

Présentation du cours

On ne peut interroger ce qu'est la métaphysique, c'est-à-dire la volonté d'interroger les choses en ce qu'elles sont en s'étonnant de l'être même des choses, sur le fait de savoir si elle est une science, s'il y a une pluralité des sens de l'être, sur les rapports entre ontologie et théologie, sur la possibilité d'accéder à un premier principe, qu'en s'appuyant sur des bases solides en histoire de la philosophie. C'est pourquoi ce cours de préparation à la première leçon de l'Agrégation proposera une progression historique qui seule est à même d'expliquer en quoi, par exemple, la métaphysique devient science au Moyen-âge, ou en quoi elle peut devenir ontologie après Luther. Après une introduction assez longue présentant les différentes dimensions de la métaphysique comme question, le cours privilégiera certains auteurs : saint Thomas d'Aquin, Malebranche, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl et Levinas. Des plans sur des sujets particuliers seront proposés au fur et à mesure du cours dans le cadre des TD. (La contingence, le possible, l'éternité, la substance, le fondement des sciences, etc.).

Bibliographie

(Les lectures les plus urgentes sont marquées d'une *)

Elle est ici indéfinie et il est nécessaire de relire les grands textes de l'histoire de la métaphysique en s'aidant de quelques commentateurs. L'idée d'un manuel de métaphysique au sens classique de science recherchée n'a pas de sens. A titre juste d'initiation vous pouvez regarder les articles « Métaphysique », « Ontologie » et « Analogie » de *L'Encyclopaedia Universalis* (accès par les ressources documentaires de la bibliothèque de l'Université de Caen). Regardez également l'article « Être » du *Dictionnaire critique de théologie*, PUF. Il est conseillé également d'écouter la conférence d'Olivier Boulnois sur France culture « La métaphysique, reine des sciences » : <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/lumiere-sur-le-moyen-age-24-la-metaphysique-reine-des-sciences>

Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique**, Les presses de l'Université de Montréal. 2004. Très clair ; un bon tour d'ensemble.

Danielle Montet, *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, Millon, 1990.

Han-Georg Gadamer, *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien. Le savoir pratique*, Vrin, 1994.

Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24, Etudes augustiniennes, 1978.

Alain de Libera, *Métaphysique et noétique, Albert le Grand*, Vrin, 2005.

Alain de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen-âge*, Seuil, 1996.

Etienne Gilson, *Le thomisme, introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, nouvelle édition 1986.

Etienne Gilson, *L'être et l'essence**, Paris, Vrin, 1987.

Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, 2005.

Revue *Les Etudes philosophiques*, Juillet-décembre 1989, sur « L'analogie ».

Ludger Honnfelder, *La métaphysique comme science transcendantale**, PUF, 2002. « Raison et métaphysique : les trois étapes de la constitution de son objet chez Duns Scot et Kant », revue *Philosophie*, n°70.

Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik ?*, Peeters, 1998.

Revue *Philosophie* n° 127 septembre 2015, « Fondation et fondement ».

Revue *Philosophie*, n°70, *Métaphysiques*.

- Olivier Boulnois, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (14^{ème})*, PUF, 1999.
- Olivier Boulnois, *Métaphysiques rebelles. Genèse et structure d'une science au Moyen-âge*, PUF, 2013.
- Jean Duns Scot et la métaphysique*. Extraits de la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Vrin, 1999.
- Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.
- Jean-Christophe Bardout, « Malebranche et la situation métaphysique de la morale », revue *Dix-septième siècle*, 2005/1, p. 95-109.
- Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*, Minuit, chapitre 14 : « La limite de la métaphysique selon Malebranche »*.
- Ferdinand Alquie, « Science et métaphysique selon Malebranche et Kant », *Revue Philosophique de Louvain*, février 1972. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1972_num_70_5_5648
- Michel Puech, *Kant et la causalité*, Vrin, 1990.
- Hegel au présent. Une relève de la métaphysique ?*, CNRS éditions 2012. Les textes de : Bernard Bourgeois, Jean-Michel Buée, Emmanuel Cattin, Anette Sell.
- Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique**, Tel Gallimard 1993.
- Dan Zahavi, « Phénoménologie et métaphysique », *Les Etudes philosophiques* 2008/4 (n°87), <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2008-4-page-499.htm#>
- Phénoménologie et métaphysique*, Jean-Luc Marion éd., PUF, Epiméthée, 1984.
- Julien Farges et Dominique Pradelle éd., *Husserl. Phénoménologie et fondements des sciences*, Hermann, 2019.
- Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard.
- Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Tel Gallimard.
- Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Points Seuil, chapitre 4 : « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas »*.

06/07/2021

Sujets sur la métaphysique

Le besoin de métaphysique

Métaphysique et éthique

Tout être est-il un, vrai et bon?

La métaphysique est-elle une science impossible ?

Y a-t-il des connaissances métaphysiques ?

L'être infini.

Qu'est-ce qu'un principe ?

La philosophie première.

L'être est-il univoque ?

L'être se prend-il en plusieurs acceptions ?

Y a-t-il une connaissance métaphysique de Dieu ?

La contingence.

Être et exister.

Le monde intelligible.

Quel est l'objet de la métaphysique ?

Y a-t-il une époque de la métaphysique ?

Science et sagesse.

L'éternité.

L'être et la constance.

L'être et les êtres.

L'un et l'être

L'être et l'autre.

La substance.

La catégorie

Le bien est-il au-delà de l'être ?

La relation

L'être est-il un genre ?

La matière est-ce l'informe ?

La puissance.

Le nécessaire.

La causalité

La forme.

La connaissance peut-elle transgresser le cadre de l'expérience ?

La métaphysique est-elle un champ de bataille ?

Toute connaissance métaphysique est-elle chimérique ?

La métaphysique est-elle une science impossible ?

Métaphysique et morale.

L'intuition intellectuelle.

Les productions du sujet permettent-elles d'atteindre l'être ?

Métaphysique et logique.

Toute catégorie est-elle historique ?
 La métaphysique est-elle dépassable ?
 Métaphysique et herméneutique.
 Le langage et l'être.
 Peut-on réduire l'être à l'eidos ?
 La métaphysique est-elle une affaire politique ?
 La métaphysique est-elle toujours une critique de la métaphysique ?
 Une métaphysique sans dieu est-elle possible ?
 Le possible.
 Le moi est-il un fondement métaphysique ?
 Le monde intelligible.
 Dieu est-il le sujet de la métaphysique ?
 L'être est-il un nom ou un verbe ?
 La métaphysique a-t-elle une limite ?
 L'être et la pensée.
 Matière et forme.
 L'existence est-elle un accident ?
 L'existence est-elle distincte de l'essence ?
 L'essence est-elle inséparable de l'existence ?
 L'impossible est-il ce qui ne peut pas exister ?
 L'existence est-elle un prédicat ?
 L'existence du monde extérieur est-elle problématique ?
 L'être se laisse-t-il déduire ?
 Système et existence.
 Peut-on penser le néant ?
 Le néant absolu est-il pensable ?
 Y a-t-il une idée du néant ?
 L'être est-il immobile ?
 L'autre est-il du non-être ?
 Technique et métaphysique ?
 Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?
 Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que du néant ?
 Y a-t-il une langue de l'être ?
 La métaphysique a-t-elle une essence ?
 La métaphysique est-elle dépassable ?
 La métaphysique est-elle une histoire ?
 Les lois de la pensée sont-elles des lois de l'être ?
 L'étonnement

Conseils pour préparer la leçon d'agrégation

Quelques conseils afin de préparer l'oral de l'agrégation de philosophie sur le domaine de « la métaphysique »

Ce champ travail est bien évidemment immense et vous n'aurez pas le temps jusqu'au concours d'explorer tous les auteurs de l'histoire de la métaphysique ; je vous conseille donc de faire un certain nombre de choix en fonction de votre formation propre.

Il s'agit d'une épreuve qui suppose à la fois des connaissances très techniques en histoire de la philosophie, par exemple sur la question des genres de l'être ou encore sur la question du néant. Pour cela il est nécessaire d'acquérir de très solides connaissances sans se limiter à une seule époque. En histoire de la philosophie vous pouvez procéder selon une triple méthode :

1. Tout au long de l'année vous maintenez vivantes vos connaissances déjà acquises. Vous relisez vos anciens cours et vous relisez également votre mémoire de Master ou encore vos mémoires de Master. Souvent ces mémoires reflètent vos intérêts personnels et vos propres orientations philosophiques et c'est pourquoi il serait dommage de les laisser de côté. De plus vous avez sur les auteurs que vous avez étudiés une connaissance beaucoup plus précise que sur les autres. Ces auteurs pourront être des points d'appui tout à fait indispensables pour la leçon de métaphysique. Quelqu'un qui a écrit un mémoire sur Hegel peut quasiment traiter toutes les questions de métaphysique ou au moins s'appuyer à chaque fois sur Hegel dans un moment de l'exposé afin de répondre à la question.
2. La deuxième chose à faire consiste à identifier les points sur lesquels vous n'avez pas du tout de connaissances. Là encore vous ne pourrez pas combler toutes vos lacunes en quelques mois, mais avec des ouvrages généraux vous pouvez acquérir un vernis qui vous permet de répondre à une question sur laquelle vous n'avez pour le moment pas encore travaillé. Par exemple si vous n'avez aucune connaissance en philosophie grecque, il est absolument nécessaire de combler cette lacune avec quelques ouvrages sur la question. Si vous ne savez rien sur les transcendants un article peut vous aider. Il s'agit d'être efficace et non de se faire un programme intenable. Utilisez les dictionnaires. Ceux qui lisent l'allemand peuvent consulter à la bibliothèque l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* ; avec cela on fait toutes les leçons.
3. Une manière assez efficace de se préparer à cet oral consiste à privilégier quelques auteurs sur lesquels on va particulièrement travailler, en prenant des auteurs classiques qui ont traité la plupart des questions métaphysiques. Si possible, il est préférable que ces auteurs ne soient pas présents dans le programme de l'agrégation. Le jury ne veut pas entendre parler que d'Aristote, même si Aristote est indispensable pour bien des questions. Faites en sorte que ces auteurs n'appartiennent pas à la même époque et qu'ils défendent des perspectives différentes.

Cela dit l'oral de métaphysique n'est pas un pur oral d'histoire de la philosophie il convient de s'interroger sur les différents sujets possibles. Là encore vous n'aurez pas le temps en quelques mois de préparer toutes les questions qui peuvent être posées à l'oral, cependant vous pouvez développer quelques questions centrales en les prenant dans des domaines très variés. Sur le site de la préparation vous trouverez les sujets qui ont été proposés en 2013 ainsi que des sujets possibles que j'ai indiqués. Une bonne chose est de prendre de temps en temps 30 minutes pour

vous demander ce que vous diriez sur tel ou tel sujet. C'est un très bon entraînement pour acquérir de la souplesse dans cet exercice et pour ne pas être pris trop au dépourvu le jour du concours.

Je vous signale un ouvrage récent qui peut aider à se préparer : *Dictionnaire paradoxale de philosophie*, par Pierre Dulau, Guillaume Morano et Martin Steffens, Lessius, 2019.

CM La métaphysique et son histoire

Introduction : la métaphysique en questions

1 Significations négatives et positives de la métaphysique

La question philosophique par excellence, celle qui porte toutes les autres, est la question du sens de l'être et toute la tâche de la métaphysique revient à élucider ce sens du mot « être ». La métaphysique n'est donc pas une science particulière portant sur un étant particulier comme la biologie ou même l'anthropologie, mais elle cherche à expliquer ce que signifie « être » et quels sont les différents modes d'être. Mais pour reprendre le mot de Hegel selon lequel il ne suffit pas de prononcer le mot « Dieu » pour avoir fait de la théologie, il ne suffit pas non plus d'avoir prononcé le mot « être » ou même l'expression « science de l'être », pour avoir compris ce qu'est la métaphysique.

Il ne peut donc y avoir qu'une définition de départ sur laquelle s'appuieront bien des philosophes, notamment au Moyen-âge, disant que la métaphysique porte sur l'être en général et donc qu'elle est au-delà de la physique qui étudie l'être en mouvement. Néanmoins, il y a bien des manières différentes de comprendre ce « méta » de métaphysique et dès qu'on a dit cela toutes les difficultés commencent. Ainsi, la métaphysique n'est pas une science achevée, mais elle est une science recherchée qui ne cesse de s'interroger sur sa propre possibilité. Certes, c'est vrai de toute démarche scientifique et l'historien lui-même ne cesse de s'interroger sur comment on écrit l'histoire. Cependant la métaphysique est en elle-même une question et faire de la métaphysique ce n'est pas s'assurer d'un domaine de l'étant et c'est plutôt s'interroger sans cesse sur la légitimité de sa propre parole. Le métaphysicien n'est pas celui qui se met de temps en temps en question, mais il est le penseur qui ne cesse de s'interroger sur la signification de son interrogation du sens de l'être. Il est celui qui se demande si l'être est substance, permanence, ou si l'être est vie, changement permanent ; et même la compréhension parménidienne de l'être comme permanence n'a cessé d'être une source d'étonnement dans l'histoire de la philosophie. En cela la métaphysique n'est pas un « faire », mais un questionnement continu, un étonnement, et c'est pourquoi elle est aussi une sagesse.

Il est donc impossible de poser la question « Qu'est-ce que la métaphysique ? » abstraitement, sans tenir compte de toute l'histoire de la métaphysique. Il y a là un cercle vertueux à respecter dans le travail de la réflexion :

1. Il est nécessaire de s'interroger sur ce que signifie « métaphysique » pour penser une histoire de la métaphysique ou même des histoires de la métaphysique, par exemple si on cherche à souligner la différence entre une métaphysique de l'être et une métaphysique de l'esprit. Il faut bien qu'il y ait un élément commun permettant la confrontation. S'il n'y a pas d'essence, au moins minimale, il n'y a pas non plus d'histoire de la métaphysique, ni même une pluralité d'histoires. Pour penser même l'opposition de la métaphysique comme science de l'être en

général et la métaphysique comme science des conditions du penser, il faut bien être capable d'isoler un sol commun.

2. La métaphysique est indissociable de son histoire et de ses histoires. La question de l'éternité ne peut se comprendre que dans le cadre d'une histoire du concept de temps. Il en va de même pour la question du monde ou bien celle de Dieu. Le concept de monde est un concept métaphysique, mais il n'est possible de le comprendre qu'à travers son histoire depuis la métaphysique grecque, en passant par la métaphysique médiévale, puis la métaphysique moderne et enfin contemporaine. Tous ceux qui veulent dépasser la métaphysique (Hegel dans la *Logique*, Nietzsche dans la *Volonté de puissance*) s'appuient sur des histoires de la métaphysique qui bien évidemment ne sont pas neutres. Chez Nietzsche la critique de la métaphysique de façon à aller vers une nouvelle pensée de l'être comme éternel retour suppose la critique du platonisme, du kantisme, etc. Certes, aucune histoire de la métaphysique n'est neutre, « objective » ; et cette impossibilité ne tient pas à la finitude du philosophe, mais à la nature même de ce qui est étudié. Certes, on ne peut que se réjouir des immenses progrès qui ont été réalisés récemment en histoire de la métaphysique de manière à éviter le plus possible les synthèses réductrices de cette histoire, dont Deleuze et Foucault demeurent encore des exemples. Il y a eu de nombreux travaux (dont certains sont indiqués en bibliographie) afin de montrer que la métaphysique médiévale est le second commencement de l'histoire de la métaphysique et qu'elle est bien plus complexe et bien plus plurielle que ce qui en était dit dans certaines histoires de la philosophie (par exemple celle écrite par Husserl dans *Philosophie première* tome 1). Il y a eu également des travaux décisifs sur Descartes, sur Pascal, sur Malebranche, sur la causalité, sur Kant, sur Husserl, afin de montrer qu'ils résistent aux tentatives de synthèses de Hegel ou de Heidegger. Néanmoins, tout ouvrage d'histoire de la métaphysique porte en lui une thèse sur le sens de l'être qui est plus ou moins reconnue et affirmée. Cette thèse peut être parfois complexe, tel Alain de Libera qui pour ses travaux sur la philosophie médiévale prend appui à la fois sur Heidegger et sur Foucault pour interroger le sens de l'être.

Il n'y a donc pas de « manuel » de métaphysique présentant de l'extérieur un panorama objectif des différentes métaphysiques et de leurs histoires et tout ouvrage se présentant comme tel risque d'être de la fausse monnaie philosophique. Cela confirme que si la métaphysique à ses propres objets, elle est aussi toujours pour elle-même sa propre question. Pour saint Thomas d'Aquin au XIII^{ème} siècle, c'est une même chose de se demander si la métaphysique porte sur Dieu ou sur l'étant (il dira qu'elle porte sur l'étant dont Dieu est le principe) et de s'interroger sur la signification de la métaphysique par rapport à la théologie se fondant sur la Révélation. Bien plus tard Kant va effectuer une critique de la métaphysique et procéder à son renouvellement et il est étonnant de voir que Kant use beaucoup du terme, que la métaphysique devient dans la philosophie moderne un véritable objet d'étude pour le philosophe et que dans ce même moment Kant doute de la possibilité même de la métaphysique.

Avant d'entrer dans les différents moments de cette histoire de la métaphysique, avant de montrer les différentes manières dont on peut écrire cette histoire de la métaphysique, on peut souligner que la critique de la métaphysique a toujours accompagné le développement de la métaphysique et que toutes les réflexions sur la fin de la métaphysique (la compréhension de

l'être comme substance par exemple) se sont accompagnées d'un projet d'une nouvelle compréhension de la métaphysique (qui comprendrait l'être comme temps, ou comme événement). Le dictionnaire de *Littré* donne ainsi une citation de Rousseau qui signifie bien en quoi métaphysique peut signifier abstraction abusive : « Toute cette métaphysiquerie est si ennuyeuse à lire, qu'il ne faut pas surcharger encore cet ennui par des contresens » (Lettre à l'abbé De la Porte du 24 janvier 1764). Voir les autres occurrences de « métaphysique » proposées par le *Littré* : <https://www.littre.org/definition/m%C3%A9taphysique> Dans Le *Littré* on trouve encore le verbe « métaphysiquer » utilisé par Diderot (et par Le Clezio), qui signifie penser (parler ou écrire) d'une manière trop abstraite, voire dogmatique. Cette accusation d'abstraction et de dogmatisme poursuit la réflexion métaphysique et là encore elle doit sans cesse lui répondre. Kant veut libérer d'une métaphysique dogmatique ; mais on peut également se demander si c'est la métaphysique qui est dogmatique ou bien si c'est le refus de la métaphysique qui fait tomber dans le dogmatisme. Il est clair que si on entend par métaphysique une science des formes intelligibles, du supra-sensible, l'accusation d'abstraction, voire de chute dans un arrière-monde imaginaire vient très vite et on oppose bien naïvement à la métaphysique un empirisme de bon aloi, du bon sens près de chez vous. Même dans certains débats contemporains il n'est pas rare d'entendre « tout cela ce n'est que de la métaphysique », c'est-à-dire des élucubrations sans fondements auxquelles on oppose un sage pragmatisme terre à terre censé être plus proche du monde réel. On trouve une signification plus positive dans le poème *Dévotion des Illuminations* de Rimbaud, dans lequel il parle de « voyage métaphysique ». Même si l'interprétation de ce poème est assez délicate, on peut penser que le voyage métaphysique s'oppose au voyage réel et est plus un voyage vers l'inconnu, au-delà des apparences ; ce qui rejoint le thème du poète-voyant. Cela dit on peut aussi penser que Rimbaud manifeste une certaine perplexité par rapport à la possibilité d'un tel voyage métaphysique.

Ces usages contraires du terme « métaphysique » disent déjà quelque chose de la métaphysique :

1. Elle peut être le meilleur comme le pire. Soit elle élève la pensée vers l'universel, vers les principes et elle désigne véritablement ce que signifie « penser » dans la mesure où c'est elle qui permet de s'élever des apparences à l'être, qui nous permet de sortir des illusions de la caverne. Soit elle est ce qui nous fait perdre au contraire le contact avec l'être en nous enfermant dans des abstractions imaginaires, dans des élucubrations dogmatiques, dans des idéologies qui visent à nous masquer le réel. Kant lui aussi a dénoncé une sorte de rationalisation absurde dans laquelle la raison tourne sur elle-même dans une sorte d'enthousiasme délirant. Elle n'est pas alors loin de la « Pataphysique » dénoncée par Alfred Jarry.
2. Les critiques naïves de la métaphysique (et non celles qui viennent de la métaphysique elle-même) indiquent sans le vouloir le caractère unique de la métaphysique qui ne se laisse comparer à aucune autre science. Si toute science s'enseigne, la métaphysique ne s'enseigne pas de manière progressive comme d'autres sciences, mais elle suppose un « saut », une rupture avec la manière habituelle de penser. En métaphysique on ne s'interroge plus sur tel ou tel objet du monde, mais bien sur le monde comme monde, sur le monde comme totalité. On se demande si le monde n'est que la somme de tous les étants ou bien si le monde n'est pas une unité bien plus profonde, un horizon sur lequel tout étant

se donne. Bergson souligne particulièrement ce renversement sur la manière habituelle de penser en laquelle consiste la métaphysique. Faire de la métaphysique, c'est remettre en cause les impératifs pratiques qui forment le cadre habituel de notre pensée, qui forment notre méthode :

*« La connaissance, en tant qu'orientée vers la pratique, n'a qu'à énumérer les principales attitudes possibles de la chose vis-à-vis de nous, comme aussi nos meilleures attitudes possibles vis-à-vis d'elle. Là est le rôle ordinaire des concepts de tout faits, ces stations dont nous jalonnons le trajet du devenir. Mais vouloir, avec eux, pénétrer jusqu'à la nature intime des choses, c'est appliquer à la mobilité du réel une méthode qui est faite pour donner des points de vue immobiles sur elle. C'est oublier que, si la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée, pour se placer tout de suite, par une dilatation de l'esprit, dans la chose qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non plus des concepts à la réalité. Est-il étonnant que les philosophes voient si souvent fuir devant eux l'objet qu'ils prétendent étreindre, comme des enfants qui voudraient, capter la fumée ? Ainsi se perpétue bien des querelles entre les écoles, dont chacune reproche aux autres d'avoir laissé le réel s'envoler ». Bergson, *La pensée et le mouvant, introduction à la métaphysique*, Paris PUF, P. 205 – 206.*

3. En outre, la métaphysique n'est pas seulement une capacité à s'élever au-dessus des considérations pratiques pour voir le monde en lui-même, mais elle est également une expérience, voire une sagesse. L'expérience métaphysique est celle de la mort, mais également celle de l'angoisse ; ce sont les expériences qui reconduisent à une interrogation sur ce que signifient « être » et « exister ». Le philosophe Danois Soeren Kierkegaard écrit ainsi dans *Les stades sur le chemin de la vie* (Editions de l'Orante, p. 444) :

« Un génie immédiat peut devenir poète, artiste, mathématicien, etc., mais un homme qui pense doit connaître son rapport avec le fait humain d'être, s'il ne veut pas devenir un monstre (...) il doit savoir dans quelle mesure il est justifiable, aux points de vue éthique et religieux, de s'organiser métaphysiquement sans respecter l'exigence de la vie portant non sur les nombreuses pensées qui plongent dans la félicité, non sur le je – je imaginaire, mais sur le Tu humain (...).

De ce point de vue, la métaphysique est tout le contraire d'un simple jeu de l'esprit, dans la mesure où elle nous apprend à voir le monde non pas pour en user en fonction de nos besoins pratiques, et pour apprendre à l'habiter d'une façon plus libre et plus responsable. Voilà une thèse qui se trouve au cœur de l'existentialisme. On peut donc dire que la métaphysique est à la fois un saut par rapport au mode habituel de penser et l'affaire proprement humaine, la réflexion qui nous permet de développer véritablement notre humanité à partir d'une réflexion libre sur le monde et sur nous-mêmes. Non seulement, comme le souligne Platon dans le *Phédon* (97 B), il s'agit d'échapper à toutes les formes de matérialisme de manière à pouvoir s'interroger sur la finalité intelligible du monde, comme principe de compréhension totale du monde, et dans cette élévation vers les formes intelligibles il s'agit également d'instaurer un nouveau rapport à l'être dans lequel l'homme apprend à se laisser enseigner par les choses

elles-mêmes. La métaphysique ne cherche pas simplement à dévoiler ce qui est, à le mettre au jour, et son intention est également de préserver et de conserver l'être qui se manifeste. La métaphysique n'est donc pas une simple mainmise sur les choses et elle peut se comprendre comme une sauvegarde de ce qui est. Comme disait Héraclite dans une phrase souvent commentée par Heidegger : « la nature aime à se cacher ». Cela signifie encore une fois que les choses ne se réduisent pas à l'usage que je peux en faire et que le métaphysicien est celui qui sait devenir attentif au caractère inépuisable du monde. Le secret de l'être tient au fait que nous n'aurons jamais fini de le comprendre, non pas à cause de notre finitude, mais à cause de sa richesse infinie. Quand Emmanuel Levinas énoncera le projet d'une métaphysique sans ontologie (nous en reparlerons) ce sera pour développer la thèse du caractère infini du visage d'autrui qui se trouve toujours au-delà des images que je peux me faire de lui.

2 Heidegger. La métaphysique n'est ni une science ni une *Weltanschauung*.

Le 24 juillet 1929 Heidegger donne sa conférence inaugurale à Fribourg (notamment devant Husserl auquel il succède) avec cette question « Qu'est-ce que la métaphysique ? » dans l'intention de montrer contre Husserl et toute une tradition que la métaphysique ne peut pas se laisser comprendre à partir de l'idée de science. Heidegger ajoutera à ce texte une postface en 1943 et une introduction en 1949 qui modifieront cependant le sens du terme de métaphysique. Le projet de 1929 est bien de montrer à l'ensemble des instances de l'université quel est le sens unitaire de la métaphysique, ce qui ne va nullement de soi pour un historien de la pensée. Pour Cela Heidegger cherche à mettre en lumière que la métaphysique avant d'être un système, une explication totalisante de l'être dont l'idéalisme allemand a rêvé, est avant tout une question, et pas n'importe quelle question, puisque c'est une question qui nous met en question. Parce que la métaphysique s'attache à l'être comme être, elle met en cause celui-là même qui pose cette question. Il va développer l'idée, que l'on a bien évidemment le droit de discuter, que Husserl en comprenant encore la métaphysique comme une science, se fondant dans la capacité apriori de réflexion du « je », fixe encore des conditions à la manifestation de l'être et se trouve donc encore, en dépit des avancées notables de sa phénoménologie, dans ce que Heidegger nomme un « oubli de l'être », dans la mesure où l'être demeure encore masqué par les conditions apriori que lui fixe le sujet connaissant. Il s'agit de montrer que c'est l'être lui-même qui dans son absence (qui n'a rien de commun avec l'absence de l'étant), son retrait, nous invite à le penser. C'est en ce sens que Heidegger peut dire que la rigueur d'aucune science n'atteint le sérieux de la métaphysique. Il faut alors entendre par « sérieux » pas uniquement la logique du raisonnement, mais d'abord la capacité à respecter l'être tel qu'il se donne et comme il se donne.

Déjà Husserl avait voulu rompre avec les anciennes métaphysiques en mettant en évidence que le « je transcendantal » est l'être absolu, l'être à partir duquel les autres êtres peuvent être constitués, peuvent recevoir un sens. Ce « je pur » n'invente pas le sens des choses, mais est l'unique source à partir de laquelle le sens des choses peut se donner à voir. Ainsi par exemple parce que j'ai un accès direct à ma chair et pas aux autres chairs, que l'expérience d'une chair étrangère passe nécessairement par l'expérience de ma chair propre. Parce que je m'éprouve immédiatement dans le mouvement de mes mains, je peux comprendre que les autres ont également des mains. Heidegger ne rompt pas avec la thèse de Husserl, la thèse

métaphysique, selon laquelle on ne peut pas expliquer l'étant à partir d'un autre étant ; les choses du monde ne s'expliquent pas à partir d'une autre chose du monde qui serait privilégiée, mais à partir de ce « je transcendantal » qui justement n'est pas l'ego mondain, celui qui existe factuellement dans le monde. Ce qui explique le monde ne peut pas avoir le même mode d'être que le monde. Heidegger veut aller plus loin que Husserl en montrant que la métaphysique ne peut pas se contenter d'opposer un je pur et le monde. C'est pourquoi il tente de dégager le sens unitaire de la métaphysique : la métaphysique pose donc la question de l'être au-delà de l'étant, même si Heidegger va s'attacher à montrer également que ce dépassement de l'étant vers l'être a toujours été plus ou moins manqué par les métaphysiques traditionnelles. A la fois la question est bien commune à toutes les métaphysiques et une pensée qui ne pose pas cette question n'est pas une métaphysique, mais une science de la nature ou une science humaine (ou encore bien autre chose), et cette question fut plus ou moins manquée d'Aristote à la modernité, ce qui fait que l'histoire de la métaphysique est aussi l'histoire de cet oubli de l'être par ceux qui posaient pourtant la question de l'être. C'est bien pour cela que Heidegger veut remettre en cause le modèle de la science comme modèle de la rationalité, qui aurait été accepté comme une « évidence » de Descartes à Husserl.

On a déjà dit que la question de la métaphysique n'est pas une question comme les autres et qu'on ne s'interroge pas sur Dieu, le monde et le moi, ou encore sur la mort, l'angoisse et l'ennui, comme on s'interroge sur les propriétés du triangle ou sur les règles de la grammaire. Puisque philosopher c'est apprendre à mourir, toute question sur la mort, qui peut aussi être celle des peuples et des civilisations, est une question qui met me en question, qui m'interroge sur mon rapport à l'être, sur la manière dont je m'inscris dans le monde, dont je me rapporte aux autres, dont je me projette dans le temps. Non seulement la métaphysique est une interrogation sur la totalité (l'intelligibilité du monde, le sens de l'histoire, le sens de la communauté, etc.), mais elle me conduit à m'interroger sur ma façon d'habiter le monde, de vivre avec autrui, de me temporaliser. Il est tout à fait possible de connaître beaucoup de choses et cela de diverses manières, de développer un savoir encyclopédique, de chercher à avoir réponse à tout, et pourtant sans se poser la question du tout, sans jamais se demander ce qu'est l'étant en totalité. Ainsi le concept de métaphysique est celui qui s'attache à comprendre le fondement de cette totalité ; c'est ce que Heidegger nomme un « concept inclusif¹ », puisqu'il pense la totalité de l'étant (l'histoire) et inclut le penseur dans cette réflexion.

La question est alors de savoir quel est son rapport aux autres sciences. Est-elle cette science architectonique ? Bien évidemment dans son *Introduction* à sa conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* il cite la lettre préface des *Principes de la philosophie* (voir Adam Tannery IX, II, 14) :

« Puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, en examinant générale comment tout l'univers est composé, puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux.

¹ M. Heidegger, *Pensées directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique moderne*, trad. Paris, Seuil, 2019, p. 91.

Ensuite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc et la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, et le dernier degré de la sagesse. »

Dès le début de la conférence de 1929, Heidegger souligne que la question de la métaphysique est d'abord « la question de la question ». Il est hors de propos de construire une « méta-métaphysique », car nous serions alors pris dans une régression à l'infini. De plus, il n'est pas possible de développer une considération extérieure sur la métaphysique ; il est impossible de prendre un point de vue surplombant sur elle. Il n'y a pas de sites extérieurs depuis lesquels il sera loisible d'observer la métaphysique. Ce n'est pas le cas des sciences de la nature pour lesquelles il est toujours possible de prendre un point de vue supérieur. Le physicien peut s'interroger sur l'histoire de la physique ; de même l'historien peut s'interroger sur sa manière de comprendre son travail historique. Mais cela n'est pas possible pour la métaphysique qui doit donc se présenter elle-même. C'est bien pour cette raison que s'il y a des questions métaphysiques assez différentes, il n'en demeure pas moins que l'essence de la métaphysique est en jeu, totalement, avec chaque question métaphysique. Même si bien sûr, comme le montrera l'histoire de la métaphysique, certaines présentations scolaires ont cherché à instaurer des divisions dans la métaphysique, notamment entre métaphysique générale et métaphysique spéciale, il n'en demeure pas moins que la métaphysique est indivisible en des domaines particuliers. Autrement dit, s'il appartient aux sciences de se diviser toujours davantage au fur et à mesure de leur développement, il n'en va pas du tout de même avec la métaphysique qui cherche à s'unifier toujours davantage à partir de la question du sens de l'être. L'histoire de la métaphysique n'est peut-être que la reprise permanente de la même question de Platon à aujourd'hui.

Heidegger cherche donc à effectuer un renversement essentiel : pour lui il ne s'agit plus de parler sur la métaphysique, et de laisser la métaphysique se présenter elle-même, ce qui n'est rien d'autre que la méthode phénoménologique. Ainsi on peut dire que l'acte de questionner et le mode propre de l'existant, de celui que Heidegger nomme d'un terme allemand qu'il est préférable de ne pas traduire *Dasein*, car l'existant est celui qui se définit métaphysiquement comme celui qui pose la question « pourquoi ? ». L'homme ne peut plus donc se définir simplement comme celui qui possède la différence spécifique d'être doué de raison, et il apparaît maintenant comme étant d'abord celui qui pose la question de l'être. De ce point de vue, la tâche de la métaphysique n'est pas de former une image du monde, une représentation raisonnable de la réalité, mais est de rendre à la question du sens de l'être sa priorité. Heidegger dira dans un texte intitulé *La question de la technique (Essais et conférences, p. 48)* que « le questionnement et la piété de la pensée ». Il s'agit d'une nouvelle façon de dire que la métaphysique n'est pas une connaissance spécialisée est particulièrement abstraite, mais quel est le mouvement même par lequel on se détache d'une région déterminée des choses afin de pouvoir s'interroger sur le sens de l'être. C'est en cela qu'elle n'est ni une *Weltanschauung*, ni une science. Son but n'est pas de construire une image du monde qui est toujours relative, puisqu'il y a la vision du monde moderne, médiévale ou encore antique. Il s'agit de dépasser

une pensée qui rapporte toujours le monde à soi d'une manière ou d'une autre, c'est-à-dire se le représente, pour accéder enfin à une pensée qui se laisse questionner par les choses mêmes.

En montrant d'une part que la métaphysique ne peut être présentée comme un ensemble de questions séparées et qu'il y a véritablement une essence de la métaphysique sans laquelle on ne pourrait pas parler de « la » métaphysique, et en soulignant, d'autre part, que cette interrogation métaphysique ne laisse rien en dehors d'elle, y compris celui qui pose la question, Heidegger a pu montrer que la métaphysique n'est pas une simple discipline parmi d'autres, mais est bien une attitude qui engage l'humanité même de l'homme, qui engage le sens de notre être homme. Ainsi, encore une fois, la métaphysique n'est pas une question qui se pose dans la simple quiétude de l'être soi, dans la tranquillité de celui qui est certain de sa place dans le monde, et elle est au contraire une question qui m'expulse de cette pseudo sérénité pour me faire exister dans l'inquiétude d'une interrogation fondamentale. Certes, on a pu objecter à Heidegger que c'est surtout dans la métaphysique moderne que la métaphysique est devenue pour elle-même véritablement une question et qu'il serait plus difficile de trouver cela dans la philosophie de Platon ou dans celle de saint Thomas d'Aquin. Néanmoins il est possible d'avancer que Heidegger a pu mettre en évidence l'inquiétude comme étant en quelque sorte l'essence de la métaphysique en montrant que celui qui n'est plus certain de sa place dans le monde, est celui qui s'angoisse du sens de l'être. Il n'est pas question pour le moment de se lancer dans une analyse complète de la conférence de 1929, mais on peut indiquer que l'angoisse qui fait que le monde perd en quelque sorte toute véritable détermination est en elle-même une épreuve de son être au monde. Cela permet de défendre l'idée qu'on entre en philosophie qu'à partir du moment où l'on fait l'épreuve, malgré soi, de son être au monde. Ce n'est donc peut-être pas moi qui suis à l'origine de ma réflexion métaphysique, même si ensuite c'est à moi de développer ma réflexion. C'est en faisant l'expérience que le monde nous échappe qu'il devient possible de se poser la question « qu'est-ce qu'un monde ? ». Toute interrogation métaphysique s'enracine donc dans l'existence elle-même. Que l'on définisse la métaphysique comme science du transcendant ou comme science du transcendantal.

Heidegger dans la conférence de 1929 souhaite avant tout mettre en garde vis-à-vis de l'erreur qui consiste à vouloir penser la métaphysique à partir de l'idée de science, car c'est la perpétuelle menace de l'interrogation métaphysique. En effet, sous la mesure de la science l'interrogation métaphysique cesserait d'être métaphysique, c'est-à-dire un passage au-delà de l'étant, pour s'enfermer dans la seule considération de l'étant, pour raconter l'histoire de l'étant. C'est ainsi par exemple que l'on se contente de faire de l'histoire des idées en montrant dans quel contexte historique a pu se développer la géométrie grecque ou la conception moderne de la nature, mais sans s'interroger sur leur origine, c'est-à-dire sur la mutation de sens qui a donné lieu à la géométrie grecque ou à la physique moderne. De même, ce n'est pas la même chose de raconter l'histoire de l'homme et de poser la question « qu'est-ce que l'homme ? ». Heidegger constate que de très nombreux colloques s'intitulent « Qu'est-ce que l'homme ? », sans jamais réellement poser cette question, ni même s'en approcher, puisque pour la pensée commune l'essence de l'homme va de soi et il suffit de raconter les péripéties de son histoire. Ainsi raconter la naissance de la métaphysique est la tâche interminable de l'historien des idées, mais élucider sa fondation est la tâche éternelle du philosophe.

Heidegger peut alors dire que la question métaphysique fondamentale est alors selon lui celle du néant. Le néant prend alors une signification nouvelle puisque ce n'est plus la signification antique de l'informe, ce n'est plus également l'indétermination totale évoquée par Hegel dans la *Science de la logique* quand il parle d'une identité de l'être et du néant. Dans ces deux cas le néant ne fait pas question et justement pour Heidegger la métaphysique authentique

est celle qui parvient à restaurer cette question du néant. Heidegger développe l'idée que le néant dans sa signification positive c'est précisément l'être dans son étrangeté, en tant qu'il échappe toujours à ma représentation. Pour le *Dasein* l'expérience métaphysique, celle de l'étonnement, c'est l'expérience de l'irréductibilité de la manifestation de l'être à ce que je peux en dire. Dans cette expérience, la question « pourquoi ? » peut surgir. On peut citer la fin de la conférence (*Questions 1*, Paris Gallimard, p.72) :

« La philosophie – ce que nous appelons ainsi – n'est que la mise en marche de la métaphysique, par laquelle elle accède à soi-même et à ses tâches explicites. Et la philosophie ne se met en marche que par une insertion spécifique de mon existence propre dans les possibilités fondamentales du Dasein dans son ensemble. Pour cette insertion, voici qui est décisif : d'abord, donner accès à l'existant dans son ensemble ; ensuite, lâcher prise soi-même dans le néant, c'est-à-dire s'affranchir des idoles que chacun possède et près desquelles chacun cherche ordinairement à se dérober ; enfin, laissez cours aux oscillations de cet état de suspens, afin qu'elles nous ramènent sans cesse à la question fondamentale de la métaphysique, celle qui extorque le néant lui-même pourquoi, somme toute y a-t-il de l'existant plutôt que rien ? »

La conférence se termine donc sur cette question qui sera la question initiale de *L'introduction à la métaphysique*. Dans cet ouvrage Heidegger montrera qu'il ne faut pas donner à cette question le sens que Leibniz lui donne ; il ne s'agit pas de chercher la cause suprême de tout ce qui est. Sans développer cette nouvelle perspective, il suffit d'indiquer que le projet de la conférence de 1929 et de montrer que la métaphysique est une science de l'être et non pas une science de l'étant, notamment d'un étant privilégié que ce soit le moi (l'égologie) ou Dieu (théologie). Autrement dit, selon Heidegger, la métaphysique n'a pas pour tâche de fixer les conditions a priori de la manifestation de l'être, de déterminer l'horizon a priori de tous les possibles, mais elle doit trouver sa source dans l'étonnement devant l'étrangeté de ce qui est, ce qu'il a nommé l'étonnement devant le néant². Toute interrogation métaphysique est un retour à l'origine.

Il ne s'agit pas d'accepter sans discussion ces quelques éléments sur la compréhension de l'histoire de la métaphysique développée par Heidegger, mais de se confronter aux analyses de Heidegger, qui ont tout de même fait époque, afin de mieux comprendre en quoi la particularité de la métaphysique c'est que son objet lui-même demeure problématique. Toute l'histoire de la métaphysique confirme cette interrogation constante sur le véritable objet de la métaphysique. Est-ce l'être en tant qu'être ; est-il l'être absolu (Dieu, le moi) ? Cette tension est-elle une contradiction à l'intérieur de la métaphysique (comme le pense Heidegger à propos de Saint-Thomas) ou bien est-elle constitutive de la métaphysique elle-même ? La métaphysique peut-elle se passer de poser un être premier ? Cette question on ne va pas cesser de la poser à travers tout le cours, mais elle indique bien que la possibilité même de la métaphysique n'est nullement quelque chose qui va de soi. C'est l'inquiétude même du métaphysicien que de ne pas être certain de la possibilité de son entreprise. Mais c'est également ce qui rend l'histoire de la métaphysique si vivante et c'est aussi pourquoi elle a toujours un avenir. Réduire la métaphysique soit à la théologie, soit à l'ontologie, soit à l'égologie, n'est-ce pas toujours le risque de perdre la métaphysique comme expérience de l'étrangeté de l'être ?

² Voir le volume *Le néant*, Dirigé par Jérôme Laurent, Paris, PUF, 2015.

3 La philosophie première

Vous trouverez dans tous les ouvrages sur la métaphysique cette précision historique importante à savoir que le terme « Métaphysique » ne vient pas d'Aristote et que la première utilisation du terme appartient sans doute à Andronicus de Rhodes qui a mis en ordre et publié les livres d'Aristote au premier siècle avant J.C. Il aurait donné le titre « Ecrits venant après les traités de la science naturelle » à un ensemble de textes. Le mot « métaphysique viendrait donc des éditeurs d'Aristote. S'inspirant de la division stoïcienne de la philosophie en logique, physique et éthique Andronicus de Rhodes aurait rassemblés les manuscrits d'Aristote sous 4 groupes : les écrits logiques, les écrits éthiques, les écrits physiques et les écrits métaphysiques³.

Cette origine historique du terme méta-physique est en elle-même une source de questionnement philosophique, puisqu'on peut se demander ce que signifie « méta » dans métaphysique. Il semble à première vue que la métaphysique ne soit pas simplement une science que l'on développerait après avoir fait de la physique, de manière à simplement clarifier quelques concepts primitifs auxquels on a recours en physique. Bien des commentateurs de la métaphysique d'Aristote, dont Alexandre d'Aphrodise qui fut le premier et qui inaugura une tradition, s'interrogèrent sur le sens de cet « après la physique » : dans l'ordre elle vient après la physique et serait une sagesse première qui considère les réalités premières et les plus nobles⁴. Il ne s'agit donc pas du simple ordre chronologique de la connaissance humaine, puisque ce qui vient après est également ce qui considère les réalités les plus importantes. Ainsi la métaphysique n'est peut-être pas ce qui s'ajoute simplement à la physique, et est sans doute surtout ce qui se tourne vers des réalités immatérielles et hors du devenir. On peut dire en ce sens que la métaphysique est « contre nature », dans la mesure où il consiste à se détourner des choses physiques pour se tourner vers l'être en général, vers l'être en tant qu'être. La philosophie première est alors celle qui est première en dignité. Il y a là une tension que l'on retrouvera jusque dans la pensée contemporaine dans la considération du fondement des sciences. Fonder les sciences cela peut signifier développer une ontologie régionale en explicitant par exemple quel est l'être de l'objet mathématique, ou de l'objet de la physique, ou encore de l'objet de l'histoire. Il y a dans la pensée de Galilée une ontologie des corps qui est le fondement de la science physique qu'il développe ; il ne considère dans les corps que les qualités premières et c'est ainsi qu'il rend possible une physique mathématique. Il y a donc toujours une ontologie régionale au fondement d'une physique et c'est ce que Koyré a pu montrer dans *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (p. 256). Néanmoins, le fondement des sciences relève également d'une ontologie générale qui explicite l'être en tant qu'être, et non telle région de l'être. On trouve donc ici une autre tension interne à la métaphysique : soit elle est un savoir qui vient après la *physis* (qu'on ne peut pas vraiment traduire par nature) et qui part donc de l'expérience sensible pour accéder à des formes générales, soit elle est une science des formes indépendante de toute expérience sensible car il s'agit des universaux de

³ Voir Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1964, p. 23-24. Vianney Décarie, dans le collectif *Herméneutique et ontologie*, Paris, PUF, p. 121-125. Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Les Presses Universitaires de Montréal, p. 20-22.

⁴ Voir Olivier Boulnois, *Métaphysiques rebelles*, Paris, PUF, 2013, p. 26-27. Voir également l'ouvrage de Guyomarc'h, *L'unité de la métaphysique selon Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Vrin, 2016 ; il montre qu'Alexandre d'Aphrodise ouvre une tradition de lectures du texte d'Aristote dit « La métaphysique » qui est en elle-même constitutive de la métaphysique. La métaphysique n'est peut-être pas autre chose que la reprise incessante du commentaire d'Aristote.

tout objet. Il y a une métaphysique des mathématiques, de la physique, de la biologie, mais il y a également une métaphysique générale. La métaphysique oscille toujours entre ces deux dimensions.

Dès lors, la métaphysique se poursuit en un ensemble de distinctions ; celle de l'être et du devenir, celle de l'être et de l'apparence, celle de l'être et du pensé, celle de l'être et du devoir. Comme philosophie première il s'agit de remonter au principe, même si à partir de Kant le principe est un principe du connaître plus qu'un principe de l'être (cela dit, pas pour tous les auteurs !). Le principe est ce dont tout provient et qui lui-même ne provient de rien. C'est ce que Platon énonce dans le *Phèdre* 245d :

« Un principe est chose inengendrée ; car c'est à partir d'un principe que, nécessairement, vient à l'existence tout ce qui commence d'exister, au lieu que lui-même, nécessairement, il ne provient de rien ».

Il faut donc distinguer entre ce qu'un étant est, et le fait pour un étant d'être ou de ne pas être. C'est la distinction fondamentale en métaphysique entre l'essence et l'existence. L'essence dit ce en tant que quoi quelque chose peut être. Elle dit le possible. Cette distinction de deux sens de l'être ne vaut peut-être pas séparation et bien des auteurs, comme saint Thomas d'Aquin, refuseront de séparer les principes de l'être (les essences) du principe de l'existence. Quoi qu'il en soit la réflexion métaphysique est celle qui étudie ce qui se tient sous les accidents, c'est-à-dire celle qui remonte à l'essence ou substance. On vient de prononcer là quelques « gros mots » de la métaphysique dont la discussion remplit des bibliothèques entières, mais il s'agit juste d'indiquer que l'essence ou substance n'est pas dans la pensée grecque qui ouvre le vocabulaire de l'être une simple idée générale et est ce qui possède en soi-même la possibilité d'exister. La réalité s'identifie à ce que la chose est, c'est-à-dire à sa quiddité ou essence. Ce sera le cœur de la critique de Nietzsche quand il montrera dans *Le gai savoir* que la métaphysique s'en tient au bien connu, à ce qui est reconnu, à ce qui est fixe, stable, et oublie donc le devenir.

Sans exposer les thèses aristotéliennes, dans la mesure où vous avez également le cours sur Aristote, il suffit d'exposer dans le cadre d'une introduction qu'une bonne partie de la métaphysique s'est développée à partir d'une aporie qui travaille de l'intérieur les textes aristotéliens. Pour résumer d'une manière hélas bien trop brève cette tension interne à la métaphysique depuis Aristote, on peut dire que la métaphysique se définit comme une sagesse qui est la connaissance des causes premières et que cette sagesse se divise en sciences de l'être en tant qu'être et en théologie. Sur ce point il faut lire le grand livre de Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris, PUF, 1962). La théologie étudie les objets existants par eux-mêmes, séparés de la matière est immuable. Si la métaphysique est la science qui remonte au principe, la question est de savoir quels sont ces principes : on peut penser aux principes de la logique comme le principe de non-contradiction, on peut penser à l'ensemble des essences, mais on peut également penser que la métaphysique a pour objet un être qui se trouve au principe de tous les autres êtres, qui est le premier principe, ce que l'on nomme aussi en théologie naturelle Dieu. La philosophie médiévale ne cessera de se demander si la métaphysique se définit par l'universalité de son objet, l'être en tant qu'être, ou par la primauté de son objet, Dieu. On voit bien la difficulté qui va occuper bien des penseurs après Aristote : si la métaphysique est la science de l'étant comme tel, cette science porte également sur le divin et cela suppose une certaine univocité de l'être. Inversement, si comme Averroès on pose que Dieu est le sujet de la métaphysique, alors on peut se demander en quel sens cette science peut être aussi ontologie, une science de l'être en général, dans la mesure où il n'y a pas nécessairement de commune mesure entre l'être de Dieu et l'être des choses.

Cette tension interne à la métaphysique entre théologie et ontologie (même si le terme d'ontologie va apparaître bien plus tardivement) semble encore une fois constitutive de l'expérience métaphysique qui est à la fois une recherche de ce qui signifie être et de ce qui rend possible l'être. Dans son sens aristotélien, la métaphysique demeure une interrogation sur l'étant en entier et une interrogation sur l'être de l'étant, son essence, sa nature. C'est cette double universalité (considérer la totalité de l'étant+ considérer l'être lui-même) qui caractérise la philosophie première. Elle est première parce que doublement universelle.

Même si Heidegger lit les auteurs de l'histoire de la métaphysique en fonction de ses propres questions et a tendance à tout reconduire à la structure onto-théologique de la métaphysique, sur laquelle on reviendra, il n'en demeure pas moins qu'il a mis en évidence la difficulté que peut avoir la métaphysique à tenir son interrogation sur l'être. Il cherche notamment montrer que la philosophie moderne, dans sa recherche d'une fondation absolue a fini par faire de la recherche du fondement son unique souci et a fini par oublier l'interrogation sur le sens de l'être. Notamment depuis Descartes l'affaire de la pensée se serait limitée à une unique perspective : dévoiler la subjectivité de la conscience dans son caractère absolu et dans sa certitude inébranlable. Heidegger voit dans cette attitude qui se développe de Descartes à Husserl un oubli de l'être dans la mesure où on s'attache au moi qui est en réalité dérivé par rapport à l'être. Bien évidemment, il y a derrière ce reproche une thèse philosophique selon laquelle le rapport à l'être est premier et rend possible quelque chose comme une conscience de soi. Le pouvoir même de dire « je » ne vient pas de la seule réflexion, et prend son origine dans notre être au monde. Finalement développer une science de l'être, une philosophie première pure, est sans doute ce qu'il y a de plus difficile, et on a toujours tendance à substituer à l'être une idole.

Pour préciser cette difficulté de la métaphysique d'être à la hauteur de son propre projet, il est possible de penser encore aux analyses de Bergson dans *La pensée et le mouvant, introduction à la métaphysique* qui revient à la durée contre les constructions de l'idéalisme et de l'empirisme éloignant de la réalité : (p. 212-213)

« Les difficultés inhérentes à la métaphysique, les antinomies qu'elle soulève, les contradictions où elle tombe, la division en écoles antagonistes et les oppositions irréductibles entre systèmes, viennent en grande partie de ce que nous appliquons à la connaissance désintéressée du réel les procédés dont nous nous servons couramment dans un but d'utilité pratique. Elles viennent principalement de ce que nous nous installons dans l'immobile pour guetter le mouvant au passage, au lieu de nous replacer dans le mouvant pour traverser avec lui les positions immobiles. Elles viennent de ce que nous prétendons reconstituer la réalité, qui est tendance et par conséquent mobilité, avec les percepts et les concepts qui ont pour fonction de l'immobiliser. Avec des arrêts, si nombreux soient-ils, on ne fera jamais de la mobilité ; au lieu que si l'on se donne la mobilité, on peut en tirer par la pensée autant d'arrêts qu'on voudra. En d'autres termes, on comprend que des concepts fixes puissent être extraits par notre pensée de la réalité mobile ; mais il n'y a aucun moyen de reconstituer, avec la fixité des concepts, la mobilité du réel. Le dogmatisme, en tant que constructeur de systèmes, a cependant toujours tenté cette reconstitution. »

Si Bergson utilise le plus souvent une détermination négative de la métaphysique en tant que manière abstraite et immobile de penser l'absolu, il envisage également une autre métaphysique qui serait une inversion de la direction habituelle du travail de la pensée de manière à accéder à ce qu'il nomme « des concepts de fluides capables de suivre la réalité dans toutes ses sinuosités et d'adopter le mouvement même de la vie intérieure des choses » (p. 213)

il serait donc possible de ne pas perdre la sphère du changement, il serait possible à la métaphysique de ne pas être un oubli du temps qui est le tissu de tout être. La métaphysique ne serait donc plus un oubli du devenir, mais ce qui apprend à suivre ce devenir en se mettant à l'école des choses. Pour Bergson la première difficulté, celle dont il s'agit de s'affranchir pour entrer véritablement en métaphysique consiste dans la réduction spontanée du monde à la sphère des objets pratiques. L'identification dont il s'agit de se libérer afin de pouvoir accéder à l'être des choses c'est celle de l'être et de l'être utile. Il s'agit de cesser de comprendre le monde à partir des besoins de l'homme car ce sont eux finalement qui figent le devenir. La vraie métaphysique doit donc revenir à l'expérience elle-même en allant au-delà de nos représentations habituelles du mouvement et du changement, alors « la durée se révélera telle qu'elle est, création continue, jaillissement ininterrompu de nouveautés » (*La pensée et le mouvant*, p. 9). Une métaphysique qui assigne à l'intuition la connaissance de l'esprit n'est plus une abolition du temps dans une fixité imposée par l'homme à partir de ses besoins pratiques. On comprend, et Nietzsche le fera aussi d'une manière très différente, que c'est le concept de vie qui vient cette fois effectuer une critique de la métaphysique classique censée s'enfermer dans une éternité abstraite. Cette métaphysique classique reposerait, toujours selon Bergson, sur un concept de nature qui s'oppose à la vie ; dans un but d'utilité, de manipulation, la nature est vue comme une répétition de forme stable. Un tel concept de nature est lui-même le résultat d'un moi abstrait qui a oublié sa propre durée et ne considère que sa propre projection dans le monde.

4 Heidegger, les 3 préjugés sur l'être.

Dans son maître-ouvrage de 1927, *Être et temps*, Heidegger commence par montrer que ce qu'il nommera plus tard une « métaphysique du Dasein » suppose de devenir à nouveau capable de poser la question de l'être, surtout dans cette période moderne dans laquelle être se trouve spontanément compris comme « être représenté », dans laquelle le monde est devenu « image » et l'homme « sujet ».

« § 1 La nécessité d'une répétition expresse de la question de l'être. »

La question est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la « métaphysique ». Néanmoins, l'on se tient pour dispensé des efforts requis pour rallumer nouvelle « bataille de géants concernant l'être » (en grec). La question soulevée n'est pourtant pas arbitraire c'est elle qui a tenu en haleine la recherche de Platon et d'Aristote, avant de s'éteindre bien entendu après eux, du moins en tant que question thématique d'une recherche effective. Ce que les deux penseurs avaient conquis s'est maintenu, au prix de diverses déviations et « surcharges », jusque dans la Logique de Hegel. Et ce qui autrefois avait été arraché aux phénomènes en un suprême effort de la pensée, les résultats fragmentaires de ces premiers assauts sont depuis longtemps trivialisés.

Mais ce n'est pas tout. Car sur la base des premiers essais grecs en vue de l'interprétation de l'être un dogme s'est élaboré, qui non seulement déclare superflue la question du sens de l'être, mais encore légitime expressément l'omission de la question. : l'« être » est le concept le plus universel et le plus vide. En tant que tel, il répugne à toute tentative de définition. Du reste, ce concept le plus universel, donc indéfinissable n'a même pas besoin de définition. Chacun l'utilise constamment en comprenant très bien ce qu'il entend par là. Du coup, ce qui, en son retrait, avait jeté et tenu dans l'inquiétude le philosophe antique est devenu une « évidence »

aveuglante que quiconque persiste à s'en enquérir se voit reprocher une faute de méthode

Au seuil de cette recherche, nous ne pouvons élucider en détail tous les préjugés qui ne cessent d'entretenir l'indifférence à l'égard d'un questionner de l'être. Ils jettent leurs racines dans l'ontologie antique elle-même. Quant à celle-ci, elle ne saurait à son tour être interprétée de manière satisfaisante – en ce qui concerne le sol où sont nés les concepts ontologiques fondamentaux ainsi que la légitimation adéquate de l'assignation des catégories et de leur énumération complète – qu'au fil conducteur de la question de l'être préalablement clarifiée et résolue. Par conséquent, nous ne discutons ici les préjugés cités qu'autant qu'il est requis pour faire apercevoir la nécessité d'une répétition de la question du sens de l'être. Ils sont au nombre de trois :

1 L'« être » est le concept « le plus universel » : « l'étant est le plus général de tout⁵ » (en grec). « Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit » : « Une compréhension de m'être est toujours déjà comprise dans tout ce que l'on saisit de l'étant⁶ ». Mais « l'universalité » de « l'être » n'est pas celle du genre. L'« être » ne délimite pas la région suprême de l'étant pour autant que celui-ci est articulé conceptuellement selon le genre et l'espèce : « l'étant n'est pas non plus un genre⁷ » (en grec). L'« universalité » de l'être « transcende » toute universalité générique. Selon la terminologie de l'ontologie médiévale, l'être est un transcendens. L'unité de ce transcendantale « universel », par opposition à la multiplicité des concepts génériques réels suprêmes, a déjà été reconnu par Aristote comme unité d'Analogie. Par cette découverte, Aristote, en dépit de toute sa dépendance à l'égard de la problématique ontologique de Platon, a situé le problème de l'être sur une base fondamentalement nouvelle. Bien sûr, lui non plus n'a point éclairci l'obscurité de ces relations catégoriales. L'ontologie médiévale a discuté multiplement ce problème dans les écoles thomiste et scotistes, sans parvenir à une clarté fondamentale. Et lorsque finalement Hegel détermine l'« être » comme « l'immédiat déterminé » et qu'il place cette détermination à la base de toutes les explications catégoriales ultérieures de sa Logique, il se maintient dans la même perspective que l'ontologie antique, à ceci près qu'il abandonne le problème, déjà posé par Aristote, de l'unité de l'être par rapport à la multiplicité des « catégories » réales. Lorsqu'on dit, par conséquent, que « l'être » est le concept le plus universel, cela ne peut pas vouloir dire qu'il est le plus clair, celui qui a le moins besoin d'élucidation supplémentaire. Bien plutôt le concept d'« être » est-il le plus obscur.

2 le concept d'« être » est indéfinissable. C'est ce qu'on concluait de son universalité⁸. A bon droit – si « definitio fit per genus proximum et differentiam specificam ». L'être ne peut en effet être conçu comme étant ; « enti non additur aliqua natura » (à l'étant ne s'ajoute pas de nature) ; L'être ne peut venir à la détermination

⁵ Aristote, *Métaphysique* B, 4, 1001 a 21.

⁶ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 94, a.2.

⁷ Aristote, *Métaphysique* B 3, 998 b. 22.

⁸ Cf. Pascal, *Pensées et opuscules*, éd. Brunschvicg, Paris, 1912, p. 169 : « On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on exprime soit qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition ».

selon que de l'étant lui est attribué. L'être n'est ni dérivable définitionnellement de concepts supérieurs, ni exposable à l'aide de concepts inférieurs. Mais suit-il de là que « l'être » ne puisse plus poser problème ? Nullement. Tout ce qu'il est permis d'en conclure, c'est ceci : l'« être » n'est pas quelque chose comme l'étant. Par suite, le mode de détermination de l'étant justifié dans certaines limites – la « définition » de la logique traditionnelle, qui a elle-même ses fondations dans l'ontologie antique – n'est pas applicable à l'être. L'indéfinissabilité de l'être ne dispense point de la question de son sens, mais précisément elle l'exige.

3 L'« être » est le concept le plus évident. Dans toute connaissance, dans tout énoncé, dans tout comportement par rapport à l'étant, dans tout comportement par rapport à soi-même, il est fait usage de l'« être », et l'expression est alors « sans plus » compréhensible. Chacun comprend « le ciel est bleu », « je suis joyeux », etc. Seulement cette intelligence moyenne ne démontre guère qu'une incompréhension. Ce qu'elle manifeste, c'est qu'il y a a priori, dans tout comportement, dans tout être par rapport à l'étant, une énigme. Que toujours déjà nous vivions dans une compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de l'être soit plus enveloppé dans l'obscurité, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question du sens de l'« être ».

Invoquer l'« évidence » dans le domaine des concepts philosophiques fondamentaux, et même à propos du concept d'« être », est un procédé douteux, s'il est vrai que l'« évident », et lui seulement, que « les jugements secrets de la raison commune » (Kant) doivent devenir et rester le thème exprès de l'analytique (« du travail philosophique »).

Toutefois, notre énumération des préjugés a en même temps montré que ce n'est pas seulement la réponse qui manque à la question de l'être, mais encore que la question elle-même est obscure et dépourvue d'orientation. Répéter la question de l'être signifie donc : commencer par élaborer de façon satisfaisante la position de la question ». Traduction Emmanuel Martineau (disponible en ligne).

Ce texte très célèbre demanderait à lui seul un fort long commentaire et dans le cadre d'une introduction je dois me contenter de dégager simplement les idées principales :

1. En effet, l'être est le concept le plus universel. Il semble dépasser toute détermination, puisqu'il se trouve même au-delà de la différence genre et espèce. Comme l'a souligné en effet Hegel dans le début de *La science de la logique*, l'être est la catégorie la plus large et également la plus pauvre. Pour Hegel, il s'agit de passer de l'être à l'essence puis au concept.
2. Le concept d'être est également indéfinissable. En effet, définir revient toujours à classer, or cela n'est pas possible pour la catégorie la plus générale. On ne définit donc pas l'être comme on définit l'étant, et pour accéder à la question de l'être il est nécessaire de parvenir à distinguer l'être et l'étant. L'être demeure indéfinissable tant qu'on le confond avec un étant.
3. Enfin, le caractère évident, c'est-à-dire ici allant de soi de l'être fait qu'on ne l'interroge pas. Or dans la proposition « le ciel est bleu » le sens de « être » ne va pas de soi. Dès lors, la difficulté à poser la question de l'être tient au fait que l'être est toujours déjà ce que nous possédons dans une première compréhension, certes encore naïve. Il est donc nécessaire d'explicitier cette première compréhension ; de la rendre véritablement consciente.

Ce que Heidegger nomme dans certains textes une déconstruction de l'histoire de l'ontologie n'a rien à voir avec une démolition pratiquée par d'autres philosophes, dans la mesure où pour lui il s'agit non pas de détruire pour tout recommencer à neuf, mais de comprendre les anciennes ontologies de l'intérieur ; c'est en lisant les textes que l'on peut comprendre comment la question de l'être fut posée et comment parfois on a pu retomber dans les préjugés dont il s'agit de s'efforcer de se libérer. C'est pourquoi il n'y a pas de réflexion métaphysique sans histoire de la métaphysique et ceux qui prétendent tout réinventer sur un champ de ruines risquent surtout de réinventer l'eau sucrée. L'avenir de la métaphysique tient dans notre capacité à poser la question de l'être et cette capacité suppose une réappropriation de l'histoire de la métaphysique. L'histoire de la métaphysique n'est pas une simple succession de doctrines, mais elle est la reprise d'une question originelle. La question de l'être est à la fois la question la plus ancienne et la plus nouvelle.

Pour terminer cette introduction je voudrais indiquer que l'interrogation sur la métaphysique est indissociable d'une interrogation sur l'homme et d'une interrogation sur notre monde. Il y a bien une interrogation sur l'homme, car il s'agit de savoir si l'homme peut se définir comme un animal rationnel possédant ainsi une couche d'animalité et une couche de rationalité, en se demandant comment les deux coexistent, ou si l'homme est un sujet, c'est-à-dire un être qui se représente le monde tout en se représentant lui-même. La question vient de savoir ce qui fait l'humanité de l'homme, est-ce sa place dans le monde où est-ce la conscience qu'il possède lui-même. Pour Heidegger comme pour beaucoup des penseurs marqués par lui, la métaphysique vit d'un certain retour aux Grecs par-delà la conception moderne de la subjectivité. Les Grecs seraient ceux qui nous permettraient de retrouver le rapport de l'homme à l'être en tant qu'il est antérieur au pouvoir de dire « je ». C'est dans ce cadre que l'étonnement trouve toute sa dimension en tant qu'il est un affect de l'intelligence. Pour citer le *Théétète* 155 d : « cet état qui consiste à s'émerveiller est tout à fait d'un philosophe ; la philosophie en effet ne débute pas autrement, il semble bien ne pas s'être trompé celui qui a dit qu'Iris est la fille de Thaumás » (Iris est l'arc-en-ciel qui reliait selon les Grecs la terre au ciel, d'où sa fonction de messagère). Par rapport à l'admiration qui est plus subjective, l'étonnement est la possibilité de se laisser saisir par l'étrangeté du monde, des choses, des autres et toute la difficulté du philosophe est de parvenir à accéder à ce stade de l'étonnement. L'étonnement n'est pas spontané ; il suppose de s'être libéré de tous les préjugés qui le rendent impossible parce que tout est déjà prédéterminé. Cet étonnement n'est pas simplement au commencement et il est au contraire ce qui ne cesse d'accompagner et de rendre possible la réflexion philosophique. L'amour de la vérité naît de l'ouverture de l'esprit à l'être qui se manifeste. Comme le souligne Aristote dans les *Parties des animaux* I, 5, la connaissance des causes ne supprime pas l'étonnement, mais au contraire celui-ci redouble avec la contemplation de l'organisation et de la finalité naturelle, c'est-à-dire de la beauté du monde. Le beau étant ici l'éclat de l'être. Cet affect de l'intelligence élève et libère l'esprit et c'est pourquoi l'homme n'est pas seulement celui qui pense l'être, mais est également celui qui se reçoit de la manifestation de l'être.

Il s'agit de partir de cette idée que l'être est étrange, qu'il est toujours ce que l'on n'attendait pas. Quand on aime une personne, plus on la connaît, plus on s'étonne d'elle. Être le gardien de l'être, ce n'est pas en être le propriétaire.

Ainsi, la métaphysique n'est pas l'une des dimensions de la philosophie, celle qui serait la plus abstraite, notamment par rapport à l'éthique, la politique ou l'esthétique, dans la mesure où la métaphysique est ce qui fait l'histoire de l'humanité. C'est ce qu'a voulu montrer Hegel

dans *La phénoménologie de l'esprit*, mais également Husserl dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, mais également Nietzsche avec sa généalogie dans *Le crépuscule des idoles*, ou encore Hannah Arendt dans les 2 volumes de *La vie de l'esprit* (Je recommande la lecture de son *introduction* sur le sens de la crise de la métaphysique). Ce qui fait le monde, dans ses possibilités téléologiques, dans ses avancées, ses créations, mais également ses échecs, ses régressions, ses violences tient à la métaphysique. C'est par elle que l'homme a pu être compris comme une personne, comme une dignité incomparable, mais c'est également elle qui a transformé le monde en image du monde et en un matériau à disposition pour l'homme, ce qui est l'essence de la technique. Répondre à la question « Qu'est-ce que la métaphysique ? », c'est également répondre à toutes ces questions.

Le premier commencement grec

1 La forme et le sens de l'être

Je serai très rapide sur ce commencement, non seulement parce qu'Aristote est au programme, mais également parce que je veux garder du temps pour Thomas d'Aquin, Kant et Husserl. En outre ce sont des questions souvent mieux connues. D'un côté il est tout à fait légitime de parler d'un premier commencement, dans la mesure où la métaphysique cherche ce qui est vraiment, c'est-à-dire ici ce qui est permanent, intemporel ou éternel. L'être est bien pensé selon l'horizon de la permanence et la philosophie est ce qui parle de l'être et non de la nature ou de la terre. D'un autre côté, la métaphysique comme discipline séparée n'apparaît qu'au XII^{ème} siècle et les penseurs grecs ne séparaient pas ainsi philosophie et métaphysique. Autrement dit, quand ils réfléchissaient sur l'*ousia*, l'*eidos*, l'*archè*, le Bien suprême, ils n'en faisaient pas les objets d'une science particulière, mais ce qui participe à la visée de l'universel.

Ainsi, Platon dans *Le Sophiste* (246a) décrit le philosophe comme l'ami des formes afin de penser un combat de géants entre les fils de la terre et les amis des formes. La recherche de l'*ousia*, qui permet la distinction mais aussi la saisie de l'être, sépare deux types d'existence : il y a ceux qui vont vers les corps et ceux qui vont vers les formes. Hippias ne s'intéresse qu'aux belles jeunes filles et considère le monde à partir de son désir et il est le type même de celui qui est incapable de s'élever vers le beau en soi qui rend toute chose belle. Seul l'ami des formes possède cette patience qui lui permet de s'élever vers l'intelligible. Il y a donc bien deux thèses qui se confrontent : ou l'*ousia* est *soma* ou l'*ousia* est *eidos*. Pour les uns il n'y a que la perception sensible, que les yeux du corps et être, c'est être senti (tous les sens), car seul le sensible semble offrir une certaine consistance : la chose est là, je peux la toucher ou la prendre. C'est là ce qu'on nomme la thèse matérialiste, même si l'expression peut être trompeuse. Il s'agit avant tout de soutenir que seul ce qui est corporel « est » : le monde se réduit alors à un ensemble de corps. Platon se plaît à souligner l'intolérance, la violence, des fils de la terre qui ne peuvent pas accepter le moindre discours⁹. Les amis des formes font, eux, preuve de prudence et ils cherchent à comprendre autrement le mot « être » : au lieu de le comprendre à partir du visible, il va être compris à partir de l'invisible. Voir, ce serait l'acte noétique de saisir une forme ; c'est un voir intelligible. La force de cette position en hauteur, c'est qu'elle permet de comprendre la position des fils de la terre, elle permet de déconstruire leur thèse, de défaire une argumentation implicite. En effet, les amis des formes peuvent avancer que ce que les fils de la terre entendent par « être » doit se comprendre comme du « devenir » qui possède une bien moindre consistance que la forme. Dans ce combat de géants qui traverse toute la philosophie jusqu'à Hegel et Nietzsche, il en va bien du sens de l'être. Nietzsche justement veut renverser le platonisme et dans *Ainsi parlait Zarathoustra* il revalorise le sensible et le devenir contre les idolâtres des formes. Pour lui, l'être comme substance est une fiction, voire une momie conceptuelle.

⁹ Sur vérité et violence, donc sur la violence comme question métaphysique, il est possible de lire une partie de l'ouvrage d'Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1974. Il y a également un chapitre sur la communauté.

On comprend que la forme n'est une question que pour celui qui s'interroge sur le sens de l'être, et justement le non-philosophe c'est celui qui ne pose pas la question du sens de l'être. Le regard philosophique est un regard eidétique et voir c'est discerner ce qui est immuable, ce qui est immobile, et également ce qui est disponible pour notre usage. Seule cette stabilité des formes permet de donner une stabilité à notre existence. Pour l'homme lui-même « être en forme » ce n'est pas seulement être en bonne santé et c'est aussi correspondre à son essence. L'homme est avant tout un regard vers l'être et cet être qu'il contemple lui confère une certaine consistance. Aussi la forme se donne à la fois comme un principe d'unité, comme ce qui rassemble et comme ce qui demeure disponible pour tous les regards. C'est par la forme qu'il y a quelque chose à voir. Comme le dira Boèce¹⁰ bien plus tard dans le *De Trinitate*, « Tout être est à partir de sa forme » et Thomas d'Aquin ajoutera dans la *Somme contre les Gentils* : « Chaque chose a l'être en tant qu'elle a une forme » (II, 5). Ce premier commencement conduit donc directement à l'adage scolastique « seul **un** être est un **être** ». Jacques Derrida¹¹ soulignera lui également que pour la métaphysique la vérité est la présence de l'*eidōs*. La forme en son sens fort est d'abord une présence.

Comme le montre Danielle Montet dans *Les traits de l'être*, il ne faut pas séparer dans la pensée de Platon les trois termes que sont *eidōs*, *idea* et *morphè* qui désignent ce qui est visible, ce qui est saisissable par opposition à la matière. La distinction entre *eidōs* et *idea* ne s'affirme vraiment qu'avec Aristote. Le terme *eidōs* est le plus fréquent et il renvoie à la fois à la manifestation sensible, notamment la beauté, et à ce qui est commun (l'espèce, la classe). Le terme d'Idée désigne plus une réalité intelligible existant éternellement en elle-même, de manière séparée du sensible, mais qui possède tout de même son reflet dans les réalités sensibles. *Morphè* qui n'apparaît que 13 fois dans les dialogues désignerait l'aspect extérieur d'une réalité sensible. C'est la forme sensible sous laquelle se donne une espèce intelligible.

Il s'agit juste ici de montrer comment se formule en grec les questions métaphysiques décisives et qu'il est impossible de faire l'économie du moment grec de la métaphysique, même pour comprendre toutes les controverses contemporaines. Je prends comme exemple *L'Hippias majeur* dans lequel Platon montre comment passer des expériences particulières au beau en soi (*auto to kalon*). Dans ce dialogue il s'agit bien de montrer que c'est parce que la forme s'ajoute à ces choses qu'elles sont belles. La recherche de la forme est la recherche de la définition et l'exigence du discours est de savoir de quoi on parle. Le dialogue propose 6 définitions de la beauté, 3 d'Hippias et 3 de Socrate, et c'est ce qui permet un accès progressif à la forme. Le souci proprement philosophique est de commencer par cesser d'expliquer le beau par autre chose que lui-même. Même si ce n'est pas le vocabulaire de Platon, il s'agit d'éviter toute forme d'esthétique rationnelle, toute tentative d'expliquer les choses belles par des « causes savantes » qui sont toujours secondaire, comme par exemple l'utile, le nombre, etc. Cela permet de marquer que l'accès à la forme suppose de commencer par oublier toutes les théories sur le beau, toutes les explications plus ou moins rationnelles par lesquelles on expliquait le beau. C'est dire qu'il n'y a aucun accès extérieur au beau et que c'est uniquement à partir de l'épreuve de la beauté que l'on accède à la forme. Penser, c'est toujours s'ouvrir un accès à la forme. La réponse d'Hippias, le beau c'est une belle jeune fille, est à prendre au sérieux car elle manifeste justement un naturalisme et un anthropomorphisme qui bloquent tout accès à l'*eidōs*. Non

¹⁰ Voir l'article de Kristell Trégo, <https://www.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2012-2-page-233.htm>

¹¹ Voir « Violence et métaphysique » dans *L'écriture et la différence*, Points Seuil.

seulement il ne faut pas confondre un exemple et une définition, mais en outre il est nécessaire de ne plus identifier le beau et l'agréable. Hippias confond le beau avec l'objet habituel de son désir et en un sens il ne voit que ce qu'il veut voir, il ne voit que lui-même, il n'a pas accès à l'être. Platon déplace l'argumentation vers les objets usuels et peu nobles afin d'éviter cette réduction¹². Socrate avec l'exemple de la marmite montre qu'une belle chose est celle qui accomplit son essence. C'est bien la tentative d'accéder à un beau en soi qui ne soit pas relatif à autre chose, notamment à notre usage singulier. Platon rapproche alors le beau et l'utile afin de dégager une détermination objective du beau : la cuillère en bois est belle quand elle accomplit sa fonction. Enfin avec la question de la vie heureuse Platon met en rapport le beau et le bon. Il s'agit pour lui de tenter d'accéder à un principe d'intelligibilité du beau, de dégager un principe inconditionné ayant valeur de fondement. De cet accès dépend la possibilité d'être homme, la possibilité de la sagesse. Ainsi tout le dialogue qu'il faudrait suivre dans chacun de ses moments est un accès progressif à la transcendance du beau. Notamment Platon met en œuvre l'argument de la convenance : elle est l'harmonie intime de la chose. Ainsi métaphysiquement on peut dire qu'une belle chose est une chose qui manifeste son pouvoir être, sa finalité. Dès lors, voir le beau, c'est vraiment voir. Une chose n'est vraiment vue qu'en tant qu'elle est vue comme belle. La belle âme est celle qui agit de manière juste. Ainsi, définir la beauté, c'est bien accéder à une forme non relative, à une convenance qui n'est pas du tout de l'ordre de la convention. En conséquence, la recherche de la forme n'est pas une activité purement théorique, et tout l'*Hippias majeur* montre qu'elle relève de la lucidité de l'usage, car c'est par la forme qu'il devient possible de savoir ce qu'il convient de faire. On peut dire alors que les belles choses sont celles qui valent par elles-mêmes d'être recherchées. Dans le *Phèdre* Platon dira que le bien se donne à travers le beau et comme le développe Danielle Montet, le beau est l'obligation du bien. On est ici très loin de ce qui dira Thomas d'Aquin, à savoir que toute forme vient de la beauté première qui est Dieu.

2 L'idée comme forme formante

C'est cette métaphysique de la forme comme présence qui va être critiquée par Nietzsche, Heidegger ou encore Derrida, et c'est pourquoi il importe de bien la comprendre afin de pouvoir situer les enjeux de ces controverses historiques qui sont là aussi des combats de géants. Dans le *Ménon* (72c) la thèse est encore plus explicite : « Même si les vertus sont nombreuses et diverses, elles n'en possèdent pas moins toutes une certaine forme unique qui fait qu'elles sont des vertus ». Il est nécessaire d'avoir cette forme en vue afin de discerner ce qu'est la vertu et pour pouvoir agir de manière vertueuses. L'*eidos* est ce qui rend visible un acte vertueux et ce qui le rend possible. La fameuse « théorie des Idées » donne lieu à de très nombreuses interprétations, qui sont loin d'être toutes convergentes, néanmoins elle trouve dans le *Phédon* (102a) une de ses formulations : le dialogue philosophique suppose de « reconnaître l'existence réelle de chacune de ces Idées ainsi que la participation à celles-ci des choses qui, tout en étant distinctes, tiennent d'elles leur dénomination ». Il serait absurde de vouloir résumer la conception platonicienne des Idées et il s'agit seulement dans le cadre de cette réflexion sur la métaphysique d'indiquer que la participation n'est pas une identité et indique seulement une présence de la forme, qui peut être plus ou moins forte. Cette pensée permet également de concevoir une relation entre les formes, la forme du froid étant par exemple indissociable de la

¹² C'est un point qui est bien expliqué par Rémi Brague dans *Le restant, Supplément au commentaire du Ménon de Platon*, Vrin.

forme de la neige. La fin du *Phédon* ménage peu à peu l'idée d'une participation mutuelle, éternellement réglée, des essences. Notamment la vie est l'attribut essentiel de l'âme ; il appartient à l'essence de l'âme d'animer, de rendre vivant ; il est impossible pour l'âme de recevoir le contraire de son attribut essentiel ; en conséquence, l'âme est immortelle ; elle est indestructible par son attribut essentiel qui est l'idée de vie. L'idée d'une âme morte¹³ est une contradiction ; cela ne peut pas être. Ainsi le *Phédon* est bien un texte de métaphysique, puisqu'il montre la nécessité de ne pas s'en tenir comme la physique aux conditions des choses, pour remonter à la vraie cause. Les Idées sont bien l'horizon de toute recherche de la vérité et l'âme humaine possède une affinité avec les Idées. *Phédon* 66c : il s'agit de « regarder avec l'âme en elle-même les choses en elles-mêmes ». C'est pourquoi c'est bien par le beau qu'on accède à la nécessité des formes, car comme dit Platon dans le *Phèdre*, le beau est ce qu'il y a de plus manifeste. On revient ainsi à l'idée que dans l'explication du monde le philosophe est celui qui sépare les causes savantes (l'explication de la beauté par la couleur, la proportion, etc.) de la vraie cause, car ces causes savantes sont des explications matérielles qui sont arbitraires et qui masquent l'intelligence qui est l'essence de la chose belle. Celui qui cherche la forme, le philosophe, cherche une cause simple. De même, le *Phédon* ne cherche pas à expliquer le ou les mécanismes de la participation et cherche seulement à remonter au principe de toute présence. La philosophie est ce qui cherche à expliquer l'être par lui-même. La réminiscence n'est pas alors autre chose que l'acte de ressaisir en soi la vérité de la chose elle-même. Il est vrai que Platon utilise alors plus le terme d'*idea* pour marquer l'unicité de l'Idée par rapport à la multiplicité des choses dont elle est le principe. La leçon du *Phédon* est bien que la forme est uniforme et pure : elle est ce que précisément elle est. Elle est « en soi ». La métaphysique est ici une conception dynamique de la forme et la forme du bien est l'activité la plus haute, celle qui donne aux formes l'être et l'essence (*République* VI 509b).

