

Détermination philosophique de la notion du beau

par M.-D. Philippe, O.P., Fribourg

Nos expériences du beau nous apparaissent immédiatement comme extrêmement diverses, bien que possédant toutes quelque chose de commun. Autre chose, en effet, est d'admirer la beauté de tel paysage, de tel site enchanteur; autre chose de regarder avec effroi la beauté farouche de tel animal sauvage, ou même celle d'un taureau dans un combat de toréadors; autre chose est d'apprécier la beauté de telle action héroïque ou vertueuse, de juger tel geste, tel acte d'amour comme noble et beau; autre chose encore de déceler la beauté d'une âme, celle de la vie d'un saint, celle de tel ou tel contemplatif, que nous estimons toute lumineuse et toute transparente; autre chose de pressentir la beauté de Dieu, de cet Etre souverainement beau, beau au-dessus de toutes les autres beautés visibles et invisibles, et, d'une certaine façon, toujours présente en celles-ci; autre chose, enfin, d'évaluer la beauté d'une œuvre d'art: telle statue nous apparaît vraiment «belle», tel concert nous a profondément ému et nous affirmons qu'il a été vraiment très beau, nous apprécions spécialement tel style d'architecture et nous déclarons que sa beauté surpasse les autres; nous estimons aussi tel théorème de géométrie comme particulièrement beau; telle théorie nous semble aussi très belle, et nous reconnaissons la beauté de telle machine, la puissance de telle automobile, de tel avion...

Chacune de ces expériences nous met en présence du beau, divers dans ses reflets multiples, se manifestant avec mille nuances, et pourtant s'exprimant toujours par le terme «beau». Il ne nous est pas indifférent, en effet, de dire: cet avion est beau, il est commode, il est économique, il est une merveilleuse application de telle doctrine scientifique... On ne peut nier que dans notre langage, lorsque nous qualifions de «belle» ou de «beau» une réalité physique, un être vivant, une action humaine, une activité spirituelle ou une réalisation technique ou artistique, nous avons l'intention de manifester une de ses qualités tout à fait caractéristiques qui, dans certains cas, peut sembler très proche de sa qualité de bonté ou de sa valeur d'authen-

ticité, de vérité ou d'unité, mais qui pourtant, dans sa signification propre, leur demeure vraiment irréductible et «*sui generis*». En déclarant que tel homme est beau, nous ne voulons pas signifier la même chose qu'en affirmant qu'il est bon, qu'il est intègre. En qualifiant belle, telle de ses actions, nous ne voulons pas signifier directement et explicitement sa perfection ou sa valeur morale. Notons, de plus, que notre expérience nous empêche de limiter le «beau» à telle ou telle réalité particulière, ou à telle classe particulière de réalités.

Vouloir en effet restreindre le domaine du beau aux seules réalités physiques, en prétendant que l'univers spirituel, et donc l'Être divin ne peuvent être dits «beaux», apparaît comme inconcevable et comme contraire à nos jugements quotidiens, par le fait même à la vie même de notre intelligence. Celui qui pense que Dieu existe ne peut Le penser comme «laid», ou comme manquant de beauté, car la beauté nous apparaît bien comme une véritable qualité n'impliquant aucune imperfection. Evidemment, nous comprenons bien que la beauté de Dieu est toute différente de celle des êtres qui nous entourent, mais nous comprenons aussi que l'Être qui, par nature, possède toutes les perfections possède nécessairement celle de la beauté, et d'une manière unique.

L'affirmation de Joubert: «Il n'y a de beau que Dieu; et après Dieu, ce qu'il y a de plus beau, c'est l'âme; et après l'âme, la pensée, la parole», ne fait que traduire le sentiment commun des hommes considérant la beauté comme une perfection telle qu'elle ne peut se trouver parfaitement réalisée que dans l'Être Suprême.

Prétendre également que la beauté est l'apanage exclusif des œuvres artistiques, mais qu'elle n'existe formellement que dans la pensée créatrice de l'artiste, donc, par le fait même, que seul l'esprit en tant que créateur, possède vraiment cette qualité, c'est s'opposer encore plus violemment à nos jugements quotidiens les plus spontanés et à nos expériences les plus courantes et les plus humaines. Certes, il est peut-être exact, comme nous le signalerons plus loin, que le beau n'existe parfaitement et pleinement que dans la pensée d'un esprit créateur, mais cela ne doit pas pour autant l'exclure des œuvres produites par cette pensée créatrice, non plus que de tout l'univers physique.

En effet, qui pourrait nier, au nom de l'expérience humaine, que toutes les réalités physiques ou animales peuvent être réellement belles? Nier un tel fait ne peut s'expliquer qu'en raison d'une attitude philosophique définissant le beau d'une manière «a priori», en vou-

lant méconnaître le témoignage très humble du langage et celui de nos expériences quotidiennes.

Si, au contraire, nous désirons ne rien rejeter «a priori» de tout ce que le langage nous révèle et de ce que nous attestent nos expériences quotidiennes, si nous tâchons d'intégrer tout cela dans notre philosophie du beau, nous serons obligés de reconnaître que le beau est un de ces termes qui se disent de «multiples façons» très diverses, il est vrai, mais qui possèdent cependant une certaine signification commune, qu'il nous faudra tâcher de préciser. Le beau apparaît donc comme un terme d'une signification très riche, très ample, qui ne peut être réduite à tel ou tel prédicament particulier (le beau affecte aussi bien la substance que la qualité; nous affirmons telle réalité «belle» et tel regard «beau» . . .).

Ce terme transcende donc les déterminations particulières des prédicaments et implique une certaine valeur analogique.

Quand nous déclarons que le beau implique une certaine valeur analogique, nous voulons signaler que le beau est un terme signifiant proprement une qualité qui se trouve diversement réalisée. Beaucoup de sophismes, dans des domaines aussi bien spéculatifs que pratiques, proviennent en réalité de cette méconnaissance. Si, par exemple, on considère avec Hegel que l'unique véritable beauté est celle qui se trouve dans l'esprit créateur, on affirmera alors que seule l'idée créatrice est belle, qu'en dehors d'elle il n'y a rien de beau. Par le fait même, on identifie le terme analogique «beau» à l'une de ses significations particulières; on réduit la signification analogique de ce terme à une signification univoque, ce qui la matérialise nécessairement, même si cette signification particulière est, de fait, la plus parfaite, la plus éminente, la plus spirituelle.

