

CAHIERS

de l'Ecole Saint Jean



SOMMAIRE

N° 108

pages

1. M.-D. PHILIPPE : Comment une philosophie première conduisant à la sagesse est-elle encore possible	1
2. Frère Edouard-Marie : L'acte de foi de Jean.....	11
3. S.-M. BARBELLION : Considérations théologiques sur l'embryon	22

Trimestriel

DECEMBRE 1985

COMMENT UNE PHILOSOPHIE PREMIERE CONDUISANT A LA SAGESSE EST-ELLE ENCORE POSSIBLE ?

Il est particulièrement important dans notre monde d'aujourd'hui de préciser ce qu'est le savoir philosophique conduisant à un regard de sagesse; nous sommes en effet constamment menacés par les diverses idéologies issues de l'hégélianisme ou du positivisme, philosophies qui se présentent comme les seules possibles dans notre monde tellement imprégné de culture scientifique et de techniques de plus en plus efficaces qui semblent libérer l'homme de son conditionnement spatio-temporel. On pourrait dire que, face à ces menaces de plus en plus étendues et habiles, le savoir philosophique conduisant à un regard de sagesse est véritablement en situation-limite. On se demande s'il peut encore exister. Une philosophie première, dans notre monde actuel, est-elle encore possible ? C'est la question qu'on doit se poser explicitement, si on veut être lucide et sauver ce que l'on peut de l'esprit, c'est-à-dire de l'intelligence et de l'amour spirituel.

S'il est capital de se poser cette question -et même, s'il est urgent de se la poser-, il faut voir avec suffisamment de lucidité toutes les difficultés qu'il y a à la résoudre d'une manière efficace. Il faut bien comprendre en effet que le contexte actuel, celui dans lequel nous vivons, se développe en sens inverse, et on serait tenté de dire avec certains philosophes : "L'âge de la métaphysique est révolu. Soyons réalistes et parfaitement de notre temps; reconnaissons qu'aujourd'hui il ne faut plus enseigner la philosophie première. C'est se mettre délibérément dans une impasse et, ce qui est plus grave, c'est mettre de jeunes esprits dans une situation qui sera insoutenable pour eux."

On répétera cela de mille façons, jusqu'à affirmer que la métaphysique n'a plus de place sur le "marché philosophique" : il ne faut plus de chaire de métaphysique dans les universités; il ne faut plus enseigner que l'histoire de la philosophie première, comprendre que la métaphysique a eu sa gloire chez les Grecs et au Moyen-Age, mais qu'elle ne peut plus exister aujourd'hui.

Vouloir réhabiliter la philosophie première comme recherche ultime de la philosophie, et comprendre que cette philosophie première s'achève normalement dans un regard de sagesse, c'est donc s'engager dans une voie difficile, pleine de luttes, en sachant d'avance qu'on y aura très peu d'amis. Mais s'engager dans cette voie, c'est faire confiance à la vitalité

profonde et souterraine de notre intelligence; c'est vouloir la libérer de ces terribles *a priori* que sont les idéologies contemporaines et lui redonner sa véritable finalité, ce pour quoi elle est faite : la recherche de la vérité.

Pour un chrétien, cette recherche d'un savoir philosophique conduisant à un regard de sagesse s'impose d'une manière particulièrement urgente dans un monde tel que celui où nous vivons. Le chrétien doit en effet reconnaître, à la suite de toute la Tradition et de l'enseignement de l'Eglise, que l'homme est capable par lui-même de découvrir *l'exister* d'un Etre premier qu'on appelle Dieu, bien qu'il soit incapable de saisir *ce qu'il est*. Il doit donc reconnaître que l'homme est capable d'acquiescer par lui-même une sagesse; et pour acquiescer cette sagesse, n'est-il pas nécessaire de découvrir une philosophie qui s'achève dans une philosophie première, celle de l'être ? Autrement le chrétien ne sera-t-il pas toujours tenté de retomber dans un certain fidéisme, plus ou moins explicite ? Depuis la philosophie de Kant, cela demeure la grande tentation : on pense qu'il n'est plus possible, après sa critique, de revenir à une position plus fondamentale; on oublie que Kant ne critique pas vraiment la position traditionnelle de la philosophie réaliste; il critique un certain idéalisme qu'on appelle l'ontologisme, celui de Leibniz et Wolff, celui de Descartes, de Malebranche.

