- Cours de Métaphysique -

3 - Critique de la Connaissance

© www.dogmatique.net

NOTA : Ce cours de Métaphysique générale comprend les parties traditionnelles : Ontologie, Théologie naturelle et Critique de la connaissance. Il est d'un niveau de difficulté moyen.

• Le cours d'Ontologie est fait à partir des polys de Yves Floucat (ICT Toulouse) et du cours de métaphysique de Th. Joachim (UCAC de Yaoundé). Ce dernier, de style plus oral est typographié en Arial bleu, et n'est pas dicté aux élèves, mais sert d'introduction orale, de transition ou de récapitulatif au corps du cours d'ontologie.

• Le cours de Théologie naturelle ne fait que ficher les 5 voies de Thomas d'Aquin. (Se reporter au De Deo Uno pour complements)

• Le cours de Critique de la Connaissance est tiré de différents ouvrages et cours, notamment l'excellent *Foi et Philosophie* de Mgr. André Léonard (Culture et Vérité, Namur, 1991).

© Fr. Nathanaël PUJOS . Libreville. 2002-2003

PLAN

CH 1 - THOMAS D'AQUIN ET L'ÉMERVEILLEMENT PRÉCRITIQUE DEVANT L'ÊTRE. 5

I – L'ÊTRE ET L'ÉTANT 5
II – L'ÊTRE ET L'INTELLIGENCE (AUTRE ÉPISTÉMOLOGIQUE) 8
III – L'ÊTRE ET LES TRANSCENDANTAUX. 8
IV – L'ÊTRE ET DIEU. 10
V – ANALOGIE 11
ANNEXE : 14
« L'ÉMERVEILLEMENT THOMISTE DEVANT L'ACTE D'ÊTRE ». 14

1 BIS. THOMAS D'AQUIN ET L'ÉMERVEILLEMENT DEVANT L'ÊTRE *(RÉSUMÉ)*. 17

CH 2 – DESCARTES, ET LE TOURNANT DE LA MODERNITÉ. 21

I - LE « TOURNANT » DE LA MODERNITÉ 21
II – LES CAUSES DE CE TOURNANT 21
III – LA MÉTHODE DE DESCARTES (RAPPELS) 22
IV – UNE RÉVOLUTION MÉTAPHYSIQUE : LE PRIMAT DU SUJET SUR L'OBJET. LES PREMIERS PAS DE L'IDÉALISME 23
CONCLUSION : DESCARTES ET LE PREMIER APPEL À LA SUBJECTIVITÉ. 23

CH 3 – L'EMPIRISME DE HUME ET LA NÉGATION DES FONDEMENTS DE L'ONTOLOGIE 26

1 - NÉGATION DE LA NOTION DE SUBSTANCE 26
2 - NÉGATION DE LA NOTION DE CAUSALITÉ 28
CONCLUSION : 28

CH 4 – LA SYNTHÈSE KANTIENNE 29

I –LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE : « QUE PUIS-JE SAVOIR ? » 29
II - FONDEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS : « QUE DOIS-JE FAIRE ? » 34
III – LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE : « QU'AI-JE LE DROIT D'ESPÉRER ? » 36
CONCLUSION GÉNÉRALE 37

CH 5 - HEGEL ET LA DIALECTISATION ABSOLUE DE LA MÉTAPHYSIQUE. 39

I - L'ÉCLATEMENT DES LIMITES POSÉES PAR KANT À LA RAISON : « TOUT EST RATIONNEL ». 39
II - MÉTHODE : L'ANALYSE DE L'HISTOIRE, SUCCESSION DE CONTRADICTIONS SURMONTÉES. 39
III - LA DIALECTIQUE : L'INTÉGRATION DU PRINCIPE DE CONTRADICTION DANS LA LOGIQUE. 39
CONCLUSION 40

CH 6 - AUGUSTE COMTE ET LA RÉDUCTION POSITIVISTE 42

I - AUGUSTE COMTE ET LE POSITIVISME DU XIX° 42
II - MONOD ET LE POSITIVISME DU XX° 43
CONCLUSION ET CRITIQUE : 43

CH 7 - NIETZSCHE ET LE NIHILISME 45

I - LA CRITIQUE DE LA NOTION DE SUBSTANCE, D'INDIVIDU, ET DE CAUSALITÉ. 45
II - LA CRITIQUE DE LA NOTION DE VALEURS, LA PHILOSOPHIE À COUPS DE MARTEAU 45

CH 8 - SARTRE ET L'EXISTENTIALISME 48

I - LA PENSÉE EXISTENTIALISTE 48
II - CRITIQUE : UNE PHILOSOPHIE D'ADOLESCENT. 49

CH 9 - BERGSON ET LA SUBSTANTIFICATION DU DEVENIR. 50

I - ÊTRE ET DEVENIR À LA LUMIÈRE DU DUALISME INTELLIGENCE ET INTUITION : 50
II - ÊTRE ET DURÉE 51
CONCLUSION ET CRITIQUE 52

CH 10 - LA PHÉNOMÉNOLOGIE : HEIDEGGER CONTRE « L'OUBLI DE L'ÊTRE ». 53

I -REVENIR À L'ÊTRE : L ' « ALÉTHÈIA » 54
II - L'HOMME COMME « BERGER DE L'ÊTRE » ET COMME DASEIN (ÊTRE-LÀ) 54
III - ÊTRE ET TEMPS : 55
CONCLUSION : 56

CONCLUSION GÉNÉRALE 60

PETITE BIBLIOGRAPHIE MINIMUM DE MÉTAPHYSIQUE 61

Livre généraux de philosophie, indispensables : *61*
Livre d'auteurs, pour commencer… *62*

Introduction : le tournant idéaliste de la métaphysique

Nous abordons maintenant, après l'Ontologie et des rappels de Théologie Naturelle, la 3ème et dernière partie de la Métaphysique : la Critique de la Connaissance. De quoi s'agit-il ?

Il faut bien comprendre le tournant qu'a pris la pensée avec ce que nous avons appelé la Modernité (Le XVI°siècle, après la fin du Moyen Age). Des découvertes scientifiques (comme l'héliocentrisme, contredisant le géocentrisme aristotélicien, que défendait l'Eglise) ont contredit certaines prises de position de l'Eglise, qui extrapolaient le simple domaine de la foi, et du même coup ces contradiction ont jeté un discrédit sur l'ensemble du discours de l'Eglise. (nb : dans ce contexte éclate la crise protestante) : « Si l'Eglise s'est trompé en défendant la physique d'Aristote, elle s'est peut-être trompé aussi en défendant sa métaphysique », pense-t-on... C'est donc toute la scolastique médiévale qui est remise en cause (Thomas d'Aquin,…), et par la suite toute la théologie chrétienne.

Ainsi, la raison aspire à l'autonomie par rapport à la Révélation. La *Stella Rectrix* de la foi est niée. L'intelligence n'est plus illuminée par le Verbe, source de tout savoir, mais la raison devient autonome. Face à la déception héliocentriste, l'homme et sa raison s'instaurent comme le nouveau centre de l'univers, puisque la terre ne l'est plus. L'homme croit redevenir «*la mesure de toute chose*» (Protagoras).

Les grandes étapes, puis égarements de la pensée moderne sont les suivants :

1 - Descartes (début XVII°), fondant la métaphysique moderne
2 - l'Empirisme de Hume (XVIII°)
3 – la synthèse de Kant (XVIII°)
4 – la systématisation de Hegel (XIX°)
5 – le positivisme de Comte (XIX°)
6 – Le nihilisme de Nietzsche (XIX°)
7 – l'existentialisme de Sartre (XX°)
8 - la phénoménologie contemporaine (XX°), avec Husserl, Heidegger…
9 – le néothomisme : Blondel (XX°)

Nous ne reprendrons pas ces philosophies qui sont supposées connues, mais c'est dans la métaphysique sous-jacente qu'elles présupposent que nous mettrons à la lumière.

On peut dire qu'avec la modernité, la métaphysique a pris un tournant *idéaliste*, s'opposant au *réalisme* modéré d'Aristote et de Thomas d'Aquin.

• ***Qu'est-ce que le réalisme ?***

→ (au sens courant, c'est l'attitude de celui qui tient compte de la réalité et sait l'apprécier avec justesse). En métaphysique, c'est toute doctrine selon laquelle l'être a une existence indépendante de celui qui le conçoit ou de toute représentation de l'esprit.

- ***Qu'est-ce que l'idéalisme ?***

On retrouve le mot « idée ».

→ (au sens courant, l'idéaliste est celui qui croit en un idéal et lui subordonne ses actes. Le réel doit se plier à l'idée que j'en ai. C'est moi qui définit en terme d'idées ce qui est réel. En politique, ce sont les idéologies…). En métaphysique, l'idéalisme est la doctrine selon laquelle le monde extérieur n'a d'autre réalité que les idées ou représentations que nous nous en faisons. Le monde extérieur existe, mais il n'existe pas en soi, mais seulement fondé par l'activité de l'esprit connaissant.

Ainsi, par exemple, chez PLATON, les Idées sont plus réelles que le monde sensible, lequel imite celui des Idées. Pour Platon, les étants que nous croyons nous réels ne seraient que des ombres sur un mur, et ce qui existerait réellement, ce sont les Idées, hors de la Caverne. (revoir le mythe de la Caverne)

Pour les empiristes, comme BERKELEY, le monde sensible se réduit aux idées que nous en avons.

Pour KANT, nous ne connaissons pas les choses en soi (noumènes), mais seulement les phénomènes (= les choses du monde telles que nous les connaissons, telles que notre esprit les déchiffre).

On le comprend bien, la question est celle de l'accès de notre raison à la vérité de l'être. Les vérités auxquelles j'accède sont-elles objectives (réalisme) ou simplement subjectives (idéalisme).

Ch 1 - Thomas d'Aquin et l'émerveillement précritique devant l'être.

I – L'Être et l'Étant

Ne fut-ce que lexicalement, l'être joue un grand rôle dans la métaphysique thomiste. Il y est constamment question de l'étant, de l'essence, de l'être, de la perfection de l'être, de l'être commun, de l'être lui-même, de l'être subsistant par soi, etc. Mais par le fond aussi, il s'agit bien du problème central de la métaphysique :

> « *Ce que l'intellect conçoit en premier lieu comme le plus connu et en quoi il résout toutes (les autres) conceptions est l'étant* » (De Ver I,1).

A noter que ThA parle ici de « l'étant ». Or l'étant est l'existant concret, l'union de l'être avec ce à quoi l'être échoit : l'étant est ce qui a l'être, ce à quoi l'être appartient. Dans cette dualité entre l'être et l'étant, dans cette différence ontologique pour parler comme Heidegger, apparaît l'un des problèmes centraux de la conception thomiste de l'être, à savoir le rapport de l'être à son autre et , plus précisément, à son autre métaphysique (l'étant) à distinguer de son autre épistémologique (l'intelligence) dont nous parlerons plus tard.

L'être dont il est question ici n'est ni Dieu ni les étants finis. ThA l'appelle « *l'être commun* » (***esse commune***) ou « *l'être lui-même*» (***ipsum esse***). C'est le sens de cet « *être commun* » qu'il nous faut scruter tout d'abord. Nous verrons comment se pose aussitôt à son propos la question de la différence ontologique entre l'être et l'étant.

A – l'être commun comme acte simple et plénier de tous les étants.

Toute la métaphysique thomiste de l'être procède de cette intuition centrale que la richesse la plus profonde de tout ce qui existe est justement son acte d'exister. ThA conçoit l'être essentiellement comme un acte et non comme une facticité brute.

> « *l'être est acte* » (SG I,38)

Il est le plus réel en tout réel.

- Il est « *l'actualité de toute forme ou nature* » (ST I, 3,4) ,
- « *ce qu'il y a de plus formel en toute chose* » (ST I, 7,1),
- il est « *le plus parfait de tout, car à l'égard de tout, il joue le rôle de l'acte* » (ST I,4,1,3) ,
- il est « *l'actualité de toutes choses et même des formes elles-mêmes* » (Ibid) ,
- il est « *l'actualité de tous les actes et la perfection de toutes les perfections* » (De Pot. 7,2,9) .

Ainsi compris, l'être commun est une plénitude à tel point qu'il faut dire que « *l'être n'est pas déterminé par autre chose comme la puissance l'est par l'acte mais plutôt comme l'acte l'est par la puissance*» et que «*rien ne peut être ajouté à l'être qui lui soit étranger* » (ibid). Pour ThA, l'être commun est une plénitude suressentielle, c'est à dire une plénitude qui n'est pas réductible à l'ordre des essences et que celui-ci , aussi large soit-il, ne peut jamais épuiser. « *L'être lui-même , considéré absolument, est infini car il peut être participé par des essences en nombre infini et en des manières infiniment diverses* » (SG I,43) . Aussi chaque étant accueille en lui, en tant qu'il est, en tant qu'il a part à la richesse plénière de l'être, un mystère insondable, au point qu' « *aucun philosophe n'a jamais pu pénétrer parfaitement la nature d'une seule mouche* » (In Symb. Apost., Prol.). Que dire alors de cet abîme qu'est l'homme, lui qui est l'étant mondain unique en lequel l'être réfléchit comme esprit ?

→ ThA n'identifie jamais cet être commun avec ***Dieu***, avec cet « *être subsistant* » (***ipsum esse subsistens***) qu'est Dieu. Certains textes le montrent avec évidence. Le suivant par exemple :

« *l'être commun n'est pas quelque chose en dehors de toutes les choses existantes, sinon dans l'intellect seul* » (SG I,26). Il faut donc interpréter l'être commun à partir des choses existantes, des étants, et non l'identifier à Dieu. Notons que ce texte implique conjointement que l'être commun n'est pas subsistant bien qu'il ne soit pas la somme des étants : il est une plénitude que la somme des essences créées n'épuise pas, mais qui, cependant, ne subsiste que dans ces essences et non en elle-même.

→ L'être commun n'est pas non plus ***un englobant*** qui comprendrait aussi bien l'être incréé (Dieu) que l'être créé. Certes, « *l'être est dit de tout ce qui est* » (SG II,15) et donc aussi de Dieu, mais cela n'implique pas que l'être soit un englobant au sens d'une réalité générique dont les cas particuliers seraient Dieu et le monde. Il ne faut pas confondre le mode du sens (*modus significandi*) et le mode de l'être (*modus essendi*). Cet être englobant est exclu par le refus thomiste d'interpréter le rapport d'analogie entre Dieu et les êtres finis comme résultant d'un ordre par rapport à un tiers car alors « *il faudrait poser quelque chose d'antérieur à Dieu* » (SG I,34). C'est donc Dieu lui-même qui est à la source de rapport d'analogie et l'être commun, loin de surplomber à la fois Dieu et les étants, est lui-même subordonné à l'être subsistant de Dieu.

Les textes les plus éclairants sont ceux qui, considérant l'être commun comme être créé et, plus précisément, comme une ***participation*** ou une ***similitude*** de l'être subsistant de Dieu, nous invitent à concevoir l'être commun comme une sorte ***d'intermédiaire*** entre Dieu et l'étant. L'être commun apparaît alors comme l'effet propre de Dieu en toute chose. En effet,

- « *l'être est une similitude de la bonté divine* » (De Ver. 22,2) ,
- il est « *l'effet propre de la cause suprême* » (ST I-II, 66,5,4) et
- « *Dieu est proprement la cause de l'être universel en toute chose* » (ST I, 105,5).

ThA va jusqu'à dire que l'être commun est «*la première des choses créées* » (ST I, 45, a.4, ad.1) [1], expression ambiguë qui suggère que l'être est lui-même un étant et que ThA , qui la reprend au *Liber de causis* corrige aussitôt en précisant que « *quand on dit que l'être est la première des choses créées, l'être ne désigne pas un sujet créé mais la* ***formalité propre*** *de l'objet de la création* » (Ibid).

La comparaison de la lumière peut aider à se représenter les choses. En effet, « *l'actualité d'une chose est comme sa lumière* » (In Lib de causis, I,6). L'être commun n'est ni Dieu ni les étants ; il est une médiation entre les deux un peu comme la lumière n'est ni le soleil ni les objets éclairés, mais plutôt une plénitude médiatrice entre les deux.

L'être commun n'est pas l'Etant suprême (Dieu comme être subsistant en soi) ; il n'est pas non plus les étants créés comme tels. Son autre métaphysique peut être considéré comme l'étant en général, l'étant en tant qu'étant. En quoi consiste alors l'altérité (la différence) de cet autre qu'est l'étant en général ? il s'agit d'abord de la « **subsistance** », que possède l'étant en lui-même, alors que l'être ne la possède pas.

B – l'être et la subsistance

Deux textes déterminent le rapport de l'être à la subsistance :

- « *l'être est signifié comme quelque chose d'abstrait… Mais ce qui est ou l'étant, bien qu'il soit le plus commun, est dit cependant concrétivement et, pour cette raison, il participe à l'être non pas à la manière dont ce qui est davantage commun est participé par ce qui l'est moins, mais il participe à l'être à la manière dont le* ***concret*** *participe à* ***l'abstrait****. C'est donc ce que dit Boèce, à savoir que ce qui est, c'est-à-dire l'étant, peut participer à quelque chose tandis que l'être ne participe en aucune façon à quelque chose ; et il le prouve par ce qui a été dit plus haut, à savoir que l'être n'est pas* » (In Boeth. De Hebd.. lect. 2, n°24).

Ce premier texte montre que le propre de l'étant est d'être concret : il peut participer à autre chose ; il « est *par participation* à …». Le second texte va dans le même sens :

[1] ST I,45,1 : « il ne faut pas considérer seulement l'émanation d'un être particulier à partir d'un agent particulier, mais aussi l'émanation de tout l'être à partir de la cause universelle, qui est Dieu ; et c'est cette émanation-là que nous désignons par le mot de création. »

• « *l'être signifie quelque chose de plénier et de simple, mais de non subsistant ; la substance, par contre, signifie quelque chose de subsistant, mais de sous-jacent à autre chose. Nous posons donc en Dieu la substance et l'être, mais la substance en tant que subsistance et non en tant que sous-jacente, et l'être en tant que simplicité et plénitude et non en tant qu'inhérence par laquelle il inhère à autre chose* » (De Pot. 1,1).

Ce texte indique clairement un trait essentiel de l'être commun chez ThA : l'être commun est, certes, une plénitude sur essentielle, une richesse infiniment simple, mais il est une plénitude non subsistante.

- « *L'être de la chose créée n'est* ***pas subsistant*** » (ST Ia, 45,4, obj 1).
- « *L'être n'est pas subsistant mais* ***inhérent*** » (De Pot. 7,2,7)
- « *On ne peut dire à proprement parler que l'être est* » (Div. Nom. 8,1)
- « *l'être n'est pas signifié comme le sujet même de l'être…aussi pouvons-nous dire que l'être est* » (In Boeth. de Hebd. lect . 2, n°23)

Nous pouvons ici reprendre l'analogie de la lumière : l'être, comme la lumière, est une plénitude non subsistante : on ne la voit pas en tant que telle, en elle-même mais seulement projeté sur un objet qui, éclairé, l'arrête et la dévoile. Il ressort de ce second texte que le propre de l'étant, que son altérité par rapport à l'être commun, est précisément la subsistance.

→ Nous avons donc deux caractéristiques de l'étant dans son altérité par rapport à l'être commun : sa ***concrétude*** et sa ***subsistance***. Examinons la deuxième caractéristique qui a le mérite de donner la raison profonde de ce que la concrétude énonce seulement comme un fait.

En fait, il n'est pas facile de comprendre comment, pour ThA, la subsistance peut être, dans l'étant , l'autre de l'être. Nous avons vu, en effet, que selon ThA, « *rien ne peut être ajouté à l'être qui lui soit étranger* » (De Pot. 7,2,9) , car « *il n'y a rien en dehors de lui sinon le néant* » (ibid). En quel sens la subsistance peut elle alors être l'autre de l'être ? Cette question reste largement impensée chez ThA, et nous n'aimerions pas non plus la discuter ici. Il s'agit de savoir comment ThA définit la subsistance par laquelle l'étant se différencie de l'être commun.

A vrai dire, ThA n'approche guère la subsistance que de manière négative. Il la caractérise comme le fait de « se tenir dans soi », « d'être en soi », « d'exister en soi » : « *nous disons que* ***subsistent*** *ces choses qui existent en soi et non en autre chose* » (ST Ia, 29,2). Mais qu'il s'agisse de Dieu ou des étants créés, ce « dans soi » ou cet « en soi » n'est pratiquement jamais déterminé positivement. Il signifie toujours « non en ou dans un autre ».

Disons que la détermination de la subsistance des formes substantielles est négative chez ThA. La différence est pensée de manière précritique parce que ThA ne s'interroge pas sur la question de savoir comment il peut y avoir un autre de l'être. L'être est l'être du subsistant, il est son être. D'où la dualité, dans l'étant entre sujet (ce qui reçoit l'être comme sa forme, individualité, *esse*) et essence (substance, nature, *quiddité*).

C – l'être, le sujet et l'essence.

- « *On appelle substance, en un premier sens, la quiddité de la chose que signifie la définition, et c'est ainsi que nous disons que la définition désigne la substance de la chose, substance que les Grecs appellent 'ousia' et que nous pouvons appeler 'essence'. On appelle substance, en un autre sens, le sujet ou le suppôt qui subsiste dans ce genre de la substance* » (ST Ia, 23, 2).
- « *Dans la notion de substance, on comprend qu'elle a une quiddité à laquelle il convient de n'être pas en autre chose* » (SG I, 25)
- « *Toute chose a son être propre selon la mesure de son espèce ; en effet, les choses qui ont un degré d'être différent sont aussi spécifiquement différentes* » (SG II, 94).

L'être se rapporte au sujet comme son acte qui est *médiatisé* par l'essence. Il faut distinguer, dans un étant concret :

- ***ce qui est*** : sujet, suppôt, subsistance (individualité).
- ***ce qu'il est*** : essence, forme, quiddité (nature)
- ***son acte d'être*** : l'être, principe de donation de forme, d'essence, de quiddité.

ThA ne répond pas à la question suivante : quel est le rapport du sujet et de l'essence à l'être ? Il affirme seulement que l'être est l'actualité de la substance ou de l'essence; mais il ne montre pas comment s'engendrent, à l'intérieur de l'être, la substance en tant que sujet et l'essence comme ce qui médiatise le sujet et l'être. Le déploiement de la différence ontologique n'est pas pensé de manière critique.

II – L'être et l'intelligence (autre épistémologique)

Nous avons parlé métaphysiquement de l'être sans nous interroger sur son rapport épistémologique à l'homme. L'homme est un tout complexe d'être substantiel ayant l'âme (substrat personnel), plusieurs facultés dont le plus haute est l'intellect agent et capables de plusieurs acte

- L'intellect humain a un rapport avec la totalité de l'étant. Il ne connaît pas dans une pure activité et spontanéité comme c'est le cas pour l'intellect divin. ThA reprend la distinction aristotélicienne entre ***l'intellect agent*** et ***l'intellect passif ou possible***.

L'intellect agent abstrait la forme intelligible de la matière, fait passer à l'acte les intelligibles en puissance et en montre l'universalité.

L'intellect possible reçoit l'empreinte de la forme ainsi dégagée et s'incline devant le réel. Du rapport entre les deux intellects résulte la connaissance qui consiste en ceci qu'une forme (quiddité, essence, prédicat) est affirmée d'un sujet (suppôt, substrat, matière) et que cette affirmation est rapporté à la nature effective des choses, à leur acte d'être : par exemple, « ceci » (suppôt) « est » (en acte) « un livre » (quiddité).

- Nous retrouvons ici, qu'au niveau épistémologique, le système ternaire ontologique : « substance (suppôt – sujet) – essence (forme –quiddité) – être » , système qui, grâce à l'intellect agent et possible, n'est plus celui de l'étant, mais celui de la conception intellectuelle de l'étant. L'étant est la chose la plus concevable qui soit, premier objet de l'intellect. De même que, au niveau ontologique, l'être se présente comme un autre par rapport à l'essence et au sujet, de même ici, au niveau épistémologique, l'être est un autre par rapport à la forme connue et au suppôt. Dans l'énoncé de la connaissance, c'est à dire dans le jugement, l'être s'exprime dans la copule. Mais dans le processus épistémologique proprement dit, c'est à dire dans la conception de l'être comme acte, il est plutôt cette lumière (*lumen*) qui est le lieu fonctionnel (le *quo*) de la connaissance et non son *quod*, son objet ; tout comme l'être, au niveau ontologique, est fonction de l'essence et du sujet (leur *quo* et non le *quod* même de l'étant comme tel).

- ThA présente le processus de la connaissance dans ces deux textes :

1. « *L'opération intellectuelle humaine s'accomplit selon deux aspects, à savoir selon la lumière intelligible et selon les espèces intelligibles, de telle manière cependant que selon les espèces se fait l'appréhension des choses et que selon la lumière intelligible s'accomplit le jugement sur les choses appréhendées* ». (De Malo 16,12)

2. « *Deux choses sont requises pour la connaissance intellectuelle, à savoir l'intelligible lui-même et la lumière par laquelle il est vu* » (II Sent. 9,1,2,4)

Résumons-nous sur le rapport entre l'être et l'intelligence :

- La conception de l'étant résulte de la confluence de l'apriorité infinie de la lumière intellectuelle (Kant) comme reflet actif de la lumière incréée ou de l'intelligence divine et l'apostériorité finie de la forme dégagée de la singularité sensible ;

- La lumière de l'intellect agent permet le jugement ; l'essence correspond à l'espèce intelligible ou à la quiddité en général ; le sujet est le suppôt dont on prédique une forme.