Toujours avec Danièle Montet on peut se demander si les Idées doivent s'entendre sur le mode de la séparation. La doctrine de la participation montre que les formes ne constituent pas une région de l'étant. Dès lors, s'ouvrir aux Idées, c'est comprendre leur mode d'être. Les Idées n'existent pas comme les corps existent. De même l'âme de par sa proximité aux Idées possède son mode d'être. Mais encore une fois les formes n'existent pas au terme d'une genèse, elles sont. Il s'agit donc d'éduquer le regard de manière à accéder à l'*eidos*, à l'évidence d'une chose. L'*eidos* signifie que la chose a un visage, qu'elle est montrable, qu'elle se rend visible, qu'elle se tient d'elle-même. Elle est *présence*. Ainsi, l'articulation *ousia/génésis* est la structure fondamentale de la métaphysique platonicienne qui fonde l'interprétation de l'*eidos* contre Protagoras pour lequel « rien n'est de soi et par soi ». On peut donc dire que l'*eidos*, c'est l'existence pensée selon l'*ousia*. L'*eidos* est ainsi le modèle, y compris pour le dieu artisan du *Timée*. La forme est sans cause et principe de la production. Le terme de modèle peut être ici assez trompeur. Quoi qu'il en soit, voir l'*eidos* d'une chose, c'est aussi et surtout savoir en user ou encore la comprendre au sens de savoir y faire avec elle. La bonne flûte n'est pas identique à un modèle, mais est conforme à un usage. En conséquence, l'accès à l'*eidos* est la tâche, le travail propre de l'homme. Cette activité métaphysique permet d'être en prise avec le monde, c'est une lucidité de l'usage permettant de ne pas tout transformer en choses anonymes¹⁴. En effet, mal user, c'est méconnaître l'*eidos* c'est mal user du *logos*, et c'est perdre son humanité. Cela dit, seule l'âme divine regarde les formes sans faiblir et l'homme lui ne peut s'y rapporter

¹³ Cela dit il y a des vies qui sont des morts, on peut penser au roman de Gogol, *Les âmes mortes*.

¹⁴ Danièle Montet, *Les traits de l'être*, p. 76-88.

que par la réminiscence. L'âme humaine a seulement aperçu les Idées et à partir de là l'homme est ce regard vers la forme.

Comme le soulignera Heidegger dans ses différents commentaires de Platon, l'œil n'est pas le soleil, mais il doit se rendre solaire. Ainsi le regard de l'homme n'est pas ce qui donne la lumière ; l'homme n'est pas la lumière de l'être et on est là aux antipodes des métaphysiques de la subjectivité. On peut donc dire que l'homme est l'acte de regarder les Idées à la condition de préciser que les Idées ne sont pas là devant soi objectivement et ne sont pas non plus un produit de l'imagination ; les Idées sont ce qui donne à la chose et à l'homme le pouvoir d'être ce qu'ils sont. Toutes les comparaisons artisanales permettent à Platon d'insister sur la dimension dynamique de la forme, dans la mesure où l'Idée est une forme formante. Ainsi, se porter vers les Idées, c'est se porter vers son principe, agir en vertu de lui, ce qui revient à arracher le monde à son occultation et à sa dissimulation. La vérité est *aléthéia*, dé-couvrement.

3 L'un et l'être

Dans cette histoire de la métaphysique il faudrait faire une place à Aristote, mais là nous renvoyons au cours de Jérôme Laurent, mais il faut également mentionner l'importance de Plotin avec la transcendance radicale du premier principe qui ne se laisse pas appréhender. On ne peut dire de lui que ce qu'il n'est pas. Plotin reprend la dernière hypothèse du *Parménide* (166c) « si l'un n'est pas, rien n'est ». Il y aura souvent une dimension plotinienne de la métaphysique, quand il s'agit de penser ce qui est au-delà de l'être. Même dans les textes de Levinas cette dimension plotinienne n'est pas absente, même si elle n'est pas vraiment reconnue par lui.

L'idée que le phénomène¹⁵ peut être autre chose que la déficience de notre représentation par rapport à l'être n'est pas une découverte de la phénoménologie contemporaine et la philosophie grecque avait déjà considéré le phénomène comme ce qui vient énigmatiquement depuis l'absolu et son passé immémorial. Dans le phénomène, c'est l'absolu lui-même qui se fait lumière et forme dans le fini. Or cette compréhension du phénomène comme entrée en présence de l'absolu qui se manifeste énigmatiquement est souvent reconduite à la métaphysique de l'image de Plotin, dans laquelle tout peut être dit image, sauf l'Un, mais l'Un n'est pas, il est au-delà de l'être. Le monde est image de l'intelligible en ce qu'il le donne à voir : « Ce qu'il y a de plus beau dans l'être sensible est la manifestation de ce qu'il y a de meilleur dans les êtres intelligibles, de leur puissance et de leur bonté » (IV, 8, §6)¹⁶. On retrouve donc la perspective d'Anaxagore selon laquelle les réalités qui apparaissent sont une fenêtre ouverte sur les réalités cachées. Ainsi le monde peut être beau en dépit de la matière qui est source de dissemblance ; il est ce qui est le plus beau non absolument mais comme image, et de ce point de vue il n'y a pas d'autre monde sensible. Bien évidemment, le beau n'est pas ici ce qui plaît, mais ce qui participe à la forme de l'intelligence ; c'est ce qui manifeste le *logos* du phénomène. Comme le dit le second traité sur le beau, rien n'est beau que l'intellect et le *noûs* est ce qui de façon première entre en visibilité. Sans pouvoir exposer avec précision la métaphysique de Plotin, il y a là une thèse très importante pour notre question : le phénomène

¹⁵ Voir mon cours sur le phénomène sur HAL.

¹⁶ Je renvoie à la traduction des *Ennéades* par Emile Bréhier aux Belles Lettres.

peut être autre chose qu'une automanifestation de l'essence et il peut se comprendre comme ce qui manifeste quelque chose d'autre que soi, comme l'entrée en présence de quelque chose qui en soi-même demeure invisible. De ce point de vue, il y a un caractère plotinien de la phénoménologie de l'excès. Pour en revenir à Plotin, la nature est pour lui le point le plus bas de l'âme du monde, et en cela elle contient un *logos* qui brille en elle ; on peut même dire qu'elle est le *logos* à l'extrême de sa visibilité, telle une empreinte dans la cire qui n'est plus très précise. Ainsi le monde est une image mouvante, une image qui ne cesse de se dessiner dans la temporalisation du monde. Le traité sur le temps (III, 7) montre que le temps est précisément ce qui ne cesse de tracer le monde comme image du *noûs*. Plotin ajoute que c'est le *logos* en tant que proféré qui fait que ce qui est invisible peut passer à l'état de représentation : « Car la pensée est indivisible, et en tant qu'elle ne s'est pas exprimée extérieurement, tant qu'elle reste intérieure, elle nous échappe ; le langage en la développant et en la faisant passer de l'état de pensée à celui d'image, reflète la pensée comme un miroir ; et ainsi la pensée est perçue, elle se fixe et elle est rappelée » (IV, III, §30). Cependant ce passage à la visibilité de l'invisible ne va jamais sans une certaine perte et toute image correspond à une pluralisation ou à une distension de quelque chose d'un. Tout phénomène est ex-pression. De l'Un on ne peut rien dire, car il demeure en toute rigueur de terme indicible ; dès que l'on dit quelque chose de lui, on dit quelque chose qui est et on retombe au niveau de l'être. Or si le phénomène est énigme, c'est bien parce qu'il y a quelque chose au-delà de l'être. Non seulement on ne peut rien dire sur l'Un, mais l'Un lui-même ne peut rien dire sur lui-même, et c'est pourquoi on ne peut appliquer à l'Un un nom quelconque, car tout nom dit quelque chose qui est. Le Dieu biblique n'est pas l'Un du néoplatonisme, car il dit lui-même « Je suis celui qui suis », et cela modifie la conception même de l'entrée en présence de l'invisible, qui en dépit de grandes proximités est très différente entre la philosophie chrétienne et le néoplatonisme. Pour Plotin l'Un possède un mode propre d'expression : il laisse émaner à partir de lui ce qui est, il est expression du *noûs*. Il y a bien là le point de départ de toute conception du phénomène comme énigme et comme excès dans la mesure où Plotin donne à penser que tout se déploie, tout passe à l'acte, à partir de la puissance infinie qu'est l'Un. Selon sa nécessité métaphysique de s'étendre le plus loin possible, l'Un va déborder au-delà de lui-même. Pour comprendre cette production à partir de ce qui ne bouge pas, il est nécessaire de faire la différence entre deux sortes d'actes. Il y a l'acte qui constitue l'essence de quelque chose et tout ce qui est se comprend comme la réalisation d'une possibilité, mais c'est une autre modalité de l'acte qui convient pour l'Un : une essence peut aussi agir sur autre chose qu'elle-même et rendre cette chose à sa propre image, telle la chaleur qui accomplit l'essence du feu. Il y a un acte *ad extra* qui communique la chaleur du feu à ce qui n'est pas lui. Cette distinction est très importante, car elle donne à comprendre que si le phénomène est image, l'image ne doit pas ici être comprise comme une reproduction, mais comme un pur rayonnement. Le phénomène est pensé ici avant toute forme de comparaison, de ressemblance, de répétition, car il est ce pur surgissement de l'invisible : « Tous les êtres d'ailleurs, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel ; cette réalité est comme une image des êtres dont elle est née ; ainsi le feu fait naître de lui la chaleur ; et la neige ne garde pas en elle-même tout son froid. Les objets odorants surtout en sont la preuve : tant qu'ils existent, il vient d'eux tout alentour une émanation, réalité véritable dont jouit tout le voisinage » (V, I, §6). Finalement le parfum n'est-il pas un exemple privilégié pour comprendre le phénomène ? Par rapport au visible il permet de mieux donner à penser ce qui se manifeste sans crier gare et ce qui s'en va sans nécessairement laisser de trace. N'est-il pas privilégié pour penser le pur surgissement ?

Quoi qu'il en soit, il y a image quand il y a émanation à partir du modèle et Plotin à propos de l'image préfère souvent parler de reflet que de copie, dans la mesure où le phénomène du reflet est la présence d'une forme sur un milieu qui ne la fige pas. Le phénomène du reflet dit mieux une instabilité de l'image qui appartient à son essence, puisqu'elle est en autre chose qu'elle-même. Jamais une image ne pourra contenir tout ce qui peut être prédiqué d'une réalité et il n'y a pas synonymie entre la maison sensible et la maison intelligible ? On peut alors se demander si on ne retombe pas dans une conception purement négative du phénomène étant donné qu'il n'y a guère de remontée possible de l'image au modèle. Plotin précise alors que pour qu'il y ait image il faut d'abord qu'il y ait provenance et que la ressemblance ne suffit pas à définir l'image. Justement l'attitude fautive devant l'image consiste à oublier que l'image renvoie à autre chose qui lui est supérieur. On manque le phénomène comme phénomène si on ne voit pas que la beauté de tel corps renvoie à une beauté supérieure, et donc si on ne comprend pas que l'intelligible se donne à voir dans le sensible et y resplendit. Finalement il y a deux façons de manquer l'image (et donc ce qui dans ce cours est nommé phénomène) : ne voir qu'univocité entre le sensible et l'intelligible, ou ne voir qu'une équivocité absolue. Ce que nous avons tenté de penser sous l'expression de discrédence du phénomène était déjà au cœur de la philosophie de Plotin. Notamment dans son combat contre les Gnostiques (II, 9), Plotin expliquait qu'il ne fallait pas demander au monde comme image plus que ce qu'il est : il demeure une image belle et claire du monde supérieur ; rien de plus, mais également rien de moins. Toute cette philosophie de l'image nous aide donc à comprendre que la grande difficulté d'une pensée du phénomène, c'est bien de parvenir à considérer le phénomène purement comme phénomène, sans l'absolutiser et sans le déréaliser. Il n'est pas une deuxième réalité, mais une trace de l'absolu qui suscite en nous le frémissement, l'étonnement (III, 8, §11), et nous aide à entrer dans le monde supérieur en nous invitant à chercher l'origine de ce monde sensible. Ainsi Plotin nous donne à penser l'image comme ce qui peut nous emporter, nous arracher à nous-mêmes, et donc comme ce qui possède un pouvoir d'appel : « Voici un tableau : on ne le regarde pas de la même manière, et l'on n'y voit pas les mêmes choses, quand on le regarde avec les yeux, et quand on y reconnaît l'image dans le sensible d'un être situé dans le monde intelligible ; quel trouble alors, quand on vient à se souvenir de la réalité véritable ! De cet état naît l'amour » (II, 9, §16) Bien sûr la pensée peut être trop paresseuse et l'homme peut n'être touché par rien ; dans ce cas il manque et le sensible et l'intelligible. Accéder à l'image, c'est éprouver ce saisissement qui tient au passage lui-même de la copie à l'original. Ce que nous avons nommé au début du cours les phénomènes au sens vulgaire sont ceux qui justement arrêtent en eux-mêmes et n'assurent pas leur fonction de renvoi. Si je m'attache à la couleur des yeux, à la forme du nez, à la hauteur du front, je ne vois pas le visage, c'est-à-dire je ne le vois pas comme trace de l'infini comme dira Levinas. Ne faut-il pas alors reconnaître que notre rapport aux phénomènes doit également comporter une dimension poïétique, qu'il doit y avoir tout un travail de purification noétique et éthique et tout un travail continu de correction du phénomène ? Autrement dit le juste rapport au phénomène ne consiste-t-il pas à se tenter de se maintenir dans la dynamique de sa fonction anagogique ? N'est-ce pas à cette condition que l'on peut se faire soi-même image, que l'on peut se rendre le plus transparent possible à l'intelligence ? On peut au moins avancer qu'il n'y a pas de raison de tomber dans une dénonciation généralisée des images et même que l'on peut être iconodule (et non iconoclaste) sans tomber dans la naïveté. Toute la question est alors de savoir si au-delà de cette vie dans les phénomènes il est vraiment possible d'envisager une vie dans la lumière pure, une vie dans laquelle la lumière voit la lumière comme dit Plotin (V, 3, §8). Peut-on envisager une vie au-delà du phénomène qui serait transparence pure, qui serait une vie divine dans laquelle tout est

diaphane ? Plotin peut tenter de décrire ce paradis, cette vie facile (V, 8, §4) dans laquelle il n'y a pas de fatigue, dans laquelle la sagesse n'est pas le laborieux résultat d'un long travail, il n'en demeure pas moins que la possibilité phénoménologique d'une telle vie demeure très problématique. Nous ne voyons jamais la lumière, mais toujours des objets illuminés et jamais les choses sensibles ne peuvent devenir pure lumière. En outre, on arriverait à ce paradoxe que la phénoménalité s'accomplirait en une non-phénoménalité. Cela dit, ce n'est pas la seule fois qu'une doctrine du voir s'accomplirait en non vision, surtout quand dans le rapport au phénomène il ne s'agit pas seulement de voir, mais d'être. Il y a là une difficulté interne au phénomène lui-même, qui est également la difficulté du rapport au phénomène : comment conserver cette distance par laquelle la visibilité possède toujours une signification positive ? Ne faut-il pas pour cela quitter la lumière grecque ?

Le deuxième commencement : Métaphysique et théologie selon Thomas d'Aquin.

1 Sagesse et métaphysique

Avec saint Augustin on a pu établir que la connaissance la plus haute est en réalité celle de l'homme intérieur et non celle de l'homme extérieur, de l'homme pris par le monde (au sens biblique du terme). La philosophie vise toujours de permettre à l'homme d'accomplir son essence, mais cet accomplissement passe cette fois par l'intériorité, car c'est en elle qu'il est possible d'écouter les vérités éternelles et d'être ainsi heureux. Dieu n'est pas atteint dans une réflexion spéculative sur le monde, mais comme l'infini qui parle dans l'âme humaine et lui permet de se réformer. Le déplacement est sensible parce que la philosophie porte cette fois explicitement sur l'homme. La voie vers la vérité passe par la connaissance de soi et non par la connaissance de la nature¹⁷. Cette fois l'âme humaine est transformée par la vérité qu'elle entend au plus intime d'elle-même et aimer la vérité, c'est s'aimer soi-même, car je deviens moi-même dans cette obéissance à la vérité. La métaphysique n'est pas ici séparable de sa dimension pratique, elle est une sagesse. Bien sûr la sagesse recherchée indissociable de la science recherchée, ne peut pas se réduire au souci de paix et de sécurité, au souci de se mettre à l'abri des malheurs du monde ou encore au souci d'apprendre à les supporter patiemment. Bref la sagesse ne peut se trouver réduite à la recherche d'un bien-être personnel, d'un bonheur personnel, qui serait aussi un accomplissement de soi. On peut comprendre cette demande de calme, de sérénité, surtout dans les périodes de conflit, de crise, car le souci du bien commun y devient souvent moins fort et le sentiment d'une impuissance politique peut régner. Mais que vaudrait une paix qui ne serait que la mienne ? N'est-ce pas un faux-semblant de sagesse ? Hegel montre clairement dans *La phénoménologie de l'esprit* comment le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme fleurissent particulièrement dans les temps de violence car ils prétendent transmettre la sagesse, ce qui est très rassurant, alors que Platon et Aristote ne proposaient que d'éveiller l'amour de la sagesse. La sagesse dont parle saint Augustin et dont va parler Thomas d'Aquin n'est pas cette sagesse comme tranquillisant sur notre peur, comme opium en temps de crise. Mais elle n'est pas non plus cette sagesse dont on prétend qu'elle vient avec l'expérience, avec les cheveux blancs, avec les leçons de l'histoire, comme si le monde ne changeait pas, comme si les drames d'hier pouvaient aider à éviter les drames d'aujourd'hui. Certes cette sagesse existe, et elle est déjà d'une autre qualité que celle qui nous conseille de ne penser qu'à nous sans nous soucier du monde, mais elle demeure très relative. La sagesse à laquelle pensent saint Augustin et Thomas d'Aquin, n'est pas cet ensemble de règles soi-disant universelles venant de quelques « sages » ou venant des leçons de l'expérience, mais est une manière de se tenir dans le monde, d'en répondre en étant « le sel de la terre ». Pour saint Augustin et Thomas d'Aquin, la science est la connaissance des choses humaines et la sagesse est la connaissance des choses divines¹⁸. La science explore le monde, mais la sagesse veut

¹⁷ Thèse qui est également celle de Grégoire de Nysse, voir Olivier Boulnois, *Métaphysique rebelles*, p. 46.

¹⁸ Voir de Jean-Louis Chrétien, *Sous le regard de la Bible*, Bayard, p. 58-59.

remonter au principe, à la sagesse de l'amour qui ne vient pas de l'expérience. Certes la connaissance n'est pas rien, mais s'il suffisait d'être savant pour être sage, cela se saurait. Dans ce cadre, la science n'est pas un préalable à la sagesse et la sagesse est un discernement d'un tout autre ordre que celui de la science et des âmes peu savantes peuvent faire preuve de ce discernement pour le bien qui peut en retour faire défaut aux savants. Dès lors il n'y a pas de maîtres humains de sagesse, mais seulement des exemples de personnes qui se sont laissés prendre par les vérités éthiques et religieuses, notamment celle du Sermon sur la montagne, ce que l'on nomme les béatitudes. Juste pour citer une béatitude, « heureux les artisans de paix », la sagesse ne consiste pas simplement à être en paix avec soi comme on dit aujourd'hui, mais demande à ce que l'on diffuse cette paix. Cette diffusion est même le signe de son authenticité¹⁹. Cela confirme que la vraie sagesse n'est jamais possédée et que ceux qui se disent sages ne sont que des charlatans ; la sagesse est toujours recherchée et recherchée en commun en vue du bien commun. L'homme sage est celui qui tente de transmettre la paix à travers sa finitude.

Thomas d'Aquin ou encore Albert le Grand n'ont pas vraiment nommé la philosophie « métaphysique » et si on peut dire que cette époque est bien celle de la métaphysique, il faut reconnaître que la philosophie use assez peu de ce terme. On peut dire, même si cela a toujours un côté un peu scolaire, qu'il s'agit bien du deuxième commencement de la métaphysique dans lequel Dieu, qui n'est pas une partie de l'être, est la cause de l'être. Il est l'origine de l'être vrai, de la substance, de l'étant dans sa totalité. Dieu appartient donc bien au domaine de la métaphysique car il est le principe de l'étant substantiel. Trois thèses s'articulent :

1. Dieu n'est pas le sujet de la métaphysique.
2. Il n'y a qu'un sujet de la métaphysique, l'être en tant qu'être.
3. Il n'y a pas d'affirmation directe sur le rapport de Dieu au sujet de la métaphysique²⁰.

2 La « preuve ontologique »

Avant de parler de Thomas d'Aquin, il est important de mentionner la célèbre « preuve ontologique » (l'expression n'est pas de saint Anselme) dans le *Proslogion* de Saint Anselme de Cantorbéry.

¹⁹ Voir toujours Jean-Louis Chrétien, p. 60.

²⁰ Voir Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik ? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*. Leiden-Köln, E. J. Brill, 1965.

meum. Neque enim quæro intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.

CAPUT II

Quod vere sit Deus.

Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo nihil majus cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu ejus est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor præcogitat quæ facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

prendre pour croire, mais je crois pour comprendre. Car, je crois aussi que je ne pourrais comprendre si je ne croyais pas.

CHAPITRE II

Que Dieu est véritablement.

Ainsi donc, Seigneur, toi qui donnes l'intelligence à la foi, accorde-moi de comprendre, autant que tu le trouves bon, que tu es, comme nous le croyons, et que tu es tel que nous le croyons. Or, nous croyons que tu es quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand. Est-ce qu'une nature pareille n'existe pas, parce que l'insensé a dit dans son cœur : Dieu n'est pas (Psalm., XIII, 1)? Mais certainement ce même insensé, lorsqu'il entend ce que je dis : « quelque chose dont on ne peut concevoir de plus grand », comprend ce qu'il entend, et ce qu'il comprend est dans son intelligence, même s'il ne comprend pas que cela existe. En effet, avoir une chose dans la pensée n'est pas la même chose que comprendre que cette chose existe. Ainsi, lorsque le peintre réfléchit au [tableau] qu'il va faire, il l'a dans la pensée; mais il ne pense pas encore qu'il existe, parce qu'il ne l'a pas encore fait. Mais lorsqu'il l'a déjà peint, il l'a dans l'intelligence et comprend aussi que ce qu'il a fait existe. Or donc, l'insensé lui-même doit convenir qu'il y a dans l'intelligence quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand, parce que lorsqu'il entend [cette expression], il la comprend, et tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence. Et certainement ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand ne peut être dans l'intellect seul. En effet, s'il n'était que dans l'intelligence, on aurait pu penser qu'il soit aussi en réalité : ce qui est plus. Or donc, si l'être dont on ne peut concevoir de plus grand est dans l'intelligence seule, cette même entité, dont on ne peut rien concevoir de plus grand, est quelque chose dont on peut concevoir quelque chose de plus grand : mais certainement ceci est impossible. Par conséquent, il n'y a aucun doute que quelque chose dont on ne peut rien concevoir de plus grand existe et dans l'intelligence et dans la réalité.

L'argument est donc le suivant : Dieu est pensé comme ce qu'il y a de plus grand qui se puisse concevoir ; c'est son essence. Qu'en est-il alors de son existence ? Le chapitre 2 cherche à montrer que cette essence implique l'existence, et cela par un argument purement logique en montrant que la négation de l'existence de Dieu est contradictoire. Pour contrer l'insensé il commence par prendre l'exemple du tableau. Cette comparaison permet de faire la différence entre l'être par représentation, comme simple objet de pensée et l'être en réalité. A partir de cette comparaison même l'insensé doit comprendre qu'il y a dans son intelligence l'idée d'un objet dont rien de plus grand ne peut être conçu. C'est un point que même l'insensé doit accepter. Mais saint Anselme va plus loin et ajoute qu'il est impossible qu'un tel objet ne soit que dans mon intelligence. En effet, il y a plus dans un objet qui existe réellement que dans un objet simplement représenté. Dès lors ce qui est le plus grand qui se puisse concevoir ne peut pas être dans l'intelligence seule, parce que sinon il ne serait pas le plus grand. Dieu existe car son essence implique l'existence. Le chapitre 3 ajoutera que son existence est en outre nécessaire. Il s'agit donc là de l'opposition métaphysique fondamentale entre l'existence contingente et l'existence nécessaire. L'être contingent c'est celui dont on peut penser qu'il n'est pas. Or si l'existence nécessaire est plus que l'existence contingente, il faut bien admettre que Dieu existe nécessairement. Cette existence nécessaire est le privilège de Dieu, car il est impossible de penser qu'il n'est pas. En retour tout ce qui est autre que lui est une existence contingente. Quand l'insensé a dit que Dieu n'est pas il n'a donc pas réfléchi à l'essence de

Dieu, il n'a prononcé qu'un mot. Donc Dieu est l'être auquel quand on pense à lui il est impossible de penser qu'il ne soit pas, parce que ce serait rendre la pensée contradictoire²¹.

Bien évidemment, le terme d'ontologie n'arrive que 6 siècles après saint Anselme et c'est surtout Kant qui y a vu un argument a priori afin de mieux le critiquer. La question qui est cruciale est de savoir si on peut passer ainsi de l'essence à l'existence, à supposer que ce soit ce que saint Anselme ait fait. En effet saint Anselme ne prétend pas vraiment donner un concept de Dieu et pour lui c'est avant tout la foi qui permet de comprendre qui est Dieu. Sur ce passage de l'essence à l'existence il y a toute une histoire de ce qui ne se nomme pas encore la métaphysique et qui passe par Descartes, Malebranche, Leibniz, Kant et Hegel, sans pouvoir citer tout le monde. En Dieu il y aurait unité de l'être et de la pensée. Telle est la perspective métaphysique dont discutent ces auteurs : partir du concept de l'essence divine, interpréter cette essence comme l'être en général et universel et en conclure qu'elle enveloppe l'existence. Cela suppose d'enfermer Dieu dans l'unique considération de l'être en oubliant qu'il est d'abord le souverain bien²².

3 Thomas d'Aquin et la métaphysique

Thomas d'Aquin ne consacre pas une œuvre particulière à la métaphysique, même si la question du statut de la métaphysique est explicitement traitée au moins dans deux textes : la question 5 de son *commentaire au De Trinitate de Boèce*, et le prologue à son *commentaire de la métaphysique d'Aristote*²³. Thomas d'Aquin y explique que chaque science possède son unité à travers son sujet. Dans l'article 1 de la question 5 il distingue les sciences spéculatives (science de la nature, mathématiques, science divine), mais le mot « métaphysique » n'est pas prononcé. Les choses spéculatives sont d'une manière générale ce qui ne dépend pas de l'action humaine. De manière très classique il distingue alors théologie et métaphysique en soulignant que la métaphysique vient après la physique, est ce qui s'enseigne après. En effet la connaissance humaine demande de partir des considérations sur les choses sensibles de manière à aller des choses matérielles jusqu'au supra-sensible. La métaphysique va alors être dite philosophie première, puisque tous les autres savoirs en dépendent. Si les objets de la métaphysique sont les choses divines, la philosophie, elle, ne considère les choses divines que comme principe de l'étant. Pour la théologie les choses divines sont aussi révélées en elles-mêmes dans les Écritures²⁴.

La métaphysique n'a donc pas Dieu, ni les substances séparées, comme sujet et Dieu n'est là que comme principe du sujet qui est l'être ou l'étant. Si Thomas d'Aquin ne dit pas que Dieu est le sujet de la métaphysique, c'est pour réserver le terme de métaphysique à la science de l'être en général, à l'être en tant qu'il est acte d'être, qu'il a à être. Certes l'étant en tant qu'étant a Dieu comme cause et Dieu est bien la cause de l'être et de la vérité en chaque chose.

²¹ Sur les différentes lectures possibles de cet argument nommé ontologique par Kant voir l'article de James McEvoy : [https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1994_num_92_2_6850#:~:text=Marion%20donne%20%C3%A0%20ce%20terme,de%20poser%20la%20diff%C3%A9rence%20ontologique\).&text=%C2%ABL'argument%20ne%20rel%C3%A8ve%20donc,%C3%A0%20l'onto%20th%C3%A9ologie.](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1994_num_92_2_6850#:~:text=Marion%20donne%20%C3%A0%20ce%20terme,de%20poser%20la%20diff%C3%A9rence%20ontologique).&text=%C2%ABL'argument%20ne%20rel%C3%A8ve%20donc,%C3%A0%20l'onto%20th%C3%A9ologie.)

²² Voir Jean-Luc Marion, « L'argument relève-t-il de l'ontologie ? », *Questions cartésiennes*, PUF, 1991.

²³ Voir les explications d'Etienne Gilson dans *Le thomisme*.

²⁴ Sur tout ceci voir l'ouvrage de Zimmermann cité en bibliographie, *Metaphysik oder Ontologie*.

Mais la métaphysique indique que le savoir humain ne peut pas dépasser les limites qui sont celles de l'homme comme essence finie. On retrouve une difficulté déjà rencontrée qui est celle de la définition même de la métaphysique. Une science doit se définir par son objet (ici son sujet) et cette définition est le point de départ de la science. Cependant pour la métaphysique il n'y a pas de définition préalable possible et c'est donc une science qui s'éclaire au fur et à mesure qu'on la développe ; c'est en ce sens qu'elle demeure une science recherchée.

C'est pour cette raison qu'il ne peut pas y avoir de manuel de métaphysique et que toute pensée qui commence par définir la métaphysique détruit son objet même. En s'éloignant bien sûr de Thomas d'Aquin il serait possible d'avancer la thèse selon laquelle ce n'est qu'à la fin qu'on peut savoir ce qu'est la métaphysique et que toutes les définitions de la métaphysique sont liées d'une manière ou d'une autre à une pensée de la fin de la métaphysique. C'est quand on pense que la métaphysique est terminée qu'on parvient à la définir. Ce n'est qu'une piste de réflexion que je laisse à votre jugement.

On peut résumer ainsi la position de Thomas d'Aquin sur la métaphysique selon Zimmermann :

1. Dieu n'est pas le sujet de la métaphysique et il n'est pas non plus l'unité de plusieurs sujets de la métaphysique.
2. Le sujet de la métaphysique est l'être en général et sous ce sujet tombe tout ce qui possède l'être et qui est donné à l'entendement humain.
3. Dieu est considéré dans la métaphysique comme la cause du sujet de ce savoir.
4. Les substances séparées sont également la cause de ce sujet.

Thomas d'Aquin s'éloigne ici de Boèce et est proche d'Avicenne en considérant que c'est l'étant en tant qu'étant qui est le sujet de la métaphysique. Il y a bien cette fois une distinction claire entre métaphysique et théologie révélée, puisque Dieu n'intervient en métaphysique que comme cause du sujet de cette science²⁵. C'est pourquoi la métaphysique commence par l'étude des réalités sensibles, par la saisie de leur essence, pour s'élever ensuite à l'étant comme transcendantal, ce qui conduit dans un troisième temps à remonter jusqu'au principe de tout étant.

La métaphysique est donc la science de l'être et l'être de Dieu est la plénitude non subsistante et la perfection de tout le réel. L'être est de ce point de vue l'image la plus haute de la bonté divine :

« On dit en effet, que des choses sont régies ou gouvernées en tant qu'elles sont orientées vers leur fin. Or les choses sont orientées vers la fin ultime que Dieu vise, à savoir la bonté divine, non seulement par le fait qu'elles opèrent, mais aussi par le fait qu'elles sont : car en tant qu'elles sont, elles portent la ressemblance de la bonté divine, qui est la fin des choses »
Somme contre les Gentils, III, 65.

Dieu est ici la cause efficiente, exemplaire et finale et cette fois il s'agit de penser un Dieu non mondain dont nous savons qu'il est sans savoir quel il est. En métaphysique, l'être en général est une participation déterminée à l'existence et Dieu est l'être dont toute l'essence est d'exister. Pour un être déterminé il n'appartient pas à son essence d'exister :

²⁵ Voir les analyses d'Olivier Boulnois, ainsi que les traductions qu'il propose des deux textes cités en référence dans *Métaphysiques rebelles*, chapitre 5.

« Or la situation de toute créature à l'égard de Dieu est celle même de l'air en face du soleil qui l'éclaire. Le soleil, par sa propre nature, est étincelant de lumière : l'air devient lumineux en participant de la lumière du soleil sans pour autant participer de sa nature. Ainsi Dieu est l'être par essence, car son essence est d'exister ; toute créature au contraire est être par participation, du fait qu'exister n'appartient pas à son essence ». *Somme théologique*, première partie, question 104, article 1.

4 L'être et l'essence

Dans *L'être et l'essence* (1254-1256) Thomas d'Aquin propose des définitions afin de pouvoir déterminer dans toute réalité, surtout dans les substances matérielles, les caractères de l'essence. Il explique par rapport à l'essence les concepts logiques de genre, d'espèce, de différence. Tous ces termes entrent dans les définitions dont l'essence est l'objet. Voir la présentation de ce texte par M.-D. Chenu dans Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin :

De principio individuationis (Grabmann)
De natura generis (Grabmann)
De natura accidentis (Grabmann)
De natura materiae (Grabmann)
De quattuor oppositis (Grabmann).

NOTES DE TRAVAIL

Il importe de donner attention aux problèmes critiques d'authenticité. La *Summa solius logicae*, non seulement apocryphe, mais pénétrée de conceptualisme nominaliste, a fâcheusement alimenté la logique de Jean de Saint-Thomas, et celle de beaucoup d'autres thomistes à sa suite.

Ces apocryphes ne sont pas pour autant dénués d'intérêt, doctrinal ou historique. Certains sont en tout ou en partie d'Albert le Grand. Le commentaire des Sentences dit « ad Hannibaldum » est celui de Annibald degli Annibaldi, maître à Paris en 1261-1262, très lié avec saint Thomas. Plusieurs comportent des morceaux empruntés aux œuvres authentiques ; Cf. les travaux d'A. Galea et I. Wild, résumés et complétés dans P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas*, 2^e éd., Fribourg, 1910, p. 146-156, et M. Grabmann, *Die Werke des Hl. Thomas...*, 2^e éd., Münster, 1931, chap. IV, fin. C'est donc opportunément que, après les éditions anciennes des *Opera omnia*, l'édition Lethielleux des *Opuscula omnia*, Paris, 1927, les a reproduits, groupés dans un cinquième volume.

DE ENTE ET ESSENTIA

Le *De ente et essentia* est le plus fameux des opuscules et sans doute le seul effectivement étudié. C'est qu'il présente comme un bréviaire de la métaphysique de l'être ; et soit pour l'intelligence de la pensée même de saint Thomas, soit pour son élaboration au service des problèmes périodiquement repris au cours de l'histoire sur le grand thème de l'existence, ces pages sommaires et concises fournissent de précieuses ressources. De fait il a suscité et suscite toujours des éditions et des commentaires, tant des historiens que des philosophes.

C'est probablement¹ le premier écrit sorti de la plume de saint Thomas ; il l'a rédigé étant encore jeune professeur enseignant les Sentences (1254-1256), et probablement dès avant le commentaire du II^e livre des Sentences. Il l'a dédié *ad fratres socios*, sans doute ses compagnons qui, venus à Saint-Jacques pour des études supérieures, suivaient son enseignement et l'avaient prié de leur

(1) Peut-être le *De principiis naturae* est-il antérieur, mais dans la même période.

fournir une analyse des notions philosophiques fondamentales dont la nouveauté les prenait au dépourvu. Peut-être saint Thomas saisit-il cette occasion de se préciser à lui-même son vocabulaire philosophique, car le traité comporte bon nombre de définitions et d'explications de termes. Ces détails campent de suite l'ouvrage au plan de l'histoire et de la doctrine.

Car rarement l'évolution du langage métaphysique, et des concepts qui le sous-tendent, n'a été emporté dans un pareil chassé croisé de mentalités, d'intuitions, d'analyses logiques, de soudains apports historiques. Il s'agissait de déterminer quels sont, en toute réalité, en particulier dans les substances matérielles, les caractères de l'essence, puis, dans ces diverses réalités, substantielles ou accidentelles, ce que signifient par rapport à l'essence les concepts logiques de genre, d'espèce, de différence, à l'aide desquels nous bâtissons une définition, dont précisément l'essence est l'objet. Alors l'écheveau se noue autour des problèmes de l'individuation et de l'existence, solidairement rebelles à la définition qui est universelle. Les substances matérielles, à commencer par les plus connaissables, ne peuvent être définies hors de la matière (Aristote), qui leur est essentielle, mais qui les individualise (Avicenne), à moins de donner primauté à la forme (Averroès). Les substances immatérielles, pour être variées, doivent être composées, et il faut introduire dans leur essence une certaine matière spirituelle sans quantité (théologie latine, Avicébron), ou transposer, au prix d'une autre distorsion de vocabulaire, la classique composition en *quo est* et *quod est* (Boèce) en composition réelle d'essence et d'existence. Aristote semble fermé à cette introduction de la contingence dans l'être du monde ; mais, sous la pression de sa croyance à un Dieu créateur, Avicenne l'impose, au point de ne plus que juxtaposer l'existence à l'essence. Albert le Grand, après Guillaume d'Auvergne, entre dans cette voie d'une composition réelle de la créature, au delà du dualisme hylémorphique ; mais il subit, avec les équivoques du vocabulaire courant, les variations de la recherche. Saint Thomas fixe vocabulaire et positions de problèmes ; contre les néoplatonismes, il défend, en bon aristotélicien, l'existence d'« actes » sans matière. L'immatérialité des substances spirituelles (contre Avicébron), sans être l'objet de son opuscule, est ainsi le pivot de son élaboration et la préoccupation immédiate dans la décantation des philosophies arabes.

En conformité avec cette analyse métaphysique, saint Thomas équilibre son épistémologie ; il analyse, dans le sens de l'empirisme rationnel d'Aristote, le rapport de nos concepts logiques aux

essences diverses. Genre, espèce, différence sont des attributs universels, et c'est l'intelligence qui fait l'universel (Averroès) ; mais l'universalité de l'idée n'impose pas un intellect unique (contre Averroès), chaque homme a son intelligence ; l'universalité se fonde sur la ressemblance de l'essence, conçue par un esprit individuel, à l'essence réalisée ou réalisable dans des sujets individuels multiples. Cet intellectualisme ne va d'ailleurs pas à classer et définir sans limite ni relativisme : des substances spirituelles, nous ne connaissons ni le genre, ni la différence, ni les accidents propres ; des substances matérielles, nous ignorons les différences essentielles, et nous ne pouvons les désigner que par leurs effets, c'est-à-dire par leurs différences accidentelles ; les accidents eux-mêmes ne sont pas toujours manifestés dans leurs principes propres, et nous ne les désignons alors que par leurs effets (cap. 5, in medio ; éd. Roland-Gosselin, p. 40). Les œuvres ultérieures de saint Thomas alimenteront d'analyse psychologique ces énoncés concentrés ici autour des lois de la définition.

Ce n'est pas par un goût abusif de l'érudition que nous avons signalé les sources et les courants qui traversent en sous-sol le texte du *De ente et essentia* ; c'est parce qu'ils permettent de délimiter la position intérieure de saint Thomas, qui, dès son jeune enseignement, ne se révélait, hors toute confiance, que dans le dialogue objectif avec ses partenaires.

Instrument de qualité pour l'étude de cet opuscule, l'édition de M.-D. Roland-Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin* (*Bi. M. thomiste*, VIII), [Paris], 1926, est accompagnée de copieuses notes historiques et doctrinales, et de deux monographies sur l'évolution des problèmes de l'individuation et de la distinction réelle entre l'essence et l'être.

Autres éditions pratiques avec notes, par L. Baur, dans la collection *Opuscula et Textus*, Munster, 1926, et C. Boyer, dans la collection *Textus et Documenta*, Rome, 1933. La traduction allemande (avec texte latin) de R. Allers, *Thomas von Aquin über das Sein und das Wesen*, Vienne, 1936, est suivie de deux longs appendices remarquables, tant pour la doctrine que pour les contextes.

Parmi les commentateurs classiques, Cajetan, avec sa subtilité profonde coutumière, tient la première place (dernière réédition par le P. M. H. Laurent, Turin, 1934). M. Grabmann a dressé le catalogue des commentateurs anciens et modernes, *De commentariis in opusculum S. Thomae Aquinatis de ente et essentia*, dans *Acta Pont. Acad. Rom.*, 1938, p. 1-20.

La controverse « existentialiste » appelle et nourrit une nouvelle méditation des textes de cet opuscule. Cf. J. Maritain, *Cours de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947 ; E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948.

Analyse doctrinale du vocabulaire, dans L. De Raeymaker, *De zin van het woord esse bij den h. Thomas*, dans *Tijdschrift voor Philos.*, 1946, p. 407-434.

Le *Compendium Theologiae* se présente comme un résumé sommaire de la doctrine chrétienne, organisé autour des trois vertus matresses, foi, espérance, charité. En fait, il est interrompu au début du traité de l'espérance, et 245 chapitres sur 255 sont consacrés au contenu de la foi, selon la trame du symbole.

Ce n'est pas seulement par son étendue que le *Compendium*, le plus considérable des opuscules par sa dimension et dans son objet, a suscité l'intérêt ; c'est à cause de sa situation chronologique ; présentant un ensemble des problèmes dogmatiques de la théologie il fournit des points de repère constants à une comparaison avec la Somme théologique, et donne ainsi l'occasion de suivre les démarches successives, sinon les variantes, de la pensée de saint Thomas. Le P. Mandonnet en plaça la rédaction à la fin de la vie de saint Thomas, sans doute parce qu'il était inachevé ; il est assuré que, malgré cet indice, le *Compendium* doit être placé avant la composition de la Somme, probablement vers 1265-1267, à Rome, quand Raynald de Piperno, à qui il est dédié, remplissait depuis quelque temps les fonctions de secrétaire du maître. C'est donc dans ces conditions qu'on utilisera les lieux parallèles de cet opuscule, moins sans doute pour le détail, sommaire dans un tel résumé, que pour la bâtisse générale et l'agencement, si important, des problèmes et des arguments¹. C'est à ce titre qu'il convenait de le présenter ici.

CING CONSULTATIONS DOCTRINALES

Grâce à la perspicacité de J. Destrez et du P. Mandonnet, a été reconstitué le dossier d'une controverse, relativement étendue autour de thèmes cosmogoniques, qui s'était développée dans les écoles philosophiques et théologiques dominicaines de Lom-

(1) En particulier, saint Thomas a sous les yeux, en rédigeant le *Compendium*, le *Summa contra Gentiles*. Cf. A. R. MORRE, *Un chapitre inauthentique [I, 6] dans le Compendium de S. Thomas*, dans *Rev. thomiste*, 45 (1939), p. 749-753.

(2) J. DESTREZ, *La lettre de S. Thomas d'Aquin dite lettre au lecteur de Venise, d'après la traduction manuscrite*, dans *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. I, p. 103-189 ; P. MANDONNET, *Recension du précédent*, dans *Bull. thomiste*, 1930, p. 129-139.

De telles substances, par conséquent, bien qu'elles soient formes pures sans matière, ne sont cependant pas d'une simplicité absolue : elles ne sont pas des actes purs, mais ont un mélange de puissance. Voici comment apparaît cette vérité. Tout ce qui, en effet, n'appartient pas au concept d'essence ou de quiddité lui advient de l'extérieur⁷⁷ et compose avec l'essence, parce que nulle essence ne peut être conçue sans ses parties. Or, toute essence ou quiddité peut être conçue sans que soit conçue son existence : je puis en effet concevoir ce qu'est l'homme ou le phénix, tout en ignorant si cela existe dans la nature des choses. Il est donc évident que l'existence est autre chose que l'essence ou quiddité, sauf peut-être s'il y a un être dont la quiddité soit son propre exister lui-même⁷⁸. Cette réalité alors ne pourrait être qu'une unique et première, parce qu'il est impossible qu'une multiplication se produise si ce n'est par l'addition d'une autre différence — comme on multiplie la nature du genre en espèces, ou par la réception d'une forme dans des matières diverses — comme la nature de l'espèce est multipliée dans les individus divers, ou enfin par la distinction entre une forme prise absolument et la même forme reçue dans autre chose — comme, s'il existait une chaleur séparée⁷⁹, elle serait distincte de la chaleur non séparée du fait de sa séparation même. Mais si l'on admet une réalité qui ne soit qu'existence pure en sorte qu'elle soit l'exister même subsistant, elle ne recevrait pas l'adjonction d'une différence parce qu'alors elle ne serait pas l'exister seul, mais y ajouterait une forme quelconque ; bien moins encore, ne pourrait-elle recevoir l'adjonction de la matière parce qu'alors elle ne serait pas subsistante mais matérielle. C'est pourquoi il reste qu'une réalité qui soit son exister propre ne peut être

Huiusmodi ergo substantiae quamvis sint formae tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, ut sint actus purus, sed habent permixtionem potentiae ; et hoc sic patet. Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia ; quia nulla essentia sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo : possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate, nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse ; et haec res non potest esse nisi una et prima, quia impossibile est ut fiat plurificatio alicuius, nisi per additionem alicuius differentiae, sicut multiplicatur natura generis in species, vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis ; vel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum : sicut, si esset quidam calor separatus, esset alius a calore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quae sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiae, quia iam non esset esse tantum, sed esse et praeter hoc forma aliqua ; et multo minus recipiet additionem materiae, quia iam esset esse non subsistens sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quae sit suum esse, non potest esse nisi una. Unde oportet quod, in qualibet alia re praeter eam, aliud sit esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde oportet quod in intelligentibus sit esse praeter formam ; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel adventit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aère ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa suiipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse; et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum; et hoc est causa prima, quae Deus est.

Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu illius; et hoc quod receptum est in eo, est actus eius. Ergo oportet quod ipsa quidditas vel forma quae est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus. Et ita invenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi aequivoce.

qu'unique⁸⁰. Il faut donc qu'en tout ce qui n'est pas cette réalité, autre soit son exister et autre sa quiddité, ou nature, ou forme. C'est bien pourquoi dans les intelligences pures, il y a l'exister en outre de la forme; aussi, a-t-on dit, que l'intelligence est forme et exister.

Par ailleurs, tout ce qui convient à une chose est, soit produit par les principes de sa nature — comme la propriété du rire dans l'homme, soit reçu d'un principe extrinseque — comme la lumière dans l'air l'est de l'influence du soleil. Or l'exister lui-même ne peut être causé par la forme ou quiddité de la chose — j'entends à titre de cause efficiente⁸¹ — parce que cette chose serait alors sa propre cause et une réalité se produirait elle-même, ce qui est impossible. Il faut donc que tout ce dont l'existence est distincte de la nature soit produit par autre chose. Et parce que tout ce qui est *par autrui* doit être ramené à ce qui est *par soi* comme à la cause première, il est nécessaire qu'il y ait une réalité qui soit cause d'existence pour toutes les autres choses de là qu'elle est elle-même pur exister; autrement on irait à l'infini dans les causes, puisque tout ce qui n'est pas exister pur a une cause de son existence, comme on vient de dire. Il est donc évident que l'intelligence pure est forme et existence, et qu'elle tient son existence du premier être qui est exister pur, et telle est la cause première qui est Dieu.

Tout ce qui reçoit quelque chose d'un autre est en puissance par rapport à cet autre, et ce qui est reçu dans un autre est l'acte de cet autre. Il faut donc que la quiddité ou forme qu'est l'intelligence pure soit en puissance par rapport à l'exister qu'elle reçoit de Dieu; et cet exister reçu se présente à la manière d'un acte. C'est ainsi qu'on trouve puissance et acte dans les

Même si le terme d'ontologie est anachronique je recommande la lecture de l'ouvrage suivant qui corrige (p. 101-105 en Point Essais) la traduction donnée ici dans l'édition Vrin, et qui propose tout un « glossaire des sources : les origines du vocabulaire médiéval de

l'ontologie » (p. 15-69) : *Thomas d'Aquin Dietrich de Freiberg, L'Être et l'essence, le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, traduction et commentaires par Alain de Libéra et Cyrille Michon, Point seuil. Les pages de présentation sont très utiles pour de nombreux sujets de métaphysique. Il est important de fixer le vocabulaire de manière à mieux voir ensuite les ruptures dans l'usage même de ce vocabulaire. Je vous conseille de vous construire votre propre vocabulaire de la métaphysique.

Dans cet extrait Thomas d'Aquin montre que l'origine de l'Être est l'Être lui-même dont l'essence est d'être l'Être. L'Être ne doit à rien d'autre d'être ce qu'il est. Il n'est même pas origine de lui-même, mais des étants. Il s'agit ici de saisir l'Être en son essence en montrant l'unicité de l'Être dont l'essence est d'être l'Être. Dieu est l'être unique et non pas universel. De ce fait l'unité de l'Être ne se trouve pas compromise par la multiplicité des étants et en retour la multiplicité des étants ne serait pas possible sans leur participation à l'Être unique qui est par essence. L'être de Dieu n'est donc ni celui de l'âme, ni celui des corps. Pour les autres êtres il n'y a aucun problème à concevoir leur essence sans leur existence. Les créatures n'existent que par la volonté divine. Les choses reçoivent l'acte d'être au regard duquel elles sont en puissance. Ainsi, la distinction de l'être et de l'essence est ce qui permet d'opposer les créatures contingentes à l'Être nécessaire de Dieu. Cela permet aussi de penser le rapport de causalité entre les étants et l'Être. L'essence de la créature se distingue de l'être qu'elle reçoit de Dieu comme la puissance se distingue de son acte. Cette distinction de l'être et de l'essence ne se trouvait pas chez Aristote.

Ce texte procède donc à partir de l'intellection de l'essence, puisque la simple possibilité de concevoir l'essence sans l'être conduit à les distinguer. C'est une distinction de concepts. « Sauf peut-être... » : L'être et l'essence ne sont identiques que dans une seule chose et ils sont distincts dans toutes les autres. Cet être subsistant ne peut être multiplié :

- Ni par l'addition d'une différence ; car dans ce cas il ne serait plus seulement être, mais il serait être et forme d'une matière.
- Ni par la matière qui est un réceptacle. Car il ne serait plus par soi.
- Ni par le fait d'avoir une subsistance séparée d'un côté et d'être reçu dans un sujet d'un autre côté. L'être subsistant ne peut pas être un être reçu.

Conclusion : si on suppose une chose identique à son être, un exister subsistant, elle ne peut être qu'unique. C'est pourquoi pour les intelligences pures on ne peut pas parler d'un acte d'être subsistant et les anges sont plusieurs. Ces intelligences pures sont déterminées par des différences comme les genres sont divisés en espèces. Il y a bien une distinction réelle de l'être et de l'essence pour les substances créées. Thomas d'Aquin arrive alors à une preuve de l'existence de Dieu. Le Dieu de Thomas d'Aquin est la cause que les choses sont alors que le Dieu d'Aristote était la cause de ce que sont les choses.

Ainsi l'exister ne peut pas venir de l'essence ou quiddité et il y a deux possibilités :

1. Soit une chose existe par soi, non qu'elle soit cause de soi, mais parce que son être est identique à son essence.
2. Soit elle est par autre chose qu'elle. La cause de son existence est distincte d'elle-même.

Là encore il y a une exigence métaphysique de ne pas tomber dans une régression à l'infini, et c'est pourquoi il faut une cause par soi. Par rapport à elle toute chose ne possède pas

l'être qu'elle reçoit d'un autre et ainsi elle participe à l'Être. Il y a une potentialité de l'essence qui n'est pas la potentialité de la matière. L'essence est une puissance d'exister. Dans cette entreprise métaphysique il s'agit bien de penser la contingence des êtres créés et elle signifie d'abord qu'il est toujours possible que ces substances ne soient pas. Cela dit, l'être qui réalise l'essence et trouve en elle sa limite forme avec l'essence un véritable composé.

1. Il ne faut pas penser que, les substances intellectuelles n'étant pas corporelles, ni composées de matière et de forme, ni existant dans la matière comme des formes corporelles, elles en égalent pour autant la simplicité divine. Il y a, en effet, en elles une composition du fait qu'en elles l'être n'est pas identique à ce qui est.⁵⁶

2. Si, en effet, l'être est subsistant, rien n'est ajouté à l'être lui-même. Car même dans les choses dont l'être n'est pas subsistant, ce qui se trouve dans la réalité existante en plus de son être est certes uni à cette réalité existante, mais n'est pas un avec son être, sinon par accident, en tant qu'il y a un unique sujet qui a l'être et ce qui est en plus de l'être. Par exemple en Socrate, en plus de son être substantiel, inhère le blanc, qui est bien distinct de son être substantiel, car être Socrate et être blanc ne sont pas un, sinon par accident. Si donc l'être n'est pas dans un sujet, il ne restera aucune manière par laquelle pourrait lui être uni ce qui est en plus de l'être. Or l'être, en tant qu'il est être, ne peut être divers : il peut en revanche se diversifier par quelque chose qui est en plus de l'être ; par exemple, l'être de la pierre est autre que l'être de l'homme. C'est qui est l'être subsistant ne peut donc être qu'un seulement. Or on a montré [I, 22] que Dieu est son être subsistant. Rien d'autre en dehors de lui ne peut donc être son être. Il faut donc qu'en toute substance en dehors de lui, cette substance soit autre que son être.

3. Qui plus est. La nature commune, si on la pense séparée, ne peut être qu'une, bien que ceux qui ont cette nature puissent être nombreux. En effet, si la nature de l'animal subsistait par soi séparée, elle n'aurait pas ce qui appartient à l'homme ou ce qui appartient au bœuf, car alors ce ne serait plus l'animal seulement, mais l'homme ou le bœuf. Or une fois écartées les différences constitutives des espèces, la nature du genre demeure indivise, puisque les différences qui sont constitutives des espèces sont celles qui divisent le genre. Ainsi donc, si ce qui est l'être était commun comme un genre, l'être séparé subsistant par soi ne pourrait être qu'un. Et s'il n'est pas divisé par des différences, comme le genre, mais par le fait qu'il est l'être de ceci ou l'être de cela, comme il en va en réalité, il est encore plus manifeste que l'être existant par soi ne peut être qu'un. Reste donc que, Dieu étant l'être subsistant, rien d'autre en dehors de lui ne soit son propre être.

4. De plus. Il est impossible qu'il y ait deux êtres absolument infinis, car l'être qui est absolument infini comprend toute perfection d'être, et par conséquent, si une telle infinité advenait à deux réalités, il n'y aurait rien par quoi l'une différerait de l'autre. Or l'être subsistant doit être infini, puisqu'il n'est pas limité par un < sujet > récepteur. Il est donc impossible qu'il y ait un être subsistant en dehors du premier.

5. De même. S'il y a un être subsistant par soi, rien ne lui revient que ce qui appartient à l'être en tant qu'il est étant, car ce que l'on dit de quelque chose non en tant que telle chose, ne lui convient que par accident, en raison du sujet. C'est pourquoi, si on pose qu'il est séparé de tout sujet, cela ne peut lui revenir en aucune manière. Or il ne revient pas à l'être en tant qu'étant d'être causé par un autre, sinon tout étant serait causé par un autre, et il faudrait remonter à l'infini dans les causes, ce qui est impossible, comme on l'a montré [I, 13]. Cet être qui est subsistant doit donc être non causé. Aucun étant qui est causé n'est donc son propre être.

6. Qui plus est. La substance de chaque chose lui appartient par soi et non par autre chose ; c'est pourquoi être lumineux en acte n'est pas de la substance de l'air, car cela lui appartient par autre chose. Mais chaque chose créée possède son être par autre chose, autrement elle ne serait pas causée. L'être d'aucune substance créée n'est donc sa substance.

7. Qui plus est. Puisque tout agent agit en tant qu'il est en acte, il revient au premier agent, qui est absolument parfait, d'être en acte de manière absolument parfaite. Or une chose est d'autant plus parfaite en acte qu'un tel acte est postérieur dans l'ordre de la génération, car l'acte est postérieur à la puissance selon le temps dans une même chose qui passe de la puissance à l'acte. De plus, ce qui est l'acte même est aussi plus parfait en acte que ce qui a < seulement > l'acte, car c'est par le premier que le second est en acte. Cela posé, il est établi par ce que l'on a montré plus haut [ibid.] que Dieu seul est le premier agent. A lui seul il revient donc d'être en acte de manière absolument parfaite, de sorte qu'il soit l'acte absolument parfait. Or ce dernier c'est l'être, à quoi aboutit toute génération et tout mouvement. Car toute forme ou acte est en puissance avant d'acquiescer l'être. Il revient donc à Dieu seul d'être l'être même, de même qu'il revient à lui seul d'être le premier agent.

8. De même. L'être même revient au premier agent selon sa nature propre, car l'être de Dieu est sa substance comme on l'a montré plus haut [I, 22]. Or ce qui revient à une chose selon sa nature propre ne convient à d'autres que sur le mode de la participation, comme, par exemple, la chaleur convient aux corps autres que le feu. L'être même convient donc à toutes les réalités autres que le premier agent selon une certaine participation. Or ce qui convient à quelque chose par participation n'est pas sa substance. Il est donc impossible que la substance d'un autre étant en dehors de l'agent premier soit l'être même.

9. Voilà pourquoi dans l'Exode, 3 [v. 14] il est posé que le nom propre de Dieu est « Celui qui est », car il

est propre à lui seul que sa substance ne soit pas autre que son être.

5 L'être lui-même subsistant

Dans ce texte de *La somme contre les Gentils* II, 52, Thomas d'Aquin procède à toute une série de distinctions : créé/incréé ; fini/infini ; puissance/acte. L'essence seule n'est pas un étant, puisqu'elle n'existe pas en tant que telle. De même l'acte d'être n'est pas ce qui existe. Il faut donc comprendre l'être et l'essence comme deux éléments distincts de l'étant, unis comme une puissance à son acte. De même que la matière est déterminée par la forme, l'essence est portée à la réalité par l'être. L'actualisation de l'essence est cette chose individuelle. On peut donc dire que l'acte d'être est reçu, limité et déterminé par l'essence. La métaphysique est ce qui pense cet être de la chose par rapport à l'être de Dieu qui n'a rien en lui sur le mode du possible. Dieu est « l'être lui-même subsistant » (différent de l'*idipsum* selon saint Augustin) et cet absolu ne se donne pas comme un étant mais comme un pur acte d'être. La métaphysique peut poser un tel être lui-même subsistant, mais elle ne peut pas aller plus loin ; ce n'est pas par elle que Dieu peut être vu. L'objet de la métaphysique n'est donc pas de faire voir Dieu, ni de nous mettre en relation avec lui, car cela c'est la tâche propre de la religion. La métaphysique ne peut pas autre chose que saisir Dieu dans l'être, qui est la détermination première et la plus immédiate de l'acte d'exister. La métaphysique demeure la connaissance la plus parfaite relativement à la finitude de notre humanité²⁶.

6 L'analogie de l'être selon Thomas d'Aquin.

On ne trouve pas dans l'œuvre de Thomas d'Aquin la formule *analogia entis*, mais la structure analogique se trouve au cœur de sa pensée²⁷. D'un côté Thomas d'Aquin est un héritier d'Aristote en ce qui concerne l'exercice de l'intelligence humaine qui consiste en l'abstraction de formes intelligibles à partir d'images sensibles. D'un autre côté il ne veut pas rompre avec saint Augustin et son « illuminisme » qui consiste à dire que la connaissance est immédiatement enracinée dans la lumière divine. En effet, cherchant en quelque sorte à concilier l'abstraction aristotélicienne et l'intuition augustinienne, il montre que toute connaissance, même l'abstraction, suppose une participation à l'Être pleinement être. Bien sûr la connaissance humaine ne peut pas voir comme Dieu voit et se contente de saisir le reflet de cette lumière divine dans les choses. C'est en étant soutenu par cette lumière divine que l'intellect agent, comme puissance d'abstraire les espèces intelligibles des images sensibles, peut produire des similitudes qui informent l'intellect possible qui est l'aptitude à tout connaître²⁸. A partir de ce travail d'abstraction l'esprit humain peut s'élever vers une idée des réalités purement spirituelles, puis vers l'*ipsum esse subsistens*, l'absolument simple et parfait. Comme on l'a vu, la connaissance métaphysique de Dieu n'est pas directe, mais elle est possible selon l'analogie qui permet de saisir le Dieu invisible à travers ses œuvres. L'analogie est ce qui participe à ce besoin d'intelligence qui caractérise l'homme :

« En effet, l'homme a le désir naturel, quand il voit un effet, d'en connaître la cause, et c'est de là que naît chez les hommes l'admiration. Si donc l'intelligence de la créature

²⁶ Voir sur ce point les analyses d'Etienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, p. 120-121. Ouvrage qui est une histoire de la métaphysique.

²⁷ Cf. Jean-François Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, 2005, p. 259-260.

²⁸ Pour une connaissance de la pensée de Thomas d'Aquin je recommande l'ouvrage de Laurence Renault, *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, PUF, 1995.

raisonnable ne peut pas rejoindre la cause suprême des choses, un désir de nature demeurera vain ». *Somme théologique* I, question 12, article 1.

Les bienheureux verront Dieu face à face, mais en cette vie il n'y a que la voie de l'analogie, à laquelle bien sûr il faut ajouter la possibilité de la grâce.

L'analogie dont parle Thomas d'Aquin n'est pas l'analogie de proportion comme rapport de rapports du type $a/b=c/d$. Il s'agit cette fois d'une analogie de l'être qui a pour but d'éviter la simple équivocité de l'être, à savoir qu'on utilise le même mot être pour des définitions différentes ; mais elle permet aussi d'éviter l'univocité de l'être, à savoir que « être » aurait toujours la même signification des choses à Dieu. Il cherche donc à écarter la thèse de Maïmonide (1135-1204) pour lequel il n'y a rien de commun entre les créatures et Dieu et donc qui défend qu'il y a une simple homonymie de l'être. Mais Thomas d'Aquin ne veut pas tomber dans la thèse inverse qui conduirait à penser une commune mesure entre l'être des créatures et l'être de Dieu. Pour lui il n'y a pas de raison commune entre Dieu et les créatures et Dieu est son propre être, qui est incommunicable. Il s'agit donc d'éviter à la fois l'équivocité de l'être et l'univocité de l'être en pensant justement une analogie du multiple à l'un. On l'a déjà vu plusieurs fois, toute la difficulté est de savoir comment parler de Dieu. L'analogie de l'être est ce qui permet de parler de Dieu sans tomber dans la totale équivocité. Pour cela Thomas d'Aquin va s'appuyer sur le rapport qui relie tout effet à sa cause, car c'est ce lien qui va permettre de remonter des êtres à l'Être. L'unité de l'être repose ici sur l'unité de la cause et de l'être²⁹. Cela permet de ne pas tomber dans l'univocité de l'être, ce qui sera la thèse de Suarez (11548-1617) dans ses *Disputations métaphysiques*. Pour lui la métaphysique est science de l'être (le terme « ontologie » encore une fois est forgé seulement en 1613 par Goclenius). Le Dieu de Suarez reste l'objet premier de la métaphysique, mais il est pensé dans les limites d'une théorie universelle de l'étant. Pour Thomas d'Aquin l'usage du mot être pour nommer Dieu a bien des avantages dans la mesure où il n'exprime aucune essence, qu'il est indéterminé, néanmoins cet avantage demeure relatif car il demeure un mot humain qui donne à penser un sujet distinct de l'être qui lui arrive ou encore une qualité ou essence générale, ce qui bien évidemment ne convient pas pour l'*ipsum esse subsistens*. Encore une fois, l'être ne peut nommer Dieu que sous la seule considération de la causalité.

Il y a deux types d'analogies :

1. Ce que l'on nomme l'analogie d'attribution extrinsèque. Plusieurs choses ont rapport à une autre, même si leur rapport à cet autre est différent. Par exemple le sain qui peut être dit de plusieurs réalités. Ou encore les diverses catégories qui se disent de la substance.
2. L'analogie d'attribution intrinsèque. Cette fois il ne s'agit pas d'unir plusieurs choses entre elles parce qu'elles ont toute rapport à une seule. Mais il y a bien un rapport qui unit les choses entre elles. C'est l'analogie de la cause et de son effet. Ce que l'on nomme « bien », « justice », « sagesse » se trouvent en Dieu puisque Dieu en est la cause. En effet, tout ce qui comporte une perfection, Dieu l'est. Cependant si Dieu est la perfection des créatures, il l'est selon un mode qui nous échappe ; ainsi l'analogie préserve ce que son être a d'incompréhensible.

²⁹ Jean-François Courtine, *Inventio analogiae*, p. 271.

ARTICLE 5

*Y a-t-il des noms attribués à Dieu
et aux créatures, univoquement
ou équivoquement ?*

Objections : 1. Il semble que ce qui est dit de Dieu et des créatures leur soit attribué de façon univoque. Car tout nom équivoque se ramène à un nom univoque, comme la multitude se ramène à l'unité. Par exemple, si le mot chien est, équivoque, appliqué au chien qui aboie et au chien de mer, il faut bien qu'il soit dit de façon univoque pour certains animaux, c'est-à-dire pour tous ceux qui aboient ; sans cela, on devrait aller à la recherche du sens indéfiniment. Or il y a dans le monde des agents univoques, qui coïncident avec leurs effets à la fois quant au nom et quant à la définition, comme l'homme engendre l'homme. D'autres agents sont équivoques, comme le soleil qui engendre la chaleur sans que lui-même soit chaud, si ce n'est de façon équivoque, à un autre niveau. Il semble donc que le premier agent, auquel tous les autres agents se ramènent, soit un agent univoque. Ainsi ce qu'on dit à la fois de Dieu et des créatures est dit d'une façon univoque.

2. Entre les équivoques, il n'y a pas de ressemblance. Comme il y a quelque ressemblance de la créature à l'égard de Dieu, selon la Genèse (1, 26) : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance », il semble que quelque chose soit dit, en un sens univoque, de Dieu et des créatures.

3. La mesure est homogène au mesuré, comme il est dit dans la *Métaphysique* d'Aristote¹. Or Dieu est la mesure première des êtres, comme l'affirme également le Philosophe. Donc Dieu est homogène aux créatures, et ainsi quelque chose est dit univoquement de Dieu et de la créature.

En sens contraire, ce qu'on attribue à divers sujets sous un même nom, mais non selon la même raison intelligible, leur est attribué d'une manière équivoque. Or aucun nom ne convient à Dieu selon la même raison intelligible qu'il est dit de la créature ; car la sagesse, par exemple, est dans les créatures une qualité, et non pas en Dieu, et

changer le genre c'est faire changer la raison intelligible, puisque le genre fait partie de la définition. Et il en est ainsi du reste. Donc, quoi que l'on dise en commun de Dieu et de la créature, cela est dit équivoquement.

2. Dieu est plus éloigné des créatures que des créatures quelconques ne le sont l'une de l'autre. Or, à cause de la distance entre certaines créatures, il arrive que rien ne puisse leur être attribué dans un sens univoque, comme c'est le cas de celles qui ne font pas partie du même genre. Donc, moins encore pourra-t-on attribuer quoi que ce soit à Dieu et aux créatures d'une manière univoque ; toutes ces attributions sont équivoques.

Réponse : Rien ne peut être attribué univoquement à Dieu et aux créatures. Car un effet qui n'égale pas la vertu de sa cause agente reçoit la similitude de l'agent, non pas selon la même raison formelle, mais de façon déficiente : de sorte que ce qui est dans les effets divisé et multiple se trouve dans la cause simple et un ; ainsi le soleil, par sa vertu, qui est une, produit sur la terre des formes d'existence variées et multiples. De la même manière, comme on l'a dit plus haut², les perfections de toutes choses qui se trouvent divisées et multiformes dans les créatures, préexistent en Dieu en étant unifiées. Ainsi donc, lorsqu'un nom de perfection est dit d'une créature, il signifie cette perfection comme distincte, et selon la raison formelle par quoi elle se distingue des autres. Par exemple, si nous donnons à un homme le nom de sage, nous signifions une perfection distincte de l'essence de l'homme, de sa puissance, de son être et de tous ses autres attributs. Au contraire, quand nous donnons ce même nom à Dieu, nous n'entendons pas signifier en lui quelque chose qui soit distinct de son essence, de sa puissance ou de son existence. Et ainsi lorsque le mot « sage » est donné à l'homme, il circonscrit en quelque sorte et contient la réalité signifiée, tandis que lorsqu'il est dit de Dieu, il laisse la réalité signifiée hors de toute limite et débordant la signification du nom. Il est donc évident que ce mot « sage » n'est pas dit de Dieu et de l'homme selon la même raison formelle³. Et

¹ X, IX, I 13 (1053 a 24). - s. a. 4.

³ La raison formelle saisie par le concept de sagesse, exprimée par le mot « sage » est distincte de toute autre, circonscrite en ses limites propres qui sont celles d'une perfection ontologique déterminée. Dans la créature elle peut être associée à d'autres raisons formelles, celle de bonté par exemple, mais elle ne se confond pas avec elles : il faut toujours deux concepts distincts pour saisir d'un étant qu'il est sage et qu'il est bon. En Dieu elle se trouve, mais transcendée, comme absorbée en une raison formelle supérieure qui n'est ni celle de la sagesse, ni celle de la bonté, ni aucune autre. On pourrait l'appeler la raison formelle de déité (mais, évidemment, nous ne pouvons pas la concevoir), en laquelle toutes les raisons formelles se retrouvent, dépassées et parfaitement unifiées. Ce qui justifie cette unification que nous affirmons sans pouvoir nous la représenter, c'est que toutes les perfections auxquelles correspondent ces diverses raisons formelles ne sont qu'une restriction, une particularisation de l'unique

il en est ainsi de tous les autres. De sorte qu'aucun nom n'est attribué univoquement à Dieu et à la créature. Mais pas non plus tout à fait équivoquement comme certains l'ont dit. Dans ce cas, en effet, on ne pourrait, à partir des créatures, rien connaître de Dieu, rien en démontrer; on ne pourrait jamais éviter le sophisme de l'équivocité, et cela irait contre le témoignage tant des philosophes qui démontrent au sujet de Dieu beaucoup de choses, que de l'Apôtre lui-même disant aux Romains (1, 20) : « Les attributs invisibles de Dieu nous sont rendus manifestes au moyen de ses œuvres. » Il faut donc dire que les noms en question sont attribués à Dieu et aux créatures selon l'analogie, c'est-à-dire selon une certaine proportion.

Et cela arrive dans les mots de deux façons. Ou bien plusieurs termes sont référés à un seul, comme « sain » se dit du remède et de l'urine, parce que l'un et l'autre sont en relation avec la santé de l'animal, l'une comme cause et l'autre comme signe; ou bien un terme est référé à l'autre, comme « sain » se dit du médicament et de l'animal, en tant que le médicament est cause de la santé qui, elle, appartiendra à l'animal.

C'est de cette dernière façon que certains termes sont attribués à Dieu et à la créature par analogie, ni tout à fait équivoquement ni univoquement. En effet, nous ne pouvons nommer Dieu que d'après les créatures, comme on l'a expliqué¹. Ainsi, tout ce qui est dit et de Dieu et de la créature est dit pour cette raison qu'il y a une relation de la créature à Dieu comme à son principe et à sa cause, en qui préexistent excellemment toutes les perfections des choses. Et cette sorte de communauté du nom tient le milieu entre la pure équivocité et la pure univocité. Car dans les noms dits de plusieurs par analogie il n'y a ni unité de la raison formelle, comme dans le cas

des noms univoques, ni diversité pure et simple des raisons formelles, comme dans le cas des noms équivoques; mais le nom qui est ainsi pris en plusieurs sens signifie des rapports divers à quelque chose d'un, comme par exemple « saine » dit de l'urine signifie un signe de la santé; dit du remède il signifie une cause de la même santé.

Solutions : 1. Bien que, dans le jeu logique des attributions, les noms équivoques se ramènent aux univoques, inversement, dans l'ordre des actions, il est nécessaire que l'agent non univoque précède l'agent univoque. Car c'est toujours un agent non univoque qui est la cause universelle de l'espèce prise dans sa totalité; ainsi le soleil intervient comme cause dans la génération de tous les hommes. Un agent univoque n'est pas la cause efficiente et universelle de toute l'espèce sans quoi il serait cause de soi-même, puisqu'il fait partie de l'espèce: il est cause particulière à l'égard de l'individu qu'il fait participer à l'espèce. Donc la cause universelle de toute une espèce n'est pas un agent univoque. Or, la cause universelle a le pas sur la cause particulière. Mais cet agent universel, bien que n'étant pas univoque, n'est pas pour cela tout à fait équivoque car s'il l'était, il ne produirait pas un effet semblable à lui. On peut l'appeler « agent analogue ». Et c'est ainsi que dans les attributions logiques elles-mêmes, tous les termes univoques se ramènent à un terme premier qui n'est pas univoque, mais analogue et qui est l'étant⁴.

2. La ressemblance entre la créature et Dieu est imparfaite; car même selon le genre il n'y a pas identité entre eux, comme on l'a vu précédemment⁴.

3. Dieu n'est pas une mesure proportionnée aux étants qu'il mesure. C'est donc à tort que

l'objection conclut que Dieu et les créatures sont compris dans un même genre.

Quant à ce qu'on a avancé en sens contraire, cela prouve que les noms en question ne sont pas attribués à Dieu et aux créatures univoquement, mais non qu'ils le sont équivoquement.

1. a. 1. - u. Q. 4, a. 3.

perfection à laquelle toutes se réduisent, l'être : *actus omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*. Étant l'être même subsistant, Dieu est, en une perfection unique, mais que nous ne pouvons concevoir en sa simplicité, toutes les perfections ensemble. Par le concept qui représente une raison intelligible particulière, nous atteignons donc partiellement Dieu qui est sans parties, infiniment simple, mais nous l'atteignons réellement, parce que réellement, étant l'Être infiniment parfait, il est tout ce qu'il y a d'être dans cette raison particulière; et il est aussi ce qu'il y a d'être dans chacune des autres, toutes demeurant distinctes entre elles, au niveau de l'être créé.

4. L'agent univoque est celui qui produit un effet qui appartient à la même espèce que sa cause : ils sont l'un et l'autre des individus de la même espèce, et cette causalité en appelle une plus haute, celle par laquelle est produite la nature spécifique elle-même : alors l'agent ne peut être un individu de la même espèce que l'effet, car, causant la nature spécifique, il se causerait lui-même s'il y était englobé. Pour illustrer cette notion de cause non univoque, les anciens avaient l'exemple du soleil dont ils croyaient qu'il était la cause de tous les mouvements de génération sur la terre : par conséquent de toutes les espèces vivantes, et donc cause non univoque. Mais, cause intermédiaire entre la Cause première, Dieu, et les causes univoques, les vivants qui transmettent la vie à un autre individu de la même espèce. Mais à la fin de la réponse, il semble négliger cet intermédiaire - que nous pouvons peut-être remplacer par les forces cosmiques, mais ce ne serait pas une notion très claire ! - pour remonter directement à la Cause première, qui en chaque nouvel étant cause ce qui lui est commun avec tous les étants, l'être par qui il est un étant. Et là, l'ordre des causalités rejoint celui des attributions dont il a été disjoint au début de la réponse : car cet effet que la cause première atteint en tous les étants leur est commun analogiquement seulement.

Dans ce texte de *La somme théologique*, première partie, question 13, article 5, Thomas d'Aquin montre que le rapport entre Dieu et les créatures n'est pas celui d'étants appartenant à des genres différents. Dieu est hors de tout genre, puisqu'il est le principe de tous les genres. (Réfléchissez ici sur le sujet : l'être est-il un genre ? Faire de l'être un genre n'est-ce pas toujours réduire la pluralité de l'être ?). Dans le rapport de la créature au créateur il n'y a pas de réciprocité : si la créature ressemble au créateur, Dieu ne ressemble pas à la créature. Ainsi la transcendance de l'*Ipsum esse subsistens* n'est pas celle d'un genre suprême comme concept commun aux étants qu'il unifie. Là encore il faut éviter de tomber dans l'univocité qui masque la différence entre l'être fini et l'être infini. Il n'y a pas non plus une totale équivocité qui conduirait à ne pas pouvoir penser le moindre rapport entre les différents êtres, même pas celui de ressemblance. L'analogie est donc ce qui permet de penser un rapport, une certaine unité de l'être sans pour autant manquer la transcendance de l'Être vraiment être qui nous échappe en cette vie. Dans la *Somme contre les Gentils*, première partie, chapitre 30 Thomas d'Aquin précise cette difficulté à parler de l'Être :

« Le mode de suréminence selon lequel les perfections se trouvent en Dieu ne peut être signifié par les noms que nous imposons, sinon au moyen d'une négation, comme lorsque nous appelons Dieu éternel ou infini, ou au moyen d'une relation de Dieu aux autres êtres, comme lorsqu'on l'appelle première cause, ou bien suprême. Car nous ne pouvons pas saisir de Dieu ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas, et comment les autres choses se rapportent à lui ».

Tel est le paradoxe de la parole humaine sur l'Être qui à la fois le nomme et le manque et sait qu'elle le manque quand elle le nomme. L'analogie est ainsi la voie étroite de l'homme et qui n'est déjà possible que par participation, parce que Dieu nous donne l'être. Mais cette participation n'est pas une participation à l'essence de Dieu qui serait le fait de recevoir une partie de l'essence de Dieu. Encore une fois, dans cette métaphysique il n'y a aucune mesure commune entre le fini et l'infini. S'il y a bien une unité de l'être sans laquelle la parole métaphysique elle-même serait impossible, c'est parce que l'aptitude des choses à être connues par l'intellect humain vient de Dieu. La fonction de la métaphysique est donc bien de rendre visible ce lien de chaque être avec l'Être. Thomas d'Aquin ne s'en tient donc pas à une conception purement essentialiste de l'être. Cette question de l'analogie engage celle de la possibilité même de la métaphysique ainsi que de sa déconstruction, puisque comme le souligne Jean-François Courtine³⁰ la doctrine de l'analogie est une conséquence directe de l'ontothéologie thomasiennne : l'être créé provient de l'être divin qu'il imite³¹.

