Husserl va prendre conscience de ce divorce entre la philosophie et le sens commun et, plus généralement, entre toutes les sciences et le sens commun. Il va y voir, non sans raisons, une crise. La raison et sa rigueur mènent l'homme à l'écart du sens commun. C'est alors que, par un curieux retournement, Husserl va affirmer la priorité du sens commun, la primauté du sens commun sur les constructions théoriques rigoureuses de la raison. Ce qui est premier, c'est le monde du sens commun, le monde de la vie, la *Lebenswelt*, le monde tel qu'il est vécu sensiblement dans l'expérience de sens commun de tout un chacun. Et la philosophie et les sciences ne sont que secondes. Husserl fonde ainsi une philosophie du monde de la vie qui rompt avec la raison occidentale sensée nous écarter nécessairement de ce monde. Il ouvre par le fait même la voie à ce qu'on appelle aujourd'hui la postmodernité et à l'existentialisme, caractérisés par le rejet de la raison, typique de l'époque contemporaine, pour lui substituer une expérience immédiate, infra-rationnelle et vécue du monde de la vie de tous les jours. Plutôt que d'essayer de surmonter le fossé entre sens commun et théorie, il corrobore le divorce

entre la raison et la vie. Hélas!

2. Martin Heidegger

Martin Heidegger est né à Messkirch en 1889 et mort en 1974. Il est né catholique. Il entrera comme novice chez les jésuites mais ne persévéra pas. Il quittera la Compagnie et, quelque temps après, quittera l'Église catholique pour se faire luthérien. Il finira par abandonner toute foi chrétienne pour virer vers une sorte de néopaganisme qui correspondra à son affiliation au parti nazi dans les années 30. Après la guerre, il montrera de plus en plus d'intérêt pour les sagesses orientales et, en particulier, pour le bouddhisme zen. On lui doit notamment *Sein und Zeit, L'être et le temps* de 1927, *L'introduction à la métaphysique* de 1935, *De l'essence de la vérité* et *La lettre sur l'humanisme* de 1947, *Le principe de raison* de 1957, *Les chemins qui ne mènent nulle part*, traduction de Holzwege, *Essais et conférences*, *l'Approche de Hölderlin*, etc.

La question centrale de la pensée de Heidegger, c'est la question de l'être, la question du sens de l'être. On distingue deux périodes dans son oeuvre philosophique: la première où l'homme sera le centre de référence à partir duquel il va poser la question de l'être; la seconde, après ce qu'il appellera la *Kehre*, le retournement, où l'être sera le centre absolu de référence et à partir duquel il situera l'homme.

La première période est dominée par *Sein und Zeit*. Heidegger y pose la question du sens de l'être par le biais d'une anthropologie. Il va y appliquer la méthode de description phénoménologique à l'existence humaine. La question de l'être sera en l'occurrence la question du sens de l'existence humaine. Il va poser la question de l'être à partir de l'homme qu'il appelle le *Dasein*, l'être-là. L'homme, explique Heidegger, vit quotidiennement dans une situation d'inauthenticité. Il vit sur le mode du "on" impersonnel. Son être-au-monde est dominé par les préoccupations de la vie quotidienne. C'est ce que Heidegger appelle le niveau ontique. L'homme est fondu dans la masse des humains, tout préoccupé de ses besoins biologiques. Il aborde le monde d'un point de vue utilitariste, pragmatique, tout préoccupé de le transformer par son travail et d'en jouir. Mais le *Dasein* peut, par le biais de l'expérience de l'angoisse, passer du niveau ontique au niveau ontologique. Il peut passer d'un niveau d'existence inauthentique, où il vit sur le mode du "on" impersonnel, à un niveau authentique où il vit sur le mode du "je" personnel. Il prend, dans l'angoisse, conscience de la question du sens de son existence. Le *Dasein* découvre alors que son existence est une durée où il assume dans le présent le passé pour se projeter vers le futur. Il est alors dominé par ce que Heidegger appelle le *Souci*. Il prend conscience que son existence est par essence une durée qui le mène inexorablement vers la mort, laquelle est le but de son existence. Le *Dasein* est fondamentalement un être-pour-la-mort. Et c'est face à sa propre mort que le *Dasein* devient un "je" personnel, authentique, qui échappe à l'immersion impersonnelle dans la société des hommes. On remarquera que Heidegger, prenant le point de vue seulement descriptif de la phénoménologie, sans jamais passer à un niveau métaphysique, est amené à voir l'essence de

l'existence dans le temps authentiquement humain: la durée. Ce qui rappelle Bergson. D'où le titre *Être et temps*. L'essence de l'être pour le premier Heidegger, c'est la durée qui mène l'homme à la mort. Et c'est dans le *Souci*, dans la tension vers sa propre mort, que le *Dasein* déchiffre le sens de l'être.

À partir des années 30 et surtout de *La lettre sur l'humanisme* de 1947, Heidegger opère un retournement. La question de l'être n'est plus alors posée à partir de l'homme, le *Dasein*, mais à partir des étants. Ce n'est plus seulement l'être de l'homme qui importe mais l'être des étants en général. Heidegger rejette tout anthropocentrisme pour centrer tout sur l'être lui-même. L'homme n'est plus que celui qui pose la question de l'être et le lieu où l'être s'éclaire, le lieu tout passif où le sens de l'être est déchiffré. Il est alors le *Là* de l'être, ou encore le "berger de l'être". Le *Dasein* découvre l'être qui se donne à voir (*ajlhqeia*, *alêtheia*, dévoilement) dans les étants. L'être se donne à voir de lui-même dans sa différence ontologique avec les étants. L'être ne se confond pas avec les étants, mais ne se dévoile qu'à travers eux. L'homme se pose alors la question la plus fondamentale: "Pourquoi l'être et non pas le non-être?", "Pourquoi l'être, quel est son sens?".

Heidegger va procéder à une critique radicale de toute la philosophie occidentale depuis Platon. Pour lui, la philosophie occidentale a oublié massivement l'être. Elle est marquée par un oubli massif de l'être et de la question de son sens. La cause de cette oblitération, c'est la raison humaine. La raison occidentale va oublier l'être pour un Êtant suprême. Elle va s'imaginer expliquer le réel par un Êtant suprême et, par là, oublier la seule question fondamentale: "Pourquoi l'être?". C'est l'invention du Monde des Idées chez Platon, du Premier Moteur chez Aristote, de l'Un chez Plotin, c'est Dieu chez saint Augustin, chez saint Thomas, chez Descartes, chez Leibniz, La Substance chez Spinoza, L'Idée chez Hegel. Seuls Kant et Nietzsche sortiront plus ou moins indemnes de ce procès, hormis la volonté de puissance chez Nietzsche qui détourne aussi l'homme du seul fondamental: la question de l'être. À l'instar de Nietzsche, Heidegger rejette donc la raison occidentale et la métaphysique pour lui substituer ce qu'il appelle la "pensée de l'être". Dans son livre *Kant et le problème de la métaphysique*, il apparaît que, pour lui, la faculté supérieure de l'homme, c'est l'imagination transcendante (cogitative). C'est dès lors dans les fragments encore mêlés de mythologie des présocratiques, en particulier Parménide et Héraclite, chez les tragiques grecs, dans la poésie, en particulier celle de Hölderlin, que se découvre le mieux, selon lui, le sens de l'être. C'est la poésie qui est le lieu où l'homme est appelé à indéfiniment interpréter le sens de l'être. Philosophie et poésie se rejoignent, selon Heidegger, au-delà de la raison et de la logique. Elles sont supra-rationnelles et au-delà des lois de la logique. Heidegger rejette ainsi toute métaphysique rationnelle, tout comme les sciences et les techniques dont il fera un long procès. L'être, dans sa différence d'avec les étants, est donc fondamentalement ambigu, comme l'était la Vie chez Nietzsche. Il est inaccessible à la raison. Dans son interprétation d'Aristote, Heidegger affirme qu'Aristote oublie l'être pour la substance, et en particulier pour le Premier moteur. Et curieusement, il rapproche l'être, oublié par Aristote, de la matière première qui s'oppose éternellement au Premier moteur: c'est-à-dire le chaos matériel originel, l'élément mythique vaincu de la pensée d'Aristote. Ce rapprochement est très significatif de la manière dont Heidegger

pense l'être. Il le rapproche ainsi du chaos, c'est-à-dire du néant irrationnellement réifié et donc impénétrable à la raison. L'être ne serait dès lors rien d'autre que le chaos matériel, d'où proviennent les phénomènes, chaos irréversiblement lié au temps et à l'espace et accessible à la seule imagination. Cet être deviendra, chez Merleau-Ponty, dans *Le visible et l'invisible*, c'est-à-dire l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty, la "chair du monde" que l'homme appréhende par son corps propre et vécu. Le sensualisme apparaît là dans toute son ampleur et éclaire en retour le faux spiritualisme de Heidegger. Heidegger, rejetant la raison, réalise en fait cette philosophie de monde de la vie en rupture avec les sciences et la raison que Husserl appelait de ses vœux.

Il reste qu'il faut reconnaître que Heidegger est, de fait, le premier philosophe à avoir posé la question de l'être avec une telle radicalité, même si l'être n'a pas été autant oublié qu'il ne le prétend. Gustav Siewerth, qui sera l'élève de Heidegger, fasciné par lui, mais par ailleurs aussi par saint Thomas, va démontrer que ce dernier n'a pas oublié l'être et il va opérer une réinterprétation très puissante de la métaphysique de saint Thomas. Il va ainsi offrir une pensée de l'être réconciliée avec l'intelligence et la raison, une pensée qui sera donc une métaphysique de l'être et qui culminera dans la contemplation du mystère de l'être en Dieu.

3. Jean-Paul Sartre

Sartre est né en 1905 et mort en 1980. On lui doit surtout, sur le plan philosophique, *L'être et le néant* de 1943, *L'existentialisme est un humanisme* de 1946 et la *Critique de la raison dialectique* de 1960. On n'évoquera pas ici son oeuvre littéraire. Sartre est l'exact opposé d'un philosophe comme Blondel, ou encore saint Thomas et, à ce titre, l'un des philosophes les plus passionnants à étudier. C'est avec Nietzsche, l'un des penseurs les plus virulemment athée, et même l'un des rares penseurs athées de l'histoire. L'agnosticisme n'est en effet pas l'athéisme!

À la suite de saint Thomas et de Blondel, on peut soutenir que l'être est une évidence, et une évidence à laquelle il nous faut librement consentir. Il faut que l'homme décide librement de ne pas faire opposition à l'être qui s'impose à lui comme une évidence, ce qui implique pour lui la possibilité de librement faire opposition. Ce qui fonde cette liberté, c'est la possibilité que l'homme a de prendre recul face à l'être et de faire surgir en lui l'idée de non-être, comme l'idée de la négation de l'être poussée à la limite. En niant le non-être dans le jugement "le non-être n'est pas", l'homme montre qu'il a pris conscience de l'évidence de l'être et qu'il y consent.

Sartre est le philosophe du non-consentement à l'être, le philosophe du libre refus de l'être. Pour Sartre, l'être, qu'il appelle *l'en-soi*, s'impose à l'homme dans sa facticité brute. L'être "obscène et répugnant" s'impose à la conscience de l'homme que Sartre appelle le *pour-soi*. Il fait naître en lui la "nausée" comme Sartre l'expliquera dans le roman du même titre. Pourquoi? Parce que l'être n'est pas le fruit de la liberté de l'homme. L'être est "stable, bêtement immobile" et il nie la liberté de l'homme. Il est une limite à la liberté de l'homme qui ne l'a pas voulu. Tout chez Sartre procède de cette intuition qu'il y a une seule chose que l'homme puisse faire absolument par soi-même, sans

qu'un Dieu — si Dieu existe — l'ait voulu, c'est nier, dire non. Quand l'homme consent, il ne fait que dire oui à ce qu'on lui impose, à ce que lui-même n'a pas voulu. Si Dieu a créé l'homme, c'est pour que l'homme s'ouvre à lui, pour que l'homme dise oui. Sartre prend très justement conscience qu'il n'y a donc qu'une seule chose que l'homme puisse vouloir de manière absolument autonome, c'est dire non à l'être et à Dieu. Quand l'homme dit non, il fait ce que celui qui admet l'existence de Dieu appellerait le mal. Sartre ne dit pas cela, bien sûr, car pour lui "est bien ce que l'homme veut librement". Le bien, c'est de nier l'*en-soi*, donc de réaliser la liberté. Autrement dit, le bien pour lui, c'est ce qu'on appellerait communément le mal ! Dans une perspective métaphysique, nier l'être, c'est en effet faire le mal. Et effectivement, si Dieu est Dieu, il ne peut pas faire le mal. Donc, le mal est un pur produit autonome de l'homme, un pur produit de la liberté de l'homme dans son autonomie. L'homme n'est jamais aussi autonome par rapport à Dieu que quand il nie. Sartre a raison ! Reste à savoir si l'homme est vraiment à ce point autonome, car, comme Sartre est bien obligé de le reconnaître, il ne décide pas d'être libre. La liberté de l'homme est une liberté reçue. Et quand il fait le mal, c'est avec sa liberté reçue, et parce que Dieu, s'il existe, le permet. Cette passion de l'autonomie absolue est vaine et absurde, comme Sartre le reconnaîtra lui-même.

