Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M. – D. PHILIPPE
Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)

II

SIGNIFICATIONS DE L'ÊTRE

Éditions P. TÉQUI

Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

II

Une philosophie de l'être est-elle encore possible ?

par

M. – D. PHILIPPE
Professeur de Philosophie
à l'Université de Fribourg (Suisse)

II

SIGNIFICATIONS DE L'ÊTRE

Éditions P. TÉQUI

ISBN 2-85244-017-2

PLAN DE L'OUVRAGE

FASCICULE I : *Réflexion historique et critique sur la signification de la métaphysique*

FASCICULE II : *Significations de l'être*
Réflexion historique et critique sur l'être
En vue d'une métaphysique de l'être

FASCICULE III : *Appendices 1 et 2. Le problème de l'*ens *et de l'*esse
Le concept d'être chez Avicenne
L'être chez S. Thomas

FASCICULE IV : *Appendices 3 et 4 : Néant et être*
Quelques grands aspects de la pensée de Heidegger
La découverte de la nouvelle ontologie dans les derniers écrits de Merleau-Ponty

FASCICULE V : *Appendice 5 : Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains.*
Bibliographie

CHAPITRE I

RÉFLEXION HISTORIQUE ET CRITIQUE SUR L'ÊTRE

Du point de vue historique, l'étude de l'être peut se faire de deux manières : soit en considérant ce que les philosophes ont dit explicitement de l'être, soit en examinant leur manière d'aborder l'être, par l'interrogation [1]. Dans une perspective très actuelle, on pourrait même être tenté de dire que l'étude des interrogations constitue l'essentiel de la métaphysique et qu'il faut donc avant tout les décrire le plus parfaitement possible, inventorier toutes les richesses qu'elles contiennent, expliciter tout ce qu'elles impliquent.

Certes, l'étude de ces interrogations peut nous découvrir l'appétit le plus intime de notre intelligence, ce qu'elle recherche fondamentalement et radicalement. A ce titre, elle peut nous faire saisir l'appétit «transcendantal» de notre intelligence, sa «subjectivité transcendantale», mais elle ne peut nous permettre de dépasser sa capacité radicale. Si donc nous en restons là, nous demeurons enfermés dans une immanence «transcendantale» et ne pouvons absolument pas découvrir *ce qu'est l'être* en ce par quoi il *est* le plus lui-même.

L'étude de ces interrogations peut aussi nous faire découvrir le vécu primordial du philosophe, le vécu non encore falsifié parce que non encore possédé, le vécu primitif qui anime tout. Car ces interroga-

[1] Nous avons rappelé ailleurs quelques grands aspects de l'interrogation à travers l'histoire de la métaphysique occidentale : voir notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, ch. 1. – Tous les ouvrages ou articles cités figurent dans la bibliographie jointe au fasc. V.

tions expriment le désir fondamental de l'intelligence [2]. Elles peuvent donc nous faire découvrir la structure tout à fait première de notre intelligence, mais nous ne pouvons pas prétendre par là atteindre l'être de ce-qui-est. La philosophie première, si elle en restait là, ne serait plus la recherche de ce-qui-est, mais la recherche de la «rencontre» du connaissant, du philosophe, et de ce-qui-est. Cette double manière d'étudier ces interrogations est sans doute très intéressante, mais elle ne respecte pas l'intention profonde de ces interrogations elles-mêmes. L'interrogation possède un trop grand réalisme pour porter sur elle-même, surtout lorsqu'il s'agit de ces interrogations primordiales et fondamentales. C'est pourquoi, si l'on veut respecter la signification même de ces interrogations, on ne peut s'en tenir à ces deux manières de les étudier. Il faut donc aller plus loin. L'interrogation n'est pas une fin, c'est un moyen; il faut s'en servir et ne pas s'y arrêter. L'interrogation peut être ce qu'il y a de plus vital, mais elle n'est pas le but. Il faut essayer de comprendre ce qui, proprement, a suscité ce désir de l'intelligence : l'être, cet être qu'elle recherche, qu'est-il ?

Toutes les interrogations, dans ce qu'elles ont de fondamental, conduisent à se demander ce qu'est l'être. Une métaphysique réaliste, une métaphysique de l'interrogation fondamentale de l'intelligence, ne peut être qu'une métaphysique de l'être. Mais qu'est-ce que l'être ? On sait combien il est difficile de répondre à pareille question, et combien de réponses diverses ont été données. A une telle question on ne peut jamais répondre adéquatement, car il faudrait alors être capable de mesurer l'être, de le dépasser [3]. Or précisément, on ne peut mesurer l'être, on ne peut le dépasser, car le dépassement serait encore de l'être, ou alors il ne serait pas. Si l'être peut être déterminé, c'est par lui-même : la détermination est essentielle à l'être – mais l'être ne peut se ramener à la détermination. C'est pourquoi l'interrogation sur l'être est si mystérieuse. Elle porte également sur celui qui interroge : l'être ne

[2] L'interrogation en effet est à l'intelligence ce que la demande est à la volonté, à l'affectivité. Comme la demande exprime le désir de notre cœur, l'interrogation exprime le désir qu'a l'intelligence de connaître la vérité; mais ce n'est pas encore la vérité, ce n'est qu'un appétit de vérité, une non-possession.

[3] L'être est à la fois ce qu'on peut le moins interroger (car pour interroger il faut prendre du recul à l'égard de ce qu'on interroge, or on ne peut prendre de recul à l'égard de l'être) et ce qu'on peut le plus interroger, car il échappe toujours : l'être est ce que l'on arrive le moins à préciser, à délimiter. Aussi est-il normal que lorsque l'intelligence se pose la question : «qu'est-ce que l'être ?» elle demeure toujours en interrogation et que plus certaines réponses se précisent, plus l'interrogation s'impose avec force et pénétration.

peut lui être extérieur. C'est *tel* être qui interroge sur l'être. Car cet être qu'est l'esprit est capable de dépasser sa détermination particulière pour essayer d'étreindre l'être dans sa totalité. L'interrogation sur l'être se situe donc au delà de toutes les réponses particulières qu'on peut donner, car elle inclut l'interrogation elle-même; elle est au delà de toutes les distinctions particulières : l'être les englobe toutes. C'est pourquoi on ne peut répondre à cette interrogation : «qu'est-ce que l'être ?» qu'au terme de la recherche métaphysique de l'être; et comme cette recherche n'est jamais achevée, on ne peut jamais répondre adéquatement. Cependant on peut toujours essayer de répondre,et il faut le faire dès le point de départ avec le plus de précision possible, du point de vue du nom et du point de vue du jugement d'existence, afin d'éviter le plus possible les équivoques et les ambiguïtés. Cette précision initiale, du reste, se fera surtout, en ce qui concerne le jugement d'existence, d'une manière négative [4]. Etant donné la difficulté du problème et son importance, nous rappellerons d'abord les significations du verbe et du nom «être»,pour examinerensuite les grandes affirmations sur l'être au cours de l'histoire de la philosophie, avant de montrer, dans un second chapitre, comment il semble que l'on puisse «penser l'être».

I. Le verbe et le nom « être »

«Être» traduit *esse* et εἶναι [1]; c'est l'infinitif du verbe, infinitif qui est souvent pris substantivement lorsqu'on s'en sert, par exemple, pour

[4] Cf. ci-dessous, ch. 2, p. 294.

[1] Sur l'étymologie de *esse* et celle de εἶναι, voir A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine;* P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* t. II. S'interrogeant sur les rapports de la pensée et du langage, E. Benveniste est amené à conclure que «la langue fournit la configuration fondamentale des propriétés reconnues par l'esprit aux choses» (*Problèmes de linguistique générale,* p. 70). Ainsi, pour ce linguiste, les catégories d'Aristote ne sont que «la projection conceptuelle d'un état linguistique donné» (*ibid.*). Cette remarque s'étend même, au delà des catégories, au verbe «être» : «Au delà des termes aristotéliciens, au-dessus de cette catégorisation, se déploie la notion d'"être' qui enveloppe tout. Sans être un prédicat lui-même, l'"être' est la condition de tous les prédicats. Toutes les variétés de l'"être-tel', de l'"état', toutes les vues possibles du 'temps', etc., dépendent de la notion d'"être'. Or, ici encore, c'est une

affirmer : «l'être est ce qui est», «la métaphysique considère l'être»[2]. On retrouve en grec la même formule : τὸ εἶναι, le fait d'être, τὸ εἶναι

propriété linguistique très spécifique que ce concept reflète. Le grec non seulement possède un verbe 'être' (ce qui n'est nullement une nécessité de toute langue), mais il a fait de ce verbe des emplois tout à fait singuliers. Il l'a chargé d'une fonction logique, celle de copule (Aristote lui-même remarquait déjà qu'en cette fonction le verbe ne signifie proprement rien, qu'il opère simplement une *synthesis*), et de ce fait, ce verbe a reçu une extension plus large que n'importe quel autre. En outre, 'être' peut devenir, grâce à l'article, une notion nominale, traitée comme une chose; il donne lieu à des variétés, par exemple son participe présent, substantivé lui-même et en plusieurs espèces (τὸ ὄν; οἱ ὄντες; τὰ ὄντα); il peut servir de prédicat à lui-même, comme dans la locution τό τι ἦν εἶναι désignant l'essence conceptuelle d'une chose, sans parler de l'étonnante diversité des prédicats particuliers avec lesquels il peut se construire, moyennant les formes casuelles et les prépositions... On n'en finirait pas d'inventorier cette richesse d'emplois, mais il s'agit bien de données de langue, de syntaxe, de dérivation. Soulignons-le, car c'est dans une situation linguistique ainsi caractérisée qu'a pu naître et se déployer toute la métaphysique grecque de l'"être', les magnifiques images du poème de Parménide comme la dialectique du *Sophiste*. La langue n'a évidemment pas orienté la définition métaphysique de l'"être', chaque penseur grec a la sienne, mais elle a permis de faire de l'"être' une notion objectivable, que la réflexion philosophique pouvait manier, analyser, situer comme n'importe quel autre concept» (*op. cit.*, pp. 71-72). Et pour montrer «qu'il s'agit ici au premier chef d'un fait de langue», E. Benveniste examine le comportement de la notion d'être dans une langue tout autre que le grec (la langue ewe, parlée au Togo), où cette notion d'être (ou ce que nous dénommerions ainsi) se répartit entre plusieurs verbes. Or rien ne rapproche ces verbes dans la morphologie ou la syntaxe ewe; c'est nous, par rapport à nos propres usages linguistiques, qui leur découvrons quelque chose de commun. Mais, précisément, cette comparaison «nous éclaire sur nous-mêmes; elle nous montre dans cette variété d'emplois de 'être' en grec un fait propre aux langues indo-européennes, nullement une situation universelle ni une condition nécessaire. Assurément, les penseurs grecs ont à leur tour agi sur la langue, enrichi les significations, créé de nouvelles formes. C'est bien d'une réflexion philosophique sur l'"être' qu'est issu le substantif abstrait dérivé de εἶναι : nous le voyons se créer au cours de l'histoire : d'abord comme ἐσσία dans le pythagorisme dorien et chez Platon, puis comme οὐσία qui s'est imposé. Tout ce qu'on veut montrer ici est que la structure linguistique du grec prédisposait la notion d'"être' à une vocation philosophique. A l'opposé, la langue ewe ne nous offre qu'une notion étroite, des emplois particularisés. Nous ne saurions dire quelle place tient l'"être' dans la métaphysique ewe, mais *a priori* la notion doit s'articuler tout autrement» (*op. cit.*, p. 73). E. Benveniste termine en précisant ainsi les rapports de la pensée et du langage : «Aucun type de langue ne peut par lui-même et à lui seul ni favoriser ni empêcher l'activité de l'esprit. L'essor de la pensée est lié bien plus étroitement aux capacités des hommes, aux conditions générales de la culture, à l'organisation de la société qu'à la nature particulière de la langue. Mais la possibilité de la pensée est liée à la faculté du langage, car la langue est une structure informée de significations, et penser, c'est manier les signes de la langue» (*op. cit.*, p. 74).

[2] «Un trait frappant du verbe grec, écrit A. Meillet, est le développement qu'y ont pris les formes de caractère nominal : infinitifs et participes, et la façon dont ces formes ont été incorporées au système verbal» (*Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, p. 39). E. Gilson souligne que l'ambiguïté présentée par la langue française («être» pouvant s'entendre soit comme un verbe, soit comme un nom) n'affecte pas toutes les langues indo-européennes, ni même latines. Elle n'existait pas en latin technique, «où, surtout à partir de Boèce, le verbe *esse* se distinguait nettement du nom *ens*», ni en grec; elle n'existe pas

ἀνθρώπῳ, l'être pour l'homme. On se servira aussi de cette autre forme du verbe, le participe présent : ὄν, (*ens*), étant, participe que l'on peut même considérer de deux manières : comme temps du verbe ou comme substantif : τὸ ὄν, *ens*, l'étant [3]. Il y a également la forme la plus simple, celle du présent de l'indicatif, notamment à la troisième et à la première personne : «Pierre est», «je suis»; «est» et «suis» traduisent *est* et *sum*, ἐστί et εἰμί, et expriment le fait d'exercer l'acte d'être, ce qui donne à telle ou telle réalité qui *est* son autonomie radicale et réelle [4].

Si donc «être», «étant», «est» constituent des formes diverses du même verbe, comme «marcher», «marchant», «marche», ces diverses formes, étant donné l'aspect fondamental du verbe «être», peuvent exprimer quelque chose de beaucoup plus profond. En effet, le verbe «être» est bien le verbe au sens absolu, le verbe qui ne signifie rien d'autre [5]. Le verbe «être» est donc le verbe qui exprime la signification

non plus en anglais. En français, la langue philosophique a hésité; ainsi, au XVIIe siècle, certains auteurs, pour rendre le mot latin *ens*, ont parlé d'*étant*. Scipion du Pleix, qui intitulait le second livre de sa *Métaphysique* «Qu'est-ce que l'étant ?», notait que, bien que ce participe, comme tous les participes (et c'est de là que vient leur nom) participât à la fois du nom et du verbe, «toutefois les philosophes ont tiré ce mot *étant* à l'usage d'un pur nom, le prenant simplement et absolument pour quelque chose que ce soit, pourvu qu'elle soit réellement, vraiment et de fait, comme Ange, Homme, Métal, Pierre, etc». (cité par E. GILSON, *L'être et l'essence*, p. 14).

[3] *Ens* est le participe présent supposé de *sum*, participe dont Priscien attribue l'invention à César (cette attribution est sujette à caution, car on ne connaît aucun ouvrage de César où ce terme soit employé : voir E. GILSON, *Notes sur le vocabulaire de l'être*, p. 150). Le participe présent de *sum* serait *-sens*, usité seulement dans les composés tels que *absens, praesens*, etc. Il n'y a pas de forme attestée en latin pour traduire τὸ ὄν et τὰ ὄντα; *ens* a été créé par la langue philosophique pour rendre ὄν et *entia* pour rendre ὄντα (cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, *op. cit.*). Il semble qu'on trouve *ens* pour la première fois chez Boèce, dans ses *Commentaires sur Porphyre*. Il est curieux de noter que, dans la *Consolatio philosophiae* et dans ses écrits théologiques, Boèce n'emploie jamais le mot *ens*, mais l'expression *quod est* (notamment dans le *De hebdomadibus*). Voir à ce sujet E. GILSON, *art. cit.*, pp. 151-152. Relevons ce passage du *Commentaire de l'Isagogè de Porphyre* (*art. cit.*, p. 151) : «At dicat quis haec omnia genera si vere sunt subsistentia, quodammodo vel entia dici posse. Flexus enim hic sermo est ab eo quod est esse, et in participii abusionem tractum est propter angustationem linguae Latinae compressionemque. Haec igitur, ut dictum est, entia poterunt appellari, et ens hoc ipsum, id est esse, genus eorum fortasse dici videbitur. Sed falso».

[4] Heidegger souligne le privilège que possède la troisième personne du singulier de l'indicatif présent : «Nous ne comprenons pas l'être en ayant égard à 'tu es', 'vous êtes', 'je suis', ou 'ils seraient', qui tous pourtant constituent aussi, et au même titre que 'est', des formes du verbe 'être'. Nous sommes amenés involontairement, comme si pour un peu il n'y avait pas d'autre possibilité, à nous rendre clair l'infinitif 'être' à partir du 'est'» (*Introduction à la métaphysique*, p. 100; voir les différentes manières dont, d'après Heidegger, le «est» peut être compris : *op. cit.*, pp. 97-100).

[5] Il serait intéressant d'examiner, du point de vue philosophique, comment le verbe être s'est formé dans les différentes langues. Voir E. FRAENKEL, *Das Sein und seine*

propre du verbe en tant, précisément, que le verbe se distingue du nom. Celui-ci signifie le sujet, le verbe l'actue. Le verbe «être» est donc ce qui ne fait qu'actuer le nom, tandis que les autres verbes actuent en qualifiant. Les autres verbes signifient soit l'avoir, soit l'action [6]. En

Modalitäten. Il est à noter qu'en de nombreuses langues, et à des époques diverses de l'histoire, le verbe «être» n'existe pas comme copule. Ainsi le sémitique ancien n'a pas de verbe «être» : «Il suffit de juxtaposer les termes nominaux de l'énoncé pour obtenir une phrase nominale, avec un trait supplémentaire, probable, mais dépourvu d'expression graphique, qui est la pause entre les deux termes» (E. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 189). De même, en hongrois ou en russe, la phrase nominale implique une pause qui «assure la jonction entre les deux termes et en asserte l'identité – quelle que soit, au point de vue logique, la modalité de cette identité : équation formelle ('Rome est la capitale de l'Italie') inclusion de classe ('le chien est un mammifère'), participation à un ensemble ('Pierre est Français'), etc.» (*op. cit.*, pp. 188-189). En arabe comme en araméen, la forme nominale assure aussi la prédication, mais peut impliquer un pronom-copule : «votre Dieu, lui (= est) le Dieu des dieux»; «Dieu lui (est) le vivant», etc. S'interrogeant sur le verbe «être», E. Benveniste écrit : «L'étude des phrases à verbe 'être' est obscurcie par la difficulté, voire l'impossibilité de poser une définition satisfaisante de la nature et des fonctions du verbe 'être'. D'abord 'être' est-il un verbe ? S'il en est un, pourquoi manque-t-il si souvent ? Et s'il n'en est pas un, d'où vient qu'il en assume le statut et les formes, tout en restant ce qu'on appelle un 'verbe-substantif' ? Le fait qu'il existe une 'phrase nominale', caractérisée par l'absence de verbe, et qu'elle soit un phénomène universel, semble contradictoire avec le fait, très général aussi, qu'elle ait pour équivalent une phrase à verbe 'être'» (*op. cit.*, p. 187; cf. p. 156 ss.). Et E. Benveniste précise sa pensée : «A la base de l'analyse, tant historique que descriptive, il faut poser deux termes distincts que l'on confond quand on parle de 'être' : l'un est la 'copule', marque grammaticale d'identité; l'autre, un verbe de plein exercice. *Les deux ont coexisté* et peuvent toujours coexister, étant complètement différents. Mais en maintes langues ils ont fusionné. Le problème de 'être' se ramène donc à un procès non de succession chronologique, mais de coexistence dialectique entre deux termes, deux fonctions, deux constructions» (*op. cit.*, p. 187). «Ce qu'il importe de bien voir est qu'il n'y a aucun rapport de nature ni de nécessité entre une notion verbale 'exister, être là réellement' et la fonction de 'copule'. On n'a pas à se demander comment il se fait que le verbe 'être' puisse manquer ou être omis. C'est raisonner à l'envers. L'interrogation véritable serait au contraire : comment un verbe 'être' existe-t-il, donnant expression verbale et consistance lexicale [le sens de 'avoir existence', 'se trouver en réalité'] à une relation logique dans un énoncé assertif» (*op. cit.*, p. 189).

[6] Après avoir examiné les relations des verbes «être» et «avoir» pris comme auxiliaires (l'*auxiliaire* «avoir» n'existant du reste pas dans certaines langues, comme le russe et le persan, et le verbe «avoir» lui-même n'existant pas, d'une façon générale, dans les langues altaïques), E. Benveniste note : «Dès lors que *avoir* doit être défini comme verbe d'état, dans quelles relations se trouve-t-il avec *être* qui est lui aussi un verbe d'état, qui est même par excellence *le* verbe d'état ? Si dans leur emploi comme auxiliaires verbaux, *être* et *avoir* sont en distribution complémentaire, on peut supposer qu'ils le sont aussi dans leur situation lexicale. Ils indiquent bien l'un et l'autre l'état, mais non le même état. *Etre* est l'état de l'étant, de celui qui est quelque chose; *avoir* est l'état de l'ayant, de celui à qui quelque chose est. La différence apparaît ainsi. Entre les deux termes qu'il joint, *être* établit un rapport intrinsèque d'identité : c'est l'état consubstantiel. Au contraire, les deux termes joints par *avoir* demeurent distincts; entre ceux-ci le rapport est extrinsèque et se définit comme pertinentiel; c'est le rapport du possédé au possesseur.

signifiant l'avoir ils présupposent l'être, car l'avoir est une manière d'être; et en signifiant l'action ils présupposent aussi l'être, car l'action présuppose un sujet existant. Par le fait même, le verbe être n'exprime pas quelque chose qui apparaît, il demeure au delà de ce qui apparaît; et donc il se situe au delà de la description, il possède, pourrait-on dire, la signification pure du verbe. Cependant sa signification, comme celle de tout verbe, demeure relative à un sujet (sauf à l'infinitif, où le verbe peut être pris comme nom) qu'il actue en lui donnant un état spécial d'autonomie, d'indépendance. En disant «Pierre est», on affirme bien que Pierre est dans cet état d'autonomie, de telle sorte que le nom-sujet est aussi relatif à ce verbe qui l'actue et lui donne son achèvement. On pourrait dire que grammaticalement le verbe «être» est relatif, mais que dans sa signification propre il exprime quelque chose d'absolu et d'unique; et nous verrons progressivement qu'il signifie bien un acte qui sépare, qui donne l'autonomie. Quant au verbe «exister», il dérive d'un verbe latin qui avait primitivement un autre sens que celui d'être ou d'avoir l'être [7]. *Ex-sistere* signifiait moins le fait même d'être que son rapport à une origine; en ce sens, Lucrèce écrit que les vers naissent du fumier : *vermes de stercore ex-sistunt.* Mais dès l'époque du latin classique ce sens se rapproche de celui du verbe *esse*, comme on peut le voir chez Cicéron [8]. Chez les Scolastiques, *existere* signifie proprement *ex alio sistere.* Exister, dit Richard de S. Victor dans son *De Trinitate*, c'est *aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse* [9]. Plus tard,

(...) On arrive ainsi à définir la situation respective de *être* et de *avoir* d'après la nature du rapport institué entre les termes nominaux de la construction : *être* présuppose une relation intrinsèque, *avoir* une relation extrinsèque» (*op. cit.*, pp. 198 et 200).

[7] Dans la langue usitée au Rwanda, le verbe «être», qui s'exprime par deux radicaux, *li* et *ba*, ne peut jamais s'employer comme synonyme d'«exister»; il ne joue que le rôle de copulatif entre le sujet et le prédicat, soit pour indiquer un état actuel (radical *li*), soit pour indiquer un état habituel (radical *ba*). Le verbe «exister» se traduit par ces deux radicaux du verbe «être», auxquels on ajoute simplement l'adverbe de lieu *ho* (là). «L'adverbe de lieu *ho* qui lui est incorporé (...) lui donne la signification de 'être-là', 'se poser-là' devant quiconque a des yeux pour observer» (A. KAGAME, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*, p. 129). Mais suivant que l'adverbe *ho* est ajouté au radical *li* ou au radical *ba*, le verbe ainsi composé signifie «une existence concrète individualisée dans un sujet déterminé», ou «une existence *intemporelle*, d'une certaine manière *absolue*, indépendante du temps et de l'espace» (*op. cit.*, p. 131).

[8] Voir E. GILSON, *op. cit.*, p. 16; *Notes sur le vocabulaire de l'être*, p. 155 ss. Dans cet article, E. Gilson note que dans le latin classique *existere* ne signifie jamais «exister» au sens français du terme. Le passage à ce sens d'«exister» semble être opéré dès la traduction du *Timée* par Chalcidius (IIIe-IVe siècles), chez qui, par exemple, τῷδε ὄντως ὄντι (*Timée* 52 c) se trouve rendu par «At enim vere existentium rerum» (voir *art. cit.*, p. 156).

[9] *De Trinitate*, IV, 12; P.L. 196, 937-938. Alexandre de Halès dira : «nomen existen-

notamment chez Descartes, *existere* et exister deviendront les simples substituts d'*esse* et d'être, et le verbe être se dévaluera au profit du verbe exister, à tel point que le *Dictionnaire* de Littré pourra affirmer que le sens propre et primitif du verbe être consiste à signifier non pas l'existence, mais l'attribution [10].

Cette connaissance nominale, si elle pose le problème, ne peut cependant le résoudre par elle-même. La métaphysique ne cherche pas à saisir ce que signifient les mots, mais ce qu'est la réalité. Elle ne cherche pas à saisir ce que signifie le mot «être» ni les relations de «être» et de «étant», mais à connaître ce-qui-est dans la lumière de l'être, c'est-à-dire à le connaître en ce qu'il a de plus lui-même.

II. Les grandes affirmations sur l'être

S'il est relativement facile de préciser la signification du verbe «être»[1], il est par contre très difficile de préciser ce qu'est l'être, comme nous l'avons signalé plus haut. C'est pourquoi il nous semble nécessaire de commencer par relever la manière dont les philosophes grecs ont progressivement donné à l'être une signification philosophique [2], puis

tiae significat essentiam cum ordine originis» (*Summa theologica,* Pars II, Inq. II, tr. I, q. I, n° 349). S. Thomas n'emploiera que peu *existentia* et *existere* (voir fasc. III, pp. 110 ss.). Peu après lui, Gilles de Rome fera entre *esse* et *existere* la distinction suivante : «quaelibet res est ens per essentiam suam; tamen quia essentia rei creatae non dicit actum completum sed est in potentia ad esse, ideo non sufficit essentia ad hoc quod res actu existat nisi ei superaddatur aliquod esse quod est essentiae actus et complementum. Exsistunt ergo res per esse superadditum essentiae vel naturae. Patet itaque quomodo differat ens per se acceptum et exsistens» (*Theoremata de esse et essentia* XIII, p. 83). E. Gilson suggère que la controverse avec Henri de Gand sur l'*esse essentiae* et l'*esse existentiae* doit avoir contribué à vulgariser l'emploi du terme (*art. cit.*, p. 158).

[10] Voir E. Gilson, *L'être et l'essence,* p. 18.

[1] Pour G. Bénézé, le mot «être» présente une telle imbrication de sens différents et irréductibles qu'on ne peut le garder : il est «irrécupérable». «Une seule exception peut être faite : l'emploi de 'être' comme liaison grammaticale. Tolérance sans danger» (*Le procès du mot «être»,* p. 17).

[2] Nous nous limitons en effet à la philosophie occidentale; c'est pourquoi nous ne remontons pas au delà des premiers penseurs grecs, et considérons notamment Parménide comme le premier philosophe de l'être, bien qu'une pensée métaphysique se soit développée en Inde de nombreux siècles avant lui. Voir à ce sujet Kl. Cammann, *Das System des Advaita nach der Lehre Prahâsâtmans.*

de montrer comment les théologiens, tout en assumant une métaphysique de l'être, ont élaboré une nouvelle conception de l'être créé, de l'être participé; puis, enfin, de préciser comment cette conception de l'être s'est progressivement détériorée, idéalisée ou matérialisée (ce que Heidegger appelle l'«oubli de l'être»[3]); comment,chez ce dernier, l'être a été remis en lumière, et enfin comment, dans le thomisme lui-même, par voie de contamination, par souci d'adaptation ou par désir de renouvellement dans une fidélité plus profonde à S. Thomas, diverses conceptions de l'être se sont manifestées.

1. PREMIÈRES DÉCOUVERTES DE L'ÊTRE

Être-penser-vérité : Parménide

Dans la philosophie grecque, l'être est découvert en premier lieu par Parménide comme ce qui est au delà de tout devenir, et cette découverte est présentée comme une révélation [4]. Parménide découvre immédiatement l'être : l'être lui est comme donné, communiqué par la déesse [5], et il exprime ainsi cette révélation : «comment il est, et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas»[6]. En donnant cette première révélation de l'être, ce premier *comment* de l'être, la déesse répond au désir

[3] Voir fasc. IV, Appendice 3, p. 10 et *passim*.

[4] Sur l'être chez les penseurs grecs antérieurs à Parménide, voir notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, pp. 99-100. – «Parménide, écrit Nietzsche, a touché un moment, sans doute à un âge avancé, à l'abstraction la plus pure, la plus exsangue, la plus exempte du contact avec la réalité» (*La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 75). Ce moment est pour Nietzsche «le moins grec de tous dans les deux siècles de l'âge tragique» (*ibid.*). Si l'on porte sur l'ensemble des choses le jugement de Parménide, «la vérité ne peut plus habiter désormais que dans les généralités les plus pâles, les plus délavées, dans les enveloppes vides des mots les plus indéfinis, comme dans un château en toile d'araignée; et à côté de cette 'vérité' siège le philosophe, exsangue comme une abstraction et tout emmailloté dans des formules. L'araignée veut le sang de ses victimes, mais le philosophe parménidien hait justement le sang de sa victime, le sang de la réalité empirique qu'il a sacrifiée» (*op. cit.*, pp. 85-86). Voir aussi ci-dessous, p. 192 et note 514.