On s'enferme alors dans un genre donné, donc nécessairement dans une certaine potentialité, et l'on devient incapable de s'élever plus haut, de regarder d'autres réalisations qui échappent à ce genre. On pourra, certes, saisir certaines propriétés, certaines déterminations appartenant à ce beau particulier, mais on considérera alors ce qui est caractéristique de ce beau particulier comme étant la nature même du beau. Et, inversement, l'esprit humain étant ordonné naturellement à l'absolu, on attribuera à ce beau particulier ce qui, en réalité, ne convient formellement et explicitement qu'à la nature propre du beau. On confondra, par le fait même, tel relatif avec tel absolu, identifiant une notion analogique à un genre univoque, exaltant par

là même ce genre et lui donnant comme une valeur absolue. La conception hégélienne de la beauté est là pour l'attester. A première vue, elle semble exalter la beauté, la spiritualiser, la rendre toute intelligibilité; mais, en réalité, elle l'emprisonne dans un genre d'être particulier. Si noble et si divine que soit cette prison, elle enlève à la beauté sa pure luminosité et la rend potentielle.

Dans un domaine beaucoup plus pratique, il serait intéressant d'étudier la manière dont le naturalisme artistique et littéraire de la fin du XIX^e siècle considère la beauté de la nature sensible, de l'univers. Cette beauté, selon la dite doctrine, est exaltée à tel point qu'on la considère souvent comme une sorte de perfection absolue, dépassant toutes les autres, et on ne veut reconnaître pour belle que cette seule nature. Ici encore, on ne voit qu'une des modalités particulières du beau et on prétend, en réalité, qu'elle possède toutes les perfections et toutes les richesses de la notion analogique du beau.

Par contre, à la fin du XIX^e siècle et actuellement, on se trouve souvent en face de tendances tout opposées qui ne considèrent que le beau des beaux-arts, créé par l'homme, en toute liberté. Une telle beauté doit s'imposer à nous comme un absolu, et rien ne peut lui être comparé.

Il est facile de comprendre les conséquences funestes de telles erreurs, qui faussent complètement la véritable intelligibilité du beau et nous empêchent d'en saisir toute la richesse et la diversité. Notons bien que toutes les philosophies idéalistes ou matérialistes demeurent toujours dans l'impossibilité d'éviter de telles erreurs: en effet, elles ne peuvent prétendre saisir dans toute leur pureté les notions analogiques. C'est pourquoi – à propos de notre question – on les voit, soit identifiant le beau, considéré analogiquement, au «Beau-en-soi», c'est-à-dire hypostasiant pour ainsi dire la notion analogique du beau et en faisant le modèle, le prototype d'où dérivent toutes les autres beautés participées, comme le font Platon et ses disciples; soit l'identifiant à l'idée créatrice, comme le fait Hegel; soit l'identifiant au beau naturel sensible comme un J. J. Rousseau, ou à telle ou telle réalisation technique-utile¹.

¹ La position philosophique matérialiste, identifiant le beau considéré en lui-même au beau sensible, rejoint fatalement, par des détours plus ou moins complexes, la position du naturalisme artistique – comme, du reste, la position philosophique idéaliste, identifiant le beau au «beau-en-soi», conduit presque fatalement à proclamer les droits exclusifs et absolus du beau des beaux-arts.

Seule, en effet, une philosophie capable de saisir avec acuité le caractère tout à fait propre des termes analogiques et de leur fondement propre, peut tâcher d'analyser les diverses significations du terme «beau» et leur unité mystérieuse, de comprendre avec précision ce qui caractérise la notion analogique du beau et ce qui distingue ses diverses modalités, ses diverses réalisations. Seule une telle philosophie peut prétendre déterminer l'ordre qui existe entre ces diverses réalisations, en rendre raison et l'expliquer sous la lumière même des exigences propres du beau.

La réaction philosophique d'un Aristote, aussi bien en face de la théorie platonicienne du «bien-en-soi», prototype et principe propre de tout bien, que des théories de certains sophistes voulant identifier le bien à l'utile, doit nous servir de modèle et de guide, puisqu'il y a une certaine similitude entre cette question du beau et celle du bien. Or, si le Stagirite s'élève nettement contre les théories du «bien-en-soi» et du «bien-utile», c'est que de telles théories ne respectent pas le caractère analogique du «bien» que le langage et l'expérience ne cessent de nous manifester.

Le bien est un terme qui se dit de multiples façons. La notion du bien est une notion analogique qui ne doit pas se ramener et s'identifier à telle ou telle de ses réalisations ou modalités particulières. Accepter, d'une manière ou d'une autre, de telles identifications, c'est refuser d'expliquer tout ce que l'expérience nous donne. Nous devons agir de la même manière à l'égard de ce problème du beau.

La nature exacte de cette notion analogique du beau

Comme tout terme analogique, ce terme «beau», considéré dans toute sa diversité analogique, ne peut signifier qu'implicitement ce qui caractérise tel ou tel beau particulier, envisagé dans tel ou tel cas singulier, pour ne signifier d'une manière explicite que ce qui est commun à toute la diversité de ses attributions – qu'il s'agisse d'attribuer le beau à Dieu, aux réalités physiques, aux œuvres d'art... Parallèlement, nous devons dire que la notion analogique du beau, dans sa structure essentielle, ne peut contenir qu'implicitement ce qui fait partie essentielle de telle ou telle modalité particulière du beau, précisément en tant que telle, pour ne retenir d'une manière explicite que ce qui est commun à toutes les diverses réalisations du beau, aussi bien en la cause première que dans notre univers sensible, dans la

pensée de l'artiste que dans ses réalisations concrètes. Comprenons bien, du reste, que ce «quelque chose de commun» ne peut pas s'abstraire parfaitement des diverses modalités en lesquelles il existe. Il se trouve en acte en celles-ci, comme celles-ci en lui, à la différence de la notion générique comparativement à la notion de différence spécifique. Mais si ce «quelque chose de commun» existe en acte dans ses diverses modalités, cependant il n'existe en celles-ci que d'une façon implicite, c'est-à-dire que «la notion du beau» – n'est pas manifestée dans toute sa lumière dans telle ou telle réalité belle; dans telle ou telle œuvre artistique, elle se trouve alors comme contractée, modifiée dans ce beau particulier qui n'épuise pas toute sa richesse et toute la profondeur du beau comme tel. C'est pourquoi on peut dire que, dans tel beau particulier, ce qui est mis en pleine lumière, ce n'est pas le beau en tant que beau, mais *tel* beau, *telle* modalité. Le beau comme beau n'est mis en pleine lumière (c'est-à-dire n'existe explicitement) que dans le concept analogique du beau, donc dans notre intelligence saisissant en acte cette notion analogique comme distincte de ses diverses modalités.