C'est l'amour de la vérité qui doit nous donner la force de redécouvrir une philosophie réaliste, impliquant à son sommet une philosophie première qui conduit à une véritable sagesse. Les diverses parties pratiques de cette philosophie réaliste ont comme point de départ les trois grandes expériences de l'homme :

- L'homme engagé dans l'univers, capable de le transformer par son travail. C'est par l'expérience du travail que l'homme peut le mieux découvrir l'univers comme une matière qui lui est donnée et qu'il peut façonner.

- L'homme engagé dans son rapport avec un autre homme, le choisissant et l'aimant comme ami, et étant lui-même aimé et choisi comme tel. C'est à travers l'expérience de l'amour d'amitié qu'on peut le mieux découvrir l'homme dans son autonomie propre.

- L'homme engagé dans une communauté humaine : l'homme peut coopérer avec d'autres hommes et édifier de cette manière une communauté. C'est par l'expérience de cette coopération que l'homme comprend le mieux le bien commun, qu'il opère et qui s'impose à lui comme le bien de tous.

Telles sont les trois grandes dimensions d'une philosophie humaine pratique, d'une anthropologie : considérer l'homme capable de dominer l'univers, capable d'aimer et de choisir l'homme comme ami, comme un autre lui-même, capable d'édifier avec lui une véritable communauté. Nous découvrons l'homme dans son immanence, ce qui fonde sa personnalité : il domine l'univers, il est capable d'aimer son semblable, il peut coopérer avec lui. Voilà ce qui fonde son autonomie, sa valorisation et sa sécurité. L'homme ne peut se construire seul : il est relié à l'homme au plus intime de son être.

Il faut ensuite découvrir les trois grands dépassements de l'homme,

ce qui ne peut se faire qu'en découvrant la connaissance théorique : avant l'homme, il y a l'univers; si l'homme le domine par son travail, il est dominé par lui, car il n'en est qu'une partie. Avant tel homme particulier, l'ami, il y a le vivant : l'ami appartient radicalement à ce monde de vivants. Le problème de la corruptibilité et de la mort le montre avec évidence : après la mort de l'ami, la vie continuera, il n'est qu'un moment de la vie. Avant l'homme politique, coopérant au bien commun, il y a l'homme dans ce qu'il a de plus lui-même : son exister, son être. Et cet exister lui-même nous conduira à découvrir l'Être absolu, premier.

La matière, la vie, l'être, ne sont-ils pas les trois dépassements de l'homme, ce qui montre que l'anthropologie se situe au sein de la philosophie ? Il est cependant vrai que l'homme est capable de dominer la matière, et qu'il apparaît comme l'ultime moment du développement de la vie. C'est seulement face à l'être que l'homme doit reconnaître sa dépendance radicale : il n'est pas l'être, il ne le domine pas; et il se posera la question de savoir s'il est l'être parfait.

Ainsi, pour comprendre en profondeur l'homme, il faut savoir philosophiquement ce qu'est la matière, il faut savoir en philosophie ce qu'est le vivant; et enfin, il faut regarder l'homme en tant qu'il est.

Mais la matière, le vivant, l'être, ne peuvent être connus par le philosophe de la même manière que le travail de l'homme, que son amour d'amitié, que sa coopération. En effet, ces diverses activités sont atteintes par l'homme comme ce qui provient de lui. Il en est la source propre, et par le fait même il peut les saisir de l'intérieur, tandis que la matière, le vivant, l'être, ne peuvent être saisis dans leur originalité propre que comme ce qui s'impose à l'homme, ce qui le transcende, comme ce qui ne provient pas de lui, ce qui ne peut pas être saisi par lui immédiatement de l'intérieur. Il faut avoir un regard beaucoup plus profond pour saisir la matière, le vivant et l'être. A ce moment-là, nous comprenons que si l'expérience interne de nos propres activités vitales et spirituelles est beaucoup plus riche que l'expérience externe de ce-qui-est-mû, de ce-qui-se-meut, de ce-qui-est, l'expérience externe, impliquant l'usage des sens externes, (plus pauvre pour notre conscience psychologique), est néanmoins en contact plus immédiat avec la réalité existante, dans son caractère propre de réalité existante autre que nous. Cette réalité n'est plus saisie à travers le mode intentionnel de nos activités spirituelles d'amour, de connaissance, de transformation; elle est saisie dans sa manière propre d'exister, indépendamment de notre vie et de notre subjectivité spirituelles, de notre conscience. Quand nous expérimentons notre travail, notre amour, notre coopération, c'est nous-même que nous expérimentons médiatement, comme source propre de ces activités vitales spirituelles. Quand nous expérimentons ce-qui-est-mû, ce-qui-se-meut, ce-qui-est, nous ne nous expérimentons pas nous-même. Nous savons en effet que ce-qui-est-mû est au-delà de nous; de même ce-qui-se-meut et ce-qui-est. La source propre de la réalité ne peut se ramener à nous. Voilà pourquoi l'expérience externe, celle qui se sert des sensations externes, a nécessairement une priorité du point de vue philosophique, car elle a une extension et une compréhension plus grandes, du point de vue objectif, que nos expériences internes, qui de leur côté ont une richesse plus grande du point de vue subjectif.