- La conception du rapport entre l'intelligence et l'être souffre de même défaut déjà relevé à propos de la différence ontologique. ThA juxtapose les deux ordres (ontologique et épistémologique) sans penser systématiquement l'appartenance réciproque de l'être et de la lumière, de l'être et de l'homme : problématique reprise par Martin Heidegger. Cette lacune semble être surmontée dans la théorie thomiste des transcendantaux.

III – L'être et les transcendantaux.

A – la triade des transcendantaux : Unum, Verum, Bonum.

La réflexion sur les transcendantaux ressort de la détermination ultérieure de l'étant : *« il faut que toutes les autres conceptions de l'intellect proviennent d'une addition de l'étant* » (De Ver. 1,1). Les transcendantaux ne sont pas une ajoute. Ils expriment un mode de l'être qui n'est pas exprimé par le nom « être ». Ce sont des noms qui, au même titre que l'étant, ont

cependant une connotation différente et transcendent chaque étant déterminé. ThA cite (in De Ver. 1,1) six transcendantaux : étant, chose, quelque chose d'autre, un, bon, vrai ; qu'il divise en deux groupes :

- ceux qui se rapportent à l'étant pris en lui même (chose, un)
- ceux qui le désignent dans son rapport à un autre (quelque chose d'autre, bon, vrai). Le plus souvent, il n'en retient que trois : un (*unum*), bon (*bonum*), vrai (*verum*) que nous retenons pour notre examen. Nous examinerons aussi le beau (*pulchrum*).

L'un est ce qui est indivis en soi de manière négative. *Bonum Verum* : rapport positif de convenance d'un étant avec un autre. Cette convenance n'est pas possible si l'on n'admet pas qu'il y a quelque chose qui, par nature, convient avec tout étant : ce quelque chose, c'est l'âme. La convenance universelle valable pour tous les étants repose sur l'universalité de l'âme et non sur celle de l'être comme le fera Heidegger. ThA pense, ainsi dirait Heidegger, d'une manière trop ontique, en construisant les transcendantaux sur la dualité de l'étant et de l'âme. l'âme a deux grandes facultés :

- la faculté cognitive (vrai comme accord entre l'étant et l'intelligence)
- la faculté appétitive (bon comme accord entre l'étant et la volonté)

Les transcendantaux (ou universaux) sont convertibles. Tout ce qui est, en tant qu'il est, est un, vrai, bon. Tout ce qui est vrai, en tan qu'il est vrai, est bon et un, etc… Les transcendantaux sont convertibles mais non synonymes. Ils ne diffèrent pas quant à la chose, mais quand au sens. Par chose, ThA entend « sujet », « substance », « suppôt » : «*le bon est identique à l'étant quant au sujet* » (ST Ia, 5,6,1) ; « *le vrai … se convertit avec l'étant selon la substance* » (ST Ia, 16,3,1). Ils diffèrent cependant par leur sens. Si l'étant ou l'un, le vrai et le bon sont identiques quant au sujet, qu'est-ce qui correspond, dans l'étant lui-même, à leur diversité de sens ? Pour ThA, l'étant est lui-même sujet, essence et acte. Il n'est déterminé par les transcendantaux que dans son rapport à l'âme. Les transcendantaux expriment la richesse de l'être et sont garantis par le rapport de l'étant à l'intelligence et à la volonté divines. L'erreur de ThA est de juxtaposer les termes et les plans différents (l'étant, l'âme et Dieu) sans montrer suffisamment dans leurs rapports l'unité d'un même déploiement. C'est pourquoi il est nécessaire, sur le plan herméneutique, de relever la diversité de sens à partir d'une affinité profonde entre la triade sujet-essence-acte et la triade un-vrai-bon.

B – les transcendantaux, l'étant et l'âme.

ThA affirme la convenance ou la coïncidence de vrai et du bon. Le vrai est ce vers quoi tend l'objet de l'intellect ; mais il y a aussi la quiddité ou l'essence. Trois termes caractérisent le bon :

- la perfection
- l'acte
- l'être.

Texte : « *Le sens du bon consiste en ce que quelque chose soit appétible ; dès lors est bon ce que toutes choses appètent. Or il est manifeste que toute chose est appétible selon qu'elle est parfaite, car toute chose appète sa perfection propre. Or toute chose est parfaite selon qu'elle est en acte. Dès lors il est manifeste que quelque chose est bon selon qu'il est étant ; l'être, en effet, est l'actualité de toute chose* » (ST Ia, 5,1).

En partant de ce texte et d'un autre passage de *Quaestiones disputatae de Veritate* (De Ver 21,3), on peut tirer les conséquences suivantes :

1.- il y a correspondance métaphysique d'une part entre le vrai et l'essence et d'autre part entre le bon et l'être. En tant que vraie, une chose comble d'abord par son essence, et en tant que bonne, par son acte d'être.

2. – le vrai est situé dans le connaissant et le bon dans la chose : « De même que le bon désigne ce à quoi tend l'appétit, ainsi le vrai désigne ce à quoi tend l'intellect… et ainsi, le terme de l'appétit, c'est à dire le bon, est dans la chose appétible, mais le terme de la connaissance, c'est à dire le vrai, est dans l'intellect lui-même ». (ST Ia, 16,1).

3. – la vrai lacune de ThA ici est dans la vision trop ontique des transcendantaux. Il faut distinguer chez lui deux niveaux :

- 1er niveau de réflexion : l'âme comprend l'étant comme le système du sujet, de l'essence et de l'acte d'être.
- 2ème niveau de réflexion : c'est dans le système des transcendantaux que se pose le problème du rapport de l'étant ainsi structuré à l'âme cognitive. C'est à ce 2ème niveau qu'apparaît le double parallélisme du vrai et de l'essence d'une part, du bien et de l'être d'autre part. Plus profonde serait cette correspondance si l'on y voyait l'expression de mouvement même de l'être.

4. - ThA a dépassé son ontisme dans *Summa contra Gentiles* où l'on voit dans les transcendantaux le mouvement même de l'être commun en tant qu'il se communique en émanant de sa structure divine et pose l'âme et l'étant comme les deux moments de son déploiement proprement ontologique. L'être commun est ainsi lui-même, en fonction de son origine divine, le système des transcendantaux (un – vrai – bon) et c'est lui qui, en tant qu'il est la substance divine, se déploie en laissant aller hors de lui comme ses deux moments le système de l'âme (âme – intellect – volonté) et le système de l'étant (sujet – essence – acte).

DIEU

Être subsistant et personnel

(intelligence et volonté)

|

être commun

(Sein)

Plénitude non subsistante se donnant en partage

dans le mouvement des transcendantaux

|

(Système des transcendantaux)

| | |

UN VRAI BON

être comme rassemblement être comme dévoilement être comme exigence

Unité Vérité, aspérité, luminosité bonté, appétitibilité

Essentialité Mobilité actualité

ESPRIT **ETANT**

(Système de l'âme) **(Système de l'étant)**

(Dasein)

Âme Intellect Volonté Sujet Essence Acte d'être

C – L'être comme Beauté (*pulchrum*)

Le Beau est présenté par ThA comme consonance ontologique ou comme proposition convenable. Métaphysiquement, le beau unifie le vrai et le bon en les dépassant et les corrigeant l'un par l'autre. Le beau est bon en tant qu'il est vrai et il est vrai en tant qu'il est bon. Il est l'unité de l'intelligence et de la volonté et ne peut être goûté que dans les mouvement respectueux de l'amour. Il concerne aussi l'étant dans sa consonance totale. Le beau est consonance puisqu'il exprime la communion réussie de l'être, de l'âme et de l'étant. Il est l'unité des transcendantaux parce qu'en lui s'exprime la concorde originaire de l'être. C'est pourquoi il est une fête de l'esprit. C'est de St Thomas que part Hans Urs Von Balthasar pour développer sa théologie de la « *Herrlichkeit* » (Gloire).

IV – L'être et Dieu.

Le chemin vers Dieu est, chez ThA, un chemin qui va des étants à l'être et de l'être à l'être subsistant de Dieu.

Il y a 5 voies (ST Ia, 2,3) comme 5 désignations de l'être subsistant : premier moteur (Aristote), cause efficiente de l'être, être nécessaire par soi, causes, en tous les étants de l'être, de la bonté et de toute perfection, principe intelligent ordonnant à leur fin toutes les choses naturelles. ThA conclut à chaque fois : « *c'est ce que tous entendent par Dieu* ». Il y a ici un saut énorme qui escamote le problème du passage de l'Ipsum Esse Subsistens (avec ses 5 noms) à ce mot « Dieu » véhiculé par une tradition historique et religieuse.

Rapports entre Dieu et l'être : ThA donne 3 raisons pour lesquelles le nom « *Celui qui est* » (le tétragramme) est le nom le plus approprié de Dieu :

1. par sa signification : chaque chose est nommée par sa forme. Or l'étant ne désigne pas une forme quelconque, mais l'être lui-même (la forme des formes) qui est identique à l'essence de Dieu (ce qui n'est pas en Dieu).

2. par son universalité : nous ne pouvons connaître Dieu en lui-même, mais plus un nom est universel, moins il restreint l'essence divine et désigne adéquatement la plénitude infinie de la substance divine.

3. par ce qu'il co-signifie : à savoir l'être présent, par opposition au passé et au futur. Et c'est ce qui convient le mieux à Dieu.

→ Précisions de ThA sur « *Celui qui est* » comme vrai nom de Dieu :

Texte : « *Ce nom « celui qui est » est un nom divine plus propre que le nom « Dieu » quant à l'origine de son imposition, à savoir l'être, et quant au mode de signification et de co-signification…. Mais quant au terme en vue duquel le nom est imposé pour qu'il le signifie, le nom « Dieu » est plus propre, qui est imposé pour signifier la nature divine. Et le nom « Yhvh » est encore plus propre, qui est imposé pour signifier la substance incommunicable et, pour ainsi dire, singulière de Dieu* » (ST Ia, 13,11,1).

Interprétation du texte : il y a convertibilité de l'être et de Dieu comme « noms ». Cette réciprocité repose sur la révélation de soi, dans l'histoire, de l'être subsistant comme Dieu : l'être subsistant est celui qui s'est fait Dieu. Mais il y a une différence entre les deux dénominations :

- le nom « celui qui est » désigne l'Absolu en tant qu'il est le terme de notre effort de nomination à l'intérieur de notre quête de l'événement originaire de l'être.
- Dieu désigne, par contre, le nom propre de l'Absolu, sa nature la plus intime, sa nature divine qui nous échappe toujours. « Yhvh » est le nom le plus propre, le plus singulier, de Dieu se révélant librement comme lui-même dans l'histoire.

Conséquences : ThA aurait pu ici élargir le problème : au lieu de comparer les mérites respectifs de quelques noms divins, il aurait pu poser le problème spéculatif du rapport entre métaphysique et histoire. Le nom « qui est » reste sur le plan métaphysique, le nom le plus approprié de Dieu. Cette vérité sublime a été enseignée, sur le plan théologique, à Moïse. Ce nom reste cependant indéterminé, et, s'il dit bien la totalité de l'être divin, il ne la dit que de façon confuse.

V – Analogie

Question : ***l'homme est fini et limité. Sa connaissance est toujours relative à une perspective d'approche. Comment peut-il affirmer connaître le Dieu transcendant ou parler de lui ?***

C'est en cherchant à répondre à cette question que ThA élabore sa théorie d'analogie que nous présentons en ces quelques points : Dieu n'est pas extérieur à moi : sa présence créatrice est immédiate au centre de mon être. Je ne peux certes atteindre cette source dont tout procède. Mais l'acte vital avec lequel je coïncide reflète réellement cette présence divine. C'est pourquoi la réflexion métaphysique est coïncidence non seulement avec mon être, mais aussi avec l'être dans sa réalité absolue et universelle. Il s'agit cependant d'une coïncidence imparfaite et limitée parce que l'acte de ma vie (l'élan vital) est celui par lequel s'actuent les limites qui me distinguent de Dieu. Prendre conscience de mon imperfection et de mes limites, c'est participer réellement au dynamisme avec lequel Dieu se connaît. Mais je ne connaîtrai jamais Dieu comme lui-même se connaît et je ne me connaîtrai jamais comme Dieu me connaît en me créant. Prendre conscience de soi, c'est se poser comme distinct de Dieu et

incapable de coïncider avec le Réel en tant que tel. La présence réelle de Dieu en moi est une présence d'un transcendant qui, dans sa radicale proximité, est aussi infiniment distant de moi : il s'agit ici d'une « médiation infinie » ou d'une « totale immédiateté ».

Ce que je dis de Dieu n'est donc pas totalement négatif parce qu'il est réellement présent en moi ; mais je dois nier, sans pouvoir le dépasser, les limites inhérentes à ma réalité créée. Je ne peux et ne dois dire de Dieu que dans la fidélité au mouvement de participation avec lequel il me constitue comme être dépendant de lui en tant qu'identité parfaite de conscience et de réalité (*verum → veritas sicut adaequatio rei et intellectus*), identité parfaite de la réalité dans l'unité avec elle-même (*unum*)

Conséquence :

Avec le problème de « parler de Dieu » se pose celui de la prédication analogique dans le discours sur Dieu. ThA dégage divers moments ou niveaux de prédication analogique dans notre connaissance de Dieu. Il s'agit de ces trois voies de ThA :

L'analéctique (logique d'attribuer des termes positifs à Dieu par analogie) est le fait d'attribuer à Dieu des perfections tout en niant le mode fini propre aux étants. Seul Dieu réalise éminemment le concept d'unité, ma notion d'unité est relative à mon l'expérience et est donc imparfaite. Pour St Thomas, trois étapes dans la connaissance de Dieu:

- La voie **affirmative**: on ne peut nier que sur fond d'affirmation. Nous commençons par attribuer les perfections à Dieu.
- La voie **négative**: nous nions la finitude de ces perfections dans les étants finis de notre expérience.
- La voie **d'éminence**: elle réconcilie les deux. Nous affirmons que Dieu seul possède les perfections, au-delà de ce que nous pouvons nous représenter clairement.

1. ***la voie de causalité ou d'affirmation (via causalitatis)***

Le processus qui conduit la réflexion à l'affirmation de Dieu est fondé sur le rapport de causalité qui s'exprime dans la *via causalitatis* : la réalité révèle son sens profond en renvoyant à un fondement ou à une cause. Dieu est indiqué ici sous la forme d'une source première, d'une excès d'énergie, d'une origine généreuse et féconde.

Cette réflexion se fait dans la conscience, c'est à dire dans le langage. Dans ce sens, il n'y a pas de connaissance pour l'homme, qui ne soit dite. Mais il y a l'indicible et l'inaccessible. Comment Dieu peut-il se dire dans le langage humain ? le langage humain devient ainsi problématique. Nous atteignons le mouvement nécessaire de la négation par lequel la finitude de la connaissance et du langage humain reconnaissent leur impuissance devant le mystère de Dieu.

2. ***la voie de négation (via negationis)***

Les représentations qu'évoque notre intellect, dans le langage, sont des déterminations finies de l'univers humain.

Dieu n'est pas à notre portée. Reconnaissons que tout commence avant nous et nous arrivons trop tard pour coïncider avec la profondeur du mystère. La création est un geste qui nous précède et nous ne sommes que le point d'aboutissement et non l'origine. Dieu nous connaît et nous crée parce que nous sommes une participation créée de sa Parole. L'être humain est créé ; il est fini. Sa contingence ontologique renvoie à Dieu comme source ou origine absolue.

La philosophie contemporaine, à la suite de ThA et d'autres philosophes modernes (Kant, Hegel), en insistant sur la finitude de l'homme, exige la négation et la mort inscrite dans tout acte spirituel.

L'être créé est plus qu'un concept explicatif mesuré à la raison qui traduit le mouvement de l'expérience humaine. Celle-ci doit se vider d'elle-même pour découvrir en Dieu la source de toute plénitude. Lui est tout et nous ne sommes rien. Ma propre certitude, je ne peux la posséder. Elle doit devenir sa certitude en moi, l'assurance qu'il m'offre. Au delà d'un savoir limité, nous devons accepter un non-savoir. Abandonnons toute représentation, toute image, tout point d'appui humain : c'est cela l'œuvre de la négation : installation dans le vide, dans le néant (Kierkegaard, Heidegger). C'est pourquoi la philosophie aboutit à une certaine indétermination. Quel contenu pourrait-elle donner aux concepts « créateur » et « créature » ? Ces concepts expriment le geste essentiel par lequel l'existence contingente reconnaît la source qui n'est pas contingente. Mourir à soi-même, à sa propre indépendance, à son être-pour-soi, à toute possession, c'est laisser se révéler le geste créateur qui procède de Dieu. L'affirmation de Dieu coïncide donc avec l'acte spirituel dans sa passivité originelle qui renvoie à la source première de l'acte pur dans lequel toutes les perfections transcendantales, qui expriment la vie spirituelle, sont réalisées dans leur plénitude.

3. ***la voie d'éminence ou d'excellence (via eminentiae)***

ThA désigne par des comparatifs que les modes niés dans la *via negationis* ne le sont pas *en raison d'un défaut de réalité* en Dieu, mais bien plutôt *en raison de l'excès ou de l'excellence de sa réalité* (ST Ia,12,12). En vertu de cette éminence, la substance divine se retire, pour ainsi dire ,par delà tous nos concepts ; elle transcende infiniment toutes nos déterminations conceptuelles. La question qui se pose alors est de savoir si ce retrait et cette transcendance ne débouchent pas sur une pure indétermination : question posée explicitement par Hegel.

C'est la connaissance même de Dieu indicible qui exige sa proclamation dans le discours. La parole humaine, s'enracinant dans le mystère de la vérité première, ne peut manquer de susciter tous les échos de la recherche, de la pensée et de l'expression humaines. Dieu est présent : rien n'est sans lui. C'est lui qui se dit dans tout finalement, qui se révèle et se manifeste. Le langage est comme porté vers cette ouverture à une révélation que ne peut jamais se réaliser avec l'unique ressource de la raison humaine (le dernier Heidegger développe ce point de vue de St Thomas dans le langage apophatique). Seule l'annonce, dans notre univers et dans nos traditions historiques, de la Parole éternelle pourra porter à sa plénitude l'effort intellectuel accompli par tous les esprits créés : « *Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est* » (Ambroise). En fonction de cette réalité première, l'expression de l'homme dans le monde prend une signification symbolique. Dieu doit refléter sa présence dans le monde. Cette présence ne devient notre que comme présence découverte et accueillie dans le langage humain qui connaît. Le même non-savoir se manifeste comme symbole d'un savoir qui s'auto-révèle et qu'il faut interpréter. On retrouve, par là, la thèse classique de l'analogie : les propriétés transcendantes sont attribuées à Dieu *formaliter eminenter*, les autres perfections lui sont attribuées symboliquement.

ANNEXE :

« l'émerveillement thomiste devant l'acte d'être ».

Repris de Mgr. André LÉONARD, *Foi et Philosophie.*
(EXCELLENT. Livre à acheter absolument)

La métaphysique commence par un émerveillement devant l'acte d'être. Le jeune enfant lui-même interroge : « que fais-je ici, dans ce monde ? » et la réponse est dans le visage accueillant de la mère. (A l'adolescence, il va comprendre que la générosité qui le fait être vient de plus loin que le cercle familiale, encore qu'elle doit être de même nature). Nous sommes *Je* car Dieu nous tutoie. Tous les étants ne sont que participation à l'être. L'être est ce par quoi tout existe, comme la lumière fait exister un paysage.

-Heidegger: l'être est l'événement même de la vérité, l'horizon de sens sur lequel se détache tout ce qui nous fait signe.
-ThA : l'être est l'acte même d'exister (*actus essendi*). Forme de toutes les formes, acte de tous les actes, perfection de toutes les perfections.

L'homme est alors le seul étant accordé à l'être, ouvert sur l'être, intéressé à l'être. Il est *l'être-là*, le *là*, le *lieu* de l'être. Ouverture illimité de l'âme humaine, car « *suressentialité* » de l'acte d'être. La plénitude de l'être dépasse la somme des étants et des essences, tout comme la lumière est infiniment plus que la somme des objets éclairés. Tout étant est un mystère insondable du fait même de son *élection* par l'être, de son éclairage, de son existence. Et combien plus l'homme, où l'être affleure à la conscience : la *suressentialité* de l'être est présente à lui comme *ouverture illimitée de l'esprit*.

Dès lors, pourquoi les étants ? la lumière est indifférente aux objets éclairés. L'être étant suressentiel, ne peut être tenu responsable de l'existence des essences déterminées (ie des formes concrètes des étants). Etant d'un autre ordre (> essences), elle y est indifférente. D'où l'étonnement indépassable de la raison humaine face au rapport énigmatique liant être et étants. D'autant que l'être semble avoir besoin des étants pour s'exprimer, comme la lumière a besoin des objets pour éclairer. Elle ne s'éclaire pas elle-même : *humilité* et *discrétion* de la lumière et de l'être. *Relativité*. En ce sens, l'être n'est pas ! C'est une plénitude qui ne subsiste pas en elle-même. → *indigence réciproque* de l'être et des étants.

L'homme n'est que le *berger* de l'être et non son propriétaire. Il n'est que le gardien de son mystère, non son Seigneur. Mais il est aussi le *lieu* de l'être, le lieu où le mystère devient transparent à soi. *Paradoxe de la supériorité alternée* de l'être et de l'homme. (De même que la lumière n'est perçue comme telle que dans et par l'œil, qui, sans pouvoir la tarir, certes, voit cependant cette lumière qui ne se voit pas elle-même, et lui est ainsi supérieure.

→ C'est pour surmonter ce paradoxe que de tout temps, la pensée métaphysique est allé au delà de la simple différence ontologique entre l'être et l'étant et s'est élevé jusqu'à l'affirmation de Dieu. *Dieu est positivement requis par la présence au cœur des étants d'une plénitude qui les transcende, mais ne subsiste pas en elle-même.* → affirmer Dieu en philosophie, c'est parvenir au delà de la différence ontologique (étant-être) à

une troisième différence métaphysique, la différence théologique entre l'être et Dieu. Au delà de la plénitude non subsistante de l'être et de l'étant, il y a l'être subsistant et personnel de Dieu (*ipsum esse subsistens*).

Heidegger l'ignore et réduit le mystère de l'être à un événement impersonnel : le pur « il y a » (*Es gibt*) de l'étant, pure donation anonyme de l'étant : *ça donne*. Cet espèce de structuralisme métaphysique fait de l'homme le lieu impersonnel d'un événement anonyme.

Lévinas dénonce l'absence de la question éthique, la résorption de l'altérité vivante de la personne dans la totalité neutre du pur événement de l'être comme tel. Affirmer Dieu comme plénitude subsistante et personnelle, c'est ouvrir l'homme sur une transcendance vivante et promouvoir la consistance éthique de la personne.

La différence théologique éclaire la question de l'origine des essences, qui dérivait jusqu'alors de l'être lui-même, ce qui contredit sa suressentialité. Maintenant, cette origine est à chercher dans l'intelligence divine. Les essence ne sont pas contenues dans l'être ni dans la substance divine, mais sont le fruit de l'imagination créatrice de Dieu, chacune correspondant à une pensée divine qui l'invente créativement et la pose généreusement dans l'être. Il ne s'agit pas d'oublier l'être (Heidegger reproche cette « constitution ontothéologique de la métaphysique).

→ Dieu est *l'Etre subsistant*. Il n'est pas un étant suprême s'additionnant aux étants finis, seulement Dieu peut être dit étant en tant que subsistant, à la différence de l'être, et être en tant qu'il ne reçoit pas l'être comme les étants mais est la plénitude subsistante de l'être lui-même. *Etre* donc différent des étants, *Subsistant*, donc différent de l'être.

Ainsi, *affirmer Dieu résout le paradoxe de la supériorité réciproque homme<>être*. Ce qui est supérieur aux étants, ça n'est pas l'être car il est non subsistant en soi, c'est Dieu, qui cumule la plénitude de l'être et la subsistance des étants. Ce qui est supérieur à l'homme, ça ne peut être l'être car il est impersonnel, c'est Dieu, plénitude de l'être et subsistance personnelle présente dans la conscience de l'homme. Dieu est le soleil, cumulant la plénitude inépuisable de la lumière et la subsistance des objets. On remonte de l'acte d'être à Dieu comme de la lumière au soleil.

<u>*3 différences métaphysiques :*</u>

3° différence métaphysique :
LA DIFFERENCE THEOLOGIQUE
- DIEU : L'Etre comme plénitude subsistante et personnelle , dont l'intellect a créé les formes (essences des étants).