Nous ne faisons que rappeler ici cette doctrine si capitale de l'analogie, qui est au cœur de l'aristotélisme et qui a été développée par saint Thomas et ses grands commentateurs, nous pensons surtout à Jean de Saint-Thomas.

En raison de ceci, nous pouvons donc affirmer immédiatement que la notion analogique du beau ne peut formellement s'identifier à l'ordre, à l'harmonie, à la «*proportion convenable*», puisque l'ordre, l'harmonie, la proportion impliquent toujours en acte une certaine multiplicité, et donc supposent certaines potentialités, certaines imperfections qui, comme telles, ne peuvent faire partie essentielle du beau considéré dans sa notion analogique – autrement le beau ne pourrait être attribué formellement à Dieu. Certes, l'ordre, l'harmonie, la proportion peuvent très bien faire partie essentielle de certaine définition particulière de telle ou telle modalité du beau. Par exemple, le beau tel qu'il se trouve dans le corps humain, dans l'univers sensible, ou même dans nos actions humaines, implique évidemment explicitement ces éléments, comme nous aurons l'occasion de le préciser. Mais cela ne prouve pas que la notion analogique du beau les contient explicitement.

De même, la notion analogique du beau ne peut s'identifier formellement à l'*idée-créatrice* de l'esprit, ou à la *projection dans l'univers sensible*

d'un idéal spirituel, ou à la *sympathie* entre l'univers physique et l'univers spirituel . . . , puisqu'il s'agit là de certaines opérations intellectuelles ou de certaines relations déterminées se ramenant à certaines notions génériques et excluant, par le fait, d'autres modalités du beau. Si le beau considéré selon sa notion analogique s'identifiait à l'idée de l'esprit créateur, le monde physique sensible ne pourrait plus être dit formellement beau. Evidemment, «l'idée créatrice» peut très bien définir telle modalité particulière du beau, et même une modalité particulièrement éminente et parfaite, mais elle ne peut définir le beau considéré dans toute son ampleur analogique.

On pourrait faire les mêmes remarques au sujet du beau défini comme *ce qui, connu, plaît, comme ce qui est agréable à voir* . . . Nous sommes peut-être, là, en face d'éléments tout à fait caractéristiques du beau, mais nous ne pouvons pas être en présence de la notion analogique du beau, puisque ces éléments semblent définir plutôt l'effet propre du beau sur celui qui le contemple, que la nature même de l'objet de cette contemplation . . .

Cette notion analogique du beau est donc quelque chose de plus fondamental, du point de vue de l'être, que l'*ordre*, l'*harmonie*, la *proportion*, l'*idée créatrice*, la *sympathie* . . . C'est quelque chose qui doit rendre raison de tous ces éléments divers, qui doit être à l'origine de cet ordre, de cette proportion, de cette fécondation créatrice, de cette sympathie . . . mais lui-même est antérieur, radicalement plus engagé dans l'être, oserions-nous dire. Ce «quelque chose» ne peut se définir que par la «splendeur de la forme», «*splendor formae*», comme dit saint Thomas², ou, si l'on préfère, par la clarté et le rayonnement de la forme et de la détermination de «ce qui est» «*claritas*», «*fulgor*»³. Cette splendeur, cette clarté de la forme, c'est proprement ce qui, en la forme, échappe à l'opacité de la matière, ce qui, en elle, est détermi-

² Rappelons ce texte, où saint Thomas définit le beau: «Ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio» (II. II, qu. 145, a. 2). Evidemment cette «debita proportio» si on la considère formellement, n'est pas explicitement un élément essentiel de la «ratio pulchri», puisque la «proportio» n'existe formellement que là où il y a des parties – elle ne peut être en Dieu –, mais si on la considère d'une manière «quasi» métaphorique, comme nous manifestant une certaine unité dans la forme – comme, par exemple, on évalue l'amplitude d'une faculté spirituelle, en parlant de sa quantité spirituelle – dans ce cas la «debita proportio» est le fondement de la «claritas formae».

³ De même: I a, qu. 39, a. 8, où saint Thomas parle de trois éléments pour le beau: «integritas, consonantia proportio, claritas». (Consonantia proportio est une autre manière de traduire debita proportio.) – III., qu. 54, a. 2, ad lum; où il s'agit de la beauté du corps glorieux: «Fulgor seu claritas corporis gloriosi . . .».

nation parfaite et actuelle, ce qui, en elle, par nature, étincelle et resplendit en se manifestant en pleine lumière et avec éclat. Cette splendeur est la perfection de la détermination de «ce qui est», épanouissant toutes les virtualités propres de la forme, et la rendant capable d'attirer notre regard sensible ou intellectuel, de le captiver, de le séduire et de le fixer en elle.

Pour mieux saisir le caractère original de cette détermination du beau, il faut la comparer aux autres déterminations – celles du vrai, du parfait, du bien – et en préciser l'irréductibilité. La splendeur de la forme, parce qu'elle implique une certaine clarté et une certaine lumière, implique évidemment d'être intelligible et, par le fait même, se fonde sur le vrai ontologique; mais elle dit plus que cette seule intelligibilité, elle en explicite comme un certain mode de noblesse et d'intensité tout à fait spécial. Quand on déclare, en effet, qu'un être est beau, on ne signifie pas seulement qu'il possède une certaine intelligibilité, mais qu'il possède une intelligibilité ultime qui le rend capable, non seulement de spécifier notre connaissance, mais aussi de l'attirer, de la captiver⁴. Cette intelligibilité ultime fait de l'être beau une source rayonnante capable d'illuminer et de susciter en nous une nouvelle connaissance parfaite de contemplation. On peut donc conclure que le beau présuppose le vrai, mais qu'il ne peut s'identifier à lui; comme splendeur de la forme, il dit nécessairement une certaine perfection (si du moins on entend perfection dans le sens d'intégrité, de plénitude, de noblesse de la forme constitutive de ce qui est).