Le développement du savoir philosophique a donc deux points de départ très différents : l'expérience interne et l'expérience externe; le philosophe reconnaît qu'il y a un ordre entre ces deux points de départ; l'un n'exclut pas l'autre, mais l'appelle et le réclame.

Mais le savoir philosophique, s'il s'enracine dans l'expérience, ne peut pas se réaliser uniquement dans l'expérience et dans sa description, en montrant toutes les ramifications. Il doit être un véritable "savoir", savoir, c'est-à-dire une connaissance parfaite. Or il n'y a de connaissance parfaite que par la connaissance des causes propres. Par là, notre connaissance peut atteindre une certaine nécessité, au-delà de la contingence même des réalités expérimentées. N'est-ce pas le souci d'Aristote, dans les *Seconds Analytiques*, de préciser les quatre καθ'αυτό, les quatre modalités de "perséité"¹.

Pour que cette connaissance parfaite puisse exister, il est donc nécessaire de découvrir les diverses causes propres des réalités expérimentées. Les ayant découvertes, on peut alors regarder ces réalités expérimentées dans une lumière nouvelle, celle de ces divers principes propres, et expliciter les propriétés de ces mêmes réalités.

La plus grande difficulté est de découvrir les principes propres; ils ne sont pas immédiatement connus, mais découverts par induction, à partir de nos expériences, grâce à nos interrogations. C'est sans doute cela qui avait été le plus oublié dans la philosophie scolastique, à partir de Suarez. De fait, les définitions tendaient à remplacer les principes propres. Cela est très compréhensible, car cette philosophie dite "scolastique" provient directement de la théologie de saint Thomas (Suarez ne voulait-il pas extraire de la *Somme théologique* la philosophie première qu'elle implique ?) Mais pour saint Thomas, la philosophie impliquée dans la théologie est au service de la Parole de Dieu. Et précisément, en tant que servante, elle ne garde pas l'ordre de sa propre recherche : elle coopère à sa manière à l'édification de la théologie, et à l'ordre propre de celle-ci. Est-il possible de retrouver une véritable philosophie réaliste de cette manière, de retrouver la philosophie dont saint Thomas s'est servi pour établir sa *Somme théologique* ? Cela paraît impossible. En procédant ainsi, on ne peut que retrouver certaines notions de la philosophie, mais on ne peut pas découvrir l'ordre propre de sa recherche. Pour redécouvrir la véritable sagesse philosophique utilisée par saint Thomas, il faut revenir à son origine, à sa source propre (l'expérience), et repenser tout son développement propre. Il faut donc redécouvrir l'importance essentielle de l'induction, qui seule nous permet de dévoiler les principes propres des diverses parties de la philosophie, et en dernier lieu de la philosophie première.