La conscience de l'homme est donc pour Sartre un pur néant, un "trou" dans l'être, un mouvement de "néantisation" de l'être. La conscience, le *pour-soi* de la conscience, quand elle prend conscience de l'être, de l'*en-soi*, laisse surgir en elle l'idée de néant, ce qui montre son recul face à l'*en-soi* et fonde sa liberté de dire oui ou non. Et le propre de la conscience autonome sera dès lors, pour Sartre, de dire non, de vouloir le néant, de néantiser l'*en-soi* répugnant de l'être. C'est là l'essence de la liberté du *pour-soi* de l'homme. L'homme est ce *pour-soi* qui est appelé à réaliser le mieux possible sa liberté, son autonomie. Il est donc ce *pour-soi* qui est appelé à nier l'*en-soi* afin de réaliser sa liberté. C'est le sens de l'affirmation de Sartre selon laquelle c'est l'existence de l'être humain qui précède son essence. Autrement dit, l'homme n'a pas été créé avec une nature humaine, une essence qui précéderait son existence concrète. L'exercice concret de sa liberté n'est pas précédé par une nature humaine qui constituerait comme une limite, un canal dans les limites duquel la liberté devrait s'exercer. On ne naît pas homme, on le devient. L'homme, pour Sartre, doit nier toute facticité, refuser toute nature humaine préalable pour créer perpétuellement ce qu'il est avec sa propre liberté. Simone de Beauvoir, la copine de Sartre, dira la même chose de la femme dans son célèbre ouvrage *Le deuxième sexe*. On ne naît pas femme, on le devient. Il n'y a pas une nature féminine à accepter. La femme doit se définir elle-même librement comme elle l'entend.

Donc, pour Sartre, l'homme doit nier tout conditionnement de sa liberté. Il doit nier l'être, il doit nier toute forme d'inconscient, il doit nier Dieu. Car si Dieu crée l'homme, l'essence précède l'existence et l'homme n'est plus libre. L'athéisme de Sartre est donc un athéisme volontariste. Il s'agit de nier librement Dieu pour affirmer sa liberté. Si Dieu existe, alors l'homme n'est plus libre. Or, l'homme est libre, donc Dieu ne peut pas exister. Il faut librement le nier. Selon Sartre, celui qui affirme l'existence de Dieu est de mauvaise foi, "un salaud" selon ses propres termes. C'est un lâche qui abdique sa liberté et sa responsabilité d'homme libre en s'abandonnant à l'*en-soi*, à l'être de Dieu. Sartre aura de même des paroles très dures pour la psychanalyse qui veut expliquer l'homme

par l'inconscient. L'inconscient est, pour Sartre, le refuge de la mauvaise foi, parce que c'est à nouveau affirmer que l'homme n'est pas libre, mais guidé par des mobiles inconscients.

Pour Sartre, il y a une chose cependant que l'homme ne peut pas choisir librement: c'est d'être libre. Nous sommes une liberté qui choisit, mais nous ne choisissons pas d'être libres : "nous sommes condamnés à la liberté", dira Sartre dans *L'être et le néant*. Nous sommes des *pour-soi* libres et nous ne l'avons pas choisi. D'où la tentation de vouloir que l'homme soit à lui-même son propre fondement. C'est là en réalité la tentation que l'homme soit Dieu. Mais si nous voulions notre liberté, nous la définirions, nous lui donnerions une nature, une essence, et l'essence précéderait notre existence. Nous serions à la fois *en-soi* et *pour-soi*, nous serions à la fois de l'être stable et le perpétuel mouvement de la liberté qui est néant, mouvement de négation: ce qui est absurde. Dieu est une idée absurde, explique Sartre, car c'est l'idée d'un être qui, à la fois, est ce qu'il est et est pleinement libre. Mais s'il est, il ne peut pas décider de ce qu'il est. Et s'il décide de ce qu'il est, il est et il n'est donc plus libre. La liberté n'est que négation de l'être, négation de toute stabilité, perpétuel mouvement, perpétuel changement.

L'homme doit donc perpétuellement néantiser l'*en-soi*. Concrètement, cela voudra dire le travailler, le modifier. C'est ainsi que Sartre va récupérer la praxis révolutionnaire du marxisme dans la *Critique de la raison dialectique*. Mais jamais l'homme ne pourra rien figer, fixer. Il doit toujours créer ses valeurs en fonction de sa situation passagère. La morale de Sartre est ainsi une pure morale de situation où rien ne peut être stable, figé. La fixation relève en effet de l'*en-soi*, de l'être. Or il ne peut rien y avoir de stable. L'homme cherche donc toujours à fonder sa liberté sur elle-même. Mais comme il ne peut pas s'arrêter sur une définition stable de son essence qui précéderait alors son existence future, il n'aboutit jamais. Sa vie est vouée à l'échec. "L'homme est une passion inutile", dit Sartre. Tout est absurde.

Sartre absolutise donc la liberté du *pour-soi* dans son autonomie par rapport à l'être, à l'*en-soi*. Il ne peut la concevoir que comme néant, donc que comme un chaos irrationnel, perpétuellement instable, sans définition. La contradiction est dès lors une nécessité pour Sartre. Le néant doit vaincre l'être. Décidément, tout est absurde!

4. Maurice Merleau-Ponty

Maurice Merleau-Ponty est né à Rocherfort en France en 1908 et mort à Paris en 1961. Ses écrits concernent essentiellement les domaines de l'anthropologie, de l'ontologie et de la philosophie politique. On lui doit *La structure du comportement* de 1942, la *Phénoménologie de la perception* de 1945, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* de 1947, *Sens et non-sens* de 1948, *Éloge de la philosophie* de 1953, *Signes* de 1960, *L'œil et l'esprit* publié après sa mort en 1964, *Le visible et l'invisible*, publié après sa mort en 1964, *Résumés de cours* publiés en 1968, *La prose du monde* publiée en 1969, *Les aventures de la dialectique* publiées en 1975.

Son point de départ est double. Toute sa vie, il montrera un très fort intérêt pour les sciences humaines — en cela, il est proche de Ricoeur — et en particulier pour la psychologie. Et ses premiers

travaux concernent d'ailleurs directement la psychologie. Mais ses travaux ultérieurs demeureront abondamment informés des résultats des sciences humaines : psychologie, psychanalyse, linguistique... Son autre source est cette fois proprement philosophique : il s'agit de la pensée de Husserl dont il est un héritier direct. Philosophiquement, sa pensée se situe dans le prolongement immédiat des travaux de Husserl, et en particulier du dernier Husserl, celui qui, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, prend ses distances à l'égard de l'idéalisme transcendantal des *Méditations cartésiennes* et propose la constitution d'une philosophie du monde la vie (*Lebenswelt*). D'une certaine manière, on peut considérer que Merleau-Ponty réalise une forme possible de cette philosophie du monde de la vie appelée de ses vœux par Husserl.

Le premier ouvrage de Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, relève en réalité directement de la psychologie. Il y tente une synthèse entre deux courants de la psychologie contemporaine : la psychologie de la forme (*Gestalttheorie*), courant psychologique fondé par Wolfgang Köhler, Max Wertheimer et Kurt Koffka, et le béhaviorisme, c'est-à-dire la psychologie du comportement fondée aux U.S.A. par John Watson. Déjà dans cet ouvrage, il refuse de présenter l'ego, le moi pensant, comme une pure conscience désincarnée. Pour lui, l'ego est d'abord et avant tout une réalité incarnée, autrement dit un corps.

Son premier ouvrage proprement philosophique est la *Phénoménologie de la perception* de 1945. D'emblée, il y prend distance avec l'idéalisme transcendantal du Husserl des *Méditations*, en refusant la mise entre parenthèses du monde comme préalable absolu à la philosophie. La phénoménologie n'est pour lui qu'une méthode rigoureuse de description et elle n'implique pas un doute à l'endroit de l'existence du monde. Il rejoint donc le dernier Husserl, celui qui veut se réconcilier avec le sens commun pour qui l'existence du monde est une évidence immédiate et indubitable. Il refuse ainsi l'attitude critique qui aboutit inévitablement à mettre l'homme à distance du monde et débouche, comme Husserl l'avait bien vu, sur une crise. Mais, comme chez Husserl, la conséquence en sera une prise de distance à l'égard de la raison occidentale, laquelle ne peut mener qu'à la rupture cartésienne de l'homme et du monde. On peut donc dire, pour bien situer Merleau-Ponty, que son point de vue sur la réalité, sur ce qu'il appelle "le monde", est comme chez Heidegger, comme chez Bergson, comme chez Levinas, comme chez Ricoeur, ou déjà au XIX^{ème} siècle chez Schopenhauer, Schleiermacher ou Nietzsche, le point de vue d'une sensibilité intelligente, ce que saint Thomas appelait la cogitative, non pas la sensibilité abstraite, purement matérielle et animale, des empiristes et des positivistes, mais la sensibilité intelligente proprement humaine. Le drame de Merleau-Ponty — qui est celui d'une bonne part de la philosophie contemporaine — c'est qu'il coupe cette sensibilité intelligente de son ancrage dans l'intelligence, suite à un déni de la raison occidentale identifiée au rationalisme de Descartes. Sa philosophie sera donc une philosophie agnostique, refusant tout point de vue métaphysique sur le réel.

Merleau-Ponty reconnaît d'emblée l'évidence de l'être qu'il appelle ici "le monde" et refuse clairement le criticisme. "Il y a, dit-il, certitude absolue du monde". Le monde n'est en outre pas une somme de choses "mais le réservoir inépuisable d'où les choses sont tirées", l'horizon de toutes nos perceptions. Ces propos rappellent très clairement la conception heideggerienne de l'être comme

horizon de tous les étants, et surtout comme un horizon irréductible aux étants. Le propos de la *Phénoménologie de la perception* sera d'établir une description rigoureuse de ce rapport immédiat de l'homme au monde (à l'être), par le biais d'une sensibilité investie dans un corps. Le moi est immédiatement conscient de l'évidence du monde par le biais de sa sensibilité investie dans son "corps propre". Le moi se vit soi-même, d'abord et avant tout, comme un corps : c'est le "corps vécu". "La chose, écrit Merleau-Ponty, est le corrélatif de mon corps [...] elle n'est pas d'abord une signification pour l'entendement, mais une structure accessible à l'inspection du corps". Le moi est un corps qui se vit et qui appréhende le monde de manière immédiate. Et tout le propos de la *Phénoménologie de la perception* est de décrire rigoureusement ce rapport vécu entre le corps propre du moi et le monde. On y trouve ainsi de longues analyses de la manière dont le corps se meut dans l'espace et, ce faisant, l'appréhende. Il s'agit donc d'un espace vécu hétérogène fondamentalement différent de l'espace conçu homogène. On y trouve aussi des analyses du langage, lequel est la pensée humaine incarnée. Merleau-Ponty refusant logiquement l'affirmation d'une immatérialité de la pensée, la pensée n'existe selon lui que comme langage incarné, que comme expression du corps propre.