[5] On se rappelle le début du *Poème* : «Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont entraîné sur la route abondante en révélations de la divinité (...).Et la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main droite dans sa main, et m'adressa la parole en ces termes : ô jeune homme, toi qu'accompagnent d'immortels cochers (...) il faut que tu sois instruit de tout, du cœur sans tremblement de la vérité...» (fragment I, éd. Beaufret, pp. 77-79).

[6] *Poème*, fragment II, p. 78.

du cœur de Parménide et le met sur la voie de la vérité. Cette vérité est précisément : «le même est penser et être»[7]; ou : «nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant, l'être; il est en effet être, le néant au contraire n'est pas»[8].

Penser (νοεῖν), être (εἶναι), dire (λέγειν) semblent liés par un lien de nécessité; et pour montrer cette nécessité, on oppose ce-qui-est au non-être. Le non-être met en pleine lumière la nécessité de l'être, puisque l'être se révèle dans la pensée et le dire[9]. Ensuite on précise les «signes» qui indiquent que l'être est inengendré, impérissable, «inébranlable et sans fin (...);il est maintenant, tout entier à la fois, un, d'un seul tenant»[10]. Quant à la seconde voie, elle n'est «qu'un sentier où ne se trouve absolument rien à quoi se fier»[11]. C'est le sentier des illusions des «mortels qui ne savent rien, doubles têtes»[12]. Cette seconde voie nous introduit au «comment il n'est pas et comment il faut que soit le non-être»[13]. Car «naître aussi bien que périr, être aussi bien que n'être pas, changer de lieu et varier d'éclat en surface» ne sont en réalité que des noms[14].

Il est évidemment très difficile d'interpréter cette première découverte de l'être. On sait les diverses interprétations qui en ont été données, spécialement de nos jours celle de Heidegger[15], reprise par Jean Beaufret[16]. Ce qui est certain, c'est qu'il ne faut pas projeter sur Parménide des distinctions postérieures, pas plus celles de Platon ou celles d'Aristote que celles de Kant. Parménide est le premier qui, dans une sorte d'intuition mystique, découvre l'être dans son absolu, et il comprend que la pensée et l'être sont identiques, et que la vérité ne peut être qu'à ce niveau; dès que nous quittons l'être pour regarder les étants corruptibles, nous ne pouvons plus atteindre la vérité. La trans-

[7] Fragment III, *ibid.* Cf. fragment VIII, pp. 86-87 : «car jamais sans l'être (...) tu ne trouveras le penser».

[8] Fragment VI, pp. 80-81.

[9] Cf. fragment VIII, p. 83 : «car il n'est pas possible de dire ni de penser une façon pour lui de n'être pas».

[10] *Ibid.*

[11] Fragment II, p. 79.

[12] Fragment VI, p. 81.

[13] Fragment II, p. 79.

[14] Fragment VIII, p. 87. «Apprends donc, à partir d'ici, ce qu'ont en vue les mortels, en écoutant l'ordre trompeur de mes dires. Ils ont, en effet, accordé leurs suffrages à la nomination de deux figures, dont il ne faut pas nommer l'une seulement – en quoi ils vagabondent» (*ibid.*, pp. 87-89).

[15] Voir *Qu'appelle-t-on penser ?*, pp. 165 ss.

cendance de l'être à l'égard des réalités sensibles, corruptibles, de notre univers, est-elle la transcendance du premier être existant incorruptible ? ou est-elle la transcendance de l'être saisi d'une manière immanente aux autres réalités ? Il semble bien que seule la première réponse soit à retenir, puisque Parménide parle du *comment est-il* et des divers signes de sa manière d'être, ce qui n'aurait aucun sens s'il s'agissait d'une transcendance de pur dépassement nous révélant l'*a priori* fondamental. Et l'opposition si nette entre ce qui est et le non-être semble suggérer la même interprétation; car le non-être de Parménide ne doit pas être considéré comme le néant de Heidegger, comme si l'être ne pouvait se définir qu'à partir du néant. Il semble que le non-être permette de discerner l'être immobile des étants mobiles. Il met en pleine lumière le caractère unique de «celui qui est». L'être, pour Parménide, c'est l'Absolu, c'est le Nécessaire, c'est ce qui s'impose de telle manière qu'il ne peut pas ne pas être : Il est. Si Parménide se sert du non-être, c'est pour manifester l'Absolu de l'être, à la différence des étants qui, multiples et contingents, impliquent du non-être, alors que Celui qui est, comme tel, ne l'implique pas.

L'être est bien ce qui est. Il n'est pas ce qui, n'étant pas l'être, implique un non-être; et de ce point de vue, on comprend comment on peût dire qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas, qu'il est ce qui est premier, un, éternel, incorruptible [17].

C'est la déesse qui révèle l'être à Parménide et, en le lui révélant, elle lui révèle la vérité; car l'être est ce qui se manifeste et se révèle à la pensée, et celle-ci, en le pensant et en le disant, ne fait qu'un avec lui : voilà la vérité.

Jamais Parménide ne dit quel rapport existe entre la déesse et l'être, entre la déesse et la vérité. Puisque seule la déesse peut révéler l'être, il y a entre elle et l'être un lien secret; mais on ne le précise pas. Ce qui est certain, c'est que l'être se distingue radicalement du non-être, et que ne pas respecter cette distinction conduit à la pire des confusions.

L'être s'introduit donc dans la recherche philosophique comme

[16] Voir *Introduction à une lecture du Poème de Parménide,* in *Le Poème de Parménide,* pp. 1 ss.

[17] La distinction heideggerienne entre *être* et *étant* est-elle chez Parménide ? Ce n'est pas évident, car pour Parménide, entre l'Être et l'«étant» il n'y a pas de rapports, mais pure altérité : on est en présence de deux manières d'exister : l'une nécessaire, l'autre corruptible.

une révélation gratuite : l'homme, dans sa condition de mortel, semble bien ne pouvoir l'atteindre par lui-même. Et c'est le comment de l'être qui est révélé et communiqué. Avec cette révélation, c'est immédiatement la pensée et la vérité qui sont présentes, et la séparation à l'égard du non-être s'impose avec nécessité.

Mais très vite l'homme, par le discours dialectique, s'empare de ce don, de cette révélation, pour en faire sa conquête, son avoir. Il va se servir pour cela de l'affirmation du non-être, qui relativise l'être. Après Parménide, les Eléates et leurs disciples mégariques réaffirmeront que l'être est et que le non-être n'est pas. Mais leur affirmation n'a plus du tout la même valeur que celle de Parménide; car celui-ci découvrait l'être dans son absolu, et c'était l'être lui-même qu'il pensait, alors que ses disciples, qui ne contemplent plus, répètent et sont plus sensibles aux conséquences logiques, dialectiques, de l'*affirmation* de l'être, qu'à la découverte même du *comment* de l'*être*. Ils se servent de l'affirmation de l'être et de celle du non-être pour déclarer que le mouvement est impossible, de même que toute attribution, puisque chaque chose, étant ce qu'elle est, n'est pas ce qui est autre qu'elle. Par le fait même, il est impossible que «quoi que ce soit reçoive une dénomination autre que la sienne»[18]. Socrate leur reprochera de ne pas distinguer le non-être absolu du non-être relatif qu'est l'altérité.

Les Sophistes aussi (surtout ceux qui, disciples d'Héraclite, affirment que tout est accident) discutent sur l'être et le non-être. Pour eux, le discours, qui est la seule réalité, doit être un discours utile, efficace; aussi les affirmations de l'être et du non-être ne les intéressent-elles plus dans leur signification propre, mais seulement en raison de leur généralité maxima. Ce n'est plus l'être qu'ils considèrent, mais l'affirmation de l'être. Or, précisément, l'affirmation de l'être et celle du non-être sont deux affirmations qui s'opposent, tandis que pour Parménide l'être ne s'oppose pas au non-être. Par l'affirmation, le non-être acquiert un statut positif; on peut s'en servir pour discourir. De plus, parce que les Sophistes abusent inconsciemment de l'homonymie, les

[18] Voir *Platon, Sophiste,* 252 b, où nous trouvons un écho de cette attitude.

[19] Aristote nous a rapporté ce genre de raisonnement sophistique : «Sais-tu ce que je vais te demander ? *Connais-tu celui qui s'approche ou celui qui est caché sous un voile* ? (...) Il est évident que, dans tous ces cas, il n'y a aucune nécessité pour que l'attribut qui est vrai de l'accident le soit aussi de la chose (...) ce n'est pas la même chose de s'approcher et d'être Coriscus; de sorte que si je connais Coriscus et que je ne connaisse pas celui qui s'approche, on ne peut pas dire qu'à la fois je connais et ne connais pas le même homme...» (*Réfutations sophistiques,* 24, 179 a 33 ss.).

termes «être» et «non-être» sont pour eux des termes de prédilection qui, d'une certaine manière, justifient leur thèse selon laquelle il ne peut y avoir de connaissance vraie, car tout est en mouvement, ni d'attribution essentielle, car tout est accidentel [19]. Car si l'être se réduit à la série de ses accidents, supprimer un de ces accidents c'est supprimer l'être lui-même [20] – ce qui supprime la signification essentielle. Nous saisissons peut-être là le mérite involontaire des Sophistes : avoir souligné jusqu'à l'absurde la vanité des prétentions des Eléates, qui avaient rendu le discours humain impossible en ne regardant qu'une seule signification de l'être.

La découverte mystique du *comment* de l'être par Parménide n'a duré qu'un instant : immédiatement la dialectique s'en est emparée. Le primat de l'affirmation, du discours, s'est imposé; et ce primat du discours a conduit au primat du non-être, du «rien». Dès que l'homme veut posséder l'être, le tenir dans son λόγος, il ne lui reste que le non-être, car l'être ne peut être possédé, il ne peut être qu'accueilli, reçu, contemplé. Mais alors, n'y a-t-il pour l'homme que deux attitudes philosophiques possibles ? Celle de l'attente – la seule recherche véritable de l'être ne peut être que cette attente silencieuse, ce dépouillement intérieur, pour s'ouvrir à l'être, pour être disponible à sa révélation – et l'attitude de celui qui possède, qui domine par sa dialectique et qui alors ne peut jamais atteindre l'être; l'être ne peut lui être révélé : il ne regarde que les étants limités, relatifs et c'est le non-être, en réalité, qui inspire toute sa recherche, puisque le non-être apparaît comme premier relativement à ces étants.

De Parménide à Gorgias, du primat du *comment* de l'être au primat du non-être dans l'affirmation du non-être, voilà posés les deux extrêmes de la pensée [21]. C'est sans doute cette tension extrême qui va obliger le philosophe à découvrir un chemin pour éviter de se laisser prendre par la séduction du λόγος qui le conduit au non-être, et

[20] Cf. *Métaphysique*, E, 2, 1026 b 15 : «les arguments des Sophistes se rapportent, pour ainsi dire, par dessus tout à l'accident».

[21] Si Parménide est le premier à découvrir le comment de l'être dans son absolu d'être, distinct du non-être, et s'il est le premier à le dire en se servant du non-être pour manifester son absolu, les Sophistes, utilisant à leur manière ce discours sur l'être et le non-être, matérialisent le λέγειν de Parménide. Le discours sur l'être et le non-être est utilisé, exploité sans aucun souci de comprendre sa propre signification (le discours ayant lui-même sa valeur propre). Parménide et les Sophistes représentent bien deux pôles : l'être s'exprimant dans le λέγειν, et le λόγος relativisant l'être et le non-être. Cf. ci-dessous, pp. 278 ss.

redécouvrir par lui-même, si c'est possible, ce qui avait été donné gratuitement, par révélation, à Parménide.

Le réellement être : Platon

A la suite de Socrate, Platon réagit contre les Sophistes; il cherche à redécouvrir le vrai sens de l'être, le sens de la réalité, de ce qui existe réellement [22]. La découverte des Formes-en-soi, que l'âme spirituelle possède en elle grâce à sa vie antérieure, grâce à son immortalité, montre bien que l'on ne peut demeurer dans le monde du devenir sensible, de la génération et de la corruption. Il y a dans l'âme un appel à quelque chose d'autre. Par les Formes-idéales, l'âme spirituelle entre dans le monde intelligible des réalités pleinement existantes, le monde de la substance, de la vérité, de l'être. Par là elle pourra s'élever jusqu'au Bien en soi, au Beau en soi et, à la lumière du Bien en soi, comprendre la signification de tout cet univers intelligible de Formes et même celle du monde physique. On voit bien l'unité profonde de la dialectique de Platon, dialectique de découverte, de mise en ordre, de hiérarchisation. Mais ce qui demeure très difficile à préciser exactement, c'est la place de l'être dans cette vision dialectique ascendante et descendante. Et pourtant on a pu dire à juste titre : «il est une chose qu'on ne peut nier; c'est la place privilégiée qui reste toujours accordée à l'être à travers les dialogues métaphysiques»[23]. Car l'être apparaît comme ce qui fait le lien entre toutes les formes et le lien entre les Formes et le monde sensible. Ne disons pas qu'il s'agit d'un lien purement logique ou purement intelligible; il s'agit d'un lien réel. Du reste, on ne peut, chez Platon, distinguer ce qui est logique de ce qui est intelligible et de ce qui est réel. L'être est certainement ce que l'âme intellectuelle (le νοῦς) découvre en premier lieu et immédiatement, ce qui justifie toute la démarche dialectique et en dernier lieu ce qui est attribué aux Formes-idéales, au Bien, au Beau.

Essayons donc de préciser ce qu'est l'être pour Platon, en suivant de plus près sa démarche dialectique. C'est dans le *Phédon* que Platon pose les premiers fondements d'une théorie de l'être. Il se demande par quel moyen on peut atteindre le réel [24], et quel lien existe entre l'être

[22] Voir *Phédon*, 72 e : les âmes des morts existent (εἶναι).
[23] R. LORIAUX, *L'être et la forme selon Platon*, p. 169.
[24] *Phédon*, 66 a.

qui est au niveau des Formes-en-soi et celui qui est au niveau du devenir : «l'égal en soi, le beau en soi, chaque être en soi qui est l'être (τὸ ὄν), se peut-il qu'il soit capable de changement ? Ou plutôt, chacun de ces êtres réels, dont la forme est une en soi (μονοειδὲς ὄν) et par soi, ne se comporte-t-il pas toujours de la même façon en son identité ?»[25]

La découverte de l'être, dans ce passage, se présente comme impliquant la distinction entre le monde du devenir et celui des Formes immuables. Platon conçoit-il alors l'être à la façon d'une Forme supérieure analogue aux autres ? D'après le *Phédon*, on ne peut le dire.

Dans le *Banquet*, il est beaucoup moins parlé de l'être; mais ayant découvert le beau en soi, Platon (par la bouche de Diotime) affirme qu'il est l'«être éternel»[26].

Dans le *Phèdre*, la grande vision de l'âme immortelle nous présente celle-ci ayant sous les yeux la Justice, et un savoir qui n'est pas lié au devenir, qui ne se diversifie pas avec la diversité de ce que nous appelons les «êtres», mais qui est le savoir de ce qui est «réellement être» (ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν)[27]. Après avoir contemplé les «réellement êtres» (τὰ ὄντα ὄντως), elle «retourne vers l'intérieur du ciel»[28]. Plus loin, à propos de l'ἀνάμνησις, Platon rappelle de nouveau comment l'âme «regardait de haut toutes les réalités qu'actuellement nous disons être et levait la tête vers ce qui est réellement réel (εἰς τὸ ὂν ὄντως)[29].

Dans la *République*, on retrouve le même problème que dans le *Phédon*, mais posé avec plus de précision. Pour la première fois, Platon établit une classification systématique des divers objets de connaissance. A l'acte parfait de l'intelligence (ἐπιστήμη) correspond l'*être* (τὸ ὄν), ou l'*être pris d'une manière absolue* (παντελῶς ὄν)[30]. L'ordre de l'être et celui du νοῦς sont en parfaite correspondance : «ce qui est d'une manière absolue est connaissable d'une manière absolue»[31]. A

[25] *Op. cit.*, 78 d.

[26] *Banquet*, 211 a et 211 b : ἀεὶ ὄν (...) μονοειδὲς ἀεὶ ὄν. Voir aussi *Philèbe*, 59 c.

[27] *Phèdre*, 247 e.

[28] *Ibid.* Voir aussi 248 a. Dans le *Phèdre*, «être véritable» et οὐσία semblent identiques; voir à ce sujet notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, p. 207.

[29] *Op. cit.*, 249 c.

[30] *République*, V, 477 a (cf. ci-dessous, note 66); ou encore : l'être considéré d'une manière pure (εἰλικρινῶς ὄντος). Cf. 478 a : la science est ἐπὶ τῷ ὄντι et l'être (τὸ ὄν) est connu comme il est (ὡς ἔχει). Voir aussi 480 a. Notons cette expression que Platon emploie pour montrer que la Cité est réellement, ontologiquement sage : σοφὴ τῷ ὄντι (*République*, IV, 428 b et e). Cette expression semble bien être réservée au caractère de sagesse de la Cité.

[31] *Op. cit.*, V, 477 a; et 478 b : le non-être n'est pas quelque chose, mais rien.

l'autre extrême – c'est-à-dire à l'ignorance, à la non-connaissance – correspond le non-être, le μὴ ὄν [32]. L'opinion (δόξα) considère ce qui est entre l'être et le non-être, le fait d'apparaître [33]. Cette science philosophique de l'être est bien celle qui découvre les Formes-en-soi, car «le beau en soi, le bien en soi et de même toutes les choses que nous posions naguère dans leur multiplicité, maintenant au contraire les posant selon l'unicité de la forme de chacun, dans la pensée que cette forme est une, nous lui attribuons l'être»[34]. Platon affirme que, tout comme l'acte de vision sensible exige, pour être possible, que son objet soit éclairé par la lumière, ainsi l'acte de vision intellectuelle exige que son objet s'illumine de l'ἀλήθεια et de l'ὄν [35]. Mais cette «vérité» et l'ὄν doivent eux aussi, tout comme la lumière, provenir d'une réalité supérieure : le Bien; car ils ne peuvent provenir d'aucun objet qui ne soit être au sens le plus absolu. Le Bien est cause de toute vision intellectuelle [36] et cause d'être pour les objets intelligibles [37]. De l'être et de la vérité on est passé au Bien, leur cause. La preuve de l'existence du Bien se fonde, comme le note le P. Loriaux, «sur une 'hypothèse' dont le plus clair consiste en ce qu'à propos des Formes, nous prédiquons l'être»[38]. On peut donc dire que pour Platon la dialectique considère le νοητόν [39], qui participe à l'ἀλήθεια [40] et qui est appelé ὄν [41] ou ὃ ἔστι [42]. On comprend mieux alors la question que Socrate pose à Glaucon au livre VII de la *République* : quelle est la science qui attire l'âme de ce qui naît vers l'être (ἐπὶ τὸ ὄν) ? [43] Platon parle alors de cette perception relative à l'unité qui «pousse l'âme et la tourne vers la contemplation de l'être»[44]. Et il

[32] *Op. cit.*, V, 477 b.

[33] *Op. cit.*, V, 478 a. Dans le *Théétète*, Platon distingue deux modes de connaissance : la perception sensible et la perception de ce qui n'est pas le sensible. La perception de l'être est de ce type : voir *Théétète*, 185 a, 185 c. C'est l'âme qui perçoit l'être par elle-même (185 e, 186 a, 187 a), car seule elle peut saisir l'être et ses modalités; seule elle peut atteindre une science véritable.

[34] *République*, VI, 507 b.

[35] *Op. cit.*, VI, 508 d. Sur l'être et le vrai, voir aussi *op. cit.*, VI, 501 d; *Philèbe*, 42 b-c; 58 e; 59 a-d; 64 a-b.

[36] *République*, 508 e.

[37] *Op. cit.*, VI, 509 d.

[38] R. Loriaux, *op. cit.*, p. 63. Voir *République*, VI, 507 b.

[39] *République*, VI, 511 a, b et c.

[40] *Op. cit.*, VI, 511 e.

[41] *Op. cit.*, VI, 511 c.

[42] *Op. cit.*, 507 b; VII, 532 a-b. La dialectique est ce qui cherche, au sujet de tout, à saisir par une voie méthodique le ὃ ἔστι de chacun (533 b).

[43] *Op. cit.*, VII, 521 d.

[44] *Op. cit.*, VII, 525 a.

avoue : «Pour ma part, je ne puis reconnaître d'autre science qui fasse regarder l'âme en haut que celle qui est auprès de l'être comme tel et de l'invisible» (περὶ τὸ ὄν τε ᾗ ἦ καὶ τὸ ἀόρατον)[45]. Les sciences doivent saisir quelque chose de l'être, mais leur connaissance de l'être est comme un rêve, car elles sont impuissantes à le voir en pleine lumière[46]. Le Bien en soi (l'idée de Bien) est affirmé comme l'être le plus heureux de tous les êtres[47]; et la géométrie, qui est la connaissance de l'être éternel[48], est particulièrement apte à «tirer l'âme vers la vérité»[49]. Ainsi, «lorsque quelqu'un entreprend par la dialectique, sans recourir à aucune des sensations, de s'attacher, par l'intelligence, à l'être même de chaque réalité (ὃ ἔστιν ἕκαστον) et qu'il ne s'arrête pas avant d'avoir saisi, par la pensée même, l'être du bien, il parvient au terme même de l'intelligible, comme l'autre parvenait tout à l'heure au terme du visible»[50]. On peut donc dire que par l'intelligence de l'être de chaque réalité, le philosophe parvient à la contemplation du bien existant.

Si la découverte de l'être est le point de départ de la dialectique – la naissance du νοῦς – et si l'être demeure au terme dans le Bien, l'être est donc bien ce qui permet l'ascension dialectique, ce qui l'exige et ce qui la justifie; tandis que la dialectique descendante envisage surtout l'être en tant que participé, puisque précisément elle suppose la dialectique ascendante. De plus, dans cette perspective, l'être apparaît comme une simple Forme, très semblable aux autres Formes.

Dans le *Parménide*, qui est vraiment le dialogue de l'Un en lui-même, on pourrait discerner diverses significations de l'être : l'être réalisant l'unité entre les diverses formes, l'être qui est un, et l'un qui est[51]. Relevons d'abord la signification du «ὃ ἔστι» :

[45] *Op. cit.*, VII, 529 b.
[46] *Op. cit.*, VII, 533 b.
[47] *Op. cit.*, VII, 526 e.
[48] *Op. cit.*, VII, 527 b.
[49] *Ibid.* : πρὸς ἀλήθειαν.

[50] *République*, VII, 532 a-b; voir 533 b et X, 597 a. Sur la dialectique science de l'être, voir aussi VI, 490 b; VII, 531 d, 532 c, 534 e, 537 c : elle embrasse d'un seul regard la nature de l'être; 537 d : elle est capable de s'élever avec vérité vers l'être même. Cf. 480 a : «il faut donc appeler philosophes ceux qui s'attachent en tout à l'être, et non amis de l'opinion». Voir aussi *Philèbe*, 58 a; *Phèdre*, 247 c-e; *Timée*, 52 c.

[51] Chez Platon, écrit C. Fabro, l'ἰδέα τοῦ ὄντος «est la κοινωνία ἰδεῶν, un entrelacement ou réseau d'Idées : l'être n'est donc pas un 'genus generalissimum', il n'est pas le tout de l'étant, la totalité du monde» (*Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, p. 256). Le P. Fabro estime que le principe parménidien de l'unité de l'être est incontestablement plus présent à Platon qu'à Aristote. «L'idée de l'être chez Platon est entendue comme κοινωνία ἰδεῶν, comme chez Parménide, grâce au logos de l'un, en sorte que la distinction

si l'un de nous est le maître ou l'esclave de quelqu'un, ce n'est assurément pas du maître en soi, de la réalité du maître (ὃ ἔστι δεσπότης), qu'il est esclave. Ce n'est pas non plus de l'esclave en soi, de la réalité de l'esclave (ὃ ἔστι δοῦλος), que le maître est maître. Mais du fait qu'il est homme, c'est avec un homme qu'il a cette double relation [52].

Et Platon souligne :

chaque science en tant qu'elle est (ἥ ἔστιν), c'est de chacun des êtres en tant qu'ils sont (τῶν ὄντων, ὃ ἔστιν) qu'elle sera science [53].

Cette science se distingue de la science de ce qui est auprès de nous, qui se rapporte à la vérité παρ' ἡμῖν et est la science des êtres παρ' ἡμῖν [54]. Car les Formes n'ont pas leur être parmi nous [55]. Mais si nous n'avons pas la connaissance de la Forme, nous ne pouvons pas connaître le Beau en soi. Les Formes en soi et l'être apparaissent bien comme s'identifiant et permettant de s'élever jusqu'au Beau en soi.

Enfin, soulignons qu'au terme de ce dialogue, revenant sur l'être et le non-être, Platon semble considérer «être» et «non-être» comme deux formes distinctes :

C'est en participant à l'οὐσία de l'être-étant (τοῦ εἶναι ὄν) et à la non-οὐσία de l'être non-étant (τοῦ εἶναι μὴ ὄν) que ce qui est pourra pleinement être. Et ce

de l'être et de l'étant correspond à la distinction de l'un et du multiple. (...) Le dialogue du Parménide, en particulier, est d'un bout à l'autre une apologie de l'unité de l'être, donc contre la séparation des Idées entre elles : même si l'on peut admettre que dans les thèses première, quatrième, sixième et huitième du dialogue, l'être a la signification de 'copule' (*Parm.*, 142 a, 160 a, 166 b), dans les thèses deuxième, troisième, cinquième et septième il n'est pas seulement copule, mais désigne la participation à l'être (μετέχειν οὐσίας : *Parm.*, 142 a ss.)» (*art. cit.*, pp. 256-257). Toutefois Platon assouplit le principe parménidien en «supposant» la multiplicité authentique des intelligibles dont l'entrelacs constitue la sphère de l'être, «pour laquelle vaut le ὄν en son signifié fort de εἶναι et donc de ὄντως ὄν» (p. 257). On pourrait peut-être ajouter qu'Aristote va jusqu'au bout de l'assouplissement du principe parménidien, en passant de la participation à l'analogie. Le principe de l'unité de l'être est lié à celui de l'être. Si donc il y a chez Aristote, par rapport à Platon, un approfondissement dans l'être, il y a également un approfondissement du point de vue de l'un. Platon lie trop l'être (l'οὐσία) à la forme, et c'est pourquoi la participation, chez lui, peut regarder l'οὐσία. Chez Aristote il ne peut y avoir de participation à l'οὐσία, puisqu'elle est principe.

[52] *Parménide*, 133 d-e. Voir aussi 134 a, à propos de la «réalité-science» (ὃ ἔστι ἐπιστήμη) qui regarde la «réalité-vérité» (ὃ ἔστι ἀλήθεια).

[53] *Op. cit.*, 134 a.

[54] *Op. cit.*, 134 b.

[55] *Ibid.*

qui n'est pas devra participer à la non-οὐσία du non-être non-étant comme à l'οὐσία de l'être non-étant, si l'on veut que ce qui ne sera pas réalisé, de son côté, la perfection de son non-être [56].

Dans le *Théétète*, énumérant les intelligibles, Platon place l'οὐσία en premier lieu, en tant qu'elle s'oppose directement au μὴ εἶναι [57], «lui accordant de la sorte une réelle primauté d'honneur»[58]. C'est l'οὐσία qui, parmi les intelligibles, est le plus unifiant, car c'est elle qui a la plus grande extension : elle est présente à tout ce qui est [59]. Mais surtout l'οὐσία et la vérité semblent être toujours unies [60]. Car la véritable science, celle qui provient de l'âme et qui atteint la vérité, est celle qui concerne les êtres [61]. Le lien entre l'οὐσία et l'être (τὸ ὄν) est très grand chez Platon; mais nous ne nous y arrêtons pas ici, ayant traité cette question ailleurs [62].

Dans le *Sophiste*, Platon rappelle, par la bouche de l'Etranger, la grande affirmation de Parménide que les Sophistes avaient oubliée : on ne peut dire que le non-être est, on ne peut unir l'être et le non-être [63]. L'être est considéré comme «le plus grand et le chef» de tous les termes dont on vient de parler [64]. Aussi est-ce à l'égard de ce terme qu'il faut en premier lieu – c'est le devoir le plus urgent – découvrir quelle signification ceux qui l'énoncent peuvent lui prêter [65]. C'est pourquoi Platon consacre à l'être une très longue étude où il discute les opinions qui ont été émises au sujet de l'être et en montre les difficultés [66].

Après avoir reconnu qu'il faut considérer le mû et le mouvement comme des «étants» (ὡς ὄντα), et donc «faire sien, comme les enfants

[56] *Op. cit.*, 162 a-b. cf. *Sophiste*, 241 d : l'être, étant un nom un, signifie quelque chose d'un; le non-être est d'une certaine manière, il est sous un certain rapport.

[57] *Théétète*, 185 c - 186 b.

[58] R. LORIAUX, *op. cit.*, p. 169.

[59] *Théétète*, 186 a.

[60] *Op. cit.*, 186 c. C'est Socrate qui pose la question : «Celui-là peut-il atteindre la vérité, qui n'a pas atteint l'οὐσία ?» — «Jamais», répond l'Etranger.

[61] *Op. cit.*, 187 a.

[62] Voir notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, pp. 206 ss.

[63] *Sophiste*, 237 a.

[64] *Sophiste*, 243 d.