Cette démarche inductive, présentée par Platon dans le *Parménide* pour justifier l'existence des formes premières, des formes-en-soi, est reprise par Aristote comme étant la seule manière pour notre intelligence de passer des expériences sensibles à la découverte des causes propres; par l'induction, l'intelligence transcende les expériences et dévoile

(1) *Seconds Analytiques*, I, 4, 73 a 34 ss.

les principes propres; c'est le passage du visible contingent à l'invisible nécessaire. Le fondement de toute induction est précisément le passage du singulier à l'universel : on expérimente tel homme, Pierre, Jacques, et on découvre l'animal présent en Pierre; on découvre qu'il est intelligent : animal raisonnable. S'il n'y avait pas ce premier passage du visible à l'invisible, de la représentation à la signification, il ne pourrait pas y avoir d'induction. Il y a ainsi deux manières pour notre intelligence de découvrir le nécessaire : celle de la signification universelle, de la définition (premier καθ' αὐτό) -l'intelligence cherche à définir-, et celle de la signification "formelle", précise, au niveau des divers principes propres. La première découverte se fait naturellement, sans qu'on en ait conscience; on la justifie après. La deuxième implique qu'on en ait conscience. L'induction, passage des réalités contingentes à la découverte des principes propres, est ce qui permet à l'intelligence d'acquérir le *savoir philosophique*. Ce n'est pas encore le savoir philosophique, mais on est au seuil.

L'induction ne peut se réaliser que grâce à l'interrogation. Une intelligence qui n'interroge plus ne peut plus induire. Merleau-Ponty souligne que l'idéaliste n'interroge plus. L'interrogation, c'est l'éveil de notre intelligence qui reconnaît sa pauvreté, son état de mendicité. C'est notre intelligence qui veut aller plus loin, qui cherche à découvrir ce *qu'est* la réalité expérimentée; celle-ci l'intrigue, suscite en elle à la fois l'étonnement, l'admiration, et un appel. Par l'interrogation, l'intelligence exprime sa confiance envers la réalité expérimentée; en effet, elle veut être éclairée par cette réalité existante, qui porte en elle comme un secret capable de la déterminer, de l'actuer plus profondément. C'est pourquoi l'interrogation pousse l'intelligence à revenir à la réalité expérimentée, à la regarder avec plus d'attention et d'une manière particulière, dans le sens où elle interroge.

Les interrogations sont diverses : Socrate et Platon l'ont bien compris; Aristote les a précisées et ordonnées. L'intelligence se demande ce *qu'est* la réalité en elle-même, ce qui la détermine et l'actue, *en quoi elle est*; *d'où* elle peut provenir, quelle est sa source, ce qui est à son origine (ce n'est plus la réalité en elle-même, mais ce qui est *avant* et *d'où* elle provient), et *en vue de quoi* elle existe, quelle est sa fin. L'intelligence peut aussi se demander *sur quel modèle* elle a été faite (c'est encore ce qui est *avant* la réalité, ce qui est son *exemplar*, s'il y en a un, et si on peut le découvrir). Dans l'ordre pratique, il y aura d'autres interrogations. L'intelligence peut en effet s'interroger sur le lieu et le temps, sur l'opportunité d'agir de telle ou telle manière, c'est-à-dire sur le *comment* de nos diverses opérations.

On pourrait d'ailleurs se demander d'où viennent les premières interrogations; comment expliquer leur diversité et leur ordre ? En effet, si l'interrogation exprime bien l'appétit de l'intelligence qui cherche à aller plus loin dans la compréhension de la réalité atteinte par l'expérience, cet appétit est orienté, déterminé. La question du τί ἐστὶ (qu'est-ce ?) et celle du πῶς (comment ?) n'expriment pas le même appétit. Et dans le τί ἐστὶ, il n'est pas indifférent de connaître le *en quoi* et le *en vue de quoi*. Cette détermination, cette orientation dans l'appétit, d'où pro-

vient-elle ? Elle ne peut être *a priori*, à la manière des formes *a priori* de Kant. Elle provient donc du contact même de l'intelligence avec les réalités expérimentées; celles-ci sont atteintes diversement par nos diverses sensations, présentes dans nos expériences. C'est ce contact intellectuel médiatisé par telle ou telle sensation qui détermine fondamentalement notre intelligence et l'éveille à une compréhension plus profonde dans le sens même où elle a été éveillée.