La *Phénoménologie de la perception* relève de l'anthropologie et de l'épistémologie. Merleau-Ponty développera cependant aussi, comme Heidegger, Levinas ou Sartre, une ontologie phénoménologique. Il s'agira d'une méditation sur l'être, mais du point de vue de la perception du corps sensible humain et non du point de vue de la raison métaphysique. Il ne s'agira donc, pas plus que chez Heidegger, d'une métaphysique au sens traditionnel du terme, mais d'une ontologie du point de vue phénoménologique : autrement dit encore d'une méditation sur l'être des choses perçues, qui demeure strictement sur le plan de l'imagination (ou de la cogitative). C'est dans *Le visible et l'invisible* qu'il développera cette ontologie. Il y méditera sur l'invisible manifesté par les choses visibles perçues immédiatement par le corps. Cet invisible, qui est en réalité l'être, l'horizon de toutes nos perceptions sensibles, sera appelé la "chair du monde", ce qui montre bien combien il est ici hors de question de saisir l'être au-delà de l'espace et du temps, dans son immatérialité, autrement dit au-delà des conditions propres de l'imagination, de la sensibilité.

Dans des ouvrages comme *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste* de 1947 et *Les aventures de la dialectique* publiées en 1975, Merleau-Ponty développera enfin une philosophie de l'histoire et une philosophie politique d'inspiration marxiste. Mais il récusera les prétentions scientifiques du matérialisme dialectique de Marx, en purgeant celui-ci de toutes ses prétentions métaphysiques. Il fera du marxisme essentiellement un instrument d'analyse historique et un instrument pratique d'action politique. Il se montera ainsi très critique, beaucoup plus que Sartre, à l'égard de Lénine, de Staline et du totalitarisme communiste soviétique, pour se faire le héraut d'un gauchisme démocratique.

5. Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas est un philosophe juif français d'origine lituanienne, né en 1905 et mort en 1995. On lui doit *Le temps et l'Autre* de 1948, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* de 1961, *Difficile liberté, essais sur le judaïsme* de 1963, *Humanisme de l'autre homme* de 1972, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de 1974, *De Dieu qui vient à l'idée* de 1982. L'œuvre de Levinas trouve sa source chez Husserl mais aussi, quoique dans une moindre mesure et de manière très critique, dans la pensée de Heidegger. Elle est en outre très marquée par le judaïsme et sera à l'origine d'un grand renouveau des études juives. Levinas est l'un des premiers à avoir introduit la pensée de Husserl en France. Il est d'ailleurs le traducteur en français des *Méditations cartésiennes*. C'est à nouveau un penseur qui s'est introduit dans la brèche ouverte par le dernier Husserl en direction d'une philosophie en prise directe avec le monde du sens commun. Son œuvre relève ainsi essentiellement de l'ontologie, mais d'une ontologie phénoménologique qui procède de l'imagination (cogitative) et en rupture avec la raison métaphysique, tant moderne qu'ancienne. Il voit dans la phénoménologie essentiellement une méthode, mais refuse la mise entre parenthèses de l'être du monde, et donc de l'"autre". L'"autre", l'altérité, sera d'ailleurs le thème central de sa philosophie. Il rejette donc toute forme d'idéalisme transcendantal qui conduit au solipsisme et opère une critique très dure de la raison métaphysique occidentale qui s'est montré, selon lui, incapable de penser l'"autre" dans son altérité. Son ontologie ne pourra donc se situer que sur le plan de l'imagination ou de la cogitative et consistera en une description phénoménologique du rapport intuitif, affectif, immédiat à l'être, et plus particulièrement à l'être personnel d'autrui, l'être du prochain.

Comme chez Heidegger, le rapport à l'être est, pour Levinas, immédiat. Mais l'être, selon lui, se laisse surtout voir dans l'autre personne humaine : le prochain. C'est dans la manifestation du visage d'autrui que la présence de l'être s'impose immédiatement au moi de la manière la plus prégnante. L'être, c'est avant tout l'autre personne : "autrui". Levinas rejette donc l'anonymat, la neutralité, l'impersonnalité de l'être de Heidegger, hypostasié dans sa différence ontologique. La principale question de la philosophie n'est plus celle de "l'être", mais celle de "l'autre", de "l'altérité". L'approche de l'être dans le visage d'autrui est donc d'emblée et fondamentalement éthique. Levinas rejette la neutralité de l'être heideggerien, finalement de moindre dignité que l'homme, d'autant plus qu'il a le souvenir vivant des atrocités du régime nazi. Quand on sait l'affiliation de Heidegger au parti nazi, l'absence totale de dimension morale dans sa pensée, l'amoralité de son rapport à l'être héritée lointainement de Nietzsche, on comprend l'aversion de Levinas pour l'être neutre, païen et impersonnel qui est au centre de la réflexion du second Heidegger. Il faut souligner ce fait remarquable que Levinas, du seul point de vue de l'imagination, de la cogitative, redécouvre confusément une dimension fondamentale de l'être : ce qu'un Siewerth après Thomas d'Aquin appelle la subsistance. L'être se révèle à nous au plus haut point dans la personne humaine, car c'est là qu'il subsiste avec le plus haut degré d'intensité. Levinas redécouvre confusément que "qui dit être dit ultimement personnalité". L'entreprise de l'ontologie phénoménologique qu'il met en œuvre va donc consister à décrire ce rapport immédiat, affectif, intuitif (parce que procédant de

l'imagination) au visage d'autrui, en expliquant comment ce visage apparaît immédiatement à la conscience comme une exigence de respect inconditionnel. Le rapport à l'être est d'emblée éthique, car il s'agit d'un rapport au visage de l'autre qui exige un respect inconditionnel de sa dignité. L'autre apparaît immédiatement à la conscience comme une liberté unique, irremplaçable, qui exige qu'on la respecte pour elle-même.

Abordons brièvement l'ouvrage le plus célèbre de Levinas : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* de 1961. On trouve dans cet ouvrage une critique très sévère de la métaphysique occidentale, accusée d'être totalitaire, totalisante. Le concept de totalité a donc un sens péjoratif pour Levinas, puisqu'il stigmatise les prétentions de la métaphysique occidentale à dominer, maîtriser l'être dans le concept. Les pensées de la totalité, autrement dit les métaphysiques, sont des égologies, explique Levinas, c'est-à-dire des entreprises où le moi pensant veut dominer toute la réalité pour la ramener à soi ; pour la réduire au contenu de ses pauvres catégories conceptuelles. Mais de telles entreprises se montrent incapables de respecter l'autre dans son altérité, l'autre personne dans son altérité inviolable. L'"autre" est réduit au "même", l'"altérité" dans sa différence est réduite à l'"identité" du moi, le "différent" est réduit à l'"identique". L'autre n'est plus que l'instrument de la réalisation du moi. Il s'agit en ce sens d'entreprises égologiques où le moi veut dominer la "totalité" du réel. Et l'exemple qu'en donne Levinas est — comme d'habitude, dirait-on — le système de Hegel.

En effet, chez Hegel, l'autre est réduit au moi : le moi divin en l'occurrence, l'Idée — mais qui n'est rien d'autre, à y regarder de près, que le moi de Hegel hypostasié à l'infini. En effet, dans le système hégélien, l'Idée pose dans l'être l'autre, à savoir la Nature et l'Esprit fini, pour se retrouver soi-même, pour être concrètement soi-même, pour se réaliser soi-même. La différence y est réduite à l'identité. L'Identité nie la différence pour se réaliser soi-même comme identité infinie. L'infini abstrait nie le fini pour être concrètement infini. L'autre est nié dans sa différence pour permettre au moi divin de se réaliser soi-même. En outre, l'Idée chez Hegel est comprise à la mesure du moi de Hegel lui-même. Elle n'est rien d'autre que la projection à l'infini du moi hégélien, de telle manière qu'on peut dire que tout le système hégélien procède de la volonté totalitaire d'un homme : Hegel. C'est sa volonté de maîtrise sur le réel qui le conduit à produire ce système égologique où l'autre est nié dans sa différence propre. Levinas a parfaitement raison ! Mais il a seulement raison pour ce qui concerne Hegel, et plus largement la métaphysique rationaliste. À nouveau, il méconnaît la possibilité d'une métaphysique qui soit humble contemplation du mystère de l'être et non domination de celui-ci, comme un Siewerth par exemple, son exact contemporain, l'envisageait. La conséquence est que Levinas refusera toujours de se situer sur le plan de la raison métaphysique et demeurera sur le terrain de la seule imagination : ce qui le poussera, au mépris de la loi de l'analogie, à survaloriser la différence au détriment de l'identité, la pluralité au détriment de l'unité.

Le plus souvent, constate Levinas, on ramène le concept d'infini à celui de totalité. C'est selon lui une lourde erreur. L'expérience de l'infini est justement l'expérience qui interdit à l'homme la prétention de totaliser le réel sous ses concepts. L'expérience de l'infini est l'expérience d'un débordement qui interdit au moi de s'enfermer dans le cercle étroit de sa conscience de soi et lui

interdit toute entreprise égologique de domination totalitaire de la réalité. Cette expérience de l'infini, du débordement, a lieu dans ce que Levinas appelle l'expérience absolue de "l'épiphanie (apparition) du visage". C'est là en effet un événement absolument nouveau, incomparable à du "déjà connu". Dans "l'épiphanie du visage" d'autrui, la conscience fait l'expérience de l'infini, expérience qui doit la convaincre de la vanité de toute entreprise égologique ou totalitaire. On remarquera tout de suite ici comment Levinas redécouvre confusément, du seul point de vue de la cogitative, l'expérience de l'infinitude de l'être. Et c'est bien cette expérience de l'infinitude de l'être qui interdit à la métaphysique de se comprendre comme un système clos et dominateur de la réalité. Cette expérience de "l'épiphanie du visage" d'autrui est, selon Levinas, l'expérience d'une différence absolument irréductible à l'identité connue dans le concept. C'est l'expérience du tout autre, l'expérience de quelqu'un de différent qui refuse de se laisser enfermer dans le cercle étroit du moi conscient qui le voit. Jamais on ne pourra réduire, selon Levinas, cette différence à l'identité d'un pauvre concept abstrait. L'autre est irréductiblement différent ; il est un début absolu, dit-il. Et cela apparaît plus particulièrement dans l'expérience du regard d'autrui. Dans le regard qu'il jette sur moi, l'autre m'apparaît définitivement comme un début absolu, un commencement premier, qui sera toujours irréductible à quelque concept que ce soit, irréductible au moi, à la conscience propre du moi. L'autre est, dit Levinas, reprenant une expression d'Aristote, *kath'auto*, il existe "par soi", il vaut "par soi". Levinas redécouvre ici confusément, et toujours du seul point de vue de l'imagination, la subsistance de l'être. En effet, seule la personne humaine réfléchit l'être. C'est dans la seule personne humaine que l'être est effectivement réfléchi. C'est en elle seule qu'il aboutit à réellement subsister. De telle manière que la personne a une intériorité réfléchie, une liberté. La personne humaine est le lieu où l'on fait par excellence l'expérience de l'infinitude de l'être et de son débordement, de même que de sa subsistance, de sa réflexion sur soi. C'est ce que Levinas redécouvre ici confusément. Et cette expérience du visage, et plus encore du regard d'autrui, est une expérience immédiatement morale ou éthique qui remet fondamentalement le moi conscient en question et le rappelle à ses responsabilités les plus graves. Les yeux de l'autre interpellent la conscience et lui demandent si elle va le respecter dans son altérité ou le traiter comme un chose. En outre, l'autre est "extérieur", il est transcendant. Et en lui s'annonce, dit Levinas, la Transcendance par excellence, l'Altérité par excellence, l'Autre. C'est ce qu'il faut à présent expliquer.