[65] *Ibid.*

[66] *Op. cit.*, 242 b - 251 a. Voir notamment 248 e, ce passage bien connu : «Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, n'ont réellement point de place au sein de l'être universel... ?» Le mot παντελῶς a souvent été traduit par «absolu». Simplicius définit le παντελῶς ὄν du *Sophiste* comme «le totalement être, celui qui embrasse en soi tous les genres (*In Phys.*, 136, 24). Voir aussi la paraphrase de L. Robin dans *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*, p. 107.

dans leurs souhaits, tout ce qui est immobile et tout ce qui se meut, et dire que l'être et le tout est l'un et l'autre à la fois»[67], l'Etranger peut s'écrier : «Eh quoi ? Ne semble-t-il pas que nous tenions l'être dès maintenant assez bien enserré dans notre définition ?»[68] Et pourtant il ajoute : «Puisse-t-il y rester, car c'est le moment où nous allons connaître combien son examen est embarrassant»; puis, devant l'étonnement de Théétète : «O bienheureux jeune homme, ne t'aperçois-tu pas qu'à cette heure nous sommes dans l'ignorance la plus épaisse à son sujet, alors que nous croyons voir clair dans nos formules (τι λέγειν) ?»[69] Voilà qui est très significatif. L'être n'est ni le mouvement ni le repos, il est quelque chose d'autre[70]. Relevons encore cette conclusion de l'Etranger :

> Tenons-nous donc à cet exposé de l'embarrassante question. Mais puisque l'être et le non-être nous embarrassent également, l'espoir est désormais permis que, sous quelque jour, plus ou moins clair, que l'un d'eux vienne à se présenter, l'autre s'éclairera de même façon. Que si l'un comme l'autre se dérobe à nos regards, nous fraierons au moins à l'argument le passage le plus convenable entre les deux écueils[71].

Platon situe le Sophiste au niveau du non-être; n'est-ce pas dans l'obscurité du non-être que le Sophiste se réfugie ? Aussi n'est-il pas étonnant qu'il soit si difficile à saisir[72]. Le philosophe, au contraire, est attiré par «l'idée de l'être» : τῇ τοῦ ὄντος (...) ἰδέᾳ ; c'est à cette idée que s'appliquent perpétuellement ses raisonnements, et c'est du reste «à cause de l'éclat dont resplendit cette région» que lui-même n'est «nullement facile à voir»[73]. Notons que ce qui est «divin» et ultime, c'est

[67] *Op. cit.*, 249 d. Voir *op. cit.*, 251 d (en distinguant bien κίνησις et γένεσις, qui est propre au monde physique) : la réalité intelligible du mouvement peut être appelée non seulement mouvement, mais être. Quelle communauté y a-t-il entre être, mouvement et repos ? Ou bien l'être ne peut se lier au mouvement, ni au repos, et aucune forme ne peut se lier à aucune autre; ou bien toute forme se lie à toute forme; ou bien certaines formes ont participation mutuelle, tandis que d'autres ne l'ont point. Les deux premières hypothèses doivent être exclues; donc la troisième demeure (252 d-e). Il existe une certaine participation des formes, selon certaines règles.

[68] *Op. cit.*, 249 d.

[69] *Op. cit.*, 249 e.

[70] *Op. cit.*, 250 c : selon sa φύσις, l'être n'est ni le mouvement, ni le repos.

[71] *Op. cit.*, 250 c - 251 a.

[72] Voir *op. cit.*, 254 a : «Celui-ci se réfugie dans l'obscurité du non-être, s'y adapte à force d'y vivre, et c'est à l'obscurité du lieu qu'il doit d'être difficile à saisir pleinement».

[73] *Loc. cit.*

l'Idée de l'être, et non pas l'être. L'être est attribué aux Formes, et l'ultime considération sur l'être est bien l'Idée de l'être.

Si Platon reconnaît, à la suite de Parménide, que le non-être n'est pas, il admet cependant l'altérité comme genre suprême à côté de l'être – ce que Parménide évidemment n'aurait pas admis. N'est-ce pas là faire une certaine concession aux Sophistes, concession qui empêche Platon de saisir parfaitement l'être ? Ce qui est primordial et fondamental pour lui, comme nous l'avons vu, c'est l'Idée de l'être et non pas l'être. C'est pourquoi il peut admettre, comme genres suprêmes, le mouvement et le repos («l'être se mêle à tous les deux, car en somme les deux sont»[74]), et ajouter le même et l'autre, en précisant que l'autre, tout en étant une cinquième «forme» irréductible aux autres, est répandue à travers elles toutes : «chacune d'elles est autre que le reste, non en vertu de sa propre nature, mais par le fait qu'elle participe à la forme-idée de l'autre»[75]. Du fait même que tout genre est, chaque genre participe à l'être; mais puisque chacun est lui-même, il est autre que les autres, donc autre que l'être, et en ce sens il est non-être. Donc «autant sont les autres, autant de fois l'être n'est pas». C'est pourquoi on peut dire que l'autre ou le non-être n'est pas le contraire de l'être, mais qu'il est à côté[76].

Dans le *Philèbe*, Platon détermine les formes de l'être, les γένη ou εἴδη τῶν ὄντων : l'illimité, le limité, le mixte, la cause de la séparation de la limite et de l'illimité[77].

Dans le *Timée* se trouve une grande affirmation qu'il ne faut pas oublier :

[74] *Op. cit.*, 254 d.

[75] *Op. cit.*, 255 e.

[76] *Op. cit.*, 257 b-c. «Quand nous énonçons le non-être, ce n'est point là,semble-t-il, énoncer quelque chose de contraire à l'être, mais seulement quelque chose d'autre (...) Quand donc l'on prétendra que négation (ἀπόφασις) signifie contrariété (ἐναντίον), nous ne l'admettrons point et nous nous en tiendrons à ceci : quelque chose d'autre...». Voir aussi 258 e - 259 a et 263 b : «celui qui est vrai dit, de toi, ce qui est, tel que c'est (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν) (...) celui qui est faux dit autre chose que ce qui est (ἕτερα τῶν ὄντων). Donc il dit le non-être comme être (τὰ μὴ ὄντ' ἄρα ὡς ὄντα)». Et 263 c; «il est impossible qu'il y ait λόγος qui ne soit λόγος d'aucun (ὄντα μηδενὸς εἶναι λόγον). Voir aussi *Timée*, 38 b : «toutes les formules comme : ce qui devint *est* devenu (τό τε γεγονὸς εἶναι γεγονός) (...) le non-être *est* le non-être (τὸ μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι), de telles expressions sont dites sans précision (οὐδὲν ἀκριβές)».

[77] *Philèbe*, 23 c-d; 27 b-c; 27 e; 30 a-b. D'après L. Robin, dans le *Sophiste* il s'agit d'un exposé des genres de l'être, tandis que le *Philèbe* présente une codification des «fonctions de l'être» (*Platon*, p. 159). Voir aussi 58 c, sur l'être de la *mesure*.

> Il y a lieu, me semble-t-il, d'établir d'abord la division que voici : qu'est-ce qui est toujours et n'a point de part au devenir, et qu'est-ce qui devient toujours et n'est jamais ? Le premier, de toute évidence, saisissable par l'intelligence intuitive accompagnée de raison, est toujours de façon identique; l'autre, au contraire, qui fait l'objet de l'opinion accompagnée de sensation irraisonnée, devient et périt, et n'est jamais réellement [78].

Les Formes sont donc toujours considérées comme τὸ ὄν ἀεί [79] et comme immuables [80]; et ὃ ἔστι est appliqué à l'ensemble des Formes [81]. Platon parle de la Forme comme d'un vivant qui est (ὃ ἔστι ζῳόν). Le sensible, en tant qu'il s'oppose à l'intelligible, est essentiellement ce qui n'est pas, c'est le ὄντος οὐδέποτε ὄν [82]; car le sensible est ce qui devient (γεννητόν). Cependant il participe des Formes, il entretient avec les Formes certains rapports; il leur est homonyme [83].

On voit combien il est difficile de préciser ce que sont chez Platon τὸ ὄν, ὃ ἔστι, τὸ εἶναι, οὐσία; et il faut sans doute accepter de ne pas trop analyser cette pensée qui répugne à une analyse trop poussée [84]. Ce qui paraît certain, c'est qu'en face des Sophistes Platon recherche une philosophie de ce qui est le *réel*, le pleinement réel. Il ne veut pas demeurer dans les apparences, dans le devenir; il ne veut pas s'en tenir à une querelle de noms. C'est pourquoi il cherche avec tant de force l'être, ὃ ἔστι, l'οὐσία. Cependant, s'il n'accepte pas les Sophistes, il ne retourne pas pour autant à Parménide; car contre lui il cherche à montrer le statut particulier du sensible, du mouvement, de la multiplicité, et il introduit l'autre, le non-être; le problème de la participation demeure

[78] *Timée* 27 d - 28 a. Cf. *République*, V, 479 d - 480 a; VI, 509 e - 511 e.
[79] *Timée*, 27 d; voir aussi 37 a, c, e; 40 b; 59 c.
[80] *Op. cit.*, 28 a.
[81] *Op. cit.*, 39 e; voir aussi 31 b, 37 c.
[82] *Op. cit.*, 28 a.
[83] *Op. cit.*, 41 c; 52 a.
[84] D'après C. Fabro (qui renvoie à K. RIEZLER, *Das Nichts und das Andere, das Sein und das Seiende*, pp. 84 ss.), «chez Platon la sémantique de l'être se déploie dans une double direction» : avant tout c'est le τὸ ὄν (pluriel : τὰ ὄντα), c'est-à-dire l'étant, n'importe quel singulier et qui, pouvant être pris pour le terme le plus universel mais aussi le plus vide, n'est qu'un nom et un terme vide. En un tout autre sens, «τὸ ὄν n'est pas le singulier de τὰ ὄντα mais le synonyme de τὸ εἶναι, et désigne donc non pas l'étant mais l'être ou l'acte qui est indiqué par l'infinitif»; ce sens est celui de la question τί τὸ ὄν, la question de ce qui fait être l'étant (cf. C. FABRO, *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, p. 256). C. Fabro reconnaît qu'il est difficile, chez Platon, de dépasser la signification d'*être* comme prédicat. Platon affirme en effet la transcendance du Bien et de l'Un par rapport à l'être et à l'étant. «Puisque l'être constitue la sphère de 'ce qui est quelque chose' (un cheval, un poisson...), le Bien est au-dessus et au delà de toute détermination (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)» (p. 257; *Participation et causalité...*, p. 33).

central dans la dialectique descendante. Mais ce faisant, ne ruine-t-il pas l'être réel en ce par quoi il est le plus lui-même, avant même de l'avoir découvert, puisqu'il introduit le non-être dans l'être ? En cela il ne respecte pas l'ordre de Parménide : «Non, jamais tu ne plieras de force les non-êtres (μὴ ἐόντα) à être. De cette voie de recherche écarte plutôt ta pensée»[85].

D'autre part la découverte, grâce à la réminiscence, des Formes idéales, du Beau en soi, du Bien en soi, de l'Un en soi, n'est-elle pas ce qui captive souverainement Platon ? L'être n'est-il pas découvert comme un merveilleux moyen au service de la dialectique, un moyen permettant la découverte du Bien en soi et permettant d'expliquer la participation ? L'être ne demeure-t-il pas, dans la vie intellectuelle de Platon, ce qu'il a emprunté aux Sophistes ? Certes il le leur a emprunté en lui redonnant une nouvelle signification; mais ce n'est pas l'élément original de sa pensée, ce qu'a saisi son intuition personnelle. L'être est plutôt ce qui permet de transmettre, de monnayer cette intuition. En effet, les genres suprêmes (l'être, l'autre, le même, le repos, le mouvement) se réfèrent, semble-t-il, à des intuitions physiques [86]. Ces genres suprêmes sont des natures, des formes liées aux réalités physiques. Ce qui attire vraiment Platon, c'est le Beau en soi, le Bien en soi, l'Un en soi [87], comme les Formes idéales suprêmes, au delà du monde physique, au delà du mouvement et du repos, au delà de la multiplicité [88].

Si nous nous plaçons du point de vue (qui est le nôtre ici) de la philosophie de l'être, il semble bien que Platon n'ait pas redécouvert l'être dans toute sa pureté. L'influence des Sophistes a été trop forte, trop préoccupante. Platon s'oppose à eux et demeure alors trop proche d'eux. Pour leur échapper, il lui faut découvrir un domaine tout autre : celui des Formes-idéales, celui des Idées. Platon identifie alors Forme-idéale et être, puisque le Bien est dit être, et que les Formes sont dites être. Ce n'est plus le λόγος de l'être et du non-être qui domine, c'est la Forme dans toute sa pureté, l'Idée qui ramène tout à elle et qui est

[85] PARMÉNIDE, *Poème*, fragment VII. Cf. *Sophiste*, 237 a, 258 d.

[86] Voir *Parménide*, 152 a : «Il participe donc au temps, puisqu'il participe à l'être»; 152 e : «l'un est maintenant, chaque fois qu'il est».

[87] Voir *République*, VI, 507 b.

[88] Voir *op. cit.*, 508 d. Parlant de l'âme, Platon affirme : «quand elle fixe ses regards sur un objet éclairé par la vérité et par l'être, aussitôt elle le conçoit, le connaît, et paraît intelligente; mais lorsqu'elle se tourne vers ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, elle n'a plus que des opinions...» L'être et la vérité semblent ici être pris au niveau des formes idéales. Mais Platon montre bien que c'est l'idée de Bien, le Bien en soi, qui en est la cause (voir 508 e, 509 d).

l'unique Absolu, au delà de tout devenir. Par l'Idée, le non-être est lui-même relativisé (car le non-être absolu ne pourrait être que Non-Idée). Mais l'Idée peut-elle vraiment nous faire découvrir l'être tel qu'il est en lui-même, dans sa réalité d'être existant, atteint par un jugement d'existence ? Pour Platon sûrement, puisque l'Idée est pour lui ce qu'il y a de plus réel. L'être est saisi dans l'Idée, s'identifiant à elle et relatif à elle. Il n'est pas saisi au delà de l'Idée, ni, de ce fait, au delà du contenu de nos intuitions les plus profondes. Ne pourrait-on pas dire que c'est l'être découvert dans l'intuition de la Forme-idéale qui est exalté, et non l'être existant dans sa propre existence ? La grande interrogation de Platon est à cet égard très significative : «cela était-il toujours ?»[89] Ce qu'il veut savoir, ce n'est pas *ce qu'est* la réalité, mais si elle est éternelle; c'est donc en définitive sa manière d'exister qu'il veut connaître. On pourrait dire que Platon découvre davantage l'éternité que l'être, parce que, précisément, Idée et éternité ne font qu'un. N'est-ce pas, du reste, ce qui est au point de départ même de sa philosophie : le problème de l'immortalité de l'âme ? Cette découverte profonde est bien ce qui fonde toute sa philosophie ainsi que sa théorie de la connaissance (réminiscence).

Si, chez les Sophistes, l'être et le non-être sont relatifs au λόγος, chez Platon l'être et le non-être sont relatifs à l'Idée. La manière dont Platon exalte l'Idée, en réalité, ne cache-t-elle pas l'être ? Cependant il prépare la voie, d'une manière très étonnante, à celui qui sera vraiment le philosophe de l'être.

Ce-qui-est en tant qu'être : Aristote

La philosophie d'Aristote, en effet, est une philosophie tout orientée vers l'être, une philosophie qui est une véritable recherche de l'être comme tel [90]. Ce n'est pas l'intuition mystique du «comment l'être

[89] Voir *Timée*, 28 b-c : «Il faut examiner dès lors au sujet du monde sensible ce qu'en principe il faut examiner d'abord (ἐν ἀρχῇ) à propos de toute chose : est-ce qu'il était toujours (ἦν ἀεί) sans avoir nul principe de devenir, ou bien est-il devenu (γέγονεν) en commençant à partir d'un principe (ἀπ' ἀρχῆς τινος) ? Il est devenu, il est visible en effet, il est tangible, il a un corps (...) Or ce qui devient, c'est par l'action de ce qui le cause que nécessairement il a du devenir».

[90] D'après Giovanni Di Napoli, l'être n'aurait chez Aristote qu'une valeur purement conceptuelle. Voir *La concezione dell'essere nella filosofia greca*, où l'auteur, après avoir montré l'*incanto dell'essere* chez Parménide, dénonce «le triomphe de la φύσις et la catas-

est-il ?», mais une interrogation sur ce qu'il est. Aristote, comme son maître Platon, s'oppose aux Sophistes et les critique, mais sa critique est plus radicale que celle de Platon. La grande erreur des Sophistes, c'est d'oublier le problème de la signification du mot. Un langage n'est pas une réalité, mais un signe. On ne peut philosopher à partir du langage, ni à partir de l'opinion des autres, mais uniquement à partir de la réalité. Si Aristote critique les Sophistes, il critique aussi les formes idéales de Platon, car elles ne servent à rien, elles ne peuvent nous faire découvrir ce qu'est la réalité. Aristote ne va cependant pas revenir à Parménide en le répétant; du reste, il n'hésite pas à le critiquer en montrant les limites de ce qu'il a dit. Ce qu'il faut, c'est préciser comment l'esprit, le νοῦς, est ordonné essentiellement à l'être, fait pour penser l'être tel qu'il est. Certes l'être, considéré en lui-même, n'est ni ce qui est saisi immédiatement dans notre expérience ou dans une intuition (l'une et l'autre demeurent toujours liées à la réalité sensible mue), ni ce qui est contemplé d'une manière ultime (la contemplation au sens fort ne peut porter que sur une réalité existante, une réalité capable de nous rendre bienheureux); l'être en tant qu'être, ce que considère la philosophie première, est saisi par le νοῦς comme déterminant ce qu'il y a de plus naturel et de plus profond en lui. Mais évidemment cela ne veut pas dire que l'être soit ce qui est le plus facile à saisir; il est au contraire ce qu'il y a pour nous de plus difficile à saisir dans toute sa pureté, et la philosophie première est bien pour Aristote la connaissance ultime: la sagesse .

Ce qui est certain, c'est qu'Aristote est le premier à s'être posé la question : «qu'est-ce que l'être ?» Cette question *qu'est-ce que l'être ?* se pose, du reste, de deux manières pour Aristote : c'est le τί ἐστι (qu'est-

trophe de l'être». Après la *transcendance* de l'être chez Platon, et contre elle, l'être n'aurait plus chez Aristote qu'un caractère *transcendantal;* il ne serait plus que la notion la plus universelle, embrassant la totalité des choses dans lesquelles il s'incarne. Notons d'autre part ce jugement de C. Fabro (qui oppose la métaphysique de S. Thomas – métaphysique de l'*esse* – à celle d'Aristote, qui serait une métaphysique de la *forme*) : «La pensée grecque, par exemple Aristote, n'ignore pas la cause, mais parce qu'elle atteint seulement les *formes* (accidentelles et substantielles) de l'étant et non pas l'être lui-même, elle se réduit au procès physique et non proprement métaphysique de l'être; elle est cause de mutation et non de 'fondation' de l'être, parce que le devenir qui est le champ de la causalité est présenté dans l'éternelle succession des formes, dans un monde qui se trouve être ce qu'il est hors de Dieu et indépendamment de Lui. Toute la complexe théorie néo-platonicienne des émanations, aussi bien que la doctrine aristotélicienne de Dieu cause finale à quoi tout aspire (...), ne font pas autre chose que répéter, pour qui sait lire, l'impossibilité où s'est trouvée la pensée classique de penser tant l'être que le néant» (*op. cit.*, p. 255).

il?) et le εἰ ἔστι (s'il est). En ce sens, Aristote distingue explicitement le τὸ ὄν du τὸ εἶναι [91] – ce qui lui permet de considérer «ce-qui-est en tant qu'être», ou, si l'on préfère, «l'être en tant qu'être»[92]. La soif d'interrogation d'Aristote est allée jusque-là, et l'on ne peut aller plus loin, puisqu'en se demandant ce qu'est l'être, on embrasse, dans cette interrogation même, tout ce qui est d'une manière ou d'une autre, celui qui interroge étant lui-même inclus dans cette interrogation. Nous risquons toujours d'oublier ce qu'il y a de si étonnant dans cette question [93].

Aristote ne s'est pas contenté de poser cette interrogation; il a cherché à y répondre en précisant d'abord, contre les Sophistes, qu'il fallait bien distinguer l'*être-par-essence* de l'*être-par-accident* [94]. L'être-

[91] Voir *Mét.* E, 1, 1025 b 16 et 18; *De generatione et corruptione,* II, 10, 336 a 21-22, où il note : «il est plus conforme à la raison que 'ce qui est' (τὸ ὄν) soit cause de la génération pour 'ce qui n'est pas', plutôt que 'ce qui n'est pas' (τὸ μὴ ὄν) soit cause de l'être pour ce qui est».

[92] Voir *Physique,* I, 3, 186 a 32 ss. : «... il faut non seulement saisir que l'être signifie l'un selon ce a quoi il serait attribué, mais encore [saisir] l'être en tant qu'être (ὅπερ ὄν) et l'un en tant qu'un; en effet, l'attribut se dit d'un certain sujet; par suite, ce de quoi l'être sera attribut ne sera pas, car il serait autre que l'être, donc il sera quelque chose qui n'est pas. Il est donc bien entendu que l'être en tant qu'être n'existe pas en autre chose, car à cette chose l'être ne pourra pas appartenir à moins que l'être n'ait une signification multiple, de telle sorte que chaque sens représente un certain être; mais on a supposé que l'être a une signification unique...» – Notons l'expression ὅπερ ὄν, différente de celle qu'Aristote emploiera ensuite dans la *Métaphysique* (Γ, 1, 1003 a 21) : τὸ ὂν ᾗ ὄν; distincte également du τὸ ὂν ἁπλῶς (E, 1, 1025 b 9). Il est intéressant de comparer ces diverses expressions, car elles mettent en lumière l'effort de précision de la pensée d'Aristote : le τὸ ὄν ᾗ ὄν manifeste l'aspect précis sous lequel la philosophie première regarde *ce-qui-est,* tandis que le τὸ ὂν ἁπλῶς rappelle que la philosophie première seule peut considérer *ce-qui-est* dans son absolu. Le ὅπερ ὄν est comme une première approche du τὸ ὂν ἁπλῶς. Du reste, déjà dans la *Physique,* Aristote, à propos de la définition du mouvement, précise ce qu'il entend par «en tant que», τὸ ᾗ (III, 1, 201 a 29), ou τὸ ᾗ μὴ ὄν (I, 8, 191 b 10).

[93] Aristote se pose la question : «qu'est-ce que l'être ?» comme S. Thomas, théologien, se posera la question : «Dieu existe-t-il ?» Pour le croyant-théologien, Dieu existe (c'est le fondement de sa foi); et pourtant il se pose la question : «Dieu existe-t-il ?».

[94] Voir *Métaphysique,* Δ, 7, 1017 a 7 : καθ' αὐτό et κατὰ συμβεβηκός. Cf. *Mét.* E, 2, 1026 a 33 et 1026 b 3 : «l'être par accident n'est jamais objet de spéculation»; et 1026 b 13 ss.: «Ce n'est d'ailleurs pas sans raison qu'il n'y a pas de science de l'accident, car l'accident n'a en quelque sorte qu'une existence nominale. Platon, en un sens, n'avait donc pas tort de ranger l'objet de la Sophistique dans le Non-être. Les arguments des Sophistes ont rapport en effet principalement à l'accident». – Voir aussi *Mét.* K, 8, 1064 b 15 ss. et Γ, 2, 1004 b 17 : «les dialecticiens et les sophistes, qui revêtent le manteau du philosophe (car la sophistique a seulement l'apparence de la philosophie, et c'est aussi le cas de la dialectique) disputent de tout sans exception, et ce qui est commun à tout, c'est l'être; or s'ils disputent de ces matières, c'est évidemment parce qu'elles rentrent dans le domaine propre de la philosophie. Le genre de réalités où se meuvent la sophistique et la dialec-

par-accident est ce qui est instable, ce qui n'a pas de cause propre. «L'accident se produit et existe non pas en tant que lui-même, mais en tant qu'autre»[95]. L'être-par-accident, c'est l'être-autre; car il n'est jamais lui-même exclusivement, absolument, mais est toujours en fonction d'un autre. Il n'est jamais premier dans l'être, il est secondaire, toujours relatif. Il est un pur «étant», car il n'est qu'en étant-autre que soi-même. Et les accidents se distinguent les uns des autres tout en s'unissant dans la même réalité : «l'être du blanc et l'être du musicien sont différents, et pourtant tous deux sont la même chose»[96].

Quant à l'être considéré en lui-même, il reçoit «toutes les acceptions qui sont indiquées par les types de catégories». C'est proprement l'être considéré en lui-même qui intéresse Aristote et qu'il cherche à analyser. Il précise d'abord négativement que l'être en tant qu'être n'est pas un genre et n'a pas de substance déterminée[97]. Il n'y a pas de substance de l'être, car on retomberait dans l'univocité de l'être. L'être comme tel est «ce qui est commun à toutes choses»[98]; c'est pourquoi il est le prédicat le plus universel. Si l'être n'est pas un genre, c'est parce qu'il se dit de diverses manières[99]; et s'il n'est pas un genre, il est à la

tique est le même, en effet, que pour la philosophie, mais celle-ci diffère de la dialectique par la nature de la faculté requise, et de la sophistique par la règle de vie qu'elle propose. La dialectique se contente d'éprouver le savoir, là où la philosophie le produit positivement». N'oublions pas non plus la distinction qu'Aristote, dans les *Réfutations sophistiques,* fait (à propos des paralogismes) entre ἔστι et εἶναι ; voir 14. 173 b 35 et 174 a 3 : τοῦτο (*ceci*) signifie οὗτος (*celui-ci,* nominatif) quand il est lié à ἔστι, et signifie τοῦτον (*celui-ci,* accusatif), quand il est lié à εἶναι.

[95] Cf. *Mét.* Δ, 30, 1025 a 14 et 28.

[96] *Phys.,* I, 2, 185 b 32.

[97] Cf. *Mét.* B, 3, 998 b 22 et Θ, 2, 1053 b 17. Voir aussi *Seconds Analytiques,* II, 7, 92 b 13 : l'être n'est jamais la substance de quoi que ce soit, car il n'est pas un genre.

[98] Cf. *Mét.* Γ, 3, 1005 a 24 et 27.

[99] Cf. *Mét.* Γ, 2, 1003 a 33 et Z, 1, 1028 a 10; cf. M, 2, 1077 b 17. Voir *Catégories,* 4, 1 b 25. *Top.,* I, 9, 103 b 21. Pour P. Aubenque, Aristote a été contraint de distinguer les significations de l'être par la résolution de l'apparence sophistique et par les apories mégariques (*Le problème de l'être chez Aristote,* p. 163). C'est la *possibilité* de l'attribution qui implique la distinction générale du par soi et de l'accident, de l'être en acte et de l'être en puissance; mais la *réalité* de l'attribution va déterminer une nouvelle distinction des sens de la copule. La pluralité des types d'attribution nous conduit à une nouvelle distinction : les catégories de l'être (p. 163). Il y aura autant de sens de l'être que de modalités du dire : «d'autant de façons l'être se dit, d'autant de façons il signifie» (*Mét.,* Δ, 7, 1017 a 23). Donc, «les différents sens de l'être se réduisent aux différents modes de la prédication, puisque c'est à travers ceux-ci que ceux-là se constituent» (P. Aubenque, *op. cit.,* p. 170). Ces significations multiples de l'être se ramènent donc aux catégories, tandis que «la distinction de l'acte et de la puissance, comme de l'être en soi et de l'être par accident, exprimait la possibilité d'une pluralité de significations» (*op. cit.,* p. 171). Cela montre bien l'enracinement de l'être dans les modes de la prédication (*ibid.*).

source de tous les genres. Mais les diverses significations de l'être ne sont pas homonymes, car elles impliquent un ordre : elles sont «toujours relatives à un (πρὸς ἕν) et à une nature unique»[100]. Il faut donc bien distinguer «l'être par accident» (qui se distingue de l'être par essence) de l'accident relatif au sujet (qui se distingue de l'οὐσία). Par exemple, la qualité est un accident qui se distingue de l'οὐσία, mais la qualité possède un certain être; elle a sa propre détermination, son propre τὸ τί ἦν εἶναι. Cette distinction repose sur la différence entre la manière d'exister d'une forme (elle existe d'une manière accidentelle relativement à telle réalité qu'elle affecte) et cette forme considérée en elle-même, en tant qu'elle possède telle quiddité. Ce qui est certain, c'est que l'être au sens premier (πρώτως ὄν) est l'οὐσία [101], le τί ἐστι de l'être.

L'être se dit aussi selon l'acte et la puissance [102].

Les catégories sont moins les divisions de l'étant que les modalités selon lesquelles l'être signifie l'étant (cf. *op. cit.*, p. 184); elles répondent à la question : comment l'être signifie-t-il ? Voilà le sens de la question fondamentale : qu'est-ce que l'étant ? (cf. *Mét.*, Z, 1, 1028 b 2). Aristote veut répondre en énumérant les divers étants; il connaît l'objection de Socrate à Ménon, lorsque celui-ci, interrogé sur l'essence de la vertu, répond en exhibant un «essaim de vertus» (*Ménon* 72 c). Aristote ne peut répondre qu'en recherchant ce qui fait que ces choses sont, l'essence de l'être (pour P. Aubenque, répondre en termes d'essence revient à répondre en termes de signification : cf. *op. cit.*, p. 185). Mais l'être de l'étant a plusieurs sens. «L'être n'est l'οὐσία d'aucune chose» (*Seconds Analytiques*, II, 7, 92 b 13). «C'est parce que l'être a plusieurs sens, et un nombre indéfini de sens, que l'on n'a jamais fini de poser la question : qu'est-ce que l'être ? L'être est toujours au delà de ses significations : s'il se disperse en elles, il ne s'épuise pas en elles, et si chacune des catégories est immédiatement être, toutes les catégories réunies ne seront jamais l'être tout entier» (*op. cit.*, p. 190). «Il faut donc conserver le mot être pour désigner cet au-delà des catégories, sans lequel elles ne seraient pas, et qui ne se laisse pas ramener à elles» (*ibid.*). Pour P. Aubenque, «l'ambiguïté de l'être demeure, et en un double sens» (voir p. 197). – Ces remarques historiques sont intéressantes, mais elles n'expliquent pas profondément la vie de l'esprit. Aristote ne cherche-t-il pas la vérité plus profondément que ne le pense P. Aubenque ?