7 L'objet de la métaphysique

Paul Claudel dit de la *Somme contre les Gentils* qu'elle est un « paradis de la raison ». Son sous-titre est « Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles ». Les Gentils (du latin *gentes*) désignent ici les Juifs et les Musulmans, mais également les païens et les hérétiques qui isolent tel ou tel aspect de la sainte Ecriture. La gentilité représente donc ici l'ensemble des doctrines religieuses non chrétiennes. Thomas d'Aquin se propose de réfuter les erreurs, ce qui est une tâche de conviction afin d'entraîner la conversion. Encore une fois Thomas d'Aquin sépare sans opposer raison et foi, métaphysique et théologie et il est clair que

³⁰ *Inventio analogiae*, p. 265.

³¹ Sur cette question de l'analogie, je renvoie à un volume historique dans *Les Etudes Philosophiques*, juillet-décembre 1989, intitulé « L'analogie » qui se trouve dans les ressources électroniques.

la métaphysique participe aussi à un projet de conversion. Ce que la raison découvre par elle-même ne peut pas être opposé à ce que Dieu dit par révélation, puisque cette raison est donnée par Dieu. On est bien dans l'onto-théologie.

Tout cela pour dire qu'il y a bien deux sagesse :

1. La sagesse humaine, ou philosophie première, ou métaphysique.
2. La sagesse divine, ou théologie.

Les textes de Thomas d'Aquin ne sont donc pas de purs textes de philosophie et c'est pourquoi c'est dans une double référence à Aristote et à saint Paul que dans le chapitre 1 du livre I de la *Somme contre les Gentils* qu'il définit la double tâche du sage : proclamer la vérité et réfuter l'erreur. Par ce double mouvement il s'agit d'amener celui qui écoute à l'intelligence de la vérité et au bonheur. Dès lors, dès Thomas d'Aquin la métaphysique est une critique de la métaphysique et c'est pourquoi ce deuxième commencement passe nécessairement par une déconstruction des « erreurs » de la métaphysique d'Aristote en pointant les contradictions internes de cette métaphysique. C'est ainsi que Thomas d'Aquin pense lui les limites de la métaphysique, à savoir que la vérité est toujours plus grande que ce que peut en saisir une intelligence finie. Le danger interne pour la métaphysique serait de se croire capable de saisir la vérité en totalité, comme de se croire capable de dire ce que Dieu est, à savoir un (et trine) et bon.

Dans ses limites la métaphysique demeure directrice et architectonique par rapport aux autres sciences. *Somme contre les Gentils*, III chapitre 9 :

« Or partout où il y a des sciences ou des arts ordonnés entre eux, la fin ultime relève de celui qui est directif et architectonique par rapport aux autres : par exemple, l'art du pilotage, dont relève la fin du navire –son usage- est architectonique et directif par rapport à la construction navale. Or, c'est de cette manière que la philosophie première se rapport aux autres sciences spéculatives, car c'est d'elle que toutes les autres dépendent, recevant d'elle leurs principes et la position à tenir contre ceux qui nient leurs principes : et la philosophie première est quant à elle toute entière ordonnée à la connaissance de Dieu comme à sa fin ultime, ce qui qu'on l'appelle aussi la science divine. La connaissance divine est donc la fin ultime de toute connaissance et de toute opération humaines ».

La métaphysique possède ainsi sa place propre et sa certitude propre et elle est la science la plus intellectuelle car elle porte sur les principes les plus universels. Elle est la recherche de la cause première qui est également une recherche de la sagesse, car il n'y a pas d'action juste sans la saisie des principes. Néanmoins on ne peut pas répondre pleinement à la question « Qu'est-ce que l'être ? » dans la mesure où l'être ne se réduit pas ici à « l'être pensé » et demeure ce qui se révèle à l'intelligence humaine. L'être excède les simples limites de notre esprit du fait même qu'il n'est pas un simple produit de l'esprit. Au risque d'être anachronique dans l'usage des termes, il est possible de dire que Thomas d'Aquin ne sépare pas la métaphysique comme ontologie et la métaphysique comme théologie. Ou bien pour le dire autrement, la théologie philosophique bien que distincte de la théologie révélée comme on l'a vu, ne s'en sépare pas pour autant.

Sur ce point il y aura une rupture décisive avec Duns Scot qui va comprendre tout autrement les rapports de la métaphysique et de la théologie pour penser une séparation entre ontologie et théologie. Cette séparation a lieu avant tout pour des raisons théologiques,

néanmoins la métaphysique n'est plus « subalternée » à la théologie : en métaphysique Dieu est un concept universel, abstrait et imparfait, alors qu'en théologie Dieu est une singularité intuitionnable et parfaite. On est cette fois très éloigné de Thomas d'Aquin qui voulait lui unifier les trois dimensions de la métaphysique (science de l'être, philosophie première et science divine) par la même fin qui est la béatitude. Cette référence très rapide à Duns Scot a juste pour but de marquer un contraste, un changement radical de perspective dont on peut soutenir qu'il est un tournant dans l'histoire de la métaphysique. Cette fois la métaphysique ne donne plus accès à la béatitude céleste. Il revient à la métaphysique une tâche minimale qui est de constituer une science de l'étant en tant qu'étant³². La raison peut s'occuper de l'être universel mais elle ne peut pas anticiper la Révélation du Dieu libre par lui-même. Duns Scot fait ainsi de l'être le concept rationnel le plus universel et on retrouve une difficulté déjà évoquée dans l'introduction du cours à savoir que l'être devient la catégorie la plus haute et la plus vide. Quoi qu'il en soit, pour que la métaphysique soit possible il faut que l'être soit pensable en un concept et que l'unité de l'être soit antérieure à toutes les divisions. C'est pourquoi Duns Scot défend la thèse d'une universalité (d'une univocité) du concept d'être qui s'applique d'une manière univoque à l'être fini comme à l'être infini, à Dieu et au monde, à la substance et à l'accident, à l'acte et à la puissance. De ce point de vue la métaphysique est capable d'une connaissance naturelle de Dieu qui prépare à recevoir la libre révélation de Dieu, mais qui ne dépend pas d'elle.

Certains interprètes vont jusqu'à dire qu'il y a chez Duns Scot une indifférence de l'être, puisque l'être n'est plus une réalité, mais est seulement l'essence la plus universelle. En conséquence la théologie devient une science surtout pratique qui assure à l'homme l'aide dont il a besoin à cause de sa nature déchue. S'instaure ici une séparation du théorique et du pratique dans laquelle la métaphysique devient une science neutre antérieures à toutes les sciences particulières, même la théologie, puisque la science de l'être en général précède la science d'un être particulier. Voir le texte *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (PUF, 1988) :

³² Je renvoie ici aux différents travaux d'Olivier Boulnois sur Duns Scot, *Notamment Duns Scot La rigueur de la charité*, Cerf, 1998. Voir également ses éditions de l'œuvre de Duns Scot.

encore connus, qui n'étaient antérieurement pas connus à partir des termes connus confusément. Et il apparaît de cette façon comment la métaphysique est première et comment elle ne l'est pas^a.

82 [26] Mais si l'on compare l'ordre de conception confuse à l'ordre de conception distinct, je dis que l'ordre entier de conception confuse est antérieur, et, pour cette raison, que le premier dans cet ordre est premier absolument, et cela est prouvé à partir de l'autorité d'Avicenne mentionnée à propos de l'ordre de la métaphysique envers les autres sciences spéciales¹.

83 — Contre cela, on élève une objection^e : en *Physique* I^o, il est dit : « les choses confuses sont connues antérieurement » (au sens de : « les choses plus universelles »), ce qui est manifeste, car « les enfants appellent d'abord tous les hommes «pères» et ensuite ils discernent tout un chacun ». Donc l'enfant connaît son père sous la raison d'homme plus tôt que sous la raison de cet homme-ci^f.

84 Avicenne prouve cette même chose à partir de ce qui est vu de loin^g : on connaît plus tôt quelqu'un sous la raison de corps que d'animal, plus tôt sous la raison d'animal que sous la raison d'homme, et plus tôt sous la raison d'homme que sous la raison de cet homme-ci^h. Cela apparaît encore, car dans l'argumentation, la voie de composition est avant la voie d'analyse. Donc il en va ainsi dans les concepts simplesⁱ.

86 [27] — Au premier point^e, je dis que, comme il y a deux choses confuses, à savoir le « tout universel » et le « tout essentiel », l'une et l'autre dans son ordre est première. Mais est « premier absolument » ce qui est premier dans l'ordre de la connaissance confuse, car un passage naturel de l'imparfait au parfait se fait par un milieu. Or la connaissance confuse est comme un milieu entre l'ignorance et la connaissance distincte; et pour cette raison, la connaissance confuse vient avant toute connaissance distincte^j.

Quant à ce qu'il dit de l'enfant, je concède que l'espèce est entendue

a. Henri de Gand, *Summa* 1, 12 (t. 22 K-149, 2; II, 141 D).

b. Aristote, *Physique* I, 1, 184 a 21-22;

184 b 12-14.

c. Avicenne, *Suffientia* I, 1; 13 v^o a.

d. § 86.

définition, que l'on recherche par voie de division, en commençant par l'étant jusqu'au concept du défini. Mais dans la division surviennent antérieurement les conçus antérieurs, comme le genre et la différence, dans lesquels est conçu distinctement le concept plus commun¹.

81 [27] Deuxièmement, je prouve que la métaphysique, selon Avicenne, au même endroit^a, est première selon l'ordre du savoir distinct, puisqu'elle doit « rendre certains les principes des autres sciences »; donc ses [objets] connaissables sont les premiers connaissables distinctement¹. Et Avicenne ne se contredit pas en la posant comme dernière dans l'ordre doctrinal et première dans le savoir distinct, car — comme l'a manifesté cette question touchant la proposition connue par soi^b — les principes des autres sciences sont connus par soi à partir du concept confus de leurs termes, mais, à partir du savoir métaphysique, on a ensuite la possibilité de rechercher distinctement la quiddité de ses termes; et de cette façon, les termes des sciences spéciales ne sont pas conçus et leurs principes ne sont pas entendus avant la métaphysique^c. Et ainsi beaucoup de choses peuvent apparaître encore au métaphysicien géomètre, qui n'étaient pas auparavant connues du géomètre à partir d'un concept confus. Exemple : le géomètre, en tant que géomètre, ne fait pas usage de principes connus par soi, sauf de ceux qui sont tout de suite évidents à partir d'un concept confus des termes, lequel survient d'emblée à partir des choses sensibles, à savoir « la ligne est une longueur », etc., sans se soucier du genre auquel appartient la ligne, à savoir si c'est une substance ou une quantité. Mais bientôt, une fois connues la géométrie et les autres sciences spéciales, s'ensuit la métaphysique à propos des concepts communs, à partir desquels on peut faire retour, par voie de division, à la recherche des quiddités des termes dans les sciences spéciales ainsi connues. Et alors, à partir de ces quiddités ainsi connues, les principes des sciences spéciales sont connus plus distinctement qu'antérieurement. Et beaucoup de principes sont

a. *Liber de Philosophia prima, sive scientia divina* I, 3, p. 20, L. 67-70.

b. Allusion à l'*Ordinatio* I, 2, § 18-19.

L'être est le plus connaissable dans l'ordre du connu, mais la métaphysique est la dernière des sciences dans l'ordre de l'enseignement, car l'intellect doit aller du plus particulier confusément connu au plus commun distinctement connu. Elle est à la fois première et dernière. Elle est la dernière dans l'ordre de la connaissance confuse qui est celui de la définition nominale. Mais elle est la première dans l'ordre du savoir distinct, celui de la définition réelle. L'intellect ne peut pas commencer par saisir distinctement le concept commun d'être pris dans son indétermination totale. Elle commence toujours par des concepts confus dont chacun

représente l'un des objets d'expérience que nous nommons, les individus singuliers. Cela reste nécessairement confus car nous ne pouvons pas connaître le singulier sous la raison du singulier. Il faut donc toute une démarche avant d'arriver à une conception distincte de l'être commun et cela passe par une étude des principes et des termes des sciences antérieures pour qu'ils soient compris distinctement et non plus confusément, par exemple en géométrie. Dans la connaissance on va toujours du singulier au commun et non l'inverse.

On voit bien ici toute la difficulté de la métaphysique qui demande de passer par les autres sciences car l'être est inclus partout. Il est impossible de concevoir l'être seul, mais il est impossible de concevoir quoi que ce soit sans lui. La tâche de la métaphysique est d'arriver à une connaissance distincte de l'essence, des principes, alors qu'une connaissance confuse suffit aux autres sciences.

Ces considérations bien trop rapides ont permis de montrer que la métaphysique n'est pas une simple propédeutique aux sciences de la nature. Plus encore la métaphysique selon ce second commencement nous donne à penser que l'être ne se réduit pas au possible ou bien au pensable. Le caractère propre de l'être, du simple fait d'être là, est d'échapper à toute tentative de réduction, et c'est notamment pourquoi l'homme ne se réduit pas à l'âme. L'homme est un être de frontière qui peut s'ouvrir à la totalité de ce qui est et la situation métaphysique de l'homme est d'être au dernier rang parmi les être à qui convient la béatitude, mais qui, âme et corps, peut recevoir les espèces intelligibles à partir des corps et des choses. La liberté est alors la définition métaphysique de l'homme qui possède une volonté libre de par le jugement de l'intelligence. Être libre pour l'homme, c'est vouloir la fin qui est la sienne qui est de connaître et d'aimer l'Être. La liberté de l'homme consiste alors à s'unifier en unifiant le monde et il ne peut le faire que par la contemplation de l'être. L'être-là des choses est le fait primitif irréductible auquel la pensée doit faire face et de ce point de vue la métaphysique est bien inachevable.

Notre rapport à l'être est essentiel et c'est pourquoi selon saint Thomas nous ne pouvons pas désirer le non-être, sauf par accident, par exemple pour supprimer un mal. On ne désire un non-être que parce qu'on désire un être. Au contraire, l'être est ce qui est désirable par soi. Ainsi le bien apparaît sous l'horizon de l'être qui est qui est d'abord saisi par la raison. L'être n'est donc pas un objet de désir parmi d'autres : tout désir est désir d'un certain être et rien n'est désirable que l'étant. Selon la *Somme théologique* première partie, question 5 article 2, l'être est à la fois l'objet propre de l'intelligence et du désir. Il y a une convertibilité de l'être et du bien. Dès lors si la métaphysique est une sagesse c'est en ce qu'elle montre qu'être pour l'homme ne peut se réduire à jouir de soi et à se conserver dans l'être. Notre être est une fin, mais pas une fin ultime. On ne cherche pas à se connaître pour se connaître mais pour accomplir le monde. L'homme porte donc un désir de l'être, un désir de perfection, un désir de Dieu, que la simple existence ne peut combler. Dans son opération l'homme fini et imparfait se rend plus ressemblant à l'être infini et parfait. Mais c'est un désir de perfection dont l'homme n'est pas la mesure et qui nous délivre aussi des rêves dangereux d'une perfection seulement humaine. Encore une fois, par le désir de l'être l'homme est ordonné à une fin qu'il n'est pas lui-même. C'est une thèse qui sera renouvelée par Levinas quand il défendra la métaphysique contre l'ontologie, thèse qui est justement difficile dans la seule ontologie qui va se développer dans la pensée moderne. Il y a une joie d'être et d'agir que l'ontologie ne peut sans doute pas élucider. Il s'agit aussi, contre le nihilisme, de défendre l'idée que l'être possède en lui-même une valeur et qu'il n'est pas un simple moyen auquel sa fin donne un prix.

Avant de passer au troisième grand moment de la métaphysique, le moment kantien qui ouvre la philosophie de la subjectivité, et avant le quatrième moment, le moment nietzschéen comme souci d'un retour à la vie en deçà du sujet, il est possible de dire que le souci historique qui nous occupe est marqué par la préoccupation toute contemporaine de bien marquer les ruptures, les discontinuités dans l'histoire de la métaphysique afin de se libérer d'une continuité illusoire conduisant à niveler les époques et les concepts. Néanmoins cette attention aux discontinuités irréductibles possède également son revers, à savoir faire perdre l'objet d'étude lui-même, à savoir la métaphysique. A force de distinguer les singuliers c'est l'universel qui peut être perdu, même si cet universel est une simple possibilité comme c'est le cas pour la métaphysique. Toute la difficulté est donc qu'une histoire de la métaphysique ne devienne pas une simple description scolaire des différentes métaphysiques, une histoire des idées, et qu'elle ne se réduise pas non plus à l'histoire d'une seule métaphysique en trouvant sa fin dans un système particulier.

Etienne Gilson au début de l'Être et l'Essence soutenait la thèse que les échecs de la métaphysique venaient de la réduction de l'être comme premier principe à l'un des aspects particuliers de l'être, et sur ce point Thomas d'Aquin ne semble pas tomber dans ce piège. Dieu comme cause créatrice n'est jamais pour Thomas d'Aquin simplement la raison suffisante des choses. Dieu n'est pas un simple élément de la chaîne des raisons³³. Ce que nous disons de Dieu demeure une parole humaine sur Dieu et son Être ne peut être compris au sens d'une connaissance englobante. La métaphysique de Thomas d'Aquin n'a jamais prétendu maîtriser Dieu et c'est pourquoi elle n'est pas vraiment une ontothéologie. La doctrine de l'analogie est précisément ce qui fait que la métaphysique de Thomas d'Aquin n'est pas une ontothéologie. N'est-ce pas alors la perte de l'analogie qui fera tomber la métaphysique dans l'ontothéologie ? La métaphysique ne tombe-t-elle pas dans des impasses dès qu'elle défend l'univocité de l'être et perd ainsi l'idée que l'être se prend toujours en différentes dimensions et qu'il n'est pas un genre ? Pour poser la question encore autrement : dès que la métaphysique n'est plus qu'une ontologie, une science de l'être reposant sur l'univocité de l'être, ne se perd-elle pas ?

Quand Thomas d'Aquin dit que Dieu est l'être même subsistant, il signifie qu'il ne le reçoit pas d'autre chose, que ce sont les autres choses qui sont subsistantes par participation, qu'il a toutes les perfections, qu'il est simple. Ainsi il traduit en termes métaphysiques la révélation d'Exode 3, 14 sans prétendre pour autant donner une définition de Dieu. C'est pour cela que la métaphysique de Thomas d'Aquin n'est pas une ontologie et qu'en reconnaissant les limites de la parole métaphysique sur Dieu elle n'en fait pas le plus haut des étants et ainsi maintient la pluralité dans l'être. La métaphysique en reconnaissant les limites d'une parole sur l'être sauve du même coup sa possibilité.

³³ Voir sur ce point le texte de Thierry-Dominique Humbrecht, « La métaphysique de saint Thomas », dans *Saint Thomas d'Aquin*, Les Cahiers de l'histoire de la philosophie, Cerf, p. 165-213.

Kant et la fin de la métaphysique dogmatique. Naissance de la métaphysique critique

1 La métaphysique critique

Kant veut montrer que la philosophie ne se disperse pas en une infinité de disciplines particulières et séparées et qu'elle est animée par l'idée de « système ». C'est en revenant à la question de la méthode que la philosophie peut être autre chose qu'un amas de sciences. C'est une exigence de la raison, une exigence de Totalisation que Kant expose dans la deuxième partie de la *Critique de la raison pure*, dans ce qu'il nomme *Théorie transcendantale de la méthode*. Cette partie va répondre à une question précise : est-il possible de s'appuyer sur la méthode d'une science particulière comme les mathématiques, ou bien la métaphysique doit-elle déployer sa propre méthode ? Il s'agit donc ici d'un tournant majeur dans l'histoire de la métaphysique, qui est lourd de conséquences pour toute la métaphysique future, puisque la métaphysique n'est plus définie comme la science de l'être absolu. C'est le sens même d'une réflexion métaphysique qui change et l'usage habituel des catégories s'en trouve bouleversé. Dès lors la liberté va être la clé du système avec un primat de la raison pratique. Pour donner un plan rapide du texte :

1. Le chapitre 1 sur la « discipline de la raison pure » expose en quoi la raison pure a besoin d'une discipline, ce qui ne va pas du tout de soi. On accepte volontiers l'idée d'une discipline pour le tempérament ou bien pour l'imagination, mais plus difficilement pour l'usage de la raison. Bien évidemment il n'est pas question ici d'un penchant qui ferait que la raison s'écarte d'elle-même, mais il s'agit plutôt d'éviter la confusion entre l'usage empirique et l'usage transcendantal de la raison. Il faut également une discipline afin que la raison n'aille pas au-delà de ses limites, pour qu'elle n'affirme pas l'inconditionné en sortant du champ de l'expérience. On trouve dans cette section 1 la célèbre différence entre la connaissance par concepts et la connaissance par construction de concepts.
2. Le chapitre 2 « canon de la raison pure » énonce les règles que la raison se donne à elle-même. Cela suppose l'autonomie de la raison. Il s'agit cette fois d'élucider la fin dernière de la raison. On y trouve les textes sur le souverain bien, sur la liberté pratique, ainsi que la distinction entre l'opinion, le savoir et la foi. Il y a également des passages très importants sur la théologie morale et la théologie spéculative.
3. Ce chapitre 3 sur « L'architecture de la raison pure » est un texte central sur la notion de système, sur l'idée que toute philosophie est système, ce que va reprendre tout l'idéalisme allemand de Fichte, Schelling et Hegel. L'exigence de système se développe dès le 17^{ème} siècle, mais elle prend une forme nouvelle

avec Kant, même si de Reinhold à Fichte on reprochera à Kant de pas être assez systématique et de ne pas parvenir à fonder la déduction des catégories ou la distinction des phénomènes et de la chose en soi.

4. Le chapitre 4 est très bref sur « L'histoire de la raison pure ». Ce n'est pas la première fois que Kant tente des considérations historiques sur la métaphysique, mais cette fois il s'agit de défendre l'idée que la raison pure elle-même a une histoire. La philosophie critique se donne pour tâche de mettre en lumière les crises de la raison. Mais Kant décrit-il un auto-déploiement de la raison ?

Cette deuxième partie reprend sous un autre angle l'ontologie critique et plus précisément la question de la méthode, car c'est elle qui élucide la constitution de l'objectivité. Dans l'esthétique, l'analytique et la dialectique il a déjà exposé la philosophie transcendantale de constitution de l'expérience, mais ici Kant cherche à effectuer une critique de la critique. Il ne s'agit donc plus d'exposer le contenu de la philosophie transcendantale, mais bien d'exposer l'idée de système elle-même pour des jugements négatifs comme ne pas dépasser les limites de l'expérience et des jugements positifs sur la possibilité même de la métaphysique en un sens renouvelé. Il s'agit donc bien de tout un texte sur la métaphysique, mais qui veut mettre fin au sens ancien et dogmatique de la métaphysique comme connaissance apriori de l'en soi, du supra-sensible. Kant peut alors opposer une métaphysique transcendante, qui va au-delà des limites de la raison et de l'expérience, et la philosophie transcendantale qui est le système des conditions apriori de l'expérience. On a là une **métaphysique critique**. C'est donc bien la métaphysique qui présuppose comme sa condition de possibilité une théorie transcendantale de la méthode.

2 Mathématiques et métaphysique

Dès le chapitre premier il s'agit de mettre en évidence que la méthode des mathématiques n'est en rien un modèle pour la métaphysique. La tâche de la philosophie est donc bien de proposer enfin une vraie métaphysique qui soit une ontologie critique plus une métaphysique des mœurs, plus une métaphysique de la nature. Toute cette méthode est ce qui doit permettre de ne plus confondre phénomène et apparence :

- Le phénomène est le résultat de la considération transcendantale de l'objectivité.
- L'apparence est une pseudo-constitution d'objet.

L'oubli de l'ontologie critique ne conduit pas à une illusion empirique, mais à une illusion transcendantale qui est un mauvais usage de nos capacités de connaissance. La méthode est ce qui doit donc permettre d'éviter le dogmatisme et le scepticisme en métaphysique.

L'illusion transcendantale, l'apparence d'objectivité, repose, notamment dans le dogmatisme de Wolf, sur l'idée d'une communauté de méthode entre mathématique et métaphysique. La mathématique est une connaissance apriori, elle est indépendante de l'expérience. En réalité elle est une construction dans le domaine de l'intuition pure, et cela à partir de l'espace pur et du temps pur.

*Première section*DISCIPLINE DE LA RAISON PURE
DANS L'USAGE DOGMATIQUE

La mathématique donne le plus éclatant exemple d'une raison pure qui s'étend d'elle-même avec succès, sans le secours de l'expérience. Les exemples sont contagieux, surtout pour ce pouvoir, qui se flatte naturellement d'avoir dans d'autres cas le même bonheur qui lui est échu dans un cas particulier. Aussi la raison pure espère-t-elle pouvoir s'étendre, dans l'usage [A 713/B 741] transcendantal, avec autant de bonheur et de solidité qu'elle est parvenue à le faire dans l'usage mathématique, surtout si elle applique à celui-là cette même méthode qui lui a été dans celui-ci d'une si évidente utilité. Il nous importe donc beaucoup de savoir si la méthode qui conduit à la certitude apodictique, et que dans cette dernière science on appelle *mathématique*, est identique à celle qui sert à

III, 469

Selon ce texte la mathématique peut s'étendre d'elle-même sans le secours de la connaissance. En outre elle accède à une certitude apodictique. Elle représente un idéal de certitude et c'est pourquoi on a pu voir en elle le modèle de toute connaissance rationnelle. Par rapport à cette thèse dogmatique Kant va montrer que la philosophie doit avoir sa propre méthode. En métaphysique les définitions sont analytiques, ce qui n'est pas le cas en mathématique. La relation au fondement est également différente : en mathématique il y a peu de propositions indémontrables. Pour la métaphysique c'est plus complexe, et c'est pourquoi elle doit être précédée d'une critique de la raison pure. En réalité la métaphysique n'a pas des fondements, mais elle est la philosophie qui porte sur les premiers fondements de notre connaissance. Kant va alors pouvoir opposer les mathématiques qui partent de définitions nominales et la métaphysique qui arrive seulement à la fin aux définitions. La méthode en métaphysique est donc de ne jamais commencer par les définitions, car en ce cas on en resterait à des définitions nominales.

Kant va alors pouvoir opposer la connaissance par concepts, la métaphysique, et la connaissance par construction de concepts, la connaissance mathématique :

chercher cette même certitude dans la philosophie et qui en ce lieu devrait être appelée *dogmatique*.

La connaissance *philosophique* est la connaissance *rationnelle* par *concepts*, et la connaissance *mathématique* la connaissance rationnelle par la *construction* des concepts¹. Or, *construire* un concept, c'est présenter *a priori* l'intuition qui lui correspond. La construction d'un concept exige donc une intuition *non empirique*, qui par conséquent comme intuition est un objet *singulier*, mais qui n'en doit pas moins, comme construction d'un concept (d'une représentation générale) exprimer dans la représentation une validité universelle, pour toutes les intuitions possibles qui appartiennent au même concept. Ainsi je construis un triangle en présentant l'objet correspondant à ce concept soit par la simple imagination dans l'intuition pure, soit même, d'après celle-ci, sur le papier dans l'intuition empirique, mais dans les deux cas tout à fait *a priori*, sans en avoir tiré le modèle de quelque expérience que ce soit. La figure singulière tracée ici est [A 714/B 742] empirique, et pourtant elle sert à exprimer le concept sans porter préjudice à son universalité, parce que, dans cette intuition empirique, on ne regarde jamais que l'acte de la construction du concept, auquel beaucoup de déterminations comme celles de la grandeur, des côtés et des angles, sont tout à fait indifférentes et que l'on fait abstraction de ces différences qui ne changent pas le concept du triangle.

La connaissance philosophique considère donc le particulier uniquement dans le général, et la connaissance mathématique, le général dans le particulier, même dans le singulier, mais *a priori* et au moyen de la raison, de telle sorte que, comme ce singulier est déterminé sous certaines conditions universelles de la construction, de même l'objet du concept auquel ce singulier ne correspond que comme son schème doit être pensé comme universellement déterminé.

C'est dans cette forme que consiste donc la différence essentielle de ces deux espèces de connaissances rationnelles, et elle ne repose pas sur la

Selon Kant on procède dogmatiquement quand on applique à la métaphysique la méthode des mathématiques, puisque les objets mathématiques sont des objets de construction sans la contrainte de l'expérience. Mais que veut dire exactement connaître par concepts ? La connaissance par concepts dévoile le système des principes de l'entendement.

Cette thèse de la *Critique de la raison pure* se trouve déjà dans les premiers écrits de Kant. Dans son opposition à Wolf, nom-titre de la métaphysique dogmatique, il voit l'insuccès

de la métaphysique dans cette erreur de méthode : l'imitation du procédé synthétique des mathématiques. Mathématiques et métaphysique ont des points de départ qui sont opposés :

- La mathématique construit ses objets. Elle est synthétique.
- La métaphysique reçoit ses objets. Elle est analytique.

La mathématique manifeste une grande liberté d'entendement, car elle n'est limitée que par le principe de non-contradiction. Par contre, si la métaphysique a une grande liberté d'un point de vue formel, d'un autre côté elle est limitée, car elle reçoit son contenu de l'expérience. La métaphysique ne semble pas pouvoir dépasser l'ordre de l'expérience. Ainsi, dès la période pré-critique Kant a pensé la méthode de la métaphysique en opposition à celle des mathématiques. Il s'agit pour Kant de lutter contre une tendance naturelle de toute métaphysique, qui est de vouloir élargir son domaine au lieu de l'approfondir. Cela dit, notamment par rapport à ce qui viendra après lui, il continue à défendre que la métaphysique soit une connaissance fondée. Sur ce point il rejoint Crusius dans la critique de l'application de la méthode mathématique à la métaphysique qui s'est développée dans l'école wolffienne³⁴. Kant a toujours manifesté une grande méfiance à l'égard de la métaphysique rationaliste et il cherche donc à mettre en cause la méthode, c'est-à-dire celle qui consiste à partir des définitions, par exemple la définition de l'existence. Dans l'écrit sur les *Grandeurs négatives* Kant là encore dénonce la confusion des deux méthodes qui conduit finalement à perdre toute idée de certitude en philosophie. En effet, la géométrie débute par des définitions en quelque sorte arbitraire par lesquelles elle construit des objets, les grandeurs, et construit les concepts de quantité. La géométrie commence par les éléments les plus simples ; la combinaison produit ensuite tout l'édifice des mathématiques. Il y a une très grande clarté des mathématiques, car les éléments sont construits par l'entendement seul. Il n'y a que quelques concepts derniers non-analysables (grandeur, unité, masse, espace) et quelques principes ou axiomes non démontrables.

Tout cela pour dire que cette méthode qui convient parfaitement aux mathématiques conduit en métaphysique à un formalisme vide, et c'est ce formalisme qui produit l'incertitude de la métaphysique, voire le fait qu'elle soit un champ de bataille. L'objet métaphysique lui n'est pas construit, il est donné, et cela change tout. En conséquence, si la géométrie est la science de la quantité, la philosophie est la science de la qualité. Justement les concepts les concepts de quantité sont construits ; ceux de qualité sont donnés à l'esprit et c'est pourquoi ils sont obscurs et indistincts. La philosophie, c'est aussi ce qui fait sa richesse, ne peut pas créer ses objets, elle les reçoit déjà constitués, et sa tâche est d'élucider la nature et la composition de ce qui lui est donné : elle est analytique. On peut donc dire avec Kant que la métaphysique commence par le plus difficile, car elle commence toujours par le concept indistinct d'un objet déterminé et c'est à elle de le clarifier. Elle ne peut donc pas consister dans un procès de pensée purement déductif. Elle ne peut pas non plus se contenter de combiner des concepts comme le faisait la métaphysique rationaliste.

La tâche propre de la métaphysique est de partir de ces concepts de choses, qui sont donnés, complexes et indistincts, et dont il est impossible de saisir au premier regard le contenu. Tout le travail consiste alors à analyser les concepts en éléments plus simples. Il n'y a pas d'autre voie pour la métaphysique que de réfléchir sur le donné de l'expérience pour tenter de dégager une essence. Kant a pu identifier son analyse à la méthode newtonienne. Si dans la

³⁴ Sur toutes ces questions, je renvoie à l'ouvrage de Michel Puech, *Kant et la causalité*, Vrin.

période pré-critique la séparation entre mathématique et métaphysique était provisoire, elle devient radicale avec la *Critique de la raison pure*. C'est précisément elle qui fait que la **métaphysique n'est pas dogmatique mais zététique** : elle apprend à philosopher.

Pour Kant une telle compréhension de la métaphysique n'est pas du tout un retour à l'empirisme. Il s'agit au contraire de concilier la présence d'idées apriori et la thèse que la connaissance tient son origine de l'expérience, sauf les mathématiques bien sûr. Pour rechercher le fondement légitime de la métaphysique, une critique de son objet et de sa méthode est donc absolument nécessaire. La métaphysique est dans la totale incapacité de connaître par la seule raison les qualités internes des choses. La métaphysique doit donc être avant tout une question ; Elle n'est pas une science des choses, mais une science de la connaissance. Elle réfléchit sur les objets de la métaphysique afin de voir qu'ils ne dépassent pas les limites de l'expérience. Telle est la thèse critique : d'un côté la raison est illimitée, de l'autre elle est limitée par l'expérience. Il y a bien ici une nouvelle naissance de la métaphysique qui reçoit par Kant un nouvel objet. Elle est une théorie de la possibilité de la connaissance.

Les questions de méthode se trouvent bien dans la deuxième partie de la Critique de la raison pure, car ce sont les questions les plus difficiles qui ne peuvent qu'arriver à la fin. Dans cette interrogation le philosophe n'est pas un simple usager de la raison, mais il est bien un législateur de la raison humaine. Par rapport au philosophe, le mathématicien, le physicien, le logicien sont eux des artistes de la raison.

Kant poursuit son analyse de l'opposition de méthode entre mathématique et philosophie en montrant comment le mathématicien construit le triangle. Il y a bien une intuition de la forme de trois lignes, mais ce n'est pas une intuition empirique. Il s'agit d'une libre forme de l'imagination rationnelle qui ne suppose pas une contrainte. Même le triangle tracé sur le papier ne change rien à cela, car il ne fait que renvoyer à l'universel. Par l'imagination il est possible de faire librement varier le triangle sans que rien ne soit modifié à son concept. C'est toujours le général qui est vu dans le particulier. Autrement dit, dans la construction d'un concept on part du général pour aller vers le particulier. En effet, le général est le plus « facile » en mathématique. Il est ce à quoi l'esprit a accès en toute transparence ; ce qui saute aux yeux. En conséquence, le triangle n'est rien de plus que ce que j'en pense. Il est possible d'en épuiser la connaissance. L'entendement procède donc à des constructions propres dans l'espace et dans le temps, et cela vaut pour toute expérience. L'objet est donc déterminé de manière purement apriori. Comme on l'a déjà dit les mathématiques portent sur la quantité, car seule la grandeur se laisse construire, c'est-à-dire être présenté apriori. La différence entre mathématiques et métaphysique ne porte donc pas seulement sur le contenu de la connaissance, mais aussi et surtout sur la forme. Les qualités, elles, ne se laissent pas présenter dans une intuition pure, mais uniquement dans une intuition empirique. Ainsi en mathématiques, la question n'est jamais celle de l'existence des objets, mais uniquement celle de leurs propriétés. Par contre pour la métaphysique la question de l'existence est importante. Or si le propre de la raison dans son activité mathématique est de produire elle-même ses objets, le grand danger pour la métaphysique serait justement de vouloir produire ses objets. En mathématiques on se trouve dans le pur universel et le particulier, tel triangle, est au mieux le schème du triangle, c'est-à-dire ce qui le rend sensible, ce qui permet justement de le construire. Pour la philosophie la situation est entièrement différente et il s'agit de remonter du particulier vers l'universel. La couleur est toujours ce qui est donné dans l'expérience et il n'y a pas un concept apriori du rouge qui pourrait être construit avant toute expérience.

3 La métaphysique science des formes

Tout cela explique la nature de la réflexion transcendantale qui est d'élucider les propositions synthétiques a priori qui sont les conditions a priori de l'expérience et des objets de l'expérience. En effet, les lois empiriques ne peuvent prendre sens que comme des déterminations particulières des lois pures de l'entendement. L'objet est ce qui est déterminable par la conscience. Il est l'unité synthétique d'une multiplicité par l'activité de la conscience. Si le triangle répond à des règles de construction, le « corps » (telle table) est un objet caractérisé par son impénétrabilité et par l'étendue. La réflexion transcendantale part alors de l'expérience, de ce qui est donné, mais pour remonter à la forme transcendantale comprise comme règle fixe pour des données semblables.

Il s'agit toujours de défendre la même thèse : la métaphysique ne peut pas prendre la méthode des mathématiques et elle n'est pas non plus une simple connaissance empirique qui ne peut pas parvenir à des propositions nécessaires et apodictiques. Cela n'empêche pas Kant de souligner la très grande fécondité des mathématiques, mais cette fécondité se paye cher. Si le mathématicien n'a aucune nécessité d'élucider l'origine des concepts purs de l'entendement, la philosophie est au contraire une question nécessaire sur l'origine de ses concepts. Ainsi les mathématiques ne sont pas une interrogation sur la raison elle-même, mais elles sont seulement un libre usage de la raison. C'est pourquoi c'est le philosophe qui fixe aux mathématiques leur domaine, qui les fonde en ce sens, ce que le mathématicien peut reconnaître. Ainsi Kant peut dire que celui qui veut user de la méthode mathématique en métaphysique est celui qui ne construirait qu'un « château de cartes » ou celui qui serait réduit au « verbiage ». Il y a sans doute là une critique de Spinoza, de la pensée *more geometrico*, mais encore une fois Kant ne vise pas un auteur en particulier, mais plutôt une manière de philosopher très représentée au XVII^{ème} siècle.

Qu'est-ce que définir ? Une définition devrait donner tous les caractères d'un objet. Dès lors tout concept empirique est par principe indéfinissable, car il est impossible d'épuiser l'expérience. Cela conduit à distinguer le mot et la chose. Le mot est juste une indication, une désignation de ce qui est à penser et il n'est pas en lui-même un acte de penser. La définition nominale n'est pas la définition réelle. Il ne suffit pas de prononcer les mots de « substance, de cause, de droit, d'équité » pour savoir de quoi on parle. Savoir que la substance est ce qui demeure sous les accidents, cela ne peut pas passer pour une définition réelle de la substance. Toute la tâche de la philosophie va être de donner du contenu à ce mot substance. Mais je ne peux jamais être certain que ma représentation de la substance est adéquate ; il n'y a pas là de certitude apodictique. Cela signifie-t-il l'échec de la métaphysique ? En toute rigueur seules les mathématiques donnent des définitions et le philosophe se livre lui à une exposition, à une explicitation des concepts de droit ou d'équité. Expliciter, c'est présenter de façon enchaînée les différents caractères d'un concept, c'est tenter de rendre distinct ce qui est d'abord obscur. Dès lors, si le mot désigne l'objet et le délimite d'une certaine façon, seule la recherche de la définition réelle peut permettre d'approcher de l'essence de la chose : « Les définitions philosophiques ne sont que des expositions de concepts » dit Kant. De cette façon, si les définitions mathématiques ne peuvent jamais être fausses, c'est qu'elles ne contiennent que ce que l'esprit y a lui-même mis. Il y a une simplicité de la définition qui marque aussi son vide.

De même la philosophie n'a pas d'axiomes et tous les principes supposent une déduction approfondie. On peut même ajouter qu'il n'y a ni axiome, ni dogme au fondement de la métaphysique. Il n'y a pas d'immédiateté de la philosophie qui est toujours un long travail de médiation. Notamment « tout ce qui arrive possède sa cause » n'est pas un principe évident dont on saisirait la certitude sans passer par l'observation du monde. L'évidence sans reste des mathématiques ne peut jamais se retrouver en métaphysique. Certes il est possible de prouver en métaphysique, mais cette preuve ne résulte pas d'une démonstration. Toute preuve n'est pas démonstration dit Kant. Les preuves philosophiques sont acrobatiques et énoncer une vérité, ce n'est pas la voir, c'est en approcher la nécessité. Ainsi la réflexion transcendantale n'est ni spéculation pure, ni empirisme. Kant envisage une troisième voie qui tient à ce que la philosophie transcendantale porte sur des expériences « possibles ». Elle fixe les conditions de possibilité de la synthèse des perceptions. Notamment ce que Kant nomme « les analogies de l'expérience ». « L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison des perceptions ». Il s'agit d'élucider les règles qui déterminent a priori les relations entre les phénomènes. Toutes les analogies sont régulatrices et non constitutives. (Voir l'étude de l'analogie dans le cours). Il est possible de dire la même chose des anticipations de la perception : s'il y a un donné qui ne peut pas être anticipé, l'espace, le temps et la figure sont anticipés. De même, tout phénomène a une grandeur intensive ; tout a un degré. On est ici au cœur de la question du phénomène qui est la synthèse des anticipations et du donné. Ainsi la métaphysique dans sa fonction critique selon Kant ne donne pas à voir l'objet réel, ni de façon a priori ni de façon a posteriori, mais elle se contente de donner des règles de synthèse de l'objet qui demeure intuitif. C'est pourquoi la connaissance transcendantale est réfléchissante en élucidant les règles d'une synthèse possible et en maintenant que l'objet ne donne lieu qu'à une présentation a posteriori. La connaissance transcendantale ne conduit pas directement aux intuitions, mais indirectement à la possibilité de les synthétiser.

Dans cette première section du chapitre 1 de la *Théorie transcendantale de la méthode*, Kant a pu proposer une détermination négative de la métaphysique par rapport aux mathématiques, mais également une détermination positive comme science des formes par lesquelles les objets peuvent se donner. Ainsi le principe de causalité n'est pas seulement mis en évidence à partir d'une expérience possible et il est bien pour Kant un principe de la possibilité de l'expérience, une condition de possibilité de l'objet. Dès lors on est plus à même de comprendre ce qu'est une « preuve philosophique ». Prouver le principe de causalité, c'est montrer que nier sa vérité, cela revient à mettre en cause la possibilité de l'expérience. Autrement dit, l'expérience devient impossible. Il s'agit d'une preuve en quelque sorte indirecte. Kant va parler (A789/B817) de preuve apagogique. Une telle preuve est un recours en cas de nécessité, sans qu'elle puisse satisfaire à toutes les exigences de la raison. Il faut en outre se méfier de son possible usage dogmatique. La preuve apagogique est une preuve par l'absurde. En effet, cette preuve apagogique ou indirecte peut être dangereuse dans la mesure où elle peut conduire au scepticisme, car on ne saisit pas vraiment la nécessité d'une vérité. En opposition à elle la preuve directe permet de saisir le chemin qui conduit à la vérité.

4 Une nouvelle manière de philosopher ; la métaphysique zététique contre le bavardage.

Dans la deuxième section du même chapitre 1 Kant peut alors dire que la « critique » est ce qu'il y a de plus « utile » et de plus « sacré » (*heilig*). En effet, selon lui sa manière de philosopher est la plus utile car elle protège contre les erreurs ; elle est aussi la plus sacrée, car

lui porter atteinte, c'est porter atteinte à l'homme lui-même, à son essentielle liberté. L'utilité n'a donc pas ici le sens d'une habileté. Il s'agit d'une universalité de la raison qui ne fait pas acception des personnes. Dès lors elle ne peut pas s'imposer de manière dictatoriale et elle suppose toujours le dialogue, l'accord, le libre consentement.

Kant étudie alors la situation de l'antithétique, c'est-à-dire l'opposition de deux thèses dogmatiques entre lesquelles la raison ne peut pas choisir. Plutôt que de trancher le nœud gordien, la discipline de la raison pure est une méthode qui propose de revenir en amont des thèses dogmatiques. La question est de savoir si la raison se laisse vraiment enfermer dans l'antinomie ou bien si elle peut sortir de cette antinomie. Kant donne plusieurs exemples. Il est impossible de trancher entre « il y a un être suprême » et « il n'y a pas un être suprême » et la seule solution va être de montrer que l'existence n'est pas un prédicat. C'est donc le projet même de prouver ou de nier l'existence de Dieu qui n'a pas de sens d'un point de vue critique. Dieu n'est pas un objet de l'expérience et il n'y a aucun fondement possible à de telles preuves. Dans les deux cas on se trouve au-delà de l'expérience et la preuve athée n'est pas plus rationnelle que la preuve théiste. Ainsi, la fonction de la discipline de la raison pure est justement de mettre fin au *Kampfplatz*, au champ de bataille. La pensée n'est pas un jeu d'enfants (*Kinderspiel*) et il y a un vrai sérieux de la pensée. La pensée métaphysique peut se posséder elle-même et n'est pas un simple instrument livré à un pouvoir arbitraire. Kant tient des propos très méprisants sur ce qu'il nomme la ratiocination ou sur les « lumièreries ». La métaphysique ne peut pas tomber dans la vanité d'un pur jeu rationnel.

Kant défend donc dans ces pages un usage pacifié de la raison dans le conflit en laissant parler l'adversaire, en n'utilisant que le raisonnement comme arme. Il s'agit d'une thèse classique depuis Platon, mais que Kant formule à nouveau avec les moyens de la « critique ». Ce qui permet d'éviter le champ de bataille, c'est que la raison soit l'unique principe du dialogue. Elle est le fondement de toute vraie communauté. Or souvent l'origine du conflit vient plus du ton que de la chose. Dans le texte *Sur un ton supérieur pris en philosophie*, il explique que celui qui pense posséder l'intuition intellectuelle méprise celui qui pense n'avancer que laborieusement en philosophie. Il oppose ainsi le ton grandiloquent et méprisant qui est souvent pris dans la position dogmatique au ton calme et impassible que Kant prête à Hume.

Kant fait alors (A746/B774) preuve d'une grande souplesse dans le déploiement de la raison, notamment en insistant sur le fait qu'il n'y a pas à mettre des interdits dans la culture, puisque tout ce qui développe la culture profite à la raison. Il n'y a pas de limite à la raison philosophique et la question n'est pas celle de l'intérêt pratique. La recherche métaphysique doit demeurer totalement désintéressée. Pour cela il convient d'éviter toute forme de populisme, de reconnaissance extérieure. Une thèse n'est pas plus légitime quand elle est revendiquée par un grand nombre de personnes et il ajoute, surtout si ces personnes sont incultes. Kant cherche ainsi à opposer le style de celui qui frappe de manière aveugle en métaphysique et le style de celui qui sait conserver une distance critique et qui du coup sait tirer profit d'un débat intellectuel.

La sincérité est alors essentielle à l'usage de la raison. Kant ne cherche pas à moraliser et défend l'idée que la politesse extérieure n'est pas rien, qu'elle n'est pas que négative, car elle est un moment important de la sortie de la barbarie, du processus de culture. Sur ce point il s'éloigne de Rousseau : le jeu des apparences, le fait de jouer un rôle, cela a un rôle dans l'humanisation de l'homme. Il y a là une ruse de la nature, car c'est une étape nécessaire au

déploiement de la moralité. Bien sûr ce qui était un moyen peut devenir ensuite un obstacle et Kant peut avancer la thèse que la sincérité (dire toute la vérité que l'on sait) est une condition du déploiement de la raison en soi et dans l'espace public. Il y a plus d'avantages à dire ce que l'on pense qu'à le masquer, car c'est la condition de la critique. Seul ce qui est dit peut être dédit. Il y a un dépassement nécessaire des vanités dans une recherche commune du vrai, qui peut conduire à reconnaître son incertitude. Selon Kant cela permettrait de dépasser les conflits de la raison spéculative sur Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. La pensée n'est pas une affaire de bons sentiments et il est nécessaire de dépasser ce stade pathologique afin d'accéder à la droiture de la pensée. En cela mes adversaires peuvent me faire plus de bien que mes soutiens.

Le dogmatisme (A750) consiste donc à couvrir l'idée pour en tirer quelque chose de plus que l'idée à savoir une réalité objective. Cela dit, l'empirisme qui nie qu'il puisse y avoir une réalité objective au-delà de l'idée est également une figure du dogmatisme. L'erreur de méthode est la même ; c'est juste l'antithèse. Le dogmatisme est donc la prétention de connaître par la raison la chose en soi. Finalement il y a dogmatisme dès qu'il n'y a pas de critique de la raison pure. Ce dogmatisme peut donner lieu à l'enthousiasme délirant, la *Schwärmerei*, une extravagance qui consiste à aller au-delà des limites de la raison. Habituellement c'est l'imagination qui est extravagante, mais cette fois c'est la raison elle-même.

La « critique » est alors ce qui permet la vraie paix, celle qui ne repose pas sur l'acte d'étouffer les thèses contraires. Ainsi je peux lire un livre qui mettrait en cause les trois objets de la métaphysique que sont la liberté, l'immortalité de l'âme et Dieu, sans être pour autant déstabilisé ; je suis au contraire enrichi par cela. Cela ne veut pas dire que pris dans ma thèse je suis sourd aux autres thèses, mais je sais apriori que nier l'existence de Dieu est une thèse dogmatique qui va au-delà de ce que contient l'idée de Dieu. Kant est alors conduit à des considérations sur l'éducation : il serait vain de vouloir protéger les jeunes gens des thèses dogmatiques (comme l'athéisme selon lui) ; au contraire ils doivent s'y confronter en *Selbstdenker*, en homme qui pense par lui-même. La tâche de réfutation est individuelle et ne peut pas être déléguée. Par contre le projet critique est de leur apprendre qu'on ne s'oppose pas à une thèse dogmatique par une autre thèse dogmatique. Il est impossible de surmonter l'enfance par le dogmatisme ; cela n'est vraiment possible qu'en prenant conscience des affirmations sans fondement. La critique de la raison pure est donc libératrice, elle est la véritable maturité de la pensée, elle ouvre le champ de la vraie recherche.

En A756/B784 Kant développe un passage très ironique sur le dogmatisme qui ne combat que des ombres et des ombres qui réapparaissent toujours, comme si la pensée n'était qu'un jeu spéculatif, qui a en outre le mérite de ne pas être trop dangereux. Ce ne sont pas les illustrations actuelles d'un tel jeu vain et puéril qui manquent, certains cherchant, pour leur propre gloire, à toujours penser contre tous, contre « les autres ». L'anticonformisme est une figure du dogmatisme. La vraie philosophie, celle qui n'est pas un jeu, celle qui s'attache à la vérité, consiste toujours à se réveiller de son sommeil dogmatique en faisant en sorte que les antinomies conduisent la raison à se critiquer elle-même. Il n'y a que cela qui permet d'éviter ce que Kant nomme la *Großsprecherei*, ce qui peut se traduire par bavardage ou jactance.

Avec Kant on a bien une nouvelle naissance de la métaphysique qui est une véritable rupture par rapport à ce qui avait été envisagé jusqu'à maintenant. Cela ne veut pas dire qu'après Kant on ne cherchera pas à revenir à la compréhension de la métaphysique comme connaissance

des choses en soi, mais le tournant critique va demeurer incontournable et il porte en lui la possibilité de la rupture nietzschéenne ainsi que la possibilité de la phénoménologie comme dépassement de l'opposition chose en soi et phénomène. La phénoménologie est en quelques sorte une radicalisation du tournant kantien, tout comme la philosophie analytique comme pure réflexion formelle sur les conditions du penser en est une autre. Il n'a pas été possible d'en parler dans le cadre de ce cours, mais cette nouvelle métaphysique ouvre à une nouvelle morale qui n'est plus fondée dans l'être. Pour Kant la liberté pratique suppose aussi un canon de la raison de manière à distinguer la détermination pathologique et la détermination pratique du libre-arbitre. La liberté pratique est la rationalité du vouloir. Certes la volonté humaine est affective par les impulsions sensibles, mais ces impulsions ne rendent pas son action nécessaire. Elle n'est pas un « *arbitrium brutum* » mais un « *arbitrium liberum* ». Les mobiles sensibles ne sont pas rien, mais ne peuvent déterminer l'action. C'est cette indépendance qui définit la liberté pratique, et l'homme se caractérise par le pouvoir de se déterminer lui-même. La volonté déterminée par la raison est liberté. Une telle liberté est confirmée par l'expérience. L'homme n'est donc pas prisonnier du présent des impulsions et il s'ouvre à l'avenir en considérant ce qui doit être. C'est bien la possibilité de la liberté qui est en question, et c'est sans doute cela la fin de la métaphysique. Quand Levinas parlera d'expérience métaphysique dans *Totalité et infini* ce sera pour remettre en cause une telle idée d'autonomie en pensant, contre Kant notamment, que la métaphysique n'est pas qu'une entreprise critique, mais qu'elle est une expérience de l'infini.

Nietzsche et le dépassement de la métaphysique³⁵

1 Se libérer de la métaphysique

Nietzsche est indéniablement également un tournant dans l'histoire de la métaphysique et tout ce qui s'est écrit après lui se trouve marqué par lui, que ce soit pour s'opposer à lui ou pour poursuivre son travail de déconstruction de la métaphysique. Deleuze doit beaucoup à Nietzsche et il le reconnaît. Il est celui qui aurait réveillé d'un certain sommeil métaphysique pour rendre à la diversité des phénomènes, à la vie qui ne se laisse pas stabiliser. Dépenser la métaphysique c'est revenir à l'unicité du monde, c'est comprendre que le corps est un lieu premier de la pensée, c'est saisir qu'un autre rapport aux valeurs est nécessaire, c'est accéder à une toute nouvelle compréhension du temps qui est éternel retour. Nietzsche fait plus que critiquer la métaphysique, il en fait la généalogie, il explique comment et pourquoi elle a pu se constituer. Il n'écrit sans doute pas lui-même une nouvelle métaphysique, dans la mesure où la volonté de puissance n'est pas un nouveau fondement, mais l'exigence de revenir à la pluralité des forces qui s'exerce dans le monde. Avec Nietzsche on effectue un pas de plus. Si Kant avait réveillé du sommeil dogmatique, Nietzsche donne à penser un être qui est devenir, une identité qui est devenir, et il s'oppose aux métaphysiques de la subjectivité qui font du moi un nouveau fondement.

Lire sur cette question l'ouvrage de Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, tel Gallimard.

Selon Nietzsche la métaphysique et la théologie imprimaient un sens à tout ce qui était, mais cela conduit finalement au nihilisme, à la menaçante absurdité, au fait que tout finit par perdre son sens. Dès lors la tâche que se propose Nietzsche est celle d'une déconstruction et même d'une destruction, qui seules peuvent ouvrir à une nouvelle interrogation du sens, à une nouvelle façon de comprendre le sens. C'est le sens du sens qui est en question dans la radicalité de l'entreprise nietzschéenne. Pour lui le nihilisme serait une conséquence directe du platonisme, et c'est pourquoi le platonisme est ici un trait essentiel de toute la philosophie occidentale :

« Que signifie le nihilisme ? Que les valeurs suprêmes se dévalorisent », 1887, 9, [35].

Le Bien, le Beau, le Vrai (comme la philosophie, la morale, la religion et l'esthétique) deviennent des valeurs inadéquates. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait ni bien, ni beau, ni vrai, mais qu'il faut les comprendre par-delà l'idéalisme qui les absolutise.

« Valeur », « nihilisme », « volonté de puissance » ; voilà trois concepts fondamentaux de Nietzsche. Même la mort de Dieu ne vise que le Dieu moral, le Dieu qui est fondement de la morale, et donc un dieu qui se trouve lié à une axiologie déterminée. Pour Nietzsche dans ces questions c'est bien toute la philosophie qui est en question au sens où c'est ce qu'est la philosophie qui est en question, puisque la critique des valeurs prend ici le sens d'une critique de la logique. Or la logique est bien le cœur de la philosophie. Nietzsche souligne qu'elle est traditionnellement comprise comme une doctrine du jugement. L'homme est alors l'être qui par

³⁵ Je reprends ici une bonne partie de mon cours sur Nietzsche de 2019-2020 dont vous trouverez l'intégralité sur HAL.

son jugement est capable de vérité. Il s'agira de comprendre dans ce cours comment contre Platon Nietzsche ne veut plus faire de la vérité la valeur suprême. Or le nihilisme, comme déclin et régression de la puissance de l'esprit, contient en lui son propre dépassement, au sens où il s'agit de parvenir à penser autrement l'essence de l'homme. Le « surhomme » au sens de Nietzsche est précisément ce qui vient après l'homme platonicien. La voie de sortie du nihilisme ne peut être que l'éternel retour comme « marteau ».

Il s'agit donc bien de savoir comment se libérer de la métaphysique si on entend cette entreprise de fondement dans des vérités éternelles et une croyance en un autre monde, celui des Idées.

2 La critique du moi fondement de la métaphysique

Dans la troisième des *Considérations inactuelles* sur « Schopenhauer éducateur », Nietzsche commence par l'intime sentiment que nous avons de l'unicité de notre existence :

Au fond, tout homme sait pertinemment qu'il n'est au monde qu'une fois, qu'il est unique au monde, et que nul hasard, même le plus étrange, ne comblera une seconde fois une multiplicité aussi bizarrement bariolée dans ce tout unique qu'il est : il le sait, mais il s'en cache comme s'il en avait mauvaise conscience – pourquoi donc ? Par crainte du voisin qui exige cette convention et lui-même s'en couvre. (*Œuvres 1*, p. 577)

Nietzsche, selon une formule qu'il utilise souvent, commence par faire parler un « voyageur », qui observe de l'extérieur différents peuples en cherchant ce qu'ils ont en commun. Ce n'est pas Nietzsche qui parle, mais il va reprendre la formule du voyageur en en dégageant la portée philosophique : l'homme le plus souvent n'a pas le courage d'être lui-même et préfère se fondre dans l'anonymat d'une vie conventionnelle. Ainsi l'homme est une tension permanente, une crise, car d'un côté il a le sentiment de son unicité, de l'unicité de sa parole, unicité qui ne tient pas ici à l'unicité du « je », mais à l'unicité du complexe de pulsions qui nous caractérise. Chaque homme est une combinaison unique, qui par principe ne peut se répéter. Mais, d'un autre côté, il ne parvient pas à porter cette unicité, à l'assumer comme on dirait aujourd'hui ; il a même une mauvaise conscience, une certaine honte de son unicité. Dès lors, l'instinct de la crainte le conduit à se cacher de cette unicité. En évoquant « la crainte du voisin », Nietzsche déploie un de ses thèmes centraux : c'est la crainte qui gouverne le monde et qui nous conduit à une vie grégaire, au confort d'une vie anonyme, d'une soumission aux conventions. C'est donc très rarement la pudeur qui conduit au retrait de soi, mais le plus souvent c'est la paresse. Le conformisme est une vie bien plus tranquille dans laquelle on ne se fait pas remarquer, dans laquelle on a une place claire, bien identifiable. Le voisin c'est donc l'autre homme en tant qu'il me fait peur. Devenir un simple voisin, c'est en un sens n'être plus une personne avec sa singularité et son devenir.

Nietzsche développe alors l'impératif de lutter contre la paresse d'être soi ; il s'agit de veiller à l'impératif « sois toi-même ». C'est à cette condition qu'il nous est possible de nous arracher à l'anonymat de la masse. Il reste bien évidemment à savoir ce que signifie « être soi », car cela n'a pas d'évidence. Nietzsche dans ce texte reprend donc la question classique de l'*Alcibiade* de Platon relative à la connaissance de soi, qui est reprise et développée par toute la tradition métaphysique. Mais c'est justement sur cette question fondatrice qu'il s'agit de renverser le platonisme, comme il s'agit également de renverser toute forme d'introspection véhiculée ensuite, toujours selon Nietzsche, par le christianisme. L'essence de l'homme n'est pas en lui, mais se trouve au-delà de lui :

Mais comment nous retrouver nous-mêmes ? Comment l'homme peut-il se connaître ? Il est une chose obscure et voilée ; et si le lièvre a sept peaux, l'homme peut bien se dépouiller de 70 × 7 peaux, il ne pourra pas encore se dire : « voici ce que tu es vraiment, ce n'est plus l'enveloppe ». C'est de surcroît un commencement pénible

et dangereux que de creuser ainsi en soi-même et de forcer la descente qui mène, par le plus court chemin, dans le puits de son être. Avec quelle facilité alors il risque de se blesser, si grièvement qu'aucun médecin ne peut plus le guérir. (...)

Car ton essence vraie n'est pas cachée au fond de toi, elle est placée infiniment au-dessus de toi ou du moins de ce que tu prends communément pour ton moi (*dein Ich*). (p. 580)

La question est celle de la méthode de la connaissance de soi et Nietzsche récuse dans ce passage cette image classique selon laquelle il suffirait d'enlever toutes les peaux apparentes qui nous recouvrent afin d'atteindre le cœur invariant de notre être. Se connaître, cela ne peut pas être seulement passer des enveloppes au centre dans un mouvement continu d'introspection. Ce n'est pas dans un retour à soi qui irait des mois apparents au moi vrai que l'on peut se connaître, car il n'y a pas de mois purement apparents, comme il n'y a pas non plus un moi substantiel, indéradicible, un moi éternel donnant sens à la vie temporelle. Nietzsche propose justement un autre chemin de la connaissance de soi : c'est dans les choses, dans notre relation au monde que nous pouvons nous connaître. Je commence à comprendre qui je suis à partir de ce que j'aime, de ce que je déteste ; à partir de ce qui suscite en moi du désir ou de la répulsion, à partir de mes amitiés. Dis-moi ce que tu aimes et même ce que tu vénères, selon quelle succession tu les vénères, et je te dirai qui tu es. Le passé n'est pas ici la simple occasion d'une réflexion sur soi comme cela peut être le cas dans des philosophies de la subjectivité comme celles de Bergson ou de Husserl, mais il est le lieu dans lequel je prends conscience de ma relation pulsionnelle au monde. Dès lors, renversant toute une tradition issue de Platon sur la connaissance de soi, Nietzsche peut dire que s'il y a une essence vraie de soi elle n'est pas cachée au plus profond de soi et ce n'est donc pas là qu'il faut la chercher. Il faut la chercher dans sa relation aux choses et aux autres, et c'est pourquoi le moi n'est pas un état stable, mais un avoir à être, un avenir.

Dans ce devenir, le premier danger est la paresse, qui est aussi liée à une peur de la solitude. Le saint, le philosophe et l'artiste prennent un chemin de solitude. Cela ne signifie pas qu'ils sont isolés des autres hommes, mais qu'ils portent la nouveauté de leur être dans cette communauté. Le second danger est de perdre le sens de la vérité dans une pure spéculation, dans des jeux de l'esprit purement formels, car cela conduit à tomber dans le pessimisme. Le troisième danger est ce que Nietzsche nomme l'endurcissement moral et intellectuel qui consiste à se figer dans une idée fixe au lieu de vivre dans l'inquiétude de ce que l'on cherche. Cela fait signe vers la critique de l'idée fixe que l'on trouve dans le second et troisième traité de la *Généalogie de la morale*. (Voir GF page 136). À partir de ces trois dangers que sont la peur d'être soi, le renoncement à soi et l'endurcissement, Nietzsche peut conclure dans ce chapitre trois que « vivre, c'est être en danger » (page 597). Cette citation fait partie des formules les plus célèbres de Nietzsche avec des usages parfois très discutables et sa signification se trouve souvent dévoyée. Ici il s'agit de marquer que vivre, ce n'est pas se figer dans ce que l'on croit être, pour aller au-delà de soi ; ce qui signifie véritablement s'aimer soi-même. Il faut souligner que cet amour de soi est lié à une haine de soi, c'est-à-dire à une haine envers sa propre étroitesse. Nietzsche veut montrer que le **soi est un combat et non pas un état**. Dès lors, être en danger, cela n'a rien à voir avec le fait de prendre des risques inconsidérés dans le monde, de mettre en péril sa vie dans des exploits ; non, être en danger pour Nietzsche cela a une signification bien plus profonde, car cela consiste à quitter le conformisme du troupeau pour porter l'unicité de son existence dans une exposition au monde ; c'est accepter de se découvrir en se laissant transformer par les événements ; c'est accepter de ne pas être toujours dans la maîtrise en comprenant la dimension corporelle, c'est-à-dire pulsionnelle, de son existence.

Sur cette question du moi, Nietzsche cherche à renverser la doctrine traditionnelle du sujet, autrement dit la conception du moi selon Descartes et Kant (telle qu'il se la représente bien-sûr). Le renversement nietzschéen consiste alors à refuser de faire de la présence à soi le fondement de toute connaissance, et cela en montrant que ce prétendu « moi » n'a pas l'unité qu'on lui prête depuis Descartes. La critique nietzschéenne vise donc aussi bien le moi empirique (ce que je prends pour moi aujourd'hui) que le « je pur » compris comme fondement de la connaissance. Comme il va l'établir dans de nombreux textes, le « moi » est en réalité l'objet d'une croyance, de la croyance en une identité stable, de la croyance en un être constant : le moi serait donc cette partie de l'homme qui demeurerait toujours la même. Là encore, c'est la volonté qui cherchant la sécurité pose une telle unité, qui est utile, mais construite. Mais Nietzsche ne s'arrête pas là et cherche à dégager les conséquences de cette thèse : cette volonté de voir de l'invariance en nous, nous conduit à chercher de l'invariance en toutes choses. Dès lors, c'est de ce désir de sécurité, de ce désir de s'identifier clairement, de s'assurer de sa stabilité, que naissent les concepts de substance et d'être. La force de Nietzsche est de faire de l'affect de la crainte la source des concepts fondamentaux de la métaphysique, la source de l'interprétation de l'être comme une présence constante. On comprend alors que la critique du moi ouvre à la critique généralisée de toute la métaphysique traditionnelle : pour cette métaphysique, la substance persiste comme le moi ; la cause produit son effet comme le moi produit ses actes. Il ne s'agit pas d'appliquer au moi des catégories qui conviennent pour les choses, mais de montrer que la catégorie de substance vient en réalité du moi, ou plus précisément de la volonté de s'assurer de la présence constante à soi-même. Pour déconstruire cette métaphysique, il suffit alors à Nietzsche de montrer que le moi en réalité est multiple, qu'il est un nœud de relations et non une chose stable. Nietzsche le montre fortement, **il y a en nous plusieurs personnes**, mais cela ne remet pas nécessairement en cause l'unicité dont parlait Nietzsche précédemment.

*Ce qu'on appelle le « moi »²⁷. La langue et les préjugés sur lesquels elle est fondée²⁸ sont souvent des obstacles pour sonder nos processus internes et nos pulsions, notamment parce qu'il n'existe véritablement de mot que pour les degrés *superlatifs* de ces processus et de ces pulsions. Or, là où les mots nous manquent, nous sommes accoutumés à ne plus faire*

d'observations précises parce qu'il nous est pénible alors de penser avec précision ; et même autrefois on décidait sans trop réfléchir que là où cesse le royaume des mots cesse également le royaume de l'être. La colère, la haine, l'amour, la pitié, le désir, la connaissance, la joie et la douleur, autant de noms pour des états *extrêmes* : les degrés intermédiaires et atténués, et même les degrés inférieurs toujours présents, nous échappent, et pourtant ce sont eux justement qui tissent la toile de notre caractère et de notre destin. Ces manifestations extrêmes – et même le moindre plaisir ou déplaisir *dont nous sommes conscients*, quand nous mangeons, quand nous entendons un son, est peut-être encore, tout bien pesé, une de ces manifestations extrêmes – déchirent fréquemment la toile et constituent alors des exceptions violentes, la plupart du temps sans doute à la suite d'une accumulation, et à quel point elles peuvent, comme telles, égarer l'observateur ! Guère moins qu'elles ne le font pour l'être agissant. *Nous sommes tous autre chose* que ce que nous paraissions du fait des états pour lesquels seuls nous disposons de conscience et de mots – et par conséquent d'éloge et de blâme. Nous nous *méconnaissons* à cause de ces manifestations grossières qui seules nous sont connues, nous tirons une conclusion d'un matériau dans lequel les exceptions l'emportent sur la règle, nous lisons de travers cet alphabet apparemment tout à fait lisible de notre moi. *Or cette opinion sur nous-mêmes*, que nous avons trouvée par cette mauvaise voie, ce qu'on appelle le « moi », ne laisse pas de participer de notre caractère et de notre destin.

Ce paragraphe 115 d'*Aurore* montre que nous ne sommes pas seulement la conscience que nous avons de nous-mêmes, même si cette représentation que nous avons de nous-mêmes joue un grand rôle dans le devenir soi. En réalité notre être déborde ce prétendu moi, car notre conscience n'a pas accès aux instincts qui nous constituent, à cette pluralité de pulsions qui est en nous. Comme on l'a vu, la vraie psychologie n'est pas une introspection ou une théorie de l'âme, mais une théorie des pulsions. Il s'agit donc de commencer par défaire cette construction du moi, cette simplification du moi, son unification forcée, qui est liée au langage et à la volonté. Citant une liste d'affects, Nietzsche montre que les mots sont utiles pour distinguer et maîtriser, mais qu'ils ne désignent que des états extrêmes et que du coup toutes les nuances de la vie

affective personnelle sont perdues. Il n'y a pas une colère mais mille nuances de la colère en fonction de ce que je suis et en fonction des événements. Puisqu'être conscient, c'est disposer de mots afin d'identifier ce que nous ressentons, tout ce que nous ne pouvons nommer échappe à notre conscience. Or ce serait la plus grande part de nous-même qui alors nous échapperait. Nietzsche souligne qu'en réalité il est impossible d'être totalement maître de ses actions ; en effet, en réalité nous réagissons à tel ou tel événement à partir de nos pulsions et non à partir de ce que nous imaginons être. Si nous ne réagissons pas de la même manière, c'est que les instincts sont différents en chaque homme. Dès lors, pour se connaître soi-même il ne s'agit pas de s'enfermer en soi-même, dans la pure présence à soi-même, mais au contraire nous apprenons à nous connaître à partir de la façon dont nous réagissons à ce qui nous advient :

À quoi on se connaît. Dès qu'un animal en voit un autre, il se mesure à lui en pensée ; et c'est ce que font également les hommes des époques sauvages. Il en ressort que chaque homme n'apprend guère à se connaître que par ses capacités de défense et d'attaque. *Aurore* § 212.

Dans tous ces textes, ce que Nietzsche critique finalement, c'est la fermeture sur soi qui a lieu dans les métaphysiques de la subjectivité, puisque le moi serait considéré comme un pur et simple rapport à soi, alors que Nietzsche veut montrer que le moi n'est pas clos sur lui-même, mais qu'il est un ensemble de relations au monde. Si nous nous connaissons à partir de la façon dont nous réagissons au monde, c'est parce que nous nous sentons liés à toute la chaîne des vivants. Le souci de Nietzsche dans tous les textes sur le moi est de retrouver la pluralité propre de la subjectivité. C'est dans cette perspective que le corps devient pour Nietzsche le fil conducteur fondamental de sa philosophie, car le corps est lui-même pluralité de perceptions, une pluralité de volontés, etc. Finalement le corps est notre moi organique comme unité d'une pluralité. Or la conscience de soi, Nietzsche ne cesse de le souligner, demeure très souvent dans l'ignorance de ce qui se passe dans le corps. Non seulement la conscience de soi ne produit pas sa propre unité, mais en outre elle ne peut pas produire l'unité du corps. Lisez sur ce point d'une manière très attentive le § 119 du livre 2 d'*Aurore*. Tout l'enjeu de cette question est de montrer que le corps est une pensée :

Notre pensée n'est en fait rien d'autre qu'une trame très subtilement tissée de vue, d'ouïe, de tact, les formes logiques sont les lois physiologiques des perceptions sensibles. 1880,6 [433].

C'est parce qu'il y a une pensée qui engage le corps qu'il y a un « moi » et non l'inverse.

Encore une fois, la critique du moi est d'abord dans la philosophie de Nietzsche une critique de l'isolement, isolement lié selon lui à la volonté de possession de soi. C'est bien cet isolement qui me donne l'illusion que « je » produis la pensée, alors que c'est bien plutôt la pensée qui se produit en moi. En quelque sorte, cela pense en moi. Je suis plus le spectateur que le producteur de cette pensée, et c'est à partir d'elle que je me comprends. En outre cette pensée est tout aussi bien un vouloir et un sentir. C'est ce que développe Nietzsche dans le texte célèbre du § 11 du *Gai savoir*.

La conscience. – La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de la vie organique, et par conséquent ce qu'il y a de moins accompli et de plus fragile en elle. (...) On croit que c'est là le noyau de l'homme : ce qu'il y a de permanent, d'éternel, d'ultime, de plus originel ! On tient la conscience pour une quantité stable donnée ! On nie sa croissance, ses intermittences ! On la conçoit comme « unité de l'organisme » ! – Cette surestimation et cette méconnaissance ridicule de la conscience ont eu pour heureuse conséquence d'empêcher son élaboration trop rapide. Parce que les hommes croyaient déjà posséder la conscience ils se sont donnés d'autant moins de mal pour l'acquérir, – et aujourd'hui encore il n'en est guère autrement ! S'assimiler le savoir, se le rendre instinctif, voilà qui constitue une tâche absolument nouvelle, à

peine discernable, dont le regard humain devine tout juste la lueur – une tâche qui n'est pertinente qu'aux yeux de ceux qui ont compris que jusqu'à présent seules nos erreurs s'étaient assimilées à nous, et que toute notre conscience ne se rapporte qu'à des erreurs !

Si toute notre conscience ne se rapporte qu'à des erreurs, c'est parce que nous sommes dans l'illusion d'être par notre conscience l'unique source du sens. Afin de renverser cette thèse, Nietzsche, comme on l'a déjà vu avec le paragraphe 19 de *Par-delà bien et mal*, veut montrer que la volonté n'est pas simple. Ainsi, Nietzsche décide d'étudier la volonté à partir du fil conducteur du corps, puisque le sentiment musculaire accompagne toutes volitions. Il s'agit là d'une thèse tout à fait décisive, dans la mesure où toute la métaphysique moderne se comprend comme le privilège de la volonté sur la mémoire. Cette métaphysique moderne et l'affirmation de la liberté de la volonté qui se fonde sur le pouvoir de dire « je ». Certes, Nietzsche conserve ce privilège de la volonté et pour lui être, c'est bien vouloir, mais il ne fonde pas la volonté dans la réflexion ; il veut au contraire fonder cette volonté dans un sentiment de soi présent dès l'activité musculaire. La volonté est un complexe de sentiments et de pensées tout en étant l'affect du commandement ; il faut alors comprendre l'affect comme ce qui réagit au monde ; l'affect est ici un mode d'être au monde et ne veut pas se réduire à être un mode de la conscience. L'affect est antérieur à la conscience et la rend possible. Cette détermination de la volonté comme affect du commandement demandera de plus longues explications, néanmoins on peut déjà dire que commander c'est effectuer une autre volonté qui doit d'abord être sentie. Le corps est donc toujours bien requis dans le vouloir. C'est d'ailleurs vers 1882 – 1883 que Nietzsche commence à faire de la volonté de puissance l'essence même de la vie. Sans pour le moment approfondir ce concept central de la philosophie de Nietzsche, il suffit d'avoir expliqué que la volonté ne relève pas simplement d'une intention de la conscience, mais qu'elle relève finalement d'un état du corps qui conduit à vouloir changer, qui commande.

Cette non simplicité de la volonté souligne à nouveau qu'il y a plusieurs personnes en nous, qu'il y a plusieurs masques, sans que cela puisse avoir une signification négative. Nous jouons des rôles et Nietzsche semble ici reprendre un thème stoïcien : il s'agit de se comprendre comme un acteur qui doit jouer ces rôles, au lieu de s'imposer soi-même un rôle par la loi morale. Tout le projet de Nietzsche est de rompre avec l'idée que l'homme est un être simple : en effet, selon les périodes, il n'est pas le même personnage. Au lieu de vouloir figer l'homme dans une identité stable ou de ne voir en lui que le développement progressif d'une essence toujours déjà là, il est question plutôt de montrer que **l'existence n'est autre chose que le mouvement incessant des rôles** : là encore, il s'agit de remettre en cause la figure linéaire du développement de soi héritée, selon Nietzsche toujours, de la théologie, afin de comprendre l'existence comme un éternel retour. La téléologie morale est l'une des ombres de Dieu :

Le « non-égoïste ». La pluralité des personnages (masques) dans un « moi » unique. 1884,26 [73]

Remplir son rôle, c'est avoir de la volonté, concentration et attention (...) le rôle est le résultat de l'action sur nous du monde extérieur avec lequel nous accordons notre « personne » comme on accorde sa voix aux cordes d'un instrument (...) l'homme, un comédien. 1884,25 [374]

Le dépassement de soi se comprend ici comme la disparition de l'*ego* individuel et cela dans l'accomplissement d'une fonction, par exemple biologique comme le plaisir biologique de se nourrir ou dans le plaisir sexuel. Il y a également une disparition de l'*ego* dans l'accomplissement d'une fonction sociale : Nietzsche souligne le grand rôle du prince, du prophète, du poète. Dans ces trois cas, il y a un effacement du « moi », une « suppression de l'individu » (1881,12 [93]) fragment posthume du *Gai savoir*, Gallimard, p.461.

Encore une fois, c'est la morale traditionnelle qui tient trop à ce cher moi et sous l'apparence du désintéressement elle est une expression de l'égoïsme. On comprend alors que la pensée de l'éternel retour va faire véritablement époque en rompant délibérément avec cette métaphysique de l'*ego* encapsulé, pour reprendre une expression de Heidegger. En effet, la volonté se trouve métamorphosée par une telle suppression de l'*ego*, par cette remise en cause radicale du privilège de la conscience. La volonté n'est plus alors cette abstraction qu'est le pur acte de décider de soi-même de son action, puisque cette volonté devient un perpétuel jeu de forces en l'homme et également entre l'homme et le monde. Pour comprendre Nietzsche, pour saisir l'originalité de sa position par rapport aux philosophies de la subjectivité, il est impératif de ne pas « psychologiser » la volonté ; autrement dit, de ne pas reconduire cette volonté à un moi. Cette fois, dans tout ce jeu de forces, le moi n'est pas une cause ; il ne peut être qu'un effet de tout un processus. La volonté de puissance ne peut pas se comprendre comme une cause, ni comme une liberté première, ni comme l'origine du mouvement.

La volonté n'est donc pas ce que l'on se donne, mais elle est ce dans quoi nous sommes toujours déjà, puisqu'elle est la conséquence d'un jeu de forces auxquelles s'ajoute un commandement. Un tel commandement implique un jugement qui permet de choisir. Ainsi l'homme est-il une synthèse d'obéissance et de commandement. On est donc loin de la simple causalité du vouloir. Vouloir, c'est commander, mais à partir d'un jeu de forces déjà là et qui m'incline dans tel ou tel sens. Là encore, il s'agit de ne pas psychologiser Nietzsche et il ne s'agit en aucune façon de dire simplement que la volonté serait motivée par des données sensibles. Nietzsche veut tout au contraire montrer que la volonté s'enracine dans la vie du corps. C'est cette vie du corps qui débouche sur une pensée et sur un vouloir. On se trouve aux antipodes de la définition kantienne de la volonté dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs* : « la volonté est une sorte de causalité propre aux êtres vivants en tant qu'ils sont raisonnables ». Nietzsche cherche précisément à renverser une telle conception de la volonté qui en fait la causalité de l'entendement rendant effectifs les objets de ses représentations. Sans nier qu'il y ait une forme consciente de la volonté, la nouveauté de Nietzsche est de montrer que cette volonté est l'effet d'un vouloir bien plus ample, qui englobe toute la vie organique. De fait, quand les forces du corps sont déclinantes ou réactives, la volonté de puissance est elle-même déclinante.