Dans l'expérience de "l'épiphanie du visage" est appréhendée l'extériorité ou la transcendance de l'être. En effet, l'altérité de l'autre ne peut pas être ramenée à l'intériorité ou à l'immanence de la conscience du moi. En ce sens, l'autre est extérieur ou transcendant à la conscience. Et dans cette transcendance de l'autre s'annonce, selon Levinas, la Transcendance absolue, la transcendance du Tout Autre, celle de Dieu. Levinas voit en effet dans la transcendance ou l'extériorité d'autrui une "trace" de la Transcendance absolue, de la Transcendance par excellence, celle du Tout Autre. Si autrui est ainsi compris comme la trace du Tout Autre, il est cependant hors de question de faire pour autant de Dieu l'objet d'une réflexion métaphysique. Dans la mesure où autrui échappe déjà absolument à toute réflexion métaphysique, laquelle est inévitablement égologique et totalisante, combien plus le Tout Autre échappe-t-il à toute systématisation rationnelle. C'est bien pour cela que

Levinas désigne autrui sous la notion de “trace” et non pas d’effet. Autrui n’est pas l’effet d’une cause qui serait Dieu, mais la “trace” de quelqu’un qui est absolument absent, qui est absolument transcendant et dont on ne peut en conséquence rien dire. L’effet nous permet de dire quelque chose de la cause, mais non la trace. La trace de pas d’un homme sur un chemin ne nous apprend rien d’essentiel à propos de cet homme.

On reconnaît là sans peine l’influence du judaïsme sur Levinas qui fait ici écho à l’interdit vétérotestamentaire de se faire de Dieu une image taillée. Dans la mesure où l’“autre” est déjà absolument différent, il ne peut qu’en aller *a fortiori* de même pour le Tout Autre. Levinas, on le voit, absolutise la différence au détriment de l’identité. Dans la mesure où il se méfie viscéralement de la pensée conceptuelle, qui par nature souligne l’identité des choses au détriment de leur différence (cfr concept d’homme), Levinas refuse toute pensée de l’identité. Pourtant, celle-ci se donne tout autant à voir dans l’expérience immédiate de l’être que la différence. Mais Levinas ne se montre sensible qu’au côté, selon lui, absolument différent du visage d’autrui. Du coup, son approche du Tout Autre est unilatéralement négative. Dieu est absolument différent de telle manière qu’on ne puisse rien dire de lui. Mais une telle théologie négative équivaut finalement à l’agnosticisme, d’autant plus qu’aucune démonstration rationnelle ne vient asseoir l’affirmation du Tout Autre. Levinas voit dans le visage d’autrui une trace du Tout Autre, mais aucune argumentation ne vient étayer une telle thèse. On peut donc craindre qu’à force d’être négative, la théologie de Levinas ne se saborde elle-même. Le chrétien ne pourrait accepter telle quelle la pensée de Levinas, dans la mesure où elle rendrait impossible toute pensée de l’Incarnation. Pour le chrétien, en Jésus, le Tout Autre s’est fait le Tout Proche, ce qui est bien sûr inacceptable pour le judaïsme. Seule une pensée de l’analogie, telle que la propose par exemple un Siewerth, permet de concilier et de penser simultanément l’identité et la différence.

Si la philosophie occidentale a toujours échoué à penser et à respecter l’autre dans son altérité, c’est selon Levinas parce qu’elle a toujours compris l’autre comme le terme d’un besoin et non comme le terme d’un désir (le désir est à comprendre ici au sens de l’amour de bienveillance). L’être humain assimile l’objet de son besoin pour assouvir celui-ci. Quand on a faim, on engloutit la nourriture pour assouvir sa faim. C’est, selon Levinas, comme cela que la philosophie occidentale a toujours traité l’autre : comme un moyen de réalisation de soi. Mais l’autre n’est pas l’objet d’un besoin mais d’un désir. Le désir (amour) n’engloutit pas l’autre, mais le reconnaît pour ce qu’il est et le promeut dans son propre être, dans son altérité irréductible. Il n’y aura donc de philosophie respectueuse de l’altérité qu’à égale distance de la métaphysique qui réduit l’“autre” au “même”, l’autre au moi, et du mysticisme oriental où tant le moi que l’autre sont dissous dans une totalité anonyme. L’attitude où le moi et l’autre se promeuvent mutuellement sans se réduire l’un à l’autre, où il n’y a donc pas de réduction de l’altérité à l’identité, est ce que Levinas appelle la religion. “La religion”, écrit Levinas, est “le lien qui s’établit entre le Même et l’Autre, sans constituer une totalité”. La religion se réduit donc essentiellement à une morale pour Levinas. L’homme entre en rapport avec le Tout Autre en entrant en rapport avec l’autre personne, avec autrui dans “l’épiphanie du visage”, qui est la trace du Transcendant. Levinas s’opposera ainsi résolument à

toutes formes d'apologie du sacré, au ritualisme, et présentera le judaïsme comme une religion fondamentalement éthique, une religion d'adultes où le rapport au Tout Autre, l'accès au divin, se concrétise exclusivement dans le souci "du pauvre, de la veuve, de l'orphelin".

L'ontologie de Levinas apparaît, en dépit de ses limites, et à condition d'être expurgée de son anti-intellectualisme de principe, comme une excellente introduction phénoménologique à la métaphysique. On peut la comprendre comme une description de la première compréhension de l'être qui résulte du rapport immédiat de la cogitative à l'être. On y voit ainsi décrite une première appréhension, encore confuse, de l'infinitude de l'être et de sa subsistance dans la personne humaine. On y voit aussi décrite une première compréhension de la différence de l'être, mais cette fois au détriment de l'identité, sans laquelle l'altérité demeurera toujours inintelligible. C'est là que les limites de l'anti-intellectualisme de Levinas se laissent le plus fortement percevoir.

6. Paul Ricoeur

Paul Ricoeur est né à Valence en 1913. Il s'agit d'un philosophe chrétien protestant, appartenant à l'Église réformée de France. On lui doit *Le volontaire et l'involontaire*, de 1950, *Finitude et culpabilité*, de 1960, en deux volumes, le premier intitulé : *L'homme faillible* et le second : *La symbolique du mal, De l'interprétation. Essai sur Freud*, de 1965, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, de 1969, *La métaphore vive*, de 1975, *Temps et récit* de 1983-85, *Du texte à l'action*, de 1986, *Soi-même comme un autre*, de 1990.

Ricoeur s'inscrit dans le courant phénoménologique issu de Husserl. Il est d'ailleurs le traducteur en français des *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl. Comme la plupart des phénoménologues, il refuse cependant l'idéalisme transcendantal du Husserl des *Méditations cartésiennes* et se rattache plutôt aux perspectives ouvertes par le dernier Husserl, celui de la *Crisis*. Son souci constant sera en effet de décentrer le cogito de soi-même et de l'ouvrir à son archéologie, son en-deça, et à sa téléologie, son au-delà. Il se rattache aussi dans une certaine mesure au courant spiritualiste français (Marcel, Mounier). Son souci majeur sera d'élargir la méthode phénoménologique et d'en faire une herméneutique ou théorie de l'interprétation de la réalité humaine. Pour ce faire, il se montrera extrêmement réceptif aux divers apports des sciences humaines, lesquelles connaîtront au XXème siècle le formidable développement que l'on sait : psychologie, psychanalyse (mais celle-ci est-elle une science ?), linguistique, histoire, archéologie, paléontologie etc. Sa pensée est intéressante à étudier d'une part en ce qu'elle illustre le caractère fructueux de la méthode phénoménologique, en particulier pour l'anthropologie, mais d'autre part en ce qu'elle illustre aussi, et une nouvelle fois, les limites d'une pensée qui refuse de dépasser la phénoménologie en direction d'une métaphysique, même si elle pointe pourtant en direction de la métaphysique. Sa philosophie se réduit ainsi à une herméneutique de la condition humaine qui demeure sur le terrain de l'imagination, qui refuse autrement dit toute incursion dans le domaine propre de la métaphysique, et qui rejette donc les exigences propres de la raison métaphysique. Ce

en quoi Ricoeur est encore une bonne illustration de l'anti-intellectualisme de la pensée contemporaine.

Son parcours peut être divisé en trois grandes étapes. Il s'attachera d'abord, de 1950 à 1960, à élaborer une philosophie de la volonté, c'est-à-dire une phénoménologie et une herméneutique de la condition humaine. Il s'attachera ensuite, de 1960 à 1975 à élaborer les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Dans une troisième période, de 1975 à nos jours, il s'occupera à appliquer sa méthode à des problèmes toujours particuliers : la culture, l'histoire, le langage....

6.1 Le volontaire et l'involontaire

La première philosophie de Ricoeur sera donc une philosophie de la volonté, dans laquelle il va appliquer la méthode phénoménologique à une étude de la condition humaine, prise sous l'angle de l'action. Dans *Le volontaire et l'involontaire* de 1950, il va d'abord étudier la volonté humaine. Il va appliquer la méthode phénoménologique au phénomène "volonté" de manière à le décrire selon la manière dont il apparaît immédiatement à la conscience. Pratiquant à sa manière, la réduction phénoménologique, il ne s'occupera donc en aucune manière de problèmes métaphysiques, et notamment pas du rapport de la volonté humaine à la volonté divine. Par méthode, il décide de s'en tenir à la manière dont la volonté apparaît immédiatement à la conscience de tout être humain. Et son but sera ainsi de construire une éidétique de la volonté, c'est-à-dire de décrire l'essence de la volonté telle qu'elle apparaît à la conscience, autrement dit encore, de ne retenir dans la description que les traits phénoménaux constants. Mais pour Ricoeur, à la différence de Husserl dans les *Méditations cartésiennes*, le cogito, le moi pensant n'est plus le centre. Toute son entreprise consiste au contraire, dans la voie ouverte par le dernier Husserl, à décentrer le cogito de lui-même.

Selon cette logique, le but de Ricoeur est de montrer que la volonté humaine n'est pas complètement transparente à soi-même, que la volonté, dans ses soubassements, échappe aux prises de la claire et pleine conscience réfléchie. Il montre que la volonté humaine dans l'action est toujours aux prises avec de l'involontaire. Le pôle volontaire de l'action est toujours limité par un pôle involontaire opaque qui lui résiste. La volonté humaine n'est donc pas pure maîtrise de soi-même. Ricoeur montre comment elle décentrée de soi-même, comment elle n'est pas le centre absolu de l'action humaine, comment l'agir humain ne relève pas d'une parfaite maîtrise de notre volonté. Elle relève aussi de causes involontaires sur lesquelles nous n'avons pas prise. Il le montre aux trois niveaux que l'on peut discerner au cœur d'un acte volontaire : le niveau du choix, le niveau de l'effort ou de la motion volontaire et le niveau du consentement. Vouloir, c'est en effet d'abord concevoir un projet et prendre une décision. C'est le niveau du choix. Vouloir, c'est ensuite réaliser concrètement le projet en l'incarnant dans la matière. C'est le niveau de la motion volontaire impliquant l'effort. Vouloir, c'est enfin et simultanément consentir aux limites, aux contingences, qui affectent la réalisation du projet, qui s'imposent à notre action et qui échappent à l'emprise de nos efforts et de nos choix.

Ricoeur commence par montrer qu'au premier niveau, le niveau du choix, tout n'est pas lucide

et que la volonté s'y trouve déjà liée à de l'involontaire. En effet, tout choix est motivé. Mais, dans la motivation d'une action, tout n'est pas lucide. Il y a en effet toute une série de motifs issus de l'involontaire corporel et qui meuvent la volonté comme à son insu. Ainsi la faim, la soif, la libido, la recherche spontanée du plaisir et la fuite de la douleur etc. Ricoeur prend ici clairement le contre-pied du purisme moral kantien qui est d'emblée reconnu impossible. Nous avons un corps et il faut l'assumer. Cela implique en nous une part d'obscurité qu'il faut savoir reconnaître.

Ricoeur montre ensuite qu'au second niveau de l'acte, celui de la motion volontaire, l'effort de la volonté est lui aussi organiquement lié à des pouvoirs involontaires du corps qui ont une certaine autonomie. En effet, l'effort libre de notre volonté s'appuie spontanément sur les pouvoirs naturels que lui offre le corps, sur l'énergie que nous offre notre vie affective, sur les émotions qui surgissent du plus profond de nous-même, sur les habitudes inconscientes qui sont celles de notre corps. Et notre effort libre serait impossible sans toutes ces forces originaires que nous n'avons pas voulues librement. Aucun de nous ne se souvient d'avoir appris à marcher et, pourtant, nous nous reposons continuellement dans notre agir sur cette habitude acquise inconsciemment. Même les habitudes acquises librement, une fois qu'elles sont acquises, et donc dès qu'elles sont devenues des habitudes au sens propre du terme, échappent largement à notre contrôle. Lorsqu'on conduit une voiture, on ne doit plus réfléchir à la manière d'embrayer, de débrayer, et de changer les vitesses, à tel point que, si on se mettait à y réfléchir, rien n'irait plus ! En clair, l'effort libre et conscient de notre volonté se repose largement sur de l'involontaire inconscient.