Nous disons bien: une «certaine perfection», car n'identifions pas pour autant, d'une manière absolue, beau et parfait. Le parfait, en effet, si on le considère d'une façon précise, se dit relativement à la cause efficiente: «est parfait celui qui peut engendrer un être semblable à lui-même». Ce pouvoir manifeste un état de parfaite possession de la forme, rendant possible sa communication, sa propagation à un autre être. Le beau, de son côté, exprime la perfection de la forme, dans la ligne propre de la forme, sans référence explicite à sa communication possible à un autre être – du moins dans l'ordre de la cause efficiente.

⁴ *Ravaisson*, parlant de la beauté, disait qu'elle exerce «une sorte de fascination magique ou d'enchantement qu'exprime dans notre langue le terme de *charme*. L'enchantement produit le ravissement, une sorte d'extase où l'âme se sent sortir d'elle-même et transportée dans une région plus haute» (cf. *Testament philosophique*, p. 89).

N'oublions pas, du reste, que la perfection, envisagée comme état de parfaite possession de la forme rendant possible sa communication, ne peut expliquer par elle-même l'exercice même de cette communication sans l'intervention de la causalité finale. Seule la fin rend compte de l'exercice de la cause efficiente. La perfection de la forme belle au contraire, sans faire appel à une autre causalité, implique par elle-même un certain rayonnement, une splendeur, une surabondance, une force de séduction et de charme qui est bien, elle aussi une sorte de communication.

Mais si le beau implique par lui-même cette force d'attraction, comment peut-il encore se distinguer du bien? Ne doit-on pas, comme certains l'ont affirmé, l'identifier au bien ou à une espèce de bien⁵? Nous touchons maintenant à un des points les plus délicats et les plus importants de notre analyse. On sait combien Platon aimait à identifier les deux. Le «καλόν καγαθόν» demeure toujours pour l'esprit et le cœur de l'homme comme un mirage permanent qui ne cesse de l'attirer – il serait tellement agréable et libérateur, comme certains le prétendent, d'affirmer que tout ce qui est beau est bon, qu'on peut s'y livrer pleinement – puisque, dans ce cas, la beauté serait par elle-même notre bien. Si séduisante que soit une telle identification, nous pressentons bien qu'elle ne correspond pas entièrement à la vérité et qu'elle est le fruit d'une certaine simplification consciente ou inconsciente, plus ou moins avouée. Que le beau ne s'identifie pas au bien, saint Thomas, dans une admirable réponse à une objection, nous en donne la raison profonde⁶: le bien regarde l'appétit – le bien est ce que tous désirent –, il a raison de fin; le beau regarde la faculté de connaissance – la «vis cognoscitiva» –: ce qui est beau, c'est ce dont la vue nous plaît. Et saint Thomas ajoute: «C'est pourquoi le beau consiste dans la «debita proportio», puisque le sens se délecte dans les réalités bien proportionnées comme dans des réalités qui lui sont semblables.» Le sens se plaît donc dans telle réalité belle, parce qu'il retrouve en elle quelque chose qu'il possède, quelque chose qui lui est propre; cette découverte le ravit. Cet élément commun qui unit le beau sensible et la faculté de connaissance sensible, c'est la «debita proportio», nous dit saint Thomas. Si maintenant, dépassant le beau

⁵ Cf. *s. Th.*, 1a, 11a, qu. 27, a. 1, ad 2^{um}, Comm. de Cajetan: «Pulchrum est quaedam species boni . . . bonum est enim quod simpliciter complaceat, pulchrum autem, quod secundum apprehensionem.»

⁶ *S. Th.*, 1a, qu. 5, a. 4, ad lum.

sensible, nous nous élevons jusqu'à la notion analogique du beau, nous pouvons dire que l'élément commun entre le beau et la faculté de connaissance, c'est la clarté, la splendeur – donc, nécessairement, une certaine perfection dans l'ordre de l'intelligibilité.

Certes, il faut bien reconnaître, et saint Thomas nous en donne l'exemple, que le beau et le bien ont une très grande affinité, et que même ils s'identifient souvent, si on les considère dans leurs réalisations existentielles. A ceci il n'y a rien d'étonnant, puisqu'ils ont tous deux même fondement: la forme et la perfection de la forme. Mais si on les considère selon leurs raisons propres, ils diffèrent: le bien dit appétibilité, le beau splendeur et clarté; le premier est l'objet propre de l'appétit, et, par le fait même, il finalise celui qui possède cet appétit (l'appétit est la faculté du sujet opérant); le second n'est pas l'objet propre de l'appétit, mais de la faculté de connaissance, comme nous venons de le dire. Et, par le fait même, le beau ne peut pas finaliser le sujet connaissant, mais il finalise la faculté de connaissance⁷; en ce sens il est exact de dire que le beau, splendeur de la forme, implique une sorte d'appétibilité de la forme. Le beau est capable d'attirer notre faculté de connaissance, de la captiver en la délectant de sa propre activité de connaissance. On saisit alors comment on arrive très facilement à identifier, comme le Pseudo-Denys, la fonction du bien et celle du beau, toutes deux, dans leur domaine propre, étant d'attirer. Mais, en réalité, il n'y a pas identification, mais similitude proportionnelle, car le beau attire d'une manière toute différente que le bien. De même, on comprend pourquoi il est exact de dire que «le beau est une espèce de bien»; il est le bien de la faculté de connaissance. Mais ne prétendons pas que le beau soit une espèce de bien comme le lion est une espèce d'animal – car le bien n'est pas une notion générique – ni même à la manière dont le bien-utile est une espèce de bien, car le bien-utile s'oppose au bien honnête: le beau, espèce de bien, ne s'oppose à aucune autre espèce. Reconnaissons donc qu'il ne s'agit pas d'une division formelle du bien, mais d'une division tout autre. C'est pourquoi, en définitive, on peut dire que,

⁷ *S. Th.*, I, II, qu. 27, a. 1, ad 3 m: «Sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quemdam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod . . . pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.» Du fait même que le beau regarde surtout la connaissance, les facultés sensibles les plus capables de connaître seront de fait celles qui saisiront le mieux le beau, c'est-à-dire la vue et l'ouïe. On parle souvent de belles couleurs et de beaux sons. Les autres sens sont plus loin de la forme, plus près de l'appétit.

considérés matériellement (selon leurs réalisations existentielles), le beau et le bien s'identifient, tandis que, considérés selon leur raison propre, ils se distinguent: l'un regarde formellement la faculté de connaissance, l'autre l'appétit.

Mais nous devons préciser encore la nature particulière de cette relation du beau à la faculté de connaissance, car le vrai transcendantal, lui aussi, dit cette relation. Or le beau, comme nous l'avons déjà vu, ne s'identifie pas formellement au vrai. Il faut donc affirmer que les rapports du beau et du vrai à la faculté de connaissance sont différents. Le vrai, en effet, n'exprime que l'intelligibilité de ce qui est, sa propriété, qui le rend capable de perfectionner l'intelligence, d'être sa mesure ou de s'identifier à elle. Le beau exprime plus que la simple intelligibilité, il exprime la splendeur de la détermination de ce qui est, sa clarté, c'est-à-dire un mode de perfection, de plénitude, de surabondance de l'intelligibilité. Grâce à ce mode, telle réalité se manifeste comme étant du même ordre que telle faculté de connaissance, comme lui étant conforme et immédiatement proportionnée, comme exerçant sur elle un certain pouvoir d'attraction et de séduction. Par là, nous saisissons toute la différence qui existe entre l'ordre de la simple spécification objective (pure causalité formelle) et celui de l'attraction formelle du beau (causalité exemplaire). Cette attraction formelle du beau implique, certes, une spécification, mais selon un mode éminent, puisque la causalité exemplaire implique nécessairement la causalité formelle, mais selon un mode de séparation; or ce mode de séparation suppose nécessairement une certaine perfection et autonomie de l'objet spécifiant. Voilà pourquoi la cause exemplaire est une cause formelle *séparée*, et non immanente, pouvant par le fait même exercer à sa manière les fonctions de causes efficiente et finale. Comme la cause finale, elle attire en demeurant séparée et immobile. Comme la cause efficiente, elle est parfaite, capable de produire une image qui lui est semblable. Nous comprenons alors comment l'effet propre du beau est de captiver la faculté de connaissance, de telle façon qu'elle en conçoive comme une image vivante. Platon et Plotin avaient bien saisi cette fécondité propre du beau; leur erreur a été de ne pas distinguer avec suffisamment de précision l'effet de sa cause et le beau analogique de telle ou telle de ses réalisations.

Puisque le beau attire et captive la faculté de connaissance, la connaissance même du beau intègre toujours un certain plaisir et une certaine fruition qui, spécifiquement, sont distincts du plaisir et de la

fruition du bien. Le plaisir propre du beau est celui de l'exaltation de la connaissance, de sa libération à l'égard de toutes les servitudes de la matière, des servilités et des nécessités de la vie; c'est une sorte d'ivresse d'idéalisation spirituelle. Certes ce plaisir du beau, comme tout plaisir, implique des éléments affectifs, donc un appétit, mais ces éléments, au lieu d'être finalisés par le bien et de demeurer exclusivement dans l'ordre du bien, sont en réalité mesurés par le beau (par la cause exemplaire) et, par là même, ils sont formellement mesurés par la connaissance. Puisque le beau est parfait, la connaissance même du beau sera toujours capable d'être féconde, de rayonner, de se manifester. Evidemment, comme le plaisir du beau est «sui generis», cette fécondité de la connaissance du beau est elle-même tout à fait particulière. Elle doit se comprendre dans l'ordre même de la connaissance, comme une connaissance parfaite, capable de se communiquer, de se dire. Autrement dit, la splendeur de la forme possède sur la faculté de connaissance un tel pouvoir d'attraction qu'elle est capable de la séduire et de mobiliser à son service toute son efficacité – on serait tenté de dire que le beau peut ensorceler la faculté de connaissance à tel point qu'elle ne voie plus que lui et qu'elle demeure fixée en lui comme en son bien ultime. Le beau apparaît alors comme seul capable d'épanouir pleinement certaines virtualités de la faculté de connaissance, c'est-à-dire d'épanouir, en réalité, cette immatérialité radicale ou, si l'on veut, cette spiritualité de l'intelligence qui aspire toujours à être comme autonome et séparée, à posséder comme une indépendance absolue, ayant par elle-même sa propre subsistance et sa propre fin. D'où toutes sortes de tentations très subtiles et souvent apparemment très spirituelles d'orgueil pour l'intelligence: «Ton cœur s'est élevé à cause de ta beauté: tu as perverti ta sagesse par l'effet de ta splendeur» (Ezéch. XXVIII, 17). Cette parenté et cette similitude du beau et du bien permettent de mieux comprendre pourquoi la contemplation d'une réalité belle conduit si facilement, dans certains cas, à aimer cette même réalité⁸. On est conduit, par exemple, à aimer telle personne, parce que sa beauté nous a séduit. Sa beauté a été pour nous plus qu'une voie d'accès à sa bonté, elle en a été le héraut, la manifestation. Dans d'autres cas, la contemplation de

⁸ *S. Th.*, I, 11, qu. 27, a. 2: «Contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis.» Joubert n'affirme-t-il pas: «Qui ne voit pas en beau est mauvais peintre, mauvais ami, mauvais amant; il ne peut élever son esprit et son cœur jusqu'à la bonté.»

telle beauté peut devenir comme une rivale terrible à l'égard de l'amour authentique de cette même réalité. La beauté peut, en effet, attirer toute notre attention et nous interdire de considérer autre chose qu'elle. Elle peut dominer à ce point qu'elle ne permette pas qu'une de nos activités lui échappe et tende directement vers le bien comme tel.

Le beau peut être tyrannique et prétendre attirer non seulement tous les regards, mais aussi tous les cœurs. La connaissance du vrai transcendantal, au contraire, ne peut jamais avoir de telles prétentions. Par elle-même, elle ne peut pas faire écran à l'amour, en masquant le bien, mais, grâce à sa pureté même, elle ne peut être qu'une condition *sine qua non* de l'amour. Il faut connaître le bien pour l'aimer. Mais en elle-même, la connaissance n'ordonne pas nécessairement à l'amour⁹. La contemplation du beau peut aller beaucoup plus loin, mais comme une arme à deux tranchants qui nous sépare brutalement de l'amour ou qui nous y conduit en brûlant les étapes ordinaires. Ceci tient à la nature même du beau, beaucoup plus proche du bien que le vrai, et possédant même, à sa façon, certaines des prérogatives du bien.

En somme, nous pouvons résumer de cette manière les distinctions de ces notions analogiques: vrai, parfait, beau, bien, en disant que le vrai regarde l'ordre de la cause formelle, le parfait l'ordre de la cause efficiente, le beau l'ordre de la cause exemplaire, le bien l'ordre de la cause finale. Or, la cause exemplaire demeure essentiellement une cause formelle avec un mode de séparation, impliquant une certaine perfection et une certaine autonomie. C'est pourquoi le beau regarde proprement la faculté de connaissance, mais d'une manière tout à fait spéciale. Il introduit dans l'ordre de la cause formelle certaines exigences de la cause efficiente et de la cause finale, en ce sens qu'il s'agit d'une forme non seulement parfaite, mais ayant un mode de surabondance, de rayonnement; le beau est la «splendeur de la forme». En ce sens, on peut dire que le beau participe du bien un certain mode particulier, tout en demeurant substantiellement dans l'ordre de la cause formelle. Toutefois le beau n'est pas un mixte, qui pourrait se ramener à des éléments plus simples; le beau possède une indivisibilité, une unité, il possède une notion propre irréductible au

⁹ Il faudrait si on voulait pousser cette analyse distinguer et comparer la connaissance intellectuelle spéculative du vrai et la connaissance pratique, condition nécessaire de tout amour.

vrai et au bien, mais nous ne pouvons expliquer cette notion qu'en la comparant successivement au vrai et au bien. Et précisément, à cause de cette comparaison, on pourrait dire que le beau, en tant qu'il se distingue du bien, ressemble au vrai, en tant qu'il se distingue du vrai, ressemble au bien; mais ces ressemblances sont évidemment de nature diverse. C'est un ordre à la faculté de connaissance qui fait ressembler le beau au vrai, c'est un mode de rayonnement, de diffusion, qui le fait ressembler au bien.

Le beau est-il un transcendantal?

Après avoir précisé la nature de la notion analogique du beau, après avoir vu comment elle se distingue du vrai et du bien, on peut se demander si cette notion est une notion transcendantale au sens précis du terme, comme le bien et comme le vrai, ou s'il faut seulement la considérer comme une notion analogique, comme la vie et l'intelligence.

Cette question a un intérêt de pure métaphysique et sa résolution nous permettra de mieux préciser la notion analogique du beau relativement au vrai et au bien.

Rappelons d'abord ce que nous entendons par les transcendants, au sens précis. Ceux-ci sont convertibles avec la notion même de l'être, des «quasi-propriétés» de l'être, des «modes généraux de l'être» qui explicitent certains de ses aspects que, considérée en elle-même, la notion de l'être ne dit qu'implicitement (en acte, mais non explicitement).

Jean de Saint-Thomas, qui a longuement traité de la nature du transcendantal, nous avertit qu'il faut distinguer avec le plus grand soin ce que le transcendantal explicite et ce qui appartient à son constitutif formel. Autrement dit, il s'agit de distinguer dans tel transcendantal ce qu'il est en tant que distinct de l'être, et ce qu'il est en tant que considéré en lui-même. En tant que «quasi-propriété» de l'être, le transcendantal ne peut, en effet, rien ajouter du réel à l'être. A l'être, on ne peut rien ajouter puisqu'il n'y a rien en dehors de lui . . . Il serait donc contradictoire d'affirmer qu'un transcendantal ajoute quelque chose de réel à l'être. C'est pourquoi les transcendants, envisagés comme quasi-propriétés de l'être, s'identifient nécessairement à l'être lui-même. Ils ne peuvent s'en distinguer qu'en raison d'une certaine relation de raison, ou d'une certaine négation, qu'ils impliquent explicitement dans leurs notions, tandis que la notion de

l'être, considérée en elle-même, ne l'explique pas. La seule chose que les transcendants peuvent ajouter à l'être, c'est donc soit une relation de raison, soit une pure négation¹⁰.

Une telle affirmation ne veut pas dire pour autant que le constitutif formel du transcendantal soit une relation de raison, ou une négation, puisque dans ce cas le transcendantal ne serait plus quelque chose de réel, convertible avec l'être, mais un être de raison (relation de raison ou pure négation). Le constitutif formel du transcendantal, c'est donc la notion même de l'être en tant qu'elle fonde cette relation de raison, ou cette négation.

D'après ce que nous venons de dire, il est facile de comprendre que cet être de raison (relation de raison ou négation) peut affecter la notion d'être de diverses manières: 1^o par rapport à lui-même; 2^o dans son ordre à quelque chose d'autre.

1^o Par rapport à lui-même: si cet être de raison est pris d'une manière affirmative, on est en présence du transcendantal «*res*» (l'être déterminé en lui-même); si cet être de raison est pris d'une manière négative, on est en présence du transcendantal «*unum*» (l'être indivis).

2^o Dans son ordre à quelque chose d'autre, la relation de raison peut exprimer la séparation de l'être, sa division à l'égard des autres êtres. On est en présence du transcendantal «*aliquid*». La relation de raison peut exprimer aussi la convenance de l'être à l'égard de l'intelligence ou de la volonté: on est en présence des transcendants «*verum*» et «*bonum*».

A cette classification des transcendants, que nous donne saint Thomas lui-même, peut-on ajouter le beau? Nous avons déjà précisé que le beau se définit: la splendeur de la forme, c'est-à-dire qu'il est une certaine forme de rayonnement et d'attraction. Cette forme de rayonnement, d'attraction, que possède le beau à l'intérieur de la cause formelle et qui le distingue du vrai, est-elle convertible avec la notion d'être? Pouvons-nous établir ce parallélisme: comme tout être, du fait même qu'il est, est intelligible, c'est-à-dire capable de perfectionner l'intelligence; de même tout être, du fait même qu'il est, est capable d'attirer la faculté de connaissance en lui plaisant?

Le constitutif formel de tout transcendantal est la raison d'être elle-même en tant qu'elle fonde une relation de raison ou une négation. Or le beau n'exprime pas une telle relation ou une telle négation,

¹⁰ S. Th.: De veritate, qu. 1, a. 1; qu. 21, a. 1.

puisqu'il n'explicite ni un aspect négatif de l'être comme l'un, ni proprement et immédiatement la relation de l'être à l'égard de l'intelligence ou de l'appétit, comme le vrai ou le bien. La valeur de cette réponse repose sur cette affirmation: la notion du beau ne signifie pas immédiatement et formellement la raison d'être dans sa pure relation vis-à-vis de l'intelligence ou de l'appétit – ce que nous avons montré précédemment en précisant la différence des notions analogiques du vrai, du beau, du bien.

Précisons encore que le beau n'exprime pas formellement et uniquement l'intelligibilité de l'être, mais la splendeur de la forme, la clarté de la détermination de ce qui est. Il fait immédiatement appel à un certain mode de perfection, de noblesse, de rayonnement de l'intelligibilité en harmonie avec les facultés de connaissance. Le beau n'est pas formellement ce qui est capable de perfectionner l'intelligence, mais ce qui plaît en tant que connu, *quod visum placet*. Le beau, c'est ce qui possède une certaine connaturalité avec nos facultés de connaissance. C'est pourquoi, on peut dire que le beau implique bien l'intelligibilité de l'être, mais que par lui-même, il dit quelque chose de nouveau. Il explicite une manière dont telle forme peut s'emparer de nos facultés de connaissance et les ravir. En tant que belle, la réalité est à l'unisson de nos facultés de connaissance, elle les captive et les séduit. Le beau dépasse donc le domaine de la pure intelligibilité de l'être, car il intègre dans sa propre splendeur certains éléments de perfection et de bonté, capables de provoquer une délectation et un plaisir. C'est pourquoi, la délectation qu'il suscite fait elle-même intimement partie de la contemplation du beau. Il est donc facile de conclure que la relation du beau à l'égard de nos facultés de connaissance est différente de celle du vrai, et qu'elle ne peut prétendre expliciter une nouvelle «propriété» de l'être. En réalité, une telle relation n'explicite que la perfection de certaines réalités, possédant une forme particulièrement pure et illuminatrice, jouissant comme d'une certaine liberté et autonomie par rapport aux autres exigences de la matière. Elle exprime une des qualités spéciales de la forme, on pourrait dire sa noblesse particulière: son pouvoir de s'imposer comme un absolu – tout en demeurant une «forme», elle peut s'imposer comme un absolu, impliquant des éléments de perfection et de bonté. Donc, puisque cette relation ne se fonde plus immédiatement sur l'être, mais sur la perfection de la forme, nous ne sommes plus en présence d'une notion transcendantale au sens précis.

On pourrait également montrer que le beau n'est pas un transcendantal au sens précis en montrant sa non-convertibilité formelle avec la notion d'être. Le beau, en effet, signifie la splendeur de la forme, c'est-à-dire une certaine perfection de la forme capable d'épanouir d'une façon tout à fait spéciale nos facultés de connaissance. Tout être, du fait même qu'il est, ne possède pas nécessairement ce pouvoir d'attraction et de séduction sur nos facultés cognoscitives. Ce pouvoir, il ne l'a qu'en vertu d'un certain degré de perfection de sa forme, et non proprement en vertu de son être. C'est pourquoi, le beau ne qualifie pas proprement et immédiatement l'être, mais tel mode particulier de l'être. Il n'est donc pas immédiatement convertible avec l'être. Il n'est donc pas un transcendantal au sens tout à fait précis.

Concluons donc que :

1^o Dans la mesure où le beau présuppose l'intelligibilité de l'être, on peut le considérer comme un certain mode particulier du vrai. Sous cet aspect, il peut être envisagé comme un mode spécial du transcendantal vrai – ou, si l'on veut, comme un état spécial de ce transcendantal : impliquant un degré de perfection et de noblesse. Evidemment, il faut bien comprendre le sens de ces affirmations et ne pas les interpréter d'une manière univoque, comme si le beau était une espèce de vrai venant déterminer dans un sens particulier son universalité, car le beau implique nécessairement certains éléments irréductibles au vrai.

2^o Etant donné cette situation très particulière du beau : sa parenté profonde avec le vrai et le bien, et la perfection même de sa notion, on comprend comment certains ont voulu en faire comme une sorte de «synthèse» des autres transcendants. Mais, à proprement parler, il ne peut pas y avoir de «synthèse» des transcendants. Aussi nous semble-t-il plus exacte de dire que le beau considéré en lui-même, est une notion analogique parfaite, n'impliquant aucune imperfection, mais n'étant pas immédiatement convertible avec l'être. Il ne peut donc pas être considéré formellement comme un transcendantal au sens précis.

3^o Cette notion analogique du beau se situe entre le vrai et le bien, comme une sorte d'intermédiaire, ou, si l'on veut, de «mixte» très particulier¹¹. C'est pourquoi, ce que le beau gagne en richesse de

¹¹ *Sertillanges, A.D., O.P.: S. Thomas d'Aquin, Paris, 1910, vol. 1, p.31: «La beauté . . ., a rapport, elle aussi, à la connaissance, en y joignant toutefois, dans la joie de la contemplation, une raison de bien qui la fait intermédiaire entre les deux termes.»*

synthèse, il le perd en universalité, en extension et en pénétration analogique. Le vrai exprime plus parfaitement l'intelligibilité de l'être que le beau, et le bien exprime plus parfaitement l'appétibilité de l'être que le beau. Ce mixte n'est donc pas plus parfait que ces éléments, mais il exprime une synthèse originale que seul il peut dire.

Peut-on parler d'un beau formel ?

Puisque le beau regarde la faculté de connaissance et qu'il pré-suppose d'une certaine façon l'ordre de l'intelligibilité de l'être, il faut donc nous demander s'il est nécessaire de distinguer le beau «*in essendo*» du beau «*in cognoscendo*», comme on distingue le vrai «*in essendo*» du vrai «*in cognoscendo*». Il semble, en effet, que les distinctions qui affectent les notions les plus universelles doivent affecter les notions moins universelles qui en dépendent. Si le beau se situait formellement dans le prolongement du vrai, on pourrait conclure immédiatement qu'une telle distinction s'impose. Mais, du fait que le beau implique un ordre tout à fait spécial à la faculté de connaissance, la solution n'est plus aussi évidente. Il nous faut donc d'abord préciser pourquoi cette distinction a lieu et, ensuite, examiner si elle doit demeurer dans le cas du beau.

Si on distingue entre le vrai «*in essendo*» et le vrai «*in cognoscendo*», c'est précisément parce que l'être en tant que vrai meut l'intelligence, la spécifie. Or le mouvement de l'intelligence est immanent. Le vrai en tant qu'intelligé en acte demeure dans l'intellection. Donc le vrai ne se réalise formellement que dans l'acte même de l'intelligence. C'est donc la nature même de la spécification intellectuelle, exigeant l'immanence, qui rend compte de cette distinction et de sa nécessité. Par contre, lorsqu'il s'agit du bien, qui attire l'appétit, une telle distinction n'a plus lieu. On touche là aux structures intimes et vitales de l'intelligence et de la volonté, et plus profondément encore à celles des causes formelle et finale.

Dans la mesure exacte où le beau spécifie la faculté de connaissance, il exige la distinction entre le «beau-entitatif» et le «beau formel»; dans la mesure exacte où le beau plaît et délecte, il répugne à cette distinction. C'est pourquoi il est bien évident que, s'il demeure légitime de parler du beau entitatif – splendeur de la forme – et du beau formel, qui n'existe que dans la contemplation même du beau, cette distinction doit s'entendre d'une manière toute nouvelle, puis-

que, précisément sous l'aspect particulier où le beau s'apparente au bien, le beau tend à résorber cette distinction et à identifier beau formel et beau entitatif. De plus, cette distinction entre le beau entitatif et le beau formel n'étant pas une distinction propre à la nature du beau, elle ne peut jamais nous faire découvrir ce qu'il y a de tout à fait particulier au beau. Elle risquerait même, si on lui attribuait trop d'importance en la considérant comme une distinction propre, de nous empêcher de saisir ce qu'il y a d'original dans le beau. Les philosophes qui confondent le vrai et le beau auront toujours tendance à considérer cette distinction comme essentielle au beau et comme devant nous introduire dans ce qui lui est tout à fait propre.

En maintenant ces réserves, nous pouvons tâcher de préciser la nature du «beau-formel». Tandis que la vérité formelle se définit l'adéquation de l'intelligence à la réalité, le beau formel n'est pas une adéquation, mais bien plutôt une harmonie, ou, si l'on veut, une connaturalité de nos facultés de connaissance avec la splendeur de ce qui est¹². On saisit par là ce qu'il y a d'exact dans les théories pythagoriciennes et dans certaines théories d'idéalistes subjectivistes; leur erreur fut d'identifier ce beau formel avec le beau comme tel, et, en raison même de cette identification, de ne plus pouvoir comprendre le beau ontologique avec tout son réalisme.

Le beau formel, explicite en quelque sorte pour elle-même cette clarté de la forme. Cette explicitation se réalise dans un acte de connaissance, considéré dans un état de parfait épanouissement, un acte de contemplation. Du fait même que cette splendeur de l'être est explicitée pour elle-même, sans aucune autre finalité, et qu'elle est connaturelle à la faculté de connaissance, elle plaît et elle ravit. Cette contemplation qui contient le beau formel suscite donc nécessairement une certaine délectation, un certain plaisir, et donc un certain appétit. Mais cet appétit n'est pas ordonné à un bien extrinsèque à la contemplation du beau, il porte sur la contemplation même du beau; en ce sens, on peut dire qu'il lui demeure immanent ou, plus exactement, qu'il est comme assumé et transfiguré par cette contemplation, qu'il lui est tout entier ordonné – et c'est cela même qui le caractérise et le rend si singulier.

¹² Cf. Febrer, M., O.P., *Metafisica de la belleza*, RevF.5 (1946), p.570sq. Febrer distingue le beau transcendantal formel du beau transcendantal fondamental. Ce beau formel, il le définit: «*adæquatio rei perfectæ et intellectus.*»

On voit donc comment le beau formel se distingue du beau entitatif, qui n'est autre chose que la splendeur de la forme, sa clarté considérée en tant que fondement de ce beau formel. Cette distinction – comme celle du vrai formel et du vrai ontologique – doit se concevoir à l'intérieur même des notions analogiques de beau et de vrai. Elle nous révèle les deux modes tout à fait premiers du beau et du vrai, en ce sens que le vrai analogique implique nécessairement le vrai «in essendo» et le vrai «in cognoscendo», comme le beau analogique implique nécessairement le beau entitatif et le beau formel. Mais nous disons «comme» pour respecter la diversité et la similitude analogique qui existent entre ces distinctions, comme nous l'avons signalé plus haut.

Précisons encore que comme il y a un ordre entre le vrai «in essendo» et le vrai «in cognoscendo», il y a nécessairement aussi un ordre entre le beau entitatif et le beau formel. Le vrai «in essendo» (entitatif) est formellement premier – priorité selon l'ordre de nature –, mais considéré dans la réalisation la plus parfaite, il ne demande aucune séparation réelle à l'égard du vrai «in cognoscendo», il ne s'en distingue que selon sa raison formelle. Une séparation réelle apparaît entre ces deux vrais dès que nous sommes en présence de réalités impliquant certaines potentialités. Dans ces réalités, c'est-à-dire, de fait, pour toutes les réalités créées, le vrai entitatif est premier, comme *fondement* du vrai formel; le vrai formel explicite certaines qualités que le vrai ontologique, en raison de sa réalisation partielle et imparfaite, ne peut pas épanouir et ne possède qu'en puissance. Ce que nous venons de dire du vrai, nous pouvons le dire *semblablement* du beau, tout en signalant que la distinction entre le beau formel et le beau ontologique est moindre, c'est-à-dire que le beau ontologique contient plus explicitement le beau formel que le vrai ontologique ne contient le vrai formel. Le vrai ontologique est le fondement du vrai formel et ne contient celui-ci que virtuellement dès que nous sommes en présence de l'être créé, tandis que le beau ontologique possède une certaine connaturalité, une certaine similitude actuelle avec le beau formel, même dans l'ordre de l'être créé – ceci explique son pouvoir de séduction, de causalité exemplaire. C'est pourquoi le beau ontologique, tout en étant le fondement du beau formel, lui demeure comme parallèle et semblable. Et, par le fait même, on est plus tenté d'identifier le beau au bien que le vrai au bien.