Pour saisir ces premières orientations de notre intelligence à partir de nos expériences, regardons en premier lieu les connaissances que nous avons de ce qui nous est le plus connaturel : les oeuvres artisanales (qu'il s'agisse de pain, de roues, de sculpture...); de telles oeuvres en effet viennent de l'homme et sont pour l'homme. C'est bien à l'égard de ces oeuvres artisanales que nous découvrons de la manière la plus manifeste nos premières interrogations et leur ordre. Selon l'ordre génétique, à l'égard d'une oeuvre artisanale, nous cherchons d'abord à préciser ce qu'elle est, sa forme, sa détermination. Nous la voyons, et c'est évidemment la vue liée à notre intelligence qui nous manifeste ce qu'elle est : sa structure propre, sa forme. Ensuite, nous demandons en quoi elle est faite : en terre cuite, en bois, en farine de blé; c'est le toucher lié à notre intelligence qui nous permet le mieux de détecter sa matière. Voilà bien les deux grandes interrogations qui s'imposent à nous, et qui font appel aux deux alliances extrêmes : celle de l'intelligence et de la vision, celle de l'intelligence et du toucher. Nous cherchons ensuite à savoir en vue de quoi cette oeuvre a été fabriquée : pour être notre aliment, ou pour nous aider à travailler, ou pour que nous puissions la contempler et jouir de cette contemplation. Nous découvrons alors la finalité; c'est l'intelligence liée à l'odorat qui détecte le mieux cette finalité lorsqu'il s'agit de l'aliment; c'est l'intelligence liée à la main qui détecte le mieux le sens de l'outil; c'est l'intelligence liée au regard ou à l'ouïe qui détecte le mieux ce qui plaît à notre vision ou à l'oreille. Puis nous nous demandons d'où provient cette oeuvre. Nous précisons alors le génie de tel artiste, son inspiration, son travail, ou encore l'usine où l'oeuvre a été fabriquée. C'est la cause efficiente, l'origine propre, plus ou moins immédiate.

Notre intelligence remonte à la source d'où provient cette oeuvre, et elle le fait en se servant spécialement de l'odorat ou de l'ouïe. Enfin, on peut encore se demander sur le modèle de quoi cette oeuvre a été faite; on découvre alors un prototype, ou l'*idea* de l'artiste : voilà la cause exemplaire.

Dans cette recherche, l'intelligence demeure très proche de l'expérience qu'elle a de l'oeuvre; et cependant, elle découvre inductivement les cinq causes propres de l'oeuvre. Nous sommes bien là en présence des diverses interrogations de notre intelligence; les deux premières sont particulièrement précises, et dépendent nettement de deux alliances de notre intelligence et de nos sens externes extrêmes, la vision et le toucher.

A partir de là, nous pouvons mieux comprendre comment nous allons retrouver quelque chose d'analogue en philosophie spéculative.

Toute réalité vivante concrète, individuelle (nous-même), que nous

sommes capables d'expérimenter et d'atteindre, si nous l'atteignons dans une expérience où la vision domine, détermine notre intelligence dans le sens de la lumière, des couleurs; et au-delà de celles-ci, l'intelligence s'éveille par là aux déterminations, aux formes, et interroge pour savoir ce *qu'est* cette réalité expérimentée dans ce qu'elle a de plus elle-même, pour connaître sa détermination la plus propre. Elle cherche à savoir sa forme première, la forme-cause, source de toutes les déterminations, soit au niveau du mouvement naturel, soit au niveau des opérations vitales (s'il s'agit d'un vivant), soit au niveau de *ce-qui-est*. L'intelligence dévoile alors la nature-forme, l'âme, la substance; et c'est bien sous le poids et l'orientation de l'interrogation : "*Qu'est ceci ?*", qu'elle cherche à pénétrer toujours plus avant dans cette réalité expérimentée. L'intelligence découvre, au-delà du mouvement naturel et en lui, ce qui est premier, la nature-forme; elle découvre ce qui est premier dans l'opération vitale, l'âme; et dans ce-qui-est, comme être, ἰδύσῃα (la substance). L'intelligence découvre successivement dans tout homme existant sa nature-forme, son âme, son οὐσία.