Cela montre que tout ce qui est conscient nous est peut-être le plus proche, mais cela ne veut pas dire que c'est le plus important. Ce qui nous apparaît en premier n'est pas nécessairement la première source du sens. Selon la nouvelle perspective que nous propose Nietzsche, il faut cultiver le souci du lointain. C'est ainsi que l'on peut comprendre que par rapport à la vie pulsionnelle la vie consciente est dérivée : elle n'est que le signe de la première. Cette conscience intentionnelle et réflexive, c'est elle qui doit être comprise à partir de la vie pulsionnelle qui est inconsciente. Il est vrai qu'on peut se demander comment il est possible d'associer pulsion et conscience ; cela ne va pas de soi de pouvoir passer de la pulsion à la conscience. En réalité cela ne peut se comprendre que si la pulsion est saisie comme relationnelle ; en effet une pulsion est toujours relative à d'autres pulsions comme par exemple la pulsion sexuelle :

Premièrement : la forme la plus habituelle du savoir est sans conscience. La conscience est savoir d'un savoir. Sensations et conscience ont en commun tout ce qui est essentiel et sont probablement la même chose. 1880 – 1881,10 [F 101], *Aurore*, Gallimard, p. 672.

Nietzsche dénonce de façon constante l'illusion de la volonté, qui conduit à inverser les rapports de l'actif et du passif : c'est bien parce que je dis « je veux connaître » que j'imagine la connaissance comme étant une activité du sujet. En réalité, la connaissance vient d'une action qu'exerce sur nous les objets :

Nous pouvons bel et bien considérer notre « activité intellectuelle » comme une action qu'exercent sur nous des objets. La connaissance n'est pas l'activité du sujet, c'est une simple apparence, elle est en fait modification des nerfs provoquée par d'autres choses. C'est seulement en introduisant l'illusion de la volonté et en disant « je connais » au sens de « je veux connaître et par conséquent je le fais » que nous renversons la situation et voyons dans le passif l'actif. Mais les mots passif et actif sont également dangereux ! *Aurore*, fragment posthume, 10 [D76], Gallimard, p. 665.

Un tel enracinement de la conscience dans la pulsion vise à montrer que la conscience n'est pas isolée, mais qu'elle est toujours liée à la communication et à la socialité. La conscience n'est pas autre chose qu'un réseau de communication entre les hommes. En effet l'homme a besoin de son égal et il doit pouvoir lui exprimer sa faiblesse. Dès lors, si l'homme pense sans cesse, seule une partie remonte à la conscience dans le besoin de communication.

Le texte le plus explicite sur ce point est très certainement le § 354 du *Gai savoir* :

354.

Du « génie de l'espèce ». — Le problème de la conscience (plus exactement : du fait de devenir conscient) ne se présente vraiment à nous que lorsque nous commençons à comprendre dans quelle mesure nous pourrions y échapper : c'est à ce commencement de la compréhension que viennent de nous placer la physiologie et la zoologie — lesquelles par conséquent ont mis deux siècles à rattraper l'avance prise sur elles par la défiance prémonitoire de *Leibniz*. Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous ressouvenir, nous pourrions de même « agir » dans tous les sens du terme : tout ceci cependant n'aurait nullement besoin d'« entrer dans notre conscience » (comme on dit de façon imagée). La vie tout entière serait possible sans pour autant se voir réfléchie : c'est effectivement ainsi d'ailleurs que pour nous la majeure partie de la vie continue à s'écouler sans pareille réflexion — y compris même notre vie pensante, sensible, voulante — si malsonnant que puisse être ceci aux oreilles d'un ancien philosophe. *Pourquoi* absolument de la conscience, dès lors qu'elle est *superflue* pour ce qui est essentiel? — Or, si l'on veut bien prêter attention à la réponse que je vais donner ici, ainsi qu'à la supposition peut-être divagante qu'elle implique, la finesse et la force de la conscience me semblent toujours fonction de la *faculté de communication* d'un homme — (ou d'un animal), et cette *faculté* même fonction du *besoin de se communiquer* : je n'entends point par là que l'homme particulier, précisément *maître*

dans l'art de communiquer et d'expliquer ses besoins, dût se trouver du même coup d'autant plus réduit à l'assistance de ses semblables. Voici en revanche qui me semble être le cas pour des races tout entières, des générations successives : là où le besoin, la nécessité ont longtemps contraint les hommes à se communiquer, à s'entendre mutuellement avec rapidité et subtilité, là il existe enfin un excédent de cette force et de cet art de la communication, là un trésor pour ainsi dire progressivement accumulé attend désormais l'héritier qui en fera un dispendieux usage (— les soi-disant artistes sont de tels héritiers, de même les orateurs, les prédicateurs, les écrivains; tous hommes qui sont les derniers maillons d'une longue chaîne, « nés tardivement » au meilleur sens du mot, et qui de leur nature, sont des *gaspilleurs*). Une fois admise comme juste pareille observation, il me sera permis de poursuivre dans le sens de ma supposition; *la conscience, en général, n'a pu se développer que sous la pression du besoin de communication* — dès le début ce n'était que dans les rapports d'homme à homme, particulièrement entre celui qui commande et celui qui obéit, que la conscience était nécessaire, utile, et qu'en fonction du degré de cette utilité elle arrivait à se développer. La conscience n'est en somme qu'un réseau de liens entre les hommes, — et ce n'est qu'en tant que telle qu'elle a dû se développer : à vivre isolé, telle une bête féroce, l'homme aurait pu fort bien s'en passer. Le fait que nos actes, nos pensées, nos sentiments, nos mouvements mêmes nous deviennent conscients — tout au moins une partie de ceux-ci — n'est que le résultat du règne effroyablement long qu'un « tu dois » a exercé sur l'homme; il avait *besoin, lui, l'animal le plus menacé*, d'aide, de protection, il avait *besoin de son semblable*, il fallait qu'il sût se rendre intelligible pour exprimer sa détresse — et pour tout ceci il avait tout d'abord besoin de « conscience », donc même pour « savoir » ce qui lui faisait défaut, pour « savoir » ce qu'il éprouvait, pour « savoir » ce qu'il pensait. Car pour le dire encore une fois : l'homme, comme toute créature vivante, pense sans cesse, mais il l'ignore; la pensée qui devient *consciente* n'est qu'une infime partie disons : la plus superficielle, la plus médiocre ; — car seule cette pensée consciente se *produit en paroles, c'est-à-dire dans des signes de communication* par quoi se révèle d'elle-même l'origine de la conscience. Bref, le développement du langage et le développement de la conscience (*non point de la raison*) vont la main dans la

main. Que l'on ajoute à cela que ce n'est pas seulement le langage qui jette un pont d'un homme à l'autre, mais aussi le regard, la pression, le geste, quant à la prise de conscience de nos impressions sensibles, quant à la capacité de les fixer et de les situer pour ainsi dire hors de nous, elles ont augmenté proportionnellement à la nécessité croissante de les transmettre à *autrui* par des signes. L'homme inventeur de signes est à la fois l'homme qui prend une conscience de plus en plus aiguë de lui-même; ce ne fut qu'en tant qu'animal social qu'il apprit à le faire — il le fait encore et de plus en plus. — Ma pensée, comme on le voit, est que la conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire; que la conscience, par conséquent, ne s'est subtilement développée que sous le rapport de l'utilité communautaire et grégaire, et que chacun de nous, nécessairement, en dépit de la meilleure volonté pour se *comprendre* aussi individuellement que possible, pour « se connaître soi-même », ne fera pourtant jamais autre chose que d'amener à sa conscience du non-individuel, ce qui est « moyen »; — que notre pensée même, constamment, se voit pour ainsi dire *majorée* par le caractère de la conscience — par le « génie de l'espèce », qui règne en elle — et retraduite dans la perspective du troupeau. Nos actes, dans le fond, sont intégralement et incomparablement personnels, uniques, individuels en un sens illimité, cela est hors de doute; mais sitôt que nous les retraduisons dans la conscience, *ils cessent de le paraître...* Tel est, à mon sens, le phénoménalisme, le perspectivisme proprement dit : la nature de la *conscience animale* implique que le monde dont nous pouvons devenir conscients n'est qu'un monde superficiel, un monde de signes, un monde généralisé, vulgarisé — que tout ce qui *devient* conscient s'en trouve du même coup plat, amenuisé, réduit, jusqu'à la stupidité du stéréotype grégaire ; que tout prise de conscience revient à une opération de généralisation, de superficialisation, de falsification, donc à une opération foncièrement corruptrice. Pour finir, la conscience, par sa croissance même constitue un danger, et quiconque vit parmi les plus conscients des Européens sait même qu'elle est une maladie. Ce n'est pas, comme on le devine, l'opposition entre le sujet et l'objet, qui me préoccupe ici : pareille distinction, je la laisse aux théoriciens de la connaissance qui se sont fait prendre dans les nœuds coulants de la grammaire (cette métaphysique

pour le peuple). C'est¹ encore moins l'opposition entre la « chose en soi » et le phénomène : car nous sommes loin de « connaître » assez, pour nous autoriser aussi ne serait-ce qu'à faire une telle distinction. Le fait est que nous ne disposons d'aucun organe propre à la connaissance, à la « vérité » : nous ne « savons » (ou croyons ou imaginons) qu'autant que cela peut être utile à l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce : et ce qui a nom ici d'« utilité » n'est aussi en fin de compte que croyance, qu'imagination, et peut-être précisément cette stupidité même, la plus fatale de toutes, dont un jour nous périrons.

Le titre même de ce texte, « du génie espèce », indique qu'il s'agit de sortir la conscience de l'unique considération du niveau individuel. Autrement dit, la conscience ne peut pas se réduire à la pure présence à soi, hors du monde et des autres, du sujet réfléchissant. Nietzsche n'explique pas l'inconscient comme étant un mode dégradé de la conscience, et, de ce fait, il effectue un véritable renversement en cherchant à expliciter, dans ce paragraphe 354, le devenir conscient à partir de l'inconscient, qui est cette fois le point de départ. Il s'agit bien d'effectuer une physiologie de la conscience, c'est-à-dire la vraie psychologie au sens de Nietzsche.

Dès le début du texte, il précise que ce n'est pas la conscience en général qui est l'objet de son étude, mais bien le « devenir conscient » ; la conscience ne doit pas être considérée comme un événement originaire, mais au contraire comme ce qui dérive d'un processus d'abord pulsionnel et donc inconscient. En conséquence, Nietzsche nous dit que méthodiquement, pour étudier la conscience, il faut partir de ce qui échappe à la conscience ; et c'est bien ce que le philosophe peut retenir de la physiologie et de la zoologie. Cela ne veut pas dire que Nietzsche s'en tient à une zoologie de la personne, mais il veut mettre au jour les processus physiologiques sans lesquels la conscience ne pourrait pas avoir lieu. La référence que Nietzsche fait ici à Leibniz n'est pas très explicite et il est possible de penser au texte sur les petites perceptions ; néanmoins, dans le § 357, il précise le sens de ce renvoi à Leibniz : il reconnaît à Leibniz le mérite d'avoir expliqué, contre Descartes et contre toutes les philosophies antérieures à lui, que « la conscience n'est qu'un accident de la représentation, non pas son attribut nécessaire et essentiel ». Leibniz aurait ainsi permis à la physiologie et à la zoologie de rattraper leur retard sur les autres sciences et notamment sur la physique.

Nietzsche précise alors que penser, sentir, vouloir, se souvenir, agir, qui sont habituellement des actes attribués à la volonté d'un sujet réflexif peuvent avoir lieu, en réalité, sans la conscience. Il s'agit de refuser la réduction de ses actes à l'activité consciente d'un sujet. En effet, tout ce qui est senti ne devient pas un objet de perception. De même toute pulsion ne devient pas le projet d'un sujet. Cela peut penser en nous sans que cela soit lié au jugement d'un sujet, par exemple, pour reprendre un exemple classique, quand je retire ma main du feu ; cela se fait en moi, sans réflexion. De même, il est possible de montrer que mon corps mémorise sans que la réflexion intervienne nécessairement, par exemple quand je me souviens d'une saveur. Sans multiplier les exemples, il s'agit d'expliquer que l'éveil de la conscience ne peut se faire qu'à partir d'une vie qui la précède ; ainsi devenir conscient, ce n'est pas simplement se saisir comme « je » dans la solitude radicale du philosophe, mais c'est comprendre toute la vie corporelle et sociale qui me précède. Nietzsche ajoute même dans le texte que cette vie qui n'est pas consciente constitue la majeure partie de notre vie. Nos sensations inconscientes sont bien plus nombreuses que nos sensations réfléchies. D'une certaine façon, la conscience n'est que la partie émergée de l'iceberg. L'ancien philosophe, qui ne veut pas entendre une telle vérité, est celui qui pose en principe le primat de la conscience. « Ancien » n'a donc pas ici une signification historique, car ce terme désigne ce à quoi la nouveauté de la philosophie de

Nietzsche met fin. L'ancien philosophe, c'est celui qui défend la thèse que penser, c'est uniquement se représenter de façon consciente.

Nietzsche peut alors énoncer la thèse centrale du texte, à savoir que la conscience n'a pu se développer que sous la pression d'un besoin de communiquer. Avec cette thèse, il s'agit de renverser l'idée selon laquelle la conscience résulterait d'une épreuve solitaire de soi par soi, pour montrer qu'au contraire la conscience résulte de la faculté de communication. Nietzsche précise alors que cette capacité et finalement ce besoin ne se mesure pas à partir de l'individu, mais à partir de l'espèce. C'est ce changement de perspective, ce passage de la considération d'individu au point de vue de l'espèce, qui permet à Nietzsche, sans autre précision historique, d'avancer que c'est là où les hommes ont été le plus forcés à communiquer, qu'il y a eu le plus grand développement de la conscience. Quand on passe de la conscience de soi de l'individu à la conscience de soi d'un peuple, il est possible de montrer que la communication est ce qui fonde la possibilité même de la conscience. La conscience n'est donc pas originaire, car elle se fonde sur un besoin de communiquer. L'artiste lui-même se trouve défini par Nietzsche comme n'étant qu'un héritier de toute cette communication. Contre le romantisme, il s'agit de montrer que le génie de l'artiste n'est pas un surgissement hors de tout monde et de toute histoire, mais sans racines dans la vie propre de l'espèce, dans son génie propre. Le génie de l'espèce fonde le génie de l'artiste. Ainsi Nietzsche dans ce passage se livre à une observation historique pour décrire une généalogie de la conscience. Pour le dire dans un vocabulaire qui n'est pas celui de Nietzsche, l'intersubjectivité ne résulte pas de l'accord de subjectivités individuelles, mais est première et fonde la possibilité de la subjectivité individuelle. En effet, l'intersubjectivité n'est pas le rapport de deux consciences se possédant d'abord de façon solitaire et la relation entre les consciences est cette fois antérieure à la conscience de soi. C'est pourquoi Nietzsche peut dire que « la conscience n'est en somme qu'un réseau de liens entre les hommes ».

Il s'agit bien donc pour Nietzsche de décrire le principe de la naissance de la conscience : la conscience naît d'un conflit de forces. Nietzsche peut alors envisager la situation contraire et montrer que si l'homme avait vécu seul telle une bête féroce, il n'aurait jamais eu besoin de la conscience. Telle est la grande nouveauté de Nietzsche : montrer que la conscience a une origine sociale et politique. Autrement dit, l'homme seul ne peut pas développer son humanité et il n'est qu'un brandon de discorde comme disait Aristote. Cela dit, Nietzsche ne fait pas que reprendre une thèse classique sur le besoin des autres pour le développement de l'essence de l'homme ; il ne s'agit pas simplement de dire que l'homme, à la différence des bêtes et des dieux, a toujours besoin d'amis. Il s'agit au contraire de mettre au jour que c'est face à l'adversité d'une autre conscience que la conscience de soi peut se déployer. En outre, Nietzsche ne défend pas cette thèse uniquement dans une perspective de reconnaissance, comme a pu le faire Hegel, car pour lui c'est bien l'origine de la conscience qui se trouve dans le conflit et non pas simplement son déploiement. Reprenant l'idée classique selon laquelle l'homme est l'animal le plus menacé, le plus fragile car il ne possède aucune carapace naturelle, il cherche à montrer que cette exposition est l'origine d'un « tu dois ». Cet impératif n'est pas ici ce qui s'impose à une conscience réflexive dans une évidence apodictique, mais est ce qui s'impose à l'homme dans sa vie sociale. Le « tu dois faire appel à ton égal » et « tu dois communiquer avec lui » et un savoir de soi qui s'enracine dans l'urgence du besoin, qui est la facticité de l'existence. Il s'agit bien ici d'une pensée inconsciente, d'un impératif qui devient parole en moi. Nietzsche insiste sur cette connexion essentielle de la pensée et de la parole : la parole, c'est de la pensée extériorisée dans des signes de communication et qui ainsi objectivée devient consciente. Cela confirme que ce n'est pas la conscience qui assure la constance de l'homme ; la première constance, celle qui fonde toutes les autres, c'est celle du besoin. L'invariant finalement, c'est la pensée inconsciente constituée de sentiments de volonté et d'action. Nietzsche ne prétend pas à l'originalité en disant que le développement du langage et le développement de la conscience sont indissociables, mais il tient à montrer que le langage

pris au sens large est le principe de la relation interhumaine. C'est pour envisager cette dimension élargie du langage qu'il précise que parmi les signes de communication il n'y a pas que les mots, mais il y a également le regard, les gestes, etc. Le plus important dans cette analyse et de défendre l'idée que par le besoin la pensée finit par s'extérioriser et par devenir consciente. Nietzsche dit donc bien que l'homme est un « animal social », mais cette définition ne prend son véritable sens que si l'on considère la distinction entre moi et l'autre comme résultant de cette extériorisation liée aux besoins. Cette distinction n'est donc pas première ; elle résulte de la genèse même de la conscience à partir d'une vie physiologique qui la précède. Pour qui y-a-t-il un autre ? Ici, ce n'est pas pour le sujet réfléchissant ; ce n'est pas non plus pour le sujet engagé dans un processus de reconnaissance. Il n'y a véritablement un « autre » que pour quelqu'un qui se trouve dans la nécessité vitale de communiquer.

Nietzsche peut alors énoncer la thèse fondamentale de ce § 354 : « ma pensée, comme on le voit, est que la conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, elle appartient bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire ». Autrement dit, en dépit des efforts pour se comprendre, se connaître soi-même d'un strict point de vue individuel est une impasse et on ne peut se comprendre soi-même que du point de vue du « génie de l'espèce » qui règne en nous. Mais que veut dire « se comprendre » dans ce texte ? Un fragment posthume permet de répondre à cette question : « comprendre, autant que c'est possible à chacun – cela veut dire laisser une chose marquer sa frontière par rapport à nous » (1880,7 [116]). Comprendre, se comprendre, ce n'est pas ici un acte réflexif visant à être le spectateur de soi-même, mais c'est saisir que c'est l'utilité communautaire qui délimite ce que je suis. Se comprendre, c'est réaliser que le moi est un produit et non ce qui produit.

Toute la fin du paragraphe développe une conséquence de cette thèse qui n'a pas encore été abordée dans cette généalogie de la conscience : il s'agit de montrer, pour Nietzsche, que le passage de la vie inconsciente à la vie consciente est non seulement une réduction à une petite partie de nos sensations, de nos pensées, de nos volontés, mais que s'effectue également un nivellement, une simplification et même une superficialisation ou encore une falsification. Il n'y a pas simplement une transformation, il y a également une perte : alors que tout est individuel en l'homme, le besoin de communication conduit à la perspective du troupeau : on devient simplement et l'un des hommes. Afin d'explicitier le fait que la conscience par sa croissance constitue un danger, Nietzsche récuse les distinctions classiques comme celle du sujet et de l'objet, ou encore celle de la chose en soi et du phénomène. De telles distinctions, trop théoriques, résultent non seulement de la soumission de la philosophie à la grammaire, comme si c'était la grammaire qui devait fixer ce que l'on doit penser, mais elle résulte également d'une interrogation insuffisante sur ce que signifie connaître. La critique de la connaissance a une place décisive dans la philosophie de Nietzsche, néanmoins l'objet du texte et de montrer que ce qui a toujours été manqué par cette théorie de la connaissance, c'est le lien d'essence entre conscience et vie grégaire. Cela permet à Nietzsche de montrer que le moi n'est pas un principe d'individuation ; bien au contraire. Ce sont les conflits liés aux besoins qui sont les principes d'individuation. On peut alors dire que de par son origine grégaire la conscience n'est jamais individuelle et que finalement la conscience sera d'autant plus vive que la communication sera difficile. La conscience n'est donc pas d'abord un sujet tourné vers l'objet, elle n'est pas non plus un phénomène ou une représentation comparée à la chose en soi, et il s'agit pour Nietzsche de montrer que l'homme de troupeau a tendance à inverser en permanence l'ordre des événements ; il a tendance à faire de la conscience, qui n'est qu'un effet, la cause de tous les événements. C'est bien là le plus grand danger, c'est là l'expression même du nihilisme et il n'est possible d'échapper à ce nihilisme qu'en montrant toujours à nouveau que la conscience ne peut pas être le lieu de la vérité. La conscience n'est qu'un organe pour ce qui dirige en l'homme, mais elle n'est pas ce qui dirige. Il s'agit donc de se souvenir que la conscience est d'abord tournée vers le monde extérieur et c'est dans ce souvenir qu'elle n'est

pas un danger. Ce dont nous risquons de périr, comme le souligne la toute fin du texte, c'est de nous croire, nous sujet individuel, l'unique source du sens, de nous croire l'origine de l'être. Toute la tâche de la philosophie selon Nietzsche et alors de reconduire l'homme à sa véritable origine : la vie physiologique et sociale.

Ainsi, la critique du moi est la critique de l'une de nos plus anciennes croyances, d'une croyance quasi indéradicable et que Nietzsche qualifie de mortelle. Il reprend ces thèmes dans les paragraphes 16 et 17 de *Par-delà bien et mal* et là encore il s'agit de dénoncer cette illusion selon laquelle l'homme se pense comme une cause, comme un auteur, ou encore comme un acteur ; c'est la thèse du sujet – agent. Cette plus ancienne croyance est également ce qui conduit à cette valorisation de la forme prédicative, qui conduit à la simplification, voire à la falsification, du monde. Ainsi, croire au moi, c'est croire à la distinction du sujet et de l'objet, du phénomène et de la chose en soi, du sujet et du prédicat. Cette croyance est alors à l'origine des catégories de la substance et de la causalité. C'est pourquoi avant d'étudier la critique nietzschéenne de la connaissance, il était nécessaire d'envisager la critique de la conscience comprise comme l'origine solitaire du sens du monde. Cette thèse de Nietzsche se trouve à l'origine des travaux d'Alain de Libera : voir ce qu'il en dit dans *l'invention du sujet moderne*, Vrin, p. 127-146. Notamment p. 134 où il dit que l'archéologie de cette croyance fondamentale qui est erronée, fictive, fictionnelle, fourvoyante, est ce à quoi est consacré son travail d'historien de la philosophie médiévale. Toutes les pensées de la déconstruction du sujet prennent appui sur les analyses de Nietzsche.

3 La critique de la représentation

Comme on a pu le voir déjà plusieurs fois, la critique de la connaissance possède une place décisive dans la philosophie de Nietzsche et la question de la conscience, celle du « je », souligne à quel point Nietzsche dénonce toute forme de construction de la pensée. Sa critique de la représentation est alors tout à fait originale, car elle vise à mettre au jour que les catégories ne sont pas originaires, mais dérivent du besoin de l'homme de fixer le monde, de nier le devenir, en posant des choses stables identiques à elle-même et un « je » stable pour penser ce « monde », qui n'est alors, en effet, qu'une représentation. La critique de la représentation se trouve bien alors au cœur de la déconstruction de la métaphysique effectuée par Nietzsche. Néanmoins, cette entreprise n'est pas purement et simplement négative, car il s'agit également d'envisager une connaissance qui ne soit pas une falsification du monde issue du besoin de la conservation et même de l'impératif de conservation. C'est une thèse bien connue, mais qu'il s'agit d'élucider, à savoir **que selon Nietzsche la peur du devenir définit la métaphysique.** En effet, c'est une telle peur qui conduit à « croire » en l'identité hors de nous des choses et qui nous conduit à croire à notre propre identité ; croyance qui masque notre véritable personnalité consistant à passer d'un rôle à un autre. D'une manière générale, cette croyance en l'identité est ce qui conduit à niveler toute différence, pour ne retenir que les éléments communs. Certes, Nietzsche le reconnaît, cette recherche de l'identique est la condition de l'appropriation du monde, d'une mainmise sur le monde, cependant une autre connaissance est possible, une connaissance qui ne falsifie pas les choses en respectant l'éternel retour, donc en respectant le temps qui est l'être des choses.

Nietzsche cherche donc à opposer deux rapports au monde : l'un qui consiste à se nourrir du monde, à en faire la matière de son développement, et l'autre qui revient à le comprendre dans son devenir, dans son irrégularité propre. Cette alternative invite à faire en sorte que l'ordre du monde ne soit pas simplement un ordre que l'homme pose sur le monde afin de mieux le manipuler. Ainsi, connaître, ce n'est pas simplement s'arrêter auprès des choses en ralentissant le devenir, mais c'est également accéder au jeu de forces qui constituent ce devenir, à ce flux originare toujours en commencement. Ces quelques mots qui cherchent à situer la signification

des propos de Nietzsche sur la science visent à montrer que dans tous les textes de Nietzsche sur la science, il ne s'agit pas du tout d'une critique de la science en tant que telle ; il s'agit plutôt d'une critique de la méthode scientifique visant à en montrer à la fois la nécessité et la limite. Le temps, l'espace et la causalité seront compris uniquement comme des métaphores de la connaissance, c'est-à-dire comme une certaine façon d'expliquer les choses. Dès lors, la question décisive va être de savoir si le monde qui n'est pas une représentation, c'est-à-dire le monde qui est d'abord un devenir, est véritablement connaissable. Il est légitime de se demander si entre la connaissance, qui cherche à fixer, retenir, et le flux du monde, qui peut être chaotique, il n'y a pas une incompatibilité radicale.

Il y a des textes très différents de Nietzsche sur la science, néanmoins dès la troisième des *Considérations inactuelles*, Nietzsche dénonce la froideur et la sécheresse de la science, qui loin d'être le moteur de l'histoire peut-être ce qui risque de scléroser le processus de culture. En effet, dans ce texte, il montre que si la culture se réduisait aux progrès de la science, c'est la vie du monde qui serait perdue, notamment avec toutes ses joies et ses souffrances. En outre, il souligne que la connaissance scientifique n'a pas l'impartialité qu'on lui prête trop souvent, car elle est liée, toujours, à une époque et à ses préjugés. L'homme de science n'est pas le spectateur non historique du monde. Enfin, Nietzsche accuse sa myopie pour le lointain et son unique souci du proche, qui conduit à la division continue des sciences. Dès lors, la connaissance pure, supra humaine, est en réalité très humaine dès que l'on devient attentif à ce qui l'engendre. Encore une fois, Nietzsche ne maintiendra pas toujours de tels propos assez brutaux sur la non-fécondité de la science et il envisagera plutôt la possibilité que la science soit libérée de sa méthode afin d'être reconduite à sa propre fécondité, qui est de donner le plus de sens possible à la vie et à l'action.

Il faut lire d'une manière très attentive les paragraphes 16 à 19 de la première partie de *Humain trop humain*. Vous y trouverez toute la critique nietzschéenne de la métaphysique classique, et c'est sans doute le meilleur passage pour comprendre comment Nietzsche renverse la table des catégories.

La croyance à des substances absolues et à des choses identiques est également une erreur originelle, et aussi ancienne, de tout le règne organique. Or, pour autant que toute métaphysique s'est principalement occupée de substance et de liberté de la volonté, on pourra la caractériser justement comme la science qui traite des erreurs fondamentales de l'humanité, mais en les prenant pour des vérités fondamentales.
Humain trop humain, I, § 18 folio p. 46

Cet extrait dénonce d'une manière très claire la métaphysique dans ses présupposés fondamentaux. La métaphysique, en effet, n'est pas du tout une activité indépendante, séparée du monde, et elle peut être dévoilée comme étant le prolongement, l'un des prolongements possibles, de la vie : l'identique, le permanent, le stable, la substance, la cause, sont des catégories qui ne se trouvent pas dans le monde sensible, qui ne viennent pas du monde phénoménal. La philosophie a pris l'habitude de faire du monde un tableau, une représentation. En effet, le propre de la métaphysique est de d'abord chercher l'identité, et ensuite de chercher l'être qui se trouve sous cette identité.

Les philosophes d'habitude ont devant la vie et l'expérience – devant ce qu'ils appellent le monde phénoménal – la même attitude que devant un tableau déployé une fois pour toutes et qui montre toujours le même déroulement immuablement fixé ; c'est ce déroulement, opinent-ils, qu'il faut interpréter correctement afin de conclure de là à l'être qui serait à l'origine du tableau : à la chose en soi, donc, qui est toujours considérée d'habitude comme la raison suffisante du monde des phénomènes.

Il faut lire avec une très grande attention tout le § 16, qui finit par établir que cet être se trouve finalement compris comme la cause, comme la raison suffisante des phénomènes. Tout ce texte explique comment on passe de l'identité à l'être, puis à la cause. Le plus important, selon Nietzsche, est de montrer que derrière le préjugé logique (l'identité), il y a un préjugé ontologique (L'être comme chose en soi), et cela conduit à un préjugé causal (L'être comme cause du monde sensible). On voit très bien sur ce point quelle est la méthode de Nietzsche : Nietzsche attaque la métaphysique en déplaçant la question, autrement dit en ne se plaçant pas d'emblée dans le champ de la métaphysique ; et cela en cherchant à expliquer cette fois la genèse même de la métaphysique. La métaphysique n'est pas ici ce qui vient après la physique, ou ce qui fonde toutes les sciences, car elle est finalement elle-même fondée : la métaphysique vient des impératifs organiques. Certes, comme l'explique Nietzsche dans ce paragraphe 16, la science est loin d'être purement négative, dans la mesure où elle éclaire en partie cette genèse, dans la mesure où la science donne tout de même à voir que ce monde n'est qu'une représentation.

De ce monde de la représentation, la science exacte ne peut effectivement nous délivrer que dans une mesure restreinte – aussi bien ce n'est pas chose souhaitable –, pour autant qu'elle est incapable de briser pour l'essentiel la puissance d'habitudes archaïques de la sensibilité : mais elle peut très progressivement et graduellement éclairer l'histoire de la genèse de ce monde comme représentation – et pour quelques instants au moins nous élever au-dessus de son déroulement tout entier. Peut-être reconnaissons-nous alors que la chose en soi est bien digne d'un rire homérique, elle qui paraissait être tant, voire tout, et à vrai dire est vide, vide de sens.

Néanmoins, la science ne peut pas effectuer cette remise en cause totalement, car elle demeure elle-même dépendante de préjugés fondamentaux de la métaphysique. La métaphysique, c'est bien la vie, mais la vie comme volonté de se conserver, alors que la « vraie vie » est une création de formes, comme on a pu le voir dans la première partie du cours. Nietzsche nous met ainsi en face de deux tendances fondamentales de la vie et on comprend avec ce texte qu'il ne s'agit plus d'opposer d'une manière trop simple la vie et la fixité, mais de voir dans la vie elle-même la source de la métaphysique. Le projet de Nietzsche, notamment dans *Humain trop humain*, c'est d'expliquer l'origine de nos représentations.

Afin d'expliquer ce préjugé logique, *Humain trop humain* dans le § 19 développe la question du nombre. L'acte de nombrer des choses, le fait de dire par exemple six pommes ou six chaises, suppose déjà des choses identiques, or dans le monde il n'y a rien d'identique, il n'y a que de la pluralité. Finalement le nombre n'est que l'ordre que nous mettons dans le monde, dans le temps, et en outre ce n'est qu'une représentation liée aux nécessités de l'action. Ce que l'on appelle la « nature » n'est pas autre chose que le monde comme représentation. Or, pour le monde qui n'est pas « notre » représentation, il n'y a pas de choses identiques et il faut ajouter qu'il n'y a pas non plus de choses tout court, et, de ce fait, on ne peut pas lui appliquer le nombre. Pour résumer, le nombre relève de la subjectivité.

A un monde qui n'est pas notre représentation, les lois numériques sont tout à fait inapplicables : elles n'ont cours que dans le monde de l'homme.

Ce que Nietzsche explique à propos de la connaissance scientifique vaut en réalité, pour lui, de toute connaissance en général ; et même la connaissance sensible manifeste déjà un souci d'égalisation et de stabilisation. La force de Nietzsche est de montrer que dès la sensation il y a un tel processus, dans la mesure où en elle-même chaque sensation est unique, alors que dans la connaissance sensible cette sensation est comparée, et parfois identifiée, à d'autres sensations. Dès lors, le flux des sensations se trouve lui-même stabilisé dans la perception, et cela parce que toute sensation contient finalement déjà une évaluation. Pour Nietzsche, l'idée kantienne d'un pur donné de sensations n'a aucun sens, puisqu'il n'y a pas de sensations sans une évaluation préalable. En fin de compte, toute sensibilité est déjà une réceptivité et est donc déjà mise en forme. Il n'y a pas dans la connaissance de moments de pure passivité, car derrière

la passivité apparente, il y a toujours une activité. Cette thèse signifie que pour être donnée une sensation, ou une excitation, doit être choisie à l'exclusion d'autres sensations, et que ce choix est déjà un jugement de valeur. Contre toute idée d'une perception pure, Nietzsche veut mettre au jour que percevoir, c'est toujours évaluer. En effet, percevoir, c'est vraiment au sens premier *wahrnehmen*, c'est-à-dire « tenir pour vrai » ; mais c'est également un *wertnehmen*, un jugement de valeur. Loin des illusions d'une présence purement passive et neutre, ce que nous percevons est la manière dont nous nous percevons sont préalablement déterminés par nos jugements de valeur.

Nietzsche peut alors développer le thème très célèbre de la reconnaissance : toute perception sensible suppose déjà une égalisation des sensations par laquelle nous reconnaissons. On reconnaît ainsi ce qui est déjà connu, le bien connu, ce qui nous est déjà proche. Encore une fois, cette égalisation est nécessaire à la vie, car sans elle il n'y aurait que du chaos, mais néanmoins a lieu une falsification de l'expérience, qui conduit à ne retenir que ce qui est constant, identique, déjà vu. Dès lors, c'est bien cette constance, qui est en réalité un produit de notre activité, que nous prenons pour la « réalité ». Mais sous ce monde comme représentation, il y a le monde informe du chaos de sensations. Il faut bien reconnaître que ce monde est peut-être pour nous inconnaissable. Le plus important pour Nietzsche est de montrer que cette égalisation, cette réduction au commun et au connu, a lieu à tous les niveaux de la connaissance, mais cela indique néanmoins qu'une autre expérience est possible que cette « falsification du multiple et de l'innombrable en égal, ressemblant, dénombrables » (1885,34 [252]).

Cette autre connaissance, c'est la pensée comme signe et non comme représentation. Pour Nietzsche, la pensée est un **signe** dont le sens est multiple et qui demande à être interprété. Tout signe doit être interprété, et l'interprétation est l'équivalent de ce que Husserl nommera une donation de sens. Mais cette nouvelle connaissance doit être attentive aux forces multiples de la vie et donc justement à la multiplicité du sens. C'est pourquoi une interprétation n'est jamais simple. Alors que la connaissance au sens habituel consiste à imposer des schèmes régulateurs à un chaos, l'interprétation, et l'art en particulier, doit maîtriser le devenir de ce chaos de sensations. Dès lors, comprendre l'art, ce n'est pas autre chose que comprendre cette maîtrise, que comprendre cette autre connaissance attentive à la pluralité du sens. La vie est un devenir qui ne connaît aucune constance, mais le vivant lui a besoin de constance, car c'est par cette constance qu'il peut donner cours à sa volonté de puissance qui est son être même. L'art est bien l'expérience fondamentale, car il est la plus haute forme de cette maîtrise. Bien évidemment, l'éternel retour sera cette maîtrise même. Ainsi, Nietzsche cherche à mettre en évidence une constance qui ne nie pas la vie. Il s'agit donc de penser l'unité de l'être et du devenir, comme la sélection des forces actives, et c'est l'éternel retour qui va rendre cela possible.

Dans *Le gai savoir*, la critique de la science n'a également d'autre but que de surmonter la métaphysique traditionnelle dans sa croyance en un être stable. La science est précisément ce qui se distingue du gai savoir produisant l'ivresse et l'intensification de la vie. Comme le dit Nietzsche dans la préface à la deuxième édition (1886) :

Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes, des appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles, – il nous faut constamment enfanter nos pensées du fond de nos douleurs et les pourvoir maternellement de tout ce qu'il y a en nous de sang, de cœur, de désir, de passion, de tourments, de conscience, de destin, de fatalité. Vivre – cela signifie pour nous : changer constamment en lumière et en flamme tout ce que nous sommes ; de même, aussi, transformer tout ce qui nous frappe ; nous ne saurions absolument pas faire autrement. (Gallimard, collection grise, page 25)

Ne pas être une grenouille pensante, cela signifie que c'est tout entier que nous devons enfanter nos pensées. Comme l'indique le § 12, la science peut procurer les plus grandes douleurs et les plus grandes joies. De fait, la science suscite notre étonnement par ses résultats stables, comme Nietzsche le souligne dans le paragraphe 46 du livre premier, et par sa capacité à produire sans cesse à nouveau de tels résultats. Dans le § 366, qu'il convient de lire en entier, Nietzsche décrit ce qu'il en coûte d'être un vrai savant :

Le livre d'un savant dégage presque toujours quelque chose d'oppressant, d'oppressé : quelque part transpire le « spécialiste », son zèle, son sérieux, sa colère, sa surestimation du coin où il est assis, en train de broder, enfin sa bosse – tout spécialiste à sa bosse. Un livre de savant reflète aussi une âme tordue : tout métier rend tortu³⁶. (...) Qu'on n'aille surtout pas croire que l'on puisse venir à bout de pareille déformation par quelques procédés pédagogiques. Chaque espèce de maîtrise se paye fort cher ici-bas où tout, peut-être, se paye fort cher : on est l'homme de son métier qu'au prix d'en être la victime.

Tout savant a donc sa bosse, et il s'agit donc de gagner une probité, qui ne peut pas s'acquérir facilement. C'est aussi l'occasion pour Nietzsche d'opposer le vrai savant à celui qui n'en a que l'apparence. Il y a une véritable authenticité du savant que Nietzsche reconnaît et valorise. La connaissance scientifique est donc une nécessité et ne vient pas s'opposer dans la philosophie de Nietzsche à l'éloge de l'art ; en effet, cette connaissance scientifique enseigne la méthode et plus généralement la prudence dans l'ensemble de nos affirmations. Cet éloge de la science répond aux objectifs de Nietzsche : finalement la science manifeste déjà une forme d'indépendance fondamentale par rapport aux préjugés moraux et, de ce point de vue, toute science est inactuelle, toute science et d'une certaine façon par-delà bien et mal. On reprochait déjà à Socrate de pervertir la jeunesse, non parce qu'il enseignait une autre morale, mais parce qu'il invitait à un questionnement au-delà du bien et du mal de la cité grecque. Il faut lire sur ce point le chapitre intitulé *la sangsue* dans la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* :

On reprochait déjà à Socrate de pervertir la jeunesse, non parce qu'il enseignait une autre morale, mais parce qu'il invitait à un questionnement au-delà bien du mal de la cité grecque. Il faut lire sur ce point le chapitre intitulé *la sangsue* dans la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* :

³⁶ Tortu = ce qui est courbe ; voir tortueux.

nous bien des choses se devront encore éclaircir et élucider, mais déjà, ce me semble, plus pur, plus clair devient le jour.»

« Je suis *le scrupuleux de l'esprit*, répondit l'interrogé, et dans les choses de l'esprit, difficile de trouver qui procède avec plus de fermeté et de rigueur, plus durement que moi, sinon celui qui me l'a enseigné, Zarathoustra lui-même.

Plutôt ne rien savoir que beaucoup savoir à demi! Plutôt bouffon à sa propre manière que sage au gré des autres! — Moi, je vais au fondement;

— grand ou petit, que m'importe! Et qu'il se nomme marais ou ciel! Me suffit une main de fondement, s'il est en vérité fondement et ferme sol!

— une main de fondement, là-dessus on peut se tenir droit. Dans la vraie science, celle qui sait, il n'est rien de grand et rien de petit.»

« Ainsi, tu es peut-être le connaisseur de la sangsue? demanda Zarathoustra; et tu scrutes la sangsue jusqu'en ses ultimes fondements, toi le scrupuleux? »

« Ô Zarathoustra, répondit le piétiné, ce serait une tâche énorme, comment l'oserais-je entreprendre? »

Mais ce dont je suis maître et connaisseur, c'est le *cerveau* de la sangsue : — voilà *mon univers*!

Et c'est aussi un univers! Mais pardonne qu'ici prenne la parole mon orgueil, car ici je n'ai point d'égal. Pour quoi j'ai dit : « Ici je suis chez moi. » »

Comme voici longtemps que je m'attache à cette unique chose, le cerveau de la sangsue, de peur que la glissante vérité encore ne me glisse des doigts! Ceci est *mon royaume*!

— pour quoi j'ai rejeté toute autre chose, pour quoi me suis fait à toute autre chose indifférent; et dense auprès de mon savoir s'étale ma noir ignorance¹.

La conscience de mon esprit veut que je sache une seule chose et que de tout le reste je ne sache rien; m'écoeurent toutes demi-portions d'esprit, tout ce qui est vaporeux, flottant, exalté.

Où cesse ma probité, là suis aveugle, et aussi bien veux être aveugle¹. Mais où je veux savoir, là veux aussi être probe, c'est-à-dire être dur, strict, sévère, cruel, implacable.

Que tu aies dit un jour, ô *toi*, Zarathoustra : "Esprit est la vie qui dans la vie elle-même tranche"², voilà qui vers ton enseignement m'a conduit et séduit. Et avec mon propre sang, en vérité, j'ai augmenté mon savoir propre ! »

— « Comme l'enseigne l'évidence », interrompit Zarathoustra ; car encore toujours coulait le sang sur le bras nu du scrupuleux. Dix sangsues, en effet, l'avaient profondément mordu.

« Ô merveilleux compagnon ! que d'enseignements pour moi en pareille évidence, c'est-à-dire en toi-même ! Et je n'oserais peut-être tout déverser en tes oreilles sévères !

Allons ! Ici séparons-nous ! Pourtant j'aimerais te retrouver. Ce chemin qui monte conduit à ma caverne ; cette nuit tu dois être là-bas mon hôte cher !

J'aimerais aussi de ton corps réparer la blessure qu'y fit de ses pieds Zarathoustra ; j'y songerai. Mais loin de toi pour l'instant m'appelle en toute hâte un cri de détresse. »

Ainsi parlait Zarathoustra.

Dans ce passage il ne s'agit plus seulement de la critique des savants étriqués tels qu'il a pu la développer dans le livre II, mais il s'agit, au contraire, de faire éloge de la dureté, de la violence, de l'obstination, contre tout ce qui est vaporeux, flottant et exalté. Nietzsche énonce que la connaissance ne supporte pas la demi-mesure ; c'est la loi du tout ou rien. Où en est un savant, ou on ne l'est pas. L'amateur est ici un falsificateur. Autrement dit, il y a une forme d'intolérance qui appartient à la noblesse de la recherche de la vérité. Dans cette recherche exigeante, à la différence de la métaphysique, la science ne se propose pas des buts moraux ; elle cherche à connaître et non pas à éduquer l'homme. Cela peut sembler étonnant, mais il y a bien un effet cathartique de la science : elle permet de mettre entre parenthèses l'utilité de la philosophie, non pas pour dire qu'elle est inutile, mais pour ne pas entraver son développement par des préjugés moraux. Ce que Nietzsche nomme « la philosophie de l'avenir » est une philosophie qui doit être par-delà bien et mal ; c'est de cette façon que l'on est vraiment fidèle à la philosophie. Nietzsche nous invite à nous méfier au plus haut point d'une métaphysique morale qui alourdie par ses préjugés moraux manque la réalité.

La critique nietzschéenne de la science se poursuit par une prise de distance par rapport à la surestimation de la logique dans la science ; il ne s'agit pas pour Nietzsche de renoncer à la logique, et de ce point de vue Nietzsche ne soutient pas une thèse irrationaliste. Le souci de Nietzsche et qu'on ne fasse pas de la logique la seule et unique valeur de la science. Plus précisément, la science quand elle surdétermine l'importance de la logique maintiendrait sans le savoir la théologie et l'ancienne philosophie. Cette thèse peut sembler étrange, mais il s'agit de montrer qu'il n'y a pas de science neutre et que le privilège de la logique se trouve toujours lié à la valeur de l'identité, à la valeur du stable. Il écrit dans le § 344 du *Gai savoir* :

On le voit, la science elle aussi se fonde sur une croyance, il n'est point de science « sans présupposition ». La question de savoir si la vérité est nécessaire ne doit

pas seulement avoir trouvé au préalable une réponse affirmative, cette réponse doit encore l'affirmer de telle sorte qu'elle exprime le principe, la croyance, la conviction que « rien n'est aussi nécessaire que la vérité est que par rapport à elle, tout le reste n'est que d'importance secondaire ». – Cette volonté absolue de vérité : qu'est-elle ? (...) Par conséquent – la croyance à la science indubitablement, ne saurait avoir pris son origine dans pareil calcul d'utilité, elle est née bien plutôt en dépit du fait que l'inutilité et le danger de la « volonté de vérité », de la « volonté à tout prix » sont constamment démontrés. (...) Sans nul doute, l'esprit véridique dans ce sens audacieux et dernier, telles que le présuppose la croyance en la science, affirme par la même un autre monde que celui de la vie, de la nature, de l'histoire, et pour autant qu'il affirme cet « autre monde », et bien, ne doit-il pas nier son contraire, ce monde-ci, notre monde ? ... Mais l'on aura déjà compris à quoi je veux en venir, à savoir que c'est encore et toujours une croyance métaphysique sur quoi repose notre croyance en la science, – et que nous autres qui cherchons aujourd'hui la connaissance, nous autres sans Dieu et anti métaphysiciens, nous puisons encore notre feu à l'incendie qu'une croyance millénaire a enflammé, cette croyance chrétienne qui était aussi celle de Platon, la croyance que Dieu est la vérité, que la vérité est divine... mais que dire, si cela même se discrédite de plus en plus, si tout cesse de se révéler divin, sinon l'erreur, l'aveuglement, le mensonge – ici **Dieu même se révélait comme notre plus durable mensonge ?**

Ce texte très célèbre défend l'idée que la science se fonde elle-même sur une croyance, celle de la divinisation de la vérité : la vérité est posée comme une valeur inconditionnelle, comme une fin en soi. Cette croyance en la vérité se trouve liée à la compréhension de l'être comme substance. Certes, la science moderne n'a plus besoin d'un Dieu identifié à la vérité, mais cela n'est possible que parce que la vérité se trouve elle-même divinisée. Il n'y a donc pas avec la science moderne de changement fondamental en ce qui concerne la compréhension de l'être. Le passage de la religion à la science ne fut que le passage de la foi en Dieu à la fois en la vérité. Nietzsche peut alors, dans ce paragraphe 344, tenter d'analyser l'origine de cette foi en la vérité. La « volonté de vérité », qui conduit à comprendre l'illusion et l'apparence comme un mal, prend sa source, encore une fois, dans l'instinct de sécurité, dans le souci d'être maître et possesseur de la nature.

Le § 37 du *Gai savoir* précise les raisons du développement de la science pendant les derniers siècles :

1. Mieux comprendre la bonté et la sagesse de Dieu, c'est-à-dire l'ordre de la création. Nietzsche renvoie à Newton.
2. À cause du lien intime ou plutôt à cause de la croyance dans le lien intime entre la morale, la science et le bonheur. Cette fois Nietzsche renvoie à Voltaire.
3. Enfin la croyance dans le caractère désintéressé de la science qui serait ainsi libre de toutes les mauvaises impulsions de l'homme. Ce serait l'âme selon Spinoza.

Ces trois raisons permettent d'expliquer pourquoi la science vit dans la conviction que le progrès des connaissances est la condition du bonheur humain. Nietzsche veut dénoncer là un plan caché, une téléologie qui ne serait pas immédiatement apparente. Sur cette question, la fin du paragraphe 344 montrait déjà en quoi la connaissance scientifique et l'expression du besoin conduisant à l'affirmation d'un autre monde, d'un monde autre que celui de la vie et de l'histoire. On a donc d'un côté le monde stable de la science et d'un autre côté le monde de la vie qui se trouve nié par le premier. Il est tout à fait remarquable que Nietzsche cite son propre texte du *Gai savoir* dans le troisième traité, chapitre 24, de *La généalogie de la morale*, mais cette fois dans le cadre d'une polémique encore plus large et plus brutale sur l'idée que Dieu

est notre plus grand mensonge, un mensonge à l'origine de l'idéalisme en sciences et en philosophie :

La science elle-même requiert désormais une justification (ce qui ne revient pas encore à dire qu'elle en ait une). Que l'on considère, s'agissant de cette question, les philosophies les plus anciennes et les plus récentes : aucune n'a la moindre conscience du degré auquel la volonté de vérité elle-même requiert d'abord une justification, il y a là une lacune de toute philosophie – d'où cela vient-il ? De ce que l'idéal ascétique a jusqu'à présent dominé toute la philosophie, de ce que la vérité a été posée comme être, comme Dieu, comme autorité suprême elle-même, de ce qu'on ne permettait absolument pas à la vérité d'être problème. Comprend-t-on ce « permettait » ? – À partir du moment où l'on nie la croyance au Dieu de l'idéal ascétique, il existe également un problème nouveau : celui de la valeur de vérité. (Livre de poche page 257).

Pour revenir au texte du *Gai savoir*, le § 373 décrit la science en tant que préjugé.

Il en est de même de cette croyance dont se satisfont à présent tant de savants matérialistes, la croyance à un monde qui est censé avoir son équivalent et sa mesure dans la pensée humaine, dans les concepts humains de valeurs, la croyance à un « monde de la vérité » qu'il serait possible de saisir de façon définitive au moyen de notre étroite raison humaine.

La science se fonderait donc sur la croyance en un monde dont la mesure est l'homme. Nietzsche fait ici une référence à Hubert Spencer théoricien de l'évolution qui a écrit en 1857 « Le progrès : sa loi et sa cause ». Il y aurait avec lui une assimilation de l'évolution au progrès et il faut souligner que Spencer est identifié souvent à tort comme un philosophe de l'optimisme. Il développe l'idée d'un processus de développement et de déclin qui se poursuit indéfiniment. La référence à Spencer permet surtout à Nietzsche de contester l'idée d'un monde rendu homogène par l'esprit humain ; encore une fois, il ne s'agit pas tant de discuter les thèses de Spencer que de défendre le caractère fondamentalement hétérogène de la vie par rapport à toutes les catégories humaines. Un monde essentiellement mécanique serait un monde sans vie et le monde ne peut se ramener simplement aux actes trop humains de compter, calculer, poser, voir et saisir. Au-delà du fait que Nietzsche qualifie cette interprétation du monde d'aliénation et de crétinisme, il s'agit de dire que l'avenir de l'homme ne peut pas être confié à la science. Confier le monde à la science, ce serait la même chose que vouloir réduire la musique au nombre ; dans ce cas on perdrait la musicalité elle-même. On pourrait dire, comme Verlaine, de la musique avant toute chose ; dans une signification nietzschéenne, cela veut dire que l'homme ne peut avoir un avenir que dans une transvaluation de toutes les valeurs, ce qui est bien évidemment impossible pour la science et par la science. Il faut donc reconnaître que la science développe avant tout un usage lucide des choses et donc comprend le monde en fonction des besoins humains. Dans cette autre histoire des sciences écrite par Nietzsche, la mathématisation des sciences est l'expression par excellence de cette vérité pragmatique de la science.

Dans la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, dans le chapitre intitulé « des illustres sages », Nietzsche cherche à établir la différence entre ceux que le peuple croit sages et le véritable esprit libre qui est finalement celui qui défie le peuple. L'esprit libre est un loup et non un chien, il est un lion et non un âne soumis, servile. Autrement dit le vrai sage n'est pas le plus illustre, le plus notoire, mais celui qui manifeste une volonté de véracité qui est incompatible avec l'idolâtrie du peuple. L'alternative entre être âne ou être lion est également l'alternative entre le désir d'une reconnaissance publique ou la volonté d'une indépendance radicale. L'esprit libre est celui qui ne recherche pas la vénération, qui ne la suscite pas. Dès que l'on recherche la vénération, on ne peut plus être libre, même si les chaînes sont en or. Ainsi l'esprit libre n'est pas celui qui trouve la sérénité dans la reconnaissance du peuple, mais celui qui accroissant son propre savoir accroît également son tourment, et c'est ainsi qu'il est vivant : « à cette voile pareille, sous la bourrasque de l'esprit frémissant, va ma sagesse dessus la mer – ma sauvage sagesse ! »

Cela dit, l'essentiel pour Nietzsche, c'est de ne pas appauvrir la recherche de la vérité en la réduisant au souci d'un seul objet spécialisé ou encore à une seule méthode. La connaissance doit être une expression de la volonté de puissance, elle doit dire le secret de la vie en laissant sa place au hasard, à ce qui échappe à toute finalité. Ainsi, contre la pesanteur de la science moderne, il s'agit de valoriser la danse et la légèreté. L'esprit libre est d'abord un esprit léger, et cela anticipe sur tous les textes relatifs à l'éternel retour. En effet, cette légèreté demande de s'affranchir de toutes les valeurs de la masse. Il y a bien là cette forme de dépassement de soi que l'on avait envisagé au début du cours. Les savants ne sont pas des tièdes quand ils veulent tout rendre pensable, néanmoins cette universalisation n'est pas du tout ce que Nietzsche nomme la volonté de puissance. Vouloir tout rendre pensable, ce n'est pour Nietzsche encore qu'une forme réactive de la volonté de puissance, car les sages veulent d'une manière bien hypocrite la puissance. Au-delà d'un idéal bien présentable, se manifeste une véritable volonté de domination, qui consiste à faire parler la vie, à la forcer à parler, de manière à en devenir le maître. Bien évidemment, cette volonté de domination, réactive, porte également sur soi, notamment dans la volonté de poser des buts et des valeurs au-dessus de soi. C'est ce que Nietzsche développe dans un autre passage intitulé « De l'immaculée connaissance » : il montre que la pure contemplation « c'est un masque de Dieu que sur votre visage vous suspendez, ô vous les purs ; dans un masque de Dieu c'est recroquevillé votre abominable reptile ! » (Folio, page 170). Nietzsche poursuit cette critique des contemplatifs dans le chapitre d'après « Des érudits ».

4 La déconstruction des catégories de la métaphysique

Toujours dans cette idée que les illustres savants et les érudits jouent avec « des dés pipés », Nietzsche manifeste une méfiance vis-à-vis des catégories, dans la mesure où elles portent en elles cet oubli de la vie dans la représentation. En effet, Nietzsche a mis en évidence que connaître, c'est toujours reconnaître, c'est-à-dire rendre pensable ou encore rendre intelligible. Dès lors, il s'agit de rendre le monde vivable pour nous. Ainsi, connaître, ce n'est pas autre chose qu'apprendre à calculer ou encore à penser de manière causale ; dans tous les cas, il s'agit d'isoler des substances et d'isoler une téléologie. En effet, la nouveauté faisant toujours peur, l'esprit se réfugie spontanément dans un bien connu qui inspire confiance, et c'est parce qu'il inspire confiance qu'il est dit « vrai ». Dès lors, le désir de connaître ne répondrait pas d'abord à l'affect intellectuel de l'étonnement et à une exigence théorique, mais répondrait à un autre affect, celui de la peur devant l'incertitude, devant la soudaineté et le hasard, devant le chaos. En conséquence, notre recherche de la substance répond à cette peur elle répond ainsi à une exigence pratique. C'est ainsi que se construit la fiction de la chose en soi : la chose en soi est une pure construction de l'esprit interdisant un accès véritable à la réalité. Tout le dogmatisme métaphysique se concentre dans cette idée de chose en soi. Nietzsche y insiste souvent, la première opération de la connaissance est de réduire le neuf à l'ancien, est de réduire tout événement en un état qui est reproductible, est ainsi d'arrêter le devenir. La première volonté, celle contre laquelle il faut lutter pour véritablement connaître, c'est une volonté d'inertie. En cela, toutes les catégories manifestent cette volonté de conservation, qui est précisément ce qui conduit à la construction d'un autre monde. C'est pourquoi le temps lui-même est arrêté dans l'acte même de réduire le temps à la succession et en laissant de côté le flux même du devenir, la continuité. Nietzsche peut ainsi dire que d'Aristote à aujourd'hui, la succession est ce qui produit toutes les représentations du temps et bien sûr d'abord les représentations de la science, qui sont celles d'un temps qui ne coule pas. Il est clair que la succession est précisément ce qui rend le temps pensable, intelligible ; on se trouve alors avec deux temps : le temps représenté (notamment celui de la science) et le temps vécu ; en conséquence, on n'a pas de concept de temps. Avec l'éternel retour, avec cette idée du surgissement d'un présent inattendu et unique, il sera possible à Nietzsche de dénoncer une

subjectivisation du temps dans toutes les représentations du temps, de manière à revenir à une expérience originare du temps. Nietzsche parlera d'un temps absolu et il faudra alors poser la question du mode d'accès à un tel temps.

C'est dans le §112 du *Gai savoir* que Nietzsche souligne en quoi la causalité manifeste en elle-même une négation du devenir en montrant que la distinction même de la cause et de l'effet est une abstraction par rapport à la continuité de l'existence :

Cause et effet : pareille dualité n'existe probablement jamais – en vérité nous avons affaire à un continuum dont nous isolons quelques fractions ; de même que nous ne percevons jamais que les points isolés d'un mouvement que nous ne voyons pas en somme, mais que nous ne faisons que supposer. La soudaineté avec laquelle un nombre d'effets se substituent les uns aux autres nous égare : mais pour nous ce n'est qu'une soudaineté. Il y a une foule infinie de processus dans cette seconde de soudaineté, qui nous échappent. Un intellect capable de voir la cause et l'effet n'ont pas à notre manière en tant que l'être arbitrairement divisé et morcelé, mais en tant que continuum, donc capable de voir le fleuve des événements – rejetterait la notion de cause et d'effet et nierait toute conditionnalité.

Encore une fois la causalité est surtout une recherche du bien connu, une recherche de l'ancien dans le nouveau, et Nietzsche veut avant tout montrer que la catégorie de la causalité sert en réalité à la manipulation des choses. Elle vient instaurer une loi imaginaire entre les choses, mais dans un but pratique. En effet, elle est liée à la position d'un en soi des choses et à la parcellisation du monde. Nietzsche peut bien dire alors que la causalité relève d'une illusion subjective.

Sur ce point il convient de lire dans le *Crépuscule des idoles* le chapitre intitulé *Les quatre grandes erreurs* ; lire également le chapitre *La « raison » en philosophie* où Nietzsche effectue une critique de la *causa sui*. Comparer ces deux premiers textes avec celui du paragraphe 21 de *Par-delà bien et mal*. Enfin, lire également le paragraphe 121 d'*Aurore* où il montre que cette image que sont la cause et l'effet permet de rendre le monde habitable. Avec ses quatre textes, vous avez l'essentiel de la critique nietzschéenne de la causalité. Il est important de les lire ensemble.

Cette critique de la causalité comme représentation réductrice et simplificatrice vise à indiquer qu'une interdépendance des forces du monde doit être pensée d'une manière non causale, et cela en dégageant une simultanéité entre les événements. C'est pourquoi Nietzsche va opposer à la loi subjective de la causalité l'éternel retour qui sera cette fois la loi originare. Dans le paragraphe 109 du *Gai savoir* Nietzsche précise qu'à proprement parler il n'y a pas de loi dans la nature et qu'une nécessité non causale régnerait dans le monde. Finalement la causalité humanise la nature, puisqu'elle y introduit un ordre et une simplification qui ne se trouve pas originarement dans le monde. La causalité n'est pas autre chose que le sujet déterminant a priori ce qui doit être dans le monde.

Gardons-nous de déclarer qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : là nul ne commande, nul n'obéit, nul ne transgresse. Dès lors que vous savez qu'il n'y a point de but, vous savez aussi qu'il n'y a point de hasard. Car ce n'est qu'au regard d'un monde de but que le mot hasard a un sens.

Même l'instinct de conservation n'est finalement qu'une hypostase du principe téléologique de l'utilité. Nietzsche synthétise toute cette thèse dans le fameux paragraphe 127 du troisième livre du *Gai savoir*.

Le § 127 du *Gai savoir* a permis de confirmer que la croyance en la causalité vient de notre croyance à notre identité de sujet et à la compréhension de nous-mêmes comme cause. On peut donc bien dire que Nietzsche déconstruit ici le « système » de la métaphysique en montrant qu'au nivellement du sujet correspond le nivellement du monde. La connaissance est

alors commandée par de simples valeurs de conservation, néanmoins il serait possible d'envisager qu'elle devienne liée à des valeurs actives.

Avant d'en arriver là il convient de dire aussi quelques mots de la question de la finalité que Nietzsche mentionne de nombreuses fois et notamment dans le § 109 du *Gai savoir*. Dans ce texte il met en garde contre l'hypostase du principe téléologique de l'utilité que serait l'instinct de conservation. Là encore, mais d'une manière qui lui est propre, Nietzsche veut dévoiler la finalité comme étant purement subjective, notamment en montrant que l'instinct de conservation n'est pas la loi unitaire de l'organisme, puisque l'auto conservation ne peut être qu'une conséquence de la volonté de puissance elle-même. En réalité, les principes téléologiques sont superflus et l'instinct de conservation lui-même n'est que quelque chose de dérivé. On a déjà cité ce texte un peu plus tôt dans le cours, mais il montre bien que la finalité consiste toujours à projeter sur le monde la volonté libre d'un sujet qui se donne des fins. Nietzsche précise cela dans la première section paragraphe 13 de *Par-delà bien et mal*, ainsi que dans le paragraphe 36 de cette même section :

Les physiologistes devraient réfléchir à deux fois quand ils posent la pulsion d'auto conservation comme pulsion cardinale d'un être organique. Avant tout, quelque chose de vivant veut libérer sa force – la vie elle-même est volonté de puissance – l'auto conservation n'en est qu'une conséquence indirecte extrêmement fréquente, parmi d'autres. – Bref, ici comme partout, attention aux principes téléologiques superflus ! – Comme celui que constitue la pulsion d'auto conservation (on la doit à l'inconséquence de Spinoza). C'est en effet ce qu'ordonne la méthode, qui doit être essentiellement économie de principes. (GF p. 60)

Il s'agit pour Spinoza d'opposer deux compréhensions du monde : le monde comme volonté de puissance et le monde comme volonté libre. C'est ainsi que l'on peut montrer en quoi l'instinct de conservation n'est en rien une loi cachée de la nature, une intention qui se manifesterait en elle, mais que c'est un pur affect. Pour Nietzsche, il n'y a pas de plan, ni dans la nature, ni dans l'histoire. Il renouvelle ainsi la définition du hasard en disant que le hasard est l'absence de toute finalité. Toute la difficulté est là, il y a dans le monde des forces actives qui expliquent la genèse, mais il n'y a pas pour autant de plan. Tout cela est encore une fois dirigé contre l'idéalisme qui est par principe un finalisme, et comme Nietzsche peut le dire dans le paragraphe 382 du *Gai savoir* intitulé *La grande santé*, il s'agit de se libérer de la maladie de l'idéalisme. Retrouver ce que Nietzsche nomme la grande santé, c'est retrouver la possibilité de certes s'étonner du monde, de sa beauté, de son étrangeté ; c'est ainsi l'impératif d'être hors de soi. À l'opposé de la fin bien connue de l'idéalisme, il y a un idéal plein de risque que Nietzsche décrit dans ce paragraphe 382 (à lire impérativement). L'argonaute de l'idéal vise un autre idéal que celui qui est fixé comme horizon par la conscience ; il s'agit d'un idéal sur – humain, au sens où il se donne pour tâche de s'arracher à soi, à sa subjectivité, afin de revenir à l'aurore même des choses. Ainsi, il n'y a pas de but atteint par la nature ou par l'histoire, il n'y a pas de point d'équilibre réalisé, et de cette façon le monde demeure un devenir. Tout change, mais de telle sorte que tout doit revenir une infinité de fois, sans qu'un but idéal soit atteint. La vie n'est donc pas comme dans le vitalisme dans l'instinct de conservation, dans une lutte pour la vie, mais elle est dans cette intensification de la vie au-delà d'elle-même.

5 Le Gai savoir, § 355. Commentaire suivi :

De l'origine de notre concept de « connaissance ». – [L'explication suivante m'a été suggérée dans la rue : j'entendais un homme du peuple dire : « Il m'a reconnu » - et me](#)

demandais aussitôt : qu'est-ce que le peuple peut bien entendre par connaissance ? Que veut-il, quand il veut de la « connaissance » ? Rien d'autre que ceci : ramener quelque chose d'étranger à quelque chose de *connu*. Et nous autres philosophes – aurions-nous entendu *davantage* par le terme : connaissance ? Le connu signifie : ce à quoi nous sommes assez habitués pour ne plus nous en étonner, notre vie quotidienne, une règle quelconque dans laquelle nous serions engagés, toute chose familière enfin : - qu'est-ce à dire ? Notre besoin de connaissance ne serait-il pas justement ce besoin du déjà-connu ? La volonté de trouver parmi tout ce qu'il y a d'étranger, d'extraordinaire, de douteux, quelque chose qui ne soit plus pour nous un sujet d'inquiétude ? Ne serait-ce pas *l'instinct de la crainte* qui nous incite à connaître ? La jubilation de celui qui acquiert une connaissance ne serait-elle pas la jubilation même du sentiment de sécurité recouvré ?... Tel philosophe estima le monde « connu » dès qu'il l'eut ramené à l'« Idée » : mais n'était-ce point parce que l'« Idée » lui était si connue, si familière déjà ? parce qu'il avait entièrement cessé de craindre l'« Idée » ? – Honte à la suffisance de ceux qui prétendent connaître ! Que l'on examine sous ce rapport les principes et les solutions qu'ils proposent aux énigmes du monde ! Quand dans les choses, sous les choses, derrière les choses, ils retrouvent ce qui, par malheur, ne nous est que trop connu, par exemple notre table de multiplication ou notre logique, ou encore notre vouloir et notre convoitise, comme ils sont heureux, aussitôt ! Car « ce qui est connu est reconnu » : ils sont unanimes à cet égard. Mais les plus circonspects d'entre eux prétendent que le connu tout au moins serait *plus facile à reconnaître* que ce qui est étranger : il serait par exemple plus méthodique de prendre son point de départ dans le « monde intérieur », depuis les « faits de la conscience », parce que ce serait là *le monde mieux connu de nous-mêmes* ! Erreur des erreurs ! Le connu, c'est l'habituel, et l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à « reconnaître », c'est-à-dire à considérer en tant que problème, donc en tant qu'étranger, que lointain, que situé « hors de nous »... La grande assurance dont les sciences naturelles font preuve par rapport à la psychologie et la critique des éléments de la conscience – sciences que l'on pourrait dire *antinaturelles* – tient précisément au fait qu'elles prennent la réalité *étrangère* pour objet : tandis qu'il y a quelque chose de presque contradictoire et d'absurde à *vouloir* prendre pour objet ce qui n'est pas étranger...

Introduction

Selon un thème bien connu de la philosophie, une rengaine dirait Nietzsche, tous les hommes désirent naturellement connaître ; la volonté de connaissance serait aussi universelle qu'éternelle. Bien évidemment, cette volonté de connaître peut se heurter à différents obstacles, mais le plus souvent le travail du philosophe consiste à s'éveiller à cette volonté, revient à dégager la pureté de cette intention, de manière à ce que cette volonté de savoir puisse être le plus possible désintéressée. La nouveauté de Nietzsche est certainement de vouloir être un tournant dans l'histoire de la philosophie, voire un destin, en s'interrogeant cette fois sur la nature exacte de cette volonté de connaissance.

Ce texte du paragraphe 355 du *Gai savoir* s'intitule « de l'origine de notre notion de « connaissance » », et ainsi la perspective généalogique, qui permet de déconstruire la métaphysique en l'attaquant dans ses préjugés fondamentaux, se trouve clairement affirmée. Il n'est pas exagéré de dire que ce texte qui se trouve dans la cinquième partie du *Gai savoir* non seulement résume à lui seul toute l'entreprise du *Gai savoir* cherchant à montrer, selon une perspective généalogique, que notre connaissance, que nous imaginons libre de tout préjugé, s'enracine, en réalité, dans l'instinct de crainte et fonctionne dès lors selon l'unique principe de la reconnaissance. Néanmoins, on peut ajouter que ce texte issu de la cinquième partie ajoutée en 1887 à la seconde édition du *Gai savoir* formule l'essentiel de la philosophie de Nietzsche, et notamment de sa critique de la connaissance commencée avec *Humain trop humain*. Cette critique de la connaissance a deux dimensions : une dimension négative, qui consiste à

déconstruire une science niant la vie, et une dimension positive, à savoir mettre au jour une autre forme de connaissance, celle qui appartient à « nous autres hommes sans crainte », pour reprendre le titre de la cinquième partie de l'ouvrage. Dès lors, ce texte montre que le gai savoir ne s'oppose pas à un savoir triste, mais à un savoir craintif qui méconnaît l'ivresse de la connaissance, ivresse que Nietzsche a cherché à élucider de *La naissance de la tragédie* jusqu'au *Crépuscule des idoles*.

L'objet central du texte porte donc sur la volonté et le texte commence par se demander quelle est cette volonté qui anime le philosophe comme l'homme de la rue. Est-il question d'une pure volonté de vérité ou s'agit-il d'une volonté de puissance, qui conduit soit à la sécurité, soit à l'aventure. Même si l'expression de « volonté de puissance » ne se trouve pas dans le texte de ce paragraphe 355, l'idée de cette volonté de puissance se trouve déjà dans la philosophie de Nietzsche avec le *Gai savoir*. Nietzsche va alors pouvoir, dans ce paragraphe 355, se livrer à une critique de l'idéalisme à partir de la mise en œuvre de trois couples d'opposés : le connu et l'inconnu ; le familier ou le propre et l'étranger ; le proche et le lointain. Cette méthode va lui permettre de montrer qu'à tous les niveaux de la connaissance, de la simple perception jusqu'à la plus haute activité catégoriale, il s'agit toujours de ramener l'inconnu au connu ; et c'est cela qui rend finalement la connaissance contradictoire. Il s'agit donc bien avec ce texte de poser à nouveau la question du *Ménon* : comment connaître ce qu'on ne connaît pas ? Mais cette fois il s'agit d'apporter une autre réponse que celle de Platon. Nietzsche va alors montrer que l'autre forme de la connaissance sera au contraire un amour du lointain, de l'étranger, de l'inconnu. En conséquence, la connaissance va se comprendre plus comme une interprétation que comme une mise en forme catégoriale. Mais, encore une fois, il est nécessaire de partir d'une interrogation sur la volonté qui anime la connaissance humaine, afin d'accéder à l'essence de cette connaissance. Nietzsche renverse donc bien la perspective traditionnelle, puisque pour lui la volonté ne saurait être une simple conséquence de la connaissance.

Le texte se laisse découper en sept moments bien distincts dans lesquels s'articule le passage de la connaissance au sens habituel à la connaissance comme approche de l'inconnu. En effet, Nietzsche, d'une manière très classique, part de l'explication de l'homme de la rue qui représente justement l'étranger par rapport aux philosophes ; et c'est à l'homme de la rue qu'il fait énoncer la thèse principale quant à la nature de notre connaissance. Cela permet à Nietzsche dans un deuxième temps de montrer que le philosophe ne dit finalement pas plus et que pour lui aussi le connu est ce dont on ne s'étonne plus, c'est le quotidien, par exemple nos règles de vie, ou encore tout ce qui appartient déjà à notre univers. Dès lors, c'est le troisième temps du texte qui va introduire l'argument essentiel : cette reconnaissance est liée à un désir de quiétude, ou encore à l'instinct de crainte, qui conduit à tout ramener à soi, à son propre usage. Pour reprendre une thèse très célèbre, vivre, ce serait être en sécurité et non être en danger. À partir de là, dans un quatrième temps, Nietzsche cherche à déconstruire la métaphysique, qui n'est que l'expression de ce besoin de sécurité, et il réalise cela à partir de la critique de l'idée platonicienne, qui consiste à tout reconnaître dans le sensible à partir d'un archétype déjà connu. Par suite, et c'est le cinquième temps, Nietzsche peut dénoncer cette connaissance comme une falsification (honte !) qui est à l'œuvre dès le nombre, dès la logique. Il va montrer que cette recherche des cas identiques vient en réalité de notre convoitise. Nietzsche peut alors démontrer, et c'est le sixième temps, le dernier argument en faveur de notre connaissance en montrant, notamment contre Descartes, que le proche n'est pas plus facile à connaître. Ainsi le « gai savoir » doit se gagner contre une philosophie de la conscience, contre une philosophie de l'intériorité. Connaître, c'est finalement être capable d'éloigner ce qui est proche, et c'est cela véritablement le plus difficile. Le texte se termine sur un septième et ultime moment avec la distinction entre la psychologie et la science naturelle ; la difficulté de la psychologie par rapport à la connaissance du cerveau de la sangsue par exemple. La connaissance, va montrer Nietzsche, doit demeurer fidèle à elle-même pour être une ouverture à ce qui n'est pas encore

connu, à ce qui n'est pas encore propre, à ce qui n'est pas encore proche. Dans les sept étapes de ce texte, Nietzsche va donc chercher à passer du vouloir le connu, le propre ou encore le proche, au vouloir l'inconnu, l'étranger, le lointain ; et c'est bien cela qui est le gai savoir.

1 La réponse du non-philosophe

Dès le début du texte, Nietzsche prend l'homme de la rue comme quelque chose d'étranger à « nous autres philosophes ». La relative étrangeté de cette attaque du paragraphe 355 tient au fait que Nietzsche cherche à poser une question philosophique à partir d'autre chose, c'est-à-dire à partir d'un ailleurs de la philosophie. En effet, à la question philosophique par excellence, « qu'est-ce que connaître ? », la première réponse va être celle de l'opinion, celle du non – philosophe. Il y a là un phénomène de reduplication : le contenu du texte se répète en effet dans la forme du texte, et ainsi il ne s'agit en aucun cas d'une entrée en matière qui serait simplement extérieure. Nietzsche adopte ici une attitude perspectiviste, dans la mesure où la philosophie se trouve mise en perspective par rapport à la non-philosophie. Cela permet à Nietzsche de mettre en œuvre dès le départ les trois couples concepts qui articulent le texte : le connu et l'inconnu, le propre étranger, le proche et lointain. Selon la méthode propre à Nietzsche, l'un des deux termes sert toujours de point de vue sur l'autre, et de cette façon Nietzsche peut proposer, à partir de cette perspective, une critique généalogique de la philosophie. Autrement dit, le propre de la méthode nietzschéenne est de jeter une lumière sur la philosophie depuis son autre. C'est pour cela qu'il formule cette question : qu'est-ce que le peuple comprend sous la notion de connaissance ? Que « veut-il » ? Ainsi Nietzsche pose bien la question de l'origine de la notion de connaissance, mais d'une façon qui n'est pas du tout transcendantale. Il ne s'agit pas du tout pour lui de chercher à revenir aux conditions de possibilité de la connaissance, mais d'être reconduit à la question de la volonté. La thèse implicite du texte est claire : c'est la volonté qui est à l'origine de la connaissance. Or, justement, dans ce passage à la volonté se trouve alors dépassée l'antithèse première de l'homme de la rue et du philosophe, puisque pour l'un comme pour l'autre la connaissance est une volonté de connaissance. Il s'agit pour Nietzsche de montrer que des choses essentielles se décident dès ce point de départ. Ainsi, dès le départ, la thèse se trouve énoncée : connaître, pour l'homme de la rue comme pour le philosophe, c'est ramener quelque chose d'étranger à quelque chose de connu. On voit bien qu'une telle thèse pourrait être naïvement considérée comme totalement banale, voire comme tautologique. En effet, il semble aller de soi que connaître consiste à étendre le connu et non l'inconnu. En réalité, cette thèse change de nature dès qu'elle est considérée à partir de la volonté. Ici, le verbe « ramener » possède quelque chose d'actif ; il s'agit bien d'un acte de la volonté. Dans cette signification active se trouve contenue l'idée que je veux éliminer l'étranger comme tel. En fait, ce que je voudrais en voulant connaître, c'est du déjà connu. Pour le dire autrement, je veux du déjà connu, c'est-à-dire je veux « ramener » l'inconnu à ce que je connais déjà.

2 La réponse du philosophe

Après la considération de l'homme de la rue, le passage à la philosophie ne modifie en rien le développement de la thèse du texte, bien au contraire. « Nous autres philosophes », nous ne faisons pas autre chose que l'homme de la rue. Depuis nos cabinets de philosophes, nous ramenons, nous reconduisons aussi l'inconnu au déjà connu. En conséquence, le philosophe manifeste aussi ce besoin du « déjà connu ». Il faut cependant noter dans ce passage à la philosophie un changement d'accentuation : l'habituel, le quotidien, le familier viennent se substituer au terme de « connu ». Or, en venant élucider ce terme, ils soulignent qu'ils sont tous sous l'emprise de la volonté : nous voulons nous aussi, en tant que philosophe, l'habituel, le quotidien, le familier, bref tout ce qui constitue déjà notre univers. Le philosophe aime lui aussi la douce quiétude du chez-soi. Le philosophe n'est donc pas plus aventurier que l'homme de la

ru. Alors que Platon dans le *Théétète* ou bien Aristote en *Métaphysique A* décrivaient l'étonnement comme l'affect du philosophe, comme sa capacité à s'ouvrir au réel, Nietzsche décrit ici le philosophe non seulement comme celui qui ne s'étonne pas du monde, mais plus encore comme celui qui ne veut pas s'étonner, qui veut demeurer auprès de lui-même. Le philosophe n'aime pas l'aventure et il veut se contenter de ce avec quoi il est à l'aise, de son monde quotidien dans lequel tout est bien identifié. Nietzsche ne veut pas simplement dire que le philosophe est aussi un homme comme les autres, qui aime bien son train-train quotidien, mais il veut mettre au jour que c'est en tant que philosophe qu'il aspire aussi à cette sécurité. Il s'agit donc d'une critique de la philosophie elle-même et non pas des faiblesses d'un philosophe demeurant un homme.

Nietzsche peut alors interpréter le « besoin de connaissances » en un « besoin du déjà connu » et il y a là un pas de plus dans la démonstration. Un tel « besoin » ne doit surtout pas être interprété psychologiquement, car en réalité tout se décide philosophiquement au départ avec cette primauté absolue de la volonté. En effet, le connu n'est pas d'abord quelque chose du regard, quelque chose de relatif à la contemplation, mais c'est quelque chose que nous recherchons volontairement en effet, avec le « nous autres philosophes », le connu a été réduit au familier, à ce qui n'inquiète pas, à ce qui rassure. Dès lors, toute consistance propre d'un intelligible a ici disparu. En effet, l'intelligible n'est plus ce réel en soi vers lequel le regard humain se tourne peu à peu, mais il devient seulement relatif à nos besoins. Il n'a donc plus que l'être relatif d'un produit du vouloir et il a perdu, de fait, son caractère absolu. L'horizon de la métaphysique est ainsi bien la volonté, et, de ce point de vue, avec Nietzsche, on ne sort pas de la philosophie, même si on la critique. Avec Nietzsche, l'horizon métaphysique, c'est-à-dire celui de la volonté, ne change pas : tout être se trouve considéré selon l'horizon de la volonté. C'est pourquoi Nietzsche pouvait dire que la volonté de puissance est l'essence intime de tout être.