2 ° différence métaphysique :
LA DIFFERENCE ONTOLOGIQUE
- L'ETRE (de l'étant) : Plénitude non subsistante, impersonnelle.
- LES ETANTS, subsistants, dont l'homme, qui est l'être-là, subsistant personnel

1° différence métaphysique :
LA DIFFERENCE EXISTENTIELLE
- mère (parents) : monde - être . générosité de type personnel
- enfants

<u>*Analogie de la lumière*</u> :
- Soleil (lumière subsistante) ⇔ Dieu
- Lumière comme telle ⇔ être
- objets éclairés et lumineux ⇔ les étants
- et parmis eux, l'œil ⇔ l'être-là, l'homme

Peut-on se passer de l'intermédiaire de l'être ? La différence ontologique est-elle noyée par la différence théologique ? Les objets ne peuvent être branchés directement sur le soleil, de peur d'être anéantis. *Supprimer l'être aboutit au panthéisme*. (Dieu seul existerait et les étants seraient des aspects limités de son existence. Dieu ne serait plus transcendant, et les étants ne serait que des accidents ou des modes des l'unique substance divine).

ThA : l'acte créateur de Dieu porte d'abord sur l'être lui-même. « l'être est la première des choses créées ». Il n'est pas sujet créé mais corrélât adéquat de la plénitude de Dieu. « l'être est quelque chose de simple et plénier mais non subsistant ». Emanant de Dieu, il est immédiatement absorbé par les étants selon les essences ou formes pensées par Dieu. L'être, tout comme la lumière, est *pure médiation*. Il est signe de l'origine divine de l'homme. La différence théologique présuppose et promeut la différence ontologique. *Dieu est le donateur de l'être et l'être est le don si entièrement donné qu'il ne subsiste pas en lui-même*. Il est humble et pauvre, et renvoie à Dieu et aux étants. Il est pure médiation référentielle. « *l'être est une similitude de la bonté divine* », *disponible* sans réserve, *oublieux* de soi, *générosité pure*.

Le mystère de l'être, on le retrouve au niveau métaphysique de la Trinité, infiniment riche et pauvre à la fois, dans la dépendance et la réciprocité des 3 personnes divines. Cette logique paradoxale de l'Eternel Amour comme identité de la Gloire et de l'Humilité (ie de la croix) se traduit historiquement par l'Incarnation (2 Co 8.9 et Phi 2.6-8).

En l'homme peut s'actualiser ce don de l'être (plénitude et pauvreté) parvenu à la conscience de soi : l'homme devient image de Dieu en partageant à l'autre cette richesse infinie de l'être, en se donnant à l'autre, en lui relayant la fécondité généreuse de l'être, en un mot, par l'Amour.

Annexe : Décret de la Sacrée Congrégation des études, 27 juillet 1914. Thèses approuvées de philosophie thomiste

Dans le Denzinger, n° :

3601
1. La puissance et l'acte divisent l'être en sorte que tout ce qui est ou bien est acte pur, ou bien est composé nécessairement de puissance et d'acte comme de principes premiers et intrinsèques.

3602
2. L'acte, en tant que perfection, n'est limité que par la puissance, qui est l'aptitude à la perfection. En conséquence, selon que l'acte est pur il n'existe qu'en tant qu'illimité et unique ; mais lorsqu'il est fini et multiple, il entre en composition véritable avec la puissance.

3603
3. C'est pourquoi, pour la raison absolue de son être même Dieu est un, l'un le plus simple ; tous les autres êtres qui participent à l'être même ont une nature par laquelle l'être est limité, et sont composés d'essence et d'existence comme de deux principes réellement distincts.

3604
4. *L'être, qui est dénommé à partir de l'exister, n'est pas attribué à Dieu et aux créatures de manière univoque, ni non plus de manière totalement équivoque, mais de manière analogue, d'après l'analogie tantôt d'attribution, tantôt de proportionnalité.*

3605
5. En outre il y a en toute créature une composition réelle du sujet subsistant et de formes ajoutées de façon seconde, c'est-à-dire d'accidents : ceux-ci ne seraient pas intelligibles si l'être n'était pas reçu réellement dans une essence distincte.

3606
6. Outre les accidents absolus il existe également un relatif, c'est-à-dire relatif à quelque chose. Bien que relatif à quelque chose ne signifie pas qu'une chose est inhérente à une autre selon sa raison propre, souvent cependant elle a sa cause dans les choses, et c'est pourquoi elle a une entité réelle distincte du sujet.

3607
7. La créature spirituelle est en son essence entièrement simple. Mais il reste en elle une double composition d'essence et d'existence, de substance et d'accidents.

3608
8. La créature corporelle est, sous le rapport de l'essence elle-même, composée d'acte et de puissance ; cette puissance et cet acte, dans l'ordre de l'essence, sont désignés par les termes de matière et de forme.

3609
9. Aucune de ces deux parties ne possède l'existence par elle- même, ni ne peut se produire ou se détruire par elle-même, ni être prise comme prédicament si ce n'est comme principe substantiel.

3610
10. Même si l'étendue résulte de la nature corporelle dans ses parties intégrales, ce n'est cependant pas la même chose pour un corps d'être une substance et d'être étendu. La substance en tant que telle est indivisible non pas à la manière d'un point, mais à sa manière à elle qui n'est pas de l'ordre de la dimension. La quantité en effet, qui donne à la substance l'étendue, est réellement distincte de la substance et, de plein droit, est un accident.

3611
11. La matière considérée sous l'aspect de la quantité est le principe de l'individuation, c'est-à-dire de la distinction numérique d'un individu par rapport à un autre appartenant à la même espèce, ce qui ne peut être le cas des créatures purement spirituelles.

3612
12. Il résulte du même attribut de la quantité qu'un corps est circonscrit en un lieu et qu'il est seulement en un seul lieu sous ce mode par quelque puissance que ce soit.

3613
13. Il y a deux sortes de corps, les corps vivants et les corps inertes. Dans les corps vivants, étant donné que se trouvent dans le même sujet la partie motrice et la partie mue, la forme substantielle appelée du nom d'âme appelle une disposition organique, c'est-à-dire des parties distinctes.

3614
14. En aucune manière les âmes d'ordre végétatif et d'ordre sensible ne subsistent par elles-mêmes ni ne se produisent elles-mêmes, mais elles existent seulement selon le principe par lequel le vivant existe et vit, et comme elles dépendent entièrement de la matière, lorsque le composé périt, elles périssent par là même par accident.

3615
15. Au contraire, l'âme humaine subsiste par elle-même ; elle est créée par Dieu pour être unie à un sujet suffisamment préparé, et par nature elle est impérissable et immortelle.

3616
16. Cette âme rationnelle est unie au corps de manière à en constituer la forme substantielle unique, et par elle l'homme existe comme homme, comme animal, comme vivant, comme substance et comme être. L'âme donne à l'homme toute sa perfection essentielle ; en outre elle communique au corps l'acte d'exister par lequel elle existe elle-même.

3617
17. Deux ordres de facultés proviennent de l'âme humaine en vertu de sa nature, les premières qui ont rapport aux sens ont pour sujet le composé, les secondes l'âme seule. L'intellect est une faculté intrinsèquement indépendante d'un organe.

3618
18. L'intelligence suit nécessairement l'immatérialité, en sorte que le degré d'intellectualité correspond au degré d'éloignement de la matière. L'objet adéquat de l'intelligence est communément l'être lui-même ; le propre de l'intellect humain dans l'état présent de l'union est limité à abstraire les quiddités de leurs conditions matérielles.

3619
19. Nous puisons la connaissance dans les choses sensibles. Mais comme le sensible n'est pas intelligible en acte, il faut admettre, en plus de l'intellect atteignant formellement (les intelligibles), l'existence dans l'âme d'une faculté active abstrayant les formes intelligibles des images.

3620
20. Par ces formes intelligibles nous connaissons directement les formes universelles ; les êtres individus nous les atteignons par les sens et par l'intellect faisant

retour aux images ; par analogie, nous accédons à la connaissance des réalités spirituelles.

3621
21. La volonté suit l'intellect, elle ne le précède pas ; la volonté désire nécessairement ce qui lui est présenté comme le bien qui satisfait son appétit de toute manière, mais parmi plusieurs biens qui lui sont présentés comme désirables, elle choisit librement par un acte de jugement révocable. Ainsi le choix suit le dernier jugement pratique ; enfin la volonté exécute.

3622
22. Nous n'atteignons pas dans une intuition directe l'existence de Dieu ni ne pouvons la démontrer a priori, mais bien a posteriori, "à partir des choses créées *Rm 1,20* , par un raisonnement allant des effets à la cause ; c'est-à-dire des choses qui se meuvent et ne peuvent avoir en elles-mêmes le principe adéquat de leur mouvement au premier moteur non mû ; du déroulement des choses du monde subordonnées entre elles à la première cause sans cause ; des choses corruptibles qui pourraient aussi bien ne pas être qu'être à l'être absolument nécessaire ; des choses qui, parmi les perfections limitées de l'être, de la vie, de l'intelligence ont plus ou moins l'être, la vie et l'intelligence, à celui qui est au plus haut degré l'intelligence, la vie et l'être ; enfin de l'ordre de l'univers à une intelligence séparée qui ordonne, dispose et dirige toute chose vers sa fin.

3623
23. L'essence divine, parce que son être même est identifié à l'acte en exercice, c'est-à-dire parce qu'elle est l'Etre même subsistant, se présente aussi à nous comme la raison métaphysique du bien et, à cause de cela, nous dévoile la raison de son infinie perfection.

3624
24. En raison de la pureté de son être Dieu est séparé des choses limitées. D'où il suit premièrement que le monde ne peut procéder de Dieu sinon par création ; ensuite que l'énergie créatrice par laquelle est formé d'abord en lui-même l'être en tant qu'être ne peut être communiquée même pas par miracle à quelque nature finie ; enfin qu'aucun agent créé ne peut agir sur quelque être que ce soit si ce n'est par une motion reçue de la Cause première.

Ch 1 bis. Thomas d'Aquin et l'émerveillement devant l'être (*résumé*).

Vocabulaire : L'Être, l'être et l'étant.

1. **L'Être** : C'est l'Être en Soi (en latin : *Ipsum Esse Subsistens*), nom métaphysique de Dieu, qui désigne un Être qui subsiste en soi, de façon nécessaire, et personnelle. C'est l'Être comme Plénitude subsistante et Personnelle, dont l'intellect a créé les formes (essences des étants).
2. **L'être** commun (lat : *esse commune* ou *ipsum esse*, l'être lui-même) : c'est le fait qu'il y ait des étants. Donc réalité intellectuelle. C'est une Plénitude non-subsistante (car créée par Dieu), impersonnelle (pas une personne).
3. **Les étants** : subsistants (non plénitude, car finis) impersonnels (sauf l'homme, seul subsistant personnel).

➔ La Métaphysique de Thomas analyse et décrit ***l'être commun*** (l'être). L'être commun est la « première des choses créées » par Dieu. Pourquoi cet intermédiaire ? Si on le supprime, on aboutirai à un panthéisme, où les étants seraient des parcelles de Dieu, l'Être en Soi. (Il s'agit de penser l'acte de la Création en préservant ses deux aspects que sont sa relation à Dieu et néanmoins sa séparation de Dieu.) En effet, de quoi les étants tirent-ils leur être ? si c'est directement de Dieu, ils sont divinisés (donc panthéisme. Dieu ne serait plus transcendant et les étants ne seraient que des accidents ou des modes de l'unique substance divine. // *univocité* de l'être). Sinon, il faut un intermédiaire, lui-même créé par Dieu, mais non subsistant, un intermédiaire dont les étants participent. C'est l'être commun. (Sans lui, *équivocité* de l'être). Émanent de Dieu, il est immédiatement absorbé par les étants selon les essences ou formes pensées par Dieu.

De plus, les étants présupposent une plénitude subsistante au delà de l'être (non subsistant), car ils sont eux même subsistants.

L'être commun comme acte simple et plénier de tous les étants.

Toute la métaphysique thomiste de l'être procède de cette intuition centrale que la richesse la plus profonde de tout ce qui existe est justement son *acte d'exister* (*esse*).

1 - Il est acte : « l'être est acte » (SG I,38), «l'actualité de tous les actes, la perfection de toutes les perfections » (De Pot. 7,2,9)

2 - il est sur-essentiel et infini : « L'être commun, considéré absolument, est infini, car il peut être participé par des essences en nombre infini et en des manières infiniment diverses » (SG I,43) . Il est sur-essentiel.

3 – il est abstrait, il n'a de réalité qu'intellectuelle (il est *non subsistant*) : « l'être commun n'est pas quelque chose en dehors de toutes les choses existantes, sinon dans l'intellect seul » (SG I,26) . Il faut donc interpréter l'être commun à partir des choses existantes, des étants, et non l'identifier à Dieu.

4 - il est donc non-subsistant : « Il n'est pas subsistant mais inhérent » (De Pot 7,2,7) . « on ne peut dire à proprement parler que l'être est » (Div.Nom 8,1). « L'être est ce par quoi quelque chose est » (ST I,75,4). *Non subsistant* signifie pour l'être qu'il n'existe pas en lui-même mais en un autre, c'est à dire dans l'étant, dans les étants (comme les accidents sont eux aussi non subsistants) . L' étants est lui *subsistant*, car il existe en lui-même, et non en quelque chose d'autre.

5 – il est intermédiaire entre Dieu et l'étant : l'effet propre de Dieu en toute chose, plénitude médiatrice entre Dieu et les étants. Il est la « première des choses créées » (ST I,q45,a4,1), dans la pensée de Dieu (mais *pas* un étant : «non pas un *sujet créé*, mais la formalité propre de l'objet de la création » Ibid).

Il faut donc comprendre l'être commun comme un être créé, et plus précisément, comme ***une participation ou une similitude de l'être subsistant de Dieu***. Il est « similitude de la bonté divine » (De Ver. 22,2) ; « effet propre de la cause suprême » (ST I-II, 66,5,4), et « Dieu est proprement la cause de l'être universel en toutes choses » (ST I ,105,5).
5 – Le rapport de l'être à l'étant est donc celui de l'abstrait au concret, du non-subsistant au subsistant.

ÊTRE EN SOI	**ÊTRE COMMUN**	**L'ETANT**
« Ipsum Esse Subsistens »	*« Esse commune »* *« Ispum esse »*	
Plénitude	Plénitude	Non plénitude
Subsistant	Non subsistant	subsistant
Personnel	impersonnel	Impersonnel (sauf l'homme)
Nécessaire	contingent	contingent

Concret	Abstrait (intellectuel)	concret
	Sur-essentiel	essence
infini	infini	fini
Increé	créé	créé

L'image du soleil et de la lumière.

• L'Être en Soi // le soleil → Plénitude subsistante, concrète, origine de la lumière.

• L'être // la lumière → plénitude qui n'a pas de subsistance propre, et qui n'existe qu'éclairant les objets. (In Lib de causis I,6)

• Les étants // les objets éclairés → ils concrétisent et dévoilent la lumière, et au-delà son origine: l'Être en Soi.

Conclusion : La Métaphysique antique et scolastique s'est donc centrée sur la question de l'être commun, et ThA nous offre la réflexion la plus achevée, illuminée par la Foi, du statut de l'être. La refonte cosmologique et physique de la Modernité entraînera cependant la métaphysique à ne plus s'interroger sur l'être comme **objet** (= les étants et Dieu), mais comme **sujet** : l'homme connaissant. C'est la révolution copernicienne de la métaphysique.

Ch 2 – Descartes, et le tournant de la Modernité.

I - le « tournant » de la Modernité

L'Antiquité grecque (présocratiques - Platon – Aristote) s'interrogeait sur le *Cosmos*, à la fois objet et modèle de vérité (lois du *logos*). Le Moyen Age place la Foi, et *Dieu* comme objet (théologie naturelle) et origine de toute vérité. Mais sans remettre en cause pour autant les principes physiques et métaphysiques grecs. C'est au XVI° siècle que ceux-ci seront profondément remis en cause avec la Modernité, et le primat du sujet.

II – les causes de ce tournant

1. **<u>l'essor scientifique</u>, contredisant les cosmologies antiques et remettant en cause la métaphysique classique.**

La Modernité (XVI°) naît d'un essor scientifique, qui va détrôner les grandes cosmologies antiques. Ainsi, la cosmologie d'Aristote (et de Ptolémée) défendait notamment :

1 – le géocentrisme.

2 – l'incorruptibilité du monde supra-lunaire… [2]

Les théories de Copernic (début XV°), puis de Galilée (début XVI°) vont nier ces grandes cosmologies : héliocentrisme, corruptibilité du soleil, etc…[3]

Si bien que peu à peu c'est toute la pensée d'Aristote, puis la pensée médiévale qui est remise en cause. Et si tout était faux ? cosmologie, métaphysique, théologie naturelle… La métaphysique fondait la physique, or la physique se révèle en partie fausse. C'est une vraie révolution : durant 20 siècles, les grands penseurs se sont complètement trompés sur le cosmos, les théories du mouvement, etc…

Cela ne serait pas grave si l'on avait clairement séparé les champs d'investigation de la physique et de la métaphysique. La physique aurait pu alors s'écrouler (en partie) sans remettre en cause la métaphysique. Mais le problème est que l'on considérait qu'il y avait une continuité du savoir entre les deux. C'est cette ingérence de la physique dans la métaphysique qui va provoquer, à tort, la remise en cause de toute l'ontologie classique.

2. **le constat cartésien**

Descartes, contemporain de Galilée, et scientifique lui aussi, part donc de ce constat :

→ La philosophie semble ne pas avancer vers la vérité alors que les sciences avancent de façon certaine. Il faut donc refonder la philosophie sur la science, sur la raison.

[2] le monde des astres – *l'éther* – était parfaitement ordonné, éternel, sans corruption, sans changements, etc…
[3] 1610, Padoue : Galilée observe des « taches solaires », au moyen d'une lunette 200x… progrès de l'optique…

III – la méthode de Descartes (rappels)

Descartes n'est pas idéaliste car sa philosophie cherche à aboutir à des positions réalistes, mais il a semé les germes dans sa méthode de ce qui allait devenir l'idéalisme. Pourquoi ?

• ***Deux livres principaux*** : le *Discours de la Méthode*, 1637 et *les Méditations métaphysiques,* 1641

• ***Un point de départ*** : les *mathématiques*, le type même de la science. Elles seules, par leur rigueur, peuvent faire progresser la connaissance. Il faut donc fonder une nouvelle philosophie sur les principes des mathématiques.

• ***Quatre règles principales*** :

1. ***le doute méthodique*** (et non le doute sceptique) :

Il faut « rejeter comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute».

→ *Les* 3 caractéristiques *du doute :*

a - ***méthodique*** (c'est une méthode seulement et pas une fin en soi, comme pour les sceptiques. Il est actif, volontaire, et non pas subi, angoissé)

b - ***universel*** (hyperbolique) : il porte sur tout, même sur ma propre existence.

c - ***radical***

→ Si bien que seules les idées qui résistent au doute rationnel sont retenues comme vraies.

2. ***Le principe d'évidence*** : N'admettre alors pour vrai que ce qui est évident rationnellement.

3. ***La simplification :*** découper les problèmes en autant de parties que possibles

(le but de ces 3 premières étapes est de dégager des vérités fondamentales simples, base de départ)

4. ***La déduction :*** comme en mathématiques, on procède ensuite par déduction, pour arriver à des vérités plus complexes.

• ***Résultats obtenus par la Méthode cartésienne*** :

1. ***la conscience de soi*** : « *je pense donc je suis* » prouve l'existence du sujet pensant. Il y a une évidence qui résisté absolument au doute, à savoir celle de l'existence de la pensée même qui doute. Car pour douter, il faut penser, et pour penser, il faut être. La conscience de soi, comme chose pensante (*res cogitans*) est donc le fondement de départ de la pensée cartésienne. Voilà le fondement que cherchait Descartes.

2. ***l'existence de Dieu*** : Descartes continue : du fait qu'il doute, le moi pensant se rend compte de son imperfection. Mais d'où tient-il donc l'idée de perfection par rapport à laquelle il se déclare imparfait. Pas de lui même, puisqu'il est imparfait et que 'le plus ne peut sortir du moins'. Mais d'un être tout parfait qui a mis en lui cette idée, c'est-à-dire Dieu. Autrement dit, je réalise que dans ma conscience fini se trouve une « idée innée » qui la dépasse (l'idée d'infini) et qui donc lui vient d'un être infini : *« (…) car, encore que l'idée de la substance soit en moi de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fut véritablement infinie* ». Dieu est *idea innata* à la conscience.

3. ***la véracité de Dieu*** (le fait qu'il ne soit pas un « *malin génie* » trompeur) : car le mensonge et la tromperie provienne d'un manque, or Dieu est substance infinie. Perfection de Dieu → Véracité de Dieu.

4. ***la véracité, l'effectivité du monde, et de sa connaissance*** (puisque Dieu n'est pas trompeur.) : le monde n'est pas une illusion. Je peux le connaître.

(Résumé : je doute → je pense → je suis → je suis une chose pensante et doutant → doutant, je suis imparfait → j'ai en moi l'idée de parfait → un être parfait existe → cet être est vrai → le monde qu'il a créé aussi.)

IV – une révolution métaphysique : le primat du sujet sur l'objet. Les premiers pas de l'idéalisme

L'effondrement de la physique antique jette le doute sur toute la métaphysique. Dans la connaissance, on ne s'intéresse plus à ***l'objet*** mais au ***sujet***. On n'ose plus tenir un discours sur l'étant, sa structure, sa substance, son être, etc… mais l'on s'interroge sur notre mode de penser, notre capacité à penser, à connaître, etc…. Un peu comme si, suite à une illusion d'optique, je m'interrogeait sur la santé de mes yeux…

→ L'ontologie entière est suspecte (alors qu'il aurait fallut simplement l'épurer).

→ C'est donc à partir de la pensée qu'est fondée l'existence. Ce qui est premier logiquement et chronologiquement est l'activité de la pensée. La pensée a maintenant pour objet l'existence ou la non-existence en soi de l'être extra-mentale. Elle devient ***critique*** : c'est à partir d'une inspection de mon esprit que je déduis ou non l'existence du monde. Or, dans la réalité, le monde existe en soi, que je le pense ou non.

• La métaphysique de Descartes se caractérise donc comme le **retour du sujet**, le discrédit de la métaphysique et de l'ontologie. Ce qui est premier n'est plus l'objet pensé mais l'esprit qui le pense.

- ***Exemple 1*** : le premier résultat que Descartes obtient : le *cogito*. Mon existence est posée non pas comme première, mais comme seconde par rapport à ma pensée. C'est parce que je me sens penser, que je me sais exister. C'est parce que j'entends en moi une voie intérieure qui est le monologue de ma pensée, de ma conscience que j'en déduis que j'existe. Mais le point de départ n'est pas Franck : le point de départ est la pensée en Franck. Ce qui est vrai pour mon existence le sera pour tout autre objet : j'interroge la connaissance que j'en ai, et non plus l'objet lui-même.

- ***Exemple 2*** : De même donc l'existence de Dieu. Elle n'est pas posée en soi, mais elle est déduite de ma pensée, où plus précisément de *l'idée d'infini* (ou de perfection) qui est une idée de ma pensée. *« Tout ce qui peut se savoir de Dieu peut être montré par des raisons qu'il n'est pas besoin de chercher ailleurs que dans nous mêmes et que notre esprit seul est capable de nous fournir* » (*Méditations Métaphysiques*, Épître. §2)

Alors qu'avant, selon l'expérience commune, le monde est la chose la plus évidente, tandis que l'âme est objet de doute et Dieu objet d'une difficile croyance, la démarche de Descartes est toute autre et inverse cet ordre : la pensée sur l'âme nous fait remonter à l'existence de Dieu, qui nous fait redescendre à la réalité du monde créé.

CONCLUSION : Descartes et le premier appel à la subjectivité.

Descartes est donc le premier philosophe qui ait attribué au moi pensant de l'homme un rôle décisif et fondateur dans l'édification du savoir. Pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, le moi pensant est posé au fondement du système de la science. Le critère de vérité est cherché non dans l'objet à connaître, mais dans l'acte de l'esprit qui l'appréhende.

Les philosophies antiques élaboraient une théorie de l'univers, c'est à dire une « philosophie de l'objet », une « philosophie de l'étant ». (La philo ancienne est tournée vers les choses (objets) et s'applique à l'étude du

monde, parfois un peu naïvement : penser la terre comme immobile…). On s'applique à l'objet, à l'étant, à la substance…

Avec la philosophie moderne, on substitue le point de vue du *sujet*, (= de l'esprit humain) au point de vue de *l'objet*. Il y a un ***primat du sujet***. Ce qui est analysé est l'activité pensante, la ***perception***. Désormais, la philosophie ne consiste plus à connaître l'objet, mais à s'intéresser et à s'interroger sur la nature et le fonctionnement de l'esprit du sujet qui connaît cet objet, c'est à dire sur la perception. L'explication de la connaissance n'est plus opérée à partir de *l'objet connu* mais à partir du *sujet connaissant*. Le point de départ change : c'est désormais le *sujet pensant l'étant*, et non plus *l'étant lui-même*. Tournée vers le sujet connaissant, la philosophie moderne fait la *critique* du savoir, un critique de la connaissance. Comme si, suite à une grosse illusion d'optique, on interrogeait désormais le mécanisme de la vision, et non plus l'objet vu.
→ La question n'est plus « Qu'est-ce que c'est ? », mais « Qu'est ce que je peux en connaître, en penser ? ».