Au troisième niveau de l'acte enfin, celui du consentement, Ricoeur montre que l'involontaire se fait toujours plus envahissant. Dans notre action, nous devons consentir à toute une série de conditions qui s'imposent absolument à nous et que nous n'avons pas choisies. Et ces conditions limitent considérablement notre liberté. Ainsi, nous n'avons pas choisi ni le lieu ni la date de notre naissance, nous n'avons pas choisi notre famille, l'organisation particulière de notre corps, le cours biologique de notre existence (les maladies), notre tempérament (colérique, sanguin, passionné, apathique, flegmatique etc.) et surtout notre inconscient, cette zone d'obscurité en nous, désignée par la psychanalyse, et qui nous détermine sans que nous ayons prise sur elle. C'est là une nécessité qui s'impose à nous et face à laquelle nous n'avons rien d'autre à faire qu'à consentir. Ricoeur explique que nous n'avons face à elle d'autre ressource que la "patience". Confrontée à cette nécessité, la volonté doit donc faire un choix libre, mais ce choix libre ne peut être que celui de la patience : à moins de sombrer dans une vaine et stérile révolte à la manière sartrienne.

En bref, à la différence de ce que feront les structuralistes dix plus tard, Ricoeur refuse de nier la liberté humaine. Il y a bel et bien en nous la lumière d'un cogito, d'une pensée, qui brille et qui fait que nous ne sommes pas purement et simplement les fruits d'un déterminisme obscur et inconscient. Mais ce cogito est de toute évidence un cogito décentré de soi-même. Nous sommes doués de volonté libre, mais c'est une liberté qui doit assumer de l'involontaire et se reposer sur lui pour s'affirmer. Telle est la saine conclusion de l'ouvrage *Le volontaire et l'involontaire*.

Il faut noter en passant ce qu'il en est du structuralisme auquel Ricoeur va s'opposer. Il s'agit d'un courant de pensée né en France dans les années 60 et largement issu des sciences humaines.

Alors que, dans la grande tradition française issue de Descartes, Ricoeur veut préserver une certaine autonomie au cogito, au sujet pensant, en défendant la réalité de la liberté humaine au-delà de toutes les formes du déterminisme, même s'il s'agit d'une liberté limitée, conditionnée, le structuralisme va par contre proclamer la "mort du sujet". Pour lui, la subjectivité humaine est totalement réduite à n'être que le fruit de son archéologie, le fruit de tous ces déterminismes divers qui nous précèdent. La fonction du philosophe est seulement, par le biais des sciences humaines, de rendre compte de la structure, autrement dit de l'organisation interne, autonome, de tous ces déterminismes. Le structuralisme voudra donc étudier le fonctionnement autonome de tout ce qui nous conditionne et il le fera à l'aide d'une méthode issue de la linguistique. Cette méthode sera ainsi synchronique plutôt que diachronique. Autrement dit, elle étudiera, hors temps plutôt que d'une manière génétique ou historique, les relations fonctionnelles qui existent entre toutes les composantes de ces divers domaines de la réalité qui nous conditionnent. Le structuralisme s'attachera de la sorte à dégager synchroniquement les structures — d'où le nom de structuralisme — qui régissent telle ou telle région de la réalité humaine. La méthode structuraliste, largement issue de la linguistique de Ferdinand de Saussure (1857-1913), est comme telle neutre, et dans ses limites propres fructueuse. Mais le structuralisme sera hélas bien plus qu'une méthode. Il sera une idéologie proclamant la mort de la subjectivité et de la liberté humaines, en réduisant celles-ci à ce que Ricoeur appelle l'archéologie du sujet. C'est donc en quelque manière un matérialisme.

Dans les années 60, outre la méthode, cette idéologie va affecter tous les secteurs des sciences — ou pseudo-sciences — humaines. Claude Lévi-Strauss (1908) va l'appliquer à l'ethnologie et à l'étude des mythes. Jacques Lacan (1901-1981) va l'appliquer à la psychanalyse ("l'inconscient est structuré comme un langage" affirme-t-il). Jacques Derrida (1930) va l'appliquer à l'étude du langage. Julien Greimas (1917-1992) et Roland Barthes (1915-1980) feront de même pour l'étude de la littérature. Louis Althusser (1918-1990) appliquera le structuralisme au marxisme, qui étant un matérialisme s'y prêtera très bien (les marxistes ont en effet toujours prétendu que le marxisme était une science !). Il fera ainsi du marxisme un instrument d'analyse des structures économiques qui nous conditionnent. Citons finalement Michel Foucault (1926-1984) qui appliquera le structuralisme à une étude générale de la culture à travers le temps. Il proclamera la mort de l'homme. Selon lui, après avoir tué Dieu, l'homme est à présent sur le point de tuer l'homme. "L'homme va disparaître" dit-il.

6.2 Finitude et culpabilité

Le second volet de la philosophie de la volonté de Ricoeur est exposé dans les deux tomes de *Finitude et culpabilité* publiés à Paris chez Aubier en 1960. Dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur avait exposé une éidétique de la volonté, autrement dit, il cherchait à y cerner l'essence de la volonté telle qu'elle apparaît à la conscience. De ce fait, il avait méthodologiquement mis entre parenthèse le problème de la faute, laquelle est contingente et n'appartient donc pas comme telle nécessairement à l'essence de la volonté. Mais Ricoeur constate que, de fait, quand l'essence de la

volonté ainsi décrite s'incarne dans des volontés singulières, le problème de la faute apparaît toujours. Tout le monde fait, un jour ou l'autre, l'expérience de ce qu'on appelle la faute. Celle-ci est une expérience universelle. Donc, Ricoeur reconnaît d'emblée comme un fait d'expérience commune la réalité du mal et le caractère contingent, second, de ce mal. Spontanément, on reconnaît le mal comme quelque chose de négatif qui affecte le bien, lequel est d'emblée considéré positivement (on verra que Ricoeur sera incapable de tirer les conséquences métaphysiques de ce fait d'expérience premier). Le mal comme tel n'appartient pas à l'essence de la volonté, mais, de fait, concrètement, il se rencontre partout. Ricoeur va approcher cette réalité de la faute qui affecte, qui vicie, la volonté humaine en deux grandes étapes qui vont correspondre aux deux tomes de *Finitude et culpabilité* : *L'homme faillible* et *La symbolique du mal*.

En réalité le premier tome, *L'homme faillible*, reste encore au niveau de la réflexion pure, celui d'une description de l'essence de la volonté. Mais prenant en considération la réalité de la faute, il cherche à discerner en quoi la volonté de l'être humain est par essence faillible, en quoi elle est, constitutivement, susceptible de faillir, de commettre des fautes. Qu'est ce qui rend l'être humain capable de fauter ? Qu'est ce qui rend l'homme capable de faire le mal ? Telle est la question de *L'homme faillible*. Et la réponse de Ricoeur est la suivante : ce qui rend l'être humain capable de faillir, c'est sa finitude constitutive. Plus précisément, Ricoeur voit la faillibilité de l'homme dans le fait qu'il est structurellement distendu entre l'ouverture infinie de sa volonté et sa finitude constitutive. Ricoeur donc reconnaît en l'être humain l'infinitude du désir, de la volonté voulante blondélienne, et la finitude de sa condition effective, de telle manière qu'il n'arrive jamais à coïncider avec soi-même, que jamais il n'aboutit à combler son désir, que jamais il n'arrive à sa réaliser. Et c'est dans cette distorsion entre l'infinitude du désir et la finitude de la liberté qu'est inscrite la faillibilité fondamentale de l'être humain. En effet, voulant réaliser l'infinitude de son désir, l'être humain bute sur la négativité de sa finitude d'abord sur le plan théorique, ensuite sur le plan pratique, enfin sur le plan affectif.

Sur le plan théorique d'abord, l'homme est par principe, en vertu de l'ouverture infinie de sa capacité de connaître, ouvert sur la totalité des choses. Mais il est infiniment ouvert sur la totalité des choses par le biais d'une perspective finie, par la médiation d'un point de vue limité : le point de vue à partir duquel il regarde le monde. Cette distorsion entre l'infinitude du désir de connaître et la finitude de la perspective singulière propre à chaque être humain explique la possibilité de l'erreur qui est la première forme de faillibilité. C'est la faute théorique.

Sur le plan pratique ensuite, l'être humain, par l'infinitude de sa volonté, de son désir, est susceptible en principe de vouloir toutes choses, de combler son désir avec la réalité totale. Il est ouvert sur la totalité des fins possibles, sur la totalité de ce qui est bon, sur ce que Kant appelle le souverain bien et qui désigne tout ce qui est susceptible de combler le désir. Mais chaque être humain est doué d'un caractère particulier qui détermine son réseau propre de motivations. Dès lors, l'homme ne se rapporte à la totalité du bien que par la médiation de son caractère fini, qu'en vertu de ses motivations propres et limitées. Cette distorsion entre l'infinitude du désir et la finitude du caractère explique la possibilité du mal moral. On peut en vertu de son caractère, de ses

motivations propres, absolutiser des biens déterminés au détriment de biens plus élevés, et plus généralement du souverain bien, de l'exigence morale absolue (au sens kantien). C'est la seconde forme de faillibilité : le mal moral. C'est la faute pratique.

Finalement sur le plan affectif, l'être humain est capable d'aimer toutes choses. Il est non seulement capable de connaître et de désirer infiniment, mais il est, selon Ricoeur, capable d'aimer infiniment. Il est donc habité d'une capacité infinie d'aimer. Mais l'être humain ne peut aimer que dans les limites de ce que Ricoeur appelle le sentiment vital et qui consiste en l'attachement viscéral à soi-même ou amour propre. Il y a donc en tout homme une distorsion, une disproportion entre la capacité infinie d'aimer et la finitude du sentiment vital, qui explique qu'on ne peut jamais aimer en renonçant totalement à son attachement à soi-même. Cette distorsion explique la possibilité de l'égoïsme, troisième forme fondamentale de la faillibilité.

C'est donc dans la disproportion constitutive entre son pôle d'infinitude et sa limite que se trouve le fondement de la faillibilité de l'être humain. Il est habité d'un désir infini, d'un appétit infini de connaître, d'un désir infini d'aimer, mais cette infinitude est toujours niée par la finitude de la perspective, du caractère et du sentiment vital. C'est cette distorsion qui rend l'homme constitutivement faillible. Tous ces propos de Ricoeur sont en réalité implicitement très riches de développements métaphysiques et constituent en ce sens une bonne introduction à la métaphysique. Mais toujours, en bon protestant, Ricoeur refusera de se placer sur le terrain de la raison métaphysique, comme cela va apparaître, dans toute sa clarté et avec toutes ses conséquences, dans l'ouvrage suivant : *La symbolique du mal*.

Cet ouvrage a cette fois pour objet non plus la faillibilité de l'être humain mais la faute elle-même, autrement dit le mal. Et ici, Ricoeur va changer de méthode. Il prend conscience de la nécessité de dépasser un simple point de vue phénoménologique pour comprendre une réalité aussi cruciale, tragique et profonde que le mal. En effet, une simple description phénoménologique de la faute concrète, pour intéressante qu'elle serait, ne pourrait pas aller très loin dans l'éclaircissement de son mystère. Il va dès lors substituer à cette méthode une herméneutique (science et méthodologie de l'interprétation dont la mise en œuvre constitue l'exégèse) des symboles et des mythes dans lesquels l'homme a, à travers le temps, fait l'aveu de sa faute et dans lesquels il a donc suggéré de manière imagée sa compréhension de la faute et du mal.