Toute expérience, où le toucher domine fait que la réalité détermine l'intelligence dans le sens des qualités sensibles fondamentales, les sensibles communs (la quantité). L'intelligence s'éveille alors dans le sens du fondement sur lequel on peut s'appuyer : les sensibles communs ne sont pas en premier lieu des déterminations formelles, mais le support, ce qui limite et demeure capable d'être déterminé². L'intelligence, éveillée dans ce sens, se pose alors la question de savoir *en quoi* est faite cette réalité expérimentée qui est mue, en quoi se réalise son devenir. Revenant à la réalité expérimentée dans le sens même de cette interrogation, l'intelligence découvre alors, immanente au mouvement naturel et présente fondamentalement en lui, la nature-matière, source de limites et d'indétermination³. Elle découvre dans les diverses opérations vitales ce qui est fondamental : le corps, qui limite et "sécurise";

(2) Le propre du toucher, c'est de sentir la chaleur, le froid, le rugueux, le poli. Quel lien pouvons-nous établir entre ces sensibles propres du toucher et la matière, entre les sensibles propres du toucher et les sensibles communs ? Le chaud et le froid ne sont pas en premier lieu des déterminations formelles propres, mais ce qui épanouit ou dilate, ce qui contracte ou restreint. En ce sens, ils conduisent à déceler quelque chose capable de sécuriser, ou capable de fragiliser, quelque chose qui conditionne les déterminations. N'est-ce pas précisément le rôle des sensibles communs, qui nous permettent de saisir la quantité continue et discrète, et par là la matière ?

(3) Comprendons bien que cette seconde interrogation, ce second éveil de l'intelligence qui se pose la question *en quoi*, demeure toujours relatif à la première interrogation : *qu'est ceci ?* Le "*en quoi ?*" ne peut se poser qu'à partir du "*qu'est-ce ?*". La nature-matière est toute relative à la nature-forme, comme le corps à l'âme. C'est pourquoi c'est bien à partir des sensibles communs, qui nous révèlent la quantité, que l'intelligence découvre l'au-delà de la quantité, et ce qui y est immanent : la matière.

dans ce-qui-est, considéré comme être, l'intelligence s'arrête et ne découvre rien; la matière ne peut être principe propre de ce-qui-est comme être. Ce-qui-est, parce qu'il est, n'a pas de fondement. Son οὐσία lui suffit : il est, et il est par lui-même parfaitement déterminé. La recherche de la cause matérielle, qui s'impose pour toute réalité en devenir, ne peut s'étendre à l'analyse de ce-qui-est, comme être. Ce-qui-est, comme tel, est au-delà de la causalité matérielle; mais dans la mesure où ce-qui-est, dans sa réalisation concrète, implique le devenir, la causalité matérielle se réintroduit.

Quand nous faisons premièrement par l'ouïe l'expérience d'une réalité existant dans notre univers, c'est par le son, le bruit, le cri, la voix, la parole, que notre intelligence atteint alors cette réalité; et elle se demande *d'où* viennent ce bruit, ce son, cette voix, cette parole. Elle s'éveille alors à la recherche de l'origine, et interroge pour connaître l'au-delà du bruit, du son, de la voix, de la parole, leur source cachée : *d'où cela vient-il ?* Elle cherche, et découvre progressivement, au niveau de ce-qui-est-mû, la nature, principe propre (immanent) efficient du mouvement physique; au niveau de l'opération vitale, elle découvre l'âme, principe propre (immanent) efficient; au niveau de ce-qui-est comme tel, l'intelligence ne découvre rien : ce-qui-est, comme tel, n'a pas de cause propre efficiente. Il est. Parménide l'a bien saisi : seul le devenir a une cause efficiente propre. Mais dans la mesure où ce-qui-est se réalise concrètement dans un devenir, la causalité efficiente propre apparaît.

Quand l'odorat domine dans l'expérience d'une réalité existant dans notre univers, c'est par l'odeur que notre intelligence touche alors cette réalité. Précisément, l'odeur est ce qui attire, ou ce qui repousse, ce qui mobilise nos forces pour découvrir ce qui demeure caché. Par là, notre intelligence se demande alors *en vue de quoi, pourquoi* ce mouvement naturel, ces opérations vitales, ce-qui-est. L'intelligence s'éveille ainsi à la recherche de la finalité; elle découvre l'ordre immanent du mouvement physique : celui-ci est ordonné à la nature elle-même. C'est sa nature-forme qui finalise toute réalité existante sensible. Quant aux opérations vitales, c'est l'âme elle-même qui les finalise; l'immanence des opérations vitales est tout ordonnée à sa propre source : l'âme. Au niveau de ce-qui-est comme tel, ce *en vue de quoi* ce-qui-est est, c'est l'acte.

Enfin, il faut préciser qu'à l'égard des réalités existant dans notre univers, on ne peut immédiatement découvrir la question *sur le modèle de quoi*. Cette question ne prend son sens que dans une lumière de sagesse.