[100] *Mét.*, Γ, 2, 1003 a 33. Nous nous permettons de renvoyer à notre article : *Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle.*

[101] Voir *Mét.*, Z, 1, 1028 a 14. Aristote précise : τὸ πρώτως ὄν, ὂν ἁπλῶς, c'est l'οὐσία (1028 a 30).

[102] Au début du livre Θ de la *Métaphysique*, Aristote rappelle : «Nous avons traité de l'être au sens premier, et auquel (πρὸς ὅ) toutes les autres catégories de l'être se rapportent, c'est-à-dire de la substance» (Θ, 1, 1045 b 23); et il ajoute : «L'être est dit d'autre part selon la puissance et selon l'entéléchie ou selon l'œuvre, discutons maintenant de la puissance et de l'entéléchie». Voir aussi 10, 1051 a 34-35 : «l'être et le non-être se disent d'abord selon les différents types de catégories, ils se disent ensuite selon la puissance ou l'acte de ces catégories ou selon leurs contraires...». Voir également *Physique*, III, 1, où Aristote énonce la distinction de ce qui est en acte (τὸ ἐντελέχεια) et de ce qui est en puissance (200 b 26-27), et où il reconnaît qu'une telle distinction se retrouve semblablement dans toutes les autres catégories de l'être (201 a 9 ss.).

Aristote affirmera aussi que l'être et le non-être se disent «selon le vrai et le faux, au sens le plus propre de ces termes»[103]. «L'être comme vrai (ὡς ἀληθής) et le non-être comme faux (ὡς ψεῦδος) consistent dans l'union et la séparation, et le vrai et le faux se partagent entièrement les contradictoires»[104]. «Le faux et le vrai ne sont pas dans les choses, comme si le bien était le vrai, le mal en lui-même le faux, mais dans la pensée»[105]. C'est pourquoi l'être comme vrai n'intéresse pas immédiatement la philosophie première, car la cause d'un tel être n'est qu'«une affection de la pensée» (διανοίας τι πάθος)[106]. N'oublions pas cependant qu'Aristote reconnaît qu'il y a une vérité au sujet des réalités, qui réside dans leur être-lié ou leur être-séparé[107]. Il s'agit bien de cette priorité des rapports des choses sur le jugement en lequel ils se dévoilent, qu'Aristote exprime en termes si nets : «Ce n'est pas parce que nous pensons avec vérité que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous sommes dans la vérité»[108]. C'est cet «être-ensemble» qui se dévoile dans la vérité du jugement; comme le note Pierre Aubenque, la vérité au sujet des réalités, c'est «l'être proprement dit»[109].

D'autre part, «l'être et l'un sont identiques et d'une même nature,

[103] *Mét.* Θ, 10, 1051 b 1.

[104] Voir *Mét.* E, 4, 1027 b 18; Δ, 7, 1017 a 31; Θ, 10, 1051 b 33.

[105] *Mét.* E, 4, 1027 b 25 ss. Dans le cas des êtres simples, leur vérité ou leur erreur ne peut résider que dans leur saisie ou leur non-saisie. Ces êtres sont objets d'énonciation (φάσις) et non de jugement. Vérité et être sont alors formellement identiques.

[106] *Loc. cit.*, 1028 a 1.

[107] Mét. Θ, 10, 1051 b 2 : τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι. L'affirmation d'Aristote est très forte : «l'être et le non-être se disent selon les figures des catégories; ils se disent ensuite selon la puissance ou l'acte de ces catégories ou selon leurs contraires, et enfin l'être par excellence (τὸ δὲ κυριώτατα) est vrai ou faux» (*loc. cit.*, 1051 a 34-b 1). Voir les remarques que fait P. Aubenque sur ce passage, dans *Le problème de l'être chez Aristote* : Aristote dit «être par excellence» parce que l'être comme vrai ne signifie pas telle ou telle partie de l'être, et aussi, ajoute P. Aubenque, «parce que nous ne pourrions rien dire de l'être s'il n'était vérité, c'est-à-dire ouverture au discours humain qui le dévoile, et que là est peut-être son 'excellence'» (*op. cit.*, p. 169). L'être comme vrai est comme «la signification des significations», il représente cette disponibilité fondamentale rendant possible un discours sur l'être.

[108] *Mét.*, Θ, 10, 1051 b 6. Cf. *Catégories*, 12, 14 b 16; *Peri Hermeneias*, 9, 18 b 37 ssq. Notons également ce qui est dit au livre α de la *Métaphysique :* «ce qui est cause de la vérité qui réside dans les êtres dérivés, est la vérité par excellence. De là vient que les principes des êtres éternels sont nécessairement les plus vrais de tous, car ils ne sont pas vrais seulement à tel moment déterminé, et il n'y a pas de cause de leur être; au contraire ce sont eux qui sont la cause de l'être des autres choses. Ainsi autant une chose a d'être, autant elle a de vérité» (*Mét.*, α, 1, 993 b 27).

[109] Voir P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 167.

en ce qu'ils sont corrélatifs l'un de l'autre, comme le principe et la cause sont corrélatifs, sans qu'ils soient cependant exprimés dans une unique notion»[110]. «L'un n'est rien en dehors de l'être»[111]. «L'être et l'un sont les plus universels de tous les prédicats»[112]. «L'un ne peut non plus être un genre, pour les mêmes raisons qui font que ni l'être, ni la substance ne peuvent être des genres»[113]. Et comme l'être se dit de diverses façons, de même l'un [114]. «Autant il y a précisément d'espèces de l'un, autant il y a d'espèces de l'être»[115]. «L'être et l'un se divisent immédiatement en certains genres»[116], mais ces diverses significations de l'un se rapportent à l'«un premier»[117] ou à un terme premier; et il en est de même pour le contraire de l'un [118].

Si l'être et l'un sont identiques dans la réalité tout en ayant un λόγος propre, Aristote ne dit pas explicitement la même chose en ce qui concerne le bien. Il se contente d'affirmer que le bien se dit en autant de façons que l'être. Il s'était déjà posé la question : le bien est-il un terme homonyme ou synonyme ?

> Le bien, en fait d'aliments, est l'agent du plaisir et, en médecine, il est l'agent de la santé; tandis qu'appliqué à l'âme, il signifie être d'une certaine *qualité*, comme tempérant, courageux ou juste; et de même encore si on l'applique à l'homme. Quelquefois le bien a pour catégorie le *temps* : par exemple, le bien qui arrive au moment opportun, car on appelle un bien ce qui vient en temps opportun. Souvent c'est la catégorie de la *quantité*, quand le bien s'applique à la juste mesure, car la juste mesure est aussi appelée un bien [119].

Si le bien se dit selon plusieurs catégories d'être, il est homonyme. Et

[110] *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 22-30. L'un ne se sépare pas de l'être ; «l'être et l'un ont à peu près la même signification : cf. *Mét.*, I, 3, 1054 a 13. Voir aussi *Physique*, I, 3, 186 a 33-34, où Aristote lie l'être comme être à l'un comme un : ὅπερ ἕν.

[111] *Mét.*, Γ, 2, 1003 b 33. C'est pourquoi comme l'être est considéré en lui-même ou d'une manière accidentelle, il est de même de l'un (cf. *Mét.*, I, 1, 1052 a 17) et de même à l'égard de l'acte et de la puissance (cf. *Physique*, I, 2, 186 a 1).

[112] *Mét.*, I, 2, 1053 b 20.

[113] *Loc. cit.*, b 22.

[114] Cf. *Mét.*, I, 1, 1052 a 15; Γ, 2, 1004 a 23; *Physique*, I, 2, 185 b 31. L'expression πολλαχῶς λεγόμενα n'indique pas seulement que le mot ὄν signifie des choses différentes, mais qu'il les signifie différemment (voir P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 173).

[115] *Mét.* Γ, 2, 1003 b 34; cf. I, 2, 1053 b 25 et 1054 a 15.

[116] *Mét.* Γ, 2, 1004 a 5.

[117] *Loc. cit.*, 1004 a 26.

[118] *Loc. cit.* , 1005 a 8.

[119] *Topiques*, I, 15, 107 a 4-12. Cf. *Ethique à Nicomaque*, I, 4, 1096 a 23 ss.

«toute homonymie renvoie à une homonymie plus fondamentale, qui est celle de l'être lui-même et se traduit par sa dispersion en une pluralité de catégories»[120].

Dans l'*Ethique à Eudème*, l'homonymie du bien est expressément invoquée contre la théorie des Idées : «Dire qu'il y a une Idée non seulement du Bien, mais de toute autre chose, c'est s'exprimer de façon logique (λογικῶς) et vide (κενῶς) (...) car le bien se dit en plusieurs sens et en autant de sens que l'être»[121]. Et Aristote énonce les différents sens du bien correspondant à ceux de l'être : «De même que l'être n'est pas un dans les catégories qu'on vient d'énumérer, de même le bien n'y est pas un non plus; il n'y a pas davantage une science unique de l'être ni du bien»[122]. Ne sent-on pas ici la réaction violente du Philosophe en face de la théorie des Idées ?

Aristote ne se contente pas d'interroger ainsi sur l'être; il veut chercher les causes et les principes de l'être en tant qu'être[123]. C'est pourquoi il poursuit sa recherche en précisant ce qu'est l'οὐσία. Il découvre alors, au terme du livre Z de la *Métaphysique*, que l'οὐσία est le principe et la cause selon la forme de l'être, et au livre Θ il précise que l'acte en est la fin; quant à l'un, il en est la propriété. Au niveau de l'être en tant qu'être il n'y a pas de cause matérielle, ni de cause efficiente.

Cette étude philosophique de l'être en tant qu'être, qui est propre à Aristote, montre combien ce problème est pour lui capital. Dans cette étude de l'être en tant qu'être, le philosophe ne peut rien dire des substances séparées ni de Dieu. Aristote, en effet, distingue nettement l'être en tant qu'être et l'Être premier, Substance séparée, Acte pur, qu'il appelle Dieu; et cette distinction est capitale, car si l'être en tant qu'être doit être analysé, s'il faut en rechercher les causes propres, la Substance séparée, Acte pur, ne peut être analysée, car elle est simple. Elle est le premier aimable et le premier intelligible, cause première de tout mouvement. Il semble bien que pour Aristote l'être en tant qu'être soit ce qui demande d'être analysé, et c'est pourquoi l'être se divise en être en acte et en puissance, en substance et accident, en un et multiple, tandis que les substances séparées (surtout l'Acte pur) demandent d'être saisies.

[120] P. AUBENQUE, *op. cit.*, p. 177.
[121] *Ethique à Eudème*, I, 8, 1217 b 20-26.
[122] *Loc. cit.*, b 33 ss.
[123] Voir *Mét.*, E, 4, 1028 a 3-4. Sur l'οὐσία, voir notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, pp. 214-237. Sur l'acte, voir *op. cit.*, II, 1e partie, pp. 324-345.

contemplées : elles sont au delà de toute analyse. Par là Aristote montre bien comment la saisie et l'analyse philosophique de l'être permettent de contempler d'une certaine manière ce qu'est la substance séparée, l'Acte pur, Dieu [124]. L'être en tant qu'être n'est pas ce qui achève et termine la connaissance du philosophe; mais il lui permet de découvrir ce qu'est le νοῦς et ce qu'est Dieu.

D'autre part, Aristote distingue l'être en tant qu'être de l'οὐσία et de la quiddité, principe d'intelligibilité, pour montrer l'erreur du platonisme. On ne peut identifier l'être et son intelligibilité, sa quiddité; car si la quiddité est ce que l'intelligence est capable de saisir, de définir, l'être échappe à toute définition, il est au delà. Tout en déterminant l'intelligence, il n'est pas relatif à elle, mais au contraire l'intelligence n'est parfaite, c'est-à-dire vraie, que lorsqu'elle lui est relative. Notre intelligence n'a pas d'idée de l'être qui la rende capable de mesurer la réalité; c'est *ce-qui-est* qui mesure notre intelligence et l'actue en la perfectionnant. Notre intelligence est relative à l'être, et non l'inverse. Et lorsqu'il s'agira de la réalité la plus parfaite (Dieu), notre intelligence, dans la mesure où elle peut la contempler, sera alors absolument parfaite, pleinement elle-même. Voilà la grandeur de la connaissance spéculative, contemplative : elle peut reconnaître l'absolu de ce-qui-est et le respecter dans son absolu; elle peut chercher à contempler ce qui est le plus pleinement, ce qui est absolument être, être premier.

Enfin, Aristote distingue le λόγος sur l'être de ce qui est signifié par ce λόγος, montrant que le λόγος n'est pas l'être, n'est pas ce-qui-est, mais ce dont on se sert pour exprimer ce-qui-est; ce λόγος devra être étudié séparément : son étude relève de l'*organon* et non de la philosophie première. Grâce à cette distinction, Aristote peut répondre aux Sophistes en leur montrant leurs erreurs. Il peut également montrer qu'il y a aussi dans le λόγος une certaine modalité d'être, et qu'il faut l'étudier pour lui-même.

Grâce à cette distinction du λόγος et de ce qu'il signifie, Aristote peut rendre raison de la primauté de ce-qui-est sur notre connaissance et, par là, sauvegarder l'absolu de l'être. L'être n'est relativisé par rien : il est dans la mesure exacte où il est. Aristote peut aussi rendre raison de l'universalité de notre λόγος, de sa puissance de séduction, spécialement en ce qui concerne le λόγος qui porte sur l'être et le non-

[124] Nous développerons cet ultime moment de la philosophie première (théologie) dans la troisième volume de *L'être*, consacré au problème de Dieu.

être. L'être se prend en plusieurs acceptions [125]. Notre intelligence, dans son λόγος, est capable de rassembler, d'unir une grande diversité. Mais cette universalité du λόγος n'est pas ce-qui-est; elle est ordonnée à ce-qui-est. Notre intelligence ne peut s'arrêter au λόγος.

C'est pourquoi, lorsque nous essayons de saisir ce qu'est l'être pour Aristote, nous devons toujours veiller à ne pas rester au niveau du λόγος, mais à bien comprendre qu'il s'agit de ce qui est affirmé, de ce qui est découvert par lui. L'être, c'est la substance, c'est la réalité au delà de son aspect phénoménal, c'est la réalité considérée en ce qui est le plus elle-même : son acte. Mais comme la réalité existe selon diverses modalités, l'être est avant tout les substances séparées.

Étant donné la grande subtilité et la finesse des analyses d'Aristote concernant l'être, on comprend la très grande diversité des interprétations qui ont été données de sa conception de l'être [126].

Si nous comparons Parménide, les Sophistes, Platon et Aristote dans leur position à l'égard de l'être,nous voyons comment l'être et le νοεῖν sont inséparables. Parménide affirme leur identité; Gorgias affirme que le λόγος (fruit du νοεῖν) est au delà de l'être car il affirme l'être et le non-être; Platon reconnaît l'erreur de Gorgias et proclame que l'Idée de l'être (fruit du νοεῖν) est l'absolu; Aristote reconnaît que ce-qui-est est premier par rapport à notre νοεῖν, mais que lorsqu'il s'agit de Dieu son νοεῖν est son être, et son être son νοεῖν, qui est lui-même νόησις νοήσεως. Le νοεῖν chez Parménide est un νοεῖν parfait, contemplatif; le νοεῖν de Gorgias est celui du λόγος dialectique; celui de Platon est intuitif : c'est une saisie, une appréhension; celui d'Aristote est un κρίνειν, un jugement, capable d'affirmer : «ceci est», capable de vérité; c'est un jugement en appétit de contemplation, et dans la contemplation le νοεῖν ne peut qu'être identique à l'Être simple.

[125] Voir *Mét.*, M, 2, 1077 b 17.

[126] Nous pensons notamment à deux études récentes, celle de Joseph Owens (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*) et celle de Pierre Aubenque (cf. ci-dessus, note 99), sans parler du commentaire de S. Thomas et de l'interprétation d'Ockham, de la position de L. Robin et de celle de Heidegger. Heidegger estime qu'Aristote quitte l'être pour l'étant, principalement dans sa doctrine de la vérité, vue comme adéquation de l'intelligence à l'étant, et non comme vérité ontologique (voir *La doctrine de Platon sur la vérité*, in Questions II, pp. 155-156; voir aussi *Lettre sur l'humanisme*, in Questions III, p. 103). D'après Brentano, la vérité, pour Aristote, est premièrement dans le jugement (voir *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, p. 31), et l'être comme vrai désigne l'être comme copule dans la proposition (voir *op. cit.*, pp. 36-37). Voir aussi l'interprétation de E. TUGENDHAT, Τι κατὰ τινος.

Avec ces quatre philosophes, nous sommes bien dans la phase de la découverte de l'être, avec ses aspects positifs et ses aspects négatifs, pourrait-on dire; et nous voyons en même temps quelles sont les diverses manières de regarder l'être et de le saisir. Chez Parménide, nous sommes en présence de la manière absolue d'être, la nécessité primordiale : ce qui est, est, et ne peut pas ne pas être. Seule l'intelligence contemplative peut le découvrir, mais non par elle-même : il faut le lui révéler; l'être est un mystère.

Chez Aristote, l'être est découvert progressivement au delà des déterminations sensibles qualitatives et quantitatives, et au delà de ses limites il se laisse découvrir dans ce qu'il a de plus lui-même : il est οὐσία, il est acte, il est un, il est capable de perfectionner notre intelligence et de la finaliser. C'est toute sa richesse multiple et diverse qui nous le manifeste et en même temps nous le cache; car ce qu'il est profondément n'est jamais immédiatement saisi par notre intelligence. L'être comme tel n'est pas directement accessible à notre intelligence, et pourtant tout ce qui existe dans le monde sensible nous signale sa présence. Seule l'intelligence spéculative peut le découvrir en sa profondeur cachée, mais elle doit pour cela l'interroger et l'analyser.

Avec Platon, l'être apparaît dans son intelligibilité pure d'Idée, de forme idéale, dans sa possibilité d'être identifié à l'Idée et même relativisé par elle; c'est la splendeur de sa forme, abstraite de la matière sensible, qui peut séduire et arrêter le regard de notre intelligence avide de la posséder. Voilà comment la forme de l'être peut, grâce à une certaine abstraction, devenir comme la rivale de l'être pour une intelligence trop intuitive, trop possessive.

Avec Gorgias, l'être sensible apparaît dans sa relativité et sa contingence, sa possibilité d'être relativisé par le λόγος. Notre intelligence, en présence de l'être sensible purement accidentel, découvre en lui le primat de l'indétermination de ce-qui-est, ce qui peut la conduire à affirmer le primat du non-être, en confondant l'être et sa détermination. L'être sensible accidentel peut être l'occasion de fourvoyer une intelligence dialectique avide de dominer par son λόγος.

Après ces quatre philosophies, il nous faut encore considérer celle de Plotin, qui achève la philosophie grecque, du moins la grande philosophie grecque, essentiellement celle de Platon, d'Aristote et du stoïcisme; car avec lui, d'autre part, commence le néoplatonisme, sorte de synthèse de ces trois grandes philosophies (synthèse qui revêtira, du reste, de multiples formes, jusqu'au néoplatonisme de la Renaissance).

L'être-νοῦς, relatif à l'Un : Plotin

Chez Plotin, le problème de l'être n'est plus le problème fondamental et ultime. Dans sa vision mystique des trois hypostases, l'Un et le Bien sont ultimes; l'Intelligence et l'être, qui sont une même réalité, procèdent de l'Un et retournent vers l'Un, et sont sources de la procession de la vie et de l'âme. C'est pourquoi, pour connaître parfaitement l'être, il faut le regarder dans son unité avec le νοῦς (l'Intelligence), dans sa dépendance à l'égard de l'Un et du Bien, et comme source de la vie et de l'âme. Dans cette dernière perspective, on doit affirmer que l'être possède en plénitude la vie parce qu'il est source de toute vie :

> le fait d'être est accompli lorsqu'il possède la forme du penser et du vivre. Donc, en ce qui est, il y a à la fois le penser, le vivre, l'être. S'il est être, il est pensée, et s'il est pensée, il est être; la pensée est inséparable de l'être. Donc, le fait de penser est multiple et non pas un.
>
> L'être [universel] possède la vie et l'intelligence, puisqu'il n'est pas une chose morte; il est donc multiple [127].

Nous insisterons surtout ici sur les rapports de l'être et de l'intelligence, et sur les rapports de l'être avec l'Un et le Bien. En effet l'hypostase supérieure est toujours source de l'hypostase inférieure; elle seule peut donc nous permettre de saisir pleinement ce qu'est l'hypostase inférieure. Dans le cas présent, seuls l'Un et le Bien peuvent nous permettre de saisir pleinement ce qu'est l'être.

Nous retrouvons d'une certaine manière, chez Plotin, l'intuition de Platon pour qui l'être est relatif au Bien et à l'Un; mais évidemment, la perspective de Plotin est tout autre.

Notons d'abord cette affirmation : «les termes primitifs sont donc : l'Intelligence, l'être, l'altérité et l'identité; il faut ajouter le mouvement

[127] *Ennéades*, V, 6, 6, 20-24 et VI, 9, 2, 24-25. Voir aussi VI, 6, 18, 31-36 : «Contemplez cette οὐσία qui pénètre en eux [les êtres de là-bas], qui leur donne cette vie immobile et incapable de changer, ainsi que l'intelligence, la sagesse et la science (...). Près de l'οὐσία demeure la vie, demeure le νοῦς et se tiennent les êtres qui sont pour l'éternité»; et *loc. cit.*, 50-53 : «Car par rapport à nous l'être est devant le bien, mais tout ce monde-ci ne veut vivre et penser qu'afin d'être. Toute âme et toute intelligence veulent être ce qu'elles sont. L'être, lui, se suffit complètement à lui-même». Cf. III, 6, 6, 10-32; V, 5, 1, 32-38.

et le repos. Et le mouvement, s'il pense (νοεῖ)»[128]. Et Plotin précise : «le nombre est comme οὐσία dans le monde intelligible. Il est λόγος et νοῦς, il est εἶδος et il provient de l'Un».

L'intelligence est toutes choses, l'intelligence faisant subsister l'être en le pensant, et l'être, du fait qu'il est pensé, donnant à l'intelligence le penser (τὸ νοεῖν) et l'être (τὸ εἶναι)[129]. Il y a un rapport réciproque intime entre l'être et l'intelligence; l'un et l'autre se compénètrent et s'actuent, chacun dans son ordre propre; l'être s'actue en subsistant, le νοῦς en pensant. Mais Plotin souligne que la pensée a une cause autre, différente d'elle-même, qui est aussi cause de l'être. Ils sont l'un et l'autre comme des effets simultanés (des jumeaux inséparables) de l'Un.

D'autre part, nous découvrons chez Plotin cette intuition fondamentale : «Tous ceux qui sont à l'état parfait engendrent; ce qui est toujours parfait engendre toujours et éternellement»[130]. Tous les êtres, tant qu'ils demeurent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre substance, une réalité qui tend vers l'extérieur, une réalité qui est comme une image (εἰκών), un être moindre qu'eux. «Que faut-il dire de celui qui est très parfait ? Rien ne vient de lui que ce qui est le plus grand après lui»[131]. C'est l'intelligence, qui voit l'Un et n'a besoin que de lui; mais lui n'a pas besoin d'elle. L'intelligence est comme le λόγος et l'ἐνέργεια de l'Un [132]. Elle est une image de l'Un [133].

Il est donc très net que l'intelligence ne se définit pas par l'être, mais par l'Un. Elle n'est autre que la vision de l'Un[134] (ou, définie relativement au Bien, elle est le «vestibule du Bien»[135]). Si l'intelligence contemple l'être et tous les étants, c'est parce qu'ils proviennent de l'Un : «l'intelligence tire d'elle-même une sorte de sens intime du pouvoir qu'elle a d'engendrer par elle-même une οὐσία, et définit l'être par la puissance qui lui vient de l'Un»[136]. Elle engendre l'οὐσία et définit l'être dans son unité avec l'Un, en le contemplant. Elle sait que l'οὐσία est comme une partie de ce qu'est l'Un, et elle-même s'achève (τελειοῦται) vers l'οὐσία auprès de l'Un et à partir de lui[137].

[128] *Op. cit.*, V, 1, 4, 34.
[129] V, 4, 26-28.
[130] V, 1, 6, 37.
[131] *Ibid.*, 39-40.
[132] *Loc. cit.*, 45.
[133] V, 1, 7, 1.
[134] *Loc. cit.*, 6.
[135] V, 9, 2, 26.
[136] V, 1, 7, 12 ss.
[137] *Loc. cit.*, 16. « Elle engendre avec elle tous les êtres, toute la beauté des Idées, et tous les dieux intelligibles » (28-30).

Précisons encore : l'être est dans l'intelligence, et tout ce qui est dans l'intelligence provient de l'Un, mais n'est pas l'Un. L'intelligence contient en elle-même tous les êtres comme elle se contient elle-même et étant pour eux l'Un [138]. C'est pourquoi les choses sont des οὐσίαι, car chacune d'elle est limitée et comme une forme (μορφή). L'être ne peut être illimité comme ce qui est contemplé; il doit être dans des limites déterminées et dans un état stable. Cet état stable, pour les intelligibles, c'est la définition et la forme (μορφή).

Mais Plotin affirme également : «l'intelligence est donc les êtres réels |eux-mêmes|»[139]. Ces êtres ne sont ni avant (πρό) elle, ni après (μετά) elle, ils subsistent éternellement en eux-mêmes, n'admettant ni changement ni corruption. A leur égard l'intelligence est comme le premier législateur ou plutôt comme la loi même de leur être[140], ce qui permet à Plotin de reconnaître la vérité de cette assertion: «penser et être sont identiques». Aussi Plotin refuse-t-il que l'on affirme l'antériorité de l'intelligence sur l'être :

> si l'on se figurait l'intelligence comme antérieure à l'être, il faudrait dire que l'intelligence, en agissant et en pensant, effectue (ἀποτελέσαι) et engendre les êtres; mais puisqu'il faut se figurer l'être comme antérieur à l'intelligence, il faut admettre que les êtres sont dans la pensée, et que l'acte et la pensée sont auprès des êtres comme auprès du feu, précisément, l'acte du feu, de telle manière qu'ils aient auprès d'eux le νοῦς qui est à l'intérieur d'eux-mêmes, comme leur acte propre. L'être est aussi acte (ἐνέργεια). Donc l'acte des deux est un seul acte, ou plutôt les deux sont un (τὰ ἄμφω ἕν). Donc l'être et l'intelligence sont une seule nature [141].

C'est pourquoi les êtres et l'acte de l'être et l'intelligence sont aussi une nature unique, et également la pensée, l'idée et la forme de l'être et son acte. C'est nous qui les séparons et y introduisons un ordre.

On ne peut donc pas dire que l'être soit né de l'intelligence, mais il faut dire qu'il est né de l'Un, comme l'intelligence elle-même. «Ce qui est né de l'Un, l'être (τὸ εἶναι), garde une image de la puissance même dont

[138] V, 9, 6, 1-2. Cf. 9 : « l'intelligence tout entière contient tous [les êtres] comme le genre contient les espèces ou comme le tout contient les parties ; les puissances séminales en donnent une image. »

[139] V, 9, 5, 26 : ὁ νοῦς (...) τὰ ὄντα ὄντως; cette expression est significative : l'intelligence est les étants réellement; de même qu'il est dit : ὄντως ἕν (V,4,1, 11). Cf. V, 9, 6. 1 : l'intelligence est τὰ ὄντα ; et V, 9, 7, 8 : «l'intelligence est identique aux premiers (τὰ πρῶτα)».

[140] V, 9, 5, 28-29.

[141] V, 9, 8, 8-17.

il est émané»[142]. Celle-ci, « à cette vue et sous l'influence de ce spectacle, en conserve l'image et il prononce les mots ὄν et εἶναι et οὐσίαν et ἑστίαν (foyer). Ces mots veulent désigner le mode d'existence de ce qui a été engendré par l'Un»[143].

L'οὐσία née de l'Un est idée, idée non de quelque chose , mais de tout[144]. Donc, si l'on peut dire que l'οὐσία est engendrée par l'intelligence, il faut bien comprendre que l'οὐσία n'est engendrée qu'avec le pouvoir de l'Un. L'Un lui-même n'est pas οὐσία, car il faut que l'οὐσία soit un τόδε τι, ce qui est déterminé, défini. L'Un est principe, et non un τόδε τι. Dire que «l'Un est au delà de l'être»[145] signifie qu'il n'est pas ceci ou cela; il est au delà de l'intelligible, et pour les saisir il faut abandonner l'intelligible. En réalité, l'Un est ineffable. Si l'on se sert du mot «Un» c'est pour commencer la recherche par le mot qui désigne le maximum de simplicité; mais finalement il faut lui dénier même cet attribut. Seule la négation du multiple peut le désigner. On ne peut que le voir, mais sans chercher à contempler sa forme. Il faut le voir comme on voit la lumière que l'œil voit sans rien voir[146].

Plotin consacre trois ennéades à la question du nombre des êtres, c'est-à-dire à la question des genres de l'être[147]. Il fait alors la critique de la thèse des dix prédicaments (les catégories d'Aristote) et des catégories des Stoïciens, qu'il interprète du reste à sa manière; il critique également les cinq genres des Sophistes.

On voit comment, saisi par la pure lumière de l'Un, Plotin ne voit dans l'être que sa détermination, son intelligibilité. Dans la perspective où nous nous plaçons ici, nous pouvons dire que Plotin est demeuré proche de Platon et qu'il n'a pas saisi la pensée profonde d'Aristote.