Pour bien comprendre cette position de Ricoeur, il faut lui opposer l'attitude qui fut traditionnellement celle de la pensée catholique sur le même sujet. Depuis les Pères, la pensée catholique jette sur la réalité du mal un double regard : le regard de la raison métaphysique et celui de la foi. On le sait, la tradition catholique admet la possibilité pour la raison de dépasser les phénomènes et d'accéder avec la seule raison naturelle à une compréhension profonde de la réalité. Elle lui reconnaît le pouvoir de connaître l'être profond des choses. Dans cette ligne, elle comprend le mal comme une privation du bien, comme une perversion réelle à l'intérieur de l'être, mais qui présuppose l'être et le bien et est donc subordonné à ceux-ci. Par ailleurs, elle reçoit dans la foi l'enseignement de la Révélation à propos du mal, et notamment le récit de la Genèse sur le premier péché. Il s'agit là d'un texte qui relève du genre littéraire du mythe, mais dont l'Église, dans la foi,

juge qu'il est inspiré et qu'il nous dit donc en vérité l'origine réelle et historique du mal dans le péché de l'homme. Il s'agit donc bien, du point de vue du genre littéraire, d'un mythe, comparable de ce point de vue à tous les autres mythes, mais dont l'Église juge qu'il est l'instrument choisi par Dieu pour nous révéler l'origine du mal dans le péché de l'homme au début de son histoire. L'originalité de la position catholique est qu'elle interprète traditionnellement ce récit de la Genèse dans le cadre et en confrontation avec ce que peut dire la raison métaphysique à propos du mal. Et cela débouchera sur la définition dogmatique par le Concile de Trente du décret sur le péché originel.

La position de Ricoeur est toute autre. Il rejète explicitement toute spéculation métaphysique à propos du mal. En réalité, il n'admet pas que la raison ait le pouvoir d'accéder à une connaissance métaphysique de l'être. Et il rejète ainsi explicitement la définition traditionnelle du mal comme privation du bien. Pour lui, le mal est ce qui ne devait pas arriver — ce qui est vrai — et est donc foncièrement inintelligible et absurde — ce qui est plus discutable. Le seul discours naturel que l'être humain puisse légitimement tenir à propos du mal est un discours mythique, donc un discours narratif relevant de l'imagination. On voit comment Ricoeur rejoint en réalité là la position qui est par exemple celle d'un Heidegger, mais qui était déjà celle d'un Nietzsche, et qui consiste à dire que la seule manière de dire la réalité dans son ultime profondeur relève de la narration imaginaire propre au mythe et en aucune manière de la raison métaphysique.

Du point de vue de la tradition catholique, il n'est en réalité pas faux de dire que le discours mythique puisse avoir une compréhension plus prégnante de la réalité que le discours abstrait de la métaphysique, dans la mesure où le discours mythique relève de ce que saint Thomas appelait la cogitative, laquelle a un accès direct, intuitif, immédiat à l'être dans son universalité et sa singularité concrètes. Mais ce discours mythique est par ailleurs partiellement irréflecti, équivoque, ambigu et appelle comme complément nécessaire le discours, certes abstrait et réducteur, mais clair et parfaitement réflecti, de la métaphysique comme cadre d'interprétation de ce discours mythique. Ainsi, la tradition catholique ne nie certainement pas que le récit biblique de la Genèse ait une compréhension plus profonde de la réalité du mal que le discours métaphysique, d'autant plus qu'elle le reçoit comme un récit inspiré par l'Esprit Saint. Mais cela n'autorise pas pour autant le chrétien à se dispenser de la compréhension que la raison métaphysique naturelle peut se faire de la réalité du mal. La grâce présuppose la nature et ne la supprime pas. Et la raison naturelle n'ayant pas été corrompue par le premier péché, l'être humain n'en est pas réduit à parler de la réalité dans son ultime profondeur à l'aide d'un discours qui relève de la seule imagination, donc de la seule sensibilité. C'est pourtant là, dans la logique protestante qui ne reconnaît pas à la raison de pouvoirs métaphysiques, la position de Ricoeur.

Pour Ricoeur donc, la seule manière légitime de parler de la faute et du mal est le mythe. Est-ce à dire que pour autant la philosophie va se confondre avec le discours mythique ? Certainement pas. Comme l'explique *La symbolique du mal*, il va s'agir de "penser à partir du mythe". Plutôt que de décrire rigoureusement, par la méthode phénoménologique, le phénomène de la faute, le rôle de la philosophie va être ici d'interpréter indéfiniment le donné équivoque et ambigu du mythe à l'aide d'une méthode définie par l'herméneutique ou théorie de l'interprétation. Il va s'agir de proposer

indéfiniment des interprétations toujours neuves du mythe, inépuisable dans sa richesse implicite, mais en dehors de tout cadre métaphysique régulateur, lequel ne peut que défigurer la réalité profonde et inintelligible du mal. La réflexion philosophique à propos du mal, mais en définitive à propos de la réalité elle-même dans son ultime profondeur, va donc consister en une interprétation indéfinie et jamais achevée du discours mythique dans toutes ses contradictions. Il est capital de bien comprendre qu'il y a derrière tout cela l'affirmation kantienne d'une hétérogénéité de principe entre la raison et le réel en sa profondeur ultime, et donc le postulat kantien selon lequel la réalité est foncièrement inintelligible, "irrationnelle", et que donc la raison naturelle n'a pas accès à l'être. C'est d'autant plus important à souligner que la pensée de Ricoeur, aujourd'hui fort à la mode, domine la réflexion de beaucoup de théologiens catholiques. Ceux-ci finissent donc par limiter la théologie à n'être qu'une exégèse critique du texte biblique. Ils prétendent échapper au fidéisme en ce qu'ils ne se contentent pas de rester sur le terrain du genre narratif ou poétique de maints textes de la Bible, mais qu'ils approchent le texte par une exégèse relevant de la raison critique, mettant en outre souvent en œuvre les sciences humaines positives. Du point de vue de la tradition catholique, c'est là une lourde erreur ! On échappe selon elle au fidéisme qu'à la seule condition de conjointre la foi et la "raison métaphysique", laquelle n'est pas la "raison criticiste" de Kant. L'exégèse ne peut donc faire l'économie d'une confrontation de ses résultats avec le discours naturel de la raison métaphysique, confrontation qui a historiquement donné lieu à la réflexion dogmatique et qui est plus précisément encore à la source de l'œuvre dogmatique du Magistère. Ainsi, pour le problème du mal qui nous occupe, elle est la source du décret tridentin sur le péché originel que Ricoeur rejette justement comme une spéculation intellectuelle tardive et réductrice. Voyons à présent plus précisément la manière dont Ricoeur procède.

Ricoeur dans *La symbolique du mal* va donc renoncer à "comprendre" la faute en sa réalité profonde, puisque le mal est l'inintelligible, l'absurde, mais va, selon ses propres termes, chercher à la "surprendre" dans l'aveu que la conscience en fait. Il va donc indéfiniment chercher à cerner le sens de la faute dans l'aveu qu'en fait la conscience, d'abord dans les symboles primaires où les religions avouent l'expérience de la faute, ensuite dans les mythes davantage élaborés où l'être humain cherche déjà obscurément à expliquer la réalité du mal, et enfin dans les spéculations intellectuelles plus tardives des philosophes et des théologiens. Il va donc s'adonner à une interprétation critique — entendons "criticiste" — de ces symboles primaires, de ces mythes et de ces interprétations intellectuelles.

Ricoeur ouvre sa démarche sur une reprise descriptive des symboles primaires de la faute tels qu'on les trouve dans la Grèce antique et en Israël. Il distingue trois grands symboles : d'abord le symbole de la souillure où le mal est décrit comme une tache qui salit la liberté de l'homme, ensuite le symbole du péché où le mal est explicitement décrit comme une faute, c'est-à-dire comme une déviation par rapport à une loi, enfin le symbole de la culpabilité où le mal est décrit dans l'expérience pénible que fait l'homme des reproches que lui adresse sa conscience et de la condamnation qui pèse sur elle. L'idée qui se fait jour dans cette symbolique primitive est, selon Ricoeur, que la liberté de l'homme est infectée, blessée, pervertie de l'extérieur d'elle-même par

séduction ou par une contagion, sans pour autant être anéantie. C'est cette idée que la liberté n'est plus maître d'elle-même, qu'elle subit un esclavage, sans pour autant être réduite à rien. Elle commet dès lors des fautes et l'homme en conçoit une culpabilité qui accable sa conscience.

La seconde étape de *La symbolique du mal* consiste en une description et une interprétation des mythes qui traitent du commencement et de la fin du mal dans le monde. Le monde des mythes est un monde beaucoup plus complexe que celui des symboles primaires. Celui-ci est en effet un monde statique où l'homme avoue simplement sa faute et le poids de la culpabilité qui l'accable. Dans le monde des mythes, par contre, l'homme essaye obscurément d'expliquer le mal et il cherche à en donner une explication universelle, valable pour l'humanité toute entière. Les mythes sont en outre dynamiques en ce qu'ils cherchent à expliquer le sens et la portée de la faute par le biais d'une histoire qui a un début et une fin. L'archétype même du mythe qui veut expliquer le mal est selon Ricoeur le récit de la faute d'Adam et d'Ève dans le livre de la Genèse. Il a en effet la prétention de donner une explication universelle du mal. Il est par ailleurs dynamique. Il situe l'origine du mal dans la faute d'Adam et d'Ève et pointe en direction d'une fin qui est la victoire sur le mal par la mort et la résurrection du Christ. Et toute la Bible est la narration de ce cheminement qui va du péché d'Adam à la mort et à la Résurrection du Christ. Les mythes ont enfin, selon Ricoeur, un aspect dramatique en ce qu'ils essaient d'expliquer le mal dans le monde par le biais d'un drame, c'est-à-dire d'une narration qui évoque l'événement tragique le plus impénétrable qui soit, à savoir celui d'un mal qui vient affecter la liberté humaine au plus intime d'elle-même et, par sa médiation, l'histoire humaine toute entière.

La symbolique du mal s'adonne alors à une relecture des différents mythes voulant rendre compte du mal dans le monde et que l'on trouve dans les grandes cultures et religions. Il s'agit donc dans cette première étape d'une simple description de ces mythes où le lecteur est appelé à se réapproprier en imagination les vieux mythes en sympathisant avec eux. Ricoeur distingue quatre grands types de mythe : le mythe du drame de la création, le mythe du dieu méchant, le mythe orphique et le mythe adamique. Selon lui, le mythe adamique, tel qu'on le trouve dans le livre de la Genèse, constitue une synthèse des trois autres vers laquelle ceux-ci convergent.

Le premier type de mythe est le mythe, d'origine babylonienne, du drame de la création. Il présente l'origine du mal dans la lutte d'un dieu bon contre un chaos originel qui lui résiste. C'est là un mythe très répandu dont on retrouvera l'influence, notons-le en passant, dans toute la philosophie grecque qui jamais ne pourra se défaire du dualisme entre la matière et le premier principe. L'idée centrale de ce premier type de mythe se retrouve, explique Ricoeur, dans le mythe adamique sous la forme de ce tohu-bohu dont parle le livre de la Genèse et qui semble précéder l'acte créateur de Dieu.

Le second type de mythe est le mythe du dieu méchant que l'on trouve dans la mythologie grecque. L'origine du mal est discernée là dans l'action néfaste d'un dieu mauvais qui est selon les cas Zeus lui-même, le Titan Prométhée qui vole aux dieux le feu pour le donner aux hommes, ou alors la moira impersonnelle. Le dieu provoque par sa propre malice une rupture de l'ordre du monde qui entraîne la chute de l'homme. Selon Ricoeur, on retrouve cette idée, dans le mythe

adamique, sous la forme de la figure du serpent qui vient séduire Adam et Ève pour les entraîner dans sa chute et qui suggère que le mal précède la liberté de l'homme.

Le troisième type de mythe est le mythe orphique de l'âme exilée, propre à la mythologie grecque et que l'on retrouve dans le pythagorisme ou encore chez Platon. L'origine du mal y est située dans le fait que l'âme s'est détournée de la contemplation du Bien idéal et s'est trouvée en conséquence déchue, exilée dans un corps jusqu'à la mort. Selon Ricoeur, cette idée est également assumée par le mythe adamique lorsque, dans le récit de la Genèse, Adam et Ève sont exilés du paradis terrestre en conséquence de leur faute. Notons d'ailleurs que certains Pères de l'Église, comme Origène, interpréteront cette expulsion du paradis terrestre comme une chute des âmes dans les corps et verrons dans les hommes des anges déchus, influencés en cela par l'orphisme propre au platonisme. Le mythe adamique apparaît donc bien au terme de la description comme une synthèse des idées véhiculées par les trois autres, avec en outre cet apport propre qu'il est le seul à être centré directement sur l'homme.