3 Le désir de quiétude

La thèse est introduite sur un mode interrogatif : n'est-ce pas l'instinct de la crainte qui nous incite à connaître ? Cette prise en compte de l'instinct souligne bien que le corps est dans l'œuvre de Nietzsche et dans ce texte en particulier le fil conducteur de l'interrogation philosophique. En effet, toute la pensée philosophique serait liée à cet instinct de la crainte qui serait antérieur à toute volonté libre et qui justement orienterait cette volonté en lui faisant ramener l'inconnu au connu. Au pathos de l'étonnement, Nietzsche substitue donc le pathos de la volonté de puissance. Il faut bien reconnaître qu'il n'est pas toujours simple dans l'œuvre de Nietzsche de parvenir à faire des nuances entre instinct, pulsion et affect. Dans ce paragraphe 355, il privilégie le terme d'instinct afin de mieux marquer le caractère dérivé et relatif de la volonté de connaître par rapport à un processus originaire inconscient. C'est un thème qu'il a déjà développé dans le paragraphe 333 de la même œuvre et que l'on retrouve dans les paragraphes 3 et 36 de *Par-delà bien et mal*. Quoi qu'il en soit, l'instinct sera ensuite toujours reconduit par Nietzsche à la volonté de puissance. Pour le moment il s'agit de montrer que cette volonté de sécurité n'implique pas le refus de l'inquiétant, mais manifeste un souci de surmonter cette inquiétude : on connaît afin de surmonter la crainte, pour surmonter le caractère inquiétant du monde. Le but de la connaissance est bien alors de rendre familier ce qui était d'abord étranger. La jubilation dont parle Nietzsche dans le texte vient ajouter l'idée que la connaissance dépend également d'un autre besoin, celui de la joie de l'affirmation de soi, de la joie de surmonter la crainte, de la joie de transformer l'inquiétant en non inquiétant. On peut dire que d'une certaine façon plus ce qui sera surmonté est étranger, plus la joie sera grande. En conséquence, l'instinct de crainte ne doit pas être nécessairement interprété comme une volonté frileuse, et il s'agit bien au contraire plutôt d'un mode d'être au monde qui consiste à tout ramener à soi au lieu d'être hors de soi dans l'exposition à l'étrangeté des phénomènes.

Nietzsche veut mettre ici en évidence un égoïsme métaphysique et donc un égoïsme au sens non moral du terme.

4 La critique de Platon

Même si le nom de Platon n'est pas cité par le texte, il est clair que c'est lui qui est en cause dans ce moment du texte. Platon demeure ici l'interlocuteur fondamental de Nietzsche et ce texte cherche à énoncer la thèse d'un renversement du platonisme. Renverser le platonisme, c'est bien renverser la thèse qu'il va énoncer un peu plus loin selon laquelle «*Was bekannt ist, ist erkannt*», ce qui est familier est vraiment connu. Ainsi, la connaissance ne serait rien d'autre que la connaissance du bien connu. Toute la difficulté de ce passage est de préciser le sens même de cette critique de Platon : Nietzsche ici ne critique pas le fait que Platon ramène tout à l'Idée, mais, d'une manière bien plus fine, il critique le fait qu'il avait totalement cessé de craindre l'Idée. Nietzsche pose la question : l'Idée est-elle si proche, si familière, si habituelle ? Finalement Nietzsche critique ici cette appropriation évidente et immédiate de ce à quoi on reconduit l'ensemble du monde sensible. On peut alors avancer que dans ce texte il s'agit sans doute plus d'une critique du platonisme que d'une critique de Platon. Selon Nietzsche, l'idée devrait être un sujet d'étonnement, mais elle ne l'est pas précisément à cause de ce besoin de sécurité. Selon le platonisme (Et Nietzsche ne confond pas Platon et le platonisme), tel qu'il est décrit par Nietzsche, les idées seraient toujours déjà là pour nous. Bien sûr, pour un lecteur de Platon aujourd'hui, la vision originaire de l'idée n'est pas comparable en fait avec le bien connu d'une familiarité intra temporelle. Si selon le *Phèdre* nous avons déjà vu les idées, ce n'est pas dans une vie d'homme, mais dans un passé immémorial, comme le met en lumière Jean-Louis Chrétien dans son livre *L'inoubliable et l'inespéré*. En outre, dans la philosophie de Platon, la théorie des idées devient très problématique et ne possède pas cette simplicité que veut lui donner ici Nietzsche. Quoiqu'il en soit, il ne s'agit pas de discuter pour Nietzsche de l'exacte nature de l'idée platonicienne, puisqu'il veut mettre en évidence d'abord que la connaissance est toujours une volonté de connaissance et si justement la connaissance est volonté de connaissance, alors ce que Nietzsche peut avancer de Platon dans ce texte peut trouver une certaine légitimité. Il y a bien en effet une joie de la connaissance une joie de ramener le sensible à l'intelligible.

5 La falsification : rechercher l'identique

Au-delà de la confrontation très rapide avec Platon, Nietzsche poursuit en cherchant à généraliser la thèse selon laquelle ce qui est connu est reconnu. En effet, d'une manière plus générale, sous les choses et derrière les choses, nous retrouvons ce que nous produisons nous-mêmes comme les lois des nombres et les lois logiques, qui en fait manifestent notre vouloir et notre convoitise. La généalogie du nombre, comme la généalogie de la logique, ou encore la généalogie des catégories, permettent de mettre au jour, selon Nietzsche, qu'il s'agit toujours de rechercher uniquement ce qui est identique. Ainsi, de la simple sensation jusqu'à la mise en forme par les catégories les plus élaborées, il s'agit toujours de reconnaître, c'est-à-dire de trouver de l'identique, ou encore du stable, ou de voir dans le monde une causalité et une finalité. Ce simple renvoi à des thèmes très développés dans le *Gai savoir* permet de défendre l'idée que Nietzsche ne se contente pas de mettre en cause une partie du savoir, mais vise bien à déconstruire la totalité de la connaissance de la simple sensation jusqu'aux mathématiques. À tous les moments de cette recherche de la connaissance, il y a le bonheur de se retrouver soi-même en toutes choses, il y a le bonheur d'une absence d'altérité.

6 La critique de Descartes

Nietzsche suscite alors un argument classique selon lequel il serait « plus méthodique » de prendre son point de départ dans le « monde intérieur », dans les « faits de la conscience »,

car ce serait là le monde mieux connu de nous-mêmes. Bien sûr, il n'y a pas que Descartes qui soit visé à ce moment du paragraphe 355, néanmoins l'idée que l'esprit soit plus facile à connaître que le corps est pour Nietzsche d'origine cartésienne. Les mathématiques sont « faciles » pour Descartes, car en mathématiques il est impossible de se tromper, dans la mesure où il n'y a pas de cause extérieure de l'erreur ; la seule cause de l'erreur, c'est une cause intérieure, c'est un manque d'attention dans la déduction. Nietzsche, en quelque sorte, va se vouloir plus méthodique que Descartes en montrant que l'âme n'est pas plus facile à connaître que le corps et qu'il convient de commencer par le corps. Dans cette critique explicite du *cogito*, Nietzsche va vouloir montrer que la méthode commande d'éloigner précisément ce qui est le plus proche, et c'est là sans doute ce qu'il y a de plus difficile. Là encore, Nietzsche ne cherche pas à écrire une histoire de la philosophie qui soit une histoire des doctrines, mais il veut montrer ce qui traverse l'histoire de la philosophie et notamment, ici, il veut critiquer la nécessité méthodique de prendre l'intériorité, ou encore l'*ego*, comme point de départ pour résoudre l'énigme du monde. Bien évidemment, Nietzsche ne veut pas se contenter de renverser les pensées de l'intériorité en montrant simplement que l'extériorité serait première. Un tel renversement demeurerait dans la même difficulté philosophique. La critique de Nietzsche est bien plus radicale et cherche à dénoncer ce qu'il appelle une « erreur des erreurs » (*Irrthum der Irrthümer*), c'est-à-dire une erreur qui est à l'origine de toutes les autres erreurs. Certes, il est possible ici de poser une question au texte : à partir du moment où la question de la connaissance se trouve ramenée à la question de la volonté, la question du vrai et du faux ne peut plus être prise dans le sens classique. Qu'est-ce qui permet alors à Nietzsche de parler d'une erreur des erreurs ? Afin de répondre à cette question, il faut souligner que Nietzsche cherche à montrer en quoi la volonté de sécurité fait méconnaître même aux plus circonspects des philosophes ce qui leur est le plus proche. Dès lors, le texte est bien intelligible si l'on prend bien garde d'interpréter en termes de volonté cette erreur des erreurs. Une telle erreur des erreurs serait une simple station de la volonté c'est-à-dire un point de développement de la volonté qui n'est pas le plus haut. De ce point de vue, le philosophe est beaucoup plus proche de l'homme de la rue qu'il ne le croit : comme lui il imagine que le plus proche soit le bien connu. Ainsi, le sens de la critique nietzschéenne de la philosophie consiste à dire qu'elle s'arrête finalement trop tôt dans sa volonté de connaissance, au lieu de considérer comme étranger, comme lointain, comme hors de nous, ce qui nous est proche. Dès lors, l'esprit, l'intériorité, qui est de l'ordre de l'habituel est peut-être en réalité le plus difficile à connaître, parce qu'il faut d'abord vouloir le connaître, afin de pouvoir ensuite le considérer depuis autre chose. En effet, pour aborder le proche, il convient d'être capable de le mettre en perspective, il est nécessaire de l'éloigner. Notamment, ce n'est pas à partir de la présence à moi-même que je me connais le plus facilement, mais c'est plutôt à partir du monde et à partir des autres. Même l'amour de soi, dira Nietzsche, se doit d'être un amour du lointain. En conséquence, le philosophe qui veut répondre à l'impératif « connais-toi toi-même » ne doit pas s'enfermer en lui-même, mais il doit bien au contraire sortir de lui afin de se découvrir hors de soi. Pour le dire autrement, le dedans n'est pas plus facile à connaître que le dehors, car on ne peut se connaître qu'en étant dedans-dehors. Comme l'a montré Nietzsche dans de nombreux textes, cela permet de découvrir les multiples rôles qui peuvent être les nôtres dans le monde et ainsi de prendre conscience de la pluralité intra subjective, ainsi que de notre appartenance à une société, à une histoire, à tout un processus qui nous précède et à partir duquel nous pouvons nous comprendre. Même si ce thème n'est pas développé dans le texte, se comprendre comme un acteur revient bien à se comprendre en tant que problème, en tant que lointain, en tant qu'étranger.

7 la désobjectivisation avec les sciences naturelles

Le dernier moment du texte est loin d'être le plus simple. Pourquoi ici un tel éloge des sciences naturelles ? Nietzsche s'en explique finalement d'une manière assez claire : le mérite

des sciences naturelles, par rapport à la psychologie, est d'enseigner un autre rapport au monde, un rapport au monde qui n'est plus subjectif. En effet, les sciences naturelles sont dites par Nietzsche anti-naturelles au sens où avec elles on étudie un objet qui n'a plus rien de commun avec notre nature. Une fois ce point éclairci, on peut comprendre le sens du propos de Nietzsche : c'est par un processus de désobjectivisation qu'il est possible d'accéder à la réalité, y compris à la nôtre. De ce point de vue, Nietzsche ne cherche pas à s'enfermer dans l'opposition de nous-mêmes et de la réalité étrangère, puisqu'il montrera dans bien d'autres textes que la volonté de puissance est bien d'essence intime de toute chose. On comprend alors que cette opposition n'a d'autre but ici que de souligner la difficulté de la psychologie. Le plus difficile n'est pas de se connaître, mais de véritablement vouloir se connaître et donc de véritablement vouloir reconnaître une altérité en soi. Pour reprendre une des célèbres expressions de Nietzsche qui ne doit pas être sortie de son contexte : vivre, c'est alors être en danger. On mesure alors l'importance du renversement effectué sur ce point par Nietzsche en faisant appel aux sciences naturelles dans leur dimension anti-naturelle : la connaissance de soi n'est plus un point de départ de la philosophie, elle ne peut être qu'un aboutissement de la philosophie. C'est à partir du moment où j'apprends que connaître, c'est prendre pour objet ce qui est étranger, que je peux commencer à me connaître moi-même. Il convient de se mettre à l'école des sciences naturelles pour être à l'écoute des choses et à l'écoute de soi-même.

Conclusion

Les sept moments de ce texte confirment donc que ce paragraphe 355 résume à lui seul toute la philosophie du « gai savoir », même si tous les concepts fondamentaux de la philosophie de Nietzsche ne s'y trouvent pas. Même si les expressions de volonté de puissance, de surhomme, d'éternel retour, et même d'ivresse, ne sont pas explicitement mentionnées dans ce passage, il n'en demeure pas moins qu'elles sont implicitement présentes dans ce paragraphe qui explique en quoi il est nécessaire de passer d'un savoir animé par l'instinct de la crainte à un savoir animé par l'ivresse du devenir. Nietzsche lui-même a mentionné dans le texte la jubilation propre à la connaissance, mais justement pour montrer que la joie du philosophe n'est pas simplement une joie intellectuelle supérieure séparée de toute forme de joie sensible. Bien au contraire, en suivant le fil conducteur du corps, il s'agit de comprendre que la vraie joie est celle qui consiste à vivre en étant confronté à l'inconnu, à l'étranger, au lointain ; et que c'est en cela que nous avons véritablement un avenir. Nietzsche est loin de se contenter de critiquer Platon et Descartes, mais il veut proposer une autre compréhension de la philosophie, qui est pour lui, finalement, l'aspiration secrète de toute la philosophie. Encore une fois, l'erreur des erreurs, c'est de croire que l'Idée est familière, proche et bien connue, alors qu'il s'agit de vivre en philosophe dans l'inquiétude de l'idée, depuis son étrangeté et son lointain. Nietzsche a donc pu montrer, et c'est ce que la philosophie après lui ne cessera de méditer, que connaître, ce n'est pas reconnaître, ou du moins que ce n'est pas là l'essentiel de la connaissance. En effet, la reconnaissance ne peut être vivante que si elle est animée par l'inconnu qu'on laisse se manifester. C'est alors que la philosophie demeure une véritable aventure de l'esprit, qu'elle vit de l'éternel retour et non de la simple répétition de l'identique.

TD Questions métaphysiques

Dieu et l'être

Introduction

Nietzsche, dans le cinquième livre du *Gay savoir*, annonce comme « le plus grand événement récent » que Dieu est mort (§ 343). La thèse de Nietzsche ne consiste pas à dire qu'il n'y a pas de Dieu, mais elle énonce bien que les hommes ont tué Dieu. L'originalité de cette thèse est bien de présenter la mort de Dieu comme un meurtre. Il s'agit alors de savoir quel Dieu a été tué. Selon Nietzsche, il s'agit du Dieu de la foi chrétienne qu'il interprète comme un dieu moral. On voit donc que même la mort de Dieu impose de penser Dieu et de le penser métaphysiquement, puisqu'il s'agit de penser l'être non plus selon la substance, mais selon l'éternel retour. Cette référence à Nietzsche et à sa conception du temps totalement différente de celle de la métaphysique classique permet de comprendre en quoi la question de Dieu est absolument centrale en métaphysique et en quoi le dépassement d'une certaine métaphysique repose sur la critique d'un concept de Dieu. En l'occurrence pour Nietzsche, la mort de Dieu n'est pas celle du premier moteur d'Aristote, dans la mesure où cette mort signifie l'effondrement de notre monde et de toutes ces valeurs théologiques issues du christianisme. Les quelques textes de Nietzsche sur la question du surhomme sont liés à la question de la mort de Dieu, puisque cette mort signifie métaphysiquement qu'il n'y a plus d'instance supérieure au-dessus de nous, qu'il n'y a plus d'absolu transcendant qui serait la mesure de tout sens dans le monde. Ainsi, Nietzsche nous permet de comprendre que la question de Dieu n'est pas une simple question régionale ; ce n'est pas une interrogation sur un être particulier qui posséderait une place prépondérante dans notre monde. La mort de Dieu est alors tout autre chose que la perte d'un élément de notre monde, comme par exemple la perte d'une idée dépassée qui ne serait plus à la mode. Au-delà de cette perspective non métaphysique, il s'agit de mettre en lumière en quoi la mort de Dieu est bien le bouleversement total de notre monde et de toutes ses valeurs ; bouleversement dont on n'a sans doute pas encore pris toute la mesure. Nietzsche le dit souvent dans ses textes, au lieu d'un monde rassurant bien organisé à partir de Dieu compris comme l'être absolu fondement de tous les êtres relatifs, au lieu de ce monde dans lequel je m'identifie à ma place, on est avec la mort de Dieu devant un monde radicalement inquiétant. C'est pourquoi il est nécessaire de comprendre le monde et l'homme à partir de la

volonté de puissance. Nietzsche effectue donc une déthéologisation radicale, et selon lui définitive, sans retour en arrière possible, du sens et de la parole³⁷.

Cette brève référence à Nietzsche dans une réflexion sur la question de Dieu en métaphysique n'a d'autre but que de souligner l'entrelacement de l'idée de Dieu et de la métaphysique. Sans se prononcer tout de suite sur le fait de savoir si Dieu est vraiment mort et donc s'il est possible de concevoir une toute autre métaphysique à partir du crépuscule des idoles, il est nécessaire de s'interroger sur la manière dont Dieu en métaphysique vient à l'idée. On peut en effet se demander s'il est vraiment possible de parler de Dieu en philosophie. Il est possible également de s'interroger sur le statut de l'idée de Dieu : est-elle une idée que la subjectivité produit, par exemple comme exigence de la raison (Kant, Husserl), ou bien est-elle une idée qui serait déposée dans la subjectivité et qui l'excéderait (Descartes, Levinas) ? Toute la question est de savoir si Dieu est un objet intentionnel, une représentation du sujet par exemple sous la forme d'un pôle idéal, ou bien si Dieu est l'idée de l'infini en nous que nous découvrons en nous-mêmes. Rien que dans la formulation de la question on comprend que la question de Dieu n'est pas une simple annexe dans une métaphysique de la subjectivité, mais qu'elle est au contraire un élément central de cette métaphysique. En effet on peut se demander si la subjectivité a besoin de l'idée Dieu afin de construire sa propre limite, par exemple l'idéal d'une connaissance parfaite, ou bien pour penser la nécessité de ne pas être enfermée en elle-même.

Dans « Dieu et l'être » tout le poids de la question porte sur le « et » : s'agit-il d'une simple coordination entre Dieu et l'être, par exemple pour penser Dieu comme l'idée infinie d'une connaissance achevée de ce qui est, ou bien s'agit-il d'une véritable identité : Dieu serait alors l'être lui-même, l'être absolu, ou encore l'être par soi. Toute la question est alors de savoir si on pense Dieu comme horizon d'une réflexion sur l'être ou si on pense l'être à partir de l'être absolu de Dieu. On se trouve donc bien là dans une interrogation sur la métaphysique elle-même en tant qu'elle se soucie de dégager les premiers principes des choses, mais peut également faire une distinction entre les principes de l'être et les principes de la connaissance. Dans l'histoire de la métaphysique, on est plutôt passée de Dieu compris comme principe de l'être à Dieu compris comme principe de la connaissance possible de ce qui est. Bien évidemment, dans cette interrogation sur la corrélation entre une l'être et Dieu, il en va également d'une question sur l'être de l'homme, sur sa place entre le monde et Dieu. Dans la mesure où dans les philosophies de la subjectivité qui font du « je » le fondement de tout accès aux choses, Dieu se trouve réduit à une idée limite de la conscience, on peut se demander si la transcendance de Dieu est encore préservée. Quoi qu'il en soit, pour Aristote Dieu est le premier principe du mouvement, alors que pour Kant Dieu est une idée rendant possible la connaissance des choses et l'action de l'homme dans le monde. Tout cela pour dire qu'il est possible de concevoir une métaphysique sans Dieu, néanmoins la question de Dieu semble réapparaître sous des formes toujours nouvelles. Comme on l'a déjà indiqué, elle est omniprésente dans les textes de Nietzsche à travers son explication avec le christianisme et elle ne sera jamais absente. Il est possible d'avancer que même une pensée qui se revendique athée, et elles sont nombreuses dans l'époque actuelle, se fait sur la base d'un concept de Dieu. Il y a toujours un concept de Dieu que l'athéisme nie. Ce qui signifie que tous les athéismes ne se ressemblent pas. Ce n'est pas uniquement par goût du paradoxe, et on peut dire que c'est même à partir de l'athéisme que Dieu est véritablement une question. Bien évidemment, même si la philosophie occidentale, à

³⁷ Voir, Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, p. 33.

partir de Saint-Augustin, n'a cessé de se confronter au christianisme, il est clair que la philosophie n'est pas plus chrétienne que bouddhiste, même s'il est tout à fait possible de trouver une philosophie et dans le christianisme et dans le bouddhisme. Encore une fois, on peut dire que par principe toute philosophie est athée, mais cela ne signifie pas que l'idée de Dieu soit absente, et cela signifie d'abord que l'exigence première de la philosophie est de ne jamais confondre la lumière de la raison et la lumière de la foi. Le Dieu de la philosophie et le Dieu de la foi peuvent avoir des points communs et en même temps ils sont toujours radicalement différents. Le Dieu de la philosophie est d'abord un Dieu que l'on pense, un principe de raison, plus qu'un être que l'on rencontre.

La philosophie apporte avec elle l'idée de la raison et cela permet dans ce cas de montrer que toutes les idées de Dieu ne sont pas équivalentes et qu'il convient justement de s'interroger en philosophe sur les rapports de Dieu à l'être : Dieu possède-t-il un être absolu, un être par soi, ou bien a-t-il l'être relatif d'une idole. Le Dieu compris comme une idole est alors un Dieu constitué par nos besoins que ceux-ci soient nos craintes, nos envies ou encore nos soucis théoriques. Certes il y a des idoles comme le veau d'or mais il y a également des idoles de la raison³⁸ comme l'idée d'un être parfait, d'un homme parfait, servant de mesure à l'action humaine, comme il y a aussi des idoles politiques telle l'idée d'un homme neuf, libre de tout passé, voire libéré de toute violence.

Il est clair que pour penser les rapports multiples et complexes entre Dieu et l'être l'histoire de la philosophie est absolument indispensable : elle nous permet de comprendre que l'idée de Dieu a toujours été présente depuis Platon³⁹ et demeure sans doute présente aujourd'hui d'une manière assez problématique. Cette histoire de la philosophie conduite également à s'interroger sur le fait de savoir si Dieu se réduit à une fonction dans un système philosophique, ou si une métaphysique peut laisser une place à un Dieu qui soit au-delà de toutes nos images, comme c'est le cas dans la métaphysique de Kierkegaard ou dans la métaphysique de Levinas. On retrouve bien dans la pensée contemporaine, au moins dans certains de ses aspects, cette alternative fondamentale : est-ce l'homme qui est la mesure de Dieu ou bien est-ce Dieu qui est la mesure de l'homme. L'idée platonicienne selon laquelle Dieu est la mesure de l'humain comme l'a montré Jérôme Laurent⁴⁰ dans ses travaux n'est peut-être pas absurde aujourd'hui. Ces quelques indications ont juste pour but de souligner que la classique opposition entre le Dieu des philosophes et le Dieu des croyants n'est peut-être pas aussi simple que cela, dans la mesure où métaphysique et christianisme s'entrelacent à tel point que la mort de Dieu a pu être comprise comme la fin de la métaphysique. L'enjeu de cette question est de savoir comment il est possible de parler de Dieu. La Bible elle-même dit de Dieu que personne ne l'a jamais vu, qu'il est l'illimité, l'incomparable ; il est par essence invisible. (Voir Romain 1, 21 et Évangile selon saint Jean 1, 18). Comme disait un auteur du quatrième siècle Grégoire de Nysse : Dieu est au-delà de tout nom. On est très loin ici de Hegel pour qui Dieu est le concept par excellence, c'est pourquoi dans la *Phénoménologie de l'esprit* le chapitre sur la religion se trouve juste avant celui sur le savoir absolu.

Certes, l'idée d'une neutralité totale de la métaphysique par rapport à la religion et sans doute une fiction. Par exemple, Kant dans La religion dans les limites de la simple raison voit dans le christianisme la religion la plus rationnelle. On peut avoir le même soupçon quand Hegel

³⁸ Sur les idoles de la raison voir le travail de Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Grasset.

³⁹ Voir *Les dieux de Platon*, dir. Jérôme Laurent, PUC.

⁴⁰ Jérôme Laurent, *La mesure de l'humain selon Platon*, Vrin.

décrit les différentes figures de la conscience religieuse pour montrer que le sommet de la religion et le Christ ressuscité. On peut soupçonner ici des présupposés assez lourds. Néanmoins la tâche de la métaphysique est bien d'explicitier ce qu'il faut entendre par Dieu et comment il faut comprendre l'être de Dieu. Ce n'est pas justifier une religion particulière, mais c'est vouloir élucider ce que signifie « exister » quand on dit que Dieu existe, dans la mesure où il n'existe pas comme une chose, ils ne se rencontrent pas comme un objet dans le monde. Les questions de la métaphysique ne sont donc pas celles de la foi et il s'agit de se demander si Dieu est une idée (Kant, Husserl), ou un être absolu (Saint Augustin, saint Thomas d'Aquin), l'infini (Descartes, Malebranche), ou encore un au-delà de l'être (Levinas). Cette interrogation sur le sens de la transcendance de Dieu engage les deux autres objets de la métaphysique que sont le moi et le monde. Dire que Dieu est le premier moteur et dire que Dieu est un idéal de la raison pure, ce n'est pas avoir la même conception de l'âme et du monde.

Dans des analyses célèbres, Heidegger dans sa lecture de l'histoire de la métaphysique a pu décrire l'ontothéologie comme une structure de la métaphysique. Cela signifie que sous des formes variées Dieu devient en métaphysique un fondement à partir duquel penser le monde. Il est pensé comme un étant et non comme un être. Selon Heidegger la métaphysique aurait oublié la question de l'être pour s'interroger seulement sur l'essence et l'existence de l'étant et cela à partir de l'existence d'une étant suprême qui serait Dieu⁴¹. A cause de cette structure de la métaphysique la réappropriation de la métaphysique grecque par la pensée chrétienne aurait été possible. De même dans l'idéalisme moderne et contemporain, c'est d'une certaine manière l'homme qui a pris la place de Dieu et qui est devenu un étant suprême. La métaphysique de la subjectivité relèverait d'une structure onto—ego—théo—logique. Il s'agit toujours de fonder l'étant en raison dans le tout par Dieu, par l'ego, ou bien encore par les deux.

1 Aristote. Dieu premier moteur et pensée de la pensée.

Il est indispensable d'avoir quelques idées sur la conception aristotélicienne de Dieu, conception cosmologique, puisque Dieu est compris à partir du monde et comme transcendant au monde, dans la mesure où elle va marquer profondément toute l'histoire de la métaphysique, car elle énonce que Dieu est un acte de pur, qu'il est l'être pleinement en acte ne contenant pas de puissance en lui et qui même n'est jamais passé de la puissance à l'acte. Pour celui qui veut réfléchir en métaphysicien sur les rapports de Dieu et de l'être, l'étude des textes d'Aristote est incontournable, car c'est un lieu de naissance de la métaphysique. Sans être un morceau du monde, le Dieu d'Aristote va être pensé à partir du monde, sans que cela soit pour autant un panthéisme. En effet ce Dieu pensé à partir de la physique, même s'il relève de la métaphysique, est selon Aristote le principe de l'unité de la diversité du monde et il doit également permettre d'envisager notre action dans le monde. Comme encore une fois vous avez Aristote au programme de l'agrégation je vais m'en tenir à quelques idées générales.

Métaphysique E1

« Mais s'il existe quelque chose d'éternel, immobile et de séparé, c'est manifestement à une échéance théorique qu'en appartient la connaissance. Toutefois cette science n'est du moins ni la physique (car la physique a pour objets certains être en mouvement), ni la mathématique, mais une science antérieure à l'une

⁴¹ Voir François Jaran, « L'onto-théologie selon Heidegger », revue *Philosophie* n°91, octobre 2006.

et à l'autre. La physique, en effet, étudie des êtres séparés, mais non immobiles, et quelques branches des mathématiques étudient des êtres, immobiles il est vrai, mais probablement inséparables de la matière, et comme engagés en elle ; tandis que la science première a pour objet des êtres à la fois séparés et immobiles. Mais toutes les premières causes sont nécessairement éternelles, et surtout les causes immobiles et séparées, car elles sont les causes de ce qui, parmi les choses divines, tombe sous le sens. Par conséquent, il y aura trois philosophies théorétiques : la mathématique, la physique et la théologie. Je l'appelle théologie : il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée, et que la science la plus haute doit avoir pour objet le genre le plus élevé. Ainsi, les sciences théorétiques sont estimées les plus hautes des sciences, et la théologie la plus haute des sciences théorétiques. On pourrait, en effet, se demander si la philosophie première est universelle, ou si elle traite d'un genre particulier et d'une réalité singulière, suivant une distinction qui se rencontre dans les sciences mathématiques, ou la géométrie et l'astronomie ont pour objet un genre particulier de la quantité, tandis que la mathématique générale étudie toutes les quantités en général. À cela nous répondons que s'il n'y avait pas d'autres substances que celles qui sont constituées par la nature, la physique serait la science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la philosophie première ; elle est universelle de cette façon, parce que première. Et ce sera à elle de considérer l'être en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être. (E 1, 1026 a 10-32 ; trad. Tricot) »

Il s'agit d'un texte très discuté dans l'histoire de la métaphysique, même si on a pu montrer son inauthenticité⁴². Ce texte nomme le rapport entre philosophie et théologie sans pour autant résoudre le problème. La théologie rationnelle demeure tout de même très problématique : il s'agit de penser une science qui porte en même temps sur un et en particulier et sur la totalité de l'étant. Toute la métaphysique se demande quelle est la philosophie première et si une philosophie première est possible. Comme l'a montré Emmanuel Martineau il s'agit d'un texte dont l'origine est douteuse, néanmoins la question demeure doit-on d'abord répondre à la question de l'être (ce qui sera nommé bien plus tard ontologie) afin d'élucider l'être de Dieu, ou bien est-ce en élucidant l'être de Dieu qu'il est possible de répondre à la question de l'être ; ce que signifie « être » se comprendrait toujours par rapport à Dieu qui est l'être par soi seul.

Aristote énonce donc que la théologie est philosophie première à cause de son objet ; en effet une science se définit par son objet (et non par sa méthode comme cela sera le cas plus tard), or la théologie s'occupe de l'objet le plus élevé. Cet objet étant le principe de tout le reste, elle est également la science la plus universelle. Selon une formule classique, elle est universelle parce que première. Dès lors, penser à Dieu, c'est penser au principe d'intelligibilité de l'ensemble de l'univers, c'est penser à la cause première de tous les êtres. Une cause qui est éternelle et qui n'a pas elle-même de cause ; en outre elle n'est pas sujette au changement. C'est donc un principe immatériel, puisque la matière est soumise au changement. En conséquence, s'il y a un premier principe du monde, il doit être premier, éternel, immatériel, universel. C'est

⁴² Vous pouvez lire les analyses indispensables d'Emmanuel Martineau, http://www.revue-conference.com/index.php?option=com_content&view=article&id=391:de-linauthenticite-du-livre-e-de-la-metaphysique-daristote&catid=105&Itemid=152

à cette condition qu'il commande aux mouvements de la nature. Un principe ontologique ne peut pas avoir la même nature que ce qui le rend possible. Il y a une nécessaire transcendance du principe.

Le texte procède en trois étapes :

1. 1025 b 3-18 : Aristote oppose la science philosophique suprême à toutes les autres sciences. Cette science philosophique suprême a donc pour objet et l'être pris absolument, c'est-à-dire indépendamment de tout autre chose. Il s'agit bien de l'être en tant qu'être cette science s'occupe aussi de l'essence (la quiddité). Par comparaison, les autres sciences considèrent un certain genre d'être. En outre elle présuppose la connaissance de l'essence (la vie, etc.) qui est leur point de départ. On dit ce qu'est une figure géométrique et ensuite il est possible de commencer à faire de la géométrie. Autrement dit, les autres sciences cherchent bien des principes et des causes, mais uniquement dans la partie du monde déterminée par leur objet.
2. 1025 b 18 - 1026 a 23 : Aristote situe la science suprême par rapport à une classification des sciences : il y a les sciences théorétiques, puis les sciences pratiques et les sciences productrices (ou poétiques). Cependant Aristote effectue aussi une seconde classification : physique, mathématique et science théologique ; cette fois la distinction se fait par le caractère de l'objet d'être plus ou moins séparé de la matière, d'être mobile. En fonction de cela la philosophie première et la plus haute des sciences théorétiques. La théologie s'occupe donc de l'objet qui est à la fois immatériel et immuable. Dès lors, ce que l'on nomme le divin Dieu, ce sont les causes premières, éternelles et immuables. On se demandera plus tard s'il n'est pas nécessaire de séparer la connaissance du divin et celle de Dieu, mais pour le moment cette question ne se pose pas. C'est pour la théologie chrétienne que Dieu sera plus que le divin, si on réserve le terme de divin pour une considération encore mondaine de Dieu qui fait que Dieu n'est pas encore strictement pensé uniquement à partir de lui-même. C'est une difficulté à laquelle Thomas d'Aquin va se heurter : par notre intelligence nous avons besoin de remonter du monde à Dieu, des effets aux causes ou bien à la cause mais par cette démarche il est impossible de rencontrer et d'atteindre Dieu en tant que tel.
3. 1026 a 23-32 : Aristote cherche à concilier les deux dimensions de la science suprême : elle est à la fois science de l'être en tant qu'être et la science de l'être le plus élevé : elle est ontologie et théologie. Bien évidemment, toute la question est de savoir si cela résulte d'une élaboration insuffisante de la métaphysique, dans l'idée qu'un dépassement de cette difficulté est possible, ou bien si cette aporie appartient à la structure même de la métaphysique. S'agit-il d'une aporie propre au discours sur la métaphysique ou d'une aporie propre à l'essence même de la métaphysique ? En effet la métaphysique cherche d'un côté à embrasser l'être dans toute son extension et d'un autre côté elle est aussi une science supérieure limitée un genre d'êtres déterminés, les êtres divins. En effet, prendre en considération l'être en tant qu'être, c'est aussi chercher les causes premières. D'une certaine manière l'ontologie conduit nécessairement à la théologie. Voir sur ce point *Métaphysique* A 1-2. La sagesse et l'étude des causes premières et la philosophie se tourne vers les êtres immatériels et immobiles ; la plus haute

des sciences théorétiques s'occupe de l'objet le plus noble. Les êtres immobiles et immatériels seraient des causes éternelles, car ils sont les causes du mouvement éternel des astres. Ce texte est donc d'une grande difficulté d'interprétation et je renvoie ici aux études sur Aristote citées en bibliographie. L'idée générale est de déterminer les causes dernières des êtres, néanmoins toute la difficulté est qu'une cause doit être intrinsèque et non pas extrinsèque à l'objet à connaître. Le propre d'une cause première est d'avoir le domaine le plus large possible. En physique ou en mathématiques, il est possible de penser la cause comme intrinsèque ; mais c'est plus difficile en théologie qui ne porte pas sur un genre séparé d'êtres.

La métaphysique dans son histoire va donc hériter de cette définition double de la métaphysique : science de l'être en tant qu'être et théologie comme philosophie première. Sous d'autres modalités, elle pourra chercher une science qui est universelle parce que première ; c'est en ce sens que Husserl fera de la région conscience l'archi-région, celle qui est présupposée par toutes les autres. Cette tension correspond donc à une double exigence de la métaphysique que l'on va tenter de ne pas lâcher :

1. Premièrement ne pas se limiter à l'être en tant qu'il est nombre ou fer, mais chercher à élucider ce que signifie « être » quel que soit l'objet.
2. Ne pas faire de la théologie une simple science particulière et voir en Dieu un principe universel de l'être et de la connaissance. C'est pourquoi Dieu dès la pensée grecque n'est pas simplement une cause, mais également l'être vers lequel toutes les choses du monde tendent.

Il y a bien une tension interne à la question de Dieu : il est à la fois un être idéal achevé et le principe du devenir de l'être en cela il est la source de tout bien. Toute chose tend vers le bien. Dieu est ainsi plus que la mesure idéale à partir de laquelle il peut y avoir de la détermination dans le monde.

L'ambiguïté et l'intérêt de ce texte viennent justement de ce que la science du divin y apparaît comme prioritaire, sans que la science de l'être en tant qu'être devienne pour autant seconde, puisqu'elle n'est pas suspendue à la science de Dieu pour Aristote. De plus Dieu n'est pas une substance et la priorité de la théologie n'est pas purement architectonique. Dans la mesure Dieu est l'être premier vers lequel le monde se porte, Aristote ne cherche pas à « théologiser » la métaphysique et il veut seulement marquer que le lieu de l'étonnement est toujours double. Il s'agit d'aller de l'étonnement pour la physique à l'étonnement proprement métaphysique. La théologie se contente d'affirmer que Dieu se connaît par lui-même et non pas par autre chose et, de ce point de vue, la primauté de la théologie ne conduit pas à dire qu'il faudrait d'abord connaître Dieu pour ensuite connaître toutes choses comme par déduction. Cela permet de préciser qu'une science de la totalité n'est pas pour autant une science de tout ce qui arrive. Il ne s'agit pas de tout déduire à partir d'un premier principe. Cette souveraineté de la théologie n'est donc pas une suprématie⁴³. Ce qui fait l'antériorité de la théologie, c'est que son objet est paradoxal puisqu'il est à la fois le plus lumineux et le plus obscur. En s'écartant de la lecture néoplatonicienne d'Aristote, il est possible de dire que Dieu est l'être pleinement être et pas simplement le début d'une chaîne causale. Avec Aristote on se trouve donc pas

⁴³ Voir sur ce point toutes les analyses de Jean-François Courtine dans *Inventio analogiae*, Paris, Vrin, 2005.

encore dans une théologie selon laquelle Dieu est compris comme l'être suprême en tant que première cause. Dieu est ici avant tout l'être le plus manifeste. Cela permet de défendre que l'ontologie ne soit pas subordonnée à la théologie dans la philosophie d'Aristote ; Dieu n'est pas englobé ou contient toute chose, mais il est l'achèvement de la présence, qui permet de penser le mode de présence de chaque étant. Dieu est ainsi l'horizon de tout étant ; il possède une signification téléologique. C'est donc surtout de ce point de vue que la théologie est universelle : elle diversifie qu'elle modalités de la présence toute chose tend.

Cela serait long à montrer, néanmoins selon cette perspective Dieu n'est pas l'unique objet de la philosophie et on ne peut pas dire que commence avec Aristote un mouvement qui se terminera avec les analyses de Hegel sur Dieu dans lesquelles Dieu est à la fois son acte créateur et le monde créé, puisque la création tout entière est consubstantielle au sujet créateur. Rien ne prépare dans les textes d'Aristote une pensée de la création et cette idée que l'être créé par Dieu c'est lui-même. Selon Hegel, l'être de Dieu c'est son acte créateur.⁴⁴

La Physique Livre VIII

Cette insistance sur Aristote dans le cadre d'une réflexion sur la métaphysique peut s'expliquer en partie par une remarque de Hegel dans le § 378 du *Précis de L'Encyclopédie des sciences philosophiques* : « Les livres d'Aristote sur l'âme, y compris ses traités sur des côtés et des états particuliers de celle-ci, sont pour cette raison encore aujourd'hui le meilleur et même le seul ouvrage offrant sur ce sujet un intérêt spéculatif. La fin essentielle d'une philosophie de l'esprit ne peut consister qu'à réintroduire la notion dans la connaissance de l'esprit et de découvrir de nouveau le sens de ces livres d'Aristote ». Il est possible de transposer cela aux textes d'Aristote sur Dieu dans *La physique* dans laquelle la théorie du premier moteur se construit à partir du phénomène fondamental du mouvement qui est l'élément essentiel du monde sublunaire. A partir de ce phénomène majeur de la nature, Aristote peut remonter à un premier principe immobile. Toutes les questions métaphysiques portent sur cette question du rapport du devenir à l'être et sur la nécessité de poser un premier principe immobile. Pour Nietzsche bien évidemment il n'y a pas de premier principe unifiant le devenir. Pour en rester pour le moment à Aristote, le mouvement est la vie elle-même comme force d'accomplissement et il s'agit de trouver le principe d'une telle vie. Le livre VIII montre que le mouvement est une vie du fait de son éternité. La vie elle-même ne peut pas mourir et seul le vivant meurt : le naître et le périr suppose un mouvement qui lui-même ne naît, ni ne meurt. Il y a toujours eu du mouvement et il y en aura toujours.

Dans le livre VIII Aristote commence par mettre en évidence l'éternité du mouvement et montre qu'il n'est pas possible de poser un premier mouvement. Dès que l'on pose un mouvement initial qui serait le commencement absolu du mouvement, on doit également supposer un mouvement antérieur à celui-ci. On est pris dans une régression à l'infini. Aristote exclut toute idée de mouvement spontané qui pourrait être par lui-même un commencement absolu. « Le mouvement est l'entéléchie du mobile en tant que mobile » (251a10), c'est-à-dire qu'il est l'acte d'une puissance de se mouvoir. Ainsi, en partant de l'éternité du mouvement Aristote peut atteindre un premier moteur par une démarche régressive, non comme condition

⁴⁴ Sur cette confrontation passionnante entre Aristote et Hegel voir le collectif, *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, direction Thomas de Koninck et Guy Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1991 ; notamment le texte de Bernard Bourgeois « Le Dieu de Hegel : concept et création ».

du mouvement, mais comme condition de l'éternité du mouvement. En réalité le mouvement se fragmente en une infinité de mouvements discontinus et les choses du monde sont parfois en repos et parfois en mouvement. Le but d'Aristote est donc de montrer que ce mouvement que les choses ont un bref moment est éternel. Dans cette démarche il s'agit de saisir un principe d'intelligibilité de l'univers : l'éternité du mouvement étant déduite de l'éternité du temps, si on suppose un état de chose d'abord sans mouvement et ensuite mû, il faut supposer un temps pendant lequel il n'y avait pas encore de mouvement, ce qui est impossible puisque le temps est quelque chose du mouvement. Voir en 252b5 : « Il n'y a eu aucun temps sans mouvement et il n'y aura aucun temps sans mouvement ». Aristote passe de l'éternité du temps à l'éternité du mouvement, puis à l'éternité du monde. Le temps n'a jamais commencé. Ce temps n'est pas seulement dans l'âme, il est bien dans les choses comme nombre du mouvement.

En VIII, 4, 256 a 2, c'est la mise en œuvre du principe « Tout ce qui est mû est mû par quelque chose ». Ainsi, bien qu'il soit éternel le mouvement a une cause. Il s'agit de la mise en œuvre du principe de causalité universelle et du principe de l'impossibilité d'une régression à l'infini. Tout dans la nature obéit à un ordre et cet ordre est expliqué par la causalité. D'une manière générale, expliquer, c'est toujours donner la cause. Ainsi, on passe du mouvement à l'idée d'un premier mobile, puis à l'idée de premier moteur. Pour arriver à une telle idée Aristote envisage le mouvement de la sphère céleste : ce seul mouvement englobe tous les autres et permet de penser une unité dans la diversité. Cela permet donc d'envisager un premier moteur qui par principe doit se mouvoir lui-même. Aristote emploie une méthode régressive dans la série des moteurs de manière à s'arrêter à un premier moteur qui n'est pas mû par un autre et qui porte donc bien ce nom de « premier moteur ».

Ces analyses, qui peuvent sembler bien abstraites, sont pourtant indispensables afin de comprendre comment la question de Dieu entre en métaphysique à partir d'une réflexion sur la physique. Ce Dieu n'est pas « dans » le monde, néanmoins il n'est pensable qu'à partir du monde, comme ce qui unifie la multiplicité du mouvement. Le Dieu auquel accède la métaphysique est le principe de l'enchaînement universel des mobiles et des moteurs. Dieu est posé à partir de l'exigence rationnelle de s'arrêter dans l'enchaînement des mobiles et des moteurs. Encore une fois, il est pensé comme principe d'intelligibilité du monde et cette perspective sera souvent reprise dans l'histoire de la métaphysique. Selon Aristote, le premier moteur est ce qui meut uniformément et nécessairement et il y a toujours un premier mû, le ciel des fixes qui est mû éternellement et uniformément. On voit bien là que ce Dieu/Premier moteur se trouve surtout décrit négativement : il est sans parties et il est inétendu. En effet, si le premier moteur avait une grandeur, elle serait soit finie soit infinie. Or pour Aristote une grandeur infinie est contradictoire et une simple grandeur finie ne peut pas avoir une force infinie, ni mouvoir pendant un temps infini. Enfin, dernier point, ce premier moteur est incorporel et il imprime un mouvement en tant qu'il se trouve à la circonférence de l'univers. Il est bien dans un lieu, mais comme enveloppant suprême il est bien le lieu de tout le reste.

Voir les textes VIII, 6 258b10-16 et 259 a 13-27 :

« Puisqu'il faut que le mouvement existe toujours et ne s'interrompe jamais, il doit y avoir une chose éternelle qui meuve en premier, soit une seule, soit plusieurs, et le premier moteur doit être immobile. Que chacune des choses à la fois immobiles et motrices soit éternelle, ce n'est pas actuellement notre propos. Quant à la nécessité qu'il existe un être qui, sans être mû soi-même d'aucun changement externe, ou absolu

ou accidentel, soit capable de mouvoir autre chose, elle est évidente d'après ce qui suit. »

« Il est clair aussi d'après ce qui suit que le premier moteur doit être une chose une éternelle. En effet, on l'a montré, nécessairement le mouvement doit être toujours. S'il est toujours, nécessairement aussi il est continu ; car ce qui est toujours est continu, tandis que le consécutif n'est pas continu. Cependant, s'il est continu, il est un. Or il sera un si le moteur est un et si le mû est un ; car, si le moteur et le mû sont toujours autres, le mouvement total n'est pas continu, mais consécutif.

C'est sur ces raisons qu'on peut s'assurer de l'existence d'un premier immobile, aussi en considérant de nouveaux les principes du mouvement dans les moteurs. Certes, l'existence de choses qui sont tantôt en mouvement et tantôt en repos est évidente ; et c'est par la voie qu'il est faux, et que tout soit mû ou que tout soit en repos, et que certaines choses soient toujours en mouvement, les autres toujours en repos ; en effet les choses qui participent aux deux et qui ont la faculté d'être tantôt en mouvement, tantôt en repos, montre bien ce qu'il en est. »

On voit bien avec ces textes en quoi Dieu est un principe cosmologique et en même temps un principe ontologique. C'est de lui que tout être tient son être et est en mouvement vers son lieu naturel. On peut dire que Dieu est l'idée d'un être pour lequel l'être et l'essence se confondent. Dès lors, par rapport à Dieu toute chose est changeante ; elle naît et meurt ; elle peut recevoir des attributs contraires, comme devenir noire ou blanche, bonne ou mauvaise, chaude ou froide. Même l'identité de l'objet peut se trouver abolie, par exemple quand l'eau devient air. Si le premier moteur lui est immobile, il n'est pas pour autant inerte. Il s'agit de bien comprendre qu'il n'y a pas de possibilité en lui qui ne soit pas réalisée, qu'il est éternellement en acte.

Selon cette perspective que d'autres métaphysiques chercheront à renverser, être, c'est être toujours. Le premier moteur assure donc le fondement ontologique de l'être du monde. Il permet de prendre en compte la totalité de l'univers de manière à ne pas enfermer l'être dans la pure relativité. Ainsi le premier moteur est ce qu'il y a de plus parfait et par lui toute la nature aspire à une telle perfection. Chaque être de la nature se mesure alors par sa distance au premier moteur. Finalement c'est toujours à partir de lui qu'il y a du plus et du moins. Ainsi, le propre de ce texte de la *Physique* est de penser dieu comme ce qui assure l'être du monde au-delà de la discontinuité des choses singulières.

Le souci d'Aristote est également de montrer que la continuité des êtres vivants se trouve dans l'**espèce** et dans l'individu. L'espèce est cette réalité qui s'exprime concrètement dans le fait de la génération. On ne peut donner de définition que de la substance, de ce qui est et non de ce qui n'est pas. Donc, dans le monde des êtres vivants, la réalité réside dans l'espèce plus que dans l'individu. L'espèce, c'est l'*eidos*, la forme spécifique et là encore sur cette question l'histoire de la métaphysique semble une relecture des livres d'Aristote comme le soulignait Hegel. (Il y aura des séances et si possible une colle sur « La forme ») L'espèce n'est justement pas une abstraction et le traité *De l'âme* (II, 4, 415 a 29) dira que par l'espèce, par la génération, les êtres vivants participent à leur mesure à « l'être toujours » du premier moteur. La génération peut se poser comme une imitation de l'être divin du premier moteur. Il s'agit donc bien de penser à un dieu qui assure la permanence du monde en assurant la continuité. Néanmoins ce n'est là que l'une des façons dont Dieu unifie le monde en rendant pensable un sens téléologique

du monde. Il s'agit donc bien d'un pur concept métaphysique de Dieu et il est indissociable du monde qu'il rend pensable, unifiable. Il ne s'agit donc pas d'un dieu de la religion pensé pour lui-même. Si on a pu voir que Dieu est un être séparé (E1), ce texte modifie et précise la perspective aristotélicienne en décrivant un chemin qui va du monde à Dieu et donc une remontée au principe. Dieu est compris comme ce qui dans le monde assure la cohérence et la continuité de la vie.

Pour la réception de la question de Dieu dans l'histoire de la métaphysique et pour montrer que l'histoire de la métaphysique est en un sens la reprise d'une même question sans que ce soit pour autant un piétinement comme s'il n'y avait jamais rien de nouveau, il est également nécessaire de parler des textes du livre lambda de la *Métaphysique* où se trouve la célèbre détermination de Dieu comme acte pur. A partir de ces textes, certains, comme Thomas d'Aquin, vont dire qu'on ne peut être théologien qu'avec Aristote et d'autres, comme Luther, vont dire qu'on ne peut être théologien que sans Aristote. La question se pose bien évidemment aussi pour la métaphysique. En métaphysique se trouve-t-on condamné à ne penser Dieu que comme acte pur, ce que fait encore Husserl par exemple, dans la mesure où la métaphysique ne peut pas sortir de ses limites, ou bien la métaphysique peut-elle penser un Dieu qui serait au-delà de l'être ? Levinas pensera Dieu hors de l'ontologie, du vocabulaire de l'être et montrera que la question de la preuve de l'existence de Dieu n'a de sens que dans le monde, mais pas dans ce qu'il nomme l'à-Dieu du Visage⁴⁵.

Dans le texte de *Métaphysique* lambda la doctrine du premier moteur est lue à partir d'une théologie de l'intellect ; à quoi pense l'être le plus parfait ? Il ne peut penser qu'à lui-même, à son propre acte d'intellection. Jusqu'à maintenant Dieu a surtout été pensé comme ordre du tout et maintenant Aristote va plus souligner la séparation, qui est bien autre chose que la seule séparation de la matière.

Métaphysique Λ 7

Il existe donc quelque chose, toujours mû d'un mouvement sans arrêt, mouvement qui est le mouvement circulaire. Et cela est d'ailleurs évident, non seulement par le raisonnement, mais en fait. Par conséquent, le premier ciel doit être éternel. Il y a, par suite, aussi quelque chose qui le meut ; et puisque ce qui est à la fois mobile et moteur n'est qu'un terme intermédiaire, on doit supposer un extrême qui soit moteur sans être mobile, être éternel, substance et acte pur.

Or, c'est de cette façon que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mus. Ces deux notions, prises à leur suprême degré, sont identiques. En effet, l'objet de l'appétit est le bien apparent, est l'objet premier de la volonté raisonnable est le bien réel. Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons : le principe, c'est la pensée. Or l'intellect est mû par l'intelligible, et la série positive des opposés est intelligible par soi. Dans cette série positive, la substance est première, et, dans la substance, ce qui est simple et en acte est premier. (L'Un est le simple ne sont d'ailleurs pas identiques : l'Un signifie une mesure de quelque chose, le simple signifie un certain état de la chose même). Mais le bien en soi et le désirable en soi appartiennent aussi

⁴⁵ Voir *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 252-253.

l'un et l'autre à la même série, et ce qui est premier dans cette série est toujours le meilleur analogue au meilleur.

(...) Mais puisqu'il y a un être qui meut, tout en étant lui-même immobile, existant en acte, c'est être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est : la translation est, en effet, le premier des changements, et la première translation et la translation circulaire ; or ce mouvement circulaire, c'est le premier moteur qui le produit. Le premier moteur est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, son être est le bien, et c'est de cette façon qu'il est principe.

(...) A un tel principe sont suspendus le ciel et la nature. Et ce principe est une vie, comparable à la plus parfaite qu'il nous soit donné, à nous, de vivre pour un bref moment. Il est toujours, en effet, lui, cette vie-là (ce qui, pour nous, est impossible), puisque son acte est aussi jouissance. C'est d'ailleurs parce qu'elles sont des actes, que la veille, la sensation, la pensée sont nos plus grandes jouissances, les espoirs et les souvenirs n'étant des jouissances que par celles-là. Or la pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la pensée souveraine est celle du bien souverain. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible : le réceptacle de l'intelligible, c'est-à-dire la substance formelle, c'est l'intelligence, et l'intelligence est en acte quand elle est en possession de l'intelligible. Aussi l'actualité plutôt que la puissance est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation est la béatitude parfaite et souveraine. Si donc cet état de joie que nous possédons qu'à certains moments, Dieu l'a toujours, cela est admirable ; et s'il l'a plus grand, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a. Et la vie aussi appartient à Dieu, car l'acte de l'intelligence est vie, et Dieu est cet acte même ; et l'acte subsistant en soi de Dieu est une vie parfaite et éternelle. Aussi appelons-nous Dieu un vivant éternel parfait ; la vie et la durée continue et éternelle appartiennent donc à Dieu, car c'est cela même qui est Dieu. »

Dans ce texte il s'agit de décrire Dieu comme cet être qui possède une activité pleine et sans mélange de possibilités⁴⁶. Encore une fois, il est acte pur. Ainsi, il serait au plus haut point cet être que les autres natures, y compris l'homme, ne réalisent qu'imparfaitement. Si l'homme possède la vue, il ne voit qu'imparfaitement, il peut toujours voir mieux, se concentrer d'avantage sur ce qu'il voit. Pour prendre une distinction de la langue française, regarder ce n'est pas encore voir pleinement. L'acte, c'est le fait d'accomplir son essence. Comme on l'a constaté, Aristote pose un Dieu acte pur afin d'expliquer le caractère perpétuel du mouvement. Ce simple rappel pour dire que pour les autres êtres l'acte est le résultat d'un mouvement antérieur ; il y a eu passage de la puissance à l'acte, comme dans le passage de la vue comme possibilité au voir. Tout cela pour dire que si l'homme « peut » devenir bon, Dieu, lui, « est » bon. Il n'est pas devenu bon. Il est bon de toute éternité. Il n'y a pas de puissance en Dieu, il ne peut pas être plus Dieu ; il est Dieu, il ne le devient pas. La théologie rationnelle cherche ainsi

⁴⁶ Ce texte est cité à la fin de *L'encyclopédie des sciences philosophiques* dans laquelle Hegel parle de l'Idée éternelle, existant en et pour soi, qui s'engendre éternellement elle-même et qui jouit d'elle-même.

à penser Dieu comme un être qui n'a en lui aucune part de non-être, puisque l'être ne peut pas provenir du non-être.

On peut approcher de cette idée du divin avec l'admiration que suscite en nous le ciel étoilé. Il nous fait désirer le divin. Aristote donne ainsi à penser un désir qui est le principe moteur des êtres vivants. Dieu serait à la fois le plus intelligible et le plus désirable. Nous nous trouvons dans une cosmologie selon laquelle le Bien est ce que tout être désire ; il est alors le principe d'ordre de l'univers. Penser Dieu, c'est penser l'unité de l'être et du bien. Il est non seulement l'objet de connaissance le plus élevé, celui qui explique tout le reste, mais Dieu est également l'objet du plus vif désir. Dans un tout autre contexte saint Augustin dira dans *Les Confessions* que l'amour est la loi de l'univers : mon poids, c'est mon amour. Il y a là une reprise chrétienne d'un thème grec.

Dieu est alors pour Aristote la cause finale unifiant tout l'univers. Il n'y a de monde que par lui, si on entend par monde précisément un *cosmos* et non pas une simple somme de choses. Pour l'homme antique le cosmos n'est rien d'extérieur et il ne devient lui-même que par son insertion dans le cosmos⁴⁷. On comprend alors que le monde est un concept téléologique. Néanmoins cette fin est désintéressée et même indifférente, car elle n'a nul besoin de ce dont elle est la fin. Dans le ciel étoilé Dieu est l'objet le plus immédiat de notre amour et il est également le plus recherché comme principe d'achèvement. Il se trouve donc au commencement et à la fin.

Entre nous et Dieu il y a donc deux modes différents de l'être en vie : Dieu est pleinement et éternellement la vie que l'homme n'a que d'une manière partielle et momentanée. Aristote ajoute que son acte est plaisir et que Dieu est heureux comme nous le sommes parfois. Si l'homme aime être, s'il éprouve la joie d'être, Dieu est une joie parfaite qui met en mouvement notre volonté.

Aristote poursuit alors l'analyse de la différence entre l'homme et Dieu avec la question de la pensée : l'homme pense par le monde et nul ne pense sans images ; sa pensée dépend de la sensation et de l'imagination. La pensée divine serait, elle, libre par rapport aux images sensibles. Il faut ajouter qu'en Dieu la pensée et son objet coïncident et c'est pour cela que l'intellect divin est purement en acte. Par rapport à Dieu, l'homme peut tenter de vivre selon l'intellect et dans ce cas il accomplit le divin en lui. Le sommet de la vie humaine serait de pouvoir vivre un bref instant la suprême activité de contemplation de l'intellect divin. En imitant Dieu, l'homme peut tenter de dépasser l'homme en lui. Encore une fois, il ne s'agit pas d'abolir la différence, car Dieu est tout entier contemplation et sa joie (*hédoné*) est parfaite. La joie divine n'est pas comparable aux joies changeantes et variables de la vie humaine. En Dieu c'est une jouissance de l'être qui est une jouissance de soi. Le Dieu d'Aristote est un Dieu qui ne dort jamais, qui est tout entier dans ce qu'il fait. Dès lors, pour l'homme lui-même la contemplation est plus que l'acquisition ou la possession de la science ; elle est son usage actuel. Le vrai bonheur de l'homme vient de cette contemplation de la vérité. En conséquence, si l'homme n'accède pas à cette joie divine, pour lui regarder Dieu est ce qui fait son bonheur. Mais l'homme fatigue et la fatigue est le mode d'être propre de l'homme. En effet, pour lui se tourner vers ce qui le dépasse, cela engendre toujours une fatigue.

⁴⁷ Voir l'ouvrage de Rémi Brague, *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, 1999, par exemple p. 178.

Dieu est donc bien compris comme le vivant éternel parfait, mais il s'agit d'un Dieu qui n'est pas conscient du monde, puisqu'il le met en mouvement comme le plus haut objet désirable. L'homme cherche à s'immortaliser en se tournant vers ce Dieu. Ce Dieu est cause finale du monde, mais il n'est pas le créateur du monde. Ainsi, la réflexion métaphysique revient à penser à Dieu en cherchant à rapporter toute chose à son origine afin d'en dévoiler le sens caché.

Métaphysique Lambda 9

« L'intelligence suprême se pense donc elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa pensée est pensée de la pensée. Pourtant, dira-t-on, la science, la sensation, l'opinion et la pensée discursive ont manifestement un objet toujours différent d'elles-mêmes, et ne s'occupent d'elles-mêmes qu'accessoirement. De plus, si le fait de penser et le fait d'être pensé sont de nature différente, auquel des deux se rapporte l'excellence de la pensée ? Car il n'y a pas identité entre être un acte de pensée et être ce qui est pensé. Mais, répondons-nous, dans certains cas, la science n'est-elle pas son objet même ? Dans les sciences poétiques, c'est la substance et la quiddité de l'objet, abstraction faite de la matière ; dans les sciences théorétiques, c'est la définition et l'acte de la pensée qui est l'objet véritable de la science. Puis donc qu'il n'y a pas de différence entre ce qui est pensé et la pensée dans le cas des objets immatériels, la pensée divine et son objet seront identiques, et la pensée sera une avec l'objet de la pensée ».

Dans cet autre passage très célèbre, Aristote développe à nouveau l'idée que Dieu est plus qu'un principe cosmique destiné à rendre raison de l'ordre du monde. La pensée divine est une pure coïncidence avec soi. Dieu est bien « pensée de la pensée » et non pas le plus haut des étants ; il n'est pas la plus haute des vies, mais la vie elle-même en tant qu'elle se rapporte à elle-même. Aristote cherche à préciser à quoi pense la pensée de la pensée à partir de plusieurs hypothèses :

1. Elle ne pense à rien. Ce serait un manque de dignité. Ce serait comparer Dieu à quelque chose qui dort et donc mettre de la puissance en lui.
2. Si elle pense, mais sans que ce soit une pensée parfaite, ce n'est pas une pensée purement en acte.
3. Si elle pense à autre chose qu'elle, elle pense soit toujours à la même chose, soit à des choses diverses et changeantes. Ce serait un mouvement, or le premier moteur est immobile.
4. Argument de la fatigue.
5. Le premier moteur ne peut penser que le bien, ce qu'il y a de plus divin et de plus digne, c'est-à-dire lui-même. Si la pensée divine pensait à autre chose qu'elle-même, il y aurait quelque chose de plus digne d'elle.

L'éternité signifie ici que la pensée divine se pense elle-même et ne pense qu'à elle-même. La pensée de la pensée signifie que Dieu est l'étant nécessaire, ce qu'il y a de meilleur, de plus beau et donc Dieu ne pense qu'à lui. Il est l'acte de penser son propre acte de penser. Il n'y a pas ici d'extérieur et la définition habituelle de la pensée comme acte de recevoir une forme sans la matière qu'elle informe ne convient pas. Il n'y a pas abstraction d'une forme, mais la pure saisie d'une forme. Dieu est saisi par intuition rationnelle ; comme tous les

principes. Dès lors l'intelligence divine serait la pure intuition d'elle-même ; une pure présence à soi qui ne passe pas par le monde. Mais comme on l'a vu, une telle vie divine si elle échappe à l'homme doit tout de même pouvoir être éprouvée afin de pouvoir être objet de désir. Dans cette conception toute la visibilité de l'être se concentre en Dieu (et non dans le moi comme pour les métaphysiques de la subjectivité).

2 Saint Augustin et Malebranche L'être infini et l'être fini

La compréhension de l'être se modifie profondément avec la rencontre du platonisme et du christianisme dont saint Augustin est le nom-titre mais peut-être pas l'initiateur. Pour saint Augustin, Dieu est l'être même, ce qu'il nomme l'*idipsum*, et il n'est pas l'un du néoplatonisme. On pourrait donc penser que, si on suit des auteurs comme Heidegger, Levinas ou Jean-Luc Marion, l'on a là encore un dieu contaminé par l'être, un dieu compris à partir de la subsistance. Or la question est bien plus complexe et Jean-Luc Marion dans son ouvrage sur saint Augustin, *Au lieu de soi* (PUF 2008), montre bien que saint Augustin n'est pas celui qui fait de Dieu le plus haut des étants ou une valeur suprême. Là où il y a une profonde rupture par rapport à la pensée grecque c'est que Dieu cette fois se dévoile comme tout autre que le monde. S'il est l'éternité, la vérité et la charité, ce n'est pas du tout au sens du monde. Le Dieu qui est une personne, et même trois personnes, ne possède pas le statut d'une cause première, et justement toute la difficulté est que Dieu, qui est l'être même, ne peut pas se penser avec les catégories qui sont faites pour le monde. C'est pourquoi, si dans *La trinité* saint Augustin cherche à expliquer la trinité divine par rapport à la trinité de l'âme humaine, il s'agit d'une simple analogie et non pas d'une communauté d'essence. La transcendance de Dieu fait qu'il possède un être qui n'a pas de commune mesure avec les choses dans le monde. Dieu n'est plus l'être le plus haut, le plus éminent, mais en quelque sorte en continuité avec les autres êtres et il demeure un mystère qui échappe aux paroles humaines. On a bien là une rupture dans la compréhension de l'être car l'identité de Dieu n'est pas une persistance dans le temps, même absolue, mais est celle d'une parole plus ancienne que toute parole humaine. Dieu parle, il ne se contente pas de demeurer le même et de mouvoir le monde comme objet de désir. On va donc retrouver des catégories classiques, Dieu va être dit immuable et incorruptible, mais le sens de ces catégories va être profondément transformé : cette immutabilité doit être comprise autrement que comme une absence de changement. Si Dieu est immuable, c'est cette fois dans la patience de son amour pour les hommes. Bien évidemment, le mot amour devient décisif et entre lui-même en métaphysique en ne se réduisant plus au désir, mais toute la difficulté est de le comprendre de telle sorte qu'il puisse dire l'être-même dans son caractère incomparable.

Avec l'être de Dieu, c'est également l'être du monde qui se trouve modifié, car cette fois le monde est créé, et avec lui l'être de l'homme puisque l'âme humaine n'a pas seulement une parenté avec l'intelligible ; elle est « image de Dieu », ce qui marque à la fois la séparation et la proximité. Il ne s'agit plus comme dans le *Théétète* (177b) de s'assimiler à Dieu en devenant juste et droit et c'est parce que Dieu s'est fait homme que l'homme peut participer au *logos*. Il convient donc de distinguer deux anthropomorphismes :

1. Celui dans lequel on comprend Dieu à partir de l'homme, ce qui conduit à manquer la transcendance de son être.
2. Celui qui est d'origine divine. Dieu prend les traits de l'homme pour aller vers l'homme et lui parler. La transcendance de Dieu se manifeste dans l'amour, par la proximité avec l'homme.

Il s'agit bien d'une nouvelle compréhension de l'être dans la mesure où Dieu, l'être-même, est à la fois le plus intime et le plus transcendant. Il y a à la fois évidence et incompréhensibilité. Il s'agit d'un Dieu qui n'est accessible que parce qu'il nous parle, qu'il se tourne vers nous. Il n'est pas un simple objet de la pensée humaine. Saint Augustin écrit dans le sermon 117, 3 « Si tu comprends, ce n'est pas Dieu ». Il s'agit d'un thème qu'il reprend aux Pères de l'Eglise qui écrivaient en langue grecque (Origène notamment). Dieu est l'être qui excède tout ce que nous connaissons de lui. Les noms que nous imposons à Dieu, même l'être ne convienne pas. Il y a là un autre rapport à l'être : Dieu est un être qu'il ne s'agit pas tant de voir, puisqu'il s'agit avant tout d'être soi en cherchant à lui ressembler. Il n'est pas ce qui se donne dans un regard, mais ce que je comprends en me l'incorporant, en l'existant comme dira Kierkegaard. Il est donné à être et non à voir, c'est pourquoi on ne le rencontre pas comme on découvre les choses du monde. Ce Dieu n'est ni une Idée, ni une valeur, ni un sens. C'est pourquoi cet être-même se rencontre dans un retour à soi.

Dans *Les Confessions*, saint Augustin expose toute la difficulté qu'il y a à concevoir une substance purement spirituelle. Dans un premier temps il a décrit Dieu comme une grandeur qui traverse tous les espaces infinis, qui pénètre toute la masse du monde, notamment par une comparaison de l'être-même avec une mer infinie. Mais finalement il renonce à cela, car cela ne fait pas beaucoup de différences avec le panthéisme stoïcien. Saint Augustin peut dans cette réflexion sur l'être souligner les pièges de l'imagination qui fait vivre dans une confusion intellectuelle. Tant que l'on est pris par les choses inférieures, les choses du monde, il est très difficile de penser un être qui n'est pas corporel. Encore une fois, c'est le préjugé selon lequel tout existe selon le même mode que les corps qui interdit d'avoir une intelligence de Dieu. C'est pourquoi la pensée de Dieu demande un renversement de tout son être, ce que saint Augustin nomme une « conversion ». Bien sûr on n'est pas dans un contexte si éloigné du précédent, puisque ce sont les livres des Platoniciens qui ont donné à saint Augustin l'impulsion pour un retour en soi et la découverte de Dieu au-dessus de soi, mais le sens de ce qui est au-dessus de soi se modifie profondément par rapport aux Platoniciens. La rencontre de l'être-même se réalise dans un soliloque avec Dieu, par la lecture des Ecritures et par l'Eglise. Il y a donc une tension intrinsèque, puisque l'intelligence de Dieu conduit à la foi, mais cette intelligence suppose elle-même une origine divine ; la philosophie devient théologie.

Dans cette nouvelle perspective, Dieu est la vérité, mais une vérité qui répond à tous ceux qui la consultent. L'omniprésence de Dieu ne se pense donc plus comme l'omniprésence de l'Être selon Plotin, Être qui demeure un et identique. Cette fois l'être-même est un « tu » auquel l'homme s'adresse et non l'Un indifférent de Plotin. Dieu est celui qui manifeste une sollicitude constante. Il manifeste un soin paternel et maternel. Ce qui est important c'est qu'il y a à la fois une immanence de Dieu intime au cœur de l'homme, même pêcheur, et une transcendance de Dieu qui est au-delà de ce que l'homme peut avoir de plus élevé. Ce que saint Augustin nomme alors l'homme intérieur est celui qui peut voir les choses du monde dans leur bonté et leur vérité, en tant qu'elles reconduisent à l'être vraiment être, à l'Identique. Pour

l'homme il ne s'agit plus de quitter le monde, mais de contempler la beauté du monde afin de remonter à l'être-même.

Il serait faux de présenter cette nouvelle conception de l'être comme une simple synthèse de christianisme et de platonisme. Saint Augustin trouve dans le platonisme (Plotin, Porphyre) une conversion à l'intériorité qui est également une découverte de la transcendance. Cela permet de penser que la métaphysique comme recherche de l'être vraiment être est également une purification noétique et éthique. La compréhension et l'accomplissement de son être sont indissociables de l'acte par lequel l'intelligence se tourne vers l'être de Dieu. C'est un mouvement en effet à la fois noétique et éthique dans lequel il s'agit de perdre le monde tel qu'il ne sonne à nous par les sens et l'imagination afin de trouver l'être-même, ce qui permet en retour de retrouver l'être fini que nous sommes et qu'est chaque chose du monde.

Bien sûr, saint Augustin, et bien d'autres après lui, souligne également qu'il y a deux noms de Dieu, ou plutôt l'idée que Dieu se nomme lui-même de deux manières : il dit dans Exode 3, 14 « Je suis qui je suis », mais il est dit aussi « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Ainsi il reprend aux Platoniciens l'idée selon laquelle Dieu est principe de l'être, du savoir et de l'agir (donc dans les 3 parties de la philosophie : naturelle, rationnelle et morale), néanmoins ce principe n'est pas que l'être pur ; il est aussi ce sujet qui se nomme lui-même et qui s'adresse aux hommes. Sans vouloir suivre une pure théologie négative, saint Augustin montre que l'homme lui peut d'abord énoncer de Dieu ce qu'il n'est pas :

1. Il est indicible ; il outrepassé tout ce que nous pouvons penser. Il est insaisissable, imprenable. L'esprit humain ne peut embrasser l'être pleinement être, sans que cela l'éloigne de Dieu.
2. Dieu est invisible, car incorporel. De plus s'il est lumière et vérité notre regard se trouve voilé par notre imagination et par notre orgueil. Nous sommes contraint de fournir un travail incessant afin d'écarter les idoles. Certes on utilise des anthropomorphismes pour le penser, mais il faut s'en défier.
3. Dieu est immuable, ce qui revient à dire qu'il est éternel. Il est celui qui ne devient pas, mais qui est.
4. Il est une pure simplicité et non un sujet d'attributs ; il n'est pas substance. Il n'a aucune limitation dans l'espace et dans le temps. Il est un aujourd'hui, ce qui veut dire qu'il est tout entier partout présent. Il ne se divise pas. Même son action ne porte pas atteinte à sa simplicité et à son immutabilité.
5. Il a tout disposé avec mesure, nombre et poids, mais il est tout autre que ce qu'il a créé. C'est un paradoxe, même un mystère pour l'homme : il a tout créé d'un seul coup, mais son acte créateur perdure.

L'homme comme être muable et fini se comprend alors par rapport à cet être infini. C'est par rapport à l'être infini que la liberté ne se réduit pas à la volonté d'autonomie des Stoïciens, mais est également un choix dans lequel il s'agit de consentir au bien. L'homme comprend sa volonté libre et finie par rapport à la volonté infinie de Dieu. L'autopossession de l'homme s'accomplit dans la possession du bien, ou plus précisément par cet assentiment à la volonté libre de Dieu. Il y a bien une nouvelle compréhension de l'être, une nouvelle compréhension de Dieu et une nouvelle compréhension de la liberté humaine. L'homme est celui qui possède en lui-même une liberté inamissible (qu'il ne peut pas perdre) et en même temps il a à devenir libre dans le consentement au bien. Dieu est libre, l'homme doit le devenir,

comme il peut également renoncer à le devenir, peut ne pas se servir de sa liberté. Mais il y a encore une autre dimension : ce qui surgit d'une liberté individuelle demeure un mystère pour une autre liberté, car la raison suffisante de sa liberté ne peut se trouver autre part que dans cette liberté elle-même. C'est a fortiori encore plus vrai de la liberté de Dieu. L'homme est alors celui qui ne se laisse pas enfermer dans une définition, il est au sens fort une « personne ».

Dans le traité *Du maître*, saint Augustin reprend et développe le thème paulinien de l'homme intérieur afin de distinguer deux types d'existence : l'homme extérieur qui se perd dans le monde, qui se disperse, qui est impatient, qui est toujours insatiable, et l'homme intérieur qui revient en lui pour y écouter la vérité, une vérité qu'il ne peut pas contenir. Ainsi l'homme intérieur découvre en lui une vérité qu'il ne peut pas produire et qui pourtant le constitue. On est cette fois très éloigné de la purification noétique et éthique au sens de Plotin. Il y a une nouvelle compréhension de l'homme : il ne s'agit pas seulement de tenter de mener une vie intelligible, ni de simplement rechercher une indépendance par rapport au monde. L'homme intérieur est celui qui écoute en lui la raison. Nous sommes d'abord des hommes extérieurs et nous avons à devenir des hommes intérieurs. Néanmoins nous avons à nous élever jusqu'à l'être-même afin de véritablement pouvoir nous connaître et pour pouvoir connaître le monde. Ainsi aller de l'homme charnel à l'homme spirituel ce n'est pas simplement aller du sensible à l'intelligible, et il s'agit d'une transformation bien plus radicale que celle que nous avons envisagé avec Aristote. Cette fois il s'agit de surmonter la sensualité, l'orgueil et la curiosité afin de connaître et aimer Dieu, qui est la seule source de la vérité. Il y a ici un autre rapport à la vérité dans lequel il ne s'agit plus simplement de travailler son regard de manière à ce qu'il s'adapte mieux à l'intelligible. Il ne s'agit pas de remonter vers le premier moteur de manière régressive, mais de se laisser éclairer par une Vérité qui éclaire le monde, qui m'éclaire aussi moi, qui me montre dans ma faiblesse et mon imperfection. Cette lumière de la Vérité en m'éclairant moi me permet de voir le monde autrement, de le voir en fonction de sa beauté et non de mes besoins.

On est encore très loin d'une métaphysique du moi, puisque l'intériorité n'est pas sans réflexion, mais elle ne se fonde pas sur la réflexion. Il s'agit d'une intériorité à développer, qui n'est pas toujours déjà là. On ne revient à soi que dans l'écoute de la Vérité. Ecouter et lire deviennent des actes fondateurs de l'intériorité.

Simone Weil (je ne sais plus où) parlait à propos du dieu grec d'un dieu qui géométrise, au sens qu'il met en ordre le monde. Cette fois, il s'agit d'un dieu qui aime le monde et les hommes. Il est celui qui rend possible une nouvelle naissance, un renversement de tout son être. Donc ce n'est pas seulement sauver les ruines, mais c'est être profondément transformé et cela par un avertissement qui peut venir d'autrui. L'homme est un être déchu, il a donc besoin d'une aide pour se tourner vers l'intelligible, ce qui n'était pas le cas d'Adam. On assiste donc à une nouvelle détermination ontologique de l'homme : l'homme est l'être qui est « capable » de recevoir la vérité selon sa bonne ou sa mauvaise volonté. Les catégories du dehors et du dedans deviennent alors des catégories fondamentales de cette nouvelle métaphysique de l'intériorité : nous ne sommes pas chez nous quand nous sommes prisonniers du monde, nous sommes en exil. On ne peut être soi que par un travail négatif de libération du monde et par un travail positif d'écoute de la vérité. Il faut se détourner pour se tourner. Autrement dit, cesser d'écouter le chant des sirènes pour écouter la vérité.

Soliloques I, 3 « Dieu par l'intermédiaire de qui nous apprenons que ce que nous croyions parfois nôtre nous est étranger, et que nous croyions parfois nous être étranger est nôtre ».

On se trouve là dans une nouvelle métaphysique, même si le terme n'est pas présent, puisqu'être soi n'est plus réservé aux esprits brillants et savants et ne dépendant plus des seules capacités intellectuelles. Tout homme peut maintenant écouter la vérité et si la capacité à se tourner vers la vérité peut être différente selon les individus, il n'y a aucune hiérarchie entre les hommes. Il y a un universalisme et une égalité de dignité qui étaient absentes de la représentation grecque du monde. Même s'il a besoin d'autrui, tout homme peut se mettre debout en cessant de courir après les choses et en écoutant en lui la vérité éternelle et immuable. Certes, nous pouvons avoir du mal à écouter la vérité ; cela peut être à cause de la faiblesse de notre volonté, mais également de manière involontaire à cause du manque d'éducation.

DE MAGISTRO

ideo nescio, quam sit utile credere etiam multa quae nescio ; cui utilitati hanc quoque adiungo de tribus pueris historiam. Quare pleraque rerum, cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur scio.

38. De uniuersis autem quae intellegimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consu-[196]limus Veritatem, uerbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei atque^(a) sempiterna sapientia. Quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam siue malam siue bonam uoluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit uitio consultae Veritatis, ut neque huius quae foris est lucis uitium est, quod corporei oculi saepe falluntur, quam lucem de rebus uisibilibus consuli fatemur, ut eas nobis, quantum cernere ualeamus, ostendat.

XII, 39. Quod si et de coloribus lucem et de ceteris, quae per corpus sentimus, elementa huius mundi

a) Dei uirtus atque MD

77. Voir note compl. 9 : *Croire pour comprendre*.

78. Voir note compl. 6 : *La lumière intérieure de la Vérité*.

LE MAÎTRE, 11, 37 - 12, 39

suit pas que j'ignore combien il est utile de croire bien des choses que je ne sais pas ; et je range aussi parmi ces choses utiles l'histoire de ces trois enfants. Ainsi donc, ne pouvant savoir nombre de choses, je sais toutefois quelle utilité il y a à les croire⁷⁷.