2. L'ÊTRE ET LES THÉOLOGIENS

Après avoir analysé la découverte de l'être chez les philosophes grecs, il nous faut maintenant préciser la manière dont les théologiens

[142] V, 5, 5, 21-22.

[143] *Ibid.*, 22 ss. Cf. 5, 14 : «Et si l'on disait que le mot εἶναι est dérivé du mot ἕν, on atteindrait sans doute la vérité». Qu'en diraient nos doctes philologues ?

[144] *Op. cit.*, 5, 6, 1-4.

[145] *Loc. cit.*, 11 : ἐπέκεινα ὄντος.

[146] Cf. *op. cit.*, 5, 7, 30.

[147] Cf. *op. cit.*, VI, 1, 1, 1. Voir aussi VI, 2 et VI, 3.

du Moyen Age[1] se sont servis de cette philosophie de l'être puisée spécialement chez Platon, chez Aristote et chez les néo-platoniciens (notamment le *De Causis*, où l'être apparaît comme «la première des choses créées» — la Première Cause , le Bien, l'Un, étant antérieure à l'être). La préoccupation dominante des théologiens est de considérer le problème de Dieu et celui de la création, et de l'exposer de la manière la plus explicite et la plus compréhensible aux intelligences humaines. Pour cela, ils se servent d'un certaine philosophie, d'une métaphysique de l'être, et par le fait même d'une certaine conception de l'intelligence. En exposant le mystère de la création, ils veulent montrer les liens qui existent entre l'Être premier nécessaire, parfaitement libre en Sa Sagesse créatrice, et les êtres créés contingents, et préciser la manière différente dont Dieu et les créatures existent — d'où le fameux problème de la distinction, en tout être créé, de l'essence et de l'*esse*, qui n'est en réalité qu'un jugement de sagesse (c'est-à-dire un jugement qui implique la découverte de la Cause première créatrice)[2].

Comprenons le problème propre à ces croyants-théologiens; la foi en le mystère du Dieu-Créateur ne leur donne pas une conception

[1] Nous ne voulons pas parler ici des Pères de l'Eglise, ni des théologiens grecs ou latins antérieurs à Albert le Grand, dont la préoccupation était un peu différente — bien qu'il ne faille certes pas négliger leur importance, particulièrement celle de S. Augustin, de Denys et de S. Anselme. Pour ne pas trop alourdir ce chapitre, nous ne signalerons ici que les grandes orientations des théologiens du Moyen Age, renvoyant en appendice une étude plus approfondie de ce problème chez Avicenne et chez S. Thomas. Signalons simplement que, dans une courte étude intitulée *St. Augustine and Being*, J.F. Anderson s'est efforcé de montrer que l'*esse* n'avait pas chez l'évêque d'Hippone une signification essentialiste, comme le voudrait E. Gilson. S. Augustin, dans ce domaine, ne s'inspirerait pas du néoplatonisme, mais de l'Ecriture; par conséquent, sa théorie annoncerait déjà celle de S. Thomas. Le P. Solignac, dans son compte rendu de cette étude, accorde à J.F. Anderson que S. Augustin n'est pas essentialiste : «chez lui en effet *essentia* ne signifie pas d'abord l'essence, c'est-à-dire la quiddité, la force ou la nature; ce n'est que le terme abstrait qui désigne 'ce qui est'» (A. SOLIGNAC, *Etudes récentes sur la philosophie ancienne et médiévale*, p. 149; cf. *De mor. eccl. cath.* II, 2, 2; *De Trin.* V, 2, 3; *De Civ. Dei*, XII, 2). «De même, *Ipsum Esse* ne signifie pas immédiatement l'immutabilité ou l'éternité; ces qualificatifs indiquent plutôt le *proprium* de l'Etre divin que sa définition même [voir J.F. Anderson, p. 12 ss]. *Ipsum Esse, Idipsum*, désignent la pleine densité de l'être, ce que Maître Eckhart appellera *puritas et plenitudo esse*. On doit avouer cependant qu'Augustin ne fait pas clairement ces distinctions; pour lui, l'*Idipsum* se reconnaît à l'immutabilité, et il en reste à cette immédiateté sans se soucier d'une réflexion plus profonde sur l'intériorité de l'Etre divin. (...) Il n'est pas impossible que la doctrine augustinienne soit une des sources de la théorie thomiste de l'*Ipsum Esse subsistens*. Cela n'est pas prouvé néanmoins; cette source est plus probablement le pseudo-Denys (comparer *Pot.* q. 7 a. 2 ad 9 et *De div. nom.* V, 1, éd. Marietti n^os^ 633-635). L'interprétation de l'*esse* comme *acte* semble bien un apport entièrement original de S. Thomas» (A. SOLIGNAC, *art. cit.*, p. 150).

[2] Nous y reviendrons dans le tome III de notre *Essai de philosophie* sur *L'être*.

métaphysique de l'être : la foi n'est pas un regard métaphysique sur l'être. Mais leur foi peut assumer une certaine conception métaphysique de l'être, celle qu'ils ont en tant que philosophes, en tant qu'hommes intelligents. Leur foi en le mystère de la création ne peut pas, au sens propre, relativiser leur conception métaphysique de l'être (elle se situe à un autre niveau), mais elle peut la purifier, la décanter de certains aspects encore trop imaginatifs. Le phénomène inverse peut aussi avoir lieu : si leur foi n'est pas assez vivante, ni assez lucide, assez contemplative, et que leur intelligence ne soit pas très pénétrante, celle-ci peut matérialiser la foi, l'alourdir et même la faire dévier.

C'est pourquoi il est toujours délicat d'essayer d'extraire, de ce tout complexe que représente la théologie, la conception métaphysique de l'être qui lui est sous-jacente. Car il ne faut pas prendre immédiatement pour une conception métaphysique de l'être les conclusions théologiques. Si la conclusion théologique implique une métaphysique, elle n'est cependant pas, comme telle, au même niveau [3].

Le quod est et l'esse : Boèce

C'est par Boèce que la philosophie aristotélicienne s'est introduite en Occident; et Boèce, comme philosophe et comme théologien, a joué un rôle important dans l'évolution de la théologie latine, précisément parce qu'il était le premier. Mais ce qu'il a traduit et interprété, ce n'est pas la métaphysique d'Aristote : ce sont les *Catégories*, le *Peri Hermeneias*, les *Premiers* et *Seconds Analytiques*...

Boèce affirme que l'*esse* est sans mélange [4]. Y a-t-il chez lui une conception métaphysique de l'être ? Ce que l'on peut dire de façon certaine, c'est qu'en traduisant, il interprète et introduit certaines distinctions qui reviendront constamment chez les théologiens du Moyen Age, et qui seront à leur tour interprétées en fonction d'une autre pensée. La principale est sans doute celle du *quod est* (le sujet concret) et de l'*esse* (désignant ici la forme du composé, l'essence reçue par le sujet : par exemple l'homme, forme de Socrate). A l'exception du premier Être en qui il n'y a pas d'altérité, tout «ce qui est» (*quod est*) possède un être

[3] C'est ce que beaucoup de thomistes contemporains n'ont pas vu.
[4] *Quomodo substantiae... (De Hebdomadibus)*, P.L. 64, col. 1311 B.

(*esse*) autre que «ce qui est » (*id quod est*)[5]. Albert le Grand rapprochera et fusionnera cette distinction et la distinction faite par Avicenne entre l'*ens* (l'être qui est) et l'*esse* (au sens d'existence).

D'autre part, le *De hebdomadibus*[6] de Boèce va impliquer une certaine conception des rapports de Dieu et de la créature, spécialement en ce qui concerne l'*esse* et le bien. Il y a du reste chez lui une certaine identification de l'être et du bien (comme chez Denys), ou au moins un parallélisme très fort.

L'être et l'intelligence, l'être nécessaire : Avicenne

Dans une perspective très différente, avec une foi islamique et une connaissance assez approfondie de la philosophie aristotélicienne, liée, de fait, à certains écrits théologiques néoplatoniciens[7], Avicenne est le premier grand théologien aristotélicien[8]. Son influence sur les penseurs du Moyen Age – en particulier Albert le Grand, Henri de Gand et

[5] *De Trinitate*, ch. 2, P.L. 64, col. 1250 C. Boèce veut montrer que Dieu seul échappe à toute composition, que la substance divine est forme sans matière, qu'elle est à la fois son *être* et *ce qu'*elle est. Pour cela, il montre qu'en tout être concret, le sujet, pris dans son existence singulière (comprenant la matière et les accidents) est autre chose que la forme qui donne l'être, mais qu'en Dieu ils s'identifient. Dans cette perspective, «*esse* désigne non l'existence, mais la forme, par opposition à l'être concret dans lequel elle se réalise» (A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, p. 136). – Sur la distinction du *quo est* et de l'*esse*, voir M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *Le «De ente et essentia» de S. Thomas d'Aquin*, pp. 142 ss.

[6] Sur la distinction du *quod est* et de l'*esse* telle qu'elle est présentée dans le *De Hebdomadibus*, voir P. HADOT, *La distinction de l'être et de l'étant dans le «De Hebdomadibus» de Boèce*. Pour P. Hadot, il va de soi que l'*id quod est* est «ce que l'on appelle maintenant l'étant» (*art. cit.*, p. 147 ; voir aussi fasc. IV, p. 85). Voir aussi H.J. BROSCH, *Der Seinsbegriff bei Boethius. Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosen und Dasein*.

[7] En particulier la prétendue *Théologie* d'Aristote, constituée d'un mélange d'extraits des *Ennéades* et de l'*Isagogè* de Porphyre. On comprend sans peine que la conciliation d'Aristote, de Plotin et de la doctrine musulmane (qui s'oppose absolument à l'émanatisme) ait posé à Avicenne de graves problèmes.

[8] Le premier philosophe de langue arabe qui ait commenté Aristote est Alfarabi, mort en 950, soit trente ans avant la naissance d'Avicenne. C'est à travers le commentaire d'Alfarabi qu'Avicenne a découvert le sens de la *Métaphysique* d'Aristote, qu'il avait lue et relue en désespérant de la comprendre (voir l'autobiographie d'Avicenne, dans l'Introduction au tome I de son *Livre de science* pp. 6-11). Si Alfarabi a donné comme une esquisse des théories métaphysiques reprises par Avicenne (notamment la distinction de l'être en possible et nécessaire), celui-ci est le premier qui systématise vraiment une théologie en langue arabe.

Duns Scot [9] – a été très grande, d'autant plus grande que c'est la traduction latine de ses œuvres qui, avec des traductions d'Aristote lui-même (d'arabe en latin, le texte arabe étant lui-même issu du grec par l'intermédiaire de la version syriaque) a introduit celui-ci en terre latine.

C'est dans la réflexion philosophique d'Avicenne que la métaphysique de l'être affronte pour la première fois de manière explicite le problème de la création. Cette métaphysique, qui a pour objet propre l'être considéré en tant qu'être, «l'être au sens strict»[10] et ses «états»[11], montre la priorité des notions d'être, de *res*, de nécessaire et d'un [12]. Dans son premier grand exposé métaphysique, celui du *Chifâ*, Avicenne passe de la notion tout à fait première d'être à l'examen de ses grandes modalités : nécessaire et possible; et grâce au nécessaire, cette modalité primordiale de l'être, il remonte au Premier Principe. Il considère ensuite le créé et ses grandes divisions : substance et accidents. L'ordre suivi dans les traités ultérieurs est quelque peu différent [13].

[9] Voir C. Fabro, *Platonismo, neoplatonismo et tomismo.*

[10] *Najât*, p. 159; le latin dit «*ens absolutum*» (*Metaphysices Compendium*, p. 1).

[11] Cf. *Livre de science*, I, pp. 92-93. Sur les mots arabes utilisés pour désigner l'être, voir fasc. III, pp. 28-29.

[12] Cf. *Chifâ*, II, pp. 291-292; *Metaphysica*, I, 6, f° 72, r° 2. La *res* désigne chez Avicenne la quiddité, ce par quoi la chose est ce qu'elle est (cf. *Metaph.*, I, 6, f° 72, v° 1) et, en définitive, «ce qui peut recevoir un prédicat» (*Chifâ*, II, pp. 295-297; *Metaph.*, I, 6, f° 72, v° 1 et 2).

[13] Du point de vue métaphysique, les principales œuvres d'Avicenne sont contenues dans le *Chifâ* («La guérison» des âmes), la *Najât* («Le salut»), sorte d'abrégé du *Chifâ*, fait par Avicenne lui-même (et qui fait donc ressortir ce que celui-ci considérait comme l'indispensable), le *Dâneshnâmè (Livre de science)*, rédigé après la *Najât*, non plus en arabe, mais en persan, la langue maternelle du philosophe, et enfin les *Ichârât* (*Directives et remarques)*, qui constituent le dernier grand ouvrage philosophique. Ce dernier ouvrage, qui contient probablement des fragments de la fameuse «Philosophie orientale», sorte de mystique intellectuelle qui occupa la fin de la vie d'Avicenne et vers laquelle il s'était progressivement orienté en s'écartant, semble-t-il, d'Aristote (cf. ci-dessous, note 17), peut être considéré comme son testament philosophique. On peut constater que si le *Chifâ* reprend la division aristotélicienne des sciences, par ordre ascendant : logique, physique, mathématique et métaphysique, les *Ichârât* présentent encore cette division, mais avec cette différence que les mathématiques sont remplacées par la mystique. Quant au *Livre de science*, il présente un ordre différent : la logique vient en premier lieu, parce qu'elle est «la balance pour les autres sciences», mais ensuite vient la métaphysique, science supérieure, puis, en ordre descendant, la physique et les mathématiques (auxquelles Avicenne rattache la musique). Quant à l'ordre de la métaphysique elle-même à l'intérieur de chaque traité, il diffère selon les ouvrages. Dans la *Najât*, Avicenne part de la convertibilité de l'un et de l'être. Après avoir examiné les causes intrinsèques de l'être et sa division en prédicaments, il passe aux principes externes de l'être, ou causes *in communi*, puis à l'examen de la puissance et de la matière qui précède tout commencement dans le temps, puis à l'examen de l'universel, du parfait et de l'imparfait, etc. Vient ensuite l'étude de l'Etre nécessaire. Le *Livre de science* est structuré par l'examen des «états» de l'être :

L'être, qui est «ce qui s'imprime en premier lieu dans l'âme»[14], ce qui est le plus connu[15] et donc ce qui n'est susceptible d'aucune définition ni description, se présente comme ce qu'il y a de plus général : «rien n'est plus général que l'être»[16]. De fait, il semble qu'Avicenne, à mesure que sa pensée évolue[17], considère moins l'être en tant qu'être que «l'être absolu en tant qu'absolu»[18], «tout l'être»[19], et en dernier lieu, dans l'*Épître sur les corps célestes*, «l'être universel en tant qu'universel et les principes qui lui appartiennent en tant que tel (...) Dieu et ses

universalité et particularité, unité et multiplicité, priorité et postériorité, causalité et causéité, puissance et acte, possibilité et nécessité; vient alors l'examen de l'Etre nécessaire. Dans les *Ichârât*, Avicenne considère d'abord l'être et ses causes, puis la création, puis les fins et principes de l'organisation du monde créé (et tout d'abord la nature du Principe premier); la première de ces parties culmine dans l'affirmation de l'existence de l'Etre nécessaire.

[14] *Chifâ*, II, pp. 291-292; *Metaph.*, I, 6, f° 72, r° 2.

[15] Cf. *Le livre de science*, I, p. 94 : «L'être, la raison le connaît par elle-même sans recourir à la définition ni description, parce que l'être n'a pas de définition, parce qu'il n'a ni genre ni différence, car rien n'est plus général que l'être; d'autre part, l'être n'a pas de définition descriptive, car rien n'est plus connu que lui (...) l'être est ce dont toutes choses se rangent au-dessous de lui». Cf. fasc. III, p. 8.

[16] *Le livre de science, loc. cit.*

[17] D'après L. Gardet, Avicenne, dans la préface de sa *Philosophie orientale*, révèle que le plotinisme a été le fond constant de sa pensée, dont il se serait caché dans ses autres ouvrages par suite du crédit dont jouissait Aristote (voir L. GARDET, *Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane*, p. 539). Le «vrai système» que, selon ses propres termes, Avicenne a l'intention de révéler dans sa *Philosophie orientale* «semble bien être comme un syncrétisme néoplatonicien et musulman, orienté vers une mystique tout intellectualiste. Sans préjudice, au reste, de nombreuses résonnances aristotéliciennes» *(ibid.)*. Par ailleurs, Mlle Goichon affirme, dans un article relativement récent, que «sans jamais varier, Avicenne a choisi Aristote contre Plotin» (*Avicenne, le philosophe de l'être*, p. 59). Mais quelques années auparavant, elle écrivait, : «Plus rien d'Aristote dans cette cosmogonie, mais si Plotin a été accepté pour guide, c'est que l'insertion de sa philosophie a été préparée» (*La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, p. 41). Voir aussi l'*Introduction* au *Livre des directives et remarques*, où Mlle Goichon déclare que le fameux prologue de la *Philosophie orientale* ne comporte aucune trace de Plotin, ni aucun blâme contre Aristote. Avicenne dit seulement que «ceux qui s'occupaient de science ayant témoigné d'une grande patience envers les péripatéticiens grecs, il [lui] déplut de partir en dissidence et de contredire tout le monde», et que c'est seulement plus tard qu'il se décida à «rendre la divergence publique» (*op. cit.*, p. 14; cf. p. 15). Notons que dans le *Livre de Science*, qui est tardif, Avicenne cite le passage des *Métaphysiques* d'Aristote sur la contemplation et la joie éternelles de l'Etre premier et, à cette occasion, qualifie le Philosophe de «chef des sages, guide et maître des philosophes» (*Le livre de science*, I, p. 173).

[18] *Le livre de science*, I, p. 92.

[19] Cf. *op. cit.*, p. 93 : «Dans cette science, il faut considérer les causes qui concernent tout l'être et non pas [l'être] mathématique ou [l'être] naturel exclusivement, mais la cause qui concerne tout l'être. La connaissance du Créateur de toutes choses, de son unité, de la dépendance de Lui de toutes choses fait partie de cette science».

'conséquents' sous l'aspect d'universel»[20]. Il est bien évident que l'être ainsi considéré n'est pas un genre; il se divise d'abord de façon analogue, selon les dix prédicaments; il se divise aussi en un et multiple, puissance et acte, nécessaire et possible, cause et causé, universel et particulier... [21] Mais la grande division avicennienne de l'être est celle du nécessaire et du possible, le possible étant possible par soi et nécessaire par un autre. Tout être est soit nécessaire par essence (l'Être nécessaire, Dieu), soit possible selon son essence et recevant son existence d'autrui. Tout être qui n'est pas l'Être Nécessaire est possible par soi et devient nécessaire dans son existence du fait que celle-ci lui advient d'un autre [22]. L'essence possible possède ainsi par elle-même un *esse* propre qui n'est pas l'actualisation de son existence de créature [23]. Avicenne entend par là affirmer la contingence de la créature tout en sauvegardant la valeur intemporelle du savoir qui saisit les essences.

La métaphysique de l'être possible et nécessaire est donc fondamentale. Le problème de la création, c'est-à-dire celui de la dépendance de la créature, dans l'ordre de l'existence, à l'égard de l'Être nécessaire, se situe comme une ultime actualisation qui vient s'ajouter. Cependant n'oublions pas que, génétiquement, toute la philosophie d'Avicenne présuppose une expérience de la réalité sensible, de ce qui existe, qu'il s'agisse des réalités physiques ou de la réalité intérieure (l'âme) [24]; mais ayant découvert l'être, c'est vraiment à partir de cette saisie de l'être qu'Avicenne élabore sa métaphysique. D'autre part, dans la *Najât*, Avicenne part de la convertibilité de l'un et de l'être; et ailleurs, il ramène d'une certaine manière l'être au vrai : «Tout être vrai est tel selon la vérité essentielle par laquelle il est»; «les quiddités de toutes les autres choses (...) abstraction faite de leur relation à l'Etre Nécessaire, méritent le non-être. C'est pourquoi toutes en elles-mêmes

[20] *Epître sur les corps célestes,* in *Neuf épîtres sur la philosophie et la mystique,* p. 41 ; le texte complet est le suivant : «Cette philosophie première s'appelle 'science universelle'. Elle porte ce nom parce que son objet est l'être universel en tant qu'universel, et les principes qui lui appartiennent en tant que tel. C'est la même chose. C'est Dieu et ses 'conséquents' sous l'aspect d'universel, comme la cause et l'effet, la multiplicité et l'unité, la puissance et l'acte, et ce qui n'est pas restreint à un être à l'exclusion d'un autre» (cité par Mlle Goichon dans l'introduction au *Livre des directives et remarques*).

[21] Cf. *Chifâ,* II, p. 281; *Metaph.* 1, 2, f° 70, v° 2 et f° 72, v° 2.

[22] Voir *Le livre de science,* I, pp. 136-137; *Livre des directives et remarques,* pp. 357-359.

[23] Cf. fasc. III, p. 14.

[24] Sur cette question et celles qui suivent, nous reviendrons de façon plus approfondie en appendice. Voir fasc. III, pp. 8 ss.

sont fausses»[25]; mais si l'existence est nécessaire à un être, «il est la vérité en soi».

Nous voyons donc, sans qu'il soit nécessaire d'entrer ici dans plus de détails, la difficulté qu'il y a à préciser la pensée métaphysique d'Avicenne; car elle implique en effet un certain nombre d'ambiguïtés dont les principales, pour ce qui nous intéresse ici, sont sans doute les suivantes :

1° Avicenne part de l'expérience de ce-qui-est, du singulier, et passe à l'être universel sans préciser les différentes étapes de ce passage. Il est du reste significatif qu'à propos de la substance ou de l'acte, il ne parle pas de principes propres, mais de modes ou d'états.

2° Cette vision de l'être, qui est fondamentale et donne à toute sa métaphysique sa structure profonde, demeure elle-même très difficile à préciser. Quel est pour Avicenne le contenu de l'être métaphysique ? Est-ce l'être en tant qu'il *est*, ou est-ce l'être universel, et donc en définitive le concept d'être ? Il semble qu'Avicenne tende de plus en plus vers le concept d'être. Quel est le lien exact entre ces trois aspects : être en tant qu'être, être absolu en tant qu'absolu, être universel en tant qu'universel ?

3° Quels sont les rapports de cet «être» et du Principe Premier ? On ne peut douter que l'absolu de l'Être Nécessaire, d'où émane nécessairement toute existence et qui nous permet de saisir l'état de radicale dépendance de la créature à l'égard du Principe Premier, de la «Providence» de Dieu, nous fasse saisir la contingence de la créature, puisque celle-ci possède dans son être même une dualité fondamentale : son essence absolue et son existence causée. Mais cet Absolu ne demeure-t-il pas conceptuellement dépendant de l'être saisi comme universel, qui contient Créateur et créature ?

Par le fait même, nous voyons que la métaphysique de l'être, chez Avicenne, s'oriente vers une métaphysique de l'idée de l'être, étant donné le manque de distinction entre la réalité et ce qui est connu, entre l'être et son intelligibilité; nous voyons aussi que dans sa vision théologique de la création, tout est comme enveloppé par l'existence du Principe premier : d'où l'existence extrinsèque qui s'ajoute à l'essence de la créature : car cette existence demeure essentiellement relative à la Providence de Dieu. On peut donc à la fois dire que la métaphysique d'Avicenne est une métaphysique de l'être, impliquant un primat de

[25] Cf. fasc. III, p. 15.

l'essence, et que c'est une théologie de l'existence, une «mystique» de l'existence, puisque tout est dépendant de l'Etre nécessaire dans l'existence actuelle. On pourrait dire qu'Avicenne est philosophe de l'intelligible et théologien de l'existence. Sous l'influence du néoplatonisme, ne demeure-t-il pas dans l'intelligibilité de l'être, sans atteindre l'être en ce qu'il est ? Mais grâce à son regard de théologien, il affirme la manière absolue d'exister, l'existence nécessaire du Principe Premier; par là, il rejoint l'intuition mystique de Parménide.

L'être et le bien : Albert le Grand

La position doctrinale d'Albert le Grand est complexe, car il se trouve comme au confluent d'une multiplicité d'influences : l'augustinisme, la pensée anselmienne, le néoplatonisme de Denys et du *De Causis*, l'héritage de Boèce et la métaphysique d'Avicenne qu'il va être le premier à accueillir véritablement [26]. L'intérêt de sa pensée, précisément, réside peut-être davantage dans l'accueil qu'il réserve à ces influences que dans sa propre pénétration métaphysique.

A la suite d'Avicenne, Albert le Grand reconnaît que la métaphysique a pour objet l'être en tant qu'être et ce qui suit l'être en tant, précisément, qu'il est être, c'est-à-dire ses «passions, comme la cause et le causé, la substance et l'accident, le séparé et le non-séparé, la puissance et l'acte, etc.»[27]. Il ajoute que puisque la métaphysique est

[26] Avant Albert le Grand, les écrits de Guillaume d'Auvergne révèlent l'influence combinée de Boèce et d'Avicenne. Voir à ce sujet M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, pp. 160 ss.: Guillaume d'Auvergne, en dépit de son aversion pour Aristote et ses *sequaces*, notamment Avicenne, est le premier à introduire dans la théologie latine la distinction de l'essence et de l'existence. Il le fait en rapprochant les distinctions de Boèce et d'Avicenne : celle du *quod est* (l'être concret) et du *quo est* ou *esse* (distinction de Boèce), et celle de la chose (*ens*, l'être qui est) et de l'*esse* au sens d'existence (distinction d'Avicenne).

[27] ALBERT LE GRAND, *Metaphysica*, livre I, traité I, ch. 2, (Opera omnia XVI, pars I), p. 4 : «cum omnibus Peripateticis vera dicentibus dicendum videtur, quod ens est subjectum inquantum ens et ea quae sequuntur ens, inquantum est ens et non inquantum hoc ens, sunt passiones ejus, sicut et causa <et> causatum, substantia et accidens, separatum et non separatum, potentia et actus et hujusmodi». Cette *Metaphysica* d'Albert le Grand prend place dans la série des commentaires d'Aristote. Tous les livres alors connus de la *Métaphysique* d'Aristote y sont expliqués, c'est-à-dire tous sauf le livre K (mais les livres M et N, qui ne figurent pas dans les commentaires les plus célèbres de l'époque,y sont expliqués aussi).

la première de toutes les sciences, il faut qu'elle porte sur le premier, qui est l'*ens*, lequel – expression significative – est «le premier fondement de tout, qui n'est lui-même fondé sur absolument rien d'antérieur à lui»[28]. Cet être qui est le «fondement premier», Albert le Grand le caractérise aussi, sans distinguer aspect métaphysique et aspect théologique, comme «le premier créé» (on sent ici l'influence du *De Causis*) : déterminant en quoi consiste la métaphysique et pourquoi elle est dite «transphysique» et «divine», il précise : «l'*esse* que cette science considère n'est pas entendu comme limité à ceci ou cela, mais plutôt en tant qu'il est la première *effluxio* de Dieu et le premier créé, avant lequel rien d'autre n'est créé»[29].

D'autre part, pour Albert le Grand, l'essence est à l'être (*ens*) ce que la vérité est au vrai : c'est la différence entre l'abstrait et le concret[30]. L'essence, selon sa raison propre, ne présuppose rien, comme l'être; elle est antérieure à l'un, au vrai et au bien[31].

L'être (l'entité), l'un (l'unité), le vrai (la vérité), le bien (la bonté) sont des «formes premières» qui sont convertibles[32] si on les considère

[28] *Op. cit.*, livre 1, traité 1, ch. 2, p. 4 : «Cum enim sit prima ista inter omnes scientias, oportet quod ipsa sit de primo, hoc autem est ens, et <cum> stabiliat omnium particularium principia tam complexa quam incomplexa, nec stabiliri possint nisi per ea quae sunt ipsis priora, et non sint eis aliqua priora nisi ens et entis, secundum quod ens, principia, non quidem quae ens principient, cum ipso sit principium omnium primum, sed principia, quae sunt ex ente, secundum quod est ens : oportet, quod omnium principia per istam scientiam stabiliantur per hoc quod ipsa est de ente, quod est primum omnium fundamentum in nullo penitus ante se fundatum».

[29] *Op. cit.*, livre 1, traité 1, ch. 1, pp. 2-3 :«Vocatur autem et divina,quia omnia talia sunt divina et optima et prima, omnibus aliis in esse praebentia complementum. Esse enim, quod haec scientia considerat, non accipitur contractum ad hoc vel illud, sed potius prout est prima effluxio Dei et creatum primum, ante quod non est creatum aliud». Il est très significatif de noter que, dans l'intention d'Albert le Grand, la *Metaphysica* devait être complétée par le *De Causis*, dont il n'hésite pas à dire qu'il «doit être ajouté à la philosophie première, afin qu'elle reçoive de lui sa perfection» (cf. p. VII).

[30] Voir F. RUELLO, *La notion de vérité chez S. Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin*, p. 87. Mais on ne peut dire que l'essence est l'être, car le concret ne se dit pas de l'abstrait. Ici, Albert le Grand opte pour Aristote contre S. Augustin : voir *op. cit.*, p. 110. L'*ens* qui, de soi, signifie quelque chose de concret, est dit de l'abstrait en tant que première conception intellectuelle, mais cette attribution est impropre. Voir *I Sent.*, dist. 8, a. 5, sol; dist. 3, a. 1, ad 4 (l'*ens*, terme de la résolution intellectuelle).