Il ne suffit cependant pas de décrire les mythes dans une réappropriation sympathique de leur contenu par l'imagination. La philosophie relève de la pensée et ne peut se contenter de décrire. Il importe donc de revenir à la réflexion. Ce sera le but de l'interprétation des mythes, à laquelle convie la conclusion de *La symbolique du mal*. Il va s'agir de mettre en œuvre une herméneutique, laquelle constituera la méthode propre de la philosophie lorsqu'elle veut dépasser le stade de la simple description, autrement dit lorsqu'elle veut atteindre la réalité dans sa profondeur. Il s'agira donc de penser à partir du mythe, à partir du symbole, en en déchiffrant indéfiniment le sens, lequel est par définition intotalisable parce que foncièrement ambigu. D'où la célèbre formule qui fera fortune : "Le symbole donne à penser". Il ne s'agira donc pas pour Ricoeur de confronter les résultats de la *Symbolique du mal* avec les résultats d'une réflexion philosophique pure — en d'autres termes d'une métaphysique — mais de penser effectivement "à partir" des symboles et des mythes, de se laisser informer par eux de l'intérieur. Pour Ricoeur, une réflexion philosophique pure ne peut que relever de l'enfermement du cogito en soi-même. La raison n'a pas accès directement au réel. Une réflexion rationnelle pure relève donc de l'enfermement de l'ego en soi-même et n'atteint pas le réel. Conformément à son souci de décentrer le cogito de lui-même, Ricoeur en conclut que l'homme ne peut avoir accès à la réalité dans sa profondeur, et donc sortir de soi-même et de sa raison, que par le biais d'un discours qui ne procède pas de la raison, un discours "autre". On voit combien Ricoeur demeure l'héritier du dualisme cartésien et kantien entre la raison et la sensibilité.

"Le symbole donne à penser". En réalité, toute la position de Ricoeur est résumée dans cette formule. Elle signifie que nous ne pouvons penser la réalité dans sa profondeur que par la médiation du langage symbolique propre au mythe. Pas d'accès direct de l'intelligence à l'être ! Le seul langage qui dise la réalité dans sa profondeur est le langage mythique. Tout y est dit, mais obscurément. Dans la mesure où il s'agit d'un langage équivoque, ambigu, obscur, le philosophe ne peut pas se contenter de sympathiser en imagination avec le mythe. Une telle sympathie, une telle "croyance" dans le contenu du mythe ne relève pas encore de la pensée critique. Or le rôle de la philosophie est la pensée critique. Il s'agira donc d'interpréter de manière critique le sens intotalisable des mythes

et des symboles et cette interprétation ne bouclera jamais dans la mesure où le mythe est équivoque. Aucune compréhension systématique de la réalité ne pourra en procéder, ce qui reviendrait à enfermer le sens intotalisable du langage mythique dans des catégories closes. Il y aura donc un perpétuel aller-retour entre le mythe et l'interprétation critique, entre la croyance sympathique et la critique. C'est ce que Ricoeur appelle "le cercle herméneutique". Du mythe en lequel on croit, on est perpétuellement renvoyé à la réflexion critique, et de celle-ci on est perpétuellement renvoyé au mythe. Et jamais le cercle ne pourra déboucher sur une synthèse systématique selon la manière typique de la métaphysique, fût-ce une synthèse ouverte toujours susceptible de s'approfondir. Penser la réalité, c'est donc interpréter les mythes. Mais l'intelligence elle-même n'a pas directement accès à l'être dans sa profondeur. Seuls les mythes, et donc seule l'imagination, ont accès à l'être. En conséquence, l'herméneutique se substitue chez Ricoeur à la métaphysique. Notons encore que le premier exemple que Ricoeur nous donne de l'interprétation critique des mythes est celui de *La symbolique du mal* elle-même. En effet, Ricoeur constate que la description qu'il y donne des mythes est déjà une interprétation puisqu'il les oriente tous vers le mythe adamique. L'interprétation est donc déjà inaugurée dans la description elle-même. Le mouvement indéfini du cercle herméneutique est déjà commencé par *La symbolique du mal*, mais est appelé à indéfiniment se poursuivre sans jamais conclure.

Pour bien préciser les positions, précisons enfin que, du point de vue catholique, il est juste de dire que l'interprétation du donné révélé n'est jamais achevée. Il y a donc aussi de son point de vue un "cercle herméneutique" jamais bouclé. Mais, à la différence de celle de Ricoeur, la position catholique consiste traditionnellement à considérer que la métaphysique constitue une norme et un cadre pour cette interprétation et que celle-ci tend donc à une synthèse théologique, certes toujours ouverte, mais qui répond aux exigences systématiques de la raison. L'interprétation est en outre selon elle traditionnelle, cumulative et procède par approfondissement plutôt que par substitution ; et elle a pour norme ultime un Magistère régulateur.

6.3 Le conflit des interprétations

En quoi va concrètement consister cette herméneutique que Ricoeur substitue finalement à la métaphysique ? Pour le savoir, il faut se tourner vers les ouvrages ultérieurs de Ricoeur qui mettent en œuvre cette herméneutique, comme par exemple *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, publié au Seuil à Paris en 1969. Ricoeur reprend notamment là son interprétation du mystère du mal par le biais de l'interprétation du mythe adamique. Il y donne une interprétation du dogme chrétien du péché originel qui est selon lui une spéculation intellectuelle tardive. Sa thèse est que le concept de péché originel est un pseudo-concept, une rationalisation intempérante et donc erronée du mythe adamique où se trouvent monstrueusement mélangées une catégorique juridique d'imputation et une catégorie biologique d'hérédité. Adam entraîne en effet dans sa chute toute l'humanité de telle manière que sa faute se trouve imputée à tous les membres de l'humanité en se transmettant par la voie de la génération. C'est selon Ricoeur un dogme qui cherche

malencontreusement à fixer une vision systématique du mythe adamique et qui en devient du coup monstrueuse. L'interprétation du mythe doit au contraire demeurer toujours ouverte et ne pas chercher à unifier tous ses aspects forcément contradictoires, en vertu de son équivocité, dans une synthèse rationnelle. La faute est ce qui est par définition inintelligible ! La signification du mythe adamique est davantage suggérée que dite et il faut demeurer perpétuellement ouvert à cette suggestion forcément ambiguë. La signification authentique de ce mythe est plutôt que l'homme a en lui de manière innée le mal, que sa volonté a toujours déjà le mal en elle, que le mal est en l'homme comme une quasi-nature : la nature (*nasci* : naître) étant ce avec quoi on naît. La signification ambiguë de ce mythe est que c'est bien l'homme qui commence le mal de sa propre initiative mais que, paradoxalement, ce mal est pourtant toujours déjà là avant lui : le mal le précède toujours. Il faut donc dire simultanément, même si c'est paradoxal, que la liberté de l'homme est à l'origine du mal et que le mal précède la volonté humaine comme une quasi-nature. Mais il est hors de question de rationaliser tous les éléments du mythe en affirmant par exemple l'existence réelle de Satan : le serpent n'est que le symbole de cette présence du mal dans la liberté avant toute initiative de sa part. Il est hors de question de dire que toute l'humanité est coupable en Adam et que le péché originel se transmet par la génération. Cela procède de spéculations intellectuelles intempérantes et, pour tout dire, absurdes.

Une réflexion authentique à propos du mal doit selon Ricoeur éviter deux écueils : celui qu'il appelle la pensée réfléchissante, typiquement illustrée par Kant et celui de la pensée spéculative, typiquement illustrée par Hegel — et on remarquera à nouveau qu'il réduit la métaphysique à sa déviation, de fait intempérante, chez Hegel. Ces deux impasses ont en commun de rationaliser, de réduire rationnellement l'équivocité du mythe aux exigences d'univocité soit d'une raison critique, soit d'une raison dogmatique.

La pensée réfléchissante, enfermée dans les limites du cogito et de la liberté humains, veut à tout prix réduire le mystère du mal dans une vision éthique du monde. Elle fait porter tout le poids de la responsabilité du mal dans le monde sur la seule liberté de l'homme. C'est le cas, selon Ricoeur, des amis de Job qui font de celui-ci le seul responsable de tous les malheurs qui l'accablent. Et c'est philosophiquement la position de Kant qui, dans sa morale, voit l'origine du mal dans la seule défaillance du libre-arbitre de l'homme, lequel, plutôt que de se soumettre à l'impératif catégorique de la raison, se laisse entraîner par des mobiles sensibles égoïstes. Mais cette vision des choses est, selon Ricoeur, trop courte. Il est insupportable de faire porter tout le poids du mal dans le monde sur les seules épaules fragiles de l'être humain. Et, de fait, la figure du serpent mythique suggère que le mal vient de plus loin que la liberté de l'homme. Ricoeur constate que Kant lui-même a marché dans la bonne direction, c'est-à-dire dans la voie de la reconnaissance de cette vérité du mythe adamique. Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant interprète en effet le péché originel comme le symbole d'un Mal radical qui précède et dépasse la liberté de l'homme, même si cela demeure mystérieux et irréductible à une pensée étroitement rationaliste.

La pensée spéculative tombe dans le travers exactement inverse de celui de la pensée réfléchissante. Alors que celle-ci était incapable de voir que le mal vient de plus loin que la liberté

humaine en faisant de celle-ci la seule responsable du mal, la pensée spéculative se montre incapable de respecter la liberté humaine dans sa consistance propre. Elle est incapable de comprendre l'origine effective et contingente du mal dans le libre-arbitre de l'homme en soulignant exclusivement l'autre aspect du mystère selon lequel le mal dépasse l'homme, selon lequel il vient de plus loin que lui et s'impose à lui de manière inéluctable. La pensée spéculative tend donc à faire du mal un moment nécessaire à l'harmonie totale de la réalité et à réduire le mal à la seule finitude. Le mal n'est alors plus que la zone d'ombre nécessaire au resplendissement de la lumière, une épreuve nécessaire sur le chemin de la réalisation de la totalité du réel, un avatar nécessaire dans la croissance de l'humanité. Selon Ricoeur, une telle pensée spéculative est favorisée par les symboles eschatologiques de la religion chrétienne qui présentent le Christ comme le vainqueur du mal à la fin des temps et qui tendent à présenter le mal comme quelque chose de nécessaire à un plus grand bien. C'est ce qui est suggéré par le célèbre *felix culpa* : "Bienheureuse faute qui nous a valu un tel Rédempteur" ! Selon Ricoeur, de tels symboles peuvent conduire à la tentation d'une spéculation intempérante qui réduit le mal à n'être plus qu'un moment nécessaire dans la réalisation de l'absolu, comme on le voit très clairement chez Hegel. Chez celui-ci, l'Idée se réalise nécessairement dans la négation de ce qui le nie : la Nature et l'Esprit fini. Le mal est donc nécessaire. Alors que la pensée réfléchissante était incapable de faire droit à la réalité d'un mal toujours antérieur à la liberté, la pensée spéculative est incapable de faire droit à la contingence du mal, à son origine contingente dans la liberté de l'homme et finalement à son caractère tragique. Ricoeur a partiellement raison, mais, on le voit, il réduit la métaphysique à sa déviation rationaliste moderne. Il réduit la pensée spéculative aux entreprises rationalistes de Leibniz, de Spinoza ou de Hegel, où la raison succombe en effet à l'illusion d'une domination parfaite de la réalité et évacue en conséquence le mystère de l'être et donc celui du mal. Ricoeur ne fait pas droit à une métaphysique qui serait humblement contemplative et qui serait donc respectueuse du mystère de l'être, et donc du mystère du mal.