Ayant découvert ces diverses causes à différents niveaux, le philosophe peut alors acquérir un savoir philosophique. Il peut préciser les diverses propriétés de ce-qui-est-mû, de ce-qui-se-meut, de ce-qui-est.

Il peut enfin préciser la manière d'exister, la manière de vivre, la manière de devenir de l'homme, en définitive sa personne; il s'agit de comprendre comment l'esprit (l'intelligence et la volonté) s'enracine dans un vivant de vie biologique ayant une nature, un corps qui le rend

partie de l'univers, une âme qui lui donne son autonomie de vie sensible et passionnelle; cette vie le conditionne et nous fait comprendre son devenir, sa croissance et sa corruptibilité; et cependant, tout en s'enracinant, la personne garde sa propre finalité, grâce à son intelligence et à sa capacité d'aimer spirituellement.

Par là, toute la philosophie, et spécialement la philosophie première, acquiert sa signification. Elle n'a pas d'autre but que de nous dire ce qu'est l'homme, partie de l'univers, vivant le plus parfait, personne libre capable d'aimer et de se finaliser. Par là, le savoir proprement philosophique atteint son sommet.

Cependant, ayant découvert ce sommet - la personne humaine-, la recherche philosophique ne peut pas s'arrêter. C'est comme un "haut-plateau", qui l'oriente vers un autre sommet, voilé, mais présent. La personne humaine en effet, si parfaite qu'elle soit, tout en étant le sommet de tout notre univers physique, de tout ce qui devient, ainsi que le vivant le plus parfait relativement à tous les vivants que nous connaissons, demeure en attente du point de vue de son intelligence et de sa capacité d'aimer. Certes, une autre personne humaine peut être son bien, l'attirer, la finaliser, devenir l'ami. Mais cet amour d'amitié -il le voudrait cependant-, ne peut être le dernier absolu. La mort peut le briser, ou au moins empêcher son exercice concret. La personne humaine, dans son amour d'amitié, connaît non seulement sa relativité, mais ses limites dans l'ordre de l'être, de l'exister.

C'est pourquoi le savoir philosophique se pose nécessairement la question : la personne humaine est-elle l'exister suprême ? Existe-t-il quelqu'un dont elle dépende radicalement, comme les traditions religieuses l'affirment ? Y a-t-il un Dieu, créateur de la personne humaine ?

A cette question le savoir philosophique a, de fait, répondu diversement. Il a déclaré :

- qu'on ne peut répondre à cette question;
- qu'il ne peut exister quelqu'un au-delà de la personne humaine;
- qu'il existe nécessairement quelqu'un avant la personne humaine, que les traditions religieuses appellent Dieu-créditeur.

En répondant de cette dernière manière, le savoir philosophique laisse la place à une connaissance de sagesse; celle-ci demande de se développer d'une manière propre.

Essayons maintenant de montrer que les deux premières manières de répondre ne sont pas exactes. Que l'intelligence humaine ne puisse répondre à la question posée, on ne peut le dire *a priori* : précisément, la capacité de notre intelligence ne peut être mesurée *a priori*, puisqu'elle se découvre progressivement, en s'actuant. On peut seulement constater : *actuellement*, je suis incapable de découvrir qu'il existe quelqu'un au-delà de la personne humaine; mais certains, je le reconnais, ont dit que l'intelligence humaine peut par elle-même affirmer l'exister de quelqu'un au-delà de tous les existants que je puis constater. Autrement dit, je peux constater la limite actuelle de ma recherche philosophique, mais je ne peux pas affirmer que mes recherches n'iront pas plus loin. Qui peut mettre des limites à mes recherches, sauf le fait d'atteindre une réalité qui se présente comme ultime, au-delà de laquelle je ne puis rien

découvrir ?

Affirmer que nécessairement il ne peut exister quelqu'un au-delà de la personne humaine supposerait que mon intelligence soit convaincue de saisir l'Absolu (ou du moins la réalité la plus parfaite qui puisse exister) en saisissant ce qu'est l'homme; cela supposerait donc qu'elle ne peut rien découvrir de plus parfait; cela implique la négation même de la découverte d'une philosophie première, qui en cherchant ce qu'est l'être dépasse l'homme et l'anthropologie.

Marie-Dominique PHILIPPE, o.p.