Attention, il ne s'agit pas chez Descartes d'abord d'exalter la subjectivité de la conscience comme telle, mais de fonder méthodiquement le savoir qui livre la nature à l'homme. Cependant, pour la première fois, un système philosophique est construit sur la base de l'évidence à elle-même de la pensée humaine, et donc l'esprit fini est placé au centre de l'édifice du savoir.

C'est le grand tournant de la métaphysique moderne. Cela annonce déjà ce que l'on appelle chez Kant la *révolution copernicienne,* avec la question qui fonde toute la <u>*Critique de la Raison Pure*</u> : « *Que puis-je connaître ?* ».

Le philosophe ne cherche plus à analyser l'objet mais critique son savoir, sa manière de connaître l'objet : le sujet pensant et non plus l'objet pensé. La métaphysique devient une réflexion critique sur la conscience que nous avons de notre propre pensée. L'être est relativisé et absorbé en quelque sorte dans la mesure où « la certitude que j'ai de ma pensée, certitude atteinte dans la conscience de ma propre pensée est exaltée au détriment de l'évidence de ce qui est, découverte dans le jugement d'existence ». L'être est médiatisé par le *cogito*. L'être apparaît dans la pensée et il y apparaît toujours lié à mon existence. Le problème de l'être est pratiquement le problème de *mon* être. Le « je suis » est saisi à partir du « cogito », et non plus à partir de l'être en tant qu'être. Le « je suis » ne pose pas le problème de l'être en tant qu'être, mais plutôt de *mon* être. C'est mon être qui importe plus que l'être.

Le but de la métaphysique devient alors de faire entendre quelles sont les choses que l'on peut concevoir distinctement : un critique de la connaissance, une recherche de la certitude. **En cela, Descartes est le *fondateur* en quelques sortes de l'idéalisme**, sans le vouloir. M.Leclerc l'explique très bien dans son chapitre sur Descartes de *La Destinée Humaine (p.54-55, cité en bibliographie) :*

« Descartes recherche une certitude réaliste pour enraciner solidement les sciences et les techniques, et par là dominer plus efficacement la nature, mais en prenant pour critère de vérité *l'évidence*, forcément subjective, il prépare à son insu la dérive idéaliste de la philosophie moderne, de plus en plus centrée sur le *moi pensant*, jusqu'à pratiquement faire s'évanouir toute réalité objective, ou à exiger des contorsions intellectuelles impraticables pour la retrouver. (…)

Il y a bien des certitudes indiscutables, et le cogito en est une ; mais c'est la *nécessité réelle* de ces intuitions qui en détermine l'évidence, et non l'inverse. Il faut donc un critère objectif de cette nécessité. Ce critère est présent , *implicitement,* dans le *cogito* cartésien, comme il l'était chez Augustin : pour objecter contre une intuition nécessaire, il faut encore l'utiliser, et ainsi on la confirme en croyant la nier. C'est la méthode de la rétorsion.

Mais *explicitement*, Descartes, contrairement à Thomas ou Augustin, manque le nerf de l'argument : il n'en retient que la conséquence subjective, l'évidence, en oubliant la réalité objective première, *l'acte* d'affirmer qui fonde la rétorsion. Il passe à coté de l'essentiel…

Les conséquences en sont incalculables pour toute la pensée moderne et contemporaine, qui va dériver toujours d'avantage vers une philosophie abstraite, « conceptualiste », uniquement focalisée sur les purs concepts, les essences, dans l'oubli de plus en plus profond de *l'acte d'être* – l'existence *réelle* des choses, corrélat objectif nécessaire de l'acte d'affirmation.

De plus, on assiste, déjà chez Descartes, à une dérive vers une philosophie *utilitaire,* uniquement destinée à fonder la

science et la technique ; on en oublie la *gratuité de l'être*, et ainsi l'on passe à coté de l'essentiel – qui est toujours gratuit, « inutile ». »

_____ (→ Lire l'article de *l'Encyclopedia Universalis* sur Descartes)

Ch 3 – L'Empirisme de Hume et la négation des fondements de l'ontologie.

Au XVIII°, *siècle des Lumières* (de la raison), le discrédit de la métaphysique se poursuit et prend deux aspects :

1. ***le scepticisme ou agnosticisme*** : les problèmes métaphysiques sont *insolubles* pour la raison humaine.

2. ***le développement d'un certain esprit scientiste*** : toute vérité et tout progrès ne peut venir que des sciences, et la métaphysique est moquée (Voltaire…).

→ La raison n'est plus comme auparavant dans l'ontologie classique une faculté capable de nous donner l'intuition de l'être, mais plutôt le moyen d'organiser nos expériences et nos pensées.

Le Siècle des Lumières est marqué philosophiquement par l'empirisme, qui cherche à détruire deux notions fondamentales sur lesquelles repose l'ontologie classique:

1. la notion de substance

2. la notion de cause

→ Berkeley ruine la notion de substance matérielle, Hume celles de substance spirituelle et de causalité.

Comme le rationalisme cartésien, l'Empirisme fonde la connaissance sur le sujet (l'homme) : cependant il ne s'agit plus du sujet rationnel comme chez Descartes, mais du sujet sensible. On franchit un pas de plus dans la remise en cause de la connaissance. La raison elle –même est discréditée. (// Réforme protestante)

→ *Principe de l'empirisme* : **il n'y a pas de connaissance au delà de l'expérience sensible. Il n'y a qu'une seule réalité : les sensations ou impressions sensibles**. *(* **Les idées viennent des sensations**. *)*

Les grands empiristes (principalement anglais): Thomas HOBBES et John LOCKE au XVII°, George BERKELEY et David HUME au XVIII°.

1 - négation de la notion de substance

A - Substance matérielle.

Pour l'Empirisme en général, il n'y a pas de connaissance certaine possible au delà des perceptions sensibles. Le seul objet immédiat de l'expérience sont nos contenus de conscience (ce qu'éprouve ma conscience), nos perceptions (chaud, froid, vert, dur, aigus…sont autant d'«idées simples» de notre conscience, dit Hume).

Alors, « *l'idée de substance n'est rien de plus qu'une collection d'idées simples unies par l'imagination, collection à laquelle on a donné un nom particulier qui nous permet de nous rappeler cette collection, soit à nous-*

mêmes, soit aux autres »[4].

Ex : Quand ma conscience reçoit les perceptions jaune, rond, petit, amer, frais etc… je donne le nom « citron » à cette collection de sensations, d'idées simples. Mais rien ne prouve l'existence en soi du citron : il n'y a pas de substance de *citron.* Ce qui est avec *certitude*, ce sont les sensations que j'en perçois : le jaune, l'amer, etc…Le mot « citron » ne correspond qu'à une exigence pratique. L'idée ou l'essence de citron est une idée abusive, née de l'imagination → ***Nominalisme pragmatique*** (ie, on donne un nom à la collection de sensations par esprit pratique). On ne saurait se prononcer avec certitude sur l'existence ni de la nature (substance 2nde) , ni même de l'individualité (substance 1ère). La certitude ne porte que sur la perception des accidents. Le fondement transcendantal de l'étant est remis en cause.

(Nb : Un peu avant Hume, **Berkeley** niait lui aussi l'existence réelle (c'est à dire hors de l'esprit) des substances matérielles[5], des natures des étants corporels (l'idée de table, de cheval, de rouge, etc…). Quand nous parlons de matière, nous ne saurions rien concevoir qui ne soit sensation, perception, ou idée de l'esprit : les étants ne sont que des sensations de mon esprit, non des substances. Il n'y a pas d'idées abstraites indépendantes d'une représentation de mon esprit. Seuls donc existent, comme substances, des esprits: l'existence du monde est celle de leurs idées, conclut Berkeley.)

B - Substance spirituelle (l'âme).

Revenons à Hume. Hume poursuit son raisonnement pour les substances spirituelles : quand je me retourne vers moi-même, je n'aperçois qu'une série d'états (joie, peur, peine, attente, ennui, exultation, etc…) et de perceptions successives (de sons, couleurs, etc…), et non ce moi, un et identique, ce moi substance, cette âme que Descartes avait cru découvrir[6]. Chez Hume, la réalité du sujet n'est qu'une réalité logique, fonctionnelle, mais pas ontologique : elle est principe de connexion et d'unification des impressions entre elles, en idées (ex : chaleur + lumière = feu). Je suis en tant que je perçois des sensations, les reconnaît avec ma mémoire, les unifie en idées avec mon imagination. Les impressions viennent des 5 sens, puis la mémoire et l'imagination les ordonne en idées. L'esprit est donc cette fonction de perception puis d'ordonnancement des perceptions[7]. « *Nous devons considérer la mémoire* (stock des sensations et perceptions passées) *comme la source de notre identité personnelle* », et non une âme hypothétique (alors qu'en fait, la mémoire n'est qu'une des facultés de notre esprit, comme l'imagination, l'intelligence, la volonté, etc…).

Dieu ne saurait davantage être prouvé avec certitude. Voilà donc la métaphysique privée de ses objets : le monde matériel des étants, l'âme humaine, Dieu.

---

[4] David HUME (1711-1776), *Enquête sur l'entendement humain, 1748*

[5] Berkeley est lui-même un métaphysicien. Il nous présente un univers composé d'âmes, âmes que Dieu affecte de ces sensations qui composent pour nous le monde. Mais la méthode de Berkeley est empiriste et critique. Elle rejette avant tout les idées abstraites.
Berkeley remarque qu'aucune idée abstraite ne saurait se découvrir sans l'intuition de l'esprit. Peut-on se représenter une couleur qui ne serait aucune couleur particulière, peut-on se représenter un cheval qui ne serait ni grand, ni petit, ni blanc, ni noir, ni brun ? L'être d'un objet est son être perçu par les sens. Or une telle critique, appliquée à l'idée de matière, révèle en elle une absence totale de contenu

[6] Confusion entre les états psychologiques affectifs et les perceptions sensibles et de l'autre coté le sujet de ces états qui est l'âme.

[7] L'unité originairement sunthétique de la conscience est-elle ontologique (unité d'une réalité) ou logique (unité d'une fonction) ? la multiplicité successive et évanescente des percéptions doit-elle être ramenée à l'unité synthétique d'un « je pense » (Descartes) ou est-elle liées par la simple imagination (Hume) ?

Hume : Les *idées* proviennent de l'expérience sensible (ie des *impressions*) . Elles se lient, s'enchainent et s'organisent lorsque nous pensons, et cela selon certains principes d'ordres : la ressemblance entre elles, la proximité dans l'espace et le temps (ex :feu – chaleur), la causalité. Ces principes produisent donc l'association des percéptions entre elles (au moyen de ma mémoire et de mon imagination). Le facteur de cette association, de ce processus de synthèse, de simplification , d'unification des percéptions sensibles est ma pensée, mon identité personnelle. « nous devons considérer la mémoire comme la source de notre identité personnelle ».

Ressemblance → association passé-présent → mémoire → identité personnelle.

L'amnésique perd son identité, pas l'amputé ou l'aveugle. l'âme est donc semblable à un république qui change de peuple et de lois, mais qui demeure unie par une causalité. L'identité n'est qu'une manière de se représenter la multiplicité. Elle est une fonction logique. L'âme n'est qu'une corrélation, l'apparence d'un être continu là où il n'y a que continuité d'apparences, être de raison, être logique, illusion. Elle est principe de connexion (par ressemblance, contiguité, causalité) entre les ***idées*** (fruits de l'imagination et de la mémoire des ***impressions***, qui elles viennent des sens). (sens → impressions & imagination mémoire → idées)

2 - négation de la notion de causalité

Nous ne saurions non plus atteindre, au sens métaphysique, une cause (efficiente) [8].

Nous voyons deux phénomènes se suivrent régulièrement, et nous déduisons de cette succession répétée un lien de causalité (ex : 100° - "entraîne" → ébullition de l'eau). Mais une telle déduction est abusive selon Hume[9] : on ne peut pas inférer une loi générale à partir de faits particuliers, même s'ils se répètent infiniment. La seule conclusion doit être de probabilité (nous avons *confiance* en l'apparition de l'effet (l'ébullition)…pas connaissance). Ainsi, la constatation répétée de couples de faits développant l'habitude d'attendre l'un des termes lorsque l'autre est donné, le sentiment que nous prenons de cette attente engendrent en nous l'idée de causalité liant ces sensations entre elles : c'est dans cette impression de transition espérée et facile que réside tout ce qu'il y a de positif dans l'idée de cause.

Ex : je constate le lien habituel entre la sensation A (lumière) et B (brûlure). Mon imagination en tant qu'elle est nourrie par la mémoire de ces deux sensations les unifie en une idée : celle du feu et en tant qu'elle est nourrie par la succession de ces deux sensations les lie en un lien de causalité : le feu brûle. Mais ni l'idée de feu, ni sa causalité de brûlure ne sont réelles ou démontrables selon Hume. Elle sont le fruit de mon imagination et de mon pragmatisme.

Conclusion :

Ainsi se trouve consommée la ruine de la métaphysique. Avec Hume, la structure du monde semble reposer toute entière sur le sujet humain, et non plus soutenue par Dieu, origine des substances, et garant des lois de l'univers (comme la loi de causalité). C'est le scepticisme de la modernité, ne se fiant ni à l'objet et sa réalité, ni à l'homme comme sujet rationnel, mais simplement à ses impressions sensibles. Est vrai et certain ce que je ressens. Or ce sujet n'est pas encore, ce qu'il sera chez Kant, un sujet transcendantal. L'homme y est réduit à ses simples sensations : les dimensions spirituelles, métaphysiques ou même rationnelles sont évacuées, au nom d'un souci de certitudes. Mais au nom de quoi fonder la certitude sur les sens, eux aussi trompeurs (cf. illusions d'optique…) ?

Les théories empiristes furent peu suivies, trop réactives et excessives. Très vite, la métaphysique va se reconstruire autours de Kant.

[8] Analysant cette idée, Hume établit que nous ne trouvons jamais, dans l'antécédent, la raison du conséquent. Nous ne percevons pas non plus de productivité, d'action passant du phénomène-cause au phénomène-effet. Seule nous est offerte une succession.

[9] Ainsi, je constate que souvent les gens sortent avec des parapluies, et qu'après il pleut. Puis-je en tirer une causalité ?

Ch 4 – La synthèse Kantienne

L'Empirisme a aboutit a un certain scepticisme, l'homme ne sachant plus sur quoi fonder sa connaissance vrai. Contre Hume qui nie la loi de causalité, fondement de la science, Kant (1724 – 1804) revient à l'universalité et à la nécessité des lois scientifique. Car la science existe (Newton impressionne Kant), et la philosophie a à découvrir comment elle est possible, pour s'en inspirer. Kant fonde alors une métaphysique critique. « Que puis-je savoir ? » est la première de ses questions. Il y répond dans la *Critique de la Raison Pure*. [10]

I –La Critique de la Raison Pure : « Que puis-je savoir ? »

Kant veut lui aussi fonder sa métaphysique sur la science, qui arrive a des certitudes, comme le montre la synthèse newtonienne. « Comment la métaphysique est-elle possible en tant que science?»[11]

« S (sujet) est P (prédicat) » est le type même de proposition scientifique. (Ex : toute masse est attractive[12]). Il s'agit toujours de ***jugements synthétiques a priori***.

- ***analytique*** signifie que le prédicat n'ajoute rien au sujet, mais se contente de le décomposer, de l'analyser[13]. ex : « un cercle est rond ». (« être rond » est déjà contenu dans le cercle)

- ***synthétique*** signifie que le prédicat ajoute quelque chose au sujet et forme donc avec lui une synthèse. Ex : «Ce triangle est équilatéral », « 7+5 = 12 ».

- ***a priori*** signifie antérieur à toute expérimentation[14]

- ***a posteriori***, ie nécessitant une expérience, une expérimentation (dans le temps et l'espace) [15].

La science énonce toujours des *jugements synthétiques a priori*, vrais au delà de toutes expériences, anticipant toute expérience possible. (Ex : « la somme des angles d'un triangle est égale à 180° », « Tous les évènements du monde sont liés entre eux par la loi de causalité »).

La métaphysique aussi énonce de tels jugements (l'âme est immortelle, Dieu est juste, le monde est temporel, etc…), synthétiques a priori pour la bonne et simple raison que Dieu, l'âme ou le monde ne sont pas des réalités empiriquement constatables. Kant interroge alors : pourquoi des querelles métaphysiques ? Quelles sont les conditions pour que des jugements synthétiques a priori soient possibles en métaphysique ? Établir si de tels jugements sont possibles en métaphysique décidera donc de la capacité de cette dernière à devenir une science.

→ L'intuition géniale de Kant est de penser qu'il faut chercher, non dans les objets connus mais *dans le sujet connaissant lui-même*, le fondement de la possibilité de tels jugements. Le fondement de la science, et même de l'ordre du monde est placé dans l'esprit humain. (déjà chez Descartes).

---

[10] Ce cours est tiré en grande partie de l'excellente synthèse de Mgr. André LÉONARD, ***Foi et Philosophie***, Coll. Culture et Vérité, Namur, 1991. Chapitre sur Kant : pp. 131 à 146. Livre excellent, à avoir absolument.

[11] *La CRP*, trad. Tremesaygues Pacaud, Paris, PUF, p 44.

[12] Ex : Loi de Newton : « *Les corps célestes (S) sont tels qu'ils s'attirent avec une force proportionnelle au produit de leur masse et inversement proportionnelle au carré de leur distance (P)* ».

[13] il suffit d'analyser ce qui est déjà contenu dans le concept du sujet pour obtenir le prédicat.

[14] La synthèse qu'il opère même si elle concerne l'expérience, dépasse absolument ce qui est donné dans l'expérience et jouit ainsi d'une « priorité » par rapport à toute vérification expérimentale.

[15] La plupart de nos jugements sont des jugements synthétiques a posteriori : le ciel est couvert, le chien du voisin est mort…

Comment montrer cela ? pour le faire, Kant entreprend une recherche qu'il appelle ***transcendantale*** puisqu'il s'agit de « transcender », ou de dépasser le « fait » qu'il y a des jugements synthétiques a priori pour s'interroger « en droit » sur leurs conditions de possibilité. Kant fonde donc une philosophie transcendantale, c'est à dire fondée sur le sujet et sa capacité à poser des jugements synthétiques a priori : « J'appelle ***transcendantale*** toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de notre manière de connaître les objets en tant que ce mode de connaissance doit être possible a priori. Un système de concepts de ce genre s'appellerait philosophie transcendantale »[16].

Dans la CRP, Kant distingue 3 grandes facultés de connaissance chez l'homme :

1 – la sensibilité, faculté de percevoir des intuitions - sensations (par les sens) dans le temps et l'espace (// *esthétique transcendantale,* car « sensation » se dit *aïsthésis*).

2 – l'entendement, faculté de penser par concepts. (// L'inventaire ou l'analyse des concepts a priori s'appelle l'*analytique transcendantale*).

3 – la raison (pure) , faculté de produire des Idées concernant le supra sensible (l'âme, Dieu, le monde comme tout). (// *dialectique transcendantale*).

nb : Pris ensemble dans leur commune opposition à la sensibilité, l'entendement et la raison pure constituent la faculté de penser en général[17].

→ « *Ainsi toute connaissance humaine commence avec des intuitions, passe de là aux concepts et s'achève avec les idées* » (dépassement par l'idéalisme transcendantal de l'empirisme et du rationalisme).

Analysant la possibilité de jugements synthétiques a priori à travers ces 3 facultés de la connaissance humaine, Kant va mettre en lumière la possibilité pour l'homme de poser de tels jugements. Ce qu'il convient de noter dans ce cours de métaphysique est que de tels jugements ne portent pas sur les choses en soi (les ***noumènes***, du grec *nous* , esprit), mais sur les ***phénomènes*** (du gr. *phaïnesthaï* : apparaître). C'est la « révolution copernicienne »[18]. Le phénomène est donc la chose non pas telle qu'elle serait en soi (sur laquelle selon Kant je ne puis avoir aucune certitude) mais telle qu'elle apparaît et est pensable par moi, par ma sensibilité et mon entendement. Dans la connaissance, la pensée humaine, sans être absolument créatrice, n'est cependant pas passive mais active. Elle n'enregistre pas seulement une donnée, mais lui imprime sa marque. Autrement dit, le sujet connaissant est partie prenante dans la connaissance. Il apporte quelque chose avec lui-même, à savoir l'horizon et la forme mêmes de l'objet connu.

L'activité structurante de la sensibilité est liée à deux formes (moules) a priori que sont l'espace et le temps . L'activité structurante de l'entendement est liée à douze formes de jugements, d'où découlent douze catégories. (donner un exemple.)

NB : Détail de la réflexion →

---

[16] *La CRP*, trad. Tremesaygues Pacaud, Paris, PUF, p 46

[17] c'est pourquoi l'analytique tdale et la dialectique tdale forment ensemble la logique transcendantale.

[18] **RÉVOLUTION COPERNICIENNE ?** : L'homme connaissant n'est pas seulement sensibilité, il est aussi entendement, ou pouvoir de penser par concepts. Kant entend là renverser complètement la théorie classique de la connaissance. D'après celle-ci, c'est l'objet qui, dans le rapport du sujet connaissant et de l'objet connu, joue le rôle central et déterminant. Conformément à la pente objectiviste ou cosmologique de la pensée spontanée, l'objet est considéré comme central et le sujet est traité comme un simple satellite gravitant autour de lui : l'objet est là, avec sa structure, sa forme et ses qualités propres, et nous, sujets, nous tournons autour de lui et nous efforçons de le décalquer fidèlement. C'est cette conception traditionnelle que Kant veut bouleverser, en affirmant que c'est au contraire le sujet connaissant qui est déterminant tandis que les objets nous obéissent : nous sommes le foyer intelligible de l'univers et les objets gravitent autour de nous.

Comment peut-on soutenir une thèse aussi déconcertante ? En fait, l'argumentation développée par Kant est, pour le fond, extrêmement simple. Nous ne connaissons jamais, fait-il remarquer, les choses telles qu'elles sont *en soi*, mais seulement telles qu'elles sont *pour nous*. Qui peut savoir ce qu'est la lune, abstraction faite du sujet connaissant humain ? Qu'est ce que la lune pour un ange, ou pour Dieu ? Que peuvent signifier sa masse, sa forme, sa couleur, etc. pour un autre esprit que le notre ? Par définition, nous ne connaissons jamais les choses en soi, telles qu'elles seraient si nous ne les connaissions pas ou telles qu'un entendement pur pourrait les connaître, puisque justement c'est nous qui les connaissons. Bref nous ne connaissons que les phénomènes, jamais les noumènes.

La plupart des intuitions de la sensibilité sont des intuitions empiriques données *a posteriori*. Je ne puis anticiper a priori les couleurs, les sons ou les formes qui me sont offerts dans l'expérience, je ne peux que les accueillir passivement. Parmi les intuitions de la sensibilité, il en est cependant deux qui ont ceci d'original qu'elles ne sont pas empiriques mais *pures*, c'est à dire, dans le langage de Kant, dégagées de toute expérience donnée, ou encore, présentes *a priori*. Ces deux impressions pures, présentes a priori sont ***l'espace*** et le ***temps***. Essayons par exemple, de faire, en imagination, le vide de toutes nos intuitions empiriques externes. Nous pouvons très bien y réussir, mais une intuition sensible demeurera invinciblement, celle de l'espace, car, même le néant de toute intuition, nous ne pouvons noue le représenter que dans la forme pure de l'espace et de ses trois dimensions. Même chose pour le temps. Nous pouvons, en imagination, faire le vide de toutes nos intuitions psychologiques internes (pensées, désirs, joies…) mais même ce vide intérieur total, nous ne pourrons nous le représenter que dans le flux temporel avec ses trois moments : le présent, le passé, le futur. Pourquoi ces deux intuitions sensibles, et elles seules, sont-elles de toute façon présentes, absolument et a priori ? Réponse de Kant : parce qu'elles ne nous ont pas données de l'extérieur, mais sont deux formes ou structures constitutives de notre sensibilité elle-même. Une comparaison banale peut nous aider à comprendre cela. Quand nous contemplons un paysage, le spectacle qui nous est offert est certes déterminé par les objets que nous voyons, mais aussi par notre vue elle-même. Si notre œil changeait, nous verrions le monde autrement, non pas en raison d'une modification de l'objet vu, mais justement à cause d'un changement dans l'organe même de la vision. Eh, bien, selon Kant, il faut dire analogiquement que les deux intuitions pures de l'espace et du temps appartiennent non pas à ce qui est intuitionné, mais au *sujet intuitionnant* lui-même. Ce n'est pas nous qui sommes dans l'espace et le temps, mais c'est l'espace et le temps qui sont en nous. Ils sont les formes mêmes de notre sensibilité, formes qui sont entièrement pures ou a priori puisque nous les apportons pour ainsi dire, avec nous-mêmes , avant toute expérience. Les deux formes a priori de notre sensibilité. (Dès lors, géométrie et arithmétiques, sciences de l'espace et du nombre, du temps sont d'emblée fondée comme portant des jugements synthétiques a priori).