[31] *I Sent.*, dist. 46, a. 13, sol. et ad 4. L'essence est antérieure naturellement à ses diverses «informations» que sont la vérité et la bonté; voir dist. 1, a. 20, sol. et dist. 2, a. 14; dist. 46, a. 13, ad 4.

[32] *I Sent.*, dist. 46, a. 16, sol. Aucune de ces formes n'est composée de *quod est* et d'*esse*, pour autant du moins que *id quod est* signifie quelque être en soi (*ens in se*) dans lequel est diffusé l'*esse*, comme acte de l'essence. Or la vérité n'est pas être en soi, mais une disposition de l'être (*I Sent.*, dist. 46, a. 13, ad. 3, et a. 14).

d'une manière concrète, au niveau des suppôts, mais qui, considérées d'une manière abstraite, *secundum intentionem nominum* [33], ne le sont pas, du moins pour ce qui regarde la créature [34]. Car en Dieu, ces formes premières sont une. Par là on saisit que l'essence n'est pas la vérité, mais «l'essence de la vérité»; que l'essence n'est pas la bonté, mais l'essence de la bonté; et la vérité n'est pas dite essence, mais vérité de l'essence. Cependant la vérité, la bonté ou l'unité n'ajoutent pas à l'essence une nouvelle nature, mais un rapport spécial. Ce rapport ne se précise qu'en fonction de la causalité divine : l'essence découle de l'essence première, la vérité découle de la sagesse, la bonté de la bonté; c'est ce rapport à un attribut de la Cause première qui permet de les distinguer [35]; et, si on les envisage sous l'angle de la causalité divine et de la tradition des Saints, la bonté est première. Si le Philosophe (Aristote) situe l'être et l'un avant le vrai et le bien, parce que le vrai et le bien sont des «dispositions générales» qui accompagnent l'être, mais ne le divisent pas comme tel (le philosophe en effet «ne considère pas l'être dans son émanation à partir de l'Etre premier», il ne voit en l'être que le terme de la «résolution» à laquelle se livre l'intellect quand il va du postérieur à l'antérieur, du composé au simple, et il y voit ce qui embrasse toute chose analogiquement), le point de vue des «Saints» est différent [36]. Ils estiment que l'essence et l'être précèdent par nature l'un, le vrai et le bien dont ils sont pour ainsi dire le substrat. Le vrai signifie une relation à la forme au moins exemplaire, relation qui fonde sa «raison de manifestation»[37]. Bonté et bien expriment un rapport à la fin extrinsèque, par qui et pour qui une chose existe [38] : nous saisissons là l'influence de S. Augustin.

En ce qui concerne l'être, Albert le Grand, à la suite d'Avicenne [39], affirme que l'être ne peut être défini ni décrit, car il est pour nous plus connu que tout ce par quoi nous pourrions le connaître : il est ce qu'il y a de plus connu, parce qu'il est ce qu'il y a de plus simple et de premier.

[33] Selon l'*intentio nominum*, l'*ens* est antérieur au vrai. Cf. *De bono*, I, q. 1, a. 10, n° 38, sol.

[34] *I Sent.*, dist. 46, a. 13.

[35] *I Sent.*, dist. 8, a. 3.

[36] Cf. F. RUELLO, *op. cit.*, p. 91.

[37] *I Sent.*, dist. 46, a. 11, sol., ad dif. 1; et a. 12, sol. Cf. F. RUELLO, *op. cit.*, pp. 91-92.

[38] *I Sent.*, dist. 46, a. 14 : «Je dis ceci, car les Saints ont posé en chaque chose et en premier lieu l'être, l'un, le vrai, estimant au surplus devoir les définir par leur rapport à une forme et une fin extrinsèques». Voir F. RUELLO, *op. cit.*, p. 92.

[39] Cf. fasc. III, p. 8.

Ce qu'il convient donc de faire c'est de le diviser. La première division est celle du *secundum accidens* et du *secundum se*[40].

En théologien, Albert le Grand cherche, dans sa *Summa theologiae*, à contempler le mystère de Dieu et de la création. L'essence première est parfaite, car elle existe dans un suppôt. Elle implique ces diverses raisons : *deitas* au titre de forme, *quo est, esse, ens, quod est, persona, qui est, Deus.* L'«essence parfaite» désigne l'essence divine possédant l'être-*esse* dans un suppôt qui est être-*ens* et qu'on appelle Dieu[41]. Mais comprenons bien : en Dieu, en l'Etre nécessaire, le *quod est* et l'*esse* et l'*aliquid esse* ne sont qu'un[42] : Dieu est simple[43]. C'est nous, dans notre manière de parler, qui distinguons Dieu et la déité par laquelle Dieu est Dieu[44]. Il n'y a qu'une seule vérité éternelle en Dieu et cette vérité est celle de l'être de l'essence divine (*esse essentiae*)[45].

[40] Cf. *Metaphysica*, 1. 5, tr. 1, c. 11, p. 233 : «Ens diffinitionem vel descriptionem vel interpretationem seu quamcumque assignationem habere non potest, quia per quidquid notificaretur, hoc esset ens et minus notum et simpliciter et quoad nos quam ens ipsum. Et hoc quidem patet ex hoc quod nobis nihil notum est penitus, nisi ipsum esse supponamus, et sic quoad nos ens notius est omni eo per quod possit notificari. Simpliciter autem notius esse probatur per hoc quod est simplicissimum et primum. Dividamus igitur ipsum dicentes, quod *ens* sicut et unum *dicitur* aut *secundum accidens* aut *secundum se*». Notons comment, dans la *Metaphysica* d'Albert le Grand, débute la considération sur la substance : «Esse autem per accidens est infinitum, eo quod non sunt finita, quae per accidens conveniunt. Esse vero per essentiam est per essentialia, quae sunt finita et fines esse rei. Inter omnia autem quae sunt per essentiam, substantia est primum, sicut patet ex prima divisione esse secundum se, quam in praecedenti capitulo induximus» (pars 1, 1. 5, tr. 2, c. 1, p. 236).

[41] Voir F. RUELLO, *op. cit.*, p. 140.

[42] *I Sent.*, dist. 8, a.3, sol; dist. 8, a. 22.

[43] *I Sent.*, dist. 8, a. 22-24; a. 3, sol.; a. 4.

[44] *Summa theologiae*, II, tr.I, q. 3, m. 3, a. 2. Mais en Dieu, essence et vérité sont identiques : voir I *Sent.*, dist. 8, a. 1 ad 2. Albert le Grand parle de la *rei entitas vel id quod est*, qui s'entend de deux manières : *in se* ou comme une certaine nature existante : *ut supposita natura quaedam* (voir F. RUELLO, *op. cit.*, p. 75). Toutefois, on ne peut identifier purement et simplement «entité» et «ce qui est» (p. 76). Voir aussi p. 58.

[45] *I Sent.*, dist. 35, a. 1, sol. et a. 3, sol; dist. 8, a. 5; dist. 5, a. 1, sol. et ad 1. – Soulignons au passage qu'Albert le Grand emploie l'expression d'*esse essentiae*, expression qu'Henri de Gand attribuera à Avicenne (voir *Quodlibet* I, a. 9). Albert le Grand dit en effet que si l'on admet la «non-indifférence», en Dieu, du *quod est* et de l'*esse*, on dira alors que la vérité de Dieu se prend de l'*esse* de l'essence divine (*sumetur ab esse essentiae*), que le *quod est* est source de l'immutabilité, et que la simplicité vient de l'identité du *quod est* et de l'*esse*, et de l'*aliquid esse* (*I Sent.*, dist. 8, a. 2, sol. et a. 3, sol; cf. F. RUELLO, *op. cit.*, pp. 59 et 108). C. Fabro note que dans cette terminologie, où *esse* signifie «réalité» au sens le plus vague, apparaît déjà «l'équivoque qui fait prendre l'*esse essentiae* pour l'"essence en elle-même' (l'essence possible ou l'essence abstraction faite de sa possibilité comme de son actualisation) en sorte que l'essence n'est pas considérée comme le *quid creatum in potentia* actualisé par le *quid creatum ut actus* qu'est l'*esse*-

Car le terme abstrait «vérité» se réfère à l'essence [46] et la vérité est comme une propriété de l'essence [47].

Albert le Grand, comme nous l'avons vu, affirme que l'*esse* ou l'*ens* est la première des choses créées [48]. L'*esse* que l'on attribue au vrai, à la vérité et à la créature est seulement un être relatif, il n'est pas un être absolu [49]. Il est l'être qu'ils possèdent dans leur cause efficiente et intelligente.

En commentant le *De Causis*, Albert le Grand souligne la distinction, dans l'être créé, du fini et de l'infini. L'*esse* (appelé secondairement *ens* ou *entitas* [50]) est alors entendu au sens le plus universel, qui permet d'affirmer qu'il est créé le premier et même qu'il est seul créé, puisque tout le reste le suppose avant de pouvoir être produit. A l'égard de son principe l'être est fini et déterminé (ses relations de raison avec le néant d'une part, avec la puissance du Créateur d'autre part, sans former de composition, ont cependant en lui leur fondement et diminuent sa simplicité); mais par rapport à tout ce qui vient après lui, l'être est infini en virtualité; et il est aussi infini si on le prend en soi-même, car en soi-même il est toutes choses en puissance [51].

Les créatures impliquent une composition de *quod est* (le sujet concret, le suppôt) et de *quo est* ou *esse*, c'est-à-dire la forme du composé, celle qui peut être attribuée au composé (et non la forme qui détermine la matière et qui est une partie du composé [52]). Dans les sub-

actus essendi participé» (*L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste*, p. 445; *Participation et causalité...*, p. 283).

Pour le P. Fabro, la distinction d'*esse essentiae* et *esse existentiae* vient de ce que, avec l'avènement du créationnisme biblique dans la pensée chrétienne et arabe, la distinction aristotélicienne du *quid sit* et de l'*an sit* (le «fait» fondé sur l'acte et sur la forme) passe du plan ontique au plan métaphysique, et que l'on parle alors de distinction entre la pure possibilité et la réalité en acte. Cette terminologie d'*esse essentiae* et *esse existentiae* a été mise en vogue par H. de Gand, «défenseur de la tradition contre la nouveauté de la doctrine thomiste» (*art. cit.*, p. 471; *Participation et causalité...*, p. 314).

[46] *I Sent.*, dist. 46, a. 13, sol.

[47] *I Sent.*, dist. 8, a. 1 ad q. 2.

[48] *I Sent.*, dist. 2, a. 14. L'être se dit ici aussi bien de l'*esse* que de l'essence; voir dist. 2, a. 14, sed contra 2 et 3.

[49] *I Sent.*, dist. 37, a. 4, ad 1 et 2.

[50] Voir S. ALBERT LE GRAND, *De causis et processu universitatis*, II, tr. I, ch. 17.

[51] Voir *op. cit.*, II, tr. I, ch. 17, 18, 19 et 23.

[52] Voir *Summa de creaturis*, tr. I, q. 2, a. 5 : *quo est est forma totius*; cf. tr. IV, q. 20, a. 1 et q. 21, a. 1 : «j'appelle *esse* la forme du composé, qui est attribuée au composé lui-même, comme homme est l'*esse* de Socrate, et ange l'*esse* de Raphaël; et en cela elle diffère de la forme de la matière, qui ne s'attribue pas à tout le composé ni est la forme du tout, mais d'une partie, à savoir de la matière». Albert le Grand reprend les expressions de Boèce, mais va en modifier le sens.

stances spirituelles, il n'y a qu'une seule forme, celle qui détermine le composé en ce sens que sans elle le sujet ne peut être en acte. Il y a donc en ces substances composition de *quod est* (ce que la réalité est vraiment, autrement dit le suppôt, qui donne à la forme de subsister et d'être individuelle) et de *quo est*, ou mieux d'*esse* [53], c'est-à-dire l'essence du suppôt ou l'acte de cette essence, qui est la forme du tout [54].

Sous l'influence d'Avicenne, Albert le Grand considérera comme équivalente à la composition de *quod est* et *quo est* ou *esse*, celle de possible et de nécessaire. Et d'une manière plus précise il opposera au *quod est* (signifiant non plus le sujet concret, mais l'essence) le terme *esse* pris cette fois au sens d'existence, essayant ainsi de fusionner la pensée de Boèce et celle d'Avicenne [55].

Plus profondément encore, sous l'influence d'Avicenne, il affirmera dans sa *Summa theologiae* que l'*esse* ne dépend pas de l'essence, mais lui advient accidentellement par la création [56], en précisant la manière dont il faut comprendre cette attribution accidentelle : beaucoup de choses sont *per accidens* sans être, de par leur nature, des accidents; c'est en ce sens qu'il est accidentel à l'animal d'être homme, ou au blanc d'être homme ou d'être bois. C'est ainsi que l'*esse* est accidentel (*accidit*) aux choses qui sont, et qui sont créées, car il ne leur convient pas selon ce qu'elles sont, mais selon qu'elles dépendent d'un autre [57]. Et il dira encore : «Lorsqu'on dit que la substance est *ens*, l'attribution n'est ni *per se*, ni *in quid*, comme l'ont dit Avicenne et Algazel; car l'*esse* ne s'attribue pas à la substance comme le genre ou la différence ni comme la puissance ou l'acte, mais comme le premier créé participé par un autre» [58].

[53] Cf. *I Sent.*, dist. 3, a. 33.

[54] Cf. *op. cit.*, dist. 8, a. 3, sol. : «Quod est est id quod res est vere et suppositum; esse autem est essentia ejus vel actus essentiae». En certains lieux de la *Somme, esse* ou *quo est* est, de façon très précise, pris au sens de principe formel, et *quod est* au sens de sujet (II, tr. I, q. 3, a. 2). Albert le Grand réaffirme la composition de *quod* et de *quo* dans les substances spirituelles : voir II, tr. IV, q. 13, m. 1; tr. XII, q. 72, m. 2. La matière elle-même, et la forme, sont composées de *quod* et de *quo*, car ni l'une ni l'autre ne possède d'elle-même ce qui la fait matière ou forme : «non enim a seipsa habet esse materiae (...) non a seipsa habet esse formae» (II, tr. I, q. 3, m. 3, a. 2). Seuls l'*id quod* lui-même et l'*id quo* échappent à cette composition, sous peine de régression à l'infini : voir *ibid.*, ad 1.

[55] Au *De Causis* Albert le Grand emprunte encore la composition d'*yleathim* (ou *hyleachim*, c'est-à-dire le sujet qui reçoit) et de forme; et il assimile cette composition à la composition de *quod est* et d'*esse*, revenant ainsi à Boèce (l'*esse* étant pris à nouveau au sens de forme reçue par le sujet), sans abandonner pourtant Avicenne. Voir M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *op. cit.*, p. 180.

[56] *Summa theologiae*, II, tr. IV, q. 19, m. 3, sol.

[57] *Ibid.*, ad 1.

[58] *Ibid.*, ad 2.

On voit combien il est difficile de préciser la métaphysique de l'être d'Albert le Grand. Ce que l'on peut au moins noter, c'est que s'il subit l'influence d'Avicenne au sujet de l'*esse*, il semble bien avoir un réalisme plus profond à l'égard de l'être, du vrai et du bien. Ce n'est plus l'idée de l'être qui commande sa métaphysique, mais l'être. Cependant l'être est pour lui l'essence, et c'est ce qui montre la limite de sa métaphysique. Toutefois, grâce à son réalisme de croyant-théologien, qui considère la bonté comme première du point de vue de la causalité divine, il se différencie très nettement d'Avicenne – ce qui se manifeste dans sa conception même de la création. N'affirme-t-il pas que l'être ou l'essence est la première des choses créées [59] ? Si la métaphysique d'Albert le Grand est bien celle de l'être-essence, sa théologie est une théologie de la bonté.

Ens, est, esse : Saint Thomas

S. Thomas est avant tout un *théologien* dont la théologie présuppose la foi, du moins lorsqu'il s'agit de ses premières grandes œuvres proprement théologiques [60]. Aussi n'est-ce plus la métaphysique de l'*ens in quantum ens* qui est au cœur de sa considération, mais Dieu. Ce que S. Thomas cherche à connaître, c'est Dieu. Il le dit lui-même explicitement : le «sujet» de la théologie est Dieu [61], alors que le «sujet» de la métaphysique est l'*ens in quantum ens*. Or la science se rapporte à son sujet comme la puissance à son objet. Aussi tout ce qui est traité en théologie est-il traité *sub ratione Dei*; l'être lui-même est donc considéré *sub ratione Dei* [62].

D'autre part, le statut de cette science est très particulier, puisque nous ne pouvons pas connaître ce qu'est Dieu en Lui-même, mais uniquement *comment Il est*, ou plus exactement *comment Il n'est pas*. La théologie scientifique de S. Thomas est donc la recherche du

[59] C'est ce qui fait dire à F. Ruello qu'Albert le Grand préférait parfois les Saints (en l'occurrence Denys, dont le témoignage rejoint celui de l'auteur du *Liber de Causis*) aux Philosophes (*op. cit.*, p. 91). Voir *op. cit.*, p. 84.

[60] S. Thomas commentateur d'Aristote fait vraiment œuvre de philosophe, sans mettre pour autant entre parenthèses son souci de théologien.

[61] Voir *Somme théologique*, I, q. 1, a. 7 et II-II, q. 1, a. 1 : la raison formelle de l'objet de foi n'est autre que la vérité première; et a. 3 : *nihil potest cadere sub fide nisi inquantum stat sub veritate prima.*

[62] Albert le Grand avait déjà dit que le philosophe ne regarde l'être qu'en lui-même et non dans son émanation à partir de l'Etre premier.

quomodo non sit et non du *quid sit* de Dieu [63], tandis que le métaphysicien cherche à savoir ce qu'est l'*ens in quantum ens*, ce qu'est la substance, ce qu'est l'acte.

Cependant le théologien, pour élaborer sa théologie scientifique, se sert d'une philosophie, d'une métaphysique. C'est pourquoi, si la métaphysique n'est plus recherchée pour elle-même, si elle est mise au service de la révélation, de la foi, elle demeure pourtant présente à toute l'élaboration théologique. Il faut donc se poser la question : quelle conception S. Thomas a-t-il de l'être, de l'*ens* et de l'*esse* ? La métaphysique dont il se sert est-elle la métaphysique de l'être, ou celle du bien, ou celle de l'un ? Ce problème a été beaucoup étudié récemment, et on a surtout souligné l'importance de l'*esse* dans la métaphysique de S. Thomas, en l'opposant à celle d'Aristote qui serait davantage la métaphysique de l'être comme forme [64].

Pour répondre à cette question, il faudrait pouvoir suivre S. Thomas à travers toutes ses œuvres, en se demandant si sa pensée a connu sur ce point capital certaines modifications. Nous ne pouvons pas le faire ici. Nous limiterons donc notre recherche au stade ultime de la pensée de S. Thomas, celui de la *Somme théologique* [65].

[63] Voir *Somme théologique*, I, q. 3, Prooemium. Nous saisissons là toute la différence entre cette recherche théologique et celle de la métaphysique.

[64] Cette opinion, communément répandue, se retrouve chez E. Gilson, J. Owens, C. Fabro, S. Decloux, etc. E. Gilson, par exemple, écrit que «la pensée d'Aristote (...), si intensément réaliste d'intention et de fait, est pourtant restée vierge de toute préoccupation existentielle» (*L'être et l'essence*, p. 65). La théologie de S. Thomas aurait exercé sur son aristotélisme une influence où il faudrait voir la source de la pensée philosophique la plus personnelle et la plus authentiquement créatrice (voir *op. cit.*, p. 84; cf. ci-dessous, p. 265). De son côté, le P. de Finance déclare que l'aristotélisme «ne réussit pas à faire son droit à l'existence. Ce qui l'intéresse dans les êtres, c'est leur forme, leur principe interne d'intelligibilité, non leur acte d'exister», alors que le propre du «thomisme authentique», «c'est de voir dans l'acte d'être la valeur métaphysique fondamentale, la perfection de toutes les perfections (...). En toute vérité, l'*esse* est pour saint Thomas *la valeur des valeurs*». (*Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*, pp. 49 et 52-53). Cf. *Etre et agir dans la philosophie de St. Thomas*, pp. 62-63; voir aussi pp. 115-116 : «On exprimerait bien l'originalité de la position thomiste, en disant qu'elle déplace de la forme vers l'existence le pôle positif du réel». Et p. 117 : «Par cette valeur donnée à l'existence, la métaphysique thomiste peut être appelée une métaphysique existentielle». S. Descloux, pour qui la dimension d'*esse* «reste ignorée d'Aristote» (*Temps, Dieu, Liberté dans les Commentaires aristotéliciens de saint Thomas d'Aquin*, p. 60), affirme aussi, parlant de S. Thomas, que «sa philosophie n'est plus une philosophie de la forme ou de la substance, mais une philosophie de l'acte et de l'*esse*» (*op. cit.*, p. 239; cf. pp. 50, 98, 111, 117; voir à ce sujet notre compte rendu de cet ouvrage : *A propos d'un essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne*, pp. 11-13). Voir aussi fasc. V, p. 35.

[65] Pour une recherche plus complète, voir fasc. III, pp. 31 ss.

Lorsqu'on interroge la *Somme* sur ce point, on est étonné de voir l'importance que prend le point de vue de l'*esse*, à propos du problème de l'existence de Dieu. C'est l'*esse* de Dieu que S. Thomas regarde, et il se demande si la proposition *Deum esse* est démontrable et comment elle l'est. Le problème de l'*esse* est immédiatement considéré en référence à Dieu. Ensuite S. Thomas considère le mystère de la simplicité de Dieu : comment le comprendre ? C'est encore par l'*esse* qu'on peut le saisir : en Dieu, il n'y a pas de distinction entre l'essence et l'*esse*; Dieu est l'*Ipsum esse subsistens*; et du fait que Dieu est l'*Ipsum esse subsistens* son *esse* est infini, car il n'est pas reçu. Le mystère de l'infini de Dieu doit encore être saisi par l'*esse*, comme aussi son omniprésence :

> Dieu étant l'*esse* lui-même par son essence (*ipsum esse per suam essentiam*) il faut que l'*esse* créé soit son effet propre (...). Il faut donc que, tant qu'une réalité a l'*esse*, Dieu lui soit présent selon le mode selon lequel elle a l'*esse*. Or l'*esse* est ce qu'il y a de plus intime à toute réalité, et ce qui inhère le plus profondément à toutes, puisqu'il est formel à l'égard de tout ce qui est dans la réalité (*formale respectu omnium quae in re sunt*) [66].

Si on regarde le traité de la création, on voit que c'est bien dans la lumière de l'*Ipsum esse subsistens* que S. Thomas précise que toutes les réalités autres que Dieu participent l'*esse*. La création n'est autre que «l'émanation de tout l'*esse*»[67]. Et du côté de la créature, la création se définit comme une relation réelle au Créateur, principe de son *esse*. Comme Albert le Grand, S. Thomas reprend l'affirmation du *De Causis*, mais en la précisant (ce qu'Albert le Grand n'avait pas fait) : «lorsqu'on dit, écrit S. Thomas, que la première des choses créées est l'*esse*, *esse* n'implique pas le sujet créé, mais la raison propre de l'objet de la création»[68] – comme si l'on disait que la première chose visible est la couleur, bien que ce qui est vu à proprement parler soit le coloré. L'*esse* peut être considéré comme l'effet le plus universel [69]. «Ce qui est l'effet propre de Dieu créant est ce qui est présupposé à tous les autres, c'est-à-dire l'*esse absolute*»[70]. «Créer, c'est proprement causer ou pro-

[66] *Somme théologique*, I, q. VIII, a. 1. Cf. q. IV, a. 1, ad 3 et q. VII, a. 1 : «ce qui est le plus formel de tout, c'est l'*esse* lui-même».
[67] I, q. XLV, a. 1; a. 4, ad 1.
[68] I, q. XLV, a. 4, ad 1.
[69] I, q. XLV, a. 5 :«inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse».
[70] I, q. XLV, a. 5.

duire l'*esse* des réalités»[71]. De plus, la création est conservée par Dieu dans son *esse*[72]. L'*esse* permet donc à S. Thomas, théologien, de préciser le mode propre de la causalité créatrice, comme il lui avait permis de préciser la manière d'exister de Dieu.

Notons encore ceci : S. Thomas souligne que l'*esse* est *per se appetibile*, désirable par soi[73], et que chacun est bon en tant qu'il a l'*esse*[74] – comme, du reste, chacun est connaissable dans la mesure où il a l'*esse*[75].

S. Thomas précise aussi les liens qui existent entre la forme et l'*esse* : «il convient à la forme, qui est acte, d'exister par soi»[76]. Et lorsqu'il s'agit de dire quel est le nom qui convient proprement à Dieu, S. Thomas montre comment le nom «*Qui est*» est le nom propre de Dieu; ce nom signifie l'*esse*, et non une forme[77].

L'importance que S. Thomas donne à l'*esse* ne doit pas nous faire oublier qu'il reconnaît que la métaphysique a pour sujet l'*ens* en tant qu'*ens* (il ne dit pas l'*esse* en tant qu'*esse*) et qu'il parlera de l'*ens in communi*. A la suite d'Aristote, il reconnaît que l'*ens* n'est pas dans un genre. C'est pourquoi il faut comprendre que l'*ens* se dit *analogice* et se prend de diverses façons[78].

De plus, tout *ens*, en tant qu'*ens*, est bon, est en acte[79]. Cette considération de l'*ens* en tant que tel permet de saisir quelque chose qui est au delà de la forme, même substantielle[80]. L'action de Dieu atteint en sa profondeur la nature totale de l'*ens*[81]. La créature ne peut être qu'*ens participative*[82]. Il faut cependant bien saisir que la *ratio entis*, comme telle, n'implique pas «relation à la cause»[83]. Par là, S. Thomas sauvegarde une métaphysique de l'être antérieure à une théologie, et fondamentale à son égard; car ce qui est premier pour l'intelligence hu-

[71] I, q. XLV, a. 6; cf. q. VIII, a. 1, ad 1 : «Dieu est en toutes choses comme causant l'*esse* de toutes»; q. VIII, a. 2 : Dieu «est en toutes choses comme leur donnant l'*esse*»; q. CIV, a. 3 : Dieu communique l'*esse* à la créature, il «influe» (*influit*) l'*esse*.
[72] I, q. CV, a. 5 et a. 3.
[73] I, q. V, a. 2, ad 3.
[74] I, q. VI, a. 3, ad 2.
[75] I, q. XVI, a. 3.
[76] I, q. LXXV, a. 6; q. LXXVI, a. 1.
[77] I, q. XIII, a. 11.
[78] I, q. XIII, a. 10, ad 4; a. 5, ad 1; II-II, q. CXX, a. 2.
[79] I, q. V, a. 3.
[80] I, q. XLIV, a. 2.
[81] III, q. LXXV, a. 4.
[82] I, q. CIV, a. 1.
[83] I, q. XLIV, a. 1, ad 1.

maine, c'est la saisie de l'*ens* comme tel, et non la saisie de l'être créé. S. Thomas n'oppose plus, comme Albert le Grand, le Philosophe aux dires des Saints.

S. Thomas précise également que l'*ens per se loquendo* est *causa essendi* [84]; mais cet *ens in quantum ens* n'est pas le *primum ens simpliciter* qui est Dieu [85]. Quant à la substance, elle est à sa manière *ens per se* (l'*ens* en effet se divise en substance et accident [86]), mais elle peut être contenue dans un genre [87]. Quant à l'accident, il est plus *entis* que *ens* [88].

Mais surtout, S. Thomas se sert de la distinction de l'*ens* en acte et de l'*ens* en puissance [89], et souligne l'antériorité de l'acte sur la puissance [90]. L'acte permet de saisir ce qu'est l'*ens simpliciter* [91], ce qu'est la perfection et, par là, la bonté [92]. S. Thomas analyse avec beaucoup de précision les liens qui existent entre l'*ens* et le bien, l'*ens* et l'un, l'*ens* et le vrai.

L'*ens* et le bien sont identiques selon la réalité, mais ils diffèrent selon leurs raisons propres [93]. Ce n'est pas de la même manière que quelque chose est dit *ens simpliciter* et bon *simpliciter*. Car ce qui est bon *simpliciter*, c'est ce qui est parfait d'une manière ultime, tandis que quelque chose est dit *ens simpliciter* par son *esse* substantiel [94]. L'*ens*, selon sa raison propre, est antérieur au bien, mais le bien, ayant la raison d'appétibilité, implique la raison de cause finale; c'est pourquoi, du point de vue de la causalité, le bien est antérieur à l'être (*ens*) comme la fin à la forme [95]. D'autre part, en analysant ce qu'est la raison de bien, on voit qu'elle implique l'*esse* et l'union à la fin. L'un, c'est l'*ens indivisum* [96]; le vrai est aussi convertible avec l'être, mais, à la différence de l'*ens*, il est principalement dans l'intelligence [97].

Si donc on essaie de saisir cette métaphysique de l'*ens* qui est, chez

[84] I, q. CIV, a. 3, ad 1.
[85] I, q. III, a. 6.
[86] I, q. V, a. 6, ad 1; q. XLV, a. 4.
[87] I, q. III, a. 6, ad 2.
[88] I, q. XLV, a. 4.
[89] I, q. II, a. 3; q. V, a. 3, ad 3.
[90] I, q. IV, a. 1, ad 2; q. XLV, a. 2, ad 2.
[91] I, q. V, a. 1, ad 1.
[92] I, q. V, a. 1 et a. 3.
[93] I, q. V, a. 1.
[94] *Ibid.*, ad 1.
[95] I, q. V, a. 2.
[96] I, q. XI, a. 1.
[97] I, q. XVI, a. 3, ad 1.

S. Thomas, sous-jacente à la pensée théologique, on constate immédiatement que la pénétration extrêmement profonde de son regard métaphysique a permis une très grande unité. En réalité on ne peut opposer, comme certains ont voulu le faire, métaphysique de l'*ens* et métaphysique de l'*esse*. S. Thomas le dit expressément : *cum ens dicat aliquid proprie esse in actu*[98]. Du reste, il se sert souvent de *ens* ou mieux de *ens in actu* comme de *esse*, et semble passer très librement d'une expression à l'autre.

Cependant, on ne peut nier que, du point de vue théologique, il y ait un choix, et que S. Thomas se serve surtout de *esse*. Il y a là une précision qu'on ne peut nier. Pourquoi ? L'indication nous en est peut-être donnée dans un texte comme celui-ci : «seul Dieu est *ens per suam essentiam*, parce que son essence est son *esse*»[99]. L'*esse* est l'ultime explication, comme si, précisément, l'*esse* était ce qu'il y a de plus formel — ce que S. Thomas reconnaît lui-même lorsqu'il dit que l'*esse* est ce qu'il y a de plus intime puisqu'il est ce qu'il y a de plus formel. L'*esse* alors ne se distingue pas de l'*ens* en acte, car l'*ens* en acte est bien ce qu'il y a de plus intime dans la réalité; mais l'*esse* exprime l'*ens* en acte de la manière la plus formelle, car l'*esse* est «ce par quoi quelque chose est»[100]. L'*esse* précise donc l'aspect le plus formel de l'*ens*[101]. Ainsi, pour exprimer la simplicité de Dieu, sa manière d'exister, S. Thomas se sert de l'*esse* : Dieu est simple en tant qu'Il subsiste dans son *esse*; et pour préciser la raison propre de la création, il se sert aussi de l'*esse*.

Cependant il n'y a pas de séparation, à la manière d'Avicenne, entre *ens* et *esse*, parce que S. Thomas a pénétré plus avant dans l'être et a saisi, à la suite d'Aristote, que l'être, s'il est substance, est aussi acte et que, par le fait même, on ne peut ramener l'être à l'essence : il faut l'en distinguer. Si l'être est acte, il est aussi *esse* (l'*esse* étant bien l'*actus essendi*). L'être est comme au delà de la distinction essence-*esse*; car s'il s'identifie à l'*esse* on ne peut plus comprendre comment, dans la création, il y a une véritable distinction entre essence et *ens*; et s'il s'identifie à l'essence, on doit faire de l'*esse* quelque chose qui s'ajoute, *accidit*. Nous saisissons là la profondeur du regard métaphysique de S. Thomas qui semble, au delà d'Avicenne, rejoindre davantage, et d'une manière plus précise, la grande saisie d'Aristote.

[98] I, q. V, a. 1, ad 1.
[99] I, q. CIV, a. 1.
[100] I, q. LXXV, a. 5, ad 4.
[101] Voir *Comm. du De Hebdomadibus*, ch. II.

De plus, S. Thomas explicite la manière dont cette métaphysique de l'acte et de l'*esse* lui permet d'assumer en quelque sorte la métaphysique du bien dans celle de l'être (*ens*) – ce que S. Albert n'avait pu faire, et ce qui permet de dépasser l'opposition du Philosophe et des Saints, spécialement S. Augustin. Car le bien implique l'*esse*, l'être en acte est bon. Entre l'être et le bien il n'y a pas opposition, mais convertibilité, bien qu'il y ait un ordre entre leurs raisons. Du point de vue de la connaissance, l'être est premier, antérieur au bien; il ne peut y avoir deux métaphysiques, celle de l'être et celle du bien; mais du point de vue de la causalité, le bien est antérieur à l'être. C'est pourquoi le mystère de la création ne peut s'expliciter pleinement que par le bien et, du point de vue de la participation, le bien possède une priorité. Cela montre bien qu'on ne peut jamais, dans la vie humaine, identifier le point de vue de la connaissance métaphysique et celui de l'opération humaine, celui de la finalité. La métaphysique ne peut être une éthique, mais l'éthique doit se servir de la métaphysique pour s'achever en contemplation.

Cette réflexion de S. Thomas sur les liens entre le bien et l'être explicite merveilleusement la pensée d'Aristote. S. Thomas va jusqu'au bout de sa découverte de l'acte; il peut alors unir métaphysique et théologie.

On ne peut nier que la tradition chrétienne (spécialement celle de S. Augustin et de Denys), avec le mystère de la création, a obligé S. Thomas à pénétrer plus avant dans la métaphysique de l'être, de l'acte d'être, et lui a permis d'achever ce qui, chez Aristote, demeurait dans un état encore trop implicite, trop embryonnaire. En ce sens on peut dire que S. Thomas achève la métaphysique d'Aristote, l'explicite; mais nous ne pensons pas qu'on doive parler d'une rupture entre ces deux métaphysiques de l'être, ni que la métaphysique de S. Thomas soit une synthèse de l'aristotélisme et du platonisme. Car si Platon et les néo-platoniciens affirment le primat de l'Un et du Bien au delà de l'être, S. Thomas maintient le primat de l'être du point de vue de la connaissance, tout en reconnaissant que du point de vue mystique le bien a une priorité – ce qui n'est pas en opposition avec la pensée d'Aristote , puisque celui-ci a distingué métaphysique et éthique.

Ens-res : Henri de Gand

Voyons maintenant quelques aspects de l'être particulièrement

significatifs chez un disciple d'Avicenne qui est en même temps un représentant-type de la «philosophie chrétienne» : Henri de Gand. Avec Henri de Gand, dont la *Summa* débute par une analyse des fondements de la science certaine [102], nous sommes en présence d'une métaphysique réflexive de l'intelligible, de l'idée d'être. Etant donné qu'il n'a pas écrit de métaphysique, l'ordre que l'on impose à sa pensée ne peut être qu'hypothétique. Jean Paulus y a décelé un ordre qui lui était suggéré par plusieurs textes importants, et dont il estime qu'il peut seul faire saisir le mouvement véritable de la pensée de l'auteur [103].

Ce qui, en tout cas, paraît extrêmement net, c'est qu'Henri de Gand pose une sorte de forme *a priori* de tout produit de l'intellect, et qui est celle de *res* ou d'*aliquid* entendue en un sens si vaste [104] que seul puisse lui être opposé le pur néant impensable :

> Il faut savoir que le plus commun de tout, contenant tout dans un certain *ambitus* analogique, est la *res* ou *aliquid* considéré de telle sorte que rien ne lui soit opposé, si ce n'est le *nihil* pur, qui ni n'est, ni ne peut être, que ce soit dans la réalité (*in re*) hors de l'intelligence ou même dans la con-

[102] Les titres des premières questions de la *Summa* en disent long : Article 1, q. 1 : *utrum contingat hominem aliquid scire*; q. 2 : *Utrum contingat hominem aliquid scire sine divina illustratione*; article 2, q. 1 : *Utrum contingat hominem aliquid scire certitudinaliter.*

[103] Voir J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, p. 25, note 2. Pour Henri de Gand, notre intelligence ne peut découvrir par abstraction *ce qu'est* le réel; car notre intellect, par l'intermédiaire des sens, ne pénètre pas la profondeur ontologique du réel. «L'essence et sa constitution ontologique ne se découvrent à l'intellect possible qu'au terme de l'activité réflexive, menée par lui-même» (*op. cit.*, p. 6). Pour saisir la *veritas* des choses, autrement dit leur essence, idéat de la Pensée divine, il faut que l'intelligence humaine, dans une réflexion «qui ne doit aux facultés sensibles que l'occasion de son exercice» (*op. cit.*, p. 4), construise la quiddité de l'objet qu'elle essaie de concevoir. «Elle part du concept d'être – si général et si simple qu'il contient virtuellement toute chose concevable –, puis détermine progressivement la nature de l'objet considéré, en passant du genre premier où s'ébauche son essence, aux différences ultimes qui la font ce qu'elle est» (*op. cit.*, p. 3). Ainsi le point de départ de l'activité noétique est la notion d'être, «notion absolument première, dont toute autre n'est que déduction et détermination» (*op. cit.*, p. 7; cf., du même auteur, *Henri de Gand et l'argument ontologique*, pp. 273-274). De fait, la métaphysique d'Henri de Gand ne débute «point vraiment par la saisie de l'être objectif, mais par la saisie de l'*idée d'être*, et son progrès consiste non point à subsumer et organiser le concret dans l'être universel appréhendé initialement, mais bien plutôt, en partant de l'idée d'être, à chercher quels objets de pensée se rangent en son extension, quels caractères conviennent à ces objets *a priori*, la question ne se posant qu'ensuite d'énoncer les rapports qu'ils ont aux choses concrètes» (J. PAULUS, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, p. 12).

[104] Rappelons-nous que déjà chez Avicenne la *res* pouvait signifier simplement «ce qui peut recevoir un prédicat». Cf. fasc. III, pp. 11 et 16.

ception de quelque intelligence, parce que rien ne peut mouvoir l'intelligence s'il n'a la raison d'une certaine réalité (*realitatis*)[105].

Prise dans toute cette extension, la *res* n'est évidemment pas un prédicament – sinon il y aurait un seul prédicament qui contiendrait à la fois le Créateur et la créature. Mais elle se divise, d'une distinction analogique, en ce qui est seulement dans l'intelligence et en ce qui, en plus de cela, est aussi dans la réalité extérieure à l'intelligence. Les *res* du premier type sont dites *res* «selon l'opinion» (l'étymologie de *res* serait alors *reor*, qui a la même signification qu'*opinor*); ce sont, par exemple, la montagne d'or ou le bouc-cerf (*hircocervus*). Elles sont cependant des *res secundum veritatem* en ce qui concerne les parties qui les composent (le bouc et le cerf, la montagne et l'or); sinon leur composition ne pourrait avoir lieu[106].

Avec les *res* du second type (*res* étant alors rattaché à la *ratitudo*, rapprochée de la *certitudo* attribuée par Avicenne aux quiddités[107]), nous passons de l'ordre de la pure intelligence à l'ordre réel qui, comme le souligne Jean Paulus, «n'est point encore l'existant, mais le simplement possible»[108]. Cette *res secundum veritatem* correspond à

[105] *Quodlibet VII*, 1, p. 389 v° : «Sciendum est quod omnium communissimum omnia continens in quodam ambitu analogi est *res* sive *aliquid* sic consideratum, ut nihil sit ei oppositum, nisi purum nihil, quod nec est, nec natum est esse neque in re extra intellectum, neque etiam in conceptu alicuius intellectus, quia nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis». A cet emploi du mot *res*, quelque peu équivoque, Henri de Gand semble substituer parfois celui d'*ens*, bien qu'on puisse se demander si *ens* a alors réellement la même extension que *res*, auquel cas il s'agit d'une simple représentation, ou bien s'il ne s'agit pas déjà d'une science véritable, «débouchant sur le monde des essences» (J. PAULUS, *op. cit.*, p. 22, note 2). Voir *Summa*, a. 3, q. 1, n° 7, p. 68 : «quicquid contingit hominem scire, necesse est quod ens sit, ita quod prima ratio scita oportet quod sit ratio et intentio entis, secundum quod dicit Avicenna (...) : 'ens et res talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione (...)'. Unde quod privat entis intentionem per se est illud quod est per se et primo incognitum, ita quod sicut unumquodque scitum primo est cognitum sub ratione qua est ens, ita unumquodque ignoratum primo est incognitum sub ratione qua non ens».

[106] *Quodlibet VII*, 1, p. 389 v° : «Res autem sive aliquid communissime acceptum non habet rationem praedicamenti. Sic enim esset tantum unum praedicamentum continens Creatorem et creaturam. Sed distinguitur distinctione analogica in id quod est aut natum est esse tantum in conceptu intellectus, sive in ipso intellectu, et in id quod cum hoc aut est aut natum est esse in re extra intellectum».

[107] Voir J. PAULUS, *op. cit.*, p. 24, note 1. J. Paulus note que comme Avicenne, Henri de Gand identifie à la *res* et à sa certitude, l'*esse* pris en l'une de ses acceptions (l'autre étant, selon Avicenne, synonyme d'*aliquid* et d'existence actuelle).

[108] *Op. cit.*, p. 24.

l'*ens* qui est l'objet de la métaphysique[109]. Pas plus que la *res* «selon l'opinion» elle n'a raison de genre ni de prédicament, ni d'antériorité (*non habet rationem generis aut praedicamenti, sicut neque prius*). Mais elle se divise analogiquement (*divisione analogica*) en ce qui est l'*esse* même, ou plus exactement *id quod est aliquid quod est ipsum esse*, et ce à quoi convient ou peut convenir l'*esse* : *id quod est aliquid cui convenit vel natum est convenire esse*. Le premier est l'*ens increatum*, le second contient la réalité de toute créature (*continet rem omnis creaturae*)[110].

Si la *res secundum veritatem* n'est pas un genre, l'*ens creatum* n'en est pas un non plus, car on ne peut lui ajouter de différence qui serait *extra rationem ejus quod est aliquid, aut ejus quod esse*[111]. Cependant, tout ce que contient l'*ens creatum* est quelque chose à quoi convient ou peut convenir l'*esse* (quelque chose qui n'est pas son *esse*), «et telle est la quiddité et la nature de toute créature considérée en elle-même sous la raison par laquelle elle est seulement qu'elle est» (*in se sub ratione qua est id quod est tantum*), indifférente à tout ce qui vient s'ajouter à elle comme accidentellement (*accidit*). Une telle *res* à laquelle convient ou peut convenir l'*esse* comprend analogiquement «toute *res* et tout *esse* dans les créatures, et peut se subdistinguer doublement, soit *ex parte ipsius rei*, soit *ex parte ipsius esse*»[112].

Notons d'autre part que, sous l'influence directe d'Avicenne, Henri de Gand affirme que «la quiddité et nature de toute réalité a trois modes dans l'*esse*»: un *esse naturae extra in rebus*, ou *esse existentiae*, un *esse rationis*, ou *esse in anima*; et un *esse essentiae*, ou *esse quidditativum*, *esse definitivum*. Selon le premier, l'animal pris avec ses accidents dans les singuliers est *res naturalis (ens in effectu)*; selon le

[109] Cf. *Summa*, a. 24, a. 3, n° 6, p. 355 : «hoc est comprehendere esse de re sub illa ratione qua ens est subjectum metaphysicae, cui quodam modo accidunt substantia et accidens».

[110] *Quodlibet VII*, I, p. 389 v°.

[111] *Ibid.*

[112] *Ibid.* C'est l'analyse de l'idée d'être qui révèle les divisions analogiques de l'être. L'être se divise en substance à qui il appartient d'*esse in se*, et en accidents à qui il appartient d'*esse in alio*. Voir à ce sujet J. PAULUS, *op. cit.*, pp. 26-27. Cf. p. 154 : «Henri distinguait de même [qu'Avicenne], à l'intérieur du réel véritable perçu par la pensée comme réel, et non point comme fictif, *cela qui est l'être* et *cela à quoi convient l'être*, et qui ne peut donc se définir que comme essence». J. Paulus ajoute : «C'est-à-dire qu'à l'instar d'Avicenne, notre auteur espère subsumer la totalité du réel sous les trois schèmes, qu'on peut dire *a priori*, de l'*Existence substantielle*, de l'*essence possible*, et de l'*existence participée*».

second, l'animal pris avec ses accidents dans l'âme est *res rationis*; au troisième *esse* correspond l'animal pris *secundum se*; l'animal est alors *res essentiae*, dont Henri de Gand dit (avec référence explicite à Avicenne) que son *esse* a priorité sur l'*esse* de nature et l'*esse* de raison, comme le simple sur le composé [113].

Cet *esse essentiae*, qu'Henri de Gand appelle presque toujours *essentia absoluta*, n'est pas une sorte d'existence inchoative des possibles (comme chez Gilles de Rome qu'il raille à ce sujet), ni une semi-existence d'universel réifié : l'essence n'existe pas quelque part en soi :

> Je ne dis pas que telle qu'elle est en elle-même, elle a un *esse* absolu, indépendant de celui qu'elle a dans l'intelligence ou dans les singuliers, comme si elle était quelque chose de séparé; mais je dis que cela même qui est a un concept en soi absolu, indépendamment de toutes les conditions qui suivent [114].

L'*esse essentiae* n'existe que dans le concept de l'esprit : il est l'*esse rei definitivum quod de ipsa ante esse actuale solum habet existere in mentis conceptu* [115]. En ce sens on voit combien il est proche de l'*esse rationis*, à tel point que lorsqu'il traite proprement de l'*esse existentiae*, Henri de Gand ne distingue qu'un double *esse* : dans les singuliers hors de l'intellect, et dans l'intellect lui-même [116]. Il maintient cependant la

[113] Voir *Quodlibet* III, 9, p. 98, v°. Cf. *Summa*, a. 43, q. 2, n° 5. Systématisant ce qu'enseigne Aristote dans les *Seconds Analytiques* (définition nominale, constatation par la sensation de l'existence de l'objet, définition réelle du dit objet), Henri de Gand oppose avec plus de précision définition nominale et définition réelle; la première, qui est la *ratio nominis*, ne fait que décrire ce qui est signifié par le nom, et n'évoque donc qu'une *res secundum opinionem* (on peut très bien ainsi définir la chimère). Par contre, la définition réelle concerne une *res secundum veritatem*. Puis, réfléchissant sur le εἰ ἔστιν ou ὅτι ἔστι d'Aristote, Henri distingue le *si est* incomplexe et le *si est* complexe. Si on répond affirmativement au *si est* incomplexe, cela veut dire non pas nécessairement que l'objet existe, mais qu'il répond aux exigences d'une nature vraie, d'une essence véritable pourvue d'un «être propre d'essence», un *esse essentiae*. Quant au *si est* complexe, il est formulé à propos des énonciations qui connotent l'inhérence soit essentielle, soit accidentelle : l'homme est raisonnable ou blanc. Et de ce *si est* complexe Henri de Gand fait dépendre l'attribution d'existence (voir J. PAULUS, *op. cit.*, pp. 38-40).

[114] *Quodlibet* III, 9, p. 98. «Hoc (...) videlicet quod sic quantum est de se, habet conceptum absolutum, non potest facere ipsum debere esse separatum per se, ut dicit Avicenna» (*ibid.*; cf. AVICENNE, *Metaph.*, V, 1, f° 87 r° b).

[115] *Quodlibet* I, 9, p. 11 r°. Cf. *Quodlibet* III, 9, p. 99 r°.

[116] Cf. *Quodlibet* VII, 1, p. 388 r° : «quidditas et essentia rei, licet solum duplex esse habet, unum scilicet in singularibus extra intellectum, aliud in ipso intellectu, quadruplicem tamen habet considerationem».

distinction, qui paraît presque nominale, entre *esse essentiae* et *esse rationis.*

L'*esse existentiae* est le seul qui soit véritablement *esse* au sens plein du terme : *esse (...) simpliciter et absolute non dicitur res aliqua nisi ab eo quod est ens existens in effectu in rerum natura.* Cet *esse* n'appartient évidemment pas de la même manière au Créateur et à la créature. En Dieu, et en Lui seul, l'*esse essentiae* s'identifie à l'*esse existentiae.* La créature, qui n'est pas son *esse existentiae,* n'est pas non plus son *esse essentiae* [117]; ces deux *esse* se fondent respectivement sur deux aspects de la causalité divine [118].

Si Henri de Gand s'inspire d'Avicenne (au moins en partie) dans sa distinction de l'*esse essentiae* et de l'*esse existentiae* [119], il s'oppose franchement au philosophe arabe en déclarant qu'il est faux de prétendre que l'intellect conçoive d'abord l'être *simpliciter* avant de concevoir l'être de Dieu ou de la créature. Il n'y a pour Henri de Gand aucun concept d'être qui puisse être commun à Dieu et à la créature [120]. Le

[117] *Summa,* a. 21, q. 4. Cf. *Quodlibet* I, 9, 11 v°; X, 7, 155 r°; XI, 3, 184 v°.

[118] Cf. *Quodlibet* III, 9, 99 r° : «esse essentiae non convenit alicui nisi cujus ratio exemplaris est in intellectu divino, per quam natum est fieri in rebus extra. Ita quod sicut ex relatione et respectu ad ipsam ut ad causam efficientem, habet quod sit ens in effectu, sic ex relatione quadam et respectu ad ipsam ut ad formam extra rem, habet quod sit ens aliquod per essentiam».

[119] A la terminologie propre à S. Thomas : *essentia-esse,* se substitue (et dominera jusqu'au XVIe siècle) la terminologie *esse essentiae-esse existentiae,* dans laquelle *esse* signifie «réalité» au sens le plus vague et où apparaît déjà, souligne C. Fabro, l'équivoque qui fait prendre l'*esse essentiae* pour l'«essence en elle-même», c'est-à-dire l'essence possible ou l'essence abstraction faite de sa possibilité comme de son actualisation. Le P. Fabro insiste avec beaucoup de force sur le fait que «la tension métaphysique se déplace du couple thomiste originel d'*esse per essentiam* et *ens per participationem* au couple avicennien de *ens necessarium per se* réel (Dieu) et *ens per aliud possibile* [plus précisément : *ens possibile, necessarium per aliud*] qu'est la créature : la divergence alors entre défenseurs et adversaires de la distinction réelle s'atténue en son moment crucial» et ira chez certains thomistes jusqu'à disparaître (*L'obscurcissement de l'esse...,* p. 445). Le «fléchissement formaliste de l'acte d'être (*esse*)» se poursuit avec l'adoption de la formule simplifiée *essentia-existentia* : l'*esse* est cette fois éliminé et, conséquence logique, la distinction réelle d'essence et d'*esse* est niée ou réduite à une distinction modale. Suarez poussera fortement dans cette direction. Voir *art. cit.,* p. 445. Cf. p. 458 : «La racine de l'équivoque, dans ce fléchissement formaliste du thomisme, c'est de prendre l'*esse* comme *entitas,* comme formalité généralissime; *esse* et *essentia* deviennent alors *duae res*», et Bañez pourra dire que l'*esse* est d'une certaine manière rendu parfait (*perficitur*) du fait qu'il est reçu dans une essence plus parfaite que dans une autre moins parfaite, «au lieu de considérer absolument l'*esse* comme acte (κατ' ἐξοχήν), comme l'acte '*formalissime*', c'est-à-dire l'acte et la perfection de tout autre acte et formalité, selon les textes les plus explicites et les plus décisifs de saint Thomas».

[120] Cf. *Summa,* a. 21, q. 2 : «Ad tertium quod ens simpliciter concipitur ante concep-

concept d'*esse simpliciter* est un concept réel, mais il est soit le concept de la *res* divine, soit le concept de la *res* créée , et non d'une *res* commune aux deux[121]. Si l'*ens* ou l'*esse* peut être attribué à Dieu et à la créature, il s'agit seulement d'une communauté *nominale*, et non au niveau de la réalité. Ce n'est ni univoquement, ni de façon purement équivoque, mais «comme analogiquement», que l'*ens* ou l'*esse* peut être dit de Dieu et des créatures[122]. S'il y a bien un certain concept commun signifié par le mot *ens*, c'est que, quand on conçoit l'*esse* sans concevoir de façon déterminée l'*esse* de Dieu ou de la créature, on le conçoit alors de façon *indéterminée*, c'est-à-dire sans que l'intelligence se détermine dans le sens de l'*esse* de Dieu ou de celui de la créature (ce qui est une manière de sauvegarder l'affirmation d'Avicenne).

Il faut cependant bien comprendre, précise aussitôt Henri de Gand, que cette indétermination n'est pas la même en ce qui concerne l'*esse* de Dieu et en ce qui concerne l'*esse* de la créature. L'indétermination de l'*esse* de Dieu est *négative*, alors que l'indétermination de l'*esse* de la créature est *privative*. La première est négative en ce sens que l'être de Dieu ne peut être déterminé (c'est une indétermination selon l'acte et selon la puissance) : ainsi Dieu est infini en ce sens qu'Il ne peut être fini. La seconde, l'indétermination de l'*esse* de la créature, est privative (elle est indéterminée selon l'acte seulement) : ainsi l'être de la créature est indéterminé au sens où le point est dit infini lorsqu'il n'est pas déterminé par des lignes (par lesquelles il peut être déterminé)[123]. Voilà ce qui permet d'expliquer la double attribution d'un

tum entis quod est Deus aut creatura, dicendum quod non est verum, nunquam enim potest concipi aliquis intellectus entis simpliciter absque eo quod homo concipit aliquem intellectum Dei aut creaturae, ut concipiat aliquem unicum intellectum simpliciter communem ad Deum et creaturam, alium praeter intellectum Dei aut creaturae, quia nullus potest esse talis, sed si aliquid concipit homo, illud est aut quod pertinet ad esse Dei tantum, aut quod pertinet ad esse creaturae tantum».

[121] *Ibid.*, n° 14 (cf. ci-dessous, note 123).

[122] Voir HENRI DE GAND, *Summa*, *ibid*, n° 6 : «Et ideo absolute dicendum quod esse non est aliquid commune reale in quo Deus communicet cum creaturis, et ita si ens aut esse praedicatur de Deo et creaturis, hoc est sola nominis communitate, nulla rei, et ita non univoce per definitionem univocorum, nec tamen pure aequivoce, secundum definitionem aequivocorum casu, sed medio modo ut analogice».

[123] Voir *ibid.*, n° 14 : «Omnis ergo conceptus realis quo aliquid rei concipitur concipiendo esse simpliciter, aut est conceptus rei quae Dei est, aut quae creaturae est, non alicujus communis ad utrumque. Videtur tamen hoc non potentivus distinguere multiplicitatem entis et esse creatoris ab esse creaturae, sicut nec potuit Plato ponens ens esse genus, tanquam sit nominis entis unum aliquid commune conceptum, quod non videtur subtilioribus potentibus distinguere ens, et ejus significata discernere qualis Arist. Quod autem nomine entis videatur concipi aliquid commune, est quia, sive concipiatur aliquid,

unique concept d'être indéterminé (en tant que l'on conçoit l'être sans concevoir l'être de Dieu ou l'être de la créature). Ce concept qui s'applique premièrement, *per prius*, à l'être de Dieu (qui ne peut être déterminé : indétermination négative), et secondairement, *per posterius*, à l'être qui peut être déterminé (celui de la créature) se réfère en réalité à deux contenus irréductibles l'un à l'autre, à deux indéterminations totalement différentes. Mais parce que ces deux indéterminations sont proches l'une de l'autre, et que nous ne sommes pas capables de discerner leur diversité, nous les confondons et en faisons un seul concept, ce qui est une erreur [124].

quod est res divina, sive quod est creatura, tamen cum concipitur esse absque eo quod determinate et distincte concipitur esse Dei, vel creaturae, illud non concipitur nisi indeterminate, scilicet non determinando intellectum ad esse Dei, vel esse creaturae. Et habendo respectum ad distinctum intellectum Dei et creaturae, intellexit Avicenna, si bene intellexit, quod intellectus entis prior est intellectu Dei aut creaturae. Intelligendum tamen quod illa indeterminatio alia est respectu esse Dei, et alia respectu esse creaturae, quia duplex est indeterminatio, una negative, altera vero privative dicta. Est enim negativa indeterminatio quando indeterminatum non est natum determinari ad modum, quo Deus dicitur esse infinitus, quia non est natus finiri. Est autem privativa indeterminatio, quando indeterminatum natum est determinari, ad modum quo punctus dicitur esse infinitus, cum non est determinatus lineis, quibus natus est determinari».

[124] Voir *ibid.*, n° 17, p. 317 : «De cette manière donc, l'*esse* indéterminé par négation convient à Dieu, et [l'*esse* indéterminé] par privation à la créature; et parce que l'indétermination par négation et [celle] par privation sont proches, puisque toutes deux suppriment la détermination, l'une seulement selon l'acte, et l'autre à la fois selon l'acte et selon la puissance, pour cette raison, ne pouvant pas distinguer entre ces [indéterminations] diverses, on conçoit comme une même chose l'*esse simpliciter* et l'*esse* indéterminé, soit d'une manière soit de l'autre, qu'il s'agisse de Dieu ou de la créature. Car il est naturel à l'intelligence de celui qui ne peut distinguer les choses qui sont proches, de les concevoir comme une seule, alors que dans la vérité de la réalité elles ne font pas un concept unique. Et c'est pourquoi il y a une erreur dans le concept de celui [qui ne peut faire cette distinction]» (Per hunc ergo modum, esse indeterminatum per abnegationem convenit Deo, et per privationem creaturae; et quia indeterminatio per abnegationem et per privationem propinquae sunt, quia ambae tollunt derminationem, una tantum secundum actum, alia secundum actum simul et potentiam, ideo non potentes distinguere inter hujusmodi diversa, pro eodem concipiunt esse simpliciter et esse indeterminatum sive uno modo, sive altero, sive sit Dei, sive ut creatura. Natura enim est intellectus non potentis distinguere ea quae propinqua sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. Et ideo est error in illius conceptu). A cela Duns Scot objectera que s'il en est ainsi, toute connaissance univoque est impossible. Voir *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 1-2 (*Opera omnia* III), p. 20 : «Ex ista evasione videretur destructa omnis via probandi unitatem alicujus conceptus univocam. Si enim dicis hominem habere unum conceptum ad Socratem et Platonem, negabitur tibi et dicetur quod sunt duo, sed 'videntur unus' propter magnam similitudinem». Duns Scot signale d'autre part, en faveur de la position d'Henri de Gand (à savoir le refus d'un concept univoque commun à Dieu et à la créature), celle de Denys dans les *Noms divins* : «Ad hoc adducitur intentio Dionysii *de Divinis nominibus*, qui ponit tres gradus cognoscendi Deum – per eminentiam, causalitatem et abnegationem – et ponit illam cognitionem per abnegationem esse

S'il refuse un concept d'être antérieur à l'être de Dieu et à l'être de la créature, Henri de Gand pose, au principe de toute notre connaissance, une certaine connaissance de Dieu qui fait de Lui le premier connu, le premier «compréhensible». Pour Henri de Gand, en effet, il y a, antérieurement à la connaissance «spéciale» de Dieu, une connaissance générale, confuse, indéterminée, en laquelle Dieu est saisi sous la notion d'être ou de bien absolu ou de l'un des autres transcendantaux [125]. Là encore nous voyons la différence entre Henri de Gand et Avicenne, pour qui c'est l'être qui est le premier connu.

On peut se demander pourquoi un disciple d'Avicenne en arrive à cette priorité de la connaissance de ce qu'est Dieu, alors que S. Thomas, lui, ne l'affirme pas. La réponse est simple : c'est parce que S. Thomas distingue l'ordre intentionnel et l'ordre réel, alors que toute position idéaliste confond le premier dans l'ordre de l'être et le premier intelligible pour nous. Qui plus est, l'idéalisme d'Henri de Gand est celui d'une «philosophie chrétienne»[126] où commence à se manifester très nettement un manque de distinction entre le domaine de la foi et celui de l'intelligence – manque de distinction que nous retrouverons de façon encore plus nette dans l'ontologisme [127].

Malgré ces diversités, l'influence d'Avicenne sur Henri de Gand est manifeste. La métaphysique de ce dernier n'est pas celle de l'être, mais de l'idée de l'être, ou plus exactement de l'essence possible, de l'*esse essentiae* en premier lieu et d'une manière fondamentale. C'est bien la métaphysique des «incomplexes», des indivisibles. Cette vision des essences est comme au delà de la division analogique de l'incréé et

ultimam, quando removentur a Deo omnia illa quae sunt communia creaturis; igitur non intelligit ipse quod aliquis conceptus qui est abstractus a creaturis, remaneat in ipso secundum quod fuit communis creaturae» (*Ordinatio* I, dist. 8, pars 1, q. 3, n° 2; Opera omnia III , p. 172). Nous citerons l'*Ordinatio* I (Premier livre du *Commentaire des Sentences*) d'après l'édition du P. Balič (édition vaticane), et les autres œuvres d'après l'édition Vivès.

[125] Cette question relève proprement de la théologie naturelle.

[126] Henri de Gand est le représentant-type de la «philosophie chrétienne». C'est du reste ce que souligne J. Paulus : «L'appellation [de philosophie chrétienne] qualifie à merveille les spéculations d'Henri de Gand, qui distingue en principe les plans de la philosophie et de la théologie, mais, philosophe croyant, ne peut oublier ni sa croyance au moment qu'il philosophe, ni le souci naturel de la sauvegarder et même de la rejoindre par la raison» (*op. cit.*, p. 380). J. Paulus souligne cela à propos du dogme de la toute-puissance de Dieu; il estime en effet que ce dogme est au centre des spéculations d'Henri de Gand (comme plus tard d'Ockham) et que c'est le souci de le mettre en lumière qui commande en partie son système.

[127] Cf. ci-dessous, pp. 179-188 et 111-115 (Malebranche.).

du créé; car l'essence, comme telle, n'est pas créée, elle est pur objet de l'intellect, elle est l'être primordial. Quant à l'*esse*, au sens d'*esse existentiae*, il s'identifie en Dieu avec l'*esse essentiae*, tandis que dans les créatures il est participé, il s'ajoute à l'*esse essentiae* – ce que nous exprimons par l'attribution d'existence qui est toujours complexe. Par là Henri de Gand veut sauvegarder le mystère de la création. Mais il semble qu'il ait voulu dépasser, du point de vue de notre connaissance, cette dualité qui demeure dans sa vision de l'être (*esse essentiae, esse existentiae*) par l'*a priori* de la *res*. Ce faisant, il semble bien reconnaître un certain absolu du sujet connaissant par rapport à ce-qui-est. Cet *a priori* conditionne, de fait, toute la vision métaphysique qui s'en détache pour aboutir, au terme, à l'Etre Nécessaire. Les deux pôles extrêmes de sa pensée sont donc l'*a priori* de la *res* et le Dieu-Créateur.

En posant l'*a priori* de la *res*, Henri de Gand ouvre déjà la voie au formalisme kantien. Voici comment : Henri de Gand divise l'*ens* (objet de la métaphysique) ou *res* «réelle», *secundum veritatem*, en *ens* créé et *ens* incréé; mais antérieurement à cette division il y en a une autre, car la *res secundum veritatem* se distingue de la *res secundum opinionem*. Cette distinction elle-même se fait à l'intérieur d'une *res* antérieure, une *res* pré-prédicamentale, prise en un sens si vaste que seul puisse lui être opposé le pur néant (*nihil*) qui ne peut être *pensé*. Mais si cette sorte de forme *a priori* qu'est la *res* (réduite à ce-qui-peut-être-pensé) est posée en opposition au néant-de-pensée, il faut bien qu'elle soit posée par quelque chose d'antérieur à elle, qui ne peut être que l'imagination.

Ens univocum : Duns Scot

Pour Duns Scot[128], l'objet propre et premier de notre intelligence

[128] Nous ne voulons pas entreprendre ici une étude de l'être à travers toute la tradition thomiste. En particulier, nous ne voulons pas revenir sur les problèmes posés par Capreolus, Cajetan, Jean de S. Thomas, Bañez, problèmes très complexes et qui ont souvent été jugés d'une manière partiale. Cette tradition est avant tout une tradition théologique, mais impliquant évidemment une métaphysique de l'être. Nous savons combien cette tradition a été discutée ces dernières années, en particulier dans les études d'E. Gilson et C. Fabro, tendant à montrer qu'elle ne saisissait plus la pensée exacte de S. Thomas sur l'être (l'*esse*) : ce que le P. Fabro a appelé le «fléchissement formaliste» (cf. ci-dessus, note 119). Il serait intéressant de voir jusqu'où ces critiques sont elles-mêmes exactes; il faudrait pour cela adopter une attitude plus objective et comprendre mieux ce qui est propre à la métaphysique de l'être de S. Thomas. Nous espérons pouvoir revenir plus tard sur cette question qui ne nous concerne pas directement ici, puisque ces grands commentateurs n'ont pas eu d'influence sur la pensée contemporaine, pas même sur les thomistes (si l'on excepte l'influence de Jean de S. Thomas sur Maritain).

ne peut être que l'être comme tel, l'*ens*. On sait que Duns Scot reproche à Aristote et à S. Thomas d'avoir dit que l'objet propre de l'intelligence était la quiddité des réalités sensibles [129]. Il s'élève d'autre part contre l'illuminationisme d'Henri de Gand, pour qui Dieu est l'objet propre et adéquat de l'intelligence. Rappelons comment il se pose la question dans l'*Ordinatio* : il s'agit de savoir si Dieu peut être l'objet naturel, propre et adéquat, de l'intelligence de celui qui est dans l'état de *viator* — « de primo objecto intellectus, id est adaequato et praeciso, quaeritur utrum Deus sit objectum naturale respectu intellectus viatoris» [130].

Examinant la position d'Aristote, Duns Scot l'élimine parce que la quiddité matérielle ne peut être l'objet propre de l'intellect au sens où la couleur est l'objet propre de la vision. En effet,

[129] On a essayé de montrer la supériorité de la philosophie de Duns Scot sur celle de S. Thomas en les opposant sur la question de l'objet formel de l'intelligence : pour S. Thomas, cet objet formel serait la «quiddité matérielle», ce qui rendrait la métaphysique impossible. Pour Duns Scot, au contraire, cet objet formel est l'être, et c'est pourquoi sa doctrine serait plus capable d'attirer les esprits modernes. Voir. E. LONGPRÉ, *La philosophie du Bienheureux Duns Scot*, p. 218.

Pour S. Thomas, c'est en raison de sa nature (elle est une *ratio*) que l'intelligence humaine a pour objet propre la quiddité des réalités sensibles. Pour Duns Scot, c'est une question d'état : c'est seulement *pro statu isto* que la quiddité des réalités sensibles intervient comme motif : voir *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3, Opera omnia (Vat.) III, pp. 112-113 : «Objectum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu : quemadmodum primum objectum visus non ponitur illud quod adaequatur visui existenti in medio illuminato a candela, praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantum est ex natura visus. Nunc autem, ut probatum est prius – contra primam opinionem de primo objecto intellectus, hoc est adaequatio quae ponit quiditatem rei materialis primum objectum – nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi objecti, nisi communissimum; tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quiditas rei sensibilis. Et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia, quae non continentur sub isto primo motivo». Duns Scot précise alors, en quelques lignes très significatives, la *ratio* de ce *status* : ce *status* n'est autre qu'une «permanence stable» fondée sur les lois de la sagesse, «lois en vertu desquelles notre intelligence ne saisit *pro statu isto* que ce dont les *species* brillent dans les images (*relucent in phantasmate*), et cela soit à cause de la peine du péché originel, soit à cause de la concordance naturelle des puissances de l'âme dans l'opération. Or cette concordance (selon laquelle la puissance supérieure opère sur la même chose que l'inférieure, et donc selon laquelle tout ce que nous intelligeons |*intelligimus*| d'universel, nous en imaginons en acte le singulier |*ejus singulare actu phantasiamur*|), cette concordance, qui est, de fait, *pro statu isto*, ne relève pas de la nature de l'intelligence comme telle – ni du fait que cette intelligence est dans un corps, car alors il y aurait nécessairement une concordance semblable dans le corps glorieux, ce qui est faux». Ce *status* ne relève donc que de la simple volonté de Dieu (*ex mera voluntate Dei*) ou de la justice punitive (*ex justitia puniente*) (*loc. cit.*, pp. 113-114).

[130] *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3, p. 68.

> la vue ne connaît rien sous une raison plus commune que la raison de couleur ou de lumière, ni l'imagination sous une raison plus commune que la raison de ce qui est imaginable, qui est son objet premier; mais l'intelligence connaît sous une raison plus commune que celle de l'*ens* matériel, parce qu'elle connaît quelque chose sous la raison d'*ens in communi*, sinon la métaphysique ne serait aucunement une science pour notre intelligence [131].

Si donc nous pouvons former une notion plus universelle et plus abstraite que la quiddité des réalités matérielles (à savoir la notion d'être en tant qu'être), c'est que la quiddité matérielle n'est pas l'objet adéquat de notre intelligence.

D'autre part, Duns Scot nie explicitement que nous puissions connaître naturellement (c'est-à-dire selon l'état de notre nature déchue) que l'être est l'objet premier de notre intelligence [132]. On est donc autorisé à voir là chez lui une critique radicale de la philosophie, puisque pour lui l'intelligence humaine semble bien incapable, «naturellement et sans l'aide de la Révélation, de s'élever à la véritable notion d'être, qui est l'objet de la métaphysique»[133].

[131] *Op. cit.*, p. 72. Cf. p. 73 : «ens ut ens est communius sensibili, per se intelligitur a nobis, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica, igitur non potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis».

[132] Cf. *Ordinatio* I, *Prologue*, pars 1, q. unica, Opera omnia I , p. 19 : «Negandum est illud quod assumitur, quod scilicet naturaliter cognoscitur ens esse primum objectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia». Or peu après, parlant de la *facultas naturalis*, Duns Scot précise : «naturalem, dico, secundum statum naturae lapsae» (*ibid.*, p. 21).

[133] E. GILSON, *Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, p. 82. Cette opinion, soutenue également par Basil Heiser (voir B. HEISER, *The Metaphysics of Duns Scotus*, p. 349, note 72), est cependant rejetée par d'autres, comme Allan B. Wolter. Ce dernier assure que, «loin de dire que nous avons besoin de la Révélation pour arriver au concept d'être en tant qu'être, ou que la foi est nécessaire pour parvenir à la connaissance de l'objet de la métaphysique, Scot démontre que, parce que nous avons un concept d'être en tant qu'être et une science naturelle de la métaphysique, nous avons des arguments basés sur la pure raison, qui viennent confirmer ce que nous connaissons *conclusively* dans la foi» (ne vaudrait-il pas mieux dire : «certaines de nos connaissances de foi» – ce qui rejoindrait les *praeambula fidei* de S. Thomas ?) Voir A.B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, p. 75, note 65. A. B. Wolter estime que cela ressort clairement du texte de l'*Ordinatio* que nous avons cité, et plus encore d'un passage des *Reportata Parisiensia*, I, dist. 3, q. 1, n° 3, (Opera omnia XXII), p. 93 b : «Si tu dis que nous croyons que notre intelligence est béatifiée par la pure vision de l'essence de Dieu, la raison naturelle le démontre ainsi : aucune puissance cognitive ne peut connaître quelque chose sous une raison plus illimitée que celle de son objet premier, car s'il en était autrement, celui-ci ne serait pas son objet premier et adéquat; mais l'in-

Laissons de côté ici la question de savoir comment nous pouvons connaître que l'être est l'objet premier de l'intelligence. Quoi qu'il en soit de ce «comment», Duns Scot affirme avec force que c'est l'être comme tel qui est l'objet premier de l'intelligence et l'objet de la métaphysique. Contre Henri de Gand, il affirme que :

> l'objet premier naturel d'une puissance a un ordre naturel à cette puissance; or Dieu n'a pas d'ordre naturel à notre intelligence sous la raison de motif, si ce n'est peut-être sous la raison de quelque attribut général (...). Donc il ne peut être objet premier, si ce n'est sous la raison de cet attribut [134].

Si nous disons que Dieu est inclus dans la notion générale d'être et que, dans la mesure où l'être motive notre intelligence, on peut dire que Dieu est un objet qui lui est naturellement ordonné, alors c'est l'être, plutôt que Dieu, qui est l'objet adéquat de notre intelligence. De plus, Dieu n'a de primauté d'adéquation ni en *communitas*, de telle sorte que nous le disions de tout objet intelligible par soi (Dieu ne peut être attribué à tout ce que nous connaissons), ni en *virtualitas*, car les autres êtres sont capables de mouvoir notre intelligence par leur vertu propre [135]. Seul l'*ens* possède une universalité suffisamment grande pour être l'objet premier de l'intelligence :

> il n'y a rien d'autre que l'*ens* qui soit commun à tout ce qui est intelligible par soi, si ce n'est peut-être les autres transcendantaux (*alia convertibilia enti*), à l'égard desquels l'être intelligible est naturellement antérieur, comme le sujet est antérieur à ses passions ou propriétés [136].

L'*ens* est le premier objet de notre intelligence parce qu'en lui il y a à la fois une primauté de communauté (extension) et de virtualité (compréhension) :

> le premier objet de notre intelligence est l'*ens* parce qu'en lui concourt une double primauté, à savoir de communauté et de virtualité. Car tout ce qui

telligence du *viator* peut connaître l'être (*ens*), qui est plus illimité que la quiddité matérielle, autrement il ne pourrait avoir de connaissance métaphysique; donc...».

[134] *Ordinatio* I, dist. 3, pars I, q. 3 (Opera omnia III), p. 79. Voir à ce propos J. I. ALCORTA, *De ente ut primo cognito secundum Scotum*.

[135] *Ordinatio* I, *ibid.*, p. 78.

[136] *Quaestiones subtilissimae in libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 3, scholie 6, n° 21 (Opera omnia VII), p. 111.

est intelligible par soi, ou bien inclut essentiellement la raison d'être, ou bien est contenu virtuellement ou essentiellement en quelque chose qui inclut essentiellement la raison d'être [137].

[137] *Ordinatio,* I, dist. 3, pars 1, q. 3, (Opera omnia III), p. 85 : «primum objectum intellectu nostri est ens, quia in ipso concurrit duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in includente essentialiter rationem entis». Relevons d'autre part, dans les *Quaestiones quodlibetales,* ce passage où Duns Scot explique en quels sens différents on peut entendre l'*ens* et la *res.* Se demandant si la relation est une *res,* Duns Scot distingue trois acceptions du mot *res,* selon qu'il est pris *communissime, communiter* ou *strictissime.* Le mot *res* est pris *communissime* en tant qu'il s'étend à quoi que ce soit, qui n'est pas néant (*ad quodcumque, quod non est nihil*); or le *nihil* peut s'entendre de deux manières : soit comme ce qui inclut la contradiction, et qui donc exclut tout *esse* hors de l'intelligence (*extra intellectum*) et ne peut pas non plus être quelque chose d'intelligible, un *ens in anima*; soit comme ce qui ni n'est, ni ne peut être un être hors de l'âme : *quod nec est nec esse potest aliquod ens extra animam.*

Duns Scot précise alors : l'*ens* ou la *res* entendu de cette première manière est pris d'une façon absolument commune et s'étend à quoi que ce soit qui n'inclut pas la contradiction, que ce soit un *ens rationis* (c'est-à-dire ce qui a l'*esse* dans l'intelligence) ou un *ens reale* ayant une certaine entité hors de la considération de l'intelligence. En second lieu (toujours à l'intérieur de cette première manière de comprendre la *res*), la *res* est prise, moins communément, pour l'*ens* qui a ou peut avoir une certaine entité *non ex consideratione intellectus.* De ces deux manières d'entendre la *res* (appartenant toutes deux au premier membre de la distinction), la première étend beaucoup la signification de *res* : ainsi les intentions logiques sont des *res rationis,* et aussi les relations.

Le nom de *res* ne se limite donc pas à la *res extra animam,* et, entendu ainsi de la façon la plus commune (en tant que la *res* ou l'*ens* est quelque chose de concevable qui n'inclut pas la contradiction) – que cette *communitas* soit analogique ou univoque –, l'*ens* peut être considéré comme le premier objet de l'intelligence, car rien ne peut être intelligible sans inclure de cette manière la *ratio entis,* puisque, comme on l'a dit, ce qui inclut la contradiction n'est pas intelligible; et de cette manière toute science, non seulement dite «réelle», mais encore dite «de raison», traite de la *res* ou de l'*ens.* Dans la seconde partie du premier membre de la distinction, on appelle *res* ce qui peut exister hors de l'esprit, *quod habere potest entitatem extra animam*; il semble que ce soit de cette manière que parle Avicenne dans sa *Métaphysique,* livre I, ch. 5.

Ainsi Duns Scot divise le premier membre de sa distinction (la *res* prise *communissime*) en deux parties: ce qui n'inclut pas la contradiction, quel que soit l'*esse* que cela ait (*qualecumque esse habeat*), et ce qui a ou peut avoir un *esse* propre hors de l'intelligence; et c'est de cette manière (au moins de la seconde) qu'Avicenne entend la *res* ou l'*ens.*

Duns Scot précise ensuite quel est le second sens de *res.* Boèce, dit-il, distingue la *res* (substance, qualité, quantité) du *modum rei* (les *circumstantiae rei).* Pris en ce sens, le nom de *res* dit donc un *ens* absolu, distinct de la «circonstance» ou du «mode», qui dit rapport de l'un à l'autre (*dicit aliquod ens absolutum, distinctum contra circumstantiam, sive modum, qui dicit habitudinem unius ad alterum*).

Enfin, le troisième sens de *res* (*strictissime*) est celui d'Aristote : et il correspond à la substance : «Ens ergo, sive simpliciter, sive potissime dictum, et hoc, sive analogum, sive univocum, accipit ibi Philosophus, pro ente cui per se et primo convenit esse, quod est substantia sola».

On peut donc distinguer, résume Duns Scot : 1° *ens rationis* et *ens quodcumque*

Si Duns Scot est tellement convaincu que l'objet premier de notre intelligence est l'*ens*, et non la quiddité des réalités matérielles, c'est pour un motif *théologique*. La foi, en effet, nous enseigne que l'âme bienheureuse est appelée à connaître la quiddité de la substance immatérielle; or la puissance demeure la même dans l'état de vie bienheureuse : elle ne peut donc s'exercer à l'égard de quelque chose qui ne soit pas contenu dans son objet premier [138]. Autrement dit, la fin de l'intelligence humaine est de connaître Dieu, de Le voir face à face; elle ne peut donc se limiter à la connaissance des êtres matériels. C'est donc le théologien qui aide le philosophe à avoir un regard vrai sur la capacité

reale; 2° *ens reale et absolutum;* 3° *ens reale et absolutum et per se ens.* Voir DUNS SCOT, *Quaestiones quodlibetales,* III (Opera omnia XXV), pp. 113 b-115 a. – Notons par ailleurs que Duns Scot emploie des expressions comme *esse quidditativum* («natura pertinet ad *esse quidditativum,* proprietas non» : *Op. Ox.* III, dist. 1, q. 1, Opera omnia |Vivès| 14, p. 11 a) et reprend à Henri de Gand la terminologie d'*esse essentiae* et *esse existentiae* : voir par exemple *Ordinatio,* I, dist. 13, q. unica, (Opera omnia |Vat.| V), pp. 81 (*esse realis existentiae*), 82 (*esse verae existentiae*), 86, 87 et passim; dist. 36, q. unica (Opera omnia VI), p. 288, où Duns Scot oppose l'*esse essentiae vel existentiae* à l'*esse diminutum* : «Ad secundum dico quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, – et non est relationis tantum, sed fundamenti; non quidem secundum esse essentiae vel existentiae, sed secundum esse diminutum (quod est 'esse' verum), quo esse est esse secundum quid etiam entis absoluti, quod tamen 'ens absolutum' secundum istud esse diminutum concomitatur relatio rationis». – L'expression *esse diminutum* est déjà chez Siger de Brabant, en dépendance d'Averroès. C'est en effet par l'intermédiaire des traductions arabes que «l'autre genre de l'être», le λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος d'Aristote (*Mét.,* E, 4, 1028 a 1) est devenu «diminué» (en arabe *nâquis,* traduit en latin par *diminutum*). C'est ainsi que Roger Bacon utilisera *ens diminutum* pour désigner à la fois l'être par accident et l'être en tant que vrai. Mais Guillaume de Moerbeke traduira λοιπὸν par *reliquum* et S. Thomas, tout en se référant au moins une fois à l'*ens diminutum* (cf. *IV Sent.,* dist. 1, q. 1, a. 4, sol. 2), n'emploiera l'expression que très rarement. Repris par Siger de Brabant et Godefroy de Fontaines, l'*ens diminutum* se retrouvera très fréquemment chez Duns Scot, mais uniquement pour désigner ce qui a l'*esse in intellectu* (voir *Ordinatio,* I, dist. 13, *op. cit.,* pp. 81-82 et ci-dessous, note 159), et non pas pour désigner l'être par accident. Sur l'origine et la signification de l'*ens diminutum,* voir A. MAURER, *Ens Diminutum : a Note on its Origin and Meaning.*

Concernant Duns Scot, voir aussi C. SOLAGUREN, *Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto,* p. 321 : l'être *secundum quid in anima* et l'être *simpliciter* constituent la première division de l'être. La consistance de l'être *secundum quid* est son intelligibilité. Il est être objectif, *ens,* bien que *diminutum.* La consistance de l'être *simpliciter* est la réalité essentielle-existentielle, *ens reale.*

[138] Voir *Ordinatio, loc. cit.,* p. 70 : «istud |l'opinion selon laquelle le premier objet de notre intelligence est la quiddité de la réalité matérielle| non potest sustineri a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscet quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo objecto» La quiddité de la réalité matérielle est pour l'intelligence un point de départ, mais son terme est l'*ens univocum* et l'être divin : voir C. SOLAGUREN, *art. cit.,* p. 339.

métaphysique de l'homme[139].

Cet être, objet premier de l'intelligence, doit être un, et son unité ne doit pas être seulement (comme Duns Scot le reproche à Henri de Gand) celle d'un terme recouvrant des concepts divers[140]. Cette unité est celle d'un concept absolument simple, pur déterminable (*tantum determinabilis*[141]) obtenu par résolution des concepts composés en éléments de plus en plus simples. En effet, le composé est toujours composé de quelque chose qui est en acte et de quelque chose qui est en puissance. De même le concept qui n'est pas absolument simple, par exemple le concept d'homme, se compose de quelque chose qui est potentiel, déterminable et de quelque chose qui est actuel, déterminant; et le concept d'homme n'est pas seulement composé du concept déterminable d'animal, mais de tout concept déterminable par soi quidditativement : comme du concept de corps, de substance, d'être (*ens*); et il est de même composé de tout concept déterminant par soi. On arrive ainsi, par résolution, à un ultime concept déterminant, qui n'est plus que déterminant : celui de la différence ultime (et c'est pourquoi l'ultime différence n'inclut pas l'être quidditativement); et à un ultime concept déterminable, qui n'est plus que déterminable : le concept d'être[142] (l'un et l'autre étant divers de telle sorte que l'un n'inclue rien de l'autre).

Le concept d'être est bien pour Duns Scot le premier concept distinct, qui permet de concevoir distinctement toutes les réalités :

> Nous ne concevons les choses distinctement que lorsque nous concevons tout ce qui est inclus dans leur raison essentielle. Or l'être est inclus dans tous les concepts inférieurs quidditatifs; donc aucun concept inférieur n'est

[139] Voir *Ordinatio*, Prologue, Opera omnia I, pp. 19-20. D'après Duns Scot, Aristote ignorait la fin réelle et particulière de l'homme, parce qu'il ne pouvait pas connaître la condition de la nature instituée dans une forme déterminée, ni l'existence du péché : voir *id.*, p. 10; cf. C. SOLAGUREN, *art. cit.*, p. 329.

[140] «L'*ens* a un concept un, parce que la puissance peut avoir un certain acte un, à l'égard de son objet propre» (*Quaestiones subtilissimae..., loc. cit.*).

[141] «Dans les concepts, il faut que tout concept qui n'est pas absolument simple tout en étant un par soi, se résolve en un concept déterminable et un concept déterminant; de sorte que cette résolution s'arrête à des concepts absolument simples, à savoir à un concept purement déterminable (*determinabilem tantum*), si bien qu'il n'inclue rien de déterminant, et à un concept déterminant qui n'inclue aucun concept déterminable. Ce concept qui n'est 'que déterminable' est le concept d'*ens*, et le concept 'uniquement déterminant' est le concept de la différence ultime ...» (*Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3, Opera omnia III , pp. 82-83).

[142] *Ordinatio, loc. cit.*

conçu distinctement si on ne conçoit l'être. Or l'être ne peut être conçu que distinctement, parce que son concept est absolument simple : il peut donc être conçu distinctement sans les autres,et les autres ne peuvent l'être si lui n'est pas conçu distinctement : l'être est donc le premier concept distinctement concevable [143].

Reprenant Avicenne, Duns Scot affirme que ce concept distinct est celui qui s'imprime en premier lieu dans l'âme.

Cet être qui est le premier objet de l'intelligence et le premier objet de la métaphysique ne peut être qu'«univoque» (l'élément intelligible supposé commun à la substance et à l'accident, à la créature et au Créateur [144]); sinon l'intelligence n'aurait pas d'objet premier qui lui appartînt en propre. Mais cette univocité qui est due à l'indétermination est tout autre que celle du genre. Elle est susceptible, dans l'abstrait, d'une épuration complète, d'une «déconcrétisation», d'une «désessenciation»[145]. L'être n'est donc pas un objet premier sous lequel tous les autres seraient inclus comme les espèces sous le genre; d'autre part, si le premier objet de l'intelligence était la réalité à laquelle toutes les autres doivent être rapportées, il serait Dieu, ce que Duns Scot n'admet pas [146]. Il reste que ce premier objet soit l'être tout à fait indifférencié : *primo aliquid indifferens concipimus* [147]. Il n'est donc pas un genre [148], étant antérieur à toute détermination et à toute limite.

Si l'être, tout en étant univoque, n'est pas un genre, ce n'est pas en

[143] *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 1-2, (Opera omnia III), pp. 54-55. Distinct par lui-même, le concept d'être sera «l'idée première, valable par soi, nécessaire, antérieure à tout ce par quoi l'on pourrait entreprendre de l'expliquer» (A. MARC, *Dialectique de l'affirmation*, p. 74).

[144] Cf. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, I, p. 110.

[145] Voir S. BELMOND, *L'univocité scotiste. Ce qu'elle est, ce qu'elle vaut*, pp. 117, 43 et 115; *L'univocité scotiste : ses fondements*, p. 141. «On entend par être, écrit F. Raymond, (...) le sujet de l'existence, *l'existant*, conçu abstraitement, sans aucune autre détermination objective et, dès lors, représenté dans une notion claire sans complexité possible» (Fr. RAYMOND, *L'ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme*, p. 429). Le P. Marc commente : «Grâce à cela il [le concept d'être] convient à tout. Puisqu'il fait abstraction du fini, du limité, mais n'est pas pour autant détruit comme concept, il est infini, en ce sens qu'il n'est pas forcément fini. Il montre donc que le fini n'est pas tout dans l'être, et que l'infini n'est pas impossible» (*op. cit.*, p. 75). Le P. Marc note également que la distinction *logique* de l'essence et de l'existence, qui permet de «désessencier» l'être dans l'abstrait, interdit de réaliser séparément une essence non existante et une existence désessenciée et que, «tandis que dans l'esprit l'être n'est pas différencié, il l'est dans le réel. Identique et un dans l'abstrait, dans le réel il est divers et multiple» (*op. cit.*, p. 76).

[146] Cf. J. MARÉCHAL, *op. cit.*, p. 109.

[147] *Quaestiones subtilissimae...*, IV, q. 1, n° 6, (Opera omnia VII), p. 148.

[148] Cf. *loc. cit.*, pp. 147-150.

raison d'une équivocité quelconque, mais à cause de sa trop grande universalité. Aristote, affirme Duns Scot, «n'écarte pas de l'être la raison de genre à cause d'une équivocité (...) mais en raison d'une trop grande communauté, *quia videlicet praedicatur 'primo modo per se' de differentia, et per hoc posset concludi quod ens non sit genus*»[149].

Sans vouloir entrer ici dans le problème de l'univocité scotiste[150],

[149] *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3, (Opera omnia III), pp. