Bulletin du

CERCLE THOMISTE

Saint-Nicolas de Caen



Nouvelle Série	SOMMAIRE	N° 60
		Pages
1. Jacques M	IARITAIN. Ecce in pace	1
2. MD. PHI hommes	ILIPPE. Dieu réprouve-t-il certain	s 3
3. P. GRENE	ET. Le Structuralisme	15
4. MD. PHI les dive	LIPPE. Bref aperçu synthétique s rses conceptions de l'être	ur 31
5. Bibliograp	hie	37
Trimestriel	DECE	MBRE 1972

Bref aperçu synthétique sur les diverses conceptions de l'être

Si nous jetons un coup d'œil rapide sur l'histoire de la philosophie, nous constatons qu'il y a d'abord eu une grande « approche » de l'être dans la philosophie grecque. Certes, on n'a pas su immédiatement le reconnaître et le nommer ; on l'a présenté à travers son visage visible : l'eau, le souffle... ou sa capacité d'enveloppement : l'infini. Le premier penseur qui nomme l'être (Parménide) est comme ébloui de son éclat, de sa lumière. L'être et la vérité s'unissent dans la pensée. C'est la vérité qui manifeste l'être, car seule la pensée en ce qu'elle a de plus authentique, en tant qu'elle atteint la vérité, le dévoile. C'est bien la première épiphanie de l'être que Parménide proclame. Platon sera sensible à un autre aspect de l'être : ce qui demeure, ce qui est au-delà de la genesis. ce qui est contemplé éternellement par le noûs: le Beau en soi, la Bonté en soi, l'Un. Ce n'est plus la manifestation de l'être qui importe, mais ce qui est au-delà du devenir et qui détermine la contemplation du noûs: la Forme-idéale. L'être implique en premier lieu l'ousia, et il actue le noûs.

Aristote, sensible à la diversité des significations de l'être ordonnées « vers » l'ousia, à son caractère ultime d'acte et à son « acolyte » : l'un, est le premier philosophe qui cherche à analyser la richesse de l'être en précisant sa diversité et son unité. Par là, Aristote redonne une signification profonde aux apparences de l'être, à ses déterminations secondaires ; mais jamais il ne s'arrête à ses déterminations secondaires : il les voit comme essentiellement relatives. De plus, il est le premier à distinguer nettement l'êtreousia-acte de la pensée qui le saisit. La vérité peut être considérée de deux manières : elle est l'être capable de perfectionner l'intelligence, elle est l'intelligence parfaite conforme à l'être.

Enfin Plotin, en raison de son inspiration mystique, relativise l'être en voyant l'au-delà de l'être dans l'Un et le Bien. Pour lui, en effet, l'Un et le Bien sont source de l'être et du noûs; celui-ci ne peut être ce qu'il y a d'ultime: seuls l'Un et le Bien sont ultimes. Plotin, au terme de la philosophie grecque, marque le déclin de la métaphysique de l'être en proclamant le primat de l'Un et du Bien.

Quant aux théologiens, ils ont une autre intention: ils ne cherchent plus à découvrir l'être en premier lieu, mais à contempler le Dieu-Créateur. C'est dans la lumière du Dieu-Créateur qu'ils considèrent les réalités visibles et invisibles, notre univers, les hommes et les anges. En dehors de Dieu qui est l'Etre absolument

simple — ipsum esse subsistens —, tous les autres êtres sont participés, composés. Le problème de l'être est à la fois exalté et comme relativisé par celui de Dieu. Il est exalté car le Nom le plus propre de Dieu est Celui qui est, et relativisé car Dieu seul est celui qui doit être contemplé et aimé par-dessus tout. La métaphysique de l'être est utilisée par le croyant. Vu de l'extérieur, cela peut paraître une subordination de l'intelligence à la foi. L'être n'est-il pas alors mis dans l'ombre? N'est-il pas oublié? Dieu, l'Etant premier, ne le cache-t-il pas ? Qu'il est difficile pour l'intelligence métaphysique d'accepter d'être comme dépassée par la foi et en même temps de reconnaître que la foi, loin de se subordonner l'intelligence, lui permet en réalité d'être plus elle-même! On comprend très bien qu'il soit difficile, pour une intelligence qui a déjà beaucoup de peine à découvrir l'être et à découvrir ce qu'elle est elle-même (et qui, de ce fait, aime cette découverte d'une manière très spéciale, car on chérit ce qu'on a eu le plus de peine à acquérir) d'accepter ce dépassement qui la fait vivre « au delà » de ce qui lui est connaturel - en un « pays étranger » qui n'est plus ce qu'elle atteint par elle-même, ce qu'elle est capable de découvrir par elle-même. La foi en un Dieu qui se révèle à l'homme, en un Dieu qui lui communique Sa propre lumière, Sa propre vérité, ne va-t-elle pas perturber profondément l'intelligence métaphysique de l'être? Même si Dieu se dit Celui qui est, Dieu est tout autre que ce que nous saisissons au niveau métaphysique de l'être; et Il est infiniment plus être que ce que la métaphysique nous fait saisir de l'être. Par le fait même, la métaphysique risque toujours de perdre sa dignité. Si la foi prétend libérer l'intelligence, celle-ci accepte difficilement d'être libérée par quelqu'un d'autre qu'elle-même ; car elle veut se libérer elle-même. De ce fait, elle peut prendre ombrage de la foi et la considérer comme une rivale de la métaphysique. L'intelligence métaphysique devra donc tout faire pour se libérer de ce joug ; elle devra redécouvrir ses droits et son autonomie première. N'est-ce pas ce qui explique l'importance accordée à la conscience, à la réflexion qu'elle exige, au cogito?

Pour Descartes, le souci premier n'est plus la découverte de l'être et de la vérité, mais celui de la certitude. De ce point de vue, il y a bien un oubli de l'être comme tel, en ce qui lui est le plus propre. Car si Descartes considère encore son être, c'est à travers son cogito; ce n'est plus l'être, mais son existence, et celle-ci est atteinte par et dans le cogito, qui médiatise l'affirmation de l'existence; c'est ma pensée qui permet d'affirmer mon existence, comme l'idée d'infini et de perfection l'existence de Dieu. Il ne s'agit plus de « penser l'être » mais, grâce à sa propre pensée, d'affirmer sa propre existence.

Si Descartes ne pense plus l'être, il exalte cependant le mode spirituel de l'être : le *cogito*, lieu privilégié où nous pouvons découvrir *notre existence*. Mais cet aspect *existentiel* de ce que nous sommes s'impose en obscurcissant l'aspect métaphysique de notre être; car l'intentionalité du cogito ne peut nous faire découvrir ce que nous sommes comme être.

Pour Malebranche, c'est l'idée de Dieu, la présence de l'Etre premier, qui compte avant tout. Tout est vu en Dieu, l'Etre infini. C'est l'Etre infini qui nous permet de saisir ce qui est fini. L'Idée de Dieu, la présence de Dieu, s'impose de manière si évidente qu'elle nous éblouit et nous fait oublier l'être comme tel. Ce contact immédiat avec l'Etre Infini suffit! Si cela était vrai, on comprend qu'en effet, cela devrait suffire! L'être métaphysique pâlit en face de l'Etre infini. Malebranche oublie les conditions de notre connaissance et exalte un type de connaissance pseudo-mystique. Si Malebranche ne pense plus l'être, c'est qu'il est persuadé d'avoir une pensée plus élevée, celle de l'Infini divin; c'est cette pensée qui l'écarte de l'être métaphysique.

Quant à Spinoza, il se fixe sur le mode subsistant et nécessaire de l'être : la Substance, qui l'arrête et le séduit. L'être ne peut être que substance, car l'être est nécessaire et premier. C'est l'immanence de l'être qui s'impose et qui enveloppe tout.

Pour Leibniz, l'être réel est « un par soi » : c'est la monade, la substance ; mais celle-ci est pour lui une vis activa contenant un acte, une entéléchie qui est comme un effort, une spontanéité vitale. Et cet être, cette monade, cette substance, est saisie à partir de moi-même, en moi-même. N'est-ce pas ici l'expérience interne privilégiée de notre « moi » qui voile l'être et arrête le regard métaphysique? Et puisque notre moi vivant est spontanéité et entéléchie, c'est bien notre moi vivant qui nous distrait de l'être et nous le fait oublier. C'est la présence vécue de notre moi vivant qui s'impose avec tant de force qu'elle nous rend opaque à l'être.

Mais ce n'est pas seulement la substance pensante, l'Etre infini, la Substance nécessaire, le moi dynamique, qui peuvent s'imposer à notre réflexion avec une force telle qu'ils nous empêchent d'aller plus loin dans notre intelligence de l'être; cela peut être l'essence elle-même, vue avant tout comme possible (Wolff) ou les formes a priori, comme pour Kant. L'être, alors, n'est plus saisi que d'une manière secondaire, comme copule ou comme être-là qui s'impose à notre constatation. L'être n'est plus ce qui détermine profondément notre intelligence et donne à notre pensée sa signification profonde. Notre pensée possède a priori, dans sa subjectivité transcendantale, ses formes, ses normes absolues. L'être, en sa profondeur, lui échappe.

D'une manière toute différente, l'être est caché, dans la dialectique hégélienne, par l'emprise de l'Esprit qui se réalise lui-même. Car si, au point de départ de la dialectique de Hegel, l'être et le non-être sont posés, il ne s'agit pas de l'être « ontologique », mais de l'être capable d'être comme synthétisé avec le non-être dans le devenir. L'Esprit seul peut unir l'être pensé et le non-être pensé en nous révélant son devenir. On comprend que certains disciples

de Hegel (notamment Hamelin) soient séduits par la relation; celle-ci s'impose avec tant de force qu'elle va comme se substituer à l'être. Pour d'autres (Gentile), l'être ne peut être que la pensée-pensante, ou la conscience la plus pure de la pensée (Brunschvicg). C'est l'être-relation, l'être-dialectique considéré sous divers aspects, qui prend la relève de l'Etre-Substance, de l'être-forme a priori, et qui voile encore plus l'être métaphysique, tout en manifestant sa subtilité.

Nietzsche proclamera la grande illusion de l'être, rival de la vie. C'est à celle-ci qu'il faut revenir, à la vie qui s'achève dans l'art; c'est le pouvoir créateur de l'art qu'il faut exalter. En recherchant l'être, l'homme s'est égaré, il s'est dispersé; il lui faut revenir à la vie, à la vie créatrice de l'art, pour ne pas sombrer dans le désespoir. L'être n'est-il pas toujours ce qui s'impose à l'homme, ce qui le limite? Il faut lui tourner le dos et redécouvrir en l'homme la source originale, son pouvoir créateur, par où il est premier. Voilà l'opposition la plus violente à la métaphysique de l'être. Dès lors que le non-être a été introduit dans l'être, le non-être veut s'imposer et être premier; le non-être permet d'être anti-être et d'exalter l'homme-créateur. Le non-être n'est plus au service de l'être pour le manifester, il en est l'antithèse violente, capable d'écraser l'être et de susciter un renouveau, une nouvelle création.

Ce primat de la « créativité », déjà en germe chez Hegel, affirmé par Nietzsche, va se retrouver dans tout le courant phénoménologique, mais intériorisé. La création ne s'opposera plus à l'être, comme pour Nietzsche, mais elle sera le moyen de retrouver l'idée de l'être. Si on ne crée pas l'être, on crée son idée. Tout l'effort de la réflexion sera de découvrir cette naissance de l'idée de l'être. Chez Sartre, on pourrait dire que cette naissance de l'idée de l'être s'identifie à la liberté.

Cette alliance de l'idée de l'être et de la créativité est peut - être ce qui voile l'être de la manière la plus subtile et la plus terrible ; car on veut saisir l'être de l'intérieur, à la manière du Créateur, sachant qu'on ne peut vraiment connaître une chose que si on la fait, que si l'on est à son origine. Si l'homme est capable de se persuader qu'il est vraiment le créateur de l'être en étant le créateur de l'idée de l'être, l'art et la métaphysique peuvent s'identifier. Nietzsche est dialectiquement dépassé ; mais en réalité, l'art est victorieux de la métaphysique ; il n'a même plus besoin de la rejeter.

Cette victoire sera exploitée par tous les courants modernes de la philosophie analytique, de la philosophie du langage, du structuralisme. La métaphysique est alors rejetée explicitement comme la grande erreur de la philosophie occidentale. La philosophie ne doit plus regarder que l'œuvre de l'homme; or l'œuvre par excellence, la première, est bien le langage. On comprend alors le cri d'alarme, plus ou moins conscient, provenant de cette agonie de la métaphy-

sique; car le non-être semble bien remporter la victoire sur l'être. L'homme, par son pouvoir créateur, prétend créer un être nouveau : le sien, plus parfait que celui qu'il n'a pas créé. Il estime que regarder celui qu'il n'a pas créé, c'est une perte de temps; il ne faut regarder que ce que l'homme est capable de faire, que ce qu'il réalise lui-même.

Cette agonie de la métaphysique peut être source d' « angoisse métaphysique » et provoquer des réactions violentes, des cris d'appel très impératifs. Ces réactions, cherchant à découvrir une nouvelle ontologie, une nouvelle pensée de l'être, sont très différentes suivant la manière dont on pense l'être. D'autre part, ce sont des réactions provenant d'une certaine angoisse, d'un état affectif, qui de fait se réalisent à des degrés divers, à partir ou même en dépendance de la méthode phénoménologique ; et donc le « virus » de celle-ci demeure.

Heidegger est évidemment celui qui, grâce à sa sensibilité poétique, prophétique, a le plus vivement ressenti ce grand drame de la pensée occidentale et, dans le désert métaphysique d'aujour-d'hui, crie et proclame: « Voici l'Alétheia, la manifestation de l'être. Il faut écouter l'Etre, être tout attentif à sa voix, à sa présence; c'est peut-être le dernier moment! ».

Mais Heidegger continue de lier le Néant à l'Etre, dans l'angoisse; trop influencé par Kant et Nietzsche, il ne peut redécouvrir en sa pureté première l'être de Parménide, d'Aristote. C'est à travers l'angoisse, le Néant vécu en profondeur, que l'Etre se dévoile et peut être pensé. L'Etre est médiatisé par l'angoisse et demeure toujours lié à celle-ci. Or, l'angoisse n'est-elle pas, au niveau affectif, comme une subjectivité transcendantale? Elle suppose une réceptivité sans limites et qui se réalise dans un exercice pur : l'angoisse néantise — d'où la possibilité de l' « expérience » de l'être. Heidegger prolonge les grandes intuitions de Kant et de Nietzsche : le primat de la subjectivité transcendantale et le primat de la création, mais il les transforme pour qu'elles rejoignent l'être, et cette transformation semble bien se faire simultanément à un niveau affectif et ontologique. La subjectivité transcendantale, dans l'angoisse, s'ouvre à l'ontologique, et l'ontologique est présent et se dévoile au sein même de la subjectivité transcendantale.

Heidegger, cependant, ne doit pas nous faire oublier l'effort presque parallèle au sien, mais plus discret et surtout inachevé, d'un Merleau-Ponty désirant retrouver l' « être sauvage » ; l'effort tout différent d'un Jaspers visant à redécouvrir, au delà de l'immanence, la transcendance ; l'effort d'un Gabriel Marcel cherchant à redécouvrir la présence de l'être et surtout la présence de Celui qui est ; l'effort aussi d'un Lavelle. Il semble bien pourtant que ces efforts, si généreux soient-ils, ne puissent aboutir, car ils demeurent souvent trop dépendants de Kant ou de Hegel et de la phénoménologie. Peut-on, à travers Kant, Hegel et la phénoménologie, redé-

couvrir l'être? Si l'on est suffisamment lucide, ne verra-t-on pas l'impasse métaphysique à laquelle ils conduisent?

N'oublions pas non plus l'effort constant d'un certain nombre de philosophes qui se veulent fidèles à la métaphysique de S. Thomas. Eux aussi sentent le drame de la philosophie occidentale, mais ils le comprennent différemment; et surtout, il faut le reconnaître, leurs efforts louables restent inefficaces parce qu'ils ont un trop grand souci apologétique : ils demeurent les petits-fils des théologiens!

Parmi les disciples de Thomas d'Aquin, Jacques Maritain est certainement l'un de ceux qui ont ressenti avec le plus d'acuité le drame de notre philosophie; il l'a ressenti en philosophe, en poète, en mystique. Sans doute l'emprise première de Bergson donne-t-elle à sa pensée une tonalité spéciale, et le conduit à exalter l'intuition de l'être. Cette intuition demeure du reste, en ce qu'elle a de plus profond, une intuition poétique. Cette intuition poétique, chez Jacques Maritain, ne médiatise-t-elle pas sa saisie de l'être? Si, pour Heidegger, c'est la vérité qui manifeste l'être, pour Maritain c'est la beauté; à travers la beauté, l'être est saisi. Ce n'est plus l'alliance de l'art et de la métaphysique, mais de la poétique et de la métaphysique.

Nous assistons donc peut-être, à notre époque, à la plus grande lutte que l'esprit humain ait vécue du point de vue de sa propre destinée d'esprit, d'intelligence. L'intelligence métaphysique va-t-elle sombrer en se réfugiant dans une philosophie analytique, une philosophie du langage, une logique mathématique? Sera-t-elle la servante de l'ordinateur? Ou l'intelligence métaphysique va-t-elle redécouvrir le véritable sens de l'être, en comprenant que toutes ces luttes étaient peut-être nécessaires pour qu'elle voie mieux ses limites, sa faiblesse, pour qu'elle évite l'orgueil et surtout saisisse avec plus de netteté que l'être nous est toujours donné à travers des modes divers qu'il est nécessaire de reconnaître sans les mépriser, mais qu'il faut dépasser?

Dans le langage de Heidegger, on parlerait d'« ontique » et d'« ontologique », d'étant et d'être. Dans la mesure où les philosophes, depuis Descartes (et déjà les théologiens depuis Ockham) ont identifié l'être avec tel ou tel de ses modes (la substance, l'Etre infini, le possible, l'idée) on peut leur reprocher d'avoir oublié l'être, en ayant été séduits par l'une ou l'autre de ses modalités; mais on peut aussi reconnaître, à travers ces séductions, comme une recherche constante de l'être, souvent inconsciente. On comprend que Heidegger soit surtout sensible à l'oubli, car chez lui l'être est pris absolument et n'a pas de modalités propres; tandis que, dans une vision plus analogique de l'être, on pourra plus facilement reconnaître ces diverses modalités.

M.-D. PHILIPPE, o.p.