A partir de l'objet des douze formes classiques du ***jugement***, Kant s'efforce de montrer que cette activité structurante de l'entendement s'exerce à travers douze concepts, dont le plus important est celui de la causalité. Il ne s'agit pas de concepts empiriques, comme ceux d'animal, de plante ou de table, mais de concepts purs ou *a priori* qui structurent toujours déjà à l'avance notre expérience, puisqu'il n'y a pas d'expérience pour nous que celle qui passe à travers leur moule intelligible. Ces douze concepts purs sont ce que Kant appelle les ***catégories*** de l'entendement.

D'après leur fonction, on distingue : 1) selon la quantité, les jugements singuliers (Socrate est mortel), particuliers (quelques hommes sont heureux) et universels (tous les hommes sont mortels) 2) selon la qualité, les jugements affirmatifs (Socrate est grec), négatifs (Socrate n'est pas impie), et in(dé)finis (Socrate est non-gaulois), selon la relation, les jugements catégoriques (Socrate est un animal raisonnable) , hypothétiques (Si Socrate est un homme, alors il est mortel) et disjonctif (Socrate est ou célibataire, ou marié ou veuf) ; 4) selon la modalité, les jugements assertotiques (Socrate est, de fait, mortel) , problématiques (Socrate est peut-être sage) et apodictiques (Socrate est nécessairement mortel).

A ces douze forme logiques du jugement, Kant fait correspondre douze concepts purs de l'entendement, ou catégories : 1) selon la quantité : unité, pluralité, totalité 2) selon la qualité : réalité, négation, limitation 3) selon la relation : substance et accident, cause et effet, action réciproque. 4) selon la modalité : existence et non-existence, possibilité et impossibilité, nécessité et contingence.

Sur cette base, Kant peut alors expliquer sans trop de peine la possibilité de nouveaux jugements synthétiques a priori. En effet, dès lors que les phénomènes portent l'empreinte du pouvoir structurant de l'entendement, le monde phénoménal possède une légalité qui est déterminable a priori puisqu'elle est celle de notre esprit lui-même. Une physique pure, entièrement a priori, est donc possible, qui énonce les principes découlant de l'application des catégories au divers sensible. Par exemple : tous les phénomènes du monde se succèdent dans le temps selon la loi de causalité. De même, on peut comprendre les prétentions universelles des lois de la physique empirique, puisque l'universalité des enchaînements phénoménaux est celle-là même que notre entendement imprime inévitablement aux objets de noter expérience. La légalité de la nature n'est que le miroir de la légalité notre esprit. Les sciences physiques sont ainsi transcendantalement justifiées : en épelant progressivement l'ordre intelligible du monde, la science ne fait que mettre en évidence la cohérence et la légalité que l'esprit humain lui-même a activement introduites dans l'univers des phénomènes. L'ordre que nous découvrons dans le monde est tout simplement l'ordre que nous y avons mis. Le garant de l'intelligibilité

du monde n'est plus l'entendement divin créateur mais l'entendement structurant du sujet humain lui-même. Voilà ce qui constitue un fameux bond en avant sur la voie anthropologique de la philosophie.

Certes le moi dont il est question ici n'est pas le moi empirique du sujet humain individuel. Le *Cogito* qui organise a priori le monde de l'expérience n'est en aucune manière le « Je pense » de la conscience psychologique , mais le « Je pense » du ***sujet transcendantal***. Par « sujet transcendantal », il faut entendre l'acte premier du moi, le pouvoir unifiant originaire de la pensée, acte et pouvoir qui, par définition, ne sont jamais empiriquement conscients, puisqu'ils sont cela même qui rend possible toute expérience consciente. De même que l'œil qui voit n'est pas lui-même une chose vue, ainsi le « Je pense » qui constitue l'objectivité de l'expérience n'est pas lui-même un objet d'expérience consciente. Le moi psychologique est conscient parce qu'il n'est lui-même qu'un phénomène objectif (du sens interne) constitué, comme tous les autres, par l'acte inobjectivable et métempirique du moi transcendantal. C'est celui-ci, et non le moi empirique, qui est responsable de la légalité de l'expérience et se trouve ainsi au fondement de la science.

Récapitulons : la seule connaissance valable certaine est celle qui résulte de la conjonction de la sensibilité et de l'entendement. Ce que l'homme peut effectivement connaître, ce sont des phénomènes sensibles ordonnés par l'activité synthétique a priori de l'entendement. Il faut les deux. Il faut tout d'abord des intuitions empiriques pouvant donner lieu à une expérience sensible. Ne seront donc connaissables que les objets correspondant à une expérience possible. Mais contrairement à ce que dit Hume, les intuitions à elles seules ne suffiraient pas pour une connaissance véritable : elles doivent encore être mises en ordre et légalisées par l'activité structurante de l'entendement. En d'autres mots, la connaissance valable est celle qui organise par l'entendement une expérience possible par la sensibilité. Les intuitions sensibles, sans les catégories, sont aveugles. Et les catégories, sans les intuitions, sont vides, elles ne sont qu'une pure forme.

Kant étend le champ de la connaissance plus loin que Hume aux simples sensations, reconnaît par exemple la loi de causalité, mais il l'étend moins loin que Descartes qui attribuait à l'homme la possibilité de certitudes sur des Idées supra sensibles (âme, Dieu…). Kant fait donc une synthèse entre empirisme et rationalisme, qui ne retenaient respectivement que les aspects matériels ou formels de la connaissance. L'aspect matériel est constitué par la pure diversité des intuitions empiriques de la sensibilité. L'aspect formel est l'élément organisateur et structurant qui, lui, vient de l'esprit humain et consiste, au niveau de la sensibilité, dans les deux intuitions pures de l'espace et du temps, et au niveau de l'entendement, dans les douze concepts purs où s'exprime l'activité synthétique a priori du Je transcendantal. En affirmant que c'est la conjonction de ces deux aspects qui constitue une authentique connaissance, Kant opère la synthèse des deux grands courants qui le précédaient : le rationalisme et l'empirisme. Issu de Descartes, le rationalisme sous-estime le recours à l'expérience et ne fait guère confiance qu'aux déductions pures de l'entendement. L'empirisme lui se méfie au contraire de l'a priori et estime que la seule connaissance accessible est celle qui induit prudemment à partir des faits expérimentaux. Kant unifie en les dépassant ces deux courants opposés. Il dépasse l'empirisme dans la mesure où il fonde la possibilité des jugements synthétiques a priori marqués par une universalité et une nécessité qui, par définition, ne peuvent jamais être inférées à partir d'une expérience toujours limitée. Par ce biais, Kant rejoint le rationalisme. Mais inversement, Kant limite les prétentions du rationalisme : de soi, l'activité synthétique de l'entendement n'est qu'une forme vide et son usage n'est légitime et fécond que dans l'application des catégories à un donné empirique. Ce faisant, Kant reconnaît donc sa part de vérité au respect de l'a posteriori affiché par l'empirisme. La conjonction kantienne de l'entendement et de la sensibilité est ainsi, historiquement, une tentative de réconciliation du rationalisme et de l'empirisme.

La 3° faculté est la ***raison pure***, qui concerne plus directement la métaphysique. La raison pure est en effet l'entendement en tant qu'il veut se dégager de toute référence à une expérience possible et donc connaître

des objets supra sensibles (3 objets classiques : Dieu, l'âme, le monde) par ses seules ressources[19]. Elle répond à une soif ou une tentation de l'entendement d'aller plus loin que la seule physique, expérimentable et concrète, de vouloir dépasser dialectiquement l'usage empirique des catégories, pour chercher la condition d'un conditionné dans un inconditionné. Ici, pas de connaissance certaine possible. Mais des jugements incertains sur Dieu (juste, juge…), l'âme (immortelle, etc…), le monde en soi (créé, temporel, infini…).

NB : Détail de la réflexion →

L'homme connaissant n'est pas que sensibilité et entendement. Il est encore *raison pure*. L'étude de cette troisième faculté est l'objet de la dialectique transcendantale. La raison pure, c'est l'entendement en tant qu'il veut se dégager de toute référence à une expérience possible et prétend donc connaître par ses seules ressources, sans recourir à la sensibilité, des objets suprasensibles. Ou encore, la raison pure, c'est l'entendement qui, insatisfait de ne connaître que des phénomènes physiques conditionnés, part à la recherche de l'inconditionné, de l'absolu, en se laissant emporter sur les ailes de la métaphysique. Dans un des rares passages poétiques de la CRP (p.36 op.cité), Kant compare le projet de la métaphysique à l'élan d'une colombe. La colombe, dit-il, qui fend l'espace, mais sent l'air freiner le mouvement de ses ailes, s'imagine qu'elle volerait bien mieux dans le vide. Seulement, l'air qui la freine est aussi l'air qui la porte. Dans le vide, loin de pouvoir planer plus rapidement, elle piquerait du nez et s'écraserait au sol. Ainsi en va-t-il de l'entendement. le pouvoir a priori de l'entendement est, dans son usage scientifiquement valide, strictement rapporté au champ d'une expérience possible. C'est là, bien sûr une limitation. Seulement, cette humble liaison à l'ordre empirique est aussi la garantie de l'efficacité et du sérieux de la connaissance. Néanmoins, par un instinct métaphysique indéracinable, et constitutif de l'homme, l'entendement s'imagine qu'il pourrait connaître infiniment mieux et plus s'il se dégageait de cette référence empirique pour se tourner librement, purement a priori, vers des objets métempiriques ou suprasensibles. En tant qu'il succombe à cette tentation, l'entendement se transforme en *raison pure*, il tourne à vide, à titre de simple forme a priori et , tout comme la colombe, au lieu d'atteindre son but grandiose, il sombre dans l'illusion, à savoir l'illusion transcendantale de la métaphysique. Reprenant à son compte le sens péjoratif du mot « dialectique » qui désignait pour Aristote, un raisonnement trompeur, Kant dénonce cette illusion métaphysique de la raison dans une « dialectique transcendantale ».

Sur ces 3 objets de la raison, ces ***3 « Idées transcendantales »***, les métaphysiciens se disputent depuis des siècles, échec compréhensible du point de vue de Kant, puisque les jugements synthétiques a priori émis par la raison pure ne jouissent pas de la double garantie des concepts purs de l'entendement et du donné intuitif de la sensibilité. Ici, l'entendement s'emballe et travaille à vide puisqu'il ne veut connaître des objets suprasensibles auxquels par définition, aucune expérience ne peut correspondre. En effet, quelle impression sensible puis-je avoir de Dieu, de mon âme, du monde en soi ? la raison pure peut *penser* ces idées mais elle ne peut pas les *connaître*, dit Kant. Le mystère de la liberté humaine et de Dieu ne peut s'enfermer dans l'entendement, comme la physique, la biologie ou les maths.

(On a parlé ***d'agnosticisme kantien***, mais il est positif, respectant la transcendance de Dieu et de l'âme : « *Je dus abolir (limiter) le savoir pour laisser une place pour la croyance* »[20]). Kant réfute alors les preuves de l'existence de Dieu (ontologique, cosmologique, et physico-théologique), comme confondant les objets nouménaux et phénoménaux.

[19] C'est ainsi que, par delà tous les phénomènes psychiques du sens interne, la métaphysique entend parler de l'âme et affirmer à son sujet qu'elle est libre, simple, immortelle, etc…Ou encore , par delà tous les phénomènes physiques du sens externe, la raison pure veut discourir à propos du monde pris comme totalité, non pas donc du monde expérimentable, mais du monde considéré comme entité métaphysique, ainsi que c'est le cas dans des jugements tels que : le monde est fini (ou infini), le monde a été créé par Dieu, le monde a commencé (ou n'a pas commencé) dans le temps, etc. Les métaphysiciens se croient, enfin, autorisés à émettre des jugements sur Dieu comme origine ultime de l'âme et du monde : Dieu existe, il est le créateur du monde, il est un juste juge des actions humaines,etc…

[20] CRP, préf. 2° édition.

NB : Détail de la réflexion →

Le thème de l'agnosticisme kantien : Ce thème a deux aspects, l'un négatif et l'autre positif. *Négativement*, et c'est l'aspect le plus souvent souligné, l'agnosticisme kantien signifie que l'homme ne peut pas connaître l'absolu. Ses facultés de connaissance ne sont pas destinées à faire de la métaphysique, mais plutôt à pratiquer les sciences (mathématiques, physiques, chimie…). La patrie de l'intellect humain, c'est le monde de l'expérience sensible. Et ce monde - Kant n'est pas un empiriste ! - l'entendement peut le connaître scientifiquement, c'est à dire en dépassant le strict donné empirique dans la direction de jugements universels et nécessaires. Mais la connaissance de l'absolu dépasse le pouvoir de la raison finie. *Positivement*, l'agnosticisme kantien a cependant une signification plus subtile et largement méconnue. La conviction ultime de Kant est que l'absolu de la liberté humaine et de Dieu est trop grand pour être « connu ». Connaître , c'est en quelque sorte dominer un objet en le construisant a priori. Soyons donc modestes et ne prétendons pas enfermer le mystère de Dieu et de la liberté dans le filet de l'entendement. Le cœur de l'être échappe à la spéculation, non pas d'abord parce que notre connaissance serait finie et déficiente, mais parce que le mystère ontologique excède l'ordre même de la connaissance en général. Tel est le sens profond du mot de Kant : « je dus abolir le *savoir* afin d'obtenir une place pour la *croyance* ». Kant a limité le savoir, il a montré que l'homme connaissant n'est chez soi que dans les phénomènes, objets de la science moderne, mais ne s'est pas livré à ce travail critique dans l'unique but d'humilier la raison pure, il a voulu surtout faire une place à la foi, c'est à dire, comme nous le verrons, réserver à l'engagement éthique de la raison l'accès à l'absolu. Le premier résultat de la CRP , son résutlat le plus apparent est donc bien la limitation du savoir humain et l'affirmation que l'âme, le monde et Dieu échappent à l'emprise de la connaissance rationnelle. Mais si Kant tient fermement en mains les rênes de la raison pure, s'il lui impose une critique si rigoureuse, c'est finalement pour préserver le champ propre de la raison pratique ou morale, seule habilité, selon Kant, à se frayer un chemin jusqu'à l'être même. Voyons comment en III.

II - Fondement de la Métaphysique des mœurs : « Que dois-je faire ? »

➔ La raison pratique vient alors prendre ici le relais de la raison pure pour dire non ce qui est, mais ce qui doit être : « Que dois-je faire ? ». A l'inverse de la raison pure, la raison pratique, qui me dicte mon éthique, doit être pure de toute expérience, de toute contingence, de toute circonstance particulière : elle doit me dicter des impératifs universels, impératifs catégoriques. La morale ne peut se circonstancier. On ne peut agir pour des motifs empiriques ou sensibles, mais seulement guidé par une loi absolue (ex : tu ne tueras pas). Je fais mon devoir parce que c'est mon devoir et non par intérêt. Obéissance inconditionnée à la voix de ma conscience[21].

De là le premier impératif catégorique : « agis de telle sorte que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle ». Et le second : « agis de telle sorte que l'autre soit toujours une fin en soi et jamais simplement un moyen ».

NB → Détail de la réflexion :

La raison pratique ne s'intéresse pas à ce qui *est*, mais à ce qui *doit être*. La question n'est plus « Que puis-je connaître ? », mais « Que dois-je faire ? ». Kant a développé ce thème dans son second grand ouvrage, la *Critique de la Raison Pratique*. Par rapport à la première Critique, nous assistons à un total changement de décor. En effet, la conclusion majeure de la *Critique de la raison pure* était que la raison n'est féconde que si elle renonce à sa pureté et se lie modestement au champ de l'expérience. Dans le domaine éthique, par contre, le souci de Kant est de montrer que la raison pratique n'est vraiment morale que si elle est *pure*, c'est à dire entièrement dégagée de l'expérience. ***Si donc la raison pure devait être critiquée sur le plan théorique , sur le plan pratique, par contre c'est toute raison pratique qui ne serait pas pure qui doit être sévèrement critiquée.*** Pourquoi ?

[21] Ce que nous appelons familièrement la voix de la conscience n'est rien d'autre pour Kant que cet impératif de la raison pure s'adressant à notre volonté empirique intéressée et lui enjoignant de soumettre ses mobiles égoïstes à l'universalité inconditionnée de la raison.

a- Le premier fondement du « purisme » éthique kantien est que la morale parle à l'impératif et non à l'indicatif. Elle ne décrit pas ce qui est, mais prescrit ce qui doit être. Or une norme morale, une exigence éthique, ne sont jamais, comme telles un fait donné *a posteriori*, mais un idéal s'imposant *a priori*. Une morale fondée sur l'expérience serait une contradiction. *Des faits ne fournissent jamais une règle éthique*. Seule la raison pure, légiférant *a priori*, peut donc être authentiquement pratique.

b- Le second fondement du purisme de Kant réside dans la rigueur de ses conceptions morales. Selon Kant, en effet, dès qu'on agit par intérêt ou par souci d'efficacité, on est en dehors de l'ordre moral. Toute morale fondée empiriquement serait donc non seulement contradictoire, mais encore immorale. Agit moralement celui-là seul qui agit dans l'unique intérêt de la raison, sans aucun mobile sensible, rien que pour obéir à la raison pure.

D'ailleurs, le sentiment populaire ne rejoint-il pas la philosophie lorsqu'il estime que quelqu'un a agit bien si et seulement si son action était mue par une *bonne intention*, c'est à dire par l'intention de faire son devoir uniquement parce que c'est son devoir et non par intérêt ? Le commerçant qui ne trafique pas ses prix et ses balances afin de ne pas perdre sa clientèle, n'agit pas moralement, il accomplis son devoir matériellement certes, mais non formellement ; il agit conformément au devoir, mais pas *par* devoir. Il ne sera authentiquement honnête que s'il agit ainsi par pur respect de la loi qui découle de la raison.

Quel peut bien être maintenant l'impératif moral issu de la raison pure ?

La raison pure, avons-nous vu, est la faculté de l'universalité absolue et inconditionnée, affirmée entièrement *a priori*. Le seul ordre qui puisse en émaner sera donc d'agir de manière rationnelle, c'est à dire *universelle*. *« Agis de telle manière que tu puisses vouloir que la maxime de ton action devienne une loi universelle ».* Telle est la formulation célèbre de l'impératif catégorique ou inconditionné, issu de la raison pure. L'unique critère, entièrement formel, pour savoir si j'agis bien en posant telle ou telle action est de me demander : puis-je vraiment vouloir sans contradiction que la ligne de conduite que je vais adopter sois étendue à tous, et devienne ainsi une loi universelle ? telle est l'exigence éthique de la raison pure.

Ce que nous appelons familièrement *la voix de la conscience* n'est rien d'autre pour Kant que cet impératif de la raison pure s'adressant à notre volonté empirique intéressée, et lui enjoignant de soumettre ses mobiles égoïstes à l'universalité inconditionnée de la raison. Ainsi donc, la raison pure, qui était impuissante à connaître sur le plan scientifique, est, au contraire, la seule loi valable et efficace de l'action sur le plan éthique. ***Illusoire en métaphysique, la raison est par contre l'unique fondement de la moralité.***

Ce qui est décisif du point de vue qui nous occupe, c'est que, ***sur la base de cette loi pratique de la raison, Kant va postuler trois grandes affirmations métaphysiques inséparablement liées à l'exigence éthique***. Ce sont les trois célèbres *postulats de la raison pratique.* Il s'agit de propositions théoriques indémontrables par la raison spéculative, mais dont la vérité est requise par la raison pratique si l'impératif de cette dernière ne doit pas être incohérent (*C.R.Pratique*, trad. Picavet, Paris, PUF, 1943, p. 132, puis 142).

1. le premier postulat de la raison pratique est celui de la ***liberté.*** Sur le plan théorique, nous ne pouvons pas prouver que nous sommes libres. Au contraire, chacune de nos actions est, au niveau phénoménal, à interpréter comme un phénomène lié causalement à un autre phénomène. L'entendement scientifique n'atteint jamais que le déterminisme strict des phénomènes, il ne peut qu'ignorer la liberté. Quant à la raison spéculative pure, elle peut bien « penser » métaphysiquement que notre âme est douée de liberté, mais elle est incapable de le « connaître » démonstrativement. Seulement la raison en nous n'est pas que théorique, elle est aussi pratique. Or, en tant que pratique, elle me commande d'agir de manière purement rationnelle dans une complète indépendance à l'égard du monde des sens. Mais, agir d'une telle manière, c'est justement être libre, c'est se déterminer par soi-même selon la raison. La voix pratique de la raison en moi m'oblige donc à affirmer que je suis libre. A partir de l'évidence première du devoir moral, à partir de ce fait rationnel primordial qu'est l'impératif catégorique, je dois ainsi postuler la liberté. Sinon la raison pratique m'imposerait un devoir irréalisable, ce qui revient à dire que, se contredisant elle-même, elle serait irrationnelle. La cohérence de la raison avec elle-même exige donc la réalité de ma liberté. ***« Tu dois fait ton devoir, or tu ne peux le faire que si tu es libre, tu es donc autorisé par la raison à postuler pratiquement que tu es réellement libre ».*** C'est ainsi que la raison pratique me révèle, par son exigence morale absolue, que je ne suis pas seulement un phénomène déterminé lié à l'ensemble de la nature, mais une réalité métaphysique intelligible, un noumène qui, comme chose en soi , est doué de liberté.

2. le deuxième postulat de la raison pratique est celui de ***l'immortalité de l'âme***. La raison pratique en effet, m'impose d'être saint, c'est à dire d'agir uniquement par devoir, dans une parfaite obéissance à la loi morale que la liberté rationnelle se donne à elle-même. Or, dans la mesure où je suis ici-bas un être raisonnable immergé dans le monde sensible, je suis incapable de me défaire entièrement des intérêts égoïstes de ma sensibilité pour agir par pur respect de la loi. Et pourtant, la raison ne m'en commande pas moins impérieusement d'accomplir le devoir pour le devoir, à l'écart de toute recherche d'une succès empirique. A moins que la raison elle-même ne soit déraisonnable - ce qui est impossible - je dois donc postuler la possibilité d'un progrès à l'infini en direction de cette sainteté morale. Or ce progrès indéfini n'est possible que si ma personnalité raisonnable persiste elle-même indéfiniment dans l'être par-delà la mort qui affecte mon existence phénoménale. Bref, l'exigence morale de la raison m'impose de postuler pratiquement l'immortalité de mon âme et ainsi la possibilité de me rapprocher indéfiniment de l'idéal moral.

3. le troisième postulat est celui de ***l'existence de Dieu***. Sur ce point comme que celui de l'âme immortelle, la raison théorique était incapable de me fournir la moindre connaissance*. Mais la raison pratique a ses entrées là où la spéculation s'avère impuissante*. En effet, la raison elle-même - et non seulement l'égoïsme humain - considère qu'un être raisonnable tel que l'homme a besoin du bonheur pour être pleinement lui-même et que justement il se rend digne de ce bonheur par la vertu, c'est à dire par cette disposition à bien agir qui se moque du bonheur pour rechercher uniquement le devoir en tant que tel. En d'autres mots, le vœu de la raison elle-même est la réalisation du *souverain bien*, lequel consistera donc dans l'accord entre la vertu et le bonheur dont celle-ci se rend digne. Or, non seulement ce lien est rarement donné de fait -que de justes sont malheureux, et d'impies prospères ! - , mais il n'est pas au pouvoir de l'humanité de réaliser efficacement le souverain bien dès lors que le bonheur comme son nom l'indique, dépend de la bonne fortune, c'est à dire en fin de compte d'un ordre naturel de soi indifférent à la moralité. C'est pourquoi, sous peine de se contredire elle-même, la raison nous impose de postuler pratiquement l'existence d'un sage auteur de la nature capable de réaliser le souverain bien, c'est à dire qu'elle nous impose moralement d'admettre l'existence de Dieu.

III – La Critique de la Raison Pratique : « Qu'ai-je le droit d'espérer ? »

Seulement pour agir ainsi, j'ai besoin de trouver des motivations métaphysiques, un intérêt supérieur à cette exigence éthique. Ce sont les 3 célèbres « postulats de la raison pratique », 3 propositions théoriques indémontrables par la raison pure, mais don t la vérité est requise par la raison pratique si l'impératif de cette dernière ne doit pas être incohérent :

1 - la liberté de l'homme, sinon la raison pratique m'imposerait un devoir irréalisable, car je serai purement conditionné par mes sens et désirs. « Tu dois donc tu peux » dit Kant.

2 - l'immortalité de l'âme, car la raison pratique m'impose d'être saint, et j'ai donc besoin d'un temps infini pour y parvenir pour me rapprocher indéfiniment de l'idéal moral.

3 - l'existence de Dieu , qui réalisera mon souverain bien, ma béatitude. Dieu est donc pour mon esprit comme une nécessité de mon agir moral. Son existence est exigée pour que la raison humaine ne soit pas incohérente dans son vœu raisonnable de bonheur. Il est celui qui garantit jusqu'au bout la consistance de la liberté humaine. (Kant arrive à Dieu à partir des besoins et désirs de l'homme : c'est une voie *anthropologique*). Dieu n'est pas le fruit d'une exigence de ma raison pure comme chez Descartes[22], mais de mon agir, de ma raison pratique. Ca n'est plus la morale qui est fondée sur la métaphysique mais la métaphysique qui est fondée sur la morale : là aussi révolution copernicienne. Primat de l'orthopraxie (agir correctement) sur l'orthodoxie (penser droitement). Dieu est au terme d'une action morale cohérente et non plus d'une pensée métaphysique rigoureuse, comme chez ThA (les 5 voies), ou même Descartes.