L'authentique pensée du mal ne peut relever, selon Ricoeur, que de l'herméneutique des symboles et des mythes. À égale distance de la pensée réfléchissante et de la pensée spéculative, il faut penser humblement le mal à partir des symboles et se laisser informer par eux dans ce que Ricoeur appelle une "histoire sensée". Celle-ci est en définitive l'histoire personnelle de chacun à travers laquelle il faut reprendre continuellement, toujours à nouveaux frais, l'entreprise herméneutique. Il faut rechercher modestement et perpétuellement la réponse au scandale du mal dans une "histoire sensée" orientée vers une eschatologie, vers une fin en laquelle on espère, animée par l'espérance en une libération (Jésus), sans prétendre intégrer le mal dans une vision totalisante de l'être. Le mal doit demeurer un scandale inintelligible. Les notions qui vont nous permettre de "penser" cette "histoire sensée", orientée en espérance vers une libération du mal, seront donc moins des catégories logiques ou métaphysiques que des catégories historiques. Ricoeur en distingue trois principales : le "en dépit de", le "grâce à" et le "combien plus". C'est donc bien, soulignons-le, à la lumière de la symbolique chrétienne qu'il va penser, interpréter, le mystère du mal dans notre histoire humaine. Ce que le mythe chrétien suggère, c'est une espérance en la

victoire du bien sur le mal. L'histoire dans laquelle nous interprétons le mystère du mal est donc orientée par cette espérance en une victoire eschatologique de l'amour sur le mal. Ricoeur interprète ainsi la résurrection du Christ comme un symbole qui nous permet d'espérer en la victoire de l'amour "en dépit de" la réalité scandaleuse et inintelligible du mal. Un autre trait prégnant du mythe chrétien est celui de la pédagogie divine qui traverse tant l'Ancien que le Nouveau Testament. Dieu met à l'épreuve en vue d'un plus grand bien. Ricoeur interprète cela comme un symbole qui nous permet d'espérer que le bien va triompher "grâce à" la réalité du mal, mais sans qu'il soit permis pour autant d'en tirer la conclusion d'une quelconque nécessité du mal pour le triomphe du bien. Une dernière vérité est suggérée par le mythe chrétien quand il dit que la victoire déjà remportée par Jésus sur le mal est infiniment plus riche de possibilité que la monstrueuse fécondité de la faute. C'est le sens des paroles : "là où le péché a abondé, la grâce a surabondé". Ricoeur interprète ces paroles comme un encouragement à espérer que là où le mal abonde "combien plus" le bien surabondera. L'histoire sensée dans laquelle nous cherchons à vaincre le mal est donc orientée par l'espérance, suggérée par le mythe chrétien, en une surabondance du bien.

Déjà dans *Le conflit des interprétations*, mais aussi dans ses écrits ultérieurs (*La métaphore vive*, de 1975, *Temps et récit* de 1983-85, *Du texte à l'action*, de 1986, *Soi-même comme un autre*, de 1990), Ricoeur va poursuivre son application de l'herméneutique à la réalité humaine, mais en concentrant son approche non plus sur la seule réalité du mal et de la faute, mais plus globalement sur toute la réalité humaine. Son entreprise d'interprétation portera dès lors non seulement sur les symboles et les mythes religieux en général, mais aussi sur le langage poétique, sur tous les produits de la culture en général, sur le langage affectif etc. Son but sera toujours de décentrer le cogito de soi-même, autrement dit, de comprendre l'homme dans sa réalité profonde d'une part par ce qui est en-deça de lui et d'autre part par ce qui est au-delà de lui. L'idée de Ricoeur sera bien que l'homme est inséré dans une réalité qui le dépasse, mais aussi que cette réalité ne peut être qu'"interprétée" par le biais des mythes, du langage poétique, du langage artistique, du langage affectif du désir etc. et non pas "connue" directement par l'intelligence. Insérant l'homme dans l'être, sa pensée pointera donc bien en direction de la métaphysique, mais sans jamais y entrer, préférant finalement substituer à celle-ci une herméneutique d'essence agnostique.

Dans *Le conflit des interprétations*, Ricoeur distingue deux grandes méthodes d'interprétation de la réalité humaine par le biais des symboles religieux et des divers types de langages : une méthode d'interprétation "par en bas" ou méthode archéologique en quoi consiste l'herméneutique psychanalytique, et une méthode d'interprétation "par en haut" ou méthode téléologique en quoi consiste l'herméneutique phénoménologique des symboles religieux. Il va en résulter un "conflit des interprétations" : d'où le titre de l'ouvrage. Ricoeur entend se situer entre les deux extrêmes d'une interprétation purement archéologique de la réalité humaine, comme elle est par exemple mise en œuvre par le structuralisme psychanalytique (J. Lacan) et d'une interprétation phénoménologique qui ne comprend l'homme que par ce qui le transcende (par exemple le *Dasein* qui n'est plus compris que comme le "berger de l'être" chez Heidegger). À l'encontre de ces deux extrêmes qui en viennent finalement à nier toute consistance à la subjectivité et à la liberté, le cogito demeure bel et

bien, pour Ricoeur, central et irréductible. Il est bien, en un sens, la clef de compréhension de la réalité humaine, mais il n'est plus le centre, le point de départ absolu. Il ne peut advenir à soi-même qu'en assumant son archéologie et sa téléologie. L'homme n'est pas immédiatement transparent à soi-même. Il doit patiemment s'interpréter, se déchiffrer. Et cette herméneutique de la réalité humaine proposée par Ricoeur pourra s'orienter dans les deux directions qui habituellement s'affrontent et s'excluent.

D'une part, il y a la voie de l'herméneutique psychanalytique où, dans la ligne de Freud, tous les symboles religieux, mais plus largement toutes les formes de langage, sont interprétés comme des manifestations de l'inconscient (cfr *De l'interprétation. Essai sur Freud*, de 1965). Cette herméneutique s'adonne donc à une archéologie du sujet ; elle creuse les soubassements du cogito et tente d'expliquer la réalité humaine "par le bas". D'autre part, il y a la voie de l'herméneutique phénoménologique, où les symboles religieux sont interprétés téléologiquement comme des symboles du "Sacré", comme des symboles de la Transcendance, comme des renvois à l'être qui transcende la conscience, des renvois à ce qui dépasse le cogito "par en haut" et vers quoi il est aspiré. Cette herméneutique s'adonne donc à une eschatologie de la conscience en cherchant à discerner dans les symboles religieux son avenir, ce vers quoi elle tend : la Transcendance, le Sacré. Il s'agit cependant bien d'une herméneutique où l'on pense à partir des symboles et non pas d'une métaphysique. Aucune affirmation de l'existence de Dieu chez Ricoeur : ce qui relèverait selon lui d'une spéculation intellectuelle intempérante. Les textes religieux qui nous parlent de Dieu sont bien plutôt à comprendre comme symbolisant ce qui dépasse l'homme, comme symbolisant une Transcendance qu'il ne s'agit pas de rationaliser en concepts métaphysiques.

L'idée centrale de Ricoeur est donc que le cogito ne s'appartient pas à soi-même, mais qu'il se reçoit pour ce qu'il est "par en bas" et "par en haut", en assumant son archéologie et son eschatologie. Dans la ligne de l'herméneutique psychanalytique, les symboles religieux seront unilatéralement interprétés comme des manifestations d'un refoulement inconscient, comme les témoignages affleurant à la conscience d'une aventure obscure qui se joue dans l'inconscient. La religion sera ainsi interprétée comme un processus de compensation visant à rendre supportables la vie et les multiples frustrations qu'elle occasionne. Dans la ligne de l'herméneutique phénoménologique par contre, les mêmes symboles religieux seront interprétés comme des symboles du Sacré, des symboles de ce qui dépasse l'homme "par le haut" et l'aspire vers la transcendance. La religion est ici comprise comme ce qui parle à la conscience de son avenir, plutôt que de son origine inconsciente. Il résulte de ces deux interprétations contradictoires des symboles religieux un "conflit des interprétations" dont le cogito sera l'arbitre. Et, selon Ricoeur, ni l'une ni l'autre interprétation n'ont unilatéralement raison. Le cogito doit se saisir simultanément par le biais de cette interprétation archéologique et de cette interprétation eschatologique de sa propre réalité, sans renoncer à sa consistance propre. La conscience n'advient à soi-même qu'en assumant son archéologie inconsciente. Mais elle ne peut par ailleurs grandir dans cette saisie de soi qu'en s'ouvrant à l'attraction exercée sur elle par la transcendance qui lui parle par les symboles du Sacré. Le cogito est donc bien décentré. Selon Ricoeur, " la conscience n'est pas immédiate mais médiate ;

elle n'est pas une source, mais une tâche, la tâche de devenir plus conscient (*Le conflit des interprétations*, p. 319) ”.

Ricoeur souligne avec force la nécessaire humilité du cogito. En lui-même, il est vide et il ne reçoit son contenu qu'en se recevant de son archéologie et de sa téléologie. La conscience se sait habitée d'un inconscient, mais sans jamais pouvoir le maîtriser. Celui-ci demeure par définition obscur, et il faut assumer en nous cette obscurité. La même conscience se sait aspirée vers la Transcendance, vers le Sacré. Mais jamais elle ne pourra connaître cette transcendance dans un savoir rationnellement et systématiquement articulé, ce qui serait selon Ricoeur opérer une mainmise sur elle, prétendre follement en disposer, à la manière d'un Hegel prétendant au Savoir absolu. Toujours cette transcendance demeura rebelle au concept, ce qui explique que la pensée de Ricoeur pointe en direction d'une métaphysique, à la manière dont Moïse conduit son peuple vers la terre promise, mais sans jamais y entrer.

Bibliographie succincte

- JERPHAGNON (L.), sous la direction de, *Histoire des grandes philosophies*, Toulouse, Privat, 1980.
- LEONARD (A.), *Foi et philosophie. Guide pour un discernement chrétien*, Culture et vérité, Namur, Brepols, 1991. Les chapitres concernant Schleiermacher, Bruaire, Levinas et Ricoeur sont directement inspirés de cet ouvrage.
- ANDLER (C.), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, R/1958.
- AUBERES (R.-M.), *Jean-Paul Sartre*, Paris, Éd. Universitaires, 1964.
- BACHELARD (S.), *La logique de Husserl*, Paris, P.U.F., 1957.
- BERGER (G.), *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941.
- BOUILLARD (H.), *Blondel et le christianisme*, Paris, Seuil, 1961.
- BOUVERESSE (J.), *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, Minuit, 1973.
- CALVEZ (J.-Y.), *La pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956.
- CHRISTOFF (D.), *Husserl*, Paris, Seghers, 1966.
- CORVEZ (M.), *La philosophie de Heidegger*, Paris, P.U.F., 1966.
- COTTEN (J.-P.), *Heidegger*, Paris, Seuil, 1974.
- DELEUZE (G.), *Nietzsche*, Paris, P.U.F., 1965.
- DERRIDA (J.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris, Place, 1980.
- DUMERY (H.), *Blondel et la religion*, Paris, P.U.F., 1954.
- GOUHIER (H.), *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Fayard, 1961.
- GOUHIER (H.), *La vie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1965.
- JACOB (P.), *L'empirisme logique*, Paris, Minuit, 1980.
- JACOB (P.), *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1980.
- JANKELEVITCH (V.), *Henri Bergson*, Paris, P.U.F., 1959.
- JAY (M.), *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort (1923-1950)*, Paris, Payot, 1977.
- JIMENEZ (M.), *Adorno : art, idéologie et théorie de l'art*, Paris, s.e., 1973.
- KREMER-MARIETTI (A.), *Auguste Comte et la théorie sociale du positivisme*, Paris, Seghers, 1970.
- LEVINAS (E.), *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930.
- PHILIBERT (M.), *Paul Ricoeur*, Paris, Seghers, 1971.
- PHILONENKO (A.), *Schopenhauer*, Paris, Vrin, 1980.
- ROBINET (A.), *Bergson*, Paris, Seghers, 1965.
- ROSSET (C.), *Schopenhauer, philosophie de l'absurde*, Paris, P.U.F., 1967.
- SCHERER (R.), *La phénoménologie des Recherches logiques de Husserl*, Paris, P.U.F., 1967.
- SICHÈRE (B.), *Merleau-Ponty*, Paris, Grasset, 1982.
- VAN CANGH (J.-M.), *Introduction à Karl Marx*, Gembloux-Duculot, Paris-Lethielleux, 1969.
- VINCENT (J.-M.), *La théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, s.e., 1976.