DEUXIÈME PARTIE

LE CHRIST, MAÎTRE INTÉRIEUR

La lumière intérieure. 38. Mais au sujet de toutes les réalités dont nous avons l'intelligence, ce n'est pas une parole qui résonne au dehors, c'est la Vérité qui préside intérieurement à l'esprit lui-même que nous consultons⁷⁸, avertis peut-être par les mots pour la consulter. Or celui que nous consultons est celui qui enseigne, le Christ dont il est dit qu'il habite dans l'homme intérieur⁷⁹, c'est-à-dire la Sagesse de Dieu immuable et éternelle⁸⁰ ; c'est elle que consulte toute âme raisonnable ; mais elle ne s'ouvre à chacune que selon sa capacité, en raison de sa volonté bonne ou mauvaise.

Et si parfois l'une se trompe, ce n'est pas la faute de la Vérité consultée, comme ce n'est pas la faute de la lumière extérieure si nos yeux corporels se trompent souvent, lumière dont nous disons bien que nous la consultons au sujet des choses visibles, pour qu'elle nous les montre dans la mesure où nous sommes capables de les voir.

XII, 39. Mais si, d'une part, nous consultons la lumière au sujet des couleurs, et au sujet des autres qualités que nous sentons par le corps les éléments de ce monde et les

79. Cf. *Eph.* 3, 16-17 ; voir *De mag.* 1, 2 et *De uera religione*, 39, 72 (*BA* 8, p. 130) : « Noli foras ire, in te ipsum redi ; in interiore homine habitat Veritas ».

80. Cf. *1 Cor.* 1, 24 ; voir introduction, n. 72.

DE MAGISTRO

eademque corpora quae sentimus sensusque ipsos, quibus tamquam interpretibus ad talia noscenda mens utitur, de his autem quae intelleguntur interiorum Veritatem ratione consulimus, quid dici potest, unde clareat uerbis nos aliquid discere praeter ipsum qui aures percudit sonum ? Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intellegibilia, siue, ut more nostrorum auctorum^(a) loquar, [197] illa carnalia, haec spiritalia nominamus. De illis cum^(b) interrogamur, respondemus, si praesto sunt ea quae sentimus, uelut cum a nobis quaeritur intuitibus lunam nouam, qualis aut ubi sit. Hic ille qui interrogat, si non uidet, credit uerbis, et saepe non credit ; discit autem nullo modo, nisi et ipse quod dicitur uideat, ubi iam non uerbis^(c), sed rebus ipsis et sensibus discit. Nam uerba eadem sonant uidenti, quae non uidenti etiam sonuerunt. Cum uero non de his^(d) quae coram sentimus, sed de his quae aliquando sensimus, quaeritur, non iam res ipsas, sed imagines ab eis^(e) impressas memoriaeque mandatas loquimur ; tum^(f) omnino quomodo uera dicamus, cum falsa intueamur, ignoro, nisi quia, non nos ea uidere ac sentire, sed uidisse ac sensisse narrauerunt. Ita illas imagines in memoriae penetralibus rerum ante sensarum quaedam documenta gestamus, quae animo contemplantur bona

a) auctorum nostrorum *M* b) dum *M* c) quae sonuerunt *add. M*
d) iis *M* e) iis *M* f) quae *MD*

81. Cf. *Rom.* 15, 27 ; 1 *Cor.* 9, 11.

82. G. B. MATTHEWS, *Augustine on Speaking from Memory*,

DE MAGISTRO

conscientia non mentimur, cum loquimur. Sed nobis sunt ista documenta. Is enim qui audit, si ea sensit atque adfuit, non discit meis uerbis, sed recognoscit ablatis secum et ipse imaginibus ; si autem illa non sensit, quis non eum credere^(a) potius uerbis quam discere intellegat ?

40. Cum uero de his^(b) agitur, quae mente conspiciuntur, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce Veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior illustratur et fruatur ; sed tum^(c) quoque noster auditor, si et ipse illo^(d) secreto ac simplici oculo uidet, nouit quod [198] dico sua contemplatione, non uerbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo uera dicens uera intuentem ; docetur enim non uerbis meis, sed ipsis rebus Deo intus pendente manifestis. Itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa^(e) interrogatus exponere ? Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest ; quod ut partibus faciat, admonetur, cum de istis^(f) partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non ualebat. Quo si uerbis perducitur eius, qui interrogat, non tamen docentibus uerbis,

a) non credere eum *W* b) iis *M* c) tunc *M*
d) illa *MD* e) ipse *coni. W* f) iisdem istis *M*

84. Cf. *Ephes.* 3, 16-17 ; voir *De mag.* 1, 2 et 11, 38.

corps eux-mêmes que nous sentons, et si nous nous servons des sens comme d'interprètes pour connaître ces sortes d'objets ; si, d'autre part, nous consultons la vérité intérieure par la raison au sujet de ce dont nous avons l'intelligence, que peut-on dire de plus pour montrer que les mots ne nous apprennent autre chose que le son qui frappe nos oreilles ? En effet tous les objets que nous percevons, nous les percevons soit par un sens corporel soit par l'esprit ; nous nommons les premiers sensibles, les autres intelligibles, ou pour parler comme nos auteurs, ceux-là charnels, ceux-ci spirituels⁸¹.

Interrogés sur les premiers, nous répondons, s'ils sont présents, ce que nous percevons ; par exemple, si on nous interroge sur la nouvelle lune, sa phase, sa position, tandis que nous la voyons ; et dans ce cas, si celui qui nous interroge ne voit pas lui-même, il croit en nos paroles, ou souvent il n'y croit pas ; mais il n'apprend nullement, à moins qu'il ne voie lui-même ce qu'on lui dit ; et alors il apprend non par les paroles prononcées, mais par les choses elles-mêmes et par ses sens ; car les mots ont le même son pour celui qui voit et pour celui qui ne voit pas.

Mais lorsqu'on nous interroge, non plus sur des choses que nous sentons là présentes, mais sur celles que nous avons senties auparavant, ce ne sont plus les choses elles-mêmes que nous exprimons, mais les images qu'elles ont imprimées dans la mémoire⁸² et que celle-ci a recueillies ; et j'ignore absolument comment nous exprimons vraiment ces choses, alors que nous ne les voyons pas réellement⁸³, si ce n'est que nous racontons, non ce que nous voyons et sentons, mais ce que nous avons vu et senti. Ainsi nous portons ces images dans les replis de la mémoire, comme des documents des choses antérieurement senties ; nous les contemplant mentalement,

dans *American Philosophical Quarterly*, 2, 1965, pp. 157-160, a fait une analyse de cette phrase et une critique dont la pertinence me paraît douteuse.

83. Nous ne les voyons que « faussement », c'est-à-dire en images.

120

et de bonne foi nous ne mentons pas quand nous parlons. Mais c'est pour nous que ces images sont des documents ; car celui qui nous écoute, s'il a lui-même senti cela, s'il y a été présent, il ne l'apprend pas par mes paroles, mais le reconnaît grâce aux images qu'il a lui-même emportées ; mais s'il ne l'a pas senti, qui ne comprend qu'il croit aux paroles plutôt qu'il ne s'instruit des choses ?

40. En revanche s'il s'agit de ce que nous voyons par l'esprit, c'est-à-dire par l'intelligence et la raison, nous exprimons assurément ce que nous voyons présent dans cette lumière intérieure de la Vérité qui inonde de clarté et de joie ce que nous appelons l'homme intérieur⁸⁴ ; mais alors notre auditeur aussi, s'il voit lui-même ces choses par cet œil secret et simple, connaît ce que je dis par sa propre contemplation et non par mes paroles. Lui non plus, par conséquent, je ne l'enseigne pas quand je lui dis la vérité ; il la contemple ; car il est instruit non par mes paroles, mais par les choses elles-mêmes qui se révèlent, parce que Dieu les dévoile intérieurement. Il pourrait donc aussi répondre s'il était interrogé à leur sujet ; or est-il rien de plus absurde que de croire qu'il est instruit par mon langage, celui qui pourrait expliquer les mêmes choses, avant que j'en parle, s'il était interrogé ?

Rôle des interrogations. Il arrive souvent, il est vrai, qu'étant interrogé, on commence par nier ce qu'ensuite, pressé d'autres interrogations, on est obligé d'admettre ; mais cela tient à la faiblesse de celui qui regarde et qui ne peut consulter la lumière véritable sur le sujet tout entier ; et c'est pour qu'il le fasse par parties qu'on l'avertit en l'interrogeant⁸⁵ sur les parties dont est composé l'ensemble qu'il était incapable de voir tout entier. S'il y est amené par les paroles de celui qui interroge, ces paroles pourtant n'enseignent pas, elles questionnent

85. Cf. introduction, n. 55.

Dans ce § 39 du traité *Du maître* saint Augustin développe l'analogie entre la perception sensible et la perception intelligible : les sens appréhendent le monde en consultant la lumière sensible, c'est-à-dire ici la lumière qui fait voir par les yeux et qui est dans l'âme. Dans la perception sensible, connaître, c'est voir et l'objet qui touche le corps est saisi par l'âme dans la sensation. L'objet se manifeste, il se fait voir et c'est cette lumière que nous consultons. En effet, si l'objet se donne à voir par l'intermédiaire du corps, ce n'est pas le corps lui-même qui fait voir. L'objet se donne à voir dans la sensation, c'est-à-dire dans l'âme. Dès lors la vision sensible manifeste l'essence de toute vision : c'est « en nous » que nous saisissons les objets des sens comme de l'intelligence. Qu'il s'agisse de la raison ou des sens, il n'y a de perception qu'intérieure et la perception est l'acte de recueillir et de comprendre ce qui se donne.

En conséquence, on ne peut expliquer un phénomène du monde qu'à celui qui comme nous y assiste. Il est impossible de faire connaître « directement » le monde à un autre homme. Il faut la manifestation commune de l'objet et sans elle l'autre homme peut au mieux me croire, mais il ne peut connaître. Il est donc impossible de donner le monde à voir à un autre homme et je peux simplement l'inviter à s'interroger sur sa propre expérience. On est bien ici dans un texte de « métaphysique » puisque saint Augustin veut montrer que dès l'expérience sensible la lumière des choses ne peut pas venir de moi. Je ne suis pas la lumière du monde pour l'autre. Le problème est identique avec les perceptions passées : ce qui se donne alors n'est pas la chose même, mais son image contenue dans ma mémoire. Seul celui qui comme moi a vu Rome peut comprendre de quoi je parle, car il a les mêmes images que moi.

Saint Augustin reprend l'idée stoïcienne que la lumière montre les choses du monde tout en se montrant elle-même⁴⁸. Dans tout le début du § il applique cela à la perception sensible et montrant que c'est par le corps que les éléments du monde (feu, air, eau, terre) sont saisis. Son souci est toujours d'établir cette analogie entre la perception sensible et l'intellection, entre la lumière naturelle et la lumière intérieure de la vérité. Il s'agit de montrer que dans tous les cas l'âme « consulte », soit les sens, soit la vérité. Il y a deux possibilités :

- Soit la raison est ce regard de l'esprit qui se tourne vers la vérité sans le corps, par exemple pour les objets mathématiques.
- Soit la raison passe par le corps qui est son interprète dans la saisie des choses. Donc que ce soit pour les choses sensibles ou pour les vérités pures, les mots n'enseignent rien.

L'exemple de la lune confirme cela. Celui qui ne voit pas la nouvelle phase de la lune ne peut que nous croire sur parole. Soit on voit, soit on ne voit pas. Mais les mots n'apprennent pas⁴⁹. La vérité sur la lune ne peut pas être reçue de l'autre homme. Ce sont les mêmes mots, mais dans un cas on voit, dans l'autre on croit seulement. Dans le rapport au monde on ne peut apprendre que par la perception et les choses, et ce n'est pas la même chose d'avoir vu Carthage et d'en entendre parler.

La question de la mémoire ne modifie rien. L'image présente donne la chose comme absente. Dès lors une image n'est pas fautive au sens où une fiction est fautive. Le souvenir de Carthage n'est pas le phantasme de Carthage. Il y a une vérité du souvenir qui atteste de ce que

⁴⁸ Voir ce que saint Augustin dit dans son *Commentaire de l'Évangile de saint Jean* 35, 4.

⁴⁹ Sur cela voir le livre d'Emmanuel Bermon, *La signification et l'enseignement*, texte latin, traduction française et commentaire du *De Magistro* de saint Augustin, Vrin, 2007.

j'ai vu, même si la chose a aujourd'hui disparu. Encore une fois, ce que l'on n'a pas vu on ne peut que le croire. Il ne suffit pas d'écouter un récit pour « voir ».

Dans le § 40 Saint Augustin précise encore le nouveau rapport à l'être et à la vérité, en soulignant que la pensée n'est pas un simple calcul produit par l'esprit, mais doit se comprendre comme le recueillement de la lumière intelligible. Saint Augustin reprend ici le thème plotinien de l'œil intérieur (*Ennéades* I, 6, 9) qui devient semblable au soleil qui l'éclaire. Cet œil intérieur est comme un « soleil secret qui infuse cette lumière dans nos regards intérieurs ⁵⁰ ». Cet œil est « secret » parce qu'il est à part, séparé ; ce n'est pas qu'il soit caché. Mais c'est le cœur qui ne se confond ni avec la perception, ni avec la mémoire, qui ne fait pas nombre avec les facultés de l'âme. Il s'agit d'un œil derrière l'œil qui nous fait voir au lieu de regarder. En cela, c'est le plus intime de soi et c'est cet œil secret qui me constitue vraiment. Métaphysiquement, je suis un regard vers la vérité, une écoute. Il est aussi « simple », parce qu'il fait contraste avec e qui est dans l'homme tortueux et dispersé. C'est un œil concentré sur lui-même. Il dit ce qu'est l'homme ; en quoi il est à l'image de Dieu qui est lui l'être-même. Cette simplicité fait qu'il y a en nous une unité qui ne se laisse pas diviser. Cet œil simple, c'est l'âme dépouillée du multiple, du complexe.

Un tel œil est constitutif de notre être, car il ne fait jamais défaut, mais l'homme dans sa faiblesse a besoin d'être questionné pour parvenir à voir et à entendre la vérité. Chacun doit être interrogé « selon ses forces ». Dans cette perspective, Dieu est le seul « auteur », c'est-à-dire celui qui instruit et qui pousse à agir. L'interrogation n'est à elle seule l'accès à la vérité, mais elle est une condition nécessaire de cet accès. L'interrogation est ce qui nous permet de nous approprier les forces de notre esprit et l'acte d'intelligence est un acte d'ouverture et de rassemblement. Apprendre, c'est rassembler par l'acte de la réflexion des éléments déjà présents dans l'esprit de manière à accéder à une évidence.

Saint Augustin a un rapport assez complexe à la théorie platonicienne de la réminiscence dont il peut sembler très proche. D'une manière générale il la critique, car il refuse l'idée d'une pré-existence des âmes. C'est surtout le cadre mythique de la réminiscence qu'il rejette, mais tant que cela l'idée platonicienne que connaître c'est retrouver en soi des vérités plus anciennes que toute mémoire. Néanmoins il y a une rupture qui est significative pour une réflexion métaphysique : il remplace la mémoire du passé (avoir aperçu les Idées) par une mémoire du présent (être illuminé par la vérité), et cela est lié à une autre conception de Dieu, du monde et de l'homme.

Avec saint Augustin on a une identité de Dieu et de l'être ; penser Dieu, c'est penser à l'être, sans aucune possession possible. L'être-même est un objet qui déborde les capacités de celui qui pense. Il faut alors se demander ce que signifie « penser à Dieu », car cela ne peut pas vouloir dire la même chose que penser aux arbres ou bien aux étoiles. Encore une fois, l'être-même échappe à toute détermination mondaine ; il n'est ni limité, ni fini. Ainsi penser à Dieu c'est une expérience limite, mais c'est également une expérience dans laquelle il devient possible d'approcher ce que signifie « penser », ce qui pour le philosophe ne peut se réduire au fait d'avoir des opinions. Penser à Dieu c'est en réalité penser à la condition de toute connaissance et de tout être. Tout ce à quoi nous pensons l'est sous la lumière de l'être-même. L'être-même est toujours déjà là avant toutes nos pensées. On ne pourrait pas penser sans penser à l'être qui est l'être-même. Autrement dit il y a bien des objets auxquels on peut ne pas penser,

⁵⁰ *De la vie heureuse*, § 35.

c'est le cas de tous les objets du monde, mais ce n'est pas vrai pour Dieu. Dieu est donc dans cette métaphysique l'être absolu vers lequel l'homme est tourné et qu'il n'est pas.

Dans Les *Confessions* VII, I, 1, saint Augustin développe sa thèse : l'idée de Dieu est souvent mal comprise.

LIBER SEPTIMUS

124 I. 1. Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuuentutem, quanto aetate maior, tanto unanitate turpior, qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos uideri solet. non te cogitabam, deus, in figura corporis humani, ex quo audire aliquid de sapientia coepi; semper hoc fugi et gaudebam me hoc repperisse in fide spiritalis matris nostrae, catholicae tuae; sed quid te aliud cogitarem non occurreret. et conabar cogitare te homo et talis homo, summum et solum et uerum deum, et te incorruptibilem et inuiolabilem et incommutabilem totis medullis credebam, quia nesciens, unde et quomodo, plane tamen uidebam et certus eram id, quod corrupti potest, deterius esse quam id quod non potest, et quod uiolari non potest, incunctanter

5 quale] quales C'M quare P¹ 6 non] non tamen b
nec l 7/8 coepi semper] coepissem per MOSV 8 semper]
sed semper G semper ad E reperire S repperisse F
recepisse G 12/13 incommutabilem et inuiolabilem CD

14 Ioh. 17, 3

1. Non te cogitabam. « La cogitatio augustiniennne, écrit E. Gilson, n'est... rien d'autre que le mouvement par lequel

576

VII, I, 1-2 CONFSSIONUM

praeponebam uiolabili, et quod nullam patitur mutationem, melius esse quam id quod mutari potest. clamabat uiolenter cor meum aduersus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumuolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae: et uix dimota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et inruebat in aspectum meum et obnubilabat eum, ut quamuis non forma humani corporis, corporeum tamen aliquid cogitare cogere per spatia locorum siue infusum mundo siue etiam extra mundum per infinita diffusum, etiam ipsum incorruptibile et inuiolabile et incommutabile, quod corruptibili et uiolabili et commutabili praeponebam, quoniam quidquid priuabam spatiis talibus, nihil mihi esse uidebatur, sed prorsus nihil, ne inane quidem, tamquam si corpus auferatur loco et maneat locus omni corpore uacuatus et terreno et humido et aereo et caelesti, sed tamen sit locus inanis tamquam spatiosum nihil.

2. Ego itaque incrassatus corde nec mihimet ipsi uel ipse conspicuus, quidquid non per aliquanta spatia

17/18 permutationem π 27 sq. incorruptibili et inuiolabili F^a incorruptibilem et inuiolabilem et incommutabilem E⊗
1 incommutabile et inuiolabile CD et inuiolabile et incommutabile om.H incommutabile—2 uiolabili et om.F incommutabile incommutabile V (cf. p. 127, 10) 6 et aereo] et aereo D^aM^aP^a edd. etherio H⊗ 8 ingrassatus OV¹ 9 ipse] ipsi FP¹

19 cf. Ier. Thr. 2, 18 22 I Cor. 15, 52
8 cf. Matth. 13, 15

1. Tamquam spatiosum nihil: l'idée de Dieu à laquelle parvient ainsi Augustin évoque l'espace mathématique, c'est-à-dire l'espace conçu indépendamment de tout corps qui le remplit. On sait que Tertullien, en dépendance du stoïcisme, tenait à la fois la corporéité et la spiritualité de Dieu, le corps étant un

LIVRE SEPTIÈME

L'ÂGE MÛR

LA RENCONTRE DU NÉO-PLATONISME

I. PROBLÈMES MÉTAPHYSIQUES

Difficultés persistantes I. 1. Déjà était morte mon sur l'idée de Dieu. adolescence mauvaise et criminelle; j'entrais dans l'âge mûr, et plus j'avancé dans la vie, plus je me dégradais par l'inconsistance de la pensée, moi qui ne pouvais concevoir une substance, sinon sous la forme de ce que les yeux, ici-bas, ont coutume de voir.

Je ne te concevais pas¹, ô Dieu, sous la forme d'un corps humain, depuis que j'avais commencé à entendre parler quelque peu de la sagesse; j'ai toujours évité cela, et j'étais heureux d'avoir trouvé la même idée dans la foi de notre mère spirituelle, ton Église catholique. Mais quelle autre conception me faire de toi? Je ne voyais pas.

Et je m'efforçais de te concevoir, moi, un homme et quel homme! toi, le suprême et l'unique et le vrai Dieu! Que tu sois incorruptible, inviolable et immuable, de tout mon être intime je le croyais, parce que, sans savoir d'où ni comment, clairement néanmoins, je voyais et j'étais certain que ce qui peut se corrompre est inférieur à ce qui ne le peut; ce qui ne peut subir de violence,

notre âme collige, rassemble et recueille, pour pouvoir fixer sur elles son regard, toutes les connaissances latentes qu'elle possède sans les avoir encore discernées (Introd. à l'ét. de S. Aug., p. 100). Il ne s'agit donc pas d'une conceptualisation par abstraction; Augustin cherche à se faire une idée de Dieu, mais cette idée est à mi-chemin du concept et de l'image. Voir aussi la note complémentaire du P. AGAËSSE: « Nosse » et « cogitare », dans *La Trinité*, 2^e partie: *Les Images*, Bibl. august., vol. 10, pp. 605-607.

577

CONFSSIONS VII, I, 1-2

je le mettais sans hésiter au-dessus de ce qui est sujet à la violence; ce qui ne souffre aucun changement, je l'estimais supérieur à ce qui peut changer.

Mon cœur protestait violemment contre toutes mes imaginations; et ainsi, d'un seul coup, je m'efforçais de chasser l'essaim tumultueux et tournoyant des images impures, loin du regard de mon esprit; à peine dispersé, en un clin d'œil voici que, rassemblé, il était là de nouveau, et il fonçait sur ma vue et l'obnubilait; aussi, même si ce n'était pas sous la forme d'un corps humain, j'étais pourtant contraint de penser à un être corporel, situé dans l'espace local et, soit infus dans le monde, soit aussi, hors du monde, diffus dans l'infini, quand je concevais même cet être incorruptible, inaccessible à la violence et au changement, que je mettais au-dessus de l'être corruptible, accessible à la violence et au changement. Car tout ce que je privais d'un tel espace me semblait être un néant, mais un pur néant, pas même un vide comme il en existerait si on enlevait un corps de son lieu et que le lieu restât vide de tout corps, terrestre ou liquide ou aérien ou céleste, mais fût cependant un lieu vide, une sorte de néant spatial¹.

2. Ainsi donc, mon cœur était encrassé², et je ne possédais pas moi-même de vision claire de moi-même; aussi, tout ce qui n'avait pas un espace d'une certaine dimen-

esprit sui generis (Adv. Praez., 7; De carne Christi, 11); cf. M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères*, Paris, éd. du Seuil, 1957, p. 290.

2. Incrassatus corde. Le mot « cor » est pris ici au sens biblique et désigne non pas le siège de l'affectivité, mais celui des pensées justes et profondes, le lieu où l'homme perçoit intimement la vérité et y adhère; cf. A. MAXSEIN, « *Philosophia cordis* » bei Augustinus, *Aug. Mag.*, I, pp. 357-371; du même, *Das Herz in der Erkenntnis bei dem hl. Aug.*, dans *Augustinus*, 3, 1958, pp. 323-330. Ce sens est voisin du sens pascalien: pour Pascal en effet le cœur est au-dessus de l'entendement et de la raison; c'est lui qui perçoit les « principes » et saisit leur vérité au delà de toutes les objections de la raison (cf. *Pensées*, sect. IV, éd. Brunschvicg, n° 277, 278, 282; voir aussi R. GUARDINI, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, trad. franç., Paris, éd. du Seuil, 1951, pp. 134-137).

579

Si Dieu est une substance, il n'est pas une substance matérielle. Il est indispensable d'écarter l'idée de Dieu comme corps ; avec cela on évite la plupart des idoles. En effet, un corps est nécessairement un être déterminé, limité et muable ; donc ce n'est pas l'être-même. Dieu selon son Idée ne peut être qu'incorrupible et immuable. Toute la difficulté, la difficulté proprement métaphysique et pas seulement théologique, c'est de parvenir à ne pas penser Dieu à partir du monde. On se heurte aux limites de notre esprit : comment pourrions-nous penser ce qui est au-delà de tout changement ? L'être éternel semble ne pas pouvoir être un objet de pensée. L'être sans détermination corporelle semble impensable. Toute la fonction du Livre VII des *Confessions* est alors d'expliquer ce que signifie l'immutabilité divine. C'est aussi notre nature déçue qui nous bloque l'accès à l'immutabilité divine.

Il ajoute (VII, IV, 6) que le Dieu incorruptible s'identifie au Bien absolu. Il ne peut donc pas être la cause du mal ; seule la volonté humaine est la cause du mal. Le mal n'étant pas hypostasié, mais toujours compris comme un manque d'être. On arrive alors à l'idée qui était le but de cet exposé, Dieu est l'être infini (VII, V, 7) ; il traverse les espaces infinis, mais n'est pas ces espaces infinis. L'infini est le nom de Dieu, de l'être-même.

La deuxième partie du livre VII des *Confessions* confirme que saint Augustin se comprenait lui-même comme proche des écrits des néoplatoniciens et qu'il y trouve un enseignement philosophique sur l'être de Dieu qui lui semble proche de sa foi. Il y a donc bien des anticipations dans le platonisme, néanmoins l'incarnation modifie totalement la compréhension de l'être de Dieu et modifie également la voie d'accès à l'être-même. Ce n'est plus la seule connaissance qui permet de s'élever vers la lumière de l'être, mais c'est aussi et surtout la voie de l'humilité qui fut considérée dans toute la philosophie médiévale comme la racine de toutes les vertus, pour devenir plus tard une vertu secondaire. En dehors des débats proprement théologiques, il y a là deux rapports à l'être, deux styles de vie :

- Il y a ceux qui ne veulent accéder au premier principe que par eux-mêmes, ce sont les philosophes. Pour saint Augustin cela demeure une voie de l'orgueil.
- Il y a ceux qui ont compris que seul Dieu parle bien de Dieu et qu'on ne peut s'élever vers Dieu qu'à partir de sa parole. Selon saint Augustin seule une connaissance de Dieu fondée sur la parole même de Dieu ne tombe pas dans l'idolâtrie. Il y a une humilité dans le rapport à l'être, ce qui signifie que la vérité n'est pas ce que l'homme produit, elle n'est pas le dévoilement réalisé par l'intelligence humaine mettant les choses en pleine lumière, la vérité est ici ce que l'homme reçoit, consulte ; elle est ce qui le dépasse, ce qu'il ne peut contenir et dont il ne sera jamais le propriétaire. En faisant de l'humilité la nature même du regard vers l'être, saint Augustin modifie toute la compréhension grecque de la vérité.

Ce que l'on voulait montrer dans cette confrontation, c'est cette opposition entre un premier principe du monde, qui du point de vue de saint Augustin n'est qu'une idole de la métaphysique, et un premier principe qui est une personne, qui s'incarne et qui depuis sa transcendance aime le monde et les hommes. Il y a là une opposition radicale entre deux chemins vers l'être, entre deux métaphysiques : celle qui remonte de manière régressive depuis le monde vers un premier moteur qui est aussi pensée de la pensée et celle dans laquelle l'homme rencontre le premier principe, l'aime, avant de le voir. L'amour est alors ce qui dans l'homme entend le « je suis celui qui suis », le nom d'éternité de Dieu. C'est ce qu'Etienne

Gilson dans ses différents travaux sur la philosophie médiévale a pu nommer « La métaphysique de l'Exode ». Le « je suis celui qui suis » serait l'évidence première, celle qui fonde toutes les autres. (Chaque métaphysique a peut-être son évidence première ; pour Emmanuel Levinas, c'est l'évidence du Visage). L'éternité est alors la substance même de Dieu : Dieu est l'être au-delà de tout processus et de tout temps. L'éternité est l'être-même, l'*idipsum*, ce qui est toujours de la même façon. Dire que Dieu est l'*idipsum*⁵¹, c'est dire qu'il est Dieu et rien d'autre. Néanmoins cet être-même rencontré et non représenté ne peut être vu que « dans l'éclair d'un coup d'œil frémissant », car il se donne en excès. On ne peut avoir de lui qu'une expérience fugitive, mais inoubliable. Pour saint Augustin les néoplatoniciens ont sans doute aperçu la patrie, mais il leur a manqué la voie⁵², le Dieu qui se rend visible dans le Christ afin de nous rendre capable de voir.

Malebranche, notamment dans les *Entretiens sur la métaphysique* reprend et modifie les thèses augustinienne sur Dieu et l'être. Pour lui cette réflexion métaphysique n'est pas purement théorique et doit conduire à un savoir pratique. Cela modifie le sens de la métaphysique dans la mesure où elle n'est pas la science des rapports idéaux, mais est d'abord la science des objets qui ont rapport à nous, et c'est pourquoi c'est la science qui gouverne les autres sciences, notamment la morale (voir le 6^{ème} entretien)⁵³.

Entretien VI § II : « Je ne prétends point quitter la métaphysique, quoi que je me donnerai peut-être dans la suite la liberté de faire quelque course au-delà de ses limites ordinaires. Cette science générale a droit sur toutes les autres. Elle en peut tirer des exemples, et un petit détail nécessaire pour rendre sensible ses principes généraux. Car par la métaphysique je n'entends pas ces considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires, dont le principal usage est de fournir à ceux qui veulent disputer de quoi disputer sans fin, j'entends par cette science, les vérités générales qui peuvent servir de principes aux sciences particulières ».

Malebranche n'est pas réductible à son héritage augustinien et cartésien et il propose bien une nouvelle figure de la métaphysique, c'est-à-dire un nouveau moment de la compréhension de l'être. Selon lui la métaphysique suppose de faire abstraction du sensible de manière à penser uniquement à Dieu, c'est-à-dire à l'être infini. C'est pourquoi elle est plus abstraite que la physique ou que les mathématiques. Elle a deux « objets » : la *cogito* et Dieu.

Dans le premier entretien Malebranche développe l'idée que Dieu est le lieu des Idées et il esquisse la fameuse théorie de « la vision en Dieu ». Cela signifie que les idées ne sont pas une production de notre âme. Or si dans cette métaphysique l'être, c'est l'être des Idées, quel est alors l'être de Dieu, si Dieu est le lieu des idées ? Cela dit, voir les idées en Dieu, ce n'est pas voir Dieu.

Dans « Dieu et l'être » le « et » pour Malebranche est un signe d'identité et il s'agit de déterminer ce que signifie « penser à l'être ». Si nous comprenons bien ce que veut dire penser à tel ou tel être, puisque c'est notre activité quotidienne de connaissance et d'action, il semble

⁵¹ Cf le collectif, *Dieu et l'être, Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20,11-24*, Etudes Augustiniennes, 1978.

⁵² Cf. Goulven Madec, *Le Christ de saint Augustin, La patrie et la voie*, Desclée.

⁵³ Je recommande la lecture de l'ouvrage de Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1999.

plus difficile de concevoir ce que veut dire penser à l'être en général. Or c'est bien là la question métaphysique fondamentale. Dans l'entretien I § 4 il est indiqué que je peux penser à tel ou tel être, plus à l'être indéterminé : « Je pense à une quantité de choses ; à un nombre, à un cercle, à une maison, à tels et tels êtres, à l'être. Donc tout cela est du moins dans le temps que j'y pense ». Mais bien évidemment il convient de se demander si cet être en général est présent au même titre que les autres. Répondre à une telle question, c'est rendre possible une ontologie, une science de l'être en tant qu'être, de l'être indéterminé. Dans ces pages l'intention de Malebranche est de montrer que l'être est le continuel horizon de notre pensée, que c'est la première de toutes nos pensées et même la condition de toutes nos pensées. Nous ne saurions rien penser sans penser à l'être ? (Sujet : Pensons-nous toujours à l'être ?) Même quand on croit penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être. En ce sens l'être est bien l'inoubliable.

Entretien VIII § IX : « Il est vrai que la notion de l'Être infiniment parfait est profondément gravée dans notre esprit. Nous ne sommes jamais sans penser à l'Être. Mais bien loin de prendre cette notion vaste et immense de l'Être sans restriction, pour mesurer par elle la divinité qui se présente à nous sans cesse, nous la regardons cette notion immense comme une pure fiction de notre esprit. C'est, Ariste, que l'Être en général ne frappe point nos sens et que nous jugeons de la réalité et de la solidité des objets par la force dont ils nous ébranlent ». (Autre sujet déjà évoqué : L'être est-il une fiction ?)

Tout le travail de Malebranche dans les *Entretiens sur la métaphysique* est alors de montrer que l'être indéterminé est l'être infiniment parfait. Pour cela il se demande ce que signifierait ne pas penser à l'être. L'oubli de l'être, ce serait être anéanti comme esprit, ce serait ne plus pouvoir penser du tout ; l'esprit cesserait d'être esprit en cessant de penser à l'être. S'il est possible de s'oublier soi-même, il est impossible d'oublier l'être, car l'être est l'horizon de notre pensée. Penser, c'est penser à l'être, et penser au néant c'est ne rien penser ; c'est un néant de pensée, car le néant n'a pas de propriétés. En effet, l'oubli de soi n'est pas une pure et simple perte et je ne cesse pas d'être moi si je ne pense pas à moi. Par contre penser à l'être est bien la perpétuelle condition de ma propre subsistance. De ce point de vue, c'est l'oubli de l'être qui serait un anéantissement de soi comme esprit. On revient ainsi à cette idée que je ne suis moi-même qu'en me tournant vers cette altérité radicale qu'est l'être. Il y a bien altérité : nous pensons à l'être, nous ne le sommes pas. Cette lumière de l'être qui illumine mon esprit, c'est le fondement de la métaphysique selon Malebranche.

Le but du deuxième entretien est alors de montrer que c'est à partir de la pensée de l'être que tous les étants peuvent être dits des étants. On est bien ici dans un discours proprement philosophique, car c'est bien à partir de la connaissance que Malebranche va conduire de l'homme à Dieu, et c'est pourquoi il part de l'étendue intelligible qui selon lui est une idée privilégiée de par sa clarté. L'étendue intelligible est l'archétype du monde matériel et il s'agit de comprendre pourquoi quand on contemple l'étendue intelligible on ne découvre pas la nature totale de Dieu ; en effet, elle ne nous fait pas voir la substance divine « en elle-même, ou selon ce qu'elle est ». Avec l'étendue intelligible, on ne voit la substance divine que dans son rapport aux créatures matérielles. Pour Malebranche une idée est avant tout représentative et l'idée de l'étendue est ce qui rend pensable les corps matériels ; l'idée de cercle est bien représentative de tous les cercles existants ou possibles. Aussi l'étendue intelligible est représentative du monde créé comme de tous les mondes possibles. Il y a bien là un problème métaphysique : les

idées, l'archétype de l'étendue par exemple, c'est cela seul que je vois. En conséquence, le principe « le néant est invisible » ne me permet de poser que l'être des idées qui sont visibles et non pas l'être de la substance absolue de Dieu qui n'est pas visible. (Sujet possible : peut-on voir le néant ?). Néanmoins Malebranche va montrer plus loin que si la substance absolue de Dieu était totalement invisible, il nous serait impossible d'en parler.

« Vous voyez certainement par l'étendue intelligible infinie que Dieu est. Car il n'y a que lui qui renferme ce que vous voyez, puisque rien de fini ne peut contenir une réalité intelligible infinie » (Entretien 2) Ainsi l'étendue intelligible est ce qui introduit l'idée de l'infini qui devient là aussi le véritable nom de Dieu. Malebranche, notamment dans les § II et III du deuxième entretien donne une acception très précise au terme d'infini : c'est ce qui n'admet aucune division et c'est en ce sens qu'il est l'indéterminé, alors que tout ce qui est fini est déterminé. Avec cet argument de l'infini Malebranche va pouvoir lier la pensée de Dieu et l'existence de Dieu. Je suis certain que je vois l'infini, or l'infini ne peut être qu'en Dieu. En conséquence, si je vois l'infini je vois Dieu, c'est-à-dire je vois que Dieu est. Il s'agit de la constatation d'une existence dans l'âme, mais qui ne peut être produite par l'âme, puisque toute âme humaine est finie et déterminée. L'infini est l'absence de borne, l'indéterminé et il est le nom philosophique de Dieu comme être indéterminé. Cette identification immédiate de l'être et de l'infini ne se trouve pas exactement de la même façon dans l'ontologie médiévale dans laquelle il y a un long procès pour cette identification.

Mais afin d'éviter toute confusion, Malebranche objecte immédiatement qu'il ne faut pas confondre l'étendue intelligible infinie et la substance divine. L'étendue intelligible n'est pas pour autant l'idée que Dieu a des corps et il donne deux preuves de cette distinction :

1. Dieu « n'a point de bornes en ses perfections », ce qui n'est pas le cas de l'étendue, même infinie. Elle est privée d'une infinité de perfections (elle n'a nulle sagesse et nulle puissance dit le texte). La substance de Dieu comprend bien d'autres perfections que l'étendue intelligible. Un espace même immense demeure toujours un espace déterminé, et c'est pourquoi il faut distinguer l'être déterminé même immense, de l'être en général.
2. Le caractère essentiel de l'essence de Dieu c'est l'unité. La substance divine n'a pas seulement une infinité de perfections, elle est aussi absolument une dans cette infinité. La simplicité est liée à l'infinité. L'être infini est essentiellement simple. Il y a donc une fusion totale de toutes les perfections en une simplicité radicale, puisque les perfections n'introduisent aucune limitation dans la substance divine. Il y a donc une équivalence des noms divins : bonté, sagesse, puissance. L'infini, c'est ce qui permet l'identité, la réciprocité des perfections divines entre elles. Cela confirme une nouvelle fois que l'infini est l'attribut le plus essentiel et qui contient tous les autres attributs. L'infini c'est le sans limite, le sans restriction.

Dans cette analyse il s'agit d'opposer le caractère fini et créé des corps qui les rend localement étendus à l'être de Dieu qui n'est nulle part à la manière des corps. La substance divine, elle, ne contient pas de parties. Chaque partie renferme nécessairement le néant des autres parties, or en Dieu il n'y a pas de parties ; ce qui est aussi une façon de répondre à la question de la Trinité.

Cette différence entre l'étendue intelligible et la substance divine se marque encore autrement :

1. L'étendue intelligible est représentative des corps, c'est une idée claire. Nous connaissons l'essence des corps.
2. L'immensité de Dieu, au contraire, est incompréhensible. Je ne sais pas ce qu'est Dieu car rien de fini ne peut contenir une réalité infinie. A cet argument a priori Malebranche va ajouter un argument a fortiori : je ne peux pas déjà me représenter l'infini en étendue, a fortiori l'essence divine qui est « l'infini infiniment infini ».

Il y a deux conséquences à cela :

1. Je sais que Dieu est, mais non ce qu'il est lorsque je connais qu'il existe en connaissant une perfection qui est elle-même l'idée ou la représentation d'autre chose que de Dieu, par exemple l'étendue intelligible, idée de la matière créée.
2. Mais en un autre sens, quand je connais que Dieu est, par l'intuition de la totalité de son être, je sais en même temps qu'il est : une substance infiniment infinie et non une perfection infinie d'un certain genre comme l'étendue intelligible. Cela dit il ne s'agit pas d'une véritable connaissance de la substance divine, car ce qui échappe toujours à mon esprit fini, c'est sa simplicité et son unité radicales.

Il s'agit là d'une limite de la connaissance qui est également une limite de la métaphysique qui ne peut accéder à l'infini infiniment infini et ne peut accéder qu'à tel ou tel infini, à certains égards finis, puisqu'ils sont d'un genre déterminé. Dès lors voir les idées en Dieu, ce n'est pas voir Dieu ; nous le voyons sans être capable de nous le représenter, car les modalités de l'âme ne peuvent représenter l'infini. Il appartient à l'essence de l'âme humaine de ne pas pouvoir épuiser l'infini. C'est une façon de dire que si on voit Dieu, on ne peut le voir qu'en tant qu'il contient des perfections participables par les créatures, donc en tant que source des créatures, mais l'homme ne peut pas le voir en dehors de cette participation, il ne peut le voir face à face.

Toujours dans le deuxième entretien § IV Malebranche écrit :

« C'est que l'idée de l'être sans restriction, de l'infini, de la généralité n'est point l'idée des créatures, ou l'essence qui leur convient. Tous les êtres particuliers participent à l'être, mais nul être particulier ne l'égale. L'être renferme toutes choses, mais tous les êtres et créés et possibles avec toute leur multiplicité ne peuvent remplir la vaste étendue de l'être ». Il ajoute § V :

« Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même. Car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu il faut qu'il soit. Tel être, quoi que connu, peut n'exister point. On peut voir son essence sans son existence, son idée sans lui. Mais on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être. Car l'être n'a point d'idée qui le représente. Il n'y a point d'archétype qui contienne toute la réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres.

Ainsi vous voyez bien que cette proposition, *il y a un Dieu*, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'existence de quelque chose, et

qu'elle est même aussi certaine que celle-ci, *Je pense, donc je suis*. Vous voyez de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu et l'être, ou l'infini, ne sont qu'une même chose ».

Il n'y a donc pas de vision directe et nue de l'être. Dès lors comment Dieu est-il connu ? Pour Malebranche il n'est pas connu par son idée, mais il est connu par lui-même, en lui-même, sans idée. A proprement parler il n'y a pas d'idée de Dieu. La présence de Dieu en nous est plus qu'une représentation. Il s'agit d'un rapport à l'être lui-même. Selon Malebranche il y a 4 manières de connaître :

1. Connaître les choses par elles-mêmes.
2. Connaître les choses par leurs idées.
3. Par conscience ou sentiment intérieur.
4. Par conjecture (autrui).

Seul Dieu est connu par lui-même et nous le voyions d'une vue immédiate et directe. Même si cette connaissance de Dieu est imparfaite. Dieu en tant qu'il est l'être même ne peut être manifesté par autre chose que lui-même, parce que la source de toute manifestation ne peut être manifestée par autre chose. C'est la thèse principale : il y a présence de l'être même et non représentation. Pourtant Malebranche utilise parfois les expressions « idée de l'être » et « idée de Dieu », l'idée étant l'objet immédiat de notre esprit, mais dans ce cas cette idée est en réalité Dieu même. (Levinas dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* se souviendra de ce mot de Malebranche : « l'infini est à lui-même son idée ».) Cela permet de poser le problème du langage sur l'être. Comment penser sans utiliser le mot idée. C'est aussi la limite du discours sur l'être infiniment infini, puisque c'est toujours le fini qui tente de penser l'infini se manifestant à lui. Si pour toute chose finie il est possible de dissocier la connaissance de son essence de la saisie de son existence, ce n'est pas le cas de l'être infini pour lequel il ne peut y avoir d'idée séparée de son être. Son essence enveloppe son existence. Nous ne pourrions pas connaître l'infiniment infini s'il ne se manifestait pas à nous et dès lors, il suffit que je pense à Dieu pour savoir que son essence intelligible est. Malebranche parle d'une preuve de simple vue. Pour lui c'est la proposition la plus claire de toute et c'est pourquoi elle est très différente des autres preuves de l'existence de Dieu qui remontent du créé à l'incrédé. Ces autres preuves ne sont pas de simple vue, car elles supposent une démonstration. Ainsi pour Malebranche ces autres preuves sont des raisonnements valables en eux-mêmes, mais qui ne convainquent pas vraiment. La preuve de simple vue est plus une monstration qu'une démonstration. Elle s'appuie sur l'axiome selon lequel le néant n'a point de propriétés. Pour Malebranche le néant c'est le faux. Le néant n'est plus le contraire de l'être, mais l'autre de l'être. Il y a selon lui un principe à la source de toutes nos connaissances, à savoir tout ce qu'on voit immédiatement est vrai. Ce même principe est posé comme premier principe en ce qui concerne l'existence : toute certitude d'existence s'appuie sur l'invisibilité du néant. La certitude de cette invisibilité du néant est ce qui fonde toute vision d'un être. C'est le principe métaphysique par excellence. Tout ce qu'on voit immédiatement existe nécessairement. L'être aperçu enveloppe toujours l'être et le néant est au sens strict imperceptible. Le néant dont il est question dans ces analyses c'est l'impossible, le contradictoire⁵⁴. Le principe du néant sans propriétés fonde le *cogito* et la preuve de l'existence de Dieu, comme le texte cité l'a montré. Il est un avec la manifestation de l'être ; je peux tout suspendre, sauf mon rapport à l'être. Certes, je peux clarifier de plus en

⁵⁴ On trouve une thèse très différente dans la *Généalogie de la morale*, texte dans lequel Nietzsche évoque l'horreur du vide de la volonté. L'homme plutôt que de ne rien vouloir veut le rien. L'homme aime mieux vouloir le néant que de ne pas vouloir. Il y a ici dissociation de la volonté de néant et du néant de la volonté.

plus mon rapport à l'être, mais je ne fais que redécouvrir que je suis toujours déjà en rapport avec l'être. Penser, c'est toujours penser à l'être, et l'être est ainsi l'horizon constant de notre pensée. Mais il est vrai qu'il faut un travail de clarification pour apercevoir ce premier rapport à l'être, pour apercevoir que l'être est ce qui est toujours déjà aperçu. La preuve de simple vue n'est pas une découverte, mais une révélation de ce qui a toujours déjà été là. La métaphysique questionne ainsi les conditions de sa propre possibilité⁵⁵. Malebranche dans les *Entretiens sur la métaphysique* interroge d'abord les principes de la métaphysique et ensuite les objets de la métaphysique (Dieu, l'âme, les corps).

A partir de cette thèse de la vision en Dieu Malebranche fut accusé d'**ontologisme** selon une expression forgée au 19^{ème} siècle par V. Gioberti (1801-1852) pour désigner une philosophie qui renvoie tout à l'intuition de l'être absolu. Ce courant fut condamné par l'Eglise catholique. Attention cette expression d'ontologisme se trouve également utilisée par Emmanuel Levinas notamment dans *De l'évasion* (p. 69 et 96) pour critiquer Heidegger ; mais dans les écrits de Levinas elle prend une signification qui n'a rien à voir avec la première.

Malebranche expliquera dans le 8^{ème} entretien en quoi ce qui est incompréhensible pour nous, c'est en quoi les perfections divines sont dans une radicale simplicité. Quoi qu'il en soit, la preuve de simple vue est pour Malebranche une réfutation de l'athéisme dans la mesure où « tous les hommes ont l'idée de Dieu ou pensent à l'infini lorsqu'ils demandent s'il y en a un ». (Entretien VIII, § VII). Ceux qui n'ont pas l'idée de Dieu, c'est qu'ils ne considèrent pas l'être, mais seulement tel être. L'être infini est ce qui a toujours déjà été rencontré sur le fond d'aucune absence réelle ou possible. Le problème est souvent de parvenir à reconnaître ce qui m'est le plus proche. Notre erreur est de chercher l'être comme si nous n'étions pas toujours déjà en rapport avec lui. Cette présence de l'infini est ce pouvoir de tourner son attention vers toute chose et c'est aussi le pouvoir d'aimer le Bien. Dans *l'Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, Malebranche développe la thèse que les idées nous touchent avec d'autant moins de force qu'elles sont plus grandes et ainsi l'être infini est l'idée la plus légère de toutes. C'est la plus légère des perceptions.

Ces analyses de Malebranche montrent qu'aucune universalisation ou généralisation ne peut rendre compte de la présence de l'être. La généralisation consisterait à tirer l'infini du fini. Or il y a une présence de l'infini à notre esprit avant toute généralisation. Autrement dit, l'idée de l'être infini n'est pas donnée par abstraction ou bien par simple accumulation d'idées. Pour reprendre la métaphore classique de la lumière : la lumière qui rend visible n'est pas toujours elle-même vue. L'être indéterminé est lumière, bien plus que les choses éclairées. Elle n'est pas directement une chose manifeste et souvent elle disparaît dans la propre clarté qu'elle diffuse. Cette être infini est bien la condition de notre être et cette idée de l'infini est « naturellement gravée en notre esprit », indépendamment de toute Révélation. Ainsi cette visée de Dieu comme infiniment infini ne dépend d'aucune façon pour Malebranche de la Révélation et elle est dégagée par la philosophie en tant que telle. Cette présence de l'infini à l'esprit est ce qui le fait être comme esprit. Elle est absolument première. Nous sommes ouverts à l'être infini avant que de l'être à nous-mêmes et pour pouvoir l'être. Mais il y a une limite à toute parole sur Dieu,

⁵⁵ Voir Jean-Christophe Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, p. 22. Lire si possible tout le chapitre IV *Les sens de l'être*.

qui est la limite de la métaphysique elle-même. Aucun être fini ne peut dire que Dieu est Dieu. Il y a des identités qui sont imprononçables⁵⁶.

⁵⁶ Voir de Jean-Louis Chrétien « La limite de la métaphysique selon Malebranche », dans *La voix nue, Phénoménologie de la promesse*, Minuit, 1990, p. 295-315.

lez esprit, est réellement finie. On ne peut donc, en la voyant immédiatement, voir l'infini. Certainement où il n'y a que deux réalités, on ne peut en percevoir quatre. Car il y aurait deux réalités que l'on apercevrait, & qui néanmoins ne seraient rien. Or ce qui n'est point, ne peut être aperçu. Appercevoir rien & ne point appercevoir, c'est la même chose. Il est donc évident que dans une portion de matière finie ou dans un esprit fini, on ne peut y trouver assez de réalité pour y voir l'infini. Faites attention à ceci. L'idée que vous avez seulement de l'espace n'est-elle pas infinie ? Celle que vous avez des cieux est bien vague : mais ne sentez-vous pas en vous-même, que l'idée de l'espace la l'urpaille infiniment ? Ne vous répond-elle pas, cette idée, que quelque mouvement que vous donniez à votre esprit pour la parcourir, vous ne l'épuilerez jamais, parce qu'en effet elle n'a point de bornes. Mais si votre esprit, votre propre substance ne renferme point assez de réalité pour y découvrir l'infini en étendu, un tel infini, un infini particulier ; comment y pourriez-vous voir l'infini en tout genre d'être, l'Être infiniment parfait, en un mot l'Être. Je pourrais vous demander comment la matière subtilisée tant qu'il vous plaira, peut représenter ce qu'elle n'est pas ? comment des organes particuliers & sujets au changement, peuvent ou voir, ou le représenter des vérités & des lois éternelles, immuables, & communes à tous les hommes ; car vos opinions ne paroissent des paradoxes inévitables ?

Le Chinois. Votre raisonnement paroît juste, mais il n'est pas solide, car il est contraire à l'expérience. Ne savez-vous pas qu'un petit tableau peut nous représenter de grandes campagnes, un grand & magnifique Palais. Il n'est donc pas nécessaire que ce qui représente, contienne en soi toute la réalité qu'il représente.

Le Chrétien. Un petit tableau peut nous représenter de grandes campagnes : un simple discours, une description d'un Palais peut nous le représenter. Mais ce n'est ni le tableau ni le discours qui est l'objet immédiat de l'esprit, qui voit des Palais ou des campagnes. Les Palais mêmes matériels, que nous regardons, ne sont point l'objet immédiat de l'esprit qui les voit : c'est l'idée des Palais : c'est ce qui touche ou qui affecte actuellement l'esprit, qui est son objet immédiat. Il est certain qu'un tableau ne représente des campagnes, que parce qu'il refléchit la lumière, qui en

traient dans nos yeux, & ébranlant le nerf optique, & par lui le cerveau, de même que le feroient des campagnes, en excite en conséquence des loix naturelles de l'union de l'ame & du corps, les idées qui seules représentent véritablement les objets, qui seules font l'objet immédiat de l'esprit. Car vous devez savoir qu'on ne voit point les objets matériels en eux-mêmes. On ne les voit point immédiatement & directement, puisqu'on en voit souvent qui ne font point. C'est une vérité qu'on peut démontrer en cent manières.

Le Chinois. Je le veux. Mais on vous dira que c'est dans le *Ly* que nous voyons toutes choses. Car c'est lui qui est notre lumière. C'est la souveraine vérité, aussi bien que l'ordre & la règle. C'est en lui que je vois les cieux, & que j'aperçois ces espaces infinis qui sont au-delus des cieux que je vois.

Le Chrétien. Comment dans le *Ly* ? Reprenez le principe. Appercevoir le néant & ne point appercevoir, c'est la même chose. Donc on ne peut appercevoir cent réalités où il n'y en a que dix : car il y en aurait quatre-vingt dix qui n'étant point ne pourraient être aperçues. Donc on ne peut appercevoir dans le *Ly* toutes choses, s'il ne contient éminemment tous les êtres : si le *Ly* n'est l'Être infiniment parfait, qui est le Dieu que nous adorons. C'est en lui que nous pouvons voir le ciel & ces espaces infinis que nous sentons bien ne pouvoir épuiser, parce qu'en effet il en renferme en lui la réalité. Mais rien de fini ne contenant l'infini ; de cela seul que nous appercevons l'infini, il faut qu'il soit. Tout cela est fondé sur ce principe si évident & si simple, que le néant ne peut être directement aperçu, & qu'appercevoir rien & ne point appercevoir, c'est la même chose.

Le Chinois. Je vous avoue de bonne foi que je n'ai rien à répliquer à votre démonstration de l'existence de l'Être infini. Cependant je n'en suis point convaincu. Il me semble toujours que quand je pense à l'infini, je ne pense à rien.

Le Chrétien. Mais comment à rien ? Quand vous pensez à un pied d'étendue ou de matière, vous pensez à quelque chose. Quand vous appercevez cent ou mille, assurément ce que vous appercevez a cent ou mille fois plus de réalité. Augmentez encore jusqu'à l'infini, & vous concevrez sans peine que qui pense à l'infini, est infiniment éloigné de penser à rien, puisque ce à quoi

vous penseriez est plus grand que tout ce à quoi vous aviez pensé. Mais voici ce que c'est. La perception, dont l'infini vous touche, est si légère que vous comptez pour rien ce qui vous | touche si légèrement. Je m'explique.

Lors qu'une épine vous pique, l'idée de l'épine produit dans votre ame une perception sensible, qu'on appelle douleur. Lorsque vous regardez l'étendu de votre chambre, l'idée produit dans votre ame une perception moins vive, qu'on appelle couleur. Mais lorsque vous regardez dans les airs, la perception que ces espaces, ou plutôt que l'idée de ces espaces produit en vous, n'a plus, ou presque plus de vivacité. Enfin quand vous fermez les yeux, l'idée des espaces immenses que vous concevez alors, ne vous touche plus que d'une perception purement intellectuelle. Mais, je vous prie, faut-il juger de la réalité des idées par la vivacité des perceptions qu'elles produisent en vous ? Si cela est, il faudra croire qu'il y a plus de réalité dans la pointe d'une épine qui nous pique, dans un charbon qui nous brûle, ou dans leurs idées, que dans l'univers entier, ou dans son idée. Il faut alors rément juger de la réalité des idées, par ce qu'on voit qu'elles renferment. Les enfants croyent que l'air n'est rien, | parce que la perception qu'ils en ont n'est pas sensible. Mais les Philosophes sçavent bien qu'il y a autant de matière dans un pied cube d'air, que dans un pied cube de plomb. Il semble au contraire que les idées doivent nous toucher avec d'autant moins de force qu'elles sont plus grandes. Et si le ciel nous paroît si petit en comparaison de ce qu'il est, c'est peut-être que la capacité que nous avons d'appréhender est trop petite pour avoir une perception vive & sensible de toute la grandeur. Car il est certain que plus nos perceptions sont vives, plus elles partagent notre esprit, & remplissent davantage la capacité que nous avons d'appréhender ou de penser : capacité qui certainement a des bornes fort étroites. L'idée de l'infini en étendu, renferme donc plus de réalité que celle des cieux ; & l'idée de l'infini en tous genres d'êtres, celle qui répond à ce mot *l'Être*, l'Être infiniment parfait en contient encore infiniment davantage, quoique la perception dont cette idée nous touche soit la plus légère de toutes ; d'autant plus légère qu'elle est plus | vaste, & par conséquent infiniment légère, parce qu'elle est infinie.

Afin que vous compreniez mieux tout ceci, la réalité & l'efficacité des idées ; il est bon que vous fassiez beaucoup de réflexion

sur deux vérités. La première, qu'on ne voit point les objets eux-mêmes, & qu'on ne sent point même son propre corps e lui-même, mais par son idée. La seconde, qu'une même idée peut nous toucher de perceptions toutes différentes.

La preuve qu'on ne voit point les objets en eux-mêmes, e évidente : car on en voit souvent qui n'existent point au dehors comme lors qu'on dort, ou que le cerveau est trop échauffé par quelque maladie. Ce qu'on voit alors n'est certainement pas l'objet, puisqu'il n'est point, & que le néant n'est pas visible : car voir rien & ne point voir, c'est la même chose. C'est donc par l'action des idées sur notre esprit que nous voyons les objets. C'est aussi par l'action des idées que nous sentons notre propre corps. Car il y a mille expériences que des gens à qui on a coupé le bras, en | tent encore long-temps après que la main leur fait mal. Certainement la main qui les touche alors, & qui les affecte d'un sentiment de douleur, n'est pas celle qu'on let a coupée. Ce ne peut donc être que l'idée de la main, en conséquence des ébranlemens du cerveau, semblables à ceux que l'on a, quand on nous blesse la main. C'est qu'en effet la matière de notre corps est composée, ne peut agir sur notre esprit, il n'y a que celui qui lui est supérieur, & qui l'a créé, qui le pousse par l'idée du corps, c'est-à-dire par son essence même, autant qu'elle est représentative de l'étendu ; ce que je vous expliquerai dans son tems.

Il est encore certain qu'une même idée peut toucher notre ame de perceptions toutes différentes. Car si votre main étoit dans de l'eau trop chaude, & qu'en même tems vous y eussiez la goutte, & de plus que vous la regardassiez, l'idée de la main vous toucheroit de trois sentimens différens, douleur, chaleur, couleur. Ainsi il ne faut pas juger que l'idée que l'on a quand on pense à l'étendu | les yeux fermés, soit différente de celle qu'on a, quand on les ouvre au milieu d'une campagne ce n'est que la même idée de l'étendu qui nous touche de différentes perceptions. Quand vos yeux sont fermés, vous n'avez qu'une perception tres-foible ou de pure intellection, & toujours la même des diverses parties idéales de l'étendu. Mais quand ils sont ouverts, vous avez diverses perceptions sensibles, qu'on appelle couleurs, lesquelles vous portent à juger de l'essence & de la variété des corps, parce que l'opération de Dieu en vous n'étant pas sensible, vous attribuez aux objets que voi

3 L'Idée de Dieu selon Kant

La fin de la métaphysique traditionnelle voulue par Kant (voir CM) se comprend particulièrement bien avec le changement profond de perspective sur la question de Dieu qui n'est plus l'Être même mais une Idée produite par la raison humaine. Il ne s'agit plus de comprendre l'homme par rapport à Dieu, puisque cette fois c'est Dieu qui devient l'horizon de la subjectivité humaine. Ainsi l'idée de Dieu est un chapitre nécessaire dans une métaphysique de la subjectivité. Dieu est une idée présente à la conscience, non comme ce qui l'excède, mais comme ce qui assure son déploiement téléologique. En tant qu'idée de l'infini, il est cette fois l'idéal d'un au-delà de toute finitude, l'idéal d'un entendement parfait et d'une volonté parfaite. Certes Dieu demeure bien ici un principe de raison et on retrouve la structure onto-théologique de la métaphysique, mais tout est bouleversé car maintenant le sol de toute connaissance est le sujet lui-même. Kant, dans la *Critique de la raison pure* emploie le premier l'expression d'onto-théologie (A632/B660), mais cela désigne pour Kant la théologie rationnelle qui croit connaître l'existence de l'être originaire par « simples concepts, sans recours à l'expérience », notamment dans la fameuse preuve ontologique. C'est donc dans un sens assez différent de Heidegger pour qui l'ontothéologie est un caractère de la métaphysique et non d'une théologie particulière. Ainsi, dans l'idéalisme transcendantal qui est celui de Kant, on peut dire que c'est l'homme, ou plutôt le « je » qui devient l'étant suprême. Heidegger voit dans la philosophie du sujet un possible qui était déjà contenu dans l'ontothéologie : fonder l'étant en raison dans le tout par l'ego. On pourra se demander si ce Dieu de Kant résiste aux critiques de Heidegger, mais également de Nietzsche, dans la mesure où il semble bien être la figure même du Dieu moral dont Nietzsche dit qu'il est mort. Avant de répondre à ces questions il convient d'interroger la philosophie de Kant de manière à montrer que dès que l'on pose la question de ce que veut dire « être », de la diversité des sens de l'être, la question de Dieu n'est jamais loin.

Dans l'ouvrage précritique (Avant la *Dissertation de 1770*) les *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* (II, 2) Kant modifie la définition de la métaphysique en disant qu'elle est « la science des limites de l'entendement humain » et cette science va établir dans la *Dialectique transcendantale* l'impossibilité de toute preuve spéculative de l'existence de Dieu. Kant effectue donc une déconstruction des preuves habituelles de l'existence de Dieu, sans que cela soit une déclaration d'athéisme. L'idée de Dieu ne va pas disparaître, mais Dieu va précisément être compris comme une idée, c'est-à-dire comme une idée régulatrice nécessaire de la raison au même titre que l'idée du monde ou que celle du moi. La perspective critique n'est donc pas purement négative et elle a pour tâche de comprendre Dieu autrement que dans l'ancienne métaphysique, justement à partir des exigences de la raison, et une raison qui n'est plus le *logos* mais un pouvoir du sujet. Il s'agit d'une nouvelle façon de penser Dieu afin de le libérer là encore des phantasmes de notre imagination dans une idéalisation qui permet de séparer ce qui est conforme à la raison et ce qui ne l'est pas. Hans Georg Gadamer n'a cessé de décrire la rupture entre *logos* et *ratio*, notamment dans *L'Art de comprendre* II p. 92 et sv. :

que procédure méthodique. C'était l'appréhension de la rationalité de l'être et sa ratification comprise comme celle d'un don divin, d'un second feu de Prométhée. Cette pensée grecque a façonné l'histoire entière du monde occidental... certainement pas sans avoir été assimilée par la philosophie chrétienne (en particulier chez les platoniciens). L'intelligibilité de l'être repose, pensait-on, sur l'*intellectus* infini de Dieu, auquel l'*intellectus* humain ne participe que de manière limitée.

Nous devons reconnaître que, dans cette philosophie, l'accueil de la rationalité grecque n'explique pas entièrement la foi judéo-chrétienne en Dieu et que peut-être il est exclu que l'on imagine aucune expérience du divin à laquelle la rationalité grecque puisse jamais rendre pleine justice. Bien plus, la rationalité des Grecs eux-mêmes n'était pas aussi apollinienne que celle de leurs philosophes (et même des philosophes, en particulier Platon, avaient bien conscience des limites du *logos*). Mais avec le Dieu de l'Ancien Testament tout comme dans l'appel du Nouveau Testament à la foi, apparaît un thème opposé, qui devait finir par donner au concept de rationalité une place différente de celle que les Grecs avaient attribuée au *noûs* et qui en faisait « le roi du ciel et de la terre ». C'est la volonté insondable de Dieu qui agit comme thème opposé. La reconnaissance de l'inscrutable signifie manifestement que l'on rejette la prétention de l'homme à avoir part à la sagesse de Dieu et, par voie de conséquence, que l'on borne la rationalité à la connaissance d'un domaine plus restreint, en définitive au royaume de ce que nous faisons et construisons nous-mêmes. Peut-être n'y a-t-il pas de meilleure illustration de ce qui prépare ce déplacement que le nom donné par le cardinal Nicolas de Cuse à notre connaissance de la nature fondée sur la mesure et la pesée: le nom d'*ars conjecturalis*, d'art des conjectures; formulation qui est celle d'un platonicien authentique: ce qui est, en lui-même, aussi imprécis que le monde environnant des apparences ne peut être saisi que de manière imprécise. Notre connaissance du monde n'atteint pas à la rationalité au sens véritable du terme. Les mathématiques, cette sphère de parfaite rationalité, sont réservées à la connaissance spéculative de Dieu. Si stimulante que se soit avérée par ailleurs sa

critique de la vision « rationnelle » du monde qui était celle de la tradition, le grand penseur du début du xv^e siècle n'a-t-il pas, en restreignant de la sorte les possibilités rationnelles de la connaissance humaine, déjà franchi le seuil des temps modernes?

C'était bien un événement révolutionnaire dans l'histoire de la connaissance humaine, et l'apparition d'une forme nouvelle de rationalité, que l'exploitation par Galilée du potentiel rationnel des mathématiques au profit de la recherche expérimentale et la constitution d'une science nouvelle dans le royaume du contingent, de l'observable et du quantifiable. Le terme de science signifie depuis, en premier lieu, science de l'expérience (science expérimentale), et la science rationnelle que sont les mathématiques en est plus ou moins la servante. Signe qu'est en jeu au même moment le rang et le droit de la science suprême de la raison, de la science première, la métaphysique. Quelle place occupe désormais la rationalité? La pensée moderne répondra de plus en plus, en particulier à l'âge que l'on appelle celui du rationalisme, que la rationalité se situe dans la méthode. Tel a été le nouveau cri de guerre avec lequel Descartes s'est présenté dans le monde philosophique, ce qui signifie, en particulier dans la mesure où (comme Descartes lui-même) on considère le travail de pionnier accompli par Galilée, que la voie de la science moderne est celle du projet mathématique (*mente concipio*) et de sa mise à l'épreuve empirique. La rationalité, le royaume dans lequel les mathématiques étaient chez elles depuis leur origine, s'emparait du monde de l'expérience. Tels étaient les champs rationnels — les champs d'une nouvelle possibilité de calcul et de maîtrise fondée sur les lois de la nature, qui ne tolèrent aucune exception — dans lesquels la rationalité connaissait de nouveaux triomphes.

La physique ancienne, telle qu'Aristote l'avait fondée, reposait non pas sur la validité absolue des lois de la nature, mais sur les régularités qui apparaissent au milieu des changements du monde. La base qui portait la rationalité limitée de la philosophie de la nature était non pas la nécessité, mais la « majorité » au sens de l'habituel (τὸ ὡς ἐστὶ τὸ κοινόν). C'est contre cette science, qui avait refusé l'usage du télescope, que

la science moderne avait à lutter. Ce qu'elle fit avec une audace incomparable quand Galilée exposa, en allant contre toutes les apparences, les lois élémentaires de la mécanique.

Il n'est pas surprenant que le modèle de science représenté par les mathématiques ait soumis la philosophie à ses propres critères et introduit en elle le *mos geometricus*... pour assurer à la grande et ancienne science de la raison appelée métaphysique un statut nouveau de science rigoureuse. L'âge où s'éveillaient les sciences de la nature est ainsi devenu celui du rationalisme, c'est-à-dire de l'extension non critiquée de la nouvelle rationalité, celle de la méthode, à la métaphysique. Il n'est pas besoin d'expliquer comment Kant, le « destructeur universel », a anéanti par sa critique de la raison pure la coquille vide qu'était la métaphysique d'école. Et tout le monde sait comment la critique kantienne, d'une part, a détruit la base de la métaphysique dogmatique qui était celle du rationalisme et s'est opposée, de l'autre, à la dissolution empiriste des concepts-clés de l'entendement (les catégories de la métaphysique) en simples concepts empiriques. Si, comme nous l'apprend le paradigme des mathématiques, la rationalité signifie que la raison se meut dans sa pleine autonomie et se développe d'elle-même, le sommet de la critique kantienne de la connaissance, la synthèse transcendante de l'aperception, représente la plénitude de la rationalité. En même temps que l'exigence des sciences expérimentales était reconnue, dans la mesure où l'on dénonçait une pure illusion en toute déduction de faits à partir de la raison pure, une espèce de législation de l'entendement conféra néanmoins au travail de ces sciences un élément de rationalité : c'est, disait-on, l'entendement qui prescrit à la nature ses lois. Bien plus, la législation que se donne à elle-même la raison pratique implique que, au moins d'un point de vue pratique, la raison dispose d'une souveraineté véritablement absolue, au point qu'elle peut rétablir en ses droits la science de la raison antérieure, la métaphysique, en la fondant sur la base nouvelle de la raison pratique et sur le fait de la raison que l'on appelle liberté. Il est vrai que le succès véritablement durable et universel de Kant a reposé moins sur le second aspect de sa pensée que sur le premier : sur la justification rationnelle des concepts de l'entendement

Selon cette nouvelle perspective il s'agit bien de penser Dieu au-delà de la compréhension de l'être de l'ancienne métaphysique ; il n'est plus l'Être même et l'Être subsistant, mais il devient une Idée car il est cette fois compris à partir de l'unique horizon de la liberté humaine. Cela ne veut pas dire que Dieu n'est pas, mais qu'il s'agit plus radicalement

dans le champ de l'expérience, c'est-à-dire sur l'interprétation épistémologique de la limitation critique de la validité de la raison. Sa subordination de *Verstand* (entendement) à *Vernunft* (raison) le montre très bien. Kant a fondé la validité de la raison dans le royaume propre aux sciences expérimentales et mis de la sorte un terme, du moins en principe, au conflit entre la philosophie comme science de la raison et les sciences expérimentales modernes.

Ce qui ne l'a pas empêché d'en payer le prix. L'aspect de la rationalité qui fondait dans la tradition la vision du monde de la métaphysique, de la physique, de la philosophie morale et de la théologie a dû renoncer à sa prétention d'avoir une validité théorique ; il ne pouvait être maintenu que comme postulat de la raison pratique (dans la doctrine des postulats de la raison pure pratique). Et, conséquence encore pire, la tension entre philosophie et théologie, connaissance et foi, était transférée dans le royaume même de la philosophie théorique, qui se montrait divisée entre les usages constitutif et régulateur de la raison. Il subsiste alors de la rationalité mais, pour ainsi dire, de manière fragmentaire, et non dans l'unité d'une unique vision du monde.

Ce serait une erreur d'entretenir le sentiment que cette restriction délibérée de nos perspectives, telle que Kant l'a comprise, ne nous atteint pas. La conception mécaniste de la science, représentée par Galilée et Newton, celle dont Kant a montré qu'elle était fondamentalement rationnelle, peut apparaître comme un peu trop étroite à une époque où la rationalité s'est étendue grâce à la statistique et à une théorie générale des systèmes, où il se peut également que la distance qui sépare la matière de la vie, la nécessité de la liberté tolère entre elles des frontières moins infranchissables. Cela n'empêche pas qu'à nos yeux aussi l'unité de la raison reste divisée entre l'objectivation théorique et la détermination pratique de soi-même... sans parler de l'expérience abyssale de notre corps qui fonctionne comme un mécanisme et qui est cependant nous-mêmes.

Mais le besoin qu'a la raison d'atteindre l'unité ne nous permet pas, d'autre part, d'en rester là et, en vérité, la « solution » kantienne ne représente rien de plus que la reconnaissance judicieuse de la rupture entre science et

encore de cesser de le comprendre comme un étant, même le plus haut des étants, en mettant en évidence l'impossibilité d'une preuve spéculative de son existence. Dans les preuves de l'existence de Dieu, le vrai problème est celui de l'existence ; à partir de la subjectivité Dieu est uniquement accessible comme une Idée de la raison. On est bien dans une perspective proprement philosophique qui met entre parenthèses tout ce que Dieu dit de lui-même dans les *Écritures*, afin de voir ce que la raison peut dire de Dieu. Kant va donc montrer comment la philosophie critique peut produire un concept précis et opératoire de Dieu sans faire appel à la théologie de la foi. On va continuer à parler d'un « Être suprême », mais à partir des exigences du sujet.

Sans exposer ici les principes généraux de la révolution copernicienne⁵⁷, je pars directement de la *Dialectique transcendantale* dans la *Critique de la raison pure* dans laquelle Kant affirme à nouveau que la raison ne doit pas errer au-delà des limites de toute expérience : comme tous les objets des Idées Dieu est inconnaissable et il n'est pas un principe d'explication des phénomènes. La rupture avec les perspectives précédentes est donc radicale. Vouloir prouver l'existence de Dieu comme vouloir nier son existence, c'est déjà vouloir dépasser les possibilités de la raison humaine. Pour Kant la connaissance de Dieu va relever de la foi et non de la raison. Ainsi la raison reconnaît sa limite et la nécessité d'aller au-delà de cette limite pour parler correctement de Dieu, mais sans pouvoir par elle-même dépasser cette limite.

⁵⁷ Pour ceux qui possèdent peu de connaissances sur Kant, je recommande d'Antoine Grandjean *La philosophie de Kant. Repères, Vrin* ; pour les plus confirmé du même auteur *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien, Vrin*.

Troisième section

DES PREUVES DE LA RAISON SPÉCULATIVE
EN FAVEUR DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE
SUPRÊME

Malgré ce pressant besoin qu'a la raison de proposer quelque chose qui puisse complètement servir de principe à l'entendement pour la détermination complète de ses concepts, elle remarquerait toutefois beaucoup trop aisément ce qu'il y a d'idéal et de purement fictif dans une telle supposition pour se trouver persuadée par cela seul de la nécessité d'admettre aussitôt comme un être effectif une simple [A 584/B 612] création spontanée de sa pensée, si elle n'était pas pressée par un autre endroit de chercher quelque part son repos dans la régression du conditionné, qui est donné, vers l'inconditionné, lequel à la vérité n'est pas en soi et suivant son simple concept donné comme effectivement réel, mais peut seul achever complètement la série des conditions ramenées à leurs fondements. Telle est la marche naturelle que suit toute raison humaine, même la plus commune, quoique toutes n'y persévèrent pas. Elle ne commence pas par des concepts, mais par l'expérience commune, et elle pose ainsi au fondement quelque chose d'existant. Mais ce fondement s'affaïsse, quand il ne repose pas sur le roc immobile de l'absolument nécessaire. Et celui-ci à son tour reste suspendu sans appui, s'il y a encore un espace vide en dehors et au-dessous

III, 393

c'est-à-dire converti en objet, ensuite *hypothésé* et enfin, par un progrès naturel de la raison vers l'achèvement de l'unité, *personifié*, comme nous le montrerons bientôt. C'est que l'unité régulatrice de l'expérience ne repose pas sur les phénomènes eux-mêmes (sur la sensibilité toute seule), mais sur la liaison de leurs éléments divers par l'*entendement* (dans une apertion), et que par conséquent l'unité de la suprême réalité et la complète déterminabilité de toutes choses (leur possibilité) semblent résider dans un entendement suprême, par conséquent dans une *intelligence*¹.

Dans ce passage Kant commence par étudier le mouvement de la raison naturelle qui tend à passer de l'existence d'un être contingent à une cause qui n'est plus contingente. Dans ce mouvement de pensée, avant d'affirmer une existence il s'agit d'envisager un concept qui porte en lui l'idée d'une nécessité absolue. C'est le concept d'un être possédant la suprême réalité et donc le concept d'un être nécessaire. Ainsi la raison naturelle tient pour assurée l'existence de quelque être nécessaire. Cette démarche de la raison naturelle prendra plus loin la forme de l'argument cosmologique ; elle montre comment à partir de l'expérience d'un être contingent la raison tend à s'élever vers l'idée d'un être nécessaire qui contient en soi la condition de toute réalité. Dans cette démarche naturelle de la raison il s'agit de remonter jusqu'à l'unité de toute expérience et l'être nécessaire n'est donc atteint que comme principe d'unité. Cet argument conforme au sens commun qui conduit à l'idée d'une cause suprême est en un sens conforme à la raison même s'il contient des impossibilités. Il s'agit bien d'un

de lui et s'il ne remplit pas tout lui-même, de manière à ne laisser ainsi aucune place au *pourquoi*, c'est-à-dire s'il n'est pas infini quant à la réalité.

S'il existe quelque chose, quoi que ce soit, il faut accorder aussi que quelque chose existe *nécessairement*. En effet le contingent n'existe que sous la condition d'une autre chose qui soit sa cause, et de celle-ci le raisonnement continue de remonter jusqu'à une cause qui ne soit plus contingente et qui par là existe nécessairement sans condition. Tel est l'argument sur lequel la raison fonde sa progression vers l'être originare.

[A 585/B 613] Or, la raison cherche le concept d'un être à qui convienne une prérogative d'existence telle que la nécessité inconditionnée, non pas tant pour conclure alors *a priori* du concept de cet être à son existence (car si elle osait l'entreprendre, elle n'aurait en général qu'à chercher parmi de simples concepts, et elle n'aurait pas besoin de prendre pour fondement une existence donnée) que pour trouver seulement un concept, entre tous ceux de choses possibles, qui n'ait rien en lui qui répugne à la nécessité absolue. En effet, qu'il doive exister quelque chose d'absolument nécessaire, cela, d'après le premier raisonnement, elle le tient déjà pour établi. Si donc elle peut écarter tout ce qui ne s'accorde pas avec cette nécessité, excepté une chose, cette chose est l'être absolument nécessaire, que l'on puisse ou non en comprendre la nécessité, c'est-à-dire la dériver de son seul concept.

Or, il semble que ce dont le concept contient en soi la réponse à tout pourquoi, une raison des choses qui n'est en défaut dans aucun cas et sous aucun point de vue, et qui suffit partout comme condition, soit par là même l'être qui convient à l'absolue nécessité, puisque, possédant toutes les conditions pour tout le possible, il n'a besoin lui-même d'aucune condition, qu'il n'en est pas même susceptible, et que par conséquent il satisfait, au moins d'un côté, au concept de la nécessité inconditionnée, ce que ne peut [A 586/B 614] faire comme lui nul autre concept, lequel, étant défec-

processus naturel d'idéalisation qui conduit à l'idée d'une cause suprême, d'un être nécessaire, mais la raison ne peut pas pour autant s'autoriser à dire qu'un tel être existe. Il y a là selon Kant une téléologie de la raison selon laquelle le monothéisme serait l'horizon du polythéisme : la recherche de l'unité serait toujours en germe, même en dehors de toute spéculation théologique. Le monothéisme n'est pas un simple fait historique contingent, mais il est la tendance naturelle de l'esprit humain.

Kant étudie alors trois preuves de l'existence de Dieu qui ne sont pas seulement héritées de la tradition en ce qu'elles correspondent également à des formes naturelles de la réflexion humaine. La raison cherche ici à satisfaire l'une de ses exigences à savoir de pouvoir penser l'unité de l'expérience à partir d'un être inconditionné. La raison passe donc de l'empirique au transcendant et il s'agit bien d'une démarche transcendantale qui a lieu avec ces trois preuves ; l'être nécessaire est un idéal transcendantal. Kant ajoute qu'il n'y a que trois preuves pensables par la raison spéculative et donc qu'il n'y en a pas d'autres. En outre dans l'exposition de ces trois preuves Kant va renverser l'ordre habituel qui va de la preuve la plus concrète, la preuve cosmologique, jusqu'à la preuve la plus abstraite de façon à montrer que le ressort de toute preuve est malgré tout l'argument ontologique. On comprend mieux maintenant en quoi l'expression même d'argument ontologique ne convenait pas pour la pensée de saint Anselme qui ne déploie pas un argument dans une réflexion critique mais décrit une expérience.

cerai donc par l'examen de la preuve transcendantale, et je verrai ensuite ce que l'addition de l'empirique peut ajouter à sa force démonstrative.

[A 592/B 620] Quatrième section

DE L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE ONTOLOGIQUE¹ DE L'EXISTENCE DE DIEU

On voit aisément par ce qui précède que le concept d'un être absolument nécessaire est un concept pur de la raison, c'est-à-dire une simple idée dont la réalité objective est encore loin d'être prouvée par cela seul que la raison en a besoin, qui d'ailleurs ne fait que nous renvoyer à une certaine perfection inaccessible, et qui, à proprement parler, sert plutôt à limiter l'entendement qu'à l'étendre à de nouveaux objets. Or, il y a ici quelque chose d'étrange et de paradoxal : c'est que le raisonnement qui d'une existence donnée en général conclut à quelque existence absolument nécessaire semble être pressant et rigoureux, et que cependant nous avons entièrement contre nous toutes les conditions que réclame l'entendement pour se faire un concept d'une telle nécessité.

On a de tout temps parlé de l'être *absolument nécessaire*, et l'on ne s'est pas donné autant de peine pour comprendre si et comment on peut seulement penser une chose de cette sorte que pour en démontrer l'existence. Or, il est tout à fait facile, à la vérité, de donner de ce concept une *définition nominale*, en disant que c'est quelque chose dont la non-existence est impossible, mais on n'en est pas plus instruit [A 593/B 621] touchant les conditions qui rendent impossible² de regarder la non-existence d'une chose comme absolument impensable, et qui répondent proprement à la question que l'on veut résoudre, à savoir si nous pensons ou non en général quelque chose par ce concept. En effet, de rejeter au moyen du mot *inconditionné* toutes les conditions dont l'entendement a toujours besoin pour regarder

quelque chose comme nécessaire, cela est loin encore de me faire comprendre si par ce concept d'un être inconditionnellement nécessaire je pense encore quelque chose, ou si, peut-être, je ne pense plus rien du tout.

Bien plus, on a cru expliquer par une foule d'exemples ce concept risqué d'abord à tout hasard et à la fin devenu tout à fait familier, de telle sorte que toute recherche ultérieure touchant son intelligibilité partît entièrement inutile. Toute proposition géométrique, comme par exemple qu'un triangle a trois angles, est absolument nécessaire, et l'on a parlé ainsi d'un objet qui est tout à fait en dehors de la sphère de notre entendement, comme si l'on comprenait parfaitement ce que l'on veut dire avec le concept de cet objet.

Tous les exemples qu'on met en avant sont, sans exception, tirés uniquement des *jugements*, mais non des *choses* et de leur existence. Mais la nécessité inconditionnée des jugements n'est pas une nécessité absolue des choses. En effet, la nécessité absolue du jugement n'est qu'une nécessité conditionnée de la chose, ou du [A 594/B 622] prédicat dans le jugement. La proposition citée tout à l'heure ne disait pas que trois angles sont absolument nécessaires, mais que, sous la condition qu'un triangle existe (soit donné), il existe aussi (en lui) nécessairement trois angles¹. Toutefois cette nécessité logique a montré une si grande puissance d'illusion que, s'étant fait d'une chose un concept *a priori* tourné de telle façon que, dans l'opinion qu'on s'en fait, il embrasse l'existence dans sa compréhension, on a cru pouvoir en conclure sûrement que, parce que l'existence convient nécessairement à l'objet de ce concept, c'est-à-dire sous la condition que je pose cette chose comme donnée (comme existante), son existence est aussi nécessairement posée (suivant la règle de l'identité), et que par suite cet être est lui-même absolument nécessaire, parce que son existence est comprise dans un concept arbitrairement admis et sous la condition que j'en pose l'objet.

chose possède son fondement est un principe métaphysique fondamental⁵⁸ et cela revient à dire que tout événement a sa cause. C'est ce que Kant nomme un principe synthétique a priori. Il s'agit donc de montrer le caractère impossible de toute preuve de l'existence de Dieu comme fondement originaire.

En annonçant dès le début du texte que Dieu n'est qu'une idée Kant propose donc une critique transcendantale de l'ontologie classique. Les idées ne sont pas des concepts d'objets et c'est la seule raison qui est la source de ces idées. En effet une idée peut être féconde scientifiquement et philosophiquement même si elle ne correspond à rien dans la réalité. L'idée de Dieu est ainsi une idée qui vient d'une perspective sur la totalité ; plus précisément, l'idée transcendantale est un concept de « la totalité des conditions pour un conditionné donné ». L'idée est en conséquence un concept nécessaire de la raison qui n'est pas pour autant construit de manière arbitraire, mais qui porte une tâche de réflexion. Ainsi Dieu serait l'Idée d'une tâche infinie d'unification de l'expérience. Mais comme toute Idée elle dépasse l'expérience et c'est pourquoi on ne peut pas lui trouver un objet adéquat. Elle n'est pas une catégorie qui unifie le divers des objets. Pour le dire autrement, l'Idée ne permet pas de connaître quelque chose, mais elle permet de le penser, et c'est pourquoi elle a un usage régulateur qui est de diriger l'entendement vers un certain but. Kant commence donc par souligner que l'Idée de Dieu n'a pas de réalité objective dans la perspective théorique. Elle pourra recevoir une réalité d'un point de vue pratique, c'est-à-dire pour la conduite de nos actions. Pour le moment le concept de Dieu est vide et il ne satisfait à aucune connaissance.

L'Idée de Dieu c'est donc l'idée d'une perfection possible comme concept limite de notre connaissance. Mais Kant interroge « l'être absolument nécessaire » qu'est-ce que cela veut dire ? La définition nominale est relativement simple : c'est l'idée d'un être dont la non-existence est impossible. Mais cela ne veut pas dire qu'il existe. On n'a pas pour autant une définition réelle nous faisant connaître ce que c'est. On peut penser que ce concept est peut-être totalement vide et que penser à l'être absolument nécessaire cela revient à ne penser à rien. Il y a bien là un renversement complet de la métaphysique, puisque ce qui devait avoir le plus d'être se révèle un possible néant. Le passage par les propositions géométriques (p. 1211) permet de confirmer que « la nécessité inconditionnée des jugements n'est pas une nécessité absolue des choses ». On est bien ici dans le conditionnel : si le triangle existe, alors il y a en lui trois angles, si Dieu existe, c'est un être nécessaire. Il n'y a là qu'une nécessité « logique ». Certes je ne peux pas penser le triangle sans les trois angles, ni Dieu sans la toute-puissance. En effet, la toute-puissance est contenue analytiquement dans le concept de Dieu. (Cela dit on pourrait se demander ce que signifie la toute-puissance pour Dieu et si elle est comparable à la puissance humaine. Il se peut ici que la raison échoue à élucider les Ecritures, mais c'est une autre affaire.) Pour Kant un Dieu impuissant ne serait pas un Dieu car il ne peut pas y avoir d'imperfection en lui. La toute-puissance est incluse dans l'idée même d'un être infini. Kant ne cherche pas à s'interroger sur la vraie nature de cette toute puissance car dans cette analyse logique il s'agit simplement de montrer que les deux jugements « Dieu est tout-puissant » et « Dieu existe » ne sont pas équivalents. On est bien ici dans une réflexion sur l'existence. L'existence est-elle contenue analytiquement dans l'idée de Dieu ? Kant va répondre négativement. Contre notamment Leibniz Kant affirme qu'on ne peut pas passer de la possibilité à l'existence. Plus encore, la non-contradiction ne peut pas suffire à assurer la possibilité effective de Dieu. Si ce

⁵⁸ Voir l'article d'Antoine Grandjean « Le support e(s)t l'abîme : Kant et la question du fondement, revue *Philosophie* n° 127. Je recommande la lecture de l'ensemble du numéro consacré à la question du fondement.

qui est contradictoire ne peut pas être, tout ce qui est non-contradictoire n'est pas pour autant possible. On ne peut pas conclure du pensable au possible. C'est déjà trop dire que Dieu est possible. Le minimum est de ne pas passer de la possibilité logique (le pensable) à la possibilité réelle (il peut exister).

La possibilité réelle n'est donc pas l'existence et l'existence demeure ici la position absolue d'une chose. Plus précisément dans la chose effectivement réelle, rien n'est posé de plus que dans la chose possible. Par contre, avec l'existence il y a quelque chose de plus, car la chose est alors posée absolument avec ses déterminations et non plus simplement de manière hypothétique. Kant peut donc dire que l'existence n'est pas une détermination de la chose et que quelque chose existe cela ne peut être reconnu que par l'expérience. Dès lors Kant peut énoncer que « toute proposition d'existence est synthétique ».

1215

Dialectique transcendantale

simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique il n'est que la copule d'un jugement. La proposition : *Dieu est tout-puissant*, contient deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance; le petit mot *est* n'est point un prédicat de plus, mais [A 599/B 627] seulement ce qui pose le prédicat en relation avec le sujet. Si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (auxquels appartient également la toute-puissance), et que je dise : *Dieu est*, ou, il est un Dieu, je n'ajoute pas un nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je pose seulement le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps assurément l'objet qui correspond à mon concept. Tous deux doivent contenir exactement la même chose; et, de ce que (par l'expression : Il est) je pense l'objet de ce concept comme absolument donné, rien de plus ne peut s'ajouter au concept qui en exprime simplement la possibilité. Et ainsi l'effectif ne contient rien de plus que le simplement possible. Cent thalers effectifs ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles signifient le concept, et les thalers effectifs l'objet et sa position en lui-même, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait plus l'objet tout entier, et par conséquent, il n'en serait pas non plus le concept adéquat. Mais dans mon état de fortune, il y a plus avec cent thalers effectifs qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire leur possibilité). En effet, dans l'effectivité, l'objet n'est pas simplement contenu d'une manière analytique dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que ces cent thalers conçus soient eux-mêmes le moins du monde augmentés par cette existence en dehors de mon concept.

[A 600/B 628] Quand donc je pense une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats au moyen desquels je la pense (même dans la détermination complète), par cela seul que je pose en outre que cette chose existe, je n'ajoute absolument rien à la chose. Autrement, III, 402

Critique de la raison pure

1214

sible, quelle qu'elle soit) existe, cette proposition, donc, est-elle une proposition analytique ou une proposition synthétique? Dans le premier cas, par l'existence de la chose vous n'avez rien ajouté à votre pensée de cette chose; mais en ce cas, ou bien la pensée qui est en vous devrait être la chose même, ou bien vous avez présumé une existence comme appartenant à la possibilité, et alors l'existence est soi-disant conclue de la possibilité interne, ce qui n'est qu'une misérable tautologie. Le mot *réalité*, qui dans le concept de la chose somme tout autrement qu'*existence* dans le concept du prédicat, ne résout pas la question. Car, si vous appelez réalité toute position (sans que soit déterminé ce que vous posez), alors vous avez déjà posé et admis comme effective, dans le concept du sujet, la chose même avec tous ses prédicats, et vous ne faites que vous [A 598/B 626] répéter dans le prédicat. Si vous avouez au contraire, comme doit raisonnablement le faire tout être raisonnable, que toute proposition d'existence est synthétique, comment voulez-vous soutenir que le prédicat de l'existence ne peut se supprimer sans contradiction, puisque cette prérogative n'appartient proprement qu'aux propositions analytiques, dont le caractère repose précisément là-dessus?

Je pourrais sans doute espérer avoir directement anéanti cette vaine argutie par une exacte détermination du concept de l'existence, si je n'avais éprouvé que l'illusion qui naît de la confusion d'un prédicat logique avec un prédicat réel (c'est-à-dire avec la détermination d'une chose) repousse presque tout éclaircissement. Tout peut servir à volonté de prédicat logique jusqu'au sujet qui peut se servir à lui-même de prédicat, car la logique fait abstraction de tout contenu. Mais la détermination est un prédicat qui s'ajoute au concept du sujet et l'augmente. Elle ne doit donc pas y être déjà contenue.

Être n'est manifestement pas un prédicat réel; c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est

Ce texte est sans doute le plus célèbre, commenté par les métaphysiques qui défendent Kant comme par celles qui le critiquent et il faut reconnaître que cette célébrité est légitime, car il consacre la critique transcendantale de l'ontologie. Il ne s'agit pas simplement de dire que

l'existence n'est pas un prédicat, mais plus encore il s'agit de montrer que l'existence ne peut être atteinte qu'avec les intuitions pures de l'espace et du temps, avec les sensations et les perceptions, autrement dans une relation avec le contenu de l'expérience. Le fondement de la connaissance n'est plus alors un être nécessaire première cause, mais c'est la possibilité même de l'expérience. On a bien quitté l'ancienne métaphysique pour arriver à un idéalisme transcendantal dans lequel on distingue l'être comme copule (la relation) et l'être au sens absolu.

Dans toute cette analyse Kant ne distingue pas plusieurs formes d'existence et le terme d'existence s'attribue aussi bien à l'objet, au sujet et à Dieu. Bien évidemment cela ne va pas de soi et sera l'un des arguments avancés contre la métaphysique kantienne qui semble faire tomber dans l'univocité que l'on avait cherché à éviter, notamment par l'analogie. Quoi qu'il en soit, Kant va montrer que si exister pour Dieu c'est exister comme les choses, alors il est impossible de prouver son existence ou sa non-existence. La seule distinction dans l'être et cette distinction entre l'être prédicatif ou relatif et l'être au sens absolu. Dans le premier cas le verbe être marque la relation de l'attribut au sujet et dans le second cas il ne dit pas une relation entre deux termes. Bien évidemment, cette distinction entre l'existence et l'attribution fut déjà formulée par Aristote. Ce qui est important c'est de bien réaliser le déplacement de la question effectué par Kant : selon lui l'être n'est pas le prédicat le plus général, car il n'est pas du tout un prédicat. Ainsi, dans la proposition « Dieu est tout-puissant » il n'y a pas de contradiction et elle conserve sa signification même si Dieu n'existe pas. En effet, je ne fais que poser un prédicat en relation avec un sujet, mais je ne pose aucun sujet. Par contre quand je dis « Dieu est » je pose un sujet avec tous ses prédicats. Kant nous invite donc à distinguer les propositions hypothétiques (si quelque sujet est Dieu), dont font partie toutes les propositions mathématiques, des autres. Si je pose un triangle il faut que ses trois angles soient égaux à deux angles droits, même si je pense qu'il n'y a au monde aucun triangle. Dans ce cas, le sujet n'est pas posé absolument. Les vérités géométriques sont indépendantes de l'existence de leurs objets. Encore une fois, l'existence est une position absolue indépendante du contenu des vérités nécessaires. Ainsi aucune existence ne peut être prouvée par un raisonnement apriori ; elle ne peut être que constatée. Elle ne peut jamais se déduire de purs concepts, car elle se donne seulement empiriquement. On peut donc dire que l'existence ne peut être une propriété contenue dans une définition et qui puisse s'en déduire comme une conséquence. Telle est la distinction transcendantale de l'essence et de l'existence. Dieu, comme tout étant, ne peut être compris que depuis cette distinction.

Heidegger dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* et dans *Questions 2* étudie cette thèse kantienne sur l'être, à savoir que l'être n'est pas un prédicat réel. Ce que Kant nomme existence est ce que Heidegger va élucider dans *Être et temps* comme une présence subsistante (*Vorhandenheit*). Encore une fois, l'*existentia* n'est pas la *realitas* (ce qui appartient à une *res*, à une chose). En effet la réalité est ce qui constitue l'essence de cette chose ou encore sa possibilité. Ainsi la réalité s'oppose à la négation et elle se trouve dans la catégorie de la qualité ; l'existence, elle appartient à la catégorie de la modalité distincte de la possibilité et de la nécessité. Mais Kant introduit également le concept de réalité objective qui prend le sens d'existence effective : l'objectif est ce qui fait face à un sujet. Dans la lecture par Heidegger de la compréhension kantienne de l'être, il s'agit de souligner que l'être est une position, une *Setzung*, et qu'ainsi l'être ne se laisse pas expliquer à partir de ce qu'un étant est toujours. On a bien une différence ontologique avec l'idée que l'être n'est rien d'objectif, n'est rien qui appartienne à la chose. Ainsi, la proposition « Dieu est » dépasse le concept de Dieu et ajoute

à ce concept la chose même, l'objet Dieu comme existant. Certes, et c'est la déconstruction que Heidegger veut effectuer, l'être est toujours compris comme une présence constante, et ce qui vaut de l'être vaut également des modes de l'être : l'être-possible, l'être réel, l'être nécessaire ne disent pas ce qu'est l'objet, mais le comment du rapport de l'objet au sujet. Tous les prédicats ontologiques de la modalité doivent avoir leur origine dans la subjectivité. Un texte de *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* expose clairement cette thèse kantienne selon laquelle l'être au sens absolu est un concept irréductible qui ne s'explique pas et dont toute subjectivité comprend spontanément le sens. Heidegger va reconnaître que Kant s'est engagé dans la bonne direction en clarifiant l'être-là et l'existence, mais sans s'être assez assuré de cet horizon de toute pensée qu'est le sens de l'être.

Dieu y discerne dès à présent dans le domaine du pur possible.

Nous voyons cependant que l'on se sert du terme d'existence comme d'un prédicat. Il n'y a pas à cela grand inconvénient, ni risque d'erreurs dangereuses, aussi longtemps que l'on ne prétend pas, par une analyse de concepts de purs possibles, en extraire de l'existence. Mais c'est ce qui se pratique lorsque l'on entreprend de démontrer une existence absolument nécessaire; et alors, on a beau chercher l'existence parmi les attributs d'un tel être possible, elle n'y figure certainement pas. Lorsque, dans le langage courant, l'existence jouait le rôle d'attribut, elle s'appliquait bien moins à la chose même qu'au jugement qu'on portait sur cette chose. Par exemple, l'existence est accordée à la licorne de mer, ou narval, et refusée à celle de terre; cela signifie simplement que la représentation du narval est une notion d'expérience, autrement dit que la chose représentée existe. Et c'est pourquoi, si je veux prouver que j'ai raison d'affirmer l'existence de cette chose, je ne vais pas invoquer le concept de la chose, dans lequel il n'y a que des attributs de l'ordre possible, mais j'invoque l'origine de la connaissance que j'en ai. J'ai vu la chose, dirai-je, ou je connais quelqu'un qui l'a vue. Il n'est donc pas tout à fait exact de dire: le narval est un animal existant, il faudrait dire, à l'inverse: à un certain animal marin existant convient les attributs dont, par la pensée, je compose le narval. Il ne faut pas dire: des hexagones réguliers existent dans la nature, mais dire: à certains objets de la nature, tels que les alvéoles des nids d'abeilles ou que le cristal de roche, conviennent les attributs compris dans le concept d'hexagone. Toutes les langues humaines tiennent des conditions de leur formation quelques imperfections dont il faut prendre son parti; lorsque, dans la pratique, aucune méprise n'est à craindre, ce serait se livrer à un travail pointilleux et inutile que de les retravailler et de les gêner. Dans le cas spécial

de considérations plus élevées, il n'est besoin que de faire les distinctions nécessaires. Le lecteur ne pourra juger suffisamment de ce qui vient d'être dit qu'après avoir vu la suite.

2

L'existence est la position absolue d'une chose; elle se distingue par là de tout attribut, lequel, en tant qu'attribut, n'est jamais appliqué à une autre chose que d'une manière purement relative

L'idée de position est absolument simple, et tout à fait équivalente à l'idée d'être. Or quelque chose peut être posé d'une manière purement relative, ou mieux, on peut purement considérer la relation (*respectus logicus*) de quelque chose, en tant qu'attribut, avec autre chose. Alors, le mot *être*, autrement dit l'affirmation de cette relation, n'est rien que la copule dans un jugement. Si, au contraire, on considère, non pas cette relation *in abstracto*, mais une chose en elle-même et pour elle-même, alors être signifie exister.

Ce concept est tellement simple que l'on ne peut y ajouter aucune explication. Il faut seulement prendre garde de ne pas confondre être=existence avec être=relation entre sujet et attribut.

Si l'on se rappelle que tout l'ensemble de ce que nous connaissons se ramène en fin de compte à des concepts irréductibles, on comprendra qu'il puisse y avoir des concepts presque irréductibles, dans lesquels les compléments soient à peine plus simples et plus clairs que le sujet même. Tel est le cas dans lequel rentre notre explication de l'existence. J'accorde volontiers que cette explication n'en éclaircit le concept que dans une très faible mesure. Mais, eu égard aux capacités de notre entendement, l'objet, de sa nature, ne comporte pas de plus grandes clartés.

Quand je dis: Dieu est tout puissant, je ne fais que penser

que Dieu est bon et que Dieu existe. Quand je dis « Dieu existe », il y a une synthèse d'existence qui force à sortir du concept. Or, cette réfutation de l'argument ontologique pose selon Heidegger le problème de la perception. En effet, Kant pose que les catégories de la modalité ne sont synthétiques que subjectivement et donc que l'existence effective ne se donne que dans la perception.

La thèse est donc que l'existence est une position absolue relevant de la perception. Or il y a un problème car cela signifie que la perception est l'existence puisqu'elle est un comportement du sujet percevant. Si on entend par perception le perçu, elle n'est pas l'existence mais quelque chose qui existe pour le sujet. Une chose ne peut pas recevoir l'existence du seul fait que je la perçois, mais en retour je ne peux percevoir une chose que si elle existe. Certes la perception peut signifier trois choses : l'acte de percevoir, le perçu et ce qui est perçu ; mais dans les trois cas on ne voit pas comment il serait possible de passer de la perception à l'existence. L'argument de Heidegger c'est que le concept kantien de perception demeure indéterminé car Kant maintient l'ontologie traditionnelle de la présence subsistante et ne parvient pas à aller jusqu'au bout de sa thèse, à savoir que l'être n'est rien d'étant, qu'il n'est pas une détermination réelle du concept d'une chose. Néanmoins la question qui se pose à partir de Kant est la suivante : Dieu doit-il être appréhendé comme possédant le mode d'être de la nature ou le mode d'être du sujet, c'est-à-dire comme présent-subsistant ? Être pour Dieu est-ce que cela signifie subsister ? C'est une telle question qui aurait pu s'ouvrir à partir de Kant.

Finalement ne faut-il pas reconnaître, comme nous l'avons vu avec saint Anselme que Dieu est au-delà de l'essence et au-delà du concept et ne se pense que comme il se donne à savoir comme souverain Bien ? Bien évidemment, ce n'est pas la réponse de Kant, mais le problème peut se poser. D'une certaine manière Kant demeure dans le cadre d'une ontothéologie qui donne une place et une fonction au divin en portant à leur maximum les déterminations de l'être et de l'étant ; l'étant par excellence concentre et accomplit les caractères propres à tout étant.

Quoi qu'il en soit, l'idéal transcendantal désigne l'idée de Dieu, et non Dieu lui-même, qui se forme nécessairement dans la raison humaine, sans qu'il soit possible de décider par la raison spéculative s'il correspond un objet à cette idée. Le concept d'un être suprême est donc une idée très « utile » dit Kant, mais c'est une idée qui ne permet pas d'étendre nos connaissances. Il y a trois Idées :

1. L'Idée du sujet absolu ou du moi (l'âme)
2. L'Idée du système total des objets (Le monde)
3. L'Idée de la cause première (Dieu)

Mais l'idée de Dieu a cela de propre qu'elle est l'idée d'un être unique qui comprend tout dans son unité. Cela dit, Kant, en montrant que l'existence d'un objet ne saurait se déduire absolument de son essence comprend bien Dieu comme un objet, même si c'est l'objet suprême de la raison. L'absolu est devenu objet avec Kant. C'est une manière de dire que la transcendance absolue de Dieu échappe et que l'existence de Dieu est incompréhensible pour la raison humaine. L'idée de Dieu ne contribue donc en rien à la connaissance objective, mais elle est une idée nécessaire à l'usage de la raison. Elle possède une fonction régulatrice et non constitutive. Ce Dieu comme Idée de la raison n'a donc plus rien à voir avec celui du buisson ardent ; son être est seulement un être pensé, celui d'une totalisation possible de la connaissance. C'est donc la raison qui d'elle-même limite notre prétention à connaître Dieu.

La métaphysique est-elle une sagesse ?

Devoir n°1 de contrôle continu L2 et L3 et Agrégatifs

Conseils méthodologiques généraux

Une question très formelle tout d'abord. Comme je l'avais demandé laissez-moi un espace avant votre texte que je puisse mettre mes annotations ; une marge également ; indiquez bien votre nom que je n'ai pas à chercher...Regardez l'orthographe (j'ai trouvé quelques perles) et faites des phrases simples. Un texte doit être facilement lisible. Il doit s'enchaîner de manière harmonieuse. Il ne faut pas oublier que l'on écrit pour être lu.

Autre question formelle : j'avais demandé des références précises qui peuvent être données dans une note en bas de page. Le nom de l'auteur de la citation, l'ouvrage dans lequel elle est prise. L'édition que vous utilisez et enfin la page. On ne peut pas citer une phrase de Montaigne sans dire de quel livre des *Essais* elle vient. Même chose pour les commentateurs. Vous les citez quand vous leur reprenez une explication en donnant la référence, même informatique si tel est le cas.

Sur une question pareille il ne faut pas être, au moins au départ, trop abstrait ; surtout quand on dénonce l'abstraction de la métaphysique ! N'hésitez pas à partir d'idées simples, à prendre des exemples et des situations. Il est difficile de parler de la sagesse sans envisager certaines situations de sagesse. Ai-je besoin de la métaphysique pour être courageux, pour être juste, pour être attentionné, pour être tempérant ? Celui qui préfère commettre une injustice que la subir est-il sage ? La métaphysique permet-elle de résister à l'égoïsme ? Je ne veux pas multiplier les exemples, mais je vous conseille de prendre appui sur des situations concrètes pour réfléchir sur les questions les plus délicates.

Il y a eu un effort notable pour prendre appui sur l'histoire de la philosophie pour répondre à la question posée, mais vous avez été souvent débordés par vos connaissances et votre travail s'est transformé parfois en une succession de doctrines : Platon, Aristote, etc. jusqu'aux contemporains. Il est très important d'avoir un fil conducteur et de demeurer maître de son argumentation. Les auteurs sont des points d'appui pour votre exposé et on doit en vous lisant avoir le sentiment que la réflexion avance et qu'on fait plus que passer d'un auteur à un autre. Pour cela je vous conseille plusieurs choses :

- Ne citez pas des auteurs dans l'introduction qui doit être entièrement consacrée à la présentation des apories liées au sujet. Ou alors de manière anecdotique, par

exemple avec une citation qui vous permet une attaque du sujet ou qui vous permet de problématiser, mais sans que cela engage la doctrine de l'auteur.

- Au début de chaque partie, faites tout un paragraphe (10/15 lignes) avant de citer un auteur. Ce premier paragraphe est consacré à la présentation de la thèse de la partie, à la justification d'une nouvelle orientation si c'est la deuxième ou la troisième partie.
- Ne terminez pas une partie par l'auteur mais faites une synthèse qui vient de vous.
- Dans une partie ne laissez pas une trop grande place à l'auteur ; il est préférable de le citer peu en le citant bien. Pas besoin de citer par exemple toute la pensée kantienne de la connaissance, mais on se contente d'expliquer en quoi une métaphysique de la subjectivité conduit à une sagesse fondée sur l'autonomie.
- Dans une même partie ne multipliez pas les auteurs (un ou deux) et si vous en citez plusieurs expliquez pourquoi ils sont regroupés dans la même perspective. Il n'est pas choquant de citer Platon et Aristote dans une même partie mais dans ce cas il est bon d'expliquer pourquoi la sagesse est liée pour les deux à la contemplation, même si ce n'est pas tout à fait de la même façon. Je dirais la même chose de Kant et de Fichte.

Parfois les auteurs ont été bien cités, parfois ce fut plus léger. C'est tout de même dommage de parler du *cogito* selon Descartes et de ne rien dire sur le bon usage de la liberté, sur la générosité dans *Les passions de l'âme*. Quitte à citer la lettre-préface des *Principes*, il faut expliquer quel sens prend la sagesse selon Descartes qui ne consiste pas simplement à savoir bien user du monde. Il y avait là un travail de recherche à faire sur ce que signifie la sagesse chez les auteurs que vous citez. Il ne faut pas donner l'impression que de Platon à Descartes la sagesse a toujours le même sens. De même ne réduisez pas certains auteurs y compris contemporains à quelques slogans que vous n'expliquez pas. Bien évidemment il pouvait être tout à fait judicieux de citer Wittgenstein, mais il était nécessaire de le faire bien en exposant sa pensée qui est complexe et qui a évolué au cours de son œuvre.

Le point faible de nombreuses dissertations fut l'insuffisance de la réflexion sur ce qu'il convient d'entendre par sagesse. Sur ce point vous n'aviez pas de cours. Sur la métaphysique vous avez pu dire des choses plus précises. Parfois il y avait des définitions nominales, ou bien des définitions posées en principes alors que c'est ce qu'il était nécessaire d'étudier. Le cœur du travail consistait à envisager les multiples significations de la sagesse comme je vous l'avais dit en cours, sans se contenter de l'idée que la sagesse consiste à bien agir. Le travail des concepts du sujet vous permet de construire ensuite une problématique.

- L'homme sage est celui qui sait préserver ses intérêts, qui sait agir dans le monde, qui manifeste de la prudence dans la gestion de ses affaires, qui ne prend pas trop de risques. Ce sens de la sagesse est le plus simple, mais il est important. Pour une telle sagesse nul besoin d'une connaissance des premiers principes ; il suffit d'être malin, de savoir y faire. Certes il y a un savoir dans cette sagesse, mais un savoir qui se limite à des techniques de communication ou de manipulation. C'est un savoir-faire et même parfois un savoir-nuire, mais pas autre chose. En ce sens-là même les tyrans peuvent faire preuve de sagesse. C'est un peu la sagesse enseignée par les Sophistes. Cette sagesse s'accommode très

bien de la ruse, du mensonge et de la violence. C'est la sagesse d'Ulysse pour entrer dans Troie.

- D'une manière un peu plus élevée, l'homme sage est celui qui a acquis une longue expérience et qui développe assez de réflexion pour tirer les leçons de l'expérience. Cette sagesse ne demande pas de réflexion métaphysique, mais tout de même déjà un certain recul sur ce qui a lieu. Périclès est souvent cité par Platon comme un exemple de sagesse politique, mais une sagesse qu'il n'a pas pu transmettre à ses enfants car elle ne reposait pas sur un savoir. Cela confirme qu'il n'y a pas besoin de métaphysique pour être sage, (heureusement !), mais que cette sagesse est limitée et intransmissible parce qu'elle ne se comprend pas elle-même.
- L'homme sage est celui qui cherche à se mettre au-dessus du tumulte du monde et cela peut aller avec un certain ascétisme. C'est celui qui s'élève au-dessus des choses du monde pour préserver son calme intérieur, sa sérénité, son calme, son bien-être. Cette sagesse est un art de vivre dans son rapport à soi, au monde et aux autres. On demande parfois à la philosophie d'enseigner une telle sagesse particulièrement utile dans les temps difficiles. Il s'agit de savoir être patient, magnanime, etc. Elle a déjà un peu plus besoin de métaphysique, mais on peut se demander s'il y a vraiment une « technique » du bonheur et du bien-être. Enseigne-t-on la sagesse ou est-ce qu'on apprend à la chercher ? Cette sagesse n'est pas sans un certain moralisme.
- L'homme sage est celui qui ne se contente pas de ce qui lui est utile mais qui cherche une sagesse plus universelle fondée sur le Bien. C'est celui qui préfère subir l'injustice que la commettre. C'est celui qui ne se contente pas d'imiter des exemples de courage, mais qui réfléchit à ce qui est le courage en soi afin de se demander dans chaque situation quel sera l'acte courageux. C'est une sagesse supérieure qui ne veut pas le bien-être mais la justice, qui ne veut pas la tranquillité mais la vérité. Cette sagesse demande déjà une réflexion sur la différence entre l'illusion et la vérité, entre l'apparence et l'être. Elle suppose donc déjà un savoir qui n'est pas un savoir technique, mais un savoir du monde comme totalité, donc une métaphysique. Celui qui recherche l'essence fait de la métaphysique avec l'idée que seule la connaissance de l'essence permet d'être vraiment sage. Il convient de savoir ce qu'est le beau afin de pouvoir poser de belles actions.
- Au-delà de la pseudo-sagesse qui nous dit de ne penser qu'à nous et de ne chercher que ce qui nous est utile, qui ne nous parle que de notre bien-être personnel, il y a une sagesse de ceux qui veulent être éveillés au monde, dans tous ses aspects, dans le bien et dans le mal, et qui pour cela veut remonter au premier principe ou bien aux premiers principes. Cette sagesse ne serait pas dispensée par quelques soi-disant sages comme on en rencontre tant sur les plateaux de télévisions. Certes dans l'histoire de la métaphysique le premier principe a pu être nommé de bien des manières, premier moteur, *Idipsum*, « je », vie, etc., mais toujours avec l'idée que la vraie sagesse, celle qui ne se fige pas en quelques règles de savoir-faire tout à fait contingentes, vient de l'intelligence de la totalité. Ainsi la métaphysique serait en elle-même une sagesse ; elle serait la sagesse, puisque ce serait la connaissance du principe qui rend possible une

action juste, qui s'ajuste au monde et aux autres. Cette sagesse n'est jamais possédée ; elle est toujours recherchée ; c'est en cela qu'elle est vivante et échappe au reproche de moralisme.

Ceci n'est pas un plan, mais le travail préparatoire qui va rendre possible un plan et qui permettra ensuite d'insérer des auteurs. Il faut faire la même chose avec le terme « métaphysique ». Mais cela vous l'avez bien mieux fait. Là également vous effectuez une variation qui doit vous permettre de saisir l'ampleur du sujet, toutes les dimensions qu'il contient. Un point important : ne séparer pas le terme de métaphysique de celui de sagesse, puisque c'est le sujet. Plan à écarter

1. Qu'est-ce que la sagesse ?
 2. Qu'est-ce que la métaphysique ?
 3. La métaphysique est-elle une sagesse ?
- Commencez par l'idée la plus simple, à savoir la conception négative de la métaphysique qui vient de l'extérieur de la métaphysique, à savoir que pour l'homme de la rue la métaphysique est une folie et qu'elle ne conduit pas à la sagesse. Bien au contraire cette pure spéculation abstraite éloignerait de la sagesse, de la connaissance de ce qu'il convient de faire dans ce monde. Les métaphysiciens passent pour de doux illuminés incapables de voir ce qui se passe sous leurs pieds parce qu'ils sont perdus dans la contemplation inutile des idées lointaines. C'est la thèse du « bon sens ». Tout le monde sait ce qu'il faut faire en ce monde, les normes auxquelles il s'agit de se conformer et il n'y a nul besoin de réflexions abstraites. Bref, la métaphysique consiste à perdre son temps car elle ne permet en rien de savoir ce qu'il faut faire en politique, en économie, dans le monde social, pour défendre ses intérêts finis. Pire elle serait un handicap. Cette idée de la métaphysique correspond à la première idée sur la sagesse comme savoir-faire dans la recherche de l'utile. Il serait possible d'ajouter une critique extérieure, mais qui n'est pas sans pertinence, à savoir que les philosophes comme personnes n'ont pas toujours été des modèles de sagesse, loin de là. Quand on pense à la compromission de certains auteurs avec le nazisme ou cherchant à justifier les pires violences du communisme. On se dit non sans raison que les philosophes dans leur finitude ne sont finalement pas toujours mieux armés pour savoir ce qu'il faut faire. Parfois ils ont moins d'intelligence du bien que les non-philosophes.
 - Deuxième idée simple, la critique de la métaphysique qui vient de la science elle-même, et pas simplement de l'opinion de l'homme de la rue. Souvent pour le physicien la métaphysique est inutile, parce que selon lui il n'y a pas de savoir au-delà de la physique. C'est ainsi que l'on voit parfois des astrophysiciens dispenser leurs leçons de sagesse. Il en va de même dans bien des domaines : les médecins pensent parfois avoir le monopole de la sagesse médicale, voire parfois de la sagesse en général. Cela part d'une bonne idée, à savoir que la recherche de la sagesse n'est pas réservée au métaphysicien, mais ce n'est pas sans une certaine naïveté, car cela consiste souvent à faire de la métaphysique sans le savoir, comme monsieur Jourdain faisait de la prose. Là encore on peut comprendre que les différents savoirs nous aident à agir et si on peut penser que

l'expérience n'est pas rien, il n'en demeure pas moins que dès que l'on se demande si tel acte médical respecte l'humanité dans le malade on se trouve déjà dans une réflexion métaphysique. L'histoire ne peut pas nous apprendre ce qui est juste, mais il est important de faire de l'histoire afin de réfléchir à ce qu'est la justice.

- La critique de la métaphysique qui vient de la métaphysique elle-même. Il y a autant de métaphysiques que d'auteurs et vous êtes nombreux à avoir mentionnée l'image kantienne du « champ de bataille » de la métaphysique, qui n'est en effet pas une image de la sagesse. Néanmoins cette critique de la métaphysique a le plus souvent pour but de refonder la métaphysique, de proposer de nouvelles bases qui permettront en effet que ce ne soit plus un champ de bataille. C'est notamment le but de la révolution copernicienne de Kant qui conduit à refonder la métaphysique sur le sujet, y compris la métaphysique des mœurs avec l'obligation intérieure d'écoute de la loi morale. La plupart des histoires de la philosophie procèdent de la même manière, à savoir en relisant cette histoire à partir d'une nouvelle fondation de la métaphysique. Il y a une métaphysique dans *Les Essais* de Montaigne et il est impossible de réduire sa sagesse à quelques règles de savoir-vivre. On peut penser à Descartes avec le double fondement et la sagesse comme bon usage de la liberté. A Fichte et sa fondation de la sagesse dans l'ego absolu. A Nietzsche qui définit l'être par la volonté de puissance et envisage une sagesse par-delà le bien en soi et le mal en soi. A Michel Henry qui fait de la vie comprise comme auto-affection le principe suprême. Je ne vais pas citer tous les auteurs évoqués par vous, mais ce qui était important c'était de relier leur conception de la métaphysique et leur conception de la sagesse.
- Il était également important de se demander si la métaphysique est nécessairement une sagesse. Vous êtes peu nombreux à avoir envisagé aussi une réponse négative à la question posée. Il y a là aussi une question historique. Le lien eidétique du savoir et de la sagesse est essentiel dans la philosophie antique, dans la philosophie médiévale, dans la philosophie moderne, mais il se distend dans la métaphysique contemporaine. En effet, à partir du moment où la métaphysique n'est plus une science de l'être ou bien une science de l'être le plus élevé, mais qu'elle devient une théorie de l'objet, c'est-à-dire de la manière dont un objet se construit pour un sujet, ou bien qu'elle devienne une doctrine des propositions, une logique formelle et non pas transcendantale, alors elle n'a plus rien à voir avec une sagesse. Elle énonce simplement les conditions de possibilité du savoir. On pouvait penser là à tout le courant de la philosophie analytique, qui, cela dit, est loin d'être homogène sur cette question. Quoi qu'il en soit, une métaphysique sans sagesse est possible, ce qui ne veut pas dire sans éthique, car l'éthique devient aussi l'ensemble des conditions formelles de l'action juste sans énoncer un impératif. Il y aurait une dissociation du vrai et du bien. C'est un point qui doit entrer en considération. Ce n'est pas le plus simple, mais on est ici au cœur de la métaphysique.
- Enfin si on veut défendre l'idée que, malgré tout, la métaphysique n'est pas un simple instrument pour une sagesse, mais qu'elle est en elle-même une sagesse, il faut expliquer en quoi la saisie du premier principe rend possible l'action. Il

faut s'expliquer sur le lien du savoir et de l'agir qui n'est pas un simple faire. Il est alors important de se demander si la sagesse métaphysique ne fait pas qu'énoncer les grandes règles de l'action, voire la règle unique de l'action comme c'est le cas dans certaines métaphysiques modernes. Toute la sagesse ne se trouve-t-elle pas dans le bon usage de la liberté, ou dans l'écoute de la loi morale. L'idée est qu'en métaphysique on passerait du pluriel au singulier. Cela permet de développer l'idée qu'il y a eu de nombreuses sagesse, qui sont très importantes, dans l'histoire de la culture, sans lesquelles l'homme ne se serait pas rendu plus humain. Certains ont fait référence aux Bouddhisme, à l'Indouisme, c'était très bien, à la condition de préciser qu'elles ne sont pas indépendantes d'une certaine métaphysique, d'une pensée de l'être. Ces sagesse sont nombreuses. La question est de savoir ce qu'apporte la métaphysique qui se saisit comme telle à la sagesse. Deux choses peuvent être développées, au moins, l'idée d'une unification de la sagesse sous un principe et l'idée que la sagesse est toujours recherchée et jamais fermée, car c'est à chaque instant que nous avons à décider du sens de notre action.

Ce que j'ai proposé là, c'est juste une analyse du sujet, donc le travail préalable qui vous permet de construire une problématique, une manière de poser la question en prenant un fil conducteur, et de construire un plan qui corresponde à ce que vous voulez montrer. Je vous rappelle donc notamment pour le prochain devoir les 6 moments dans la rédaction d'une dissertation :

1. La recherche des thèses, des textes, des idées ; en essayant d'être le plus large possible. La lecture des auteurs. Voir des perspectives très différentes.
2. L'analyse du sujet comme je viens de le faire avec vous.
3. La construction du plan.
4. L'écriture des différentes parties en soignant les transitions.
5. L'écriture de l'introduction et de la conclusion.
6. La relecture de l'ensemble pour repérer les incohérences, les inexactitudes, les problèmes d'orthographe et de syntaxe.

L'analogie

Reprise de la leçon.

Introduction

La question de l'analogie porte en elle une autre question qui est celle de la possibilité même de la métaphysique. En effet elle doit permettre de montrer que la métaphysique a un objet, que l'être est suffisamment unifié pour qu'une science de l'être soit possible. Si les autres sciences ont un objet et partent de cet objet, il n'en va pas de même avec la métaphysique pour laquelle son objet ne va pas de soi et risque de se perdre dans la pure équivocité de l'être, qui fait que le sens de l'être est perdu, et la pure univocité de l'être faisant que cette fois la diversité de l'être est perdue. L'analogie est censée permettre de surmonter cette aporie qui est l'aporie même de la pensée, puisque penser c'est toujours ramener à l'unité en cherchant des ressemblances, des similitudes, sans pour autant tout uniformiser, comme si on disait que tout être possède le mode d'être des choses. Le mot être signifie-t-il la même chose pour la chose, pour la personne humaine et pour Dieu ? L'analogie est ce qui devrait permettre de répondre oui et non à cette question justement parce qu'elle est une troisième voie, indirecte, entre la pure identité et la pure différence. Elle devrait être une pensée de l'identité qui serait également un respect de la différence, dans la conscience de l'essentielle finitude de cette parole métaphysique qui ne peut épuiser la richesse de ce dont elle parle.

Il y a deux dimensions à cette question de l'analogie : une dimension historique et une dimension spéculative.

1. Celui qui réfléchit aujourd'hui à la question de l'analogie ne peut pas ignorer que c'est en histoire de la philosophie une question qui se construit d'Aristote à Suarez et se poursuit au-delà. Bref il ne peut pas oublier que la pensée de l'analogie d'attribution répond à la difficulté d'unifier chez Aristote la science de l'être en tant qu'être et la science de l'être le plus élevé, l'ontologie et la théologie ; même si ce terme d'ontologie apparaît bien plus tard. Autrement dit, la pensée de l'analogie permet de montrer qu'un savoir métaphysique de la totalité n'induit pas nécessairement l'affirmation de l'univocité de l'étant et ne demande donc pas de choisir entre ontologie et théologie. L'univocité n'est pas nécessairement la condition de possibilité de la métaphysique. Historiquement la thèse de l'univocité de l'étant et la détermination d'une « métaphysique générale » par rapport à la « métaphysique spéciale » par Duns Scot est un tournant dans l'histoire de la métaphysique. Toute la question à la fois historique et spéculative est alors de savoir si ce tournant est un accomplissement de la métaphysique qui a enfin dépassé ses propres apories et a pu se simplifier en devenant une théorie de l'objet que l'on retrouve jusqu'à Bolzano. Ce serait la fin de la métaphysique en prenant le mot fin comme l'idée d'un accomplissement. Mais ce tournant peut aussi être considéré comme une fin de

la métaphysique au sens d'un terme ; cela consacrerait sa disparition, car elle aurait fini par faire disparaître son objet par cette thèse de l'univocité. A considérer que l'être se dit toujours dans le même sens, qu'être c'est toujours être-objet, la diversité de l'être se trouve perdue et la métaphysique avec elle. Dans ce conflit entre ces deux lectures de l'histoire de la métaphysique, l'analogie possède une place délicate, car certains, comme Husserl, y voient la possibilité de maintenir la pluralité dans l'être, et d'autres, comme Levinas, voient dans ce terme la domination de l'ontologie sous la forme d'une égologie, qui nivèle l'être en imposant malgré tout un logos commun. Tout cela pour dire que c'est une question très historiquement déterminée et pourtant toujours ouverte et que pour réfléchir sur l'analogie il est impossible de faire l'économie d'une discussion de cette histoire, du sens de cette histoire. L'analogie est-elle ce qui permet de penser ensemble ce qui demeure hétérogène ou bien est-elle encore une forme, plus subtile certes, de la domination d'un logos sur un autre.

2. La question de l'analogie n'est pas qu'une question historique, mais est également une question de philosophie générale sur la possibilité de la pensée et sur la possibilité du langage. Même sans avoir recours au terme d'analogie, l'analogie est un mode structurel de la pensée humaine, celle qui consiste à faire des comparaisons, à établir des similitudes. Sans l'analogie il serait impossible de passer du singulier à l'universel, de fait à l'essence. C'est donc non seulement le mode le plus habituel de la pensée dans des synthèses passives et des synthèses actives. La simple synthèse associative du semblable avec le semblable est déjà une mise en œuvre d'une analogie entre des perceptions différentes. Il y a des analogies de la perception avec tous les rapports de ressemblance. On peut ajouter que l'analogie est une méthode dans de nombreuses sciences, parce que là encore elle permet de saisir des similitudes sans sacrifier les différences. La science historique fait des analogies entre différentes situations à des fins herméneutiques en se gardant bien de fixer des identités entre des situations toujours différentes. L'analogie peut permettre de saisir le sens d'une crise par rapport à une autre tout en sachant que chaque crise est unique. On voit à nouveau que l'équilibre de l'analogie est très délicat. Enfin, troisième niveau dans lequel l'analogie est un mode essentiel du penser, c'est la philosophie elle-même, puisque l'on trouve une pensée de l'analogie même dans des philosophies qui ne se pensent pas elles-mêmes avec ce terme. Dans tout le platonisme on peut trouver une analogie entre la beauté sensible et la beauté intelligible. L'analogie du beau, notamment chez Plotin, est ce qui permet de passer d'une beauté sensible à une beauté non-sensible. (Voir l'article de Jean-Louis Chrétien cité dans la bibliographie du cours). Il y a bien là une analogie d'attribution intrinsèque, même si une telle expression ne se trouve pas dans les textes de Plotin. Ainsi, même en dehors de l'histoire particulière de l'analogie (voir l'article d'Alain de Libera dans *l'Encyclopaedia Universalis*), il y a une analogie ontologique dans toute pensée métaphysique qui tente de remonter à l'unité d'un principe. On peut ainsi penser ainsi une analogie de la vie dans la mesure où tous les vivants viennent d'un principe unique. Certes on peut penser que la vie prend des figures irréductibles, néanmoins pour penser l'unité du vivant n'a-t-on pas toujours besoin d'une analogie en remontant à un principe unique sans lequel l'idée de vie risque de disparaître ? La force de l'analogie ici encore serait de

porter à la fois la ressemblance et la dissemblance, que ce soit l'analogie entre le beau sensible et le beau intelligible, l'analogie entre la personne humaine et la personne divine, l'analogie entre moi et autrui. Cette question spéculative permettra peut-être de trancher une question historique. Selon une histoire très complexe que décrivent très bien les historiens de la métaphysique il y a une différence entre l'analogie de proportion ($a/b=c/d$) et l'analogie d'attribution intrinsèque (entre la bonté humaine et la bonté divine), mais ne doit-on pas dire que c'est la seconde, même si elle n'est pas la première historiquement, qui est l'analogie véritable et qui donne son sens à l'analogie de proportionnalité ? Pour que l'analogie de proportionnalité puisse être comprise comme une analogie de l'être ne faut-il pas toujours une analogie d'attribution ?

I Faire des analogies, une parole indirecte sur l'être.

La philosophie a souvent rêvé d'un langage univoque, d'une écriture conceptuelle, car cela permettrait d'éviter toutes les ambiguïtés de l'analogie, des comparaisons, des similitudes, mais cela ne peut se réaliser vraiment que dans les mathématiques et dans la logique. Non seulement dans la langue ordinaire, mais également en philosophie il semble très difficile pour le discours rationnel de se passer des images, des métaphores, des symboles, des mythes. Les images sont loin d'être de simples illustrations et elles permettent parfois une analogie verticale qui permet de remonter d'une réalité simple à une réalité plus complexe. Ainsi l'image donne à penser que ce soit sous la forme du mythe, par exemple les mythes cosmogoniques qui donnent à penser le sens du monde, ou sous la forme du symbole, comme par exemple celui de l'eau pour dire la vie. On peut également penser au modèle intelligible du tissage dans *Le Politique* de Platon afin de penser une société complexe. Il y a là une analogie qui rend intelligible. Bien sûr la métaphore semble aussi essentielle à la pensée et cette fois elle n'est pas une simple comparaison, puisqu'il n'y a plus que le sens figuré. Quand on dit que le Christ est la lumière du monde, c'est une métaphore permettant de présenter l'idée du Christ à partir de l'idée de lumière, ce qui suppose une analogie entre ces deux idées. Il y a donc tout un langage indirect dans lequel on dit d'un tyran qu'il est un tigre et d'un homme doux qu'il est un agneau.

Ces analogies occupent donc une place décisive dans les rapports de l'homme au monde et pour reprendre des distinctions de Ricoeur dans *La métaphore vive* (p. 375), il est possible de parler du symbolisme cosmique qui est déchiffré à même les éléments et les aspects du monde, dans la mesure où le ciel et la terre signifient plus que leur seule réalité physique. Il y a le symbolisme onirique, à savoir tous ces symboles qui apparaissent quand nous rêvons et qui sont les expressions indirectes de nos désirs ou des manières de nous comprendre. Il y a enfin l'imagination poétique, ces images poétiques qui tentent de dire les choses-mêmes et qui sont par exemple analysées par Bachelard dans *L'eau et les rêves*. Sans multiplier les exemples, on retrouve notre difficulté centrale, à savoir que l'analogie ouvre de très grandes possibilités d'intelligence mais qu'elle fait entrer également de l'obscurité et parfois une certaine confusion et ce que l'on gagne d'un côté on risque de le perdre de l'autre. Toute la question est celle du lien analogique entre le sens littéral et le sens symbolique, qui est cette fois assez différent de la simple similitude de l'analogie de proportion qui comme simple comparaison extérieure (le poisson a des nageoires comme l'oiseau a des ailes) ne fait pas vraiment comprendre quelque

chose de plus. Au contraire, le symbole donne analogiquement à penser un autre sens plus essentiel. Le fleuve n'est pas une simple traduction imagée d'une idée, il est bien le symbole de la vie, de ce qui à la fois est toujours le même et toujours différent, de cette vie qui passe toujours sans elle-même passer. En cela le symbole (mais aussi le mythe) n'est pas une simple allégorie, c'est-à-dire une traduction imagée d'une idée. Sur l'allégorie voir de Pierre Fontanier *Les figures du discours* p. 114 : « Elle consiste dans une proposition à double sens, par laquelle on présente une pensée sous l'image d'une autre pensée, propre à la rendre plus sensible et plus frappante que si elle était présentée directement et sans aucune espèce de voile ». L'allégorie est une analogie volontaire, une interprétation, une mise en image d'une thèse, d'une idée déjà là. On retrouve dans les possibilités du langage les deux dimensions de l'analogie : proportion ou attribution. En cela par rapport à l'allégorie, le mythe, qui selon Ricœur est un symbole développé en récit, n'est pas une simple mise en image, mais consiste à penser par énigme. Les mythes permettent de penser l'énigme de l'existence humaine et notamment ce paradoxe selon lequel l'homme dans sa réalité fondamentale serait bon, mais dans son état présent serait mauvais. En un sens seul le mythe permet de penser la difficulté pour l'homme d'être à la hauteur de son essence. Adam et Eve, Abel et Caïn, sont des histoires qui permettent aux hommes de comprendre leur histoire, l'histoire du bien et du mal qui se joue en eux. Elles permettent également de penser la question du commencement et celle de la fin. On a là une analogie qui est une dramatique, une mise en situation, une mise en acte, permettant de penser ce qui semble échapper au simple discours conceptuel.

Bien sûr, on a pu voir dans ces analogies aussi ce qui introduisait de l'obscurité, de la confusion et quelqu'un comme Bultmann a cherché à libérer le Nouveau testament de cette « mauvaise graisse » mythique afin de ne garder que le sens spéculatif. C'est ce qu'il a nommé un travail de démythologisation. On peut se demander si en mettant entre parenthèses l'analogie il n'a pas jeté l'enfant avec l'eau du bain en réduisant les Ecritures à un message philosophique. Quoiqu'il en soit, il y a sur ce point des thèses très opposées sur la place de l'analogie, puisque certains comme Schelling pensent que le mythe est signifiant par lui-même. Sur la différence entre l'usage de l'analogie dans le mythe et l'allégorie on peut lire l'ouvrage classique de Jean Pépin *Mythe et allégorie*, Paris, Aubier, 1958. Contre la théorie allégoriste qui refuse au mythe sa valeur intrinsèque, il est possible de défendre l'idée, par exemple avec Œdipe, que le mythe n'est pas une idée illustrée, donc une simple comparaison, une analogie de proportionnalité et qu'il porte son sens en lui-même dans sa capacité à dire l'universel, le tragique de l'existence humaine, dans une histoire particulière. En ce qu'il ne s'agit ni d'une fable, ni d'une légende, le mythe est un usage de l'analogie qui rend possible une parole originaire dans laquelle l'homme se dit et dit le monde afin de se comprendre. C'est une façon de dire que sans cette analogie l'homme ne peut pas se comprendre, notamment ne peut pas comprendre le mal en lui-même, ne peut pas prendre conscience de son essentielle faiblesse. Le serpent ne s'explique pas seulement psychanalytiquement comme la part obscure de nous-même, de nos désirs inavoués, mais dans ce mythe c'est aussi la facticité d'un mal qui se dit, d'un mal qui préexiste à la faute humaine, un mal qui ne relève pas de la responsabilité de l'homme et avec lequel il s'agit pourtant d'apprendre à vivre. Certes le mal est ce qui dépend de ma liberté, mais ce mythe donne aussi à penser qu'il est aussi une dimension originaire de notre être.

Dans une telle partie il serait possible de faire appel à Platon pour souligner à la fois les dangers de l'analogie et ses différents usages possibles. En *République* II 377c Platon dit qu'il appartient bien au philosophe de dire quels sont les contes qui sont acceptables pour la culture des enfants. Il souligne le danger des récits qui donnent de fausses images relativement aux

dieux et aux héros. Quand on fait des peintures sans ressemblances, on conduit les enfants à confondre image et réalité. Mais dans les œuvres de Platon on trouve également un bon usage du mythe, ce qui conduit à nuancer l'opposition classique entre *mythos* et *logos* sans pour autant les identifier. Là aussi il y a analogie sans identité dans l'usage de l'analogie ! Pour aller vite sur des questions que vous connaissez sans doute bien, il y a des mythes qui ont une valeur paradigmatique, par exemple afin de persuader le citoyen de respecter telle ou telle loi. Voir *Lois* 804c la référence au mythe des Amazones afin de convaincre les jeunes femmes de participer aux mêmes exercices que les jeunes hommes. L'analogie est ici un instrument de persuasion. Il y a également des mythes qui ont une fonction pédagogique afin d'aider à se tourner vers les Idées. On peut penser au mythe de la naissance d'Eros dans *Le Banquet* : Pénia, personnification de la misère, qui la nuit de la naissance d'Aphrodite vint mendier quelques miettes du festin et voyant Poros endormi elle conçut avec lui Eros. Amour est donc rusé, toujours misérable et amoureux du beau. L'analogie permet ici de rendre sensible la nature démonique de l'amour, qui est un état intermédiaire entre le divin et le mortel. Eros n'est pas un dieu, mais un intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, bref il est philosophe. Il s'agit d'une analogie plus forte que le mythe des Amazones, mais qui consiste encore à rendre sensible une idée déjà là. Il faut donc également envisager que l'analogie puisse aussi dire ce qui déborde le pouvoir du discours rationnel, comme le problème du mal et celui de la mort. Dans le *Phédon* 62b Platon reprend un thème orphique : « Nous sommes, nous les humains, dans une espèce de garderie, et on n'a pas le droit de s'en libérer soi-même, ni de s'en évader ». Cette analogie nous permet d'accéder à un sens : si notre âme possède une partie divine, nous ne sommes pas des dieux et l'homme est assigné à résidence afin de faire de sa vie un lieu de purification. Ainsi à partir du mythe orphique de l'âme en exil dans son corps, Platon peut donner à comprendre que nul n'a le droit de décider de sa mort. L'analogie intervient cette fois dans une question très difficile et le mythe de l'âme exilée dans son corps donne à comprendre la situation de l'homme : l'homme n'est jamais totalement son âme, il n'est jamais un pur regard vers l'intelligible, car il n'est jamais totalement maître de lui-même. On peut penser également au mythe final du *Phédon* qui permet d'espérer, même si ce n'est pas certain, que ceux qui sont injustes en cette vie, et qui sont les plus nombreux, ne jouiront pas de la béatitude. Il est clair qu'en cette vie l'injustice est plus avantageuse que la justice, mais il convient d'espérer que ce ne soit pas le cas après la mort. Le mythe énonce ce qu'il est raisonnable d'espérer. La force de l'analogie est de maintenir que nous n'avons pas de connaissance exacte du futur, mais que l'on peut simplement l'anticiper dans un récit. L'analogie ne permet pas de faire une prédiction, mais donne à courir un « beau risque » qui est de croire en un jugement dernier des âmes. Sur cet usage de l'analogie on peut aussi penser au mythe de l'attelage ailé dans le *Phèdre* et à toute l'analyse effectuée par Jean-Louis Chrétien dans *L'Effroi du beau* p. 47 et suivantes. L'analogie de l'attelage est précisément ce qui permet de penser toute la complexité de l'homme qui s'élève toute entier, âme et corps, ou chute tout entier. Mais il y a également l'analogie entre l'attelage divin et l'attelage humain, afin de montrer que pour l'homme l'harmonie est toujours à gagner. C'est grâce à cette analogie qu'il est possible de quitter une conception dualiste qui se contenterait d'opposer une bonne et une mauvaise partie de l'âme humaine. Contre le dualisme, Platon montre que l'homme est son regard vers l'être, un regard difficile qu'il réalise avec peine. On peut dire que chaque homme sera ce qu'il a aperçu des Idées, il sera ce qu'à été son regard vers l'être, soit ample, soit étroit. On peut alors dire que l'analogie de l'attelage permet de penser en l'homme l'énigme d'une liberté et d'une contingence : s'il y a une conversion vers les Idées qui dépend de moi, mais la difficulté à voir l'être vient aussi d'un mal métaphysique,

d'une limitation de notre être. L'homme est à la fois oublié et mémoire et l'analogie permet de dire le caractère aporétique de la réalité humaine.

Il ne s'agit pas de multiplier les références, mais il serait possible de décrire la double dimension de l'analogie aussi avec la question de la parabole qui est parfois un moyen de communication, parfois la seule et unique manière de dire le mystère de Dieu. Chez un auteur comme Origène il y a toute une pensée de la parabole qui peut soit persuader, soit surprendre celui qui écoute, soit avoir une valeur d'exemplarité, soit donner à penser ce qui ne se pense pas autrement.

II Métaphysique de l'analogie et ontologie de la finitude

Cette première approche de l'analogie a permis de comprendre en quoi elle n'est pas une simple péripétie de l'histoire de la philosophie mais engage la possibilité même d'une parole sur l'être qui respecte la ressemblance et la dissemblance. C'est même dans ce cadre-là l'histoire du terme d'analogie d'Aristote à Duns Scot prend tout son sens et permet de comprendre en quoi l'analogie ouvre à une parole totalisante sur l'être qui ne soit pas totalitaire. On a déjà dit que l'analogie était une parole indirecte à la fois à cause de la faiblesse humaine qui interdit de saisir directement l'intelligible et à cause de l'excès du mystère qu'il y a à dire, mystère du mal, mystère de la contingence, mystère de l'amour. Mais on peut maintenant ajouter que la métaphysique de l'analogie est pour la métaphysique une conscience de sa limite, une conscience de sa finitude. Si avec l'analogie la métaphysique parvient à revenir au fondement, à ce qui n'est pas lui-même fondé, elle comprend aussi que ce fondement elle ne peut jamais totalement le dire, que l'être est toujours en un sens toujours au-delà de l'essence. Le Beau, Le Bien, la vie est ce dont l'analogie permet de s'approcher dans la conscience que l'être-même se trouve toujours au-delà. Ainsi, la métaphysique est bien à la fois une voie pour penser une unité et l'affirmation qu'il n'y a pas de commune mesure entre l'être et ce qui est pensé. Certes, elle est la possibilité de tenir un discours unitaire quand il n'y a pas univocité, notamment par une pensée de la participation graduelle à l'*Esse*.

Ici je ferais tout un développement sur l'analogie d'attribution intrinsèque selon Thomas d'Aquin. Je renvoie au cours sur ce point. L'analogie permet de penser le rapport de la personne humaine à la personne divine sans poser une communauté d'essence entre l'homme et Dieu. Sur ce point vous pouvez lire l'article de Camille de Belloy : https://www.cairn.info/resume.php?ID_REVUE=LEPH&ID_NUMPUBLIE=LEPH_072&ID_ARTICLE=LEPH_072_0163&FRM=N# Il n'y a rien de commun par analogie entre Dieu et la créature. A la fois il y a une comparaison, une proportionnalité, mais dans le savoir que cette proportionnalité est seulement une manière de s'approcher du mystère sans jamais prétendre le réduire. C'est à cette condition que la métaphysique de l'analogie ne tombe pas dans le piège d'un discours univoque sur l'être. De Thomas d'Aquin on peut penser à un texte que je n'ai pas cité en cours *Questions disputées sur la vérité*, question 2, article 11.

En ménageant une transition et avec des précautions historiques, il serait aussi possible dans cette partie d'envisager les analogies de l'expérience que Kant expose dans *L'analytique transcendantale* dans *La critique de la raison pure*. Dans ces textes, sans doute parmi les plus

difficiles de son œuvre, Kant étudie la vérité des propositions suivantes : « Dans tout changement des phénomènes, la substance persiste, et son quantum n'augmente ni ne diminue dans la nature » ; « Tous les changements arrivent suivant la loi de liaison de la cause et de l'effet » ; « Toutes les substances en tant qu'elles peuvent être perçues comme simultanées dans l'espace, sont dans une relation d'action réciproque universelle ». Le projet de Kant est de présenter la validité des trois catégories de la relation : substance, causalité, commerce. Mais cette analogie de l'expérience est également une doctrine de l'objectivité du monde, la possibilité d'une cosmologie métaphysique. Pour cela, il faut notamment montrer avec la seconde analogie de l'expérience que le monde est constitué de séries causales-temporelles. On peut parler d'analogie car il s'agit de faire correspondre deux choses d'abord hétérogènes, sans les identifier, qui sont l'événement de l'être et une relation causale qui est une exigence de la raison. La seconde analogie de l'expérience est alors ce qui permet d'établir que rien n'est sans cause et donc que le principe de raison suffisante a une objectivité. La causalité est la condition de l'objectivité, c'est-à-dire de la représentation d'une relation entre les phénomènes. L'analogie est nécessaire parce que « l'existence ne se laisse pas construire » et qu'il s'agit de tenir ensemble le pensable a priori et le réel, le possible et le donné. On est bien à nouveau, mais dans un tout autre contexte philosophique, dans une pensée de la finitude de la raison humaine dans la mesure où l'être ne se laisse pas déduire et que l'entendement ne peut faire autre chose que de saisir la rationalité de ce qui se donne. Ce n'est pas le seul lieu où il serait possible de solliciter les textes de Kant. On peut penser aussi à la *Critique de la faculté de juger* et au beau symbole de la moralité.

III L'analogie comme mode de l'expérience

Je reprendrais là cette tension liée au fait, souligné par Alain de Libéra, qu'il n'y a pas de concept univoque de l'analogie, et c'est pourquoi elle peut être à la fois considérée comme l'accomplissement de la métaphysique et l'échec de la métaphysique. Pour défendre cela, il faut commencer par souligner que l'analogie n'est pas nécessairement un raisonnement par analogie, c'est-à-dire une comparaison entre deux choses établies par le sujet lui-même. Avant d'être une telle construction, l'analogie est une donnée, comme on l'avait vu avec les analogies de la perception. Il y a une ressemblance qui est le mode de donnée des choses. Cela permet de comprendre que l'analogie n'est pas simplement un logos commun qui est donné de l'extérieur, par une comparaison, mais qu'il est un logos commun qui se donne dans l'expérience elle-même.

C'est notamment ce qu'établit Husserl dans la cinquième des *Méditations cartésiennes* dont j'ai déjà parlé plusieurs fois en cours. Husserl y montre qu'autrui s'y donne par analogie et non selon un raisonnement par analogie. (Voir l'article de Jean-François Courtine dans *Les Etudes philosophiques* juillet-décembre 1989.). Notamment dans le § 50 Husserl parle d'une analogie essentielle et non accidentelle qui est un mode de l'expérience. C'est déjà un mode courant de l'expérience perceptive, puisque toute perception d'une table se fonde sur la première fois où l'on a perçu une table et ensuite d'une synthèse du semblable avec le semblable. La première fois que l'enfant saisit une paire de ciseaux fonde la saisie immédiate future des ciseaux. Ce n'est pas là le résultat d'une activité de l'entendement, mais un mode de donnée des choses. C'est la chose elle-même qui se donne dans l'expérience comme analogue

et ce n'est pas l'entendement qui établit après coup un rapport de ressemblance entre deux choses. Cela permet à Husserl d'élargir cette pensée de l'analogie à l'expérience d'autrui qui est à la fois l'expérience de mon semblable, l'expérience d'une nature commune, et l'expérience de l'étranger. Autrement dit, dans cette expérience d'autrui s'il y a ressemblance il n'y a jamais identité, sinon ce ne serait pas l'expérience d'autrui, mais seulement l'expérience d'un autre moi-même, d'un possible de moi-même. L'accès à autrui n'est jamais direct et en un sens l'autre demeure inaccessible pour moi. On retrouve ici l'expérience indirecte et la finitude qui sont en fin de compte les deux caractères fondamentaux d'une métaphysique de l'analogie. Il y a une non-phénoménalité d'autrui qui se donne comme ne se donnant pas, au moins directement. Toute la réflexion sur le corps (*Leib*) que développe alors Husserl conduit à penser que l'aperception d'autrui est l'indication de ce qui demeure inaccessible, à savoir les vécus d'autrui. Le terme d'analogie permet justement à Husserl de penser ensemble, sans réduire l'une à l'autre, la proximité et la distance, la ressemblance et la différence. L'autre se donne à moi sans perdre son altérité radicale. L'imagination peut avoir son rôle pour penser autrui, mais justement elle ne suffit pas, et c'est ce qui maintient l'analogie. Autrui est à la fois celui que je pourrais être en me transposant par l'imagination à sa place et celui que je ne serai jamais parce que je ne serai jamais à sa place. L'analogie respecte la différence en soulignant qu'autrui est bien un autre sujet et non un autre moi-même. De ce point de vue, Husserl corrige ses propres analyses et montre qu'autrui est bien plus qu'un reflet de moi-même et c'est ce qui est rendu possible par l'analogie. Autrui est à la fois comme moi, il partage le même logos, et c'est pour cela que je le comprends, et il n'est pas comme moi, il possède son propre logos, et c'est pourquoi je ne peux le comprendre qu'à partir de lui-même. Il y a là un véritable respect de la différence sans sacrifice de la communauté. Cette analogie est alors le fondement de la responsabilité éthique pour l'autre.

Levinas contestera cette description husserlienne de l'analogie et insistera lui plus sur la part sombre de l'analogie qui aurait toujours tendance à réduire l'étrangeté, l'altérité, au profit de la seule communauté d'essence. Il refuse la notion d'analogie trop liée à une ontologie qui fait de l'être de l'ego ce qui permet de penser l'unité de l'être, tout être étant un sens constitué par la conscience. C'est pourquoi dans toute son œuvre Levinas développe l'idée d'un lien anarchique entre moi et autrui, un lien qui n'est pas organisé par un principe commun. Levinas atteste ici du refus d'un discours univoque sur l'être dans lequel retomberait la métaphysique de l'analogie. Il rejoint en cela certaines thèses de Plotin sur l'anarchie de l'Un qui le soustrait à l'analogie, qui fait qu'il est au-delà de l'essence, qui est une vie qui n'a pas besoin d'autre chose. Pour revenir à la critique par Levinas de l'analogie selon Husserl, elle serait encore une forme de maîtrise et de nivèlement parce que l'autre ne serait qu'un objet intentionnel. Cette lecture est très discutable et on peut penser qu'il y a un vrai respect de la différence dans la pensée de Husserl, néanmoins elle montre bien les deux dangers dont l'analogie ne semble pas pouvoir se départir : l'univocité et l'équivocité. Husserl veut justement montrer qu'il n'y a jamais, par principe, de fusion des subjectivités, Levinas lui veut penser une différence absolue, anarchique, mais le risque est alors grand de tomber dans l'équivocité. Levinas soupçonne une ontologie de la finitude de demeurer une réduction de l'Autre au Même et c'est pourquoi selon lui le seul lieu de l'éthique est le face-à-face avec l'autre unique et singulier. Cela dit, l'absence de communauté transcendantale est-elle vraiment la possibilité d'échapper à toute uniformisation empirique ? L'analogie permettait tout de même aussi de ne pas réduire l'autre à l'étranger, réduction sapant peut-être jusqu'à la possibilité de la rencontre ?

Conclusion

De la mise en œuvre d'une symbolique, de l'usage des mythes et donc d'une parole indirecte sur l'être à une pensée de l'analogie de l'être comme analogie d'attribution qui est une pensée de la finitude, jusqu'à une pensée de l'analogie comme mode de l'expérience, on a tenté de montrer en quoi l'analogie peut permettre une métaphysique dans laquelle l'excès de l'être sur ce qui est pensé demeure reconnu et dans laquelle la recherche de l'unité n'est pas une recherche de la fusion et de l'uniformité. C'est pourquoi l'analogie est la parole humaine qui peut être tenue sur l'être dans la reconnaissance de son unité et le respect de sa différence.

L'objet

Reprise de la leçon.

Introduction

La définition nominale de l'objet peut sembler assez simple, c'est ce qu'un sujet place devant lui comme représentation. Ainsi toute chose présente à ma conscience est un objet, même un triangle est un objet d'entendement ; quand je me représente je suis pour moi-même un objet ; Dieu comme Idée de ma raison peut également se comprendre comme un objet. D'une certaine manière tout semble pouvoir se penser comme un objet. Cela dit avec cette définition nominale on n'a pas encore dit grand-chose sur la nature ontologique de l'objet, sur sa condition de possibilité, sur le fait de savoir si véritablement tout est objet. N'y a-t-il pas finalement des limites au pouvoir d'objectivation et en quoi consiste véritablement ce travail d'objectivation ? L'autre homme n'est-il qu'un objet dans mon champ de conscience, comme la table que je vois, ou bien n'est-il pas un sujet, un *alter ego* qui n'est pas un simple objet. On peut même penser qu'il est toujours plus que l'image que je peux me faire de lui et qu'il est en un sens un infini qui ne se laisse pas pleinement objectiver. Ne peut-on pas dire la même chose de l'œuvre d'art. Certes je peux l'objectiver, la faire tomber sous des catégories, dire à quel style, à quelle époque elle appartient, cependant elle est aussi en un sens unique avec un sens inépuisable. Un tableau de Turner ne sera jamais un simple objet que l'on rencontre dans une galerie ; il est une fenêtre sur un monde. Il est aussi possible de se demander si ce qui est contradictoire peut être un objet : on peut bien penser à un carré-rond, c'est un sens, mais ce n'est pas représentable, donc ce n'est pas vraiment un objet. Ou alors il faut dire comme Bolzano dans *Théorie de la science* (p. 179) que c'est une représentation sans objet, tout comme le rien. Enfin, le monde est-il un objet. Si je le conçois comme l'ensemble des choses existantes il est possible de dire que le monde est un super objet, un objet qui englobe tous les autres objets, mais si je le comprends comme l'horizon de ma vie, comme le sol de mon existence quotidienne, il est ce que je ne vois pas et qui donc n'est pas objet.

Cette question de l'objet n'est pas anhistorique, mais elle a bien une date de naissance, dans la mesure où elle est liée à la philosophie du sujet, puisqu'il n'y a d'objet que pour un sujet. Il serait anachronique de parler d'objet dans la philosophie antique et médiévale. D'une certaine manière la question de l'objet est la marque même de la philosophie moderne qui selon la célèbre expression de Kant dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* ne se contente pas de contempler les choses, mais force la nature à répondre à ses questions comme un juge force le témoin à répondre à ses questions au lieu de le laisser parler librement.

Tout objet semble donc présupposer une méthode qui détermine à l'avance ce qui est pensable et même sans doute ce qui est possible. La méthode devient le nom même de la science. Il sera alors nécessaire de se demander si toute considération de l'objet par rapport à la chose ne suppose pas la différence entre l'être possible que serait l'objet et l'être réel que serait la chose. Dès lors le terme objet risque de prendre un sens extrêmement large puisqu'une chimère est bien un objet de l'imagination. La question est alors de savoir s'il est possible de délier totalement l'objet de tout appui dans l'intuition sensible, ou si l'objet n'est pas toujours une mise en forme de cette intuition sensible dans un acte de synthèse. La tâche de la philosophie est-elle alors d'interroger des objets particuliers ou bien d'interroger l'objectivité même de l'objet, ce qui fait qu'il y a objet ? Ne doit-elle pas passer de l'objet individuel à l'universel en montrant comment se constitue chaque type d'objet : l'objet sensible, l'objet investi d'esprit comme le livre ou l'Etat, ou encore le pur objet d'entendement ?

I De la chose à l'objet

Afin de tenter de répondre à toutes ces questions qui engagent la possibilité même de la connaissance et une réflexion sur les limites de l'objectivité, il est nécessaire de souligner que dans la considération de l'objet on quitte une conception de la connaissance dans laquelle c'est la chose elle-même qui enseigne, qui en se dévoilant se donne à connaître. L'idée que c'est l'action de la chose sur moi qui rend possible l'acte de connaître et que c'est pour cela qu'il est impossible de penser sans images comme l'a montré Aristote est en quelque sorte renversée dans ce que Kant nommera une révolution copernicienne pour laquelle c'est le sujet qui depuis la présence à lui-même possède l'initiative de la connaissance d'un monde qui n'est plus le lieu dans lequel il vit, mais qui est un en-face dont il tente de se faire le spectateur impartial. Autrement dit, il est possible de penser l'essence d'une chose sans considération de son existence, de sa présence réelle dans le monde. En effet il est tout à fait possible d'accéder à l'essence de la table sans considérations des tables existantes et uniquement en réfléchissant sur les tables possibles. On n'est donc plus dans la pensée grecque qui cherchait à ne pas faire violence à ce qui se manifeste et à sauver les phénomènes en acceptant la contrainte de s'incliner devant les faits (Aristote, *Métaphysique A*, 986b31). Le concept n'est plus cette réalité que la pensée découvre peu à peu dans un acte de dévoilement, mais il devient ce que l'esprit produit par son acte de connaissance.

Historiquement ce tournant qui fait passer de la pensée antique et médiévale à la pensée moderne et contemporaine peut se situer dans la philosophie de Duns Scot, même s'il en est le nom titre et pas l'unique représentant (On peut penser aussi à Pierre d'Auriol). Il s'agit maintenant de penser la *res* indépendamment de toute existence et ce qu'est la chose tient à ce que je peux penser d'elle, à ce qu'on nomme son objectivité (voir les travaux de Jean-François Courtine, notamment *Suarez et le système de la métaphysique*) et non plus à sa manière de se donner, à sa phénoménalité. On quitte donc la considération de l'*eidos* platonicien pour une pensée de la *species* qui représente la chose. La pensée de l'objet est donc celle qui passe de l'existence actuelle d'une chose à ce qui lui donne sa réalité, de l'intuition de la chose dans son être présent à un processus d'abstraction. Dans son activité noétique l'esprit humain prend les devants et la vérité n'est plus alors comprise comme un dévoilement, mais plutôt comme une production de l'objectivité. Toute chose devient une représentation de l'intellect dans la mesure où la lumière qui éclaire ne vient plus des choses mêmes, mais vient de l'activité propre de l'intellect humain. Il y a donc toute une nouvelle compréhension de l'étant, qui va même au-

delà de la *species*, puisque la « réalité » se laisse précisément saisir en faisant abstraction de l'existence. Peu à peu dans l'histoire de la pensée on s'éloigne d'une compréhension de la vérité comme adéquation entre la chose connue comme objet et la chose elle-même en tant qu'existante et on passe à une compréhension de la vérité comme accord de la pensée avec elle-même. Autrement dit une connaissance est vraie non pas quand elle donne à voir ce qui existe, ce qui se manifeste, mais quand elle est capable de produire une représentation objective, c'est-à-dire une représentation qui a pour objet un contenu de pensée qui est objectivable. Être, c'est être pensable et l'objectif est ce qui est objectivable.

138

L'IMAGE

<382> Au second argument¹, qui concerne la présence de l'objet, je réponds que, par rapport à la faculté de connaître, l'objet a, dans un premier temps, une présence réelle, ce qui veut dire qu'il jouit d'une proximité suffisante pour pouvoir engendrer une espèce dans l'intellect, laquelle est la raison formelle de l'intellection ; dans un deuxième temps, grâce à l'espèce ainsi engendrée, qui représente ce qui l'engendre, l'objet est présent sous la raison d'objet connaissable ou représenté. La première présence précède naturellement la seconde, puisqu'elle est antérieure à l'impression de l'espèce, grâce à laquelle la seconde présence de l'objet est formellement possible. Par conséquent, lorsqu'on soutient que 'l'espèce qui est dans l'intellect n'est pas la cause de la présence de l'objet', j'affirme que c'est faux s'il s'agit de la présence de l'objet sous la raison d'objet connaissable, du moins dans le cas de la connaissance abstractive, qui est celle dont il est question ici² ; et lorsqu'on donne pour preuve que 'la présence de l'objet précède celle de l'espèce', je dis que c'est vrai de la présence réelle, par laquelle l'agent est présent au patient. Ce que je comprends comme suit : dans un premier temps³, l'objet est présent à l'intellect agent soit en lui-même soit dans une image et, dans un deuxième temps – au cours duquel l'objet et l'intellect agent sont présents à l'intellect possible comme l'agent l'est au patient –, l'espèce est engendrée dans l'intellect possible ; à partir de ce moment, grâce à cette espèce, l'objet est présent sous la raison d'objet connaissable.

<383> Réponse au troisième argument⁴ : dans *La Trinité*, livre XIV, chapitre 6, Augustin pose que la mémoire contient de multiples connaissances habituelles⁵, présentes en elle simultanément.

1. Cf. n 334.

2. Sur la connaissance 'abstractive', cf. infra la note se rapportant au n 396.

3. « *In primo signo naturae* » : un *signum* est une marque discrète, qui n'inclut pas la notion de temps ; *signum naturae* parce que la production de l'espèce est naturelle, non volontaire.

4. Cf. n 335.

5. Connaissances 'habituelles', c'est-à-dire acquises et mémorisées, par opposition à la connaissance 'actuelle', qui est la connaissance en acte de ces acquis mémorisés.

Tel est le tournant propre à Duns Scot, l'être n'est plus une réalité, mais est l'essence la plus universelle. Cette évacuation de la question de l'existence est précisément ce qui conduit à considérer la métaphysique comme la science neutre antérieure à toutes les autres puisqu'elle s'occupe de l'objet le plus universel. On comprend alors que cette distinction entre la pierre en tant que possible (idéale) et la pierre en tant que réalité existante et contingente est ce qui se trouve au cœur de toute pensée de l'objet. On ne se trouve plus dans une conception de l'intellect passif dans laquelle l'intellect humain n'est que le miroir du monde, mais dans une conception de l'intellect actif, puisque l'objet est le résultat de tout le travail de représentation déterminant ce qui est possible. L'idée change donc de statut ontologique, puisqu'elle n'est plus l'être lui-même, mais un objet de pensée qui peut être réel ou de raison, absolu ou relatif, universel ou singulier, naturel ou artificiel. On a bien une extension considérable du terme

« objet », puisque est finalement objet tout ce qui est pensable, tout ce qui n'est pas rien. Tout ce qui est possible, tout ce qui est non-contradictoire, tout ce qui obéit aux lois de la logique, est objet. Le néant est lui l'irreprésentable, le contradictoire impensable, ce qui n'a même pas d'être de raison. Il faut distinguer ce néant du néant au sens de ce qui est pensable sans avoir pour autant de corrélat réel, existant. Cela revient également à distinguer le possible logique du possible réel.

Ce passage de la chose à l'objet n'est pas sans de lourdes conséquences car s'il manifeste l'activité de l'esprit humain on peut se demander quelle vérité est encore possible dans une telle démarche, qui risque de gommer la diversité du réel dans ce qu'il peut avoir d'inattendu, voire d'impossible.

II L'objet certain

La démarche même de la science conduit en effet à mettre en avant la méthode par laquelle le monde devient la nature en tant qu'elle est constituée comme un objet, celui qui est étudié par la physique, par la biologie, par toutes les sciences de la nature. Il y a là une rupture fondamentale dans la manière de penser puisque la nature est en quelque sorte idéalisée, comprise comme un ensemble de lois, et que le sujet qui observe la nature se trouve lui-même idéalisé, puisqu'il n'est plus un moi empirique avec toute son histoire, mais est un je pur obtenu par abstraction de tout ce qui est individuel. Ce je pur est justement ce que tout homme peut alors se réapproprier dans une démarche rationnelle. La question de la science, qui est aussi celle de la métaphysique, est alors celle de la certitude, qui est à la fois la certitude de la présence à soi comme je pur, ce qui est indubitable, et la certitude que je dois trouver dans la connaissance de la nature. C'est cette exigence de certitude, permettant notamment de distinguer entre vraie science et fausse science, qui fait des mathématiques le modèle de toute connaissance rationnelle. Les mathématiques sont par excellence une théorie de l'objet et l'objet pur des mathématiques est sans doute l'idéal recherché par toute science, que ce soit les sciences de la nature ou les sciences de l'esprit pour reprendre la distinction de Dilthey, dans la mesure où un objet est d'abord ce qui est mesurable par l'esprit.

Il revient à Descartes d'avoir fait de l'objet mathématique le fil conducteur pour accéder à l'objet certain, dans la mesure où les objets mathématiques sont « purs et simples », qu'ils font abstraction de toute matière, de toute expérience sensible. Bien évidemment il ne s'agit pas pour Descartes de faire uniquement des mathématiques, mais d'étendre à tous les objets la certitude des mathématiques. Justement la mathématique universelle ne retient de la chose que ce qui relève de l'ordre et de la mesure, et c'est ce qui permet d'en faire un objet. Ainsi les mathématiques sont-elles cette méthode qui réduit les choses au nombre et à la figure, afin de penser une pure quantité sans matière. Cela dit, il y a une mesure possible même pour les objets non quantifiables et il ne fait pas réduire la mesure au nombre. L'ordre et la mesure se trouvent dans l'entendement et ces *Règles pour la direction de l'esprit* peuvent s'appliquer à tout objet, par exemple dans le domaine de la médecine avec la machine comme modèle intelligible du corps humain. Cela permet de dire que la chose n'est pas l'objet et que pour pouvoir connaître les choses il est nécessaire de les transformer en objets en parvenant à réduire leur diversité et manière à les rendre commensurables et comparables. Même si le terme n'est pas dans les textes de Descartes on se trouve bien dans une ontologie formelle élucidant la possibilité même de l'objet sans tenir compte de la matérialité d'un domaine d'objets particulier. Cette

transformation de chaque chose en objet est bien ce qui rend possible le savoir scientifique et le projet cartésien est celui d'une science certaine même là où les conditions de la certitude ne sont pas réunies. Il s'agit de parvenir dans tous les domaines à éliminer la contingence. Certes ces objets purs et simples peuvent être donnés dans une intuition, mais ce n'est pas du tout la même intuition que celle des choses qui est toujours particulières. Dans l'intuition de l'objet ce que je vois ce sont des propriétés, par exemple celles du triangle ; je vois le rapport entre l'objet mathématique nommé triangle et trois lignes. Cette intuition est toujours celle d'un rapport comme Descartes le dit dans la troisième des *Règles pour la direction de l'esprit*. Dès lors, l'objet en tant que tel est un rapport, et c'est pourquoi il est une chose facile à saisir, qui ne fait pas obstacle à sa saisie, alors que les choses du monde me résistent. La multiplicité des objets de l'*intuitus* résulte de leur facilité et on voit là que c'est l'attention qui est constitutive de l'objet de connaissance. Les objets de la connaissance n'ont pas la complexité des objets de l'imagination et des objets des sens qui sont toujours des compositions. Ainsi l'expérience certaine n'est pas produite par l'objet, mais bien par l'intelligence et il y a une identité entre l'acte de connaissance et l'objet connu. Autrement dit, le doute ne peut se glisser que là où il y a un écart entre l'acte de connaissance et l'objet à connaître, mais cet écart n'a pas lieu pour les purs objets d'entendement qui s'épuise dans l'acte de connaissance.

On tire évidemment de ces considérations le motif pour lequel l'Arithmétique et la Géométrie sont beaucoup plus certaines que les autres disciplines : c'est qu'elles sont les seules à porter sur un objet si pur et si simple qu'elles n'ont à faire absolument aucune supposition que l'expérience puisse rendre douteuse et qu'elles sont tout entières composées de conséquen-

ces à déduire rationnellement. Elles sont donc les plus faciles et les plus claires de toutes, et elles ont un objet tel que nous l'exigeons, puisque, sauf inadvertance, il semble à peine possible à un être humain de s'y tromper. Toutefois, on ne doit pas pour cela trouver étonnant que beaucoup d'esprits s'appliquent d'eux-mêmes plus volontiers à d'autres arts ou à la Philosophie : cela vient de ce que chacun se permet d'être devin avec plus d'assurance en matière obscure qu'en matière évidente, et il est beaucoup plus facile de faire quelque conjecture sur n'importe quelle question que de parvenir à la vérité elle-même dans une seule question, si facile qu'elle soit.

Et la conclusion de tout ce qui précède n'est pas certes qu'il faut apprendre l'Arithmétique et la Géométrie seules, mais uniquement que, dans la recherche du droit chemin de la vérité, on ne doit s'occuper d'aucun objet sur lequel on ne puisse avoir une certitude aussi grande que celle des démonstrations de l'Arithmétique et de la Géométrie.

Accéder à une pensée de l'objet demande donc tout un retournement de notre manière de penser, puisqu'il s'agit de comprendre la nécessité de rompre avec la croyance que les choses les plus distinctement comprises sont les réalités corporelles, que les choses sont immédiatement données par les sens. C'est ce que propose toute l'analyse du morceau de cire dans les *Méditations métaphysiques*, puisqu'il s'agit de déterminer la manière dont la cire est connue. Cette connaissance est cette fois un acte de l'esprit et non une donnée de la sensibilité et ce n'est pas non plus ce que Kant nommera plus tard la construction d'un concept. Ainsi la cire est bien autre chose que le rassemblement de ses diverses propriétés, et c'est avec le terme de substance, introduit dans la troisième méditation, qu'il devient possible de penser une

« réalité objective ». Le problème est bien celui de l'identité de la chose, et non celle de son existence ; la substance est ce qui ne peut être modifié et c'est pourquoi il s'agit cette fois d'une perception de l'esprit. Ainsi, ce qui touche l'esprit, c'est bien l'idée qui n'est pas une copie ou un reflet de la chose, mais bien sa représentation. Finalement ces représentations sont les seules choses auxquels l'entendement peut se confronter.

Tout cela permet de comprendre que pour connaître une chose comme telle il n'est nullement besoin de tout connaître de cette chose, il suffit de la connaître comme chose complète en comprenant comment la substance est manifestée par les accidents. En effet la substance n'est l'objet d'aucun sens particulier et il ne faut pas confondre l'idée de la chose et tel aspect de la chose. Là encore cette nouvelle perspective donne un avenir à la pensée dans la mesure où elle s'ouvre à la dimension infinie du possible. La substance de la cire est l'idée qu'en a l'esprit, qu'il en a toujours eu, avant même de faire l'expérience d'un morceau de cire. En conséquence, pour qu'une expérience soit possible, il faut que l'idée de la chose soit inhérente à l'esprit. La substance n'est pas autre chose que l'unité indécomposable de la chose à laquelle on pense, c'est ce qu'il est possible de considérer seul. L'objet est bien une représentation, mais le terme de représentation n'a plus celui qu'il avait dans la pensée médiévale et il n'a pas encore celui qu'il va recevoir dans la pensée de Kant. Cet objet n'a rien d'une image comme double de la chose dans l'esprit, car l'image dissimule la chose à l'esprit, alors que l'objet est la chose en tant que pensable. Ici il n'y a pas de condition restrictive de la représentation comme le fera Kant et être représenté, c'est être objet, c'est être connu par l'esprit. De même le moi comme représentation n'est pas une image de soi, mais l'acte de se connaître connaissant. Dans une telle conception de l'objet l'esprit lui-même se prend pour le premier des objets.

Cette perspective ouvre tout un horizon à la pensée en libérant de la seule considération des choses sensibles et en apprenant à saisir les choses sensibles elles-mêmes dans leur intelligibilité, néanmoins cette connaissance réduite aux objets purs et simples, au moins idéalement, n'est-elle pas une pensée de la finitude, la pensée que la chose en soi échappe toujours ? On a bien une dimension positive de l'objet, il est le produit de l'intelligence en acte, et rien n'est connu en dehors de lui, mais l'infini est-il un objet ? Tout ce qui est incompréhensible par l'esprit, même s'il est connaissable comme Dieu, ne conduit-il pas à penser que l'être demeure tout de même au-delà de la pensée ?

III L'objet comme synthèse

La question est de savoir s'il est possible de réduire l'être à l'être objet ou bien s'il n'y a pas une résistance des phénomènes, que ce soit le phénomène d'autrui, le phénomène de monde, le phénomène du moi, le phénomène de Dieu, celui de l'œuvre d'art. La théorie de l'objet telle qu'elle vient d'être exposée concentre toute la lumière de l'être dans l'homme et abolit l'idée que les choses mêmes possèdent leur propre lumière. Ne faut-il pas mieux tenir compte du champ de la diversité du champ de l'expérience en ne faisant pas de l'objet d'entendement, de l'objet mathématique notamment, le modèle de toute objectivité ? Les objets sensibles n'ont peut-être pas le même de donnée que le triangle, car à différence du triangle il se donne par des esquisses infinies. Il serait possible de dire la même chose d'autrui qui n'est peut-être pas un simple alter ego et qui peut sans doute seul véritablement répondre à la question de qui il est. L'œuvre d'art elle-même n'est-elle pas ce qui possède sa parole propre,

ce que je dois écouter, au lieu de lui faire tomber dessus de simples règles formelles censées la faire parler ? Peut-on forcer une œuvre à parler avec tout un appareillage conceptuel ou bien n'a-t-elle pas sa propre parole ? Il y a donc deux questions qui se posent dans cette dernière étape de la réflexion, c'est celle de la diversité des objets de l'expérience qui ne peuvent sans doute pas se ramener à une règle commune et il y a celle des limites de l'objectivation, celle de l'inobjectivable. Autrui, la chair, l'œuvre d'art, Dieu, le monde, le moi ne sont-ils pas introuvables dans une démarche objectivante, ne sont-ils pas toujours au-delà de leur constitution en objets de l'expérience, ne se donnent-ils pas toujours en excès par rapport à ce qu'il est possible d'anticiper d'eux dans la pure intellection.

Il convient donc d'étudier la manière dont l'objet se donne, car si tous les objets sont intuitionnés, ils ne le sont pas de la même façon. Tel est le travail du tournant philosophique propre à la phénoménologie de Husserl qui cherche à élucider l'ensemble des synthèses qui donnent lieu à un objet. Cette fois la synthèse est comprise comme une liaison interne à l'objet lui-même et l'identité de l'objet n'est plus l'œuvre de l'esprit qui le conçoit. En effet la synthèse est la façon dont l'objet se donne à la conscience, elle est la donnée même de l'objet et non pas ce qui vient l'unifier après-coup.

Husserl reprend le projet de Kant de mettre fin à la définition de la métaphysique comme connaissance *a priori* des choses en soi, pour montrer qu'elle n'est que le système des conditions a priori de l'expérience, néanmoins Husserl s'éloigne de Kant en défendant l'idée qu'il ne s'agit pas de limiter la connaissance à l'expérience, mais d'éviter les contradictions de la pensée naturelle. Plusieurs fois Husserl reproche à la philosophie kantienne d'être un scepticisme caché, dans la mesure où elle maintient les choses en soi tout en soulignant l'impossibilité de les connaître. La reconnaissance du phénomène suppose la mise entre parenthèses de toute idée d'une chose en soi et Husserl pourra dire dans un texte célèbre : « Le travail de toute ma vie a été dominé par l'élaboration de *l'a priori* de corrélation entre l'objet de l'expérience et ses modes de donnée »⁵⁹. Ainsi tout objet est l'index d'un système subjectif de vécus, il est l'objet d'une conscience, et en cela l'objectivité est la phénoménalité même. La question du phénomène devient la question ontologique par excellence, puisque la question de l'être se confond avec celle de l'être-objet, c'est-à-dire du phénomène. Il ne s'agit plus d'étudier tel ou tel être, mais ce que signifie « être », et c'est pourquoi il n'y a plus d'étant dont le phénomène expliquerait tous les autres étants. Dès lors, par rapport à toute l'histoire du concept de phénomène, la frontière ne passe plus entre le phénomène de la vie quotidienne et le phénomène construit de la science, mais entre la compréhension naturelle du phénomène et sa compréhension philosophique. Il y a une nouveauté inouïe de la philosophie par rapport à toutes les autres sciences qui n'a jamais été bien mesurée et cette nouveauté porte sur le phénomène : pour le philosophe le monde n'est jamais donné d'avance, et c'est pourquoi c'est pour lui seul qu'il est véritablement phénomène. Or, Husserl ne cesse de le répéter, s'en tenir aux phénomènes ne conduit à aucune diminution du champ de l'expérience ; rien du monde n'est perdu par la réduction, seule la validité des choses transcendantes demeure en suspens. La « réduction phénoménologique » est précisément la reconduction de tout étant à sa phénoménalité, et de ce point de vue elle n'est pas un procédé psychologique visant à surmonter un aveuglement initial, mais elle est ce qui ouvre le champ de l'expérience. La seule méthode est de s'en tenir purement et simplement au phénomène, sans rien présupposer d'antérieur ou d'extérieur au phénomène, et on verra que c'est cette exigence du retour aux choses mêmes qui

⁵⁹ *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad., p. 189.

fonde l'histoire de la phénoménologie, y compris son avenir. Encore une fois, cela suppose de saisir que la position d'un être « en soi » et pourtant connu dans la démarche subjective de la connaissance est incompréhensible. On comprend là qu'en dépit de la référence explicite de la réduction phénoménologique au doute cartésien la proximité est toute relative dans la mesure où Descartes révoque en doute l'évidence sensible à partir d'une théorie de l'idée comme représentation, puisque l'incertitude porte pour Descartes sur le donné et non sur le mode de donnée. Le souci de Descartes est d'établir ce qui peut assurer l'accord de nos représentations avec le donné transcendant, alors que pour Husserl il s'agit d'accéder à la donnée absolue. Le pur voir de Husserl s'attache uniquement à la façon dont les pensées se donnent, et c'est pourquoi pour lui le phénomène est une donnée absolue. Certes dans une connaissance vague il m'est possible de douter de toutes les connaissances, mais je ne peux pas douter du « vague » de cette connaissance ; le vague est ici la façon dont elle se donne absolument.

Le danger est toujours de se fermer à l'apparaître en voulant se libérer de l'apparence, c'est une victoire à la Pyrrhus dont ne peut pas se contenter la philosophie. Comme on l'a vu, pour éviter cette victoire qui est une défaite, il faut revenir au phénomène au sens de la phénoménologie, c'est-à-dire non plus ce qui a lieu, mais ce qui se donne absolument à la conscience. Dès lors, le phénomène est l'apparaître lui-même, le mode de donnée, et non une expérience singulière. La science des phénomènes élucide ainsi l'apparaître de la chose sensible qui se donne à la fois en chair et en os et selon une série infinie d'esquisses, l'apparaître du monde qui se donne comme un horizon, l'apparaître de l'objet d'entendement qui est adéquat à la visée, l'apparaître d'autrui qui s'annonce directement et indirectement, l'apparaître de la chair, du livre, de l'Etat qui sont des objets investis d'esprit. Cependant, quel que soit l'objet, la vision des essences qui permet de passer de l'individu à l'essence n'est en rien un processus intellectuel d'abstraction, mais consiste à se laisser guider par l'intuition. Il en va ici du statut même de la catégorie, Comme le dit Husserl dans la sixième des *Recherches logiques* la catégorie n'est pas une forme au sens où le potier modèle une forme, car elle n'est rien d'extérieur et est elle-même un « objet » qui se donne à la conscience. La définition large du terme d'objet correspond à l'extension du terme de phénomène : est objet tout ce qui se tient devant la conscience. Il y a donc bien une expérience du catégorial, une expérience de l'être. Tout cela pour dire que la phénoménologie est bien une ontologie concrète, puisqu'en elle les essences ne sont pas des représentations communes issues d'un processus d'abstraction, mais bien des objets saisis de façon intuitive. Même l'ordre des catégories se donne dans l'intuition. Dans cette ontologie concrète, l'être n'est pas un genre et les différentes régions (conscience/ choses) sont irréductibles, et c'est pourquoi la tâche de cette ontologie est d'élucider toutes les particularisations matérielles de l'*eidōs* monde.

§ 21 - L'OBJET INTENTIONNEL
 COMME « FIL CONDUCTEUR TRANSCENDANTAL »

La typique la plus générale qui inclut tout le particulier en tant que forme est caractérisée par notre schéma général *ego cogito - cogitatum*. C'est à elle que se rapportent les descriptions les plus générales que nous avons tenté de faire de l'intentionnalité, de la synthèse qui lui est propre, etc. Dans la particularisation de cette typique et de sa description, l'objet intentionnel situé du côté du *cogitatum* joue, pour des raisons faciles à comprendre, le rôle de *fil conducteur transcendantal* pour la découverte de la multiplicité typique de *cogitationes* qui, en une synthèse possible, le portent en elles comme l'objet identique que vise la conscience. Le point de départ est nécessairement, chaque fois, l'objet donné directement dont la réflexion part pour en revenir à la modalité de conscience correspondante et aux modalités de conscience potentielles incluses dans l'horizon de celle-ci, puis à celles dans lesquelles il pourrait autrement être conscient comme le même objet dans l'unité d'une possible vie de la conscience. Si nous nous en tenons encore au cadre d'une généralité formelle, si nous pensons un objet en général, en tant que *cogitatum*, dont le contenu serait arbitraire, et si nous le prenons, dans cette généralité, comme fil conducteur, la diversité des modalités de conscience possibles de ce même objet — le type formel global — se scinde en une série de *types particuliers* noético-noématiques strictement différenciés. La perception, la rétention, le ressouvenir, l'anticipation, la signification, l'illustration analogique possibles sont, par exemple, de pareils types possibles d'intentionnalité qui ressortissent à tout objet concevable, comme les types d'enchevêtrement synthétique qui leur correspondent. Tous ces types se particularisent à leur tour dans toute la structure noético-noématique dès que nous particularisons la généralité maintenue vide de l'objet intentionnel. Les particularisations peuvent être tout d'abord formelles et logiques (formelles et ontologiques) : c'est-à-dire des modes du quelque chose en général, comme le singulier et en fin de compte l'individuel, le général, la pluralité,

le tout, l'état de choses, la relation, etc. Ici apparaît aussi la différence radicale entre les objectités réelles (en un sens large) et les objectités catégoriales, ces dernières renvoyant à une origine située dans des *opérations*, et qui serait une activité du je qui les engendre et les construit par étape, [88] et les premières, aux fonctions d'une synthèse seulement passive. D'autre part, nous avons les particularisations matérielles et ontologiques, liées au concept de l'individu réel qui se divise selon ses régions réelles, par exemple : chose spatiale (purement et simplement), être animal, etc., ce qui entraîne des particularisations correspondantes pour les modifications formelles et logiques corrélatives (propriété réelle, pluralité réelle, relation, réelle, etc.).

Ainsi on voit bien que la chose sensible est un noème, c'est-à-dire à la fois une unité ponctuelle de perception, un sens idéal comme celui de l'arbre, et une Idée au sens kantien d'une donnée adéquate, alors que l'objet d'entendement n'est qu'un produit du « je ». Un objet est ainsi un sens constitué dans la conscience, un noème, un sens donné par la noèse. Le noème est donc l'objet phénoménologiquement réduit et dans toute intuition d'un objet sensible il y a également une intuition catégoriale et cette catégorie ne résulte donc pas d'un processus d'abstraction. La donnée sensible de tel objet rouge est en même temps la donnée catégoriale du rouge et comprendre cela c'est avoir accès à la structure rationnelle du monde. Ce n'est donc plus le sujet qui fixe à l'avance les conditions de l'apparaître, mais c'est l'objet lui-même qui impose sa norme comme l'a souligné le § 21 des Méditations cartésienne sur l'objet guide transcendantal. L'origine du sens de tout objet est bien la subjectivité transcendantale, mais sans idées innées, puisque seule l'expérience enseigne.

C'est également à partir de là qu'il est possible de penser un inobjectivable, ce qui dans le phénomène résiste à mon travail d'objectivation, que ce soit le visage de l'autre homme

comme l'a montré Levinas, ou Dieu qui est plus qu'une Idée de la raison, ou le moi lui-même qui porte toujours plus que ce que l'on pense être et qui est, comme disait Pascal, introuvable.

Conclusion

Cette enquête sur l'objet a permis de montrer la nécessité pour la pensée de quitter la seule considération de la chose pour s'élever vers l'objet en tant qu'il est ce qu'il y a d'intelligible dans la chose, un intelligible qui correspond aux exigences de la raison humaine. L'objet a pu alors prendre le sens très élargi de ce qui est pensable, avec pour seule limite ce qui est contradictoire. Mais d'une certaine manière cette théorie de l'objet a pu retrouver sous une nouvelle forme cette contrainte des phénomènes mentionnée par Aristote de manière à montrer que l'objet n'est pas une invention du sujet, mais un guide transcendantal pour l'analyse de la réalité dans toute sa diversité. C'est en suivant l'objet qui est la norme de sa propre connaissance qu'il est alors possible d'éprouver sa résistance, le fait que l'être dans son excès échappe toujours à l'emprise du sujet, mais lui donne ainsi aussi un avenir de connaissance.

La multiplicité

Reprise de la leçon

Souvent la multiplicité est comprise comme ce qu'il s'agit de réduire en science et en philosophie, ou même encore en droit, car penser ce serait passer de l'indéfini de l'individuel à l'universel. Dans la compréhension du monde la multiplicité semble d'abord avoir une signification négative, celle de l'*apeiron*. Mettre de la mesure, c'est sortir de la multiplicité. On peut se perdre dans le multiple au sens où on se perd dans la démesure, aussi bien dans l'activité de connaissance, tel Ménon citant un essaim de vertus, que dans la sagesse, tel l'homme livré à la multiplicité sans fin de ses désirs. Le sage est le plus souvent représenté comme celui qui est reconduit à quelques principes d'action, voire à un seul principe comme dans la loi morale kantienne qui vient mettre fin à la multiplicité des normes morales. De même en politique ne s'agit-il pas toujours de ramener le multiple à l'un en énonçant des principes du gouvernement ? Aristote disait qu'un mauvais général vaut mieux que deux bons généraux, car l'unité du principe de commandement aucune victoire n'est possible. Enfin dans la connaissance, toutes les catégories semblent reconduire la multiplicité à l'unité, y compris des catégories comme la causalité et la finalité qui tiennent plus compte de la diversité du monde. On peut penser ici à l'adage scolastique « Seul *un* être est un *être* », le multiple étant du côté du non-être.

Mais justement il est possible de prendre comme fil conducteur cette idée de finalité, avec toutes les critiques qui lui sont liées de Spinoza à Nietzsche ainsi que dans la philosophie la plus contemporaine (Foucault, Deleuze et leur éloge du multiple), pour se demander si la recherche de l'unité contre la multiplicité ne conduit pas à perdre l'être ou à faire de l'être quelque chose de figé. N'y a-t-il pas une multiplicité irréductible aussi bien dans le monde que dans la condition humaine, car comme dit Arendt dans *La condition de l'homme moderne* (p. 42) : « Nous sommes tous pareils, c'est-à-dire humains, sans que jamais personne ne soit identique ». La multiplicité n'est-elle pas alors une condition de la vie politique et même de toute vie, sans aller jusqu'à dire comme Max Stirner « je suis l'unique ». Au moins est-il possible de se poser la question de savoir si même le moi est un pur principe d'identité ou bien si nous n'avons pas en nous de multiples personnages, sans qu'il soit possible de les reconduire à l'unité. La métaphysique, dès qu'elle pose un premier principe, que ce soit le dieu premier moteur d'Aristote, le moi absolu de Fichte, ou encore la toute-puissance du négatif selon Hegel, n'a-t-elle pas tendance à perdre cette multiplicité au profit d'une unité qui introduit plus de la simplification que de la simplicité ? Dans le même ordre d'idée, devons-nous au nom de la lutte contre l'équivocité et contre les difficultés de la communication réduire la multiplicité des langues jusqu'à construire pour les besoins de la science une langue

conceptuelle comme la *Begriffsschrift* pensée par Frege? Une telle réduction de la multiplicité des langues ne conduirait-elle pas à une langue aussi univoque que pauvre ? Ne serait-elle pas une perte radicale pour la pensée ? sans « multiplier » les situations concrètes soulignant la perte de la diversité du réel dans la réduction du multiple à l'un, il est possible de se demander si la métaphysique ne peut concevoir que négativement le multiple. La métaphysique n'est-elle que la simple primauté du Même ou bien n'a-t-elle pas la possibilité, en s'éloignant justement de l'ontologie, de ne plus neutraliser le multiple en cherchant plutôt à la reconnaître dans son irréductibilité. N'y aurait-il pas finalement deux formes de multiple : celui qu'il s'agit de réduire pour penser, pour être homme, et celui qu'il est nécessaire au contraire de reconnaître là aussi pour penser et pour agir dans le monde en répondant de lui.

Cette difficulté centrale nous conduira à envisager dans un premier temps comment il est possible de passer du multiple à l'un, du fait à l'*eidos*, pour considérer ensuite la nécessité pour une métaphysique de ne jamais perdre de vue la multiplicité des possibles et de chercher à concilier l'un et le multiple qui sont les deux dimensions de la vie. Enfin, on pourra se demander s'il n'y a pas une forme du multiple qui vient briser la fermeture de l'un et qui est plus fort que toute nos unifications et nos simplifications.

I D'un multiple à l'autre

Le multiple est le caractère même de l'expérience, puisque toute expérience repose sur une multiplicité d'intuitions. C'est bien là l'épreuve d'une infinité, puisqu'en un sens tout vécu est singulier. L'histoire elle-même est une multiplicité indéfinie de faits qui sont d'abord irrationnels. Le multiple est en lui-même inintelligible et tant que l'on se trouve devant la pure multiplicité on ne voit rien, il n'y a pas quelque chose d'identique qui se dégage dans la perception, il n'y a pas à proprement parler d'objet. Dès lors, penser revient toujours à passer de la vision du multiple, qui n'est pas vraiment une vision, à la vision des essences, dans la mesure où les essences sont du multiple intelligible. Les philosophies transcendantales de la connaissance formule cela en disant que connaître, c'est passer de l'*aposteriori* à l'*apriori*. La réduction de la multiplicité est la condition de possibilité de la connaissance. Mais l'essence n'est pas nécessairement abstraite du multiple et on peut penser qu'il y a une autre intuition qui permet d'accéder à l'essence arbre au-delà de la multiplicité des perceptions de l'arbre. Dans cette perspective l'être individuel est contingent, il aurait pu être autre, et c'est pourquoi il n'y a pas de science de l'individu. Telle est la thèse développée par Husserl dans le § 2 des *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Il y a une irrationalité du fait qui appartient à son mode de donnée qui est justement la multiplicité. Finalement le multiple ne prend sens que par rapport à l'essence, car toute chose individuelle se donne comme une singularisation contingente d'une essence, par exemple de l'essence arbre. Ainsi l'individu dans sa multiplicité même n'a pas son identité en lui-même et la connaissance est bien le passage d'une multiplicité irrationnelle à une multiplicité rationnelle dans laquelle chaque individu prend son sens. Le singulier est un *apeiron* et l'essence est un autre type d'objet qui n'enveloppe pas l'*apeiron*. Voir consiste toujours à voir de l'universel, comme le rouge de tous les objets rouges. Cette catégorie n'est pas extérieure à l'objet et elle donne lieu à une intuition eidétique. En conséquence, c'est l'expérience elle-

même qui se trouve métamorphosée dans la mesure où l'expérience irrationnelle du multiple devient l'expérience rationnelle de la diversité des essences. On peut ainsi distinguer la multiplicité sensible et la multiplicité catégoriale. Pour Husserl cette multiplicité des essences ne peut jamais se réduire en un genre suprême et il y a une hétérogénéité des essences singulières pour une phénoménologie soucieuse de respecter la diversité du monde. Notamment la région conscience et la région chose sont irréductibles et une véritable ontologie se doit d'élucider toutes les particularisations matérielles de l'*eidos* monde.

Mais la multiplicité n'est pas simplement de fait et elle également ce qui peut être voulu, notamment dans la variation imaginative qui implique de faire librement varier une chose de manière à dégager son essence. L'ouverture de ce champ de possibles est l'élément moteur de la pensée qui permet de penser autrement la multiplicité. C'est ce qui a lieu de manière exemplaire en mathématiques et dans son sens mathématique une théorie des multiplicités est une théorie des ensembles. Certes la multiplicité peut être prise dans un sens non technique de multitude, comme un ensemble de plusieurs choses. Néanmoins il y a également une idée plus technique de multiplicité qui est l'idée d'une organisation, l'idée de la liaison interne de tous les éléments d'un ensemble. Cette perspective développée encore par Husserl lui permet de montrer que la géométrie euclidienne comme théorie de l'espace universel et intuitif du monde est une « forme de théorie » qui se distingue de celle des géométries non euclidiennes. La mathématique est une théorie des théories, une *mathesis universalis*, c'est-à-dire une théorie formelle a priori des théories.

Ainsi il est possible de montrer que la raison ne réduit pas toute multiplicité et qu'au contraire elle cherche à mettre en évidence une multiplicité de types constitutifs (chose/conscience/objet mathématique/chair etc.) et donc qu'il y a des rationalités régionales comme celle des sciences de la nature et celle des sciences de l'esprit ; même parmi les sciences de l'esprit il y a la rationalité de l'histoire, celle des sciences sociales, etc. En effet les différentes catégories d'objets correspondent à une multiplicité d'évidences possibles, et c'est pourquoi il convient de différencier l'évidence apodictique du vécu de l'évidence présomptive de l'objet sensible, de l'évidence d'autrui, etc. Même dans les sciences de la nature il y a de la multiplicité puisque la physique a sa rationalité qui n'est pas celle des mathématiques. Cela reconduit à la thèse qu'il y a des différences ontologiques irréductibles, mais que cela n'est visible que pour celui qui cherche à s'élever du multiple à l'un.

II De la multiplicité à la simplicité

Toute la question est alors de savoir comment penser ensemble multiplicité et simplicité afin que la raison ne réduise pas la multiplicité des époques, des cultures, des peuples, dans une totalisation violente qui ne voit en eux, par exemple, que des étapes dans le progrès. La recherche de l'unité ne peut pas se faire au prix de la diversité et notamment une vie politique réduite à l'uniformité ne serait plus une vie politique. Pour reprendre une expression de Nietzsche, comment développer un gai savoir qui ne serait pas un savoir craintif par rapport au devenir et donc par rapport à la multiplicité ? N'est-ce pas toujours l'affect de la crainte qui fait passer de la multiplicité à l'uniformité ? Le courage qui était pour Platon la vertu des vertus, la vertu qui est présupposée par toutes les autres, est ce qui doit permettre

de surmonter la crainte afin de penser en se confrontant à la diversité de la réalité et en voyant dans cette diversité une dimension positive. Si la raison est une exigence de totalisation, celle-ci n'est pas nécessairement la perte du multiple.

Hegel, dans *La phénoménologie de l'esprit*, décrit le processus de culture comme un acte de mémoire par lequel l'individu se réapproprie chaque étape de l'histoire, sans perdre les différences propres à chaque époque. Ce travail de remémoration et d'intériorisation consiste à réveiller en soi la multitude des traces de l'esprit, de se rendre tout le passé, dans sa diversité, présent. L'enjeu est de se réapproprier la tradition afin de la faire vivre. Ainsi, entrer dans le processus de culture, c'est pouvoir se libérer du seul état présent afin de ressaisir la multiplicité des figures de l'Esprit dans l'histoire, de la certitude sensible à la religion. La certitude sensible, puis la perception, sont les premiers moments de la dialectique de l'un et du multiple dans laquelle l'universel est la vérité de la perception.

On peut également penser à la certitude de soi dans laquelle Hegel montre que la conscience de soi naît de la reconnaissance et donc de l'épreuve du multiple. Je ne suis un sujet que dans mon être reconnu par un autre, voire par les autres. Le chemin de soi à soi passe par la multiplicité des autres, dans l'acte même de me différencier des autres. La vie est ce mouvement de différenciation et cette vie est également celle des différentes figures de l'esprit et elle est une succession dans laquelle une figure est la mort de la précédente. Le « je » est désir de se porter vers son autre, d'aller hors de soi vers une autre conscience ; c'est quitter le pur rapport à soi afin de se trouver dans l'autre. Si chacun tend à la mort de l'autre, ce n'est pas pour effectivement tuer l'autre, mais afin de pouvoir s'affirmer. Le combat à mort décrit par Hegel est à comprendre comme le processus de reconnaissance : il faut risquer sa propre vie afin de ramener le multiple à l'un, ce qui est la vraie simplicité. On revient chez soi, tel Ulysse, après avoir parcouru la multiplicité du monde. Les autres dans leur multiplicité sont la médiation nécessaire dans mon rapport au monde. Le travail est alors pour Hegel également un mode essentiel de la dialectique de l'un et du multiple, car il permet la reconnaissance des autres et de vivre avec les autres ; en lui la possession devient propriété. Par le travail l'individu se confronte au monde et le configure, dans la mesure où ce travail est vital. Ainsi il y a une aliénation de soi dans le multiple pour une réconciliation avec soi.

III Le multiple irréductible

Comme on a pu le suggérer en introduction, la réconciliation envisagée dans notre second temps n'est peut-être pas toujours possible, même idéalement, même par un travail patient de médiation, car il y a une multiplicité de moi en nous et une diversité irréductible du réel qui est toujours autre que ce que je peux anticiper de lui dans une essence. Cette irréductibilité du multiple est également ce qu'enseigne l'éthique. Quel est le vécu qui donne lieu à un « tu dois » ? Est-ce la seule épreuve de soi ? On expérimente qu'en éthique la multiplicité des situations est irréductible et que le respect des valeurs absolues, s'il y en a, passe par la prudence de la considération du singulier. Certes, on peut montrer en raison que c'est un devoir absolu de dire la vérité, mais encore faut-il la dire de manière à ce qu'elle puisse être entendue en se posant même la question de savoir si dans telle circonstance elle est vraiment audible. Il n'y a peut-être qu'une multiplicité de cas en éthique qui est aussi une

pragmatique, voire une casuistique. La réponse à la question « Que dois-je faire ? » ne peut avoir lieu qu'en situation, car rien n'est identique en ce domaine, même si on peut tenter de dégager quelques règles formelles. On retrouve ici de manière exacerbée ce paradoxe de l'unité et de la multiplicité. Agir de manière éthique, c'est bien mettre de la mesure dans ses actions, c'est unifier ses manières d'agir au lieu de se laisser aller à la multiplicité de ses désirs, mais où la mesure de son acte va-telle pouvoir être vue ? Jamais une simple formalisation ne pourra me dire ce que je dois faire.

Levinas en ce sens développe l'idée dans *Totalité et fini* (p. 24) que l'expérience métaphysique est une expérience de rupture de la totalité, une expérience du multiple, une expérience de l'infini. L'autre n'est pas l'élément d'une multitude, mais il est au contraire celui qui ne fait pas nombre. L'absolument autre, c'est autrui. (p. 28). Ainsi la rencontre de l'autre est celle de l'étranger, de ce qui trouble le chez soi. C'est ce que Levinas nomme une relation métaphysique, c'est-à-dire une relation qui ne peut pas être ramenée à l'unité. La métaphysique est alors la mise en question de l'ontologie et elle consiste à témoigner de l'infini, d'un multiple purement qualitatif. Ainsi, la métaphysique est la transgression du Même.

Toute la philosophie occidentale a voulu ramener le multiple à l'un en identifiant connaître et reconnaître et a ainsi supprimé la vraie multiplicité en cherchant à résorber la multiplicité qui disperse. On peut même avancer l'idée que cette multiplicité métaphysique est celle qui donne son sens à la multiplicité ontologique (collections, système d'individus, etc.), ce qui fait qu'il y a en réalité trois types de multiplicités et non simplement deux comme cela avait été dit dans le premier et le second moment de l'exposé. Dès lors manquer cette multiplicité qualitative est aussi ce qui a conduit de l'ontologie à une politique dans laquelle l'Etat doit avoir le monopole du pouvoir. Il s'agit donc de revenir à cette multiplicité originaire et c'est ce que fait Levinas en montrant que l'expérience première d'autrui est celle d'une altérité irréductible qui ne fait pas nombre avec moi et « les autres ». La multiplicité est cette fois l'expression unique d'un « visage » qui n'est pas la simple manifestation d'un exemplaire de l'essence homme. Il y a un secret de l'homme, il y a un secret de chaque communauté (p. 51) et la société là encore ne peut jamais être, ne devrait jamais être, la réduction du multiple à l'un, sinon elle est un totalitarisme. Ainsi, l'expérience d'autrui est l'expérience absolue (p. 61), celle qui est irréductible à toute forme. Le visage est un événement et donc ce qui n'entre pas dans une forme commune. Sa résistance à l'universel est ce que Levinas nomme sa nudité. Il a ainsi été possible de penser une résistance du multiple au travail de synthèse et de totalisation, de penser un multiple appropriable qui donne son avenir à la pensée et à l'action.

Conclusion

Avec la description du passage de la multiplicité irrationnelle à la multiplicité rationnelle des essences, puis avec la dialectique de l'un et du multiple qui conduit à une vraie simplicité, et enfin avec la mise en lumière de l'irréductibilité du multiple à un unique fondement et au pouvoir de mise en forme de la raison, il a été possible de dégager trois dimensions de la multiplicité qui font la vie de l'esprit : la multiplicité qu'il s'agit de résorber

par la mesure, ce qui est le travail de toute sa vie, la multiplicité des essences qui assure de la diversité du réel et enfin la multiplicité purement qualitative qui défait toute nos synthèses pour nous rendre au travail de comprendre un réel toujours inattendu. C'est ainsi qu'il est possible d'échapper au non-être du multiple sans tomber pour autant dans l'autre non-être qui est celui de la multitude.

Annexe 1 Sujet de philosophie générale : *Dire la vérité.*

Préparation Agrégation Université de Caen

Dissertation de philosophie générale 1

Emmanuel Housset

Sujet **Dire la vérité**

Dire la vérité semble être une exigence absolue pour l'homme dans la mesure où par cet acte il gagne en même temps sa vérité et sa liberté. Certains hommes ont donné leur vie rien que pour cela. Pourtant cette parole de vérité est peut-être ce qu'il y a de plus difficile, non pas tant à cause des limites de notre pouvoir de connaître qu'à cause de notre goût pour la dissimulation. L'homme se fuit lui-même et souvent préfère l'anonymat de la foule plutôt que de s'exposer dans l'acte de dire la vérité. En effet, dire la vérité demande du courage et il s'agit peut-être là de notre véritable devoir-être, celui qui détermine tous les autres. Certes, aucun homme, depuis sa finitude, ne peut prétendre posséder toute la vérité, mais n'est-ce pas justement parce que la philosophie est amour du savoir et non savoir que la vérité est avant tout à dire, qu'elle est un dire et non pas un discours figé en doctrine, un dit ? Dès lors, si dire la vérité c'est accomplir son essence d'homme en s'arrachant à la particularité pour s'élever à l'universel, il faudra se demander au-delà de la seule question du mensonge comment une telle parole peut-elle avoir lieu. Non seulement ce qu'il faut savoir pour la dire, mais également comment faire en sorte qu'elle soit reçue et quelles sont les différentes formes de ce « dire » : n'est-il pas aussi bien énoncé clair et distinct, confession, protestation, cri ?

On dit souvent qu'entre amis il faut dire toute la vérité, mais s'agit-il de tout dire ou bien de rendre possible un espace de dialogue dans lequel la vérité elle-même puisse émerger ? Autrement dit, cette parole est-elle la mienne ou bien n'est-elle pas profondément interpersonnelle, voire intergénérationnelle et transculturelle. Dire la vérité est sans doute ma responsabilité, mais cette responsabilité peut-elle s'exercer en dehors de la communauté des hommes et pour elle. Il s'agirait là d'une tâche infinie qui fonde une vie dans l'authenticité. De plus, il semble bien qu'on ne puisse pas dissocier la dimension théorique (le comment la chercher) et la dimension éthique (pour qui et devant qui), ainsi que la dimension politique (le caractère public de la parole). Enfin, si dire la vérité ce n'est pas prétendre la posséder, mais vouloir s'approcher sans fin d'elle, il sera nécessaire de s'interroger sur l'essence même de la vérité. Peut-on la considérer comme un accord de la pensée avec les choses, ou comme l'accord de la pensée avec elle-même ? La vérité est-elle la qualité matérielle ou formelle d'un jugement ou bien est-elle ce qui se dévoile à moi, ce qui se montre et m'appelle en suscitant mon étonnement et ma stupeur ? Dire la vérité n'est-ce pas plutôt pour le philosophe comme pour l'artiste et finalement pour tout homme exposé au monde avant tout répondre à l'appel de l'être ? L'homme est-il le producteur de la vérité ou bien n'est-il que le messenger dans lequel la vérité qu'il n'est pas se donne à entendre. Toute la question semble de savoir si dire la vérité est l'acte de la plus haute maîtrise de l'homme dans la production d'un dit

assuré, démontré, ou bien si c'est un acte dans lequel l'homme renonce à parler à la place des choses pour laisser la parole des choses mêmes se dire. La vérité n'est peut-être pas qu'un dit et il sera nécessaire de se demander si elle n'est pas elle-même un dire, un dévoilement qui est un acte de parole, aussi bien dans la confession, dans la science ou dans la poésie.

Il sera d'abord décisif de s'interroger sur les paroles qui ne se soucient pas de la vérité ou qui cherchent à la masquer afin de mieux comprendre en quoi dire la vérité sur soi et sur le monde demande de renverser une telle tendance naturelle de l'homme. Cela permettra ensuite d'envisager en quoi il est nécessaire de dire la vérité pour la transmettre et pour se soucier de la manière d'en répondre devant les autres. Ces deux premières perspectives qui suivent le fil conducteur du rapport entre l'essence de la vérité et l'essence de la parole conduiront alors à se demander si dire la vérité ce n'est pas toujours, bien que sous des formes différentes, répondre.

Avant de se demander si dire la vérité est un devoir absolu, il est sans doute nécessaire d'interroger l'hypocrisie de l'homme, qui est peut-être plus grave que son ignorance, dans son rapport à la vérité. Certes l'ignorance fait vivre dans l'illusion qui est le règne de la double ignorance, celle qui s'ignore elle-même, néanmoins le mensonge éloigne encore plus radicalement de la vérité, puisqu'il porte atteinte à notre amour du vrai. En cela il apparaît comme le mal originaire qui ruine l'humanité. En lui l'homme fuit la vérité, il renonce à la dire, parce que la vérité ne lui sert à rien, elle ne participe pas à sa gloire et on peut même dire que bien souvent elle l'humilie. Il faut reconnaître sur ce point que le mensonge est de tous les instruments de pouvoir certainement le plus efficace, que ce soit dans la vie interpersonnelle ou dans la vie sociale et politique, mais avant de dénoncer le mensonge il convient de reconnaître qu'il possède mille facettes et ne se réduit sans doute pas avec l'acte de dire le faux. Il est en effet possible de faire des distinctions entre dire le faux, ne pas tout dire, le mensonge par omission, et dire la vérité mais dans le but de nuire ; c'est l'usage le plus courant de la médisance. Il ne s'agit pas maintenant de tenter d'établir une hiérarchie dans le vice, mais seulement d'observer qu'une parole vraie n'est pas une parole qui selon une simple conformité extérieure dirait la vérité. Autrement dit, à partir d'une définition large du mensonge, il s'agit de dire la vérité « en vérité », c'est-à-dire dans le but d'une vie devant la vérité. Il est encore possible d'envisager une autre attitude qui s'oppose à l'acte de dire la vérité, qui est l'indifférence devant la vérité. Cela peut être le cas de tout un chacun dans le simple bavardage dans lequel on parle de tout et de rien dans une certaine indifférence à ce que l'on dit ; mais cela peut être aussi la situation de la science quand elle oublie l'idée qui la gouverne pour n'être plus qu'un savoir-faire se contentant du « ça marche ». Renoncer à dire la vérité, c'est donc renoncer au savoir et à une vie exposée à l'universel, ainsi, plus grave que l'erreur, le mensonge au sens très large de déni ou d'indifférence est cet oubli plus ou moins volontaire de la vérité, il est cette fuite, cet abandon, dans lequel l'homme croit trouver assez naïvement non point le bonheur, mais au moins la tranquillité d'une vie qui ne prend pas le risque de la vérité. Préférer la vérité à la tranquillité est sans doute assez rare.

Cela dit le mensonge ne peut-il pas parfois trouver une certaine légitimité quand on estime que des personnes ne sont pas en mesure d'entendre la vérité ? N'est-il pas légitime de mentir à un enfant qu'on estime trop jeune pour comprendre ? Ne cherche-t-on pas parfois à mentir à une personne âgée sur la maladie qui est la sienne sous prétexte de préserver la sérénité de ses derniers jours ? A moins que ce soit sa propre sérénité que l'on protège. Spinoza, Dans le *Traité théologico-politique*, tout en critiquant les prophètes puisqu'ils ont d'autant moins de raison qu'ils ont plus

d'imagination, reconnaît que les récits imagés de l'Écriture sainte, qui suscitent l'admiration et la crainte, ont au moins le mérite de provoquer l'obéissance chez une personne ignorante et plus précisément chez une foule ignorante. Ces images terribles de l'enfer notamment excitent la foule à la dévotion. Or justement cette foule ne peut pas entendre la vérité, elle ne peut pas connaître Dieu par l'observation des lois de la nature, et donc il est inutile de lui dire la vérité. Il faut au contraire tout à la fois lui faire peur et l'enthousiasmer. La vérité est-elle réservée à quelques sages ? L'histoire a pu montrer comment une telle thèse permet de justifier tous les régimes violents reposant sur le mensonge organisé et sur le souci de soi-disant faire le bonheur des individus malgré eux. Le plus étrange c'est que le mensonge porte toujours en plus sur le mensonge lui-même et donc sur la violence elle-même. La plupart des tyrannies repose sur ce double mensonge.

Même s'il est nécessaire de tenir compte des circonstances et de l'aveuglement des hommes, il est tout de même impossible d'instituer le mensonge en règle légitime ; on peut différer une explication à un enfant, mais non lui mentir ; on peut présenter de manière persuasive une réforme à des citoyens, mais pas leur mentir. Dans la vie individuelle comme dans la vie sociale le mensonge ne peut engendrer que la violence et en cela l'homme se déshumanise et donc s'éloigne de sa vérité. L'individu et l'humanité tout entière ne peuvent accomplir leur essence que dans la vérité et même dans l'acte de la dire. Dans son opuscule *Qu'est-ce que les Lumières ?* écrit par Kant précisément à la fin de l'époque des Lumières et cherchant à se ressaisir du sens de cette époque soutient que « ne pas dire la vérité » est le plus sûr moyen de maintenir un peuple dans un état de minorité. On peut même ajouter que c'est une marque de mépris car on estime les citoyens alors incapables d'entendre cette vérité, incapables aussi dès lors d'être libres par eux-mêmes. Il semble clair maintenant que ne pas dire la vérité, c'est retirer à autrui ou à un peuple toute possibilité de liberté ; ne pas dire la vérité sur son état à un grand malade, c'est lui retirer la liberté de décider par lui-même de ce qu'il va faire du temps qui lui reste. Certes, si je dis la vérité à autrui, il en fera peut-être un mauvais usage, mais comme le dit encore Kant, c'est en faisant des chutes que l'enfant apprend à marcher et si on le maintient dans le trotte-bébé il ne saura jamais marcher. Protéger une personne de la vérité est sans doute le plus sûr moyen de lui rendre impossible toute maîtrise de soi, et souvent, il faut bien le reconnaître, de le rendre dépendant de nous. La plupart des justifications du mensonge sont des masques de notre lâcheté ou la manifestation d'un goût pour la domination ; l'un n'étant pas incompatible avec l'autre. Le plus souvent ce n'est pas autrui qui ne veut pas entendre, mais c'est nous qui n'avons pas le courage de dire cette vérité et ainsi faire face à autrui, à sa tristesse ou à sa colère. En se protégeant dans le silence de l'anonymat on en vient à se mentir à soi-même. Notre état le plus habituel est que nous n'aimons pas la vérité, nous n'aimons pas la dire, parce que nous n'aimons pas ce qu'un tel acte coûte.

Comme l'a souligné saint Augustin dans les *Confessions*, tout dépend de l'intention qui anime l'acte et si l'intention qui anime l'acte qui mauvaise, par exemple dans la médisance, l'acte en lui-même est mauvais. Le diable aime prendre les apparences du bien et finalement le mensonge est la seule vraie mort que l'homme devrait craindre, la mort morale. En outre, il n'y a plus de vraie communauté possible avec celui qui nous a une fois trompé ; le mensonge ruine toute proximité et toute société. Certes, comme cela est dit dans *La cité de Dieu*, la cité des hommes est compatible avec le mensonge et vit du mensonge, mais justement elle n'est pas une vraie cité dans laquelle chaque homme peut accomplir son essence. Pour revenir aux *Confessions*, dans le livre X, saint Augustin explique longuement que les hommes aiment la vérité quand elle éclaire le monde, y compris dans l'astronomie, mais qu'ils n'aiment pas la vérité quand elle les éclaire eux-mêmes et les montre tels qu'ils ne veulent pas se voir. Dès lors, dire la vérité sur le monde demande du travail, une élévation vers l'universel, mais sans que cela remette en cause véritablement celui qui la dit. Par contre, s'entendre dire la vérité sur soi ou la dire soi-même sur soi, ce qui est l'acte de la

confession comme acte de parole, est bien plus difficile et demande un renversement de tout son être. Ce n'est donc pas la même chose de dire la vérité en observant les mouvements des planètes et de dire la vérité sur soi, sur le mal en soi, sur sa faiblesse, sur sa finitude. Dire la vérité sur soi demande un courage, une volonté, une humilité du fait que je suis mis en cause par cette vérité que je dis, elle me transforme. Dès lors, le mensonge prend une signification très large pour saint Augustin dans la mesure où finalement dès que je n'aime pas la vérité pour elle-même, dès que j'en fais un moyen, en un sens je mens même si ce que je dis est exact. Pour dire la vérité, il faut d'abord l'aimer et cette primauté de l'amour du vrai sur sa connaissance sera reprise par Pascal.

Dire la vérité sur soi ou sur le monde est donc un devoir absolu et nul ne l'a mieux montré que Kant qui met en lumière que l'hypocrisie est le vrai mal, car l'hypocrite est celui qui se soumet en apparence au devoir de vérité. Selon lui, la seule garantie contre la violence est la publicité : refuser que la vérité soit réservée à certains. De ce point de vue, la moralité est toujours de se laisser voir, de se manifester, et il ne peut pas y avoir de « prétendu droit de mentir par humanité ». La position de Kant a pu sembler excessive, néanmoins violer le devoir de véricité est ce qui selon lui rend impossible tous les autres devoirs et dans ce cadre « Dire la vérité constitue un devoir qui doit être considéré comme la base de tous les devoirs » écrit-il dans le célèbre texte *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*. Il s'agit là d'un devoir sacré et on ne peut être juste, courageux, charitable, etc., si on n'est pas d'abord sincère. Il s'agit d'un devoir envers autrui et toujours en même temps envers soi. En fin de compte, rejeter ce devoir envers soi-même peut être considéré comme rejeter la nature humaine et le rejeter envers autrui, c'est nier la nature humaine d'autrui. Véricité, sincérité et loyauté envers autrui sont absolument inséparables. D'après Kant il n'y aurait aucune exception à cette règle morale fondée en raison, puisque l'immoralité dans une morale de la loi consiste justement à faire exception pour soi. Vouloir mentir, ce serait vouloir le mal, ce qui consiste à se nier, et tout compte fait on ne ment jamais vraiment pour le pur plaisir de mentir, mais par faiblesse, par souci de son confort.

Kant enseigne donc que dire la vérité est cette fois pas simplement un bien mais un impératif absolu et que rien ne semble pouvoir justifier qu'on y renonce, car comme il le dit dans la deuxième section de la *Doctrine de la vertu* ce serait violer le devoir de l'homme envers lui-même. Néanmoins, il est possible d'objecter que sans remettre en cause cette thèse, son radicalisme ne tient pas assez compte des conditions matérielles dans lesquelles on dit la vérité. On ne peut pas la dire sans précaution, sans une attention à celui à qui on parle ; c'est toujours devant autrui que l'on dit la vérité et ce « devant autrui », voire ce « pour autrui » n'est pas rien, Il va de soi que toute vérité n'est pas bonne à dire et cela ne s'oppose pas à la thèse kantienne. En effet, certains faits sont d'ordre purement privés et ne demandent aucune publicité et il y aurait même une certaine perversité ou une certaine violence à vouloir nous les faire dire, à nous faire abolir ainsi notre intimité. Dès lors, dire la vérité ne va pas sans une certaine pudeur et il n'a jamais été question de tout dire à tout le monde ; ce n'est pas par goût du paradoxe, mais tout raconter de soi n'est pas nécessairement se dire et bien au contraire l'avalanche de confidences est le plus souvent une forme de masque. Le commérage n'a jamais été une vertu et, encore une fois, la médisance est peut-être le pire de tous les vices, puisqu'elle consiste, soi-disant au nom de la vérité, à dire ce qui devait demeurer caché, ce qui est la définition même de l'obscénité.

Contre ce dévoiement de la parole de vérité, l'amitié est à la fois un savoir dire à autrui la vérité qui le concerne et en même temps savoir comment la dire à chaque instant. Tel est également le principe de la pédagogie, qui s'oppose toujours en cela à la démagogie : dire la vérité de telle sorte qu'elle puisse être comprise, que l'autre puisse se l'approprier, et de ce point de vue on ne dit vraiment la vérité qu'au moment où on la partage. Dans ce partage il y a un devoir de prudence,

c'est-à-dire une attention à la singularité des personnes et des situations qui permette de déterminer les bons moyens pour atteindre la fin qui est le partage du vrai comme unique bien commun, prudence qui ne remet jamais en cause l'universalité de la règle. Dire la vérité est bien un devoir absolu, mais encore faut-il savoir la dire ; pour qu'elle soit entendue il faut parfois des simplifications, des détours, des attentes, mais ce n'est jamais mentir. C'est ainsi que Cicéron dans *Sur l'orateur* défend l'éloquence, la rhétorique, en soulignant qu'on ne peut pas séparer l'enseignement de la sagesse et l'enseignement de l'éloquence. Pascal également évoquait la douceur de l'éloquence permettant à une vérité d'être dite pour être entendue. Le problème n'est pas que celui de la faiblesse de la connaissance humaine, qui conduit par exemple Kant à distinguer entre la sincérité (tout ce qu'on dit est vrai) et la franchise (dire toute la vérité que l'on sait) en soulignant que l'idéal de la franchise n'est guère possible pour l'homme, mais c'est plutôt celui du partage de la vérité : n'est-ce pas toujours dans un acte collectif d'affirmation de la liberté que la vérité peut se dire ?

Le lien eidétique entre l'acte de dire la vérité et l'affirmation de soi n'a pas encore été suffisamment mis en évidence dans la mesure où cette extériorisation de soi propre à la parole a surtout été comprise de manière solipsiste et il est nécessaire de se demander maintenant si le dévoilement du vrai n'a pas lieu d'abord dans le cadre du dialogue. Dire la vérité n'est peut-être pas un acte purement solitaire et il est sans doute à comprendre comme une tâche commune. On ne peut pas penser seul et l'homme seul est celui qui demeure enfermé dans ses opinions et donc dans ses illusions, car il n'accepte pas qu'une autre parole puisse faire vivre la sienne. Finalement il fait de sa vie un rêve et dans ce monologue rien ne vient briser cette fermeture sur soi. Contre un tel enfermement qui ne peut conduire qu'au bavardage ou au silence, il s'agit de montrer en quoi dire la vérité suppose une désappropriation de soi : ne pas se faire le propriétaire et la mesure du vrai afin de laisser la vérité parler en soi. En effet, la vérité est d'abord ce que je ne suis pas et dire la vérité, c'est devenir autre, c'est ordonner sa vie à autre chose que soi et c'est donc sortir de soi. Plus précisément, dire la vérité est bien une extériorisation de soi en un double sens : dire son intériorité et dire ce qui est autre que soi. Comme le dit Kierkegaard dans le *Postscriptum définitif aux Miettes philosophiques*, la vérité n'est pas quelque chose d'objectif, la vérité est « l'appropriation, l'intériorité, la subjectivité » ; elle est un mode d'existence, une parole et non une possession. Dire la vérité, suppose donc d'abord pour l'individu de s'arracher à sa non-vérité, et c'est en cela que c'est un exister. Bien évidemment, il s'agit alors surtout des vérités éthiques qu'il s'agit de devenir en les disant.

Il n'y a donc pas d'accès solitaire à la vérité, ni de transmission directe de la vérité d'esprit à esprit. Dès lors, imaginer un maître qui dit la vérité à son disciple est contraire à la philosophie. En effet, dire la vérité, c'est s'arracher à soi-même afin d'être à l'écoute du *logos*, or, comme l'a montré Platon, c'est dans le dialogue que l'écoute du *logos* devient possible. Non seulement la dialogue, par le jeu des objections, me libère de mes opinions sur la vertu et sur les vertus, mais en outre il libère une parole vraie qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre des interlocuteurs, et Platon se trouve dans l'ensemble du dialogue et non dans l'un des personnages. Naître à la vérité, c'est naître du dialogue, et ainsi il est possible de quitter la conception habituelle selon laquelle la parole ne ferait que suivre la réflexion. En réalité la parole est le lieu où l'essence des choses vient à se dire, parce que le dialogue est d'abord l'écoute de notre seule bien commun qu'est la raison ; il est le fondement de toute communauté et de toute paix. Ainsi, dire la vérité dans le dialogue, la sincérité,

est la condition d'un accord avec soi et donc également la condition d'un accord avec les autres hommes. Que ce soit avec le jeune Lysis sur l'amitié ou avec Hippias sur le beau, Socrate à la fois paralyse telle la torpille et stimule la réflexion en proposant des définitions. Mais encore une fois la vérité n'est pas seulement dite par Socrate et à la fin c'est l'ensemble du dialogue qui s'approche de l'essence. L'amour, comme dit Platon dans le *Banquet*, suscite de beaux discours, mais c'est dans le dialogue que le discours devient vraiment amoureux, c'est-à-dire attentif, qu'il est une parole parlante et non une simple redite de ce que « tout le monde » dit. Il s'agit de dire l'amour à partir de lui-même au lieu de se contenter de raconter des histoires sur l'amour. Ainsi, dire la vérité c'est avec d'autres, tel le jeune esclave du *Ménon*, être capable de réminiscence. C'est toujours ensemble que nous parvenons à écouter la vérité et c'est donc ensemble que nous parlons en vérité.

Il devient donc possible d'avancer maintenant que dire la vérité est un acte de liberté parce que c'est un acte de responsabilité, cette responsabilité étant à la fois radicalement singulière, et c'est en cela qu'elle est mienne, et radicalement collective. De ce point de vue, la communauté des philosophes et des savants, comme modèle d'une communauté d'hommes libres, montre en quoi je ne dis la vérité que sur le fond d'une tradition qui me porte et dont je répons. Aucune recherche scientifique n'est solitaire, non seulement parce qu'elle a toujours lieu dans une communauté de chercheurs, mais en outre parce qu'elle appartient toujours à une époque dont elle partage la vision du monde. Il y a dès lors une dimension d'historicité dans l'acte de dire la vérité dont le philosophe est particulièrement conscient dans la mesure où faire de la philosophie c'est bien reprendre une exigence qui depuis Platon unifie la parole philosophique au-delà de sa diversité. Ainsi, toute approche de la vérité est à la fois solitaire, puisque c'est ma responsabilité, et collective, puisqu'elle est portée par les paroles passées, présentes et même, en un sens, futures. La parole libre de Platon est ce qui rend possible la mienne, sans que je me prenne pour un penseur de l'importance de Platon, et ma parole est également portée par un devoir de transmission. On dit la vérité pour les autres et pour les générations futures ; ainsi, dire la vérité, c'est toujours la transmettre, vouloir la faire partager. La vérité est un bien que l'on ne possède qu'à le transmettre et que dans l'acte de le transmettre. C'est pour cela que la vérité n'est pas seulement un dit, une pensée sédimentée en texte et rendue ainsi disponible, mais est également un dire ; on ne l'a qu'à la donner.

On peut donc défendre l'idée qu'il y a pour l'homme un devoir de témoignage et que le silence est un véritable abîme, une non-vérité pour la subjectivité. Exister consiste à sortir de soi dans cet acte de dire la vérité devant autrui et pour autrui. C'est ainsi que saint Augustin dans les *Confessions* ne cherche pas à se raconter, il ne développe pas cette connaissance de soi qui selon le mot de Bernanos n'est que « la démangeaison des imbéciles », mais dans le double sens de l'aveu de ses péchés et de la louange à Dieu, il veut témoigner du mal en lui et de l'intervention de Dieu dans sa vie devant les autres hommes, non pour sa gloire, mais pour inviter les autres hommes à un tel retour vers l'intériorité et à la conversion. Le témoin porte une vérité qu'il ne maîtrise pas, qu'il ne peut pas contenir, et sa parole est sincère dans la conscience de ce débordement. Il revient à Levinas d'avoir mis en lumière cette responsabilité éthique du dire comme proximité au prochain. Il a notamment montré en quoi le dire par rapport au dit est pure exposition de soi à autrui ; telle est la vocation éthique de l'homme selon Levinas : être une réponse personnelle à l'Autre. Qu'est-ce que le dire par rapport au dit ? Le dire est une ouverture préalable à la communication d'un contenu qui sera dit. Cela signifie que dire la vérité ne consiste pas d'abord dans la transmission d'un savoir et doit être compris antérieurement comme un s'exposer à autrui. Sans une telle exposition aucune vérité ne peut se dire en toute sincérité et la simple communication d'un contenu peut très bien participer du mensonge pris au sens large qui a été défini au début. Dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas montre en quoi de soi le dire est témoignage, quel que soit ce qu'il devient dans un système de mots. Il renverse ainsi la primauté de la connaissance du vrai sur

le dire. Il ne s'agit pas d'opposer brutalement le dire et le dit comme une parole vivante et une parole figée dans les mots, dans la mesure où on ne voit pas très bien comment il serait possible de penser sans les mots, hors de la facticité d'une langue, mais qu'il n'est possible de communiquer une vérité que dans une attention originaire à une altérité radicale. Il en va bien ici de l'essence de la vérité qui ne peut pas se réduire au dit, à la totalisation du système selon Levinas, mais qui est aussi une ouverture à l'infini. Dès lors, dire la vérité ne suppose pas simplement de la rationalité, de la cohérence, de la logique, un esprit démonstratif, etc., mais suppose également un amour de la vérité que Levinas décrit comme un retournement de la subjectivité dans son principe, retournement dans lequel elle n'est plus elle-même sa propre vérité et n'existe qu'en étant hors d'elle-même, saisie par l'infini d'autrui, mais aussi du monde et de soi.

Après avoir montré que dire la vérité est un devoir absolu et que ce devoir est une tâche collective dans laquelle le dire la vérité est une exposition qui fait vivre le dit, il reste à se demander si ce dire est un acte d'affirmation de soi, de son pouvoir de dire le monde, de se dire, ou bien s'il est un acte de réponse d'une vérité que le sujet ne produit pas. On comprend que depuis le début la question centrale est celle de l'essence de la vérité et que l'on ne peut élucider « Dire la vérité » qu'en se demandant si la vérité est une essence stable, éternelle, qu'il n'y aurait plus qu'à dire dans une maîtrise de son objectivation et de sa parole de plus en plus parfaite, ou bien si la vérité n'a pas elle-même une essence temporelle faisant du dire la vérité une tâche continuelle de renaissance. Il ne s'agit pas de minimiser la tâche d'objectivation, de détermination, de travail conceptuel, par lesquels le sujet parvient à savoir ce qu'il veut dire et approche de manière asymptotique la vérité de son objet par la mise en évidence d'une causalité rigoureuse dans les sciences de la nature et dans les sciences de l'esprit, pour reprendre la distinction de Dilthey. Le système semble bien être la vérité de toute parole scientifique et on peut penser avec Hegel dans *La Phénoménologie de l'esprit* que la philosophie au terme de l'histoire de l'humanité et de l'histoire de la conscience pourra déposer son nom d'amour du savoir pour être savoir, le temps étant alors le concept même étant là comme il est dit dans *Le savoir absolu*.

Néanmoins, les différentes étapes de l'analyse ont plutôt montré qu'on n'accède pas à la vérité par un acte de puissance et de conquête et que dire la vérité est d'abord un acte d'humilité, une écoute de la vérité. Autrement dit, la vérité ne se livre qu'à celui qu'à celui qui s'est donné à elle tout entier en sachant qu'elle est autre que soi. Dès lors, c'est bien la compréhension même de l'essence de la vérité qui se trouve modifiée. En effet, selon cette perspective, dire la vérité ne revient pas, comme le pensait Kant dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, à exiger que la nature réponde aux questions qu'on lui pose, mais bien à être à l'écoute de l'être. La philosophie est une recherche de l'essence, une volonté de définition, mais en même temps celui qui cherche la vérité sait que l'être est plus que ce qu'une analyse de l'essence peut dire. La vérité est alors dévoilement de l'être, c'est-à-dire la présence même de ce qui est. En effet, avant de faire tomber du divers sous des catégories, la découverte de la vérité est dans l'ouverture de la présence de la chose, d'autrui, du monde comme monde. Ainsi, la vérité, *a-létheia*, est le caractère non caché de l'être, et chaque être par son exister concret annonce son essence. Que ce soit un arbre, un paysage, une ville, les choses s'offrent à nous dans leur vérité et c'est l'apparition de l'être lui-même qui provoque mon étonnement. En conséquence, dire la vérité ce n'est pas en premier lieu imposer des catégories du jugement au monde, mais c'est répondre à cette apparition qui en elle-même demeure un mystère.

Une telle thèse fut développée par Heidegger notamment dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* où il tente de montrer en quoi dire la vérité c'est répondre à la revendication de l'être. La tâche de l'homme serait de sauvegarder par sa parole ce qui ainsi se donne et toute vraie parole serait « la réponse humaine à la parole de la voix silencieuse de l'Être ». La vérité est un mystère, mais la philosophie vit de ce mystère en cherchant à le dire. Certes, la vérité est bien indépendante de l'homme, mais l'homme trouve son origine et accomplit son essence à être le messager de cette vérité. Dire la vérité, c'est donc ne pas oublier que la vérité est le message et l'homme le messager. Cet appel des choses est ce qui fait notre vocation, puisque de cet appel surgit notre parole. Ainsi il est possible de dire que cet appel des choses est à la fois ce qui nous donne la parole et ce qui nous appelle à être. Nous ne pouvons être nous-mêmes dans un acte de parole que parce les choses nous appellent et revendiquent notre parole.

Dans le § 44 d'*Être et temps* Heidegger remet justement en cause le concept traditionnel de vérité, de manière à montrer que si dire la vérité cela a toujours signifié dire l'être en faisant du jugement le lieu de la vérité et en déterminant l'essence de la vérité comme accord du jugement avec son objet, la tradition philosophique ne pouvait tenir le dire pour une détermination essentielle de la vérité. Heidegger ne cherche pas ici à établir une théorie de la vérité, mais en phénoménologie il veut décrire le phénomène de la vérité, le porter sous le regard. Il ne s'agit donc pas tant de proposer une autre définition de la vérité, mais d'élucider ce qui est présupposé par cette définition de la vérité comme adéquation. Ainsi, en opposition à cette conception de la vérité qui exclut le dire comme détermination essentielle de la vérité parce qu'elle fait de la vérité une production du sujet, Heidegger dans l'analytique du *Dasein* comme être en avant de soi montre que l'ouverture est le mode fondamental du *Dasein*, notamment dans la structure du souci. En tant qu'ouvert, le *Dasein* ouvre et découvre et en cela « il est dans la vérité » ; telle est son authenticité. En effet, l'authenticité du *Dasein* est le contraire de la dissimulation ou inauthenticité, la fermeture caractéristique du bavardage et de la curiosité. Le bavardage est le refus de dire la vérité par une fuite dans le « on-dit » et il s'agit toujours pour l'homme de passer du bavardage à une parole vraie. Au plan existentiel, l'authenticité du *Dasein* consiste à être ouvert à ce qui se découvre. Or, justement, « L'ouverture du *Dasein* appartient essentiellement le parler ». Dans cette perspective le dire est une possibilité existentielle d'être du *Dasein* et le *Dasein* ne s'identifie pas au dit, car cette identification appartient au mode d'être du on, à l'anonymat. Être pour le *Dasein*, c'est être en avant de soi dans un dire, ce qui demande de ne plus réduire l'être à l'étant sous la main ou à la simple présence constante de ce qui est devant la main. L'authenticité du *Dasein* n'est pas alors autre chose l'être ouvert à la vérité de l'être dans le dire.

Dire la vérité, c'est donc bien répondre au sens premier du terme, puisque la parole n'est pas ce que je me donne, mais ce qui m'est donné par ce qui m'affecte, au sens où par exemple Rousseau disait que les passions m'arrachent mes premières paroles. On ne peut donc donner sa parole et se donner dans la parole que si on l'a reçue, et dire la vérité, c'est dire en un sens ce qui m'est plus intime à moi-même que moi-même, pour reprendre une expression de saint Augustin. Autrui, le monde, me donnent la parole, et c'est pourquoi je peux prendre la parole sans pour autant me l'approprier et sans pour autant croire être la vérité.

Il en donc là sans doute d'une compréhension temporelle de l'essence qui fait que son dire ne lui est pas accidentel : dire la vérité est une réponse à la vérité de l'être qui se manifeste, une réponse à l'événement de l'être qui échappe aux simples possibles, et c'est notamment ce qui fait la vie même de l'art. Il n'y a pas que la science et la philosophie qui disent la vérité et la poésie peut aussi être comprise comme le lieu dans lequel la vérité des choses peut se dire. C'est ainsi que le poète romantique Novalis écrit dans sa revue *Athenaeum* « La poésie est le réel absolu. Plus c'est

poétique, plus c'est vrai ». La poésie possède une rigueur qu'aucune science exacte ne peut posséder et la parole poétique plus qu'une autre peut posséder une disponibilité remarquable à l'appel silencieux des choses, car elle sait écouter. Elle est par essence humilité devant la chose même et c'est pourquoi dans l'écoute du poème se dévoile quelque chose dont je ne peux être l'auteur ; c'est une véritable écoute des transcendances qui jaillissent indépendamment de mon acte d'appréhension et pour lui donner sens. Francis Ponge lui-même se donne pour tâche de donner la parole au monde muet et justement faire silence, c'est alors permettre au monde de se dire dans notre parole. Francis Ponge peut écrire : « Nous avons tout à dire, telle est notre personnalité ».

Une telle mise en évidence du lien eidétique du dire et de la vérité, que la vérité est en elle-même un dire et que le dire n'est pas une simple conséquence d'un dit, ne conduit pas à refuser tout découpage, toute mise en forme du monde, toute analyse au moyen des catégories. Encore une fois la philosophie est bien science rigoureuse comme le disait Husserl en 1911 contre la relativité des visions du monde, mais vouloir ainsi dire la vérité du monde ne peut trouver sa vérité que si l'on a d'abord laissé le monde se dire, que si la recherche de la vérité vit de l'événement du monde toujours imprévisible. Le réel avant d'être ce que je construis est ce que je n'attends pas, il est ce qui me surprend toujours et ainsi renouvelle ma parole sur le monde en me libérant d'un dit devenu représentation. Seule une parole reconduite à son origine peut être dite vraie parce qu'elle est sincère au sens non psychologique du terme ; elle est sincère parce qu'elle répond à ce qui la sollicite. C'est en ce sens que Pascal pouvait dire dans les *Pensées* que sans la charité la vérité n'est qu'une idole. C'est ainsi qu'on ne peut dire la vérité à une personne, si c'est autre chose que lui communiquer des informations, sans l'aimer. L'amour, au sens non pathologique, est une attention première à la vérité d'autrui, à la vérité du monde, sans laquelle aucune parole n'est véritablement vraie, authentique, et risque de n'être qu'une forme du mensonge.

En ayant montré dans un premier temps en quoi le mensonge est le contraire de la vérité et en élucidant le sens fort du devoir absolu de dire la vérité au-delà d'un moralisme, puis en dégagant la structure dialogale et collective de ce dire, et finalement en comprenant ce dire en tant que responsabilité, en tant que réponse à la manifestation des choses, il a été possible de défendre l'idée que dire la vérité n'est pas une possibilité parmi d'autres de l'homme, mais est la forme essentielle de son accomplissement comme être libre. Cela a également permis de défendre la thèse selon laquelle en son essence temporelle la vérité est par principe un dire. Ainsi, naître pour l'homme, ce n'est pas d'abord prendre conscience de son identité absolue, mais c'est prendre conscience de l'appel d'autrui et de l'appel du monde ; c'est dans l'appel de la vérité que s'enracine toute vie authentique. Mais pour soutenir cela il a été nécessaire de défendre l'idée que la vérité n'est pas ce que nous produisons et qu'elle est ce dont nous répondons en lui répondant. C'est alors que notre parole est libre, que nous sommes des répondants et non de simples répondants dans l'anonymat du « on-dit ». Si, comme l'énonce Boileau, ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement et les mots pour le dire arrivent aisément, il n'en demeure pas moins que ma parole n'est souvent adéquate au monde, à autrui, à moi-même, que quand mon dire dépasse et excède mon vouloir-dire et que j'en dis plus que ce que je veux dire. C'est alors que ma parole répond en vérité. La vérité est donc à la fois un dit et un dire ; elle vit de cette tension, car le dire sans dit est vide et le dit sans dire se fige et se perd dans ce que Nietzsche nommait une ritournelle.

Table des matières

Présentation du cours	2
Bibliographie.....	2
Sujets sur la métaphysique	4
Conseils pour préparer la leçon d'agrégation	6
CM La métaphysique et son histoire.....	8
Introduction : la métaphysique en questions	8
1 Significations négatives et positives de la métaphysique	8
2 Heidegger. La métaphysique n'est ni une science ni une <i>Weltanschauung</i>	12
3 La philosophie première.....	17
4 Heidegger, les 3 préjugés sur l'être.....	20
Le premier commencement grec.....	25
1 La forme et le sens de l'être	25
2 L'idée comme forme formante	27
3 L'un et l'être	29
Le deuxième commencement : Métaphysique et théologie selon Thomas d'Aquin	33
1 Sagesse et métaphysique	33
2 La « preuve ontologique ».....	34
3 Thomas d'Aquin et la métaphysique.....	36
4 L'être et l'essence.....	38
5 L'être lui-même subsistant.....	46
6 L'analogie de l'être selon Thomas d'Aquin.	46
7 L'objet de la métaphysique	50
Kant et la fin de la métaphysique dogmatique. Naissance de la métaphysique critique	56
1 La métaphysique critique	56
2 Mathématiques et métaphysique	57
3 La métaphysique science des formes.....	62
4 Une nouvelle manière de philosopher ; la métaphysique zététique contre le bavardage.	63
Nietzsche et le dépassement de la métaphysique.....	67
1 Se libérer de la métaphysique	67
2 La critique du moi fondement de la métaphysique	68
3 La critique de la représentation	81
4 La déconstruction des catégories de la métaphysique	90
5 Le Gai savoir, § 355. Commentaire suivi :	92
<i>Introduction</i>	93

TD Questions métaphysiques	100
Dieu et l'être	100
Introduction.....	100
1 Aristote. Dieu premier moteur et pensée de la pensée.	103
Métaphysique E1.....	103
<i>La Physique</i> Livre VIII	107
Métaphysique Λ 7.....	110
Métaphysique Lambda 9	113
2 Saint Augustin et Malebranche L'être infini et l'être fini	114
3 L'Idée de Dieu selon Kant	133
La métaphysique est-elle une sagesse ?	147
Conseils méthodologiques généraux	147
L'analogie	153
Introduction.....	153
I Faire des analogies, une parole indirecte sur l'être	155
II Métaphysique de l'analogie et ontologie de la finitude	158
III L'analogie comme mode de l'expérience.....	159
Conclusion	161
L'objet	162
Introduction.....	162
I De la chose à l'objet	163
II L'objet certain.....	165
III L'objet comme synthèse	167
Conclusion	171
La multiplicité	172
I D'un multiple à l'autre.....	173
II De la multiplicité à la simplicité.....	174
III Le multiple irréductible	175
Annexe 1 Sujet de philosophie générale : <i>Dire la vérité.</i>	178