[22] Idée en moi de perfection, donc existence de Dieu.

Conclusion Générale

La pensée de Kant a exercé une influence incalculable sur notre époque. Nous avons déjà qu'elle systématise la modernité : sa théorie de la connaissance donnant la primauté au sujet connaissant, ***et l'ordre de la nature n'est qu'un miroir de la légalité de l'esprit humain***. Cette tendance se confirme et se renforce dans le couronnement éthique de l'œuvre critique.

La conception kantienne de la morale constitue tout d'abord une nouvelle révolution copernicienne. Classiquement, en effet, la morale est fondée sur la métaphysique : l'homme agit bien s'il assume et promeut par son comportement l'ordre du réel déchiffré par la métaphysique. Ici, par contre, la conscience morale de l'homme ne repose que sur elle-même ; elle n'a pas à se soumettre à des lois extérieures métaphysiques; en obéissant à l'impératif catégorique, ***elle n'obéit qu'à sa propre cohérence interne***. Loin donc que la rationalité de l'action dépende d'une métaphysique préalable, ***c'est la raison humaine qui est première et qui, par le biais des postulats pratiques, ouvre le champ de la métaphysique***. Ce n'est pas l'être qui détermine le sens de l'homme, mais l'homme éthique qui décide du sens de l'être.

Cela est particulièrement manifeste en ce qui concerne le problème de Dieu. Chez Kant, Dieu est situé dans le prolongement du dynamisme de l'être humain. Il est au terme des requêtes de l'esprit. Son existence est exigée pour que la raison humaine ne soit pas incohérente dans son vœu raisonnable de bonheur. Tel est bien le sens, décidément anthropologique, du troisième postulat de la raison pratique : ***Dieu est postulé comme celui qui garanti jusqu'au bout la consistance de la liberté humaine***. Ce thème fera fortune.

Il importe enfin de souligner le ***caractère essentiellement éthique de l'anthropocentrisme kantien*** en matière métaphysique. ***L'affirmation de Dieu ne couronne pas l'élan scientifique de l'homme, mais son effort moral.*** L'accès à Dieu est au terme non de notre cerveau mais de notre cœur. La position métaphysique de l'Absolu n'est pas requise pour que la connaissance humaine s'achève - car la patrie du savoir, ce sont les phénomènes conditionnés du monde - elle est bien plutôt exigée par l'action de l 'homme, afin que celle-ci puisse atteindre le souverain bien auquel elle est destinée, mais qui n'est pas en son pouvoir. La sainteté morale a son unique mesure dans la raison humaine, mais l'homme a besoin de Dieu pour que la sainteté le rende heureux.

Nous pouvons reconnaître l'influence du kantisme chaque fois que, ***dans l'affirmation de Dieu, la connaissance est dévalorisée par rapport à l'agir.*** (Schleiermacher, le protestantisme libéral, …). Primat de l'orthopraxie sur l'orthodoxie. La vertu est plus décisive que le savoir (Rousseau). ***Dieu serait au terme d'une action morale cohérente et non d'une pensée métaphysique rigoureuse…→ c'est réducteur : Dieu est au terme des deux***. Comprendre l'existence de Dieu - et sa révélation dans le Christ - sou un angle uniquement éthique, à titre de postulat requis pour l'heureux achèvement de la moralité humaine, correspond certes à un aspect du réel, mais à un aspect seulement : ***en fait, on y néglige totalement de prendre en considération, dans une pensée gratuitement docile à l'être, la réalité même de ce que Dieu est en soi et pour soi***.

Bref, ***Kant aide la pensée philosophique et théologique à échapper à la réduction cosmologique du sens de Dieu, en montrant que l'Absolu n'est pas à situer dans le prolongement de notre savoir scientifique de l'univers physique*** : il relègue à une place subordonnée toute physico-théologie (Cf. *La Critique de la Faculté de Juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968, §91, pp. 285-286). Mais il y a un revers à la médaille. Pour avoir indûment identifié le savoir humain au savoir scientifique en prenant comme modèle de la connaissance les maths et la physique, ***Kant exclut toute connaissance spéculative de Dieu***. Et ce avec les meilleures intentions du monde : il refuse de soumettre l'absolu au schéma constructeur et dominateur de la science moderne. Mais ce refus d'une approche spéculative de Dieu l'amène logiquement à ne trouver d'appui à l'affirmation métaphysique que dans l'ordre moral et à réduire ainsi la théologie à une éthico-théologie. Kant écarte le danger de la mainmise scientifique sur le concept de Dieu, mais il y substitue le ***péril plus subtil d'un***

utilitarisme raffiné, celui d'un moralisme universel qui mesure le sens de l'être à son impact sur le dynamisme éthique de l'homme et subordonne l'affirmation de Dieu à l'achèvement de la moralité.

En fait, seule la reconnaissance d'une réelle approche métaphysique de l'être et de Dieu donne à la pensée une gratuité et une liberté capables d'éviter conjointement le double écueil de la réduction cosmologique et de la réduction anthropologique.

Ch 5 - Hegel et la dialectisation absolue de la métaphysique

I - l'éclatement des limites posées par Kant à la raison : « tout est rationnel »

Kant soulignait la nécessité pour l'entendement de se fonder sur la sensibilité et ses intuitions. Une intuition purement intellectuelle (non fondée sur l'intuition sensible) ne peut que se perdre dans l'illusion, dans l'imaginaire, et quitter la réalité. Hegel ne suit pas cette prudence et pense disposer d'intuitions purement intellectuelle.

Alors que Kant limitait , « critiquait » le champ de la raison pure, Hegel au contraire transgresse ces limites et prétend saisir une vérité quasi mystique, et pourtant rationnelle. La pensée de Hegel prétend englober tout le réel. Selon lui, une pensée qui n'engloberait pas tout le réel ne saurait être vraie. *Tout ce qui est rationnel est réel et tout ce qui est réel est rationnel.* C'est à dire qu'il pose l'identité totale du réel avec le rationnel. Seule une pensée totalisante peut viser la vérité. Là où Kant abolissait (limitait) le savoir pour laisser une place à la foi, Hegel prétend étendre le savoir à l'ensemble du réel. Du même coup, il abolirait la croyance.

II - méthode : l'analyse de l'Histoire, succession de contradictions surmontées

Hegel bien sûr ne prouve pas sa pensée par une démonstration rationnelle comme Descartes. Reprenant toute l'histoire de l'humanité, des cultures, des civilisations, il montre que le tout possède, malgré ses contradictions, une logique, une conformité à la raison. On parle d'un système ***panlogique*** (tout est logique). La paternité d'Héraclite est évidente : tout événement, toute contradiction trouve sa logique, sa place dans le déploiement de l'histoire, de l'humanité.

III - La dialectique : l'intégration du principe de contradiction dans la logique

Jusqu'ici, nous avons toujours considéré ce qui est contradictoire comme étant contraire au logique. Lorsqu' Héraclite se servait de la contradiction pour décrire la réalité comme étant le combat des contraires, il s'opposait en quelque sort à la règle fondamentale de la logique - ce que Parménide n'a pas manqué de lui objecter. Parménide disait : on ne peut pas dire en même temps « l'être est » et « le non être » est.

La contradiction est donc le contraire de la raison, du logos, de l'être même. Pour Hegel, au contraire, la contradiction occupe une position centrale, et c'est grâce à cette contradiction centrale qu'il lui est possible de maintenir son panlogisme, qui identifie le réel et le rationnel. Il est évident que cela n'est pensable qu'à travers un processus, un développement, un devenir. A et non-A ne peuvent coexister dans le même temps, mais peuvent s'impliquer l'un l'autre, se succéder pour se dépasser l'un l'autre dans une synthèse. C'est la ***dialectique***

hégélienne : cette marche de la pensée, par contradictions surmontées, selon un rythme ternaire, où la thèse (affirmation) appelle l'antithèse (négation), et toutes deux se dépassent et se conservent dans la synthèse.

Ainsi, la dialectique de Hegel est donc la succession de contradictions à l'œuvre dans le réel.

Comme Descartes, et Kant, Hegel interroge le fonctionnement de l'esprit (idéalisme), mais ce qui lui semble central et caractéristique pour l'esprit est cette ***faculté à nier sans cesse*** , ce travail de négation sans cesse à l'œuvre, emmenant l'homme et l'humanité entière à un constant dépassement de soi-même.

Chez Héraclite, les contraires cohabitaient à travers un combat, c'est à dire encore un processus. Chez Hegel, le processus, c'est l'Histoire. Elle est l'*odyssée de l'Esprit,* elle manifeste la Raison.

« *La seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la Raison (rationalité), l'idée que la Raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement…La Raison est la substance…Elle est l'infinie puissance…Elle est le contenu infini* » (Hegel, La *Raison dans l'Histoire,* 10/18-UGE, p.47-48)[23]

A travers sa réflexion sur l'Histoire, Hegel développe sa pensée philosophique.

Prenons un exemple, par lequel Hegel « prouve » la supériorité du Christianisme, la vérité de ses dogmes…. Dans la *Philosophie de l'Histoire Universelle,* Hegel divise l'histoire des religions en 3, selon toujours son même schéma (Thèse - Antithèse - Synthèse) visant à progresser vers la vérité par réintégration des contradictions successives.

1. Thèse : L'histoire asiatique (hindouisme, bouddhisme…) : inégalité massive entre le divin et l'homme. (l'humanité se trouve en quelque sorte écrasée par la divinité).

2. Antithèse : L'histoire classique gréco-romaine : étape d'équilibre entre les dieux et les hommes, les dieux sont comme domestiqués par les hommes.

3. Synthèse : la période chrétienne, où égalité et inégalité se trouvent en quelques sortes abolies, c'est à dire dépassées et transposées à un niveau supérieur dans le Christ, qui est à la fois homme et Dieu. Cette troisième période récapitule donc 1 et 2 en les dépassant. Elle est plus rationnelle, plus vraie, plus réelle.

Ce qui est vrai pour l'histoire de la religion l'est aussi pour d'autres *figures de l'esprit* : l'histoire de l'art, de la politique[24], du droit, de la science, de la philosophie… etc… On le voit donc, tout devient pensable, logique, et plus rien n'échappe à la raison humaine[25].

Conclusion

1. la philosophie de Hegel prétend donc découvrir le sens dernier de tout ce qui est. C'est bien une métaphysique, qui n'est plus fondée sur la méthode mathématique, comme celle de Platon ou de Descartes, ni sur la physique comme celle de Kant, mais sur la pensée de l'Histoire. Les grecs tiraient le logos de la nature cosmos que régissaient ces lois du logos, Hegel tire quant à lui de l'Histoire ces lois, ces logiques, ce logos, qu'il appelle Idée ou Concept, et qui se déploie à travers les siècles, et dont la vérité scientifique n'est qu'un aspect parmi d'autres. Le déploiement de l'histoire n'est autre que celui de l'esprit. Se recueillant en lui-même et repensant

[23] Comment l'histoire procède-t-elle, en pratique ? par ***ruse.*** Elle se sert des passions humaines pour se réaliser dans le monde. Elle ne peut s'extérioriser dans les choses sans la médiation des individualités humaines, sans les grands hommes, qui actualisent, *à leur insu*, le nécessaire de l'Histoire. Alexandre, César, Napoléon accomplissent-ils uniquement leurs projets ? ils sont, en réalité, les outils d'un processus qui les dépasse, les chargés de mission de la Raison, forgeant l'universel à travers leurs buts particuliers. Ainsi, l'histoire universelle forme un Tout. Nous parvenons à l'idée d'une histoire totale et unifiée, englobant les diverses formes historiques.

[24] L'Etat réalisant la synthèse de l'individu et de l'universel, par la loi.

[25] Le danger en sera que même les pires guerres ou les pires idéologies s'en trouvent justifiées au nom d'un dépassement futur.

l'histoire, l'esprit parviendra au savoir absolu, selon Hegel. L'absolu n'apparaît qu'à la fin. Ce n'est plus l'être qui se révèle à l'esprit , comme dans le réalisme thomiste, par exemple, mais c'est l'esprit qui se révèle à lui-même, dans l'Histoire, ce qu'il est , et ce qu'est l'être. Kant, en considérant que l'être n'est pas intelligible, qu'il demeure en dehors de notre entendement, respecte encore l'être existant. Par contre Hegel, par sa dialectique, rend l'être relatif au devenir, ou plus exactement relatif à l'activité propre de l'esprit.

La Métaphysique est donc synthèse de l'absolu. (Hegel nous décrit la marche historique de l'Esprit. Dieu n'est plus le juge transcendant les choses, une Essence distincte de l'univers, mais un dynamisme, une rationalité se créant et s'actualisant dans l'histoire. Dieu est le parcours de l'Esprit, la marche d'un absolu qu'aucune intuition ne saurait exprimer. Dieu est *Résultat*, point d'aboutissement, non point perfection située au-delà du monde. S'élevant contre toutes les théologies traditionnelles, Hegel inaugure un point de vue nouveau, expression du devenir permanent de l'univers).

2. Dans la lignée d'Héraclite, nous sommes dans une pensée du devenir, comme synthèse dialectique de l'être et du non-être. Le principe de tout est l'Idée, la Raison. Elle est devenir, raisonnement, sans substrat. Mouvement sans mobile. Déploiement du Concept.

3. nous sommes bien dans un idéalisme : Hegel interroge l'esprit dans sa dimension universelle.

Ch 6 - Auguste Comte et la réduction positiviste

Pour les grecs, le monde est un cosmos ordonné où la sagesse des dieux - le logos - est présente. Toute transformation de cet ordre, même scientifique, est un sacrilège, une dégradation. Le sage contemple, *s'émerveille,* mais ne touche pas. (Le modèle est l'astronome, qui contemple cet ordre dans les étoiles)

Pour les chrétiens, la Genèse (Gn 1,28) dit « soumettez et dominez la terre». La science et la technique sont donc possibles, autorisés. Le XIX° siècle, avec son essor scientifique sans précédent, marque l'apogée du scientisme, selon lequel la science peut répondre au question métaphysique, et du positivisme, selon lequel ces questions sont de fausses questions.

I - Auguste COMTE et le positivisme du XIX°

Auguste Comte (1798-1857) explique que l'homme, l'humanité en générale, passe par 3 états (« loi des 3 états »):

1. **l'état théologique ou fictif** : l'homme explique les phénomènes du monde[26] par l'action d'êtres surnaturels. C'est l'enfance de l'humanité. l'homme s'interroge sur le « pourquoi » (cause première), le « en vue de quoi » (cause finale)…[27]

2. **l'état métaphysique ou abstrait** : c'est une théologie masquée. Les être surnaturels sont simplement remplacés par des concepts, des « entités abstraites », des idées métaphysiques (cf. Platon…). C'est l'adolescence de l'humanité. [28]

3. **l'état scientifique ou positif** : la recherche de la cause première est abandonnée, et la connaissance se tourne vers les faits établis, les données de la physique. Toute métaphysique, tout ce qui n'est pas *expérimentable* scientifiquement est évacuée. Le fondement de la vérité est uniquement l'observation et l'expérimentation empirique qui permettent de dégager des *lois positives* (« *positif* » signifiant à la fois *certain, utile et constructif*), liant les phénomènes physiques entre eux. Interroger le « comment ». C'est l'age adulte, selon Comte[29].

➔ **3 Thèses du positivisme** :

1.➔ le positivisme prétend remplacer l'imagination par l'observation raisonnée et ainsi exclure toute forme de rêverie métaphysique ou théologique. (Aux spéculations métaphysiques sur les causes des phénomènes, il faut substituer la recherche rigoureuse des lois qui les relient.)➔Ne pas chercher les causes finales ou premières, mais uniquement efficientes immédiates (ou secondes).

2.➔ le positivisme insiste ensuite sur la relativité de nos connaissances : « Tout est relatif, voilà la seule chose absolue ». (relatif à notre sensorialité, notre raison, notre situation sociale…)

3.➔ malgré ce relativisme, le positivisme est aussi opposé à l'empirisme[30] qu'au mysticisme métaphysique ou théologique.

---

[26] La foudre = la colère des dieux…

[27] correspond politiquement à la ***Monarchie*** absolue, arbitraire…

[28] correspond politiquement à la période des grandes ***Révolutions***, avec leurs idéaux, leurs utopies… : Liberté, Egalité, Fraternité…

[29] correspond politiquement à la ***sociologie***, mot inventé par Comte pour désigner une conduite politique directement inspirée d'une science positive de la société.

[30] Qui ne fait que constater des faits sans les relier par des liens de causalité.

II - MONOD et le positivisme du XX°

Jacques Monod[31] (1910-1976) a écrit en 1970 un livre qui a eu un large retentissement : *Le hasard et la nécessité.* La thèse en est la suivante : « Tout ce qui existe dans l'univers est le fruit du hasard et de la nécessité ». il faut exclure radicalement de la biologie l'explication par la finalité, c'est à dire par des buts et rendre raison de l'apparition de la vie, et de l'homme en particulier, par le simple jeu du hasard et de la nécessité. L'homme n'est plus une merveille de la nature, répondant à une intention, une intelligibilité (// 5° preuve) mais un pur hasard, ayant survécu parce que mieux adapté. Monod dénonce l'illusion rétrospective qui consiste à voir une finalité là où il n'y a que des successions de variations hasardeuses dont certains ratés plus adaptés seuls perdurent et se multiplient pour envahir l'univers. (nb : Bergson avait déjà répondu dans *L'Evolution Créatrice*…). Monod conclut son livre : « *L'ancienne alliance est rompue : l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'Univers d'où il a émergé par hasard. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. A lui de choisir entre le Royaume (de la science, de la connaissance) et les ténèbres* ».

➔ **réponses** :

• l'homme n'avait pas une chance sur des milliards de milliards d'apparaître alors. C'est le « *principe anthropique* » : pourquoi les forces de la nature ont-elles été réglées précisément dès le *big bang*, de façon à donner à un univers où l'homme puisse exister ?[32]

• l'ordre ne naît pas du désordre, même en un temps infini. (en thermodynamique, c'est le « *principe d'entropie* »[33]. La vie contredit ce principe d'entropie, allant vers une complexité et une organisation croissante[34]. D'où le postulat d'une cause extérieure ordinatrice (et bienveillante)).

• Où sont alors les restes des univers moins bien adaptés ?

Conclusion et Critique :

Sur le plan conceptuel, le positivisme aboutit certes à des lois générales universelles, scientifiques, fondant ce que l'on appelle les « sciences exactes ». Cependant il réduit toute approche rationnelle du réel à la seule démarche positive ou scientifique, en excluant les autres, ce qui est réducteur et ne tient pas. Sa condamnation de la métaphysique ne tient pas debout. En effet, le positivisme est réducteur dans la mesure où il postule qu'il n'y a pas d'autre vérité que celle qui est accessible par les sciences positives et ramène ainsi le champ du réel et du savoir aux possibilités d'un seul langage, celui des sciences d'observation. Nier la possibilité de la métaphysique est lui même un présupposé métaphysique, car aucune expérience empirique ne le fonde. C'est un choix arbitraire, dogmatique. Le positivisme est donc lui-même fondé sur un présupposé métaphysique, présupposé selon lequel il

---

[31] Prix Nobel de physiologie et de médecine en 1965

[32] Il suffirait en effet de changer d'une infinitésimale valeur un quelconque paramètre physique pour que l'Univers ait connu une histoire profondément différente : Univers éphémère, implosant en un millième de seconde, Univers glacial et figé , Univers infini , éternel mais totalement vide, ou trop petit, ou trop grand, trop chaud, trop dense, trop homogène…Que l'évolution cosmique, en quinze milliards d'années, ait permis la naissance des galaxies, des étoiles, des planètes, de la vie, de la conscience, relève d'une succession de hasards prodigieux, sauf bien sûr, à adopter une vision déterminisme du monde.

[33] **Entropie** signifie, en thermodynamique, la quantité de désordre, de dégradation d'un système donné. L'entropie va toujours augmentant avec le temps quand un système est livré à lui-même. → exemple : si je verse un litre d'eau bouillante dans l'eau froide de ma baignoire, au bout d'un certain temps la quantité de chaleur se sera répartie uniformément dans la baignoire et l'ensemble de l'eau aura tiédi ; le tout aura donc évolué vers un état d'ordre moindre, vers une situation de plus grand désordre, de plus grand mélange, de plus grande homogénéité. L'entropie a grandi. Je n'assisterai jamais au phénomène inverse, à savoir que l'eau tiède de ma baignoire se mette à refroidir d'un coté et à bouillir de l'autre, la quantité totale de chaleur restant la même.

[34] Même si à l'échelle de l'univers total, l'entropie demeure croissante et que les vivants se maintiennent et progressent en accélérant la dégradation de leur environnement et le résultat de la facture est toujours un accroissement de l'entropie et du désordre dans l'univers pris en totalité. Mais la question demeure : pourquoi cette ruse de la nature , préservant une « bulle de *néguentropie* » dans un univers entropique ? Monod ne répond pas…

n'y aurait pas d'au delà de l'ordre des faits, pas de métaphysique. Dire que Dieu, la liberté, l'âme n'existent pas est une affirmation dogmatique elle-même métaphysique, puisqu'une telle affirmation échappe à toute expérimentation positive. Rien ne prouve que Dieu ou l'âme n'existent pas. D'une façon générale, l'athéisme est bien plus dogmatique et arbitraire que la religion....

(Sur le plan historique, le XX° siècle va dévoiler à l'homme les dangers d'une science sans âme, sans conscience, et ramener le positivisme à plus de modestie.)

Ch 7 - Nietzsche et le nihilisme

La philosophie de Nz est une philosophie extrêmement complexe, pleine de nuances, et souvent caricaturée.

Pour ce qui nous intéresse, nous ne retiendrons que deux aspects particuliers : la critique de la notion de substance et de cause, et celle des valeurs.

I - la critique de la notion de substance, d'individu, et de causalité.

1. En géométrie, il existe des points, des lignes, des surfaces et des corps. Or dans la nature, il n'existe pas de points, donc pas de corps, pas de ***substance***. La croyance au corps consiste à prendre des êtres de raison pour des êtres réels. La physique est une hypostase de la géométrie, ie une réalité logique (un mot abstrait) érigée en réalité ontologique. Cette erreur date du platonisme, selon Nz, qui le premier a commencé à hypostasier des mots: la patrie, la justice… (*hypo-stase* : mettre une substance en dessous, fonder sur une substance …). C'est donc le langage qui créée cette illusion de la substance. Je vois un mot alors je pense une réalité ontologique dessous.
2. De même, ***l'individu***, l'identité personnelle n'est pas une réalité ontologique, mais seulement logique : il est une somme de sensations conscientes, de jugements, de désirs, de pulsions…Il n'existe pas d'identité personnelle. Or le concept illusoire du *moi* est à l'origine des illusions substantielles, car du *moi* naît la substance.

L'homme projette sur la réalité la grille même du langage, qui dissocie le sujet du verbe. Du coté du sujet, c'est la substance, l'être qui demeure. Du coté du verbe, c'est le devenir. La catégorie de la substance n'est plus première mais elle est le résultat tardif d'une projection du moi sur le monde. Illusion de croire que les mots désignent des essences. De même, la notion de l'être est tout aussi peu originaire, le résultat d'une croyance, de transfert, d'analogies. L'action seule existe, est originaire (ie le devenir. Nous sommes dans la lignée d'Héraclite).

3. De même pour la ***causalité :*** elle n'est que la projection de notre volonté dans les choses. C'est de l'animisme. L'homme irréfléchi pense que l'effet a une cause, qu'il existe une réalité agissante distincte derrière l'action. Il transfère l'expérience de sa volonté comme paradigme de la réalité. De même que je me pense comme cause de mon action, de même j'imagine des causes aux phénomènes que je constate. De la croyance à la volonté découle la croyance à la causalité dans la nature. Je me projette sur le monde. Mais le *moi* n'existe pas, pas plus ma volonté, ni donc la causalité dans la nature.

II - la critique de la notion de valeurs, la philosophie à coups de marteau

La Généalogie de la morale (*Le Gai Savoir*, II,7) :

• L'homme ignore fondamentalement ce qui se passe en lui : il est un nœud de forces et de désirs, de pulsions.

• tous ces désirs vont dans le sens d'une volonté de puissance

• le BUT est donc : développer sa *volonté de puissance.*

→ *moyen 1* : en attaquant la volonté de puissance des autres hommes

→ *moyen 2* : en canalisant et limitant leur volonté de puissance

→ *moyen 3* : en inventant la notion de mauvaise conscience

→ *moyen 4* : en inventant la conscience, la responsabilité

→ *moyen 5* : en inventant la morale et ses valeurs (la paix, le respect de l'autre, l'égalité…)

→ les valeurs traditionnelles (le Bien, le juste, …) ne sont donc que des inventions des ***faibles***[35] pour canaliser la puissance des ***forts***[36] pour assurer leur propre survie. Ces valeurs ont traversé les siècles. Ce sont des ruses protégeant les faibles, en donnant mauvaise conscience à ceux qui ne les respecteraient pas. Ils transforment une impuissance en une vertu. Il s'agit pour l'homme aujourd'hui de remonter *Par delà le Bien et le Mal (* sous titre *: prélude à une philosophie de l'avenir. 1886).* Retrouver un esprit *d'indépendance* face au dogmatisme bi-millénaire de la philosophie. « *J'appelle liberté de penser quelque chose de très précis : être cent fois supérieur aux philosophes et autres adhérents de la vérité, par la fidélité avec soi-même*… »[37]. Détruire tout *système*[38] (Hegel…), toute systématisation de la pensée, tout rationalisme, jusqu'aux mathématiques qui imposent leurs schèmes à la pensée, jusqu'au statut de la démonstration, aux preuves (« l'empire des preuves et des réfutations »…), au langage qui *pèche par excès* (« chaque mot est un préjugé »).

Il s'agit donc pour l'homme de passer du ***chameau*** au ***lion*** puis à ***l'enfant***.

1- Le **chameau** est celui qui porte patiemment le poids de l'ancienne morale.

2- Le **lion** est l'esprit libre, qui va combattre le dragon « tu dois ». « *l'esprit libre* »

3- Enfin, **l'enfant** est l'esprit surhumain, fondateur des valeurs nouvelles, par jeu (gratuité). *« le philosophe à venir* »

Il s'agit donc pour le philosophe à venir de créer de *nouvelles valeurs*, au service des forts :

« *Qu'est-ce qui est bon ? tout ce qui élève le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même en l'homme.*

Qu'est-ce qui est mauvais ? Tout ce qui provient de la faiblesse.

Qu'est-ce que le bonheur ? le sentiment que la puissance croit. Non pas le contentement, mais plus de puissance ; non pas la paix en général, mais la guerre. Non pas la vertu mais l'ardeur. »

Alors seront réunies les conditions d'émergence du « ***Surhumain*** » (Ubermench) , un « césar avec l'âme du Christ »[39], un homme qui ne cesse de transcender sa réalité donnée en fait, et les limites qu'elle implique, grâce à une force créatrice constamment renouvelée. Il s'invente lui-même par delà ce qu'il est.

---

[35] LE FAIBLE = Celui qui emprunte un système de valeurs prédéterminé , une morale, une religion. Donc stérilité interprétative totale. Le faible est le « croyant ». il fuit le monde, à cause de sa faiblesse.

[36] LE FORT = l'interprète (Nz est philologue). Celui qui possède le plus de force psychique, de capacité interprétative. Il ne condamne pas la réalité, mais l' accueille *de capo*, il ne s'enfuit pas du monde, il interprète. Seul il a la capacité d'assimiler la réalité, sans fuite. Le fort est « l'artiste » car pour imposer une forme à la matière, il faut de la force. C'est « l'esprit libre », le « philosophe à venir », le « nouveau législateur » qui déterminera les condition d'une interprétation en conformité avec les exigences profondes de la volonté de puissance.
(nb : PROUST : « Les durs sont des faibles dont on n'a pas voulu. Et les forts, se souciant peu que l'on veuille ou non d'eux, ont seuls cette douceur que le vulgaire prend pour de la faiblesse »…)

[37] OP, 22.24

[38] machine à finaliser, à réconcilier les contraires, etc… (PBM).

[39] **César** à cause de son aptitude au commandement, hierarchisation efficace d'un système pulsionnel simple, force de volonté
Christ = l'Amour, absence totale de tout « ressentiment ». (Nz respecte la figure du Christ. C'est le christianisme qu'il a en horreur, et particulièrement St Paul, figure même du ressentiment selon lui, contre les non-chrétiens, juifs… et surtout fondateur d'une morale, donc d'une axiologie visant à protéger les chrétiens, les faibles (chrétiens minoritaires à l'époque, donc menacés), par un système de valeurs dressant

Tout est guidé par cette « ***volonté de puissance*** » qui selon Nz dirige l'homme, et même le constitue tout entier. Le monde est vie, et la vie est d'abord une volonté de puissance (instinct de survie, volonté d'accroissement, etc…) Influencé par la biologie de son époque, il reconnaît que la volonté de conservation de soi est une constante du comportement des hommes et le fil directeur de toute vie. La volonté de puissance est donc cet instinct de survie, conservation de soi, l'augmentation du sentiment de la vie et de la capacité à vivre, le gain de la force et de la puissance. L'interprétation scientifique du monde est réductible à l'hypothèse de volonté de puissance : « Ce victorieux concept de force grâce auquel nos physiciens ont créés Dieu et le monde, il faut lui attribuer une dimension intérieure que j'appellerai *volonté du puissance*, c'est à dire appétit insatiable de démonstration de puissance » (FP XI,36). « Ce monde, un monstre de force, sans début, sans fin, une grandeur de force à la solidité d'airain. Ce monde est la volonté de puissance - et rien en dehors de cela ! » .

Il s'agit donc de faire de la ***philosophie à coup de marteau*** :

- le marteau destructeur d'idoles,
- puis celui du sondeur[40],
- enfin celui du sculpteur.

Le nihilisme est « l'abandon radical de toute valeur, du sens et du désirable ».

(Nb : en 1888, Nz rédige une série d'écrits aux accents pathétiques, parmi lesquels *L'Antéchrist* et *Ecce homo*. Dans le premier, il fulmine contre le christianisme. Dans le second émerge au grand jour sa surestimation de soi. Rétrospectivement, il explique *Pourquoi je suis si malin*, *Pourquoi j'écris de si bon livre*… En 1889, il sombre dans l'aliénation mentale.)

→ L'on voit avec Nz le fruit ultime d'une pensée qui nie l'être au profit du devenir. Nietzsche a compris que l'homme était un être en devenir, en puissance. Mais dans quel direction s'oriente ce devenir ? parce qu'il ne trouve pas son origine et sa fin en un être en soi subsistant, ce devenir est pensé comme désorganisé, chaos, très biologique, fondé sur le seul instinct de survie, de croissance, de domination. Appliqué à l'homme, celui-ci n'est rien de plus qu'un nœud de désirs et de pulsions de puissances… (la situation est parallèle chez Sartre : une existence sans essence à réaliser et qui part dans le sens d'une responsabilisation gratuite, mais absurde). A l'opposé, ThA pensait l'être comme premier, merveilleux, hiérarchisé, ordonné. L'homme était lui finalisé par le bien, le don de soi, le sacrifice de soi, la charité (inverse de la volonté de puissance.).

Avec Nz comme avec Sartre, l'alternative est simple : soit l'homme accepte (humblement…) qu'il n'est pas ni sa propre origine ni sa propre fin, qu'il se dépasse lui-même et s'accomplit dans un essence qui lui est donné par un Être Subsistant en Soi. Se recevant, il s'accomplit alors dans le don de lui-même, qu'on appelle aussi le Bien. Soit au contraire, il refuse de se recevoir d'un autre (« *Dieu est mort, et c'est nous qui l'avons tué* »), il clôt toute métaphysique, se place lui même comme son origine et sa fin, la « *mesure de toute chose* », dans un univers en devenir, mais sans signification ni direction, absurde, où l'étant livré à lui-même se dissout, et perd toute signification, toute référence et toute valeur. Nous sommes revenu à Héraclite, mais sans l'émerveillement devant l'être, qui suppose la sagesse ou l'humilité.

---

autours d'eux un rempart par le mécanisme de la mauvaise conscience. Le christianisme est pour lui une invention type des faibles, une apologie de la lâcheté, de la défaite, de la souffrance, de la soumission - « Que ta volonté soit faite » - et de la mort).

[40] Le diapason du médecin, frappant le corps avec l'intention de lui faire rendre un son significatif quant à la santé du patient.

Ch 8 - Sartre et l'existentialisme

I - La pensée existentialiste

• schéma classique (= non rayé) :

L'Être Subsistant ---(*créé*)→ les natures ou essences ---(*dont*)→ la nature humaine ---(*donc*)→ Réaliser sa nature= le Bien

↓ _____(créé) ----------→ **l'existence** ----------(avec la liberté pour …)_____ ↑

L'existentialisme nie toute la partie métaphysique. Ne reste que l'existence, absurde (= sans sens, sans signification) et la liberté comme « pure indétermination ».

➔ La conscience est un *pour-soi* libre, radicalement opposé à l'*en-soi* des êtres naturels. L'en-soi désigne donc la sphère de tout ce qui est platement identique à soi, de tout ce qui est bêtement là, collant à soi, dans la massive opacité de ce qui coïncide avec soi, sans conscience ni réflexivité. Bref, « l'en soi *est* ce qu'il est ». Il s'agit globalement du monde des choses. Au contraire, l'homme, en ce qu'il a de proprement humain, se caractérise par la liberté du *pour soi*, qui se définit comme « étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est » (= en puissance et pas seulement en acte). Mais une puissance sans essence prédéfinie. « Nous sommes condamnés à la liberté ». J'ai une responsabilité : « Mon angoisse sera d'autant plus grande qu'en me choisissant, je choisis l'homme » (ie, je définis ce qu'est la nature humaine…ma substance première définie ma substance seconde).

La conscience est liberté, elle, est à distance des choses qu'elle fuit toujours, elle est recul, refus, mobilité insaisissable, perpétuelle non-coïncidence avec les choses et avec soi-même. La libre subjectivité du *pour soi* est comme un *trou,* un *vide*, un *rien*, un *néant* dans la plénitude obscène de l'être, donnant la *nausée* à Roquentin. Le monde est un désert de sens. Le *pour soi* est comme une *décompression* de l'en-soi.

La substance première demeure seule : le sujet individuel est là, mais sans nature propre, sans valeurs à accomplir, sans actualisation. Seul avec sa liberté, qui en devient alors angoissante. Un être en acte qui ne sait pas ce qu'il est en puissance. « L'existence précède l'essence »[41]. Elle la définit en avançant. « Nous sommes une liberté qui choisit, mais nous ne choisissons pas d'être libres : nous sommes condamnés à la liberté »[42] . Le bien et le mal n'existent pas en soi[43] , ni Dieu[44]: la liberté elle-même créée les valeurs en posant des choix libres. La liberté est l'unique valeur objective.

L'homme de *mauvaise foi* nie ce vide et refuse l'angoisse de sa liberté en jouant un jeu, un rôle prédéfini,

[41] « Que signifie l'existence précède l'essence ? cela signifie que l'homme commence par exister, se rencontre, surgit dans le monde et se définit ensuite »
[42] *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp.722
[43] Is 5,20…
[44] Si Dieu existe, l'homme n'est plus qu'un stylo perfectionné dont l'essence précède l'existence, selon Sartre. Cf. le cours sur la causalité, et la liberté de l'homme comme cause efficiente seconde.

comme s'il avait une essence prédéterminée. Il prétend s'expliquer lui-même par une nécessité extérieure au jeu de sa liberté.

II - critique : une philosophie d'adolescent

• Positivement, c'est une philosophie qui responsabilise l'homme dans chacun de ses actes (comme Kant, Heidegger…).

• La conception de la liberté selon Sartre est cependant une *liberté d'adolescent*, en révolte. Elle se définit par sa *négativité.* La subjectivité s'y affirme par le retranchement et la négation. Elle se pose en disant « non », et refuse de se recevoir d'un autre : une liberté sans père. L'esprit s'y définit par la négation de la nature, l'en-soi n'est que le repoussoir du pour-soi.

C'est donc l'autre en face de moi, tout homme, qui va définir ce qu'est l'homme (et non plus Dieu) : la subjectivité se définit par l'intersubjectivité : « Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre n'est indispensable à mon existence aussi bien qu'à la connaissance que j'ai de moi »[45]. L'Existentialisme est un humanisme. Sartre a donc détrôné Dieu comme origine et cause première de ma libération, et y met l'homme à la place. Mais il est bien forcé de constater que l'homme étant un être fini et limité, ce changement devient rapidement une menace - un enfer - pour cette œuvre de libération, d'auto-définition collective de l'essence humaine. Autrui, par son regard objectivant, tente toujours de figer ma liberté et de me transformer en une chose. Il n'a pas la sagesse ni la bienveillance de Dieu…

En fait, la liberté humaine se reçoit elle-même d'autrui et s'enrichit de tout ce qu'elle n'est pas. L'homme apparaît (humblement…) dans un monde dont il n'est pas l'origine. Il le reçoit et se reçoit lui-même en même temps. La philosophie de Sartre ne peut être qu'un « moment » dans le cheminement de la pensée d'un homme vers la vérité : elle a ce qui fait la beauté de l'adolescence qui découvre, exaltée, sa liberté, mais rapidement se rend compte qu'elle a besoin de se recevoir d'un autre transcendant pour grandir et s'accomplir. D'où le succès de l'existentialisme, mais aussi son caractère éphémère…

[45] *L'Existentialisme est un humanisme,* Paris, Nagel, 1968, p83

Ch 9 - Bergson et la substantification du devenir.

La pensée de Bergson est une pensée très libre et très riche, et sous bien des aspects très prophétique. Henri Bergson (1859-1941) a reçu une formation philosophique nettement marqué contre la positivisme et l'ensemble de son œuvre peut être considéré comme une énergique réaction contre les tendances réductrices, anti métaphysiques, de la pensée positiviste.

Une idée centrale de sa pensée est celle de ***durée***. Au temps spatialisé, découpé en instants (t_0, t_1, t_2…)et mesuré par les aiguilles des horloges , Bergson oppose la durée intérieure du vécu, le flux continu et irréversible de la conscience intime. Quant à l'acte qui saisit cette durée, Bergson l'appelle l'*intuition*, et il oppose cette intuition immédiate et unifiante à l'activité discursive et morcelante de l'intelligence[46].

I - Être et Devenir à la lumière du dualisme intelligence et intuition :

Intelligence et intuition sont les deux facultés mentales données à l'homme.

La première, l'intelligence, est avant tout utilitaire et pragmatique. Elle a été donnée à l'homme comme l'instinct à l'abeille, pour assurer son adaptation au milieu. Elle est donc par essence tournée vers l'action et la matière, qu'elle veut et voit immobile, mathématisée, conceptualisée. Elle s'attache à une connaissance utilitaire et extérieure de son objet, à une connaissance formelle. Elle formalise par l'analyse, la réalité qui l'entoure. Son rôle est de fabriquer et d'inventer sans cesse des outils, à partir d'une matière indifférenciée; son efficacité n'est pas totale, mais l'intelligence s'adapte et, à terme, l'emporte sur l'instinct. Son unique inconvénient est qu'elle saisit la réalité sur un mode statique et scientificisée, et en cela découpe la continuité de l'univers en étapes, points fixes, concepts... Elle ne peut penser le devenir, le mouvement ou le temps que comme une somme d'étapes, de positions, ou d'instants t_0,t_1,t_2...juxtaposés les uns aux autres. Par elle, notre logique et notre raison restent figées en des positions matérialistes : déterminisme, atomisme, mécanisme ou finalisme...

Tournée vers l'action et l'utilité, elle paye cher son efficacité, puisqu'elle ne peut saisir l'univers comme *durée* ou continuité, et à ce titre *coïncider* avec lui.

Heureusement, l'homme est douée d'une faculté complémentaire, que Bergson nomme *intuition*, "sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique, et par conséquent, d'inexprimable"[47]. Celle-ci est coïncidence, sympathie totale et consciente avec l'objet de son attention. Elle est *connaissance qui diffère à peine de l'objet connu*, parce qu' elle l'éprouve sur un mode psychologique et interne, et non plus mathématique et externe. A l'inverse de l'intelligence, elle offre une connaissance désintéressée. Tout écart est alors supprimé entre le sujet et l'objet de l'intuition: le sujet, par cet effort soutenu, passe dans l'objet lui même, délivrant par là la connaissance de tout parasitage dû à la subjectivité du sujet connaissant. Intimiste, elle saisit le réel dans toute sa profondeur et sa continuité, dans sa durée même. L'artiste, par exemple, fait profession de cette capacité d'intuition.

---

[46] Plus tard, dans *Matière et Mémoire* (1896), il donnera à sa découverte une portée métaphysique, moins psychologique, en montrant l'existence en l'homme d'une mémoire pure qui, à la différence de la mémoire mécanique de l'habitude, recueille les événements dans leur unité et est relativement indépendante de l'ordre physiologique. Tandis que, par la perception pure, l'esprit est immergé dans la matérialité, la mémoire pure témoigne d'un débordement de psychique sur le cérébral qui plaide en faveur de la liberté transcendante de l'esprit et de l'immortalité de l'âme.
Dans l'*Evolution Créatrice*, la vie et même l'univers dans son ensemble sont durée, s'ils sont appréhendée par l'intuition philosophique et non par une méthode scientifique.

" *De loin en loin, par un accident heureux, des hommes surgissent dont le sens et la conscience sont moins adhérent à la vie. La nature a oublié de relier leur faculté de percevoir à leur faculté d'agir*."[48]

L'artiste saisit donc un devenir, un rythme, une *grâce*, un mouvement, une ondulation dans l'objet qu'il perçoit, et non une morphologie, une forme spatiale, ou une somme de parties juxtaposées, comme le scientifique.

Enfin, l'homme a besoin de ces deux facultés : de l'intelligence pour survivre, s'adapter et communiquer, de l'intuition pour voir, sentir et créer;

"*L'intelligence serait aveugle sans l'intuition, l'intuition serait muette sans l'intelligence, sans le langage, sans les concepts*."[49]

➔ Il fonde l'opposition entre être et devenir, opposition dont nous avons vu qu'elle était fondamentale et métaphysique non pas sur l'étant, mais en l'homme sur l'opposition entre intuition (seule capable d'appréhender le devenir dans sa réalité ontologique) et intelligence. L'intelligence, en construisant le devenir à partir de l'immobilité, est vouée à le manquer toujours. Ce n'est pas le mobile qui n'atteint jamais son but, c'est l'intelligence, qui, divisant le mouvement comme s'il était espace, ne rejoint jamais la réalité unitaire du devenir ; L'intelligence est « incompréhension naturelle de la vie », du devenir. La vie est continuité et hétérogénéité[50].

Il y a une incompatibilité insurmontable entre l'être et le devenir. Pas de genèse ontologique du devenir (sauf chez Aristote, où le devenir est désir d'immobilité). La solution de Bergson est donc de partir du devenir et d'y insérer des degrés (tension - détente). L'extériorité comme l'immuable sont préservés, et intégrés au devenir. Bergson concilie un monisme ontologique du devenir avec la dualité phénoménale du réel, grâce à un dédoublement (tension - détente) de devenir. Mouvement - immobilité, devenir - être ne sont plus des réalités substantielles, mais des tendances, des directions au sein d'une unité plus originaire, à la tension ou détente, chute ou remonté : la dualité ne compromet plus l'unité car elle est dualité de degré (et non de nature).

II - Être et durée

Si le temps est homogène et mesurable, la conscience se caractérise par son hétérogénéité qualitative, Au temps abstrait, ne faut-il pas opposer la durée concrète du vécu et de la conscience ? le temps, conçu sous la forme d'un milieu indéfini et homogène, n'est que le fantôme de l'espace. Or, c'est ce temps spatialisé que nous projetons à l'intérieur même de notre vie psychique, dont nous faussons et déformons le sens et la nature réelle. Il faut opposer, en profondeur, le temps des horloges et des physiciens et la durée pure de notre conscience, durée qualitative, concrète et hétérogène, succession et non point séparation, fusion, organisation intime d'éléments, flux ininterrompu. Nous dénaturons cette durée pure en confondant le temps et l'espace.

Dans l'*Evolution Créatrice,* la durée n'est plus seulement interne à la conscience de l'homme : la vie et même l'univers dans son ensemble sont durée, s'ils sont appréhendée par l'intuition philosophique et non par une méthode scientifique. « la conscience est coextensive à la vie ». Pour la vie, à l'image de la conscience toujours en mouvement, devenir, c'est être. Mais être, c'est changer. La vie est d'abord *tendance (// « élan vital »).* Le

---

[47] PM, p 181.
[48] PM, p 152.
[49] EC, p 240.
[50] L'intelligence est cependant partie de la vie. Elle est le devenir, la vie se détournant d'elle-même. L'intelligence est la vie qui se manque elle-même à proportion de son succès sur la matière, ie de sa vitalité. La vie a besoin pour s'accomplir comme vie de s'ignorer comme vie. Ce qu'elle manque, l'instinct l'atteint.

devenir devient principiel chez Bergson. Pour Kant, « tout ce qui change demeure, et seul son état se transforme ». Pour Bergson « l'état lui-même est du changement ».

L'être est donc ce qui ***dure***, ce qui *s'enrichit de la durée qu'il ramasse.* Bergson substitue le devenir à l'essence, et le devenir s'inscrit dans la durée. Le bergsonisme est moins une critique de la métaphysique qu'un ***déplacement de sa topique***. L'être n'a fait que changer de contenu. ***Chez Platon, l'être est l'essence. Chez Bergson, l'être est la durée.*** [51]

La substance est donc ce qui se modifie, s'*exprime* ***dans la durée***. C'est la vie de l'absolu qui s'accomplit dans le temps (// Hegel). L'éternité se diffracte , s'exprime en temporalité. Le devenir est la modification de l'éternel. L'absolu est d'essence psychologique, tout être vivant est mémoire et tension. « Du bas en haut du monde organisé, c'est toujours le même grand effort (…) Toute réalité dérive de la vie et de la conscience » (*L'Évolution Créatrice*, p 249). Ce qui est originaire et principiel n'est pas le devenir, mais bien la dualité entre effort et résistance, devenir et matière. La matière est ce relâchement de la volonté, de l'élan.

Conclusion et Critique

Malgré l'ampleur de ses vues, Bergson souffre des limites inévitables de son point de départ. En polémique avec le positivisme et le scientisme, il reste déterminé par cela-même contre quoi il réagit. C'est ce qui donne à sa pensée, malgré son spiritualisme profond, une allure quelque peu vitaliste et biologisante, trop marquée encore par les sciences naturelles. C'est ce qui apparaît surtout dans sa saisie de la morale et de la religion, dans la mesure où celles-ci , tout en transgressant l'ordre cosmique évolutif, sont néanmoins excessivement comprises dans son prolongement et comme son relais. Or il y a une gratuité absolue dans la valeur morale (cf. Kant) et une liberté souveraine de la révélation (cf. le christianisme) qui échappent à tout évolutionnisme, aussi spiritualisé soit-il.

Bref, la pensée de Bergson n'est pas « archéologique » puisque l'évolution cosmique, tout en y jouant un rôle central, est comprise comme ayant son origine dans l'absolu et comme se transcendant dans la double sphère de la morale et de la religion. Mais elle comporte cependant une tendance réductrice en ce sens qu'elle est portée à ne voir dans ces hautes sphères de l'esprit que l'aboutissement de l'évolution universelle et de son élan créateur.

[51] Cf. LEBRUN, George, *La patience du concept*. ?

Ch 10 - La Phénoménologie : Heidegger contre « l'oubli de l'être ».

• ***La phénoménologie*** :

La phénoménologie est l'une des pensées majeures de la philosophie du XX° siècle[52]. Moins que l'unité d'une doctrine, c'est le recours à une même *démarche* qui rassemblent les penseurs qui s'en réclament. (C'est une méthode et non un contenu de réflexions et de dogmes. Un peu comme la poésie…) Les phénoménologues entendent traiter les problèmes philosophiques par la description des grands types d'expériences humaines.

L'idée majeure est la suivante → Chacune de nos expériences a une forme spécifique qui lui est prescrite par la chose à laquelle elle a affaire, si bien qu'en analysant la structure d'une telle expérience, je pourrais accéder à un *discours* susceptible de répondre aux interrogations sur cette chose. elle ne se prononce pas sur l'existence ou non du *noumène*, mais s'intéresse seulement au phénomène. C'est donc lui qu'elle interroge, posant le postulat que la façon dont l'être de l'étant se donne (apparaît) à quelque chose à dire sur l'être lui-même.

Elle est donc une *méthode* dont l'unique but est d'interroger le sens du sens. Elle fait en quelque sorte l'archéologie de la pensée. [53]

Ainsi, la phénoménologie oriente le questionnement philosophique vers la mise en lumière de l'apparaître et de sa signification, en se détournant de toute prise de parti sur l'existence de ce qui apparaît, donc en s'abstenant de toute thèse métaphysique sur la nature de ce qui existe (idéalisme, réalisme, matérialisme, spiritualisme...). (A l'origine de la démarche Husserlienne, il y a le rejet de toute métaphysique, et plus précisément de la philosophie comme " vision du monde" - Weltanschauung prônant des valeurs et produite par un penseur singulier).

=> La description du *vécu* de quelque chose peut nous faire accéder au *sens* de cette chose. (Tous les problèmes philosophiques sont pensés à partir de l'examen des vécus où nous affrontons leur objet.) Il s'agit de retracer les structures du vécu, d'expliciter les formes sous-jacentes de l'expérience par lesquelles un sens se constitue.

---

[52] La **phénoménologie** exprime l'exigence de s'abstenir en philosophie de toute interprétation trop rapide du monde, et de se tourner, en abandonnant tout préjugé, vers l'analyse de ce qui apparaît à la conscience. Il s'agit de fonder la philosophie comme science rigoureuse. Toutes les propositions doivent se fonder sur le caractère d'autodonation intuitive des phénomènes de la conscience.
Intentionnalité : (Brentano) la propriété spécifique qu'on les phénomènes psychiques, à la différence des phénomènes physiques, d'être dirigés vers quelque chose, c'est à dire d'être toujours conscience de quelque chose. / (Husserl) la constante corrélation entre les actes de la conscience (percevoir, se souvenir, aimer…) qui se rapportent à un objet (acte de la visée : la noèse), et l'objet tel qu'il apparaît dans ces actes (l'objet intentionnel : le noème).
L'objet visé est le résultat d'une synthèse, dans laquelle des noèses diverses sont liées dans l'unité d'une conscience d'objet. Le noème n'est pas l'objet dans son être réel en soi, mais l'objet tel qu'il est contenu intentionnellement dans la fonction donatrice de sens des actes de conscience.

[53] La phénoménologie s'intéresse au sens, c'est à dire non pas au monde en soi (noumène) mais au regard que ma csce porte sur le monde. (NB : la phénoménologie est à l'opposé de la métaphysique). (Cette conversion de l'attention, portée non plus sur l'objet mais sur le regard, c'est la *noèse*). La phénoménologie vient me dire que ce regard a des choses à m'apprendre sur le monde. La structure même de l'expérience que je peux avoir d'un objet a des choses à me dire sur l'objet. Elle veut divulguer le drame qui se joue dans les petits riens de la vie. Le phénomène (ou *noème*) , c'est en déca du noumène, le monde *regardé* par moi. Le phénomène est donc porteur de sens, et il a des choses à me dire sur la réalité du monde. Ce regard de la csce sur le monde , c'est **l'intentionnalité**. Au cœur de la csce , il y a le contact avec le monde (le fou, incsct, n'a plus de contact). la csce a un sens. La csce est intentionnelle, essentiellement. Et la connaissance que la csce - la subjectivité - a de l'objet ns renseigne sur l'être de l'objet, sur son sens. "être, c'est être vécu, avoir un sens dans la vie" .

Cependant, le regard se portant sur une chose est aussi un regard qui est couvert par cette chose; l'objet devient une abstraction aveuglante quand on le prend tout seul; il nous fait voir moins que ce qu'il montre en engendrant un discours ambigu. Il s'agit donc de se tourner vers l'intentionnel pour découvrir la concrétude où l'objet abstrait se loge. Le risque est toujours de quitter le phénomène/noème pour le noumène, le regard (l'intention) pour l'objet, plus séduisant. Le *passage de l'objet à l'intention* et de l'intention à tout ce que cette intention comporte comme *horizon de visée* (i.e. la mise en scène) serait la vraie pensée ; Eviter à la vision d'être aveuglée par le vu => "la réduction phénoménologique rend présent notre moi véritable, mais présent à une vue purement théorique et contemplative, *qui considère la vie mais ne se confond pas avec elle*" (NB **noème**: objet non dans son être en soi mais tel qu'il est contenu intentionnellement dans la fonction donatrice de

• ***Martin Heidegger*** (1889 - 1976) refonde l'ontologie du XX° siècle, notamment par son livre *Être et Temps* (1927).

I -Revenir à l'être : L ' « aléthèia »

Il revient à une pensée de l'être en soi (*l'être commun* de ThA), dans sa différence avec l' étant, et donc revient à la ***question ontologique*** des présocratiques, dénonçant son oubli depuis deux millénaires. Nous sommes le plus souvent comparables à des promeneurs qui contempleraient un paysage riche en formes et en couleurs sans jamais penser à la lumière en laquelle il baigne et qui permet pourtant l'éclosion de cette richesse. L'étant est la manifestation et en même temps l'écran de l'être. Nous vivons dans un univers de choses signifiantes, que nous tentons de cerner et d'exploiter, mais sans nous émerveiller de ce que, absolument parler il y ait du sens en général, c'est à dire une cohérence du monde, une harmonie, une *sagesse*. C'est donc la *quête de l'originel (Ursprünglichkeit)* qui fonde sa pensée. Il cherche l'être de l'étant, cet être que l'habitude de l'usage des étants a fini par nous masquer. Le *monde de la technique* a fait que nous avons donné à chaque étant la valeur d'un « *outil* »: son usage, son fonctionnement, son utilité, sa fonction ont occulté son être originel, son origine métaphysique.

Or les étants se dévoilent, donnent leur sens. Par « être » , Hdg entend donc le ***dévoilement*** *même de l'étant, le fond de sens sur lequel se détache toute réalité signifiante particulière.* L'être n'est donc pas l'étant, ni la somme des étants, il est l'événement même de la vérité, comprise non comme adéquation réciproque de l'intelligence et de la chose intelligée, mais comme « ***a-lètheia*** », « dévoilement ».

II - L'homme comme « berger de l'être » et comme Dasein (être-là)

A la différence de Sartre pour lequel nous sommes dans un monde où il y a d'abord l'homme[54], comem fondateur de sens et même des valeurs, Hdg affirme résolument que, avec la pensée de l'être, nous sommes dans un monde où il y a d'abord l'être[55]. Dès lors, l'homme ne se comprendra pas comme seigneur du sens et maître de la vérité, mais plutôt pour reprendre l'admirable expression de Hdg, comme le « ***berger de l'être*** »[56]. Il est le ***gardien***, parce que l'être n'a du sens que pour lui seul. Il est l'étant unique en lequel s'éclaire spirituellement la vérité de l'être et, en ce sens, c'est à lui qu'est confié la conduite de l'être, la garde et la compréhension de son mystère. Non propriétaire souverain de l'être, « fondateur » des essences, mais *à l'écoute* de cet être dans lequel il est « jeté », et de sa vérité.

Son point de départ est l'homme (modernité) saisi conceptuellement comme ***être là*** *: Dasein,* parce que son être, en se rapportant à l'être, est lui-même caractérisé par sa ***compréhension*** de l'être.

« *Le Dasein est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Pour cet étant, il y va en son être de cet être. L'être lui-même par rapport auquel le Dasein peut se comporter et se comporte toujours d'une*

---

sens des actes de csce) (la phénoménologie ignore tte ontologie. Husserl :"la phénoménologie pure ne peut être qu'un étude de l'essence, et absolument pas une étude de l'existence" phénoménologie, intuition des essences . la csce donne sens au monde.).

[54] Sartre, *l'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1968, p. 36

[55] HDG, *Lettre sur l'humanisme*, (Questions III),Paris, Gallimard, p106

manière ou d'une autre, nous l'appelons existence ». *ek-sistere* : surgir hors de … l'existence est d'abord un *arrachement* . A quoi ? à cette *relation d'utilité* que nous entretenons avec le monde, considéré comme somme *d'outils*. L'homme peut dépasser une relation seulement technique ou économique avec les étants, relation qui les réduits à leur fonction, leur utilité.

L'existence (l'être du Dasein) est décidée par chaque Dasein dans le choix des possibilités qui lui sont propres. Il peut s'y gagner ou s'y perdre, c'est à dire se tenir dans le mode d'être de ***l'authenticité***, s'il se réalise lui-même, ou dans celui de l'inauthenticité, s'il se laisse imposer son choix de l'extérieur. (// Sartre). Comprenons bien que cette authencité n'est pas seulement morale (c'est à dire une cohérence entre mon *agir* et mes *valeurs*), mais bien plus profondément, elle est d'ordre métaphysique (cohérence entre mon *agir* et mon *statut métaphysique* - un *Dasein* gardien de l'être, etc…). Ne pas se fuir dans l'anonymat du *On.* Le rôle de la ***mort*** est alors essentiel pour Hdg : elle me met devant le fait qu'un jour je perdrai toute puissance devant ce monde, que ma relation ne sera plus sous le mode de l'utilité mais sous celui de l'être. Elle me tire de l'inauthenticité, du *On* (C'est *Je* qui meurt), m'oblige à revenir à l'être, à mon être. De là la nécessité de se penser comme un ***être-pour-la-mort***. [57]

Comme dans l'existentialisme de Sartre, comme le Dasein se détermine à chaque fois à partir de la possibilité qu'il est lui-même, la compréhension du *Dasein* doit commencer par son existence : il ne peut être déduit d'une essence générale préalable.

III - Être et temps [58]:

Comment Hdg relie-t-il ces deux termes ? pour lui, la discussion fondamentale du temps, c'est le *futur*. Nous l'avons vu, *l'être-pour-la-mort* appartient à l'être du *Dasein*, et cette mort n'est possible, pensable, qu'au futur. Hdg ajoute aussitôt : le futur ne désigne pas ici « un maintenant » qui n'est pas devenu encore « réel » et le sera une fois, mais bien *die Zukunftl*, l'advenir, au sein duquel le Dasein vient en soi. Il est donc essentiel ici de comprendre tout de suite que le temps ne représente nullement pour Heidegger une dimension extérieure dans laquelle le Dasein se « développerait » en quelque manière et finalement « mourrait », mais une constitution intérieure, une structure de l'être même du Dasein. C'est en « allant de l'avant » (*Vorlaufen*) en tant qu'être pour la mort que le *Dasein* en tant qu'étant se trouve être en général dans son être futur.

Hdg opère de même pour le passé, qu'il appelle *Gewesenheit* et qui, en tant que tel, « naît de l'avenir » : le Dasein assume en existant la situation d'être jeté, qui était déjà la sienne en tant qu'il était dans le monde, de sorte que son Dasein futur ne peut être que « ce qu'il avait toujours été », donc son propre passé.

Reste le présent, la situation chaque fois particulière du *Da* : l'existence se saisit par l'action de ce qui s'offre à elle dans le monde qui l'entoure. On voit, d'après ces exemples brefs et simplifiés, comment cette pensée mêle la méthode phénoménologique et l'analyse existentielle. A travers l'existence, l'être et le temps se laissent dériver l'un de l'autre, en même temps qu'ils s'animent réciproquement, et il en résulte une sorte d'ontologie réflexive qui n'est pas un discours sur l'être, mais l'analyse d'un retour du Dasein à lui-même.

→ l'essentiel de l'être n'est plus ici, comme si souvent dans la tradition , l'éternité, mais c'est **l'*instant*** , la dimension du temps où le présent devient actuellement présent à un existant. L'être et le temps apparaissent imbriqués l'un dans l'autre. L'étant découvre le sens de son être en déployant l'unité de la structure du souci de la temporalité - et inversement. Les représentations courantes de l'avenir, du présent et du passé se trouvent rejetées en tant qu'elles appartiennent à une temporalité inauthentique. Elles ne sont admises dans la temporalité

---

[56] ibid, pp 101 à 119

[57] Hdg développe toute une réflexion celèbre sur la mort et son paradoxe qui consiste à me donner une lucidité unique sur mon être et mon existence mais en me privant du même coup de toute capacité d'action (puisque mon existence est achevée…).

véritable qu'avec leur sens existentiel. La dimension originelle, c'est donc ici le futur, et celle-ci à cause de l'être pour la mort, se trouve être, en tant que futur authentique, finie. On voudrait objecter peut-être à Hdg le futur infini où quelque chose d'autre peut toujours encore se produire, et qui appartient à la temporalité continue, inauthentique et sans fin. Mais la seconde ne peut être que dérivée de la première.

Hdg explique comme se constitue les concepts vulgaires et traditionnels : ils appartiennent au monde impersonnel du « On », qui au fond n'est personne, et qui, pour cette raison, n'est pas « pour la mort ». C'est pourquoi nous pouvons avoir une représentation du futur infini - inauthentique, anonyme. Les sciences exactes de la nature utilisent précisément cette temporalité inauthentique. Ce faisant, elles dissimulent la vérité au lieu de la dévoiler. Elles empêchent de poser la question de l'être de l'étant. Mais la philosophie est encore plus coupable à ce sujet quand elle veut être *scientifique* dans le même sens de ce mot. Elle va jusqu'à étouffer le sens de la question qui est à proprement parler la question humaine, celle que ne peut poser que le Dasein en tant qu'existant.

La question fondamentale est donc celle de la Vérité.

Conclusion :

La pensée de Hdg a cet immense avantage qu'elle décentre l'homme de lui-même et le ramène simplement à son humilité en lui rappelant qu'il n'est pas son origine, mais qu'il est jeté dans l'être par un au-delà de sa simple subjectivité égocentrée. L'homme est *jeté dans l'être,* il est *dasein*, il est *être-là* , dans ce monde qui le précède, jeté là sans savoir pourquoi. Mais il n'est pas comme les autres étants pour autant. Il a seul cette capacité de se penser et de penser l'être. Cette dignité unique fait de lui le *gardien* de l'être, le *berger de l'être,* dont il a à déchifrer le sens. Cette responsabilité métaphysique et les angoisses qui lui sont liées, il la fuira la plupart du temps, préférant l'anonymat rassurant du *On* à une *existence authentique* chechant à se penser elle-même. Mais parce qu'il est également un *etre-pour-la-mort,* cette vocation se rappellera naturellement à lui.

C'est la renaissance de la métaphysique, même si elle demeure limitée et timide.

Emmanuel **Lévinas**, phénoménologue juif postérieur à Hdg, va redéfinir la métaphysique comme *Désir*, mesure de l'infini. Pour l'essentiel, sa recherche qui se déploie toute entière sous le signe du subjectif, vise à éclairer le problème du contenu de la relation *intersubjective*. Il s'agit de comprendre à quelles conditions la relation entre les consciences peut échapper à la fatalité de la lutte pour la reconnaissance hégélienne, ie une violence présentée comme originaire, constitutive et structurelle.

Au cœur de la démarche de Lévinas, on trouve une critique radicale de l'idée de ***totalité*** comme clôture, qui a évacuée « la merveille de l'extériorité ». En fait, une critique radicale de Hegel, le penseur emblématique de la totalité, en tant qu'il est le point d'aboutissement logique d'une philosophie occidentale tournée, depuis toujours, vers :

« *une tentative de synthèse universelle, une réduction de toute l'expérience, de tout ce qui est sensé, à une totalité où la conscience embrasse le monde, ne laisse rien d'autre hors d'elle, et devient ainsi pensée absolue. La conscience de soi est en même temps conscience du tout* ».

Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité (1961), met en scène conceptuellement le réquisitoire passionné de cette critique. L'aspiration à la totalité est comme une maladie, comme une perversion de la conscience qui croit qu'elle n'a jamais rien à apprendre de l'extérieur, qui aussi, probablement, a peur de l'Autre et désire éviter la blessure de l'extériorité perçue comme une menace parce qu'elle met le sujet en question. Elle conduit alors à une

[58] A partir de Jeanne Hersch , *l'étonnement philosophique*, folio, p. 419s

inévitable réduction de l' « Autre » au « Même », ie à un égocentrisme totalitaire, où le Moi engloutit tout, et où le singulier n'est plus respecté dans son altérité, ni dans son originalité irréductible. Ainsi se révèlent les causes de l'abandon de l'espace intersubjectif, de la relation à l'autre et donc de l'éthique.

L'idée de totalité se distingue de l'idée d'***infini*** en ceci : que la première est purement théorique, tandis que la seconde est strictement morale. La première exclut le subjectif, la seconde l'implique.

CONCLUSION GÉNÉRALE

En ces temps merveilleux où la Théologie
Fleurit avec le plus de sève et d'énergie,
On raconte qu'un jour, un docteur des plus grands
- après avoir forcé les cœurs indifférents ;
Les avoir remués dans leurs profondeurs noires
Après avoir franchi vers les célestes gloires
Des chemins singuliers à lui-même inconnus,
Où les purs Esprits seuls peut-être étaient venus, -
Comme un homme monté trop haut, pris de panique,
S'écria, transporté d'un orgueil satanique :
« Jésus, petit Jésus ! je t'ai poussé bien haut !
Mais si j'avais voulu t'attaquer au défaut
De l'armure, ta honte égalerait ta gloire,
Et tu ne serais plus qu'un fœtus dérisoire ! »
Immédiatement sa raison s'en alla.
L'éclat de ce soleil d'un crêpe se voila ;
Tout le chaos roula dans cette intelligence,
Temple autrefois vivant, plein d'ordre et d'opulence,
Sous les plafonds duquel tant de pompe avait lui.
Le silence et la nuit s'installèrent en lui,
Comme dans un caveau dont la clef est perdue,
Dès lors il fut semblable aux bêtes de la rue,
Et quand il s'en allait sans rien voir, à travers
Les champs, sans distinguer les étés des hivers,
Sale, inutile et laid comme une chose usée,
Il faisait des enfants la joie et la risée.

(BAUDELAIRE, « Le Châtiment de l'Orgueil », dans *les Fleurs du Mal*)

Arrivé au terme de ce survol de la pensée métaphysique, reprenons notre parcours.

Émerveillés par l'être, harmonie du cosmos, les premiers grecs interrogent sa nature et sa stabilité dans un monde en devenir. Découpant dans l'étant la substance, dépassant ses paradoxes en y réintroduisant le devenir, poussant finalement ce devenir à la limite dans les transcendantaux d'un être analogique.

Le Moyen Age chrétien garde l'être pour objet, mais le *reçoit*, l'appréhende *d'au-dessus* en quelque sorte, dans son rapport à l'Être Subsistant en Soi (Dieu), et non plus *par le bas,* dans son rapport à l'étant. Une métaphysique *descendante,* en quelque sorte. La systématisation thomiste demeure centrale et définitive pour cette ontologie.

Cependant, la Renaissance, et la Modernité, jettent le voile de la suspicion sur tout l'édifice métaphysique, dont l'aile physique (d'Aristote) s'était révélée imprudente. L'objet métaphysique change alors, la topique se déplaçant de l'être sur le sujet pensant cet être, ou pour le dire autrement, sur l'être comme *connaissable* et non

plus l'être *en soi* . La voie anthropologique succède ainsi aux voies cosmologiques et théologiques, et la métaphysique devient *critique de la connaissance*.

Dans cette quête de la certitude débute alors la danse des critères. Il est frappant de voir ainsi que chaque métaphysicien va tenter de fonder sa pensée sur une science « établie »: Descartes sur les mathématiques (la raison seule), Kant sur la physique (la raison appliquée à l'expérience sensible), Hegel sur l'Histoire (la raison telle qu'elle s'est dialectisée dans le temps), Comte sur la statistique (les faits bruts), Nietzsche et Bergson sur la Biologie (notamment évolutionniste), etc…

C'est au terme de ce parcours qu'apparaît Heidegger, lui qui non sans ironie intitule l'un de ses livres « *Chemins qui ne mènent nulle part* », pensant à ces voies que les forestiers taillaient dans la Foret noire allemande qu'il connaissait bien, dans le but d'y couper puis d'en extraire tel grand arbre qu'ils y avaient repéré. Après la coupe demeure seul le chemin, sans autre sens que le choix subjectif du forestier pour un arbre qui n'existe plus.

Or, si l'arbre dit la foret, il ne saurait pour autant l'épuiser.

Et l'on peut ainsi se demander si l'entreprise métaphysique toute entière depuis la Modernité ne serait rien d'autre que la réduction subjective de tous les domaines du réel à l'un seul d'entre eux [59] ? mathématique, biologique ou historique… Idolâtrie du concept combien réductrice, ratant toujours son objet par défaut, dans une inflation et une démesure toujours croissante. En lisant le poème de Baudelaire cité en exergue, il est difficile de ne pas penser à la fin de Nietzsche, sombrant dans la folie, après avoir voulu remonter *par delà le Bien et le Mal*, contre les conseils bi-millénaires d'Isaïe[60]… ?

L'embarrassante « post-modernité », au nom révélateur, semble boucler la boucle de la Métaphysique, comme elle boucle celle de l'expression artistique, de l'Histoire depuis la Shoah, de toutes sciences humaines…comme si tout avait été dit, pensé, représenté ou accompli...

L'alternative de la pensée se situe alors là :

Passer de l'idolâtrie du concept à son silence, se terrer et se taire dans une tentation de Venise minimalisante, hédoniste et finalement vulgaire, laissant tout le champ aux grandes idéologies d'une Histoire qui réchauffe les plats… Ou au contraire, épuisés et humiliés comme l'enfant prodigue, revenir humblement à l'être, aux transcendantaux, et vouloir croire comme Dostoïevski que la Beauté sauvera le monde, où comme C. Bobin que très peu a été finalement écrit sur la Bonté[61].

Désabusé, Heidegger repose ainsi laborieusement la question ontologique. Mais comment revenir à l'émerveillement primordial, dans un monde depuis longtemps désenchanté. Seul un bibliste (comme l'était en son temps Thomas d'Aquin) - Emmanuel Lévinas - ose encore redéfinir la Métaphysique comme *Désir*, dont l'étymologie nous apprend qu'il est ce regard porté *au delà des étoiles*, « mesure » de l'infini qu'aucune satisfaction n'arrête. *Dé-sidéré*, le métaphysicien serait alors porté salutairement aux sagesses supérieures de Maritain - la théologie, la mystique - ou condamné au désespoir.

Quelle place alors s'il désire malgré tout continuer à cultiver le jardin métaphysique, malheureux royaume

[59] la fameuse *Weltanschauung*
[60] Is 5,20 : « *Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien* mal. »
[61] DOSTOIEVSKY : *les frères Karamazov*. Christian BOBIN, *Ressusciter*.

dont le roi est redevenu un enfant[62], « *roi d'un pays pluvieux, riche mais impuissant, jeune et pourtant très vieux* » - décrit Baudelaire dans un autre poème[63] - triste roi ne sachant « *réchauffer son cadavre hébété, où coule au lieu du sang l'eau verte du Léthé* ». Léthé ou Aléthéia, oubli ou re-dévoilement de l'être ?

franck pujos (p.nathanaël) , *Libreville*, avril 2003. ☺

---

[62] Qohelet 10,16
[63] « *Spleen* » (LXXVI).

PETITE BIBLIOGRAPHIE MINIMUM de MÉTAPHYSIQUE

10 livres indispensables pour poser les bases…

Livre généraux de philosophie, indispensables :

• **HERSCH Jeanne, *L'étonnement philosophique, une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard Folio essais n°216, 1993. +++++**
→ difficulté : livre d'entrée en matière, mais honorable (niveau bac, deug), reprenant l'histoire de la philo, resituant l'intuition fondamentale de chaque philosophe. Écriture féminine fluide et claire. (moins de 10 euros !)

• ***ATLAS DE LA PHILOSOPHIE* de Peter Kunzmann, FP Burkard, F. Wiedmann, « La Pochothèque » Livre de Poche, collection 'Encyclopédies d'aujourd'hui', Paris, 1994. +++++**
→ difficulté : petite référence de poche indispensable, sous forme d'Atlas (fiches de synthèse) avec schémas très clairs qui donnent à penser. Niveau bac, deug. Une bonne base de référence pour remettre certaines connaissances en place, mais ne peut suffire si l'on ne connaît pas le philosophe avant. (moins de 15 euros). Indispensable.

• **LEONARD Mgr André, *Foi et Philosophie, guide pour un discernement chrétien*, Coll. Culture et Vérité, Namur, 1991 +++++**
→ Livre extraordinaire faisant une synthèse chrétienne remarquable et limpide de la philosophie et de la théologie, très clair bien que plus difficile (niveau deug licence philo et théo), autours des trois voies cosmologiques, anthropologiques, et métaphysique. Indispensable. (20 euros ?). un peu difficile à trouver (se commande.)

• **LECLERC Marc s.j., *La Destinée humaine*, Coll. Culture et Vérité, Namur, 1994**
→ Livre (cours ?) remarquable faisant une synthèse philosophique claire, aboutissant à Blondel. Clair, et abordable. 160 p. – philosophes abordés : Aristote, Augustin, Thomas, Descartes, Pascal, Leibniz, Blondel.

• **RUSS, Jacqueline, *Philosophie : les auteurs, les œuvres*, Paris, Bordas,1996.**
→ niveau bac deug. Reprenant toute l'histoire de la philosophie, et résumant les œuvres majeurs des philosophes. Clair. (15 - 20 euros).

• **RUSS, Jacqueline, *Panorama des idées philosophiques*, Paris, Armand Colin, 2000.**
→ idem, mais sans les résumés des œuvres. Clair (13 euros).
(d'une façon générale, tous les livres de J. RUSS sont de bonnes références.)

• **Coll. « *Le Vocabulaire de… » (St Thomas, Kant, Platon…),* chez « Ellipses », dirigées par JP Zarader**
→ petits lexiques très bien montés, pas chers (5 euros), abordant chaque terme en trois degrés de complexité

Livre d'auteurs, pour commencer… :

● **ARISTOTE, *La Métaphysique***
● **DESCARTES, *Méditations Métaphysiques***
● **KANT : *La Critique de la Raison Pure* ,** lire les Préfaces**.**
● **KANT** : plutôt que de se taper la CRP et autres, préférer l'excellente ***collection « Pour Connaître… » éditée chez Bordas***, qui présente la synthèse claire et très précise de la pensée des auteurs (Pour Connaître Aristote, Pour Connaître Kant, …Hegel, Bergson, Marx etc). Avec l'avantage de citer beaucoup de textes, ce qui permet de rentrer vraiment dans un auteur (niveau deug, licence)
● **HEGEL, BERGSON, HEIDEGGER** : idem Kant
● **BERGSON : *L'Évolution Créatrice***, Paris, PUF, Quadrige.
● **LEVINAS, Emmanuel : *Ethique et Infini***, Livre de Poche, Paris, puis ***le Temps et l'autre*** (Quadrige PUF) , puis ***Totalité et Infini*** (Livre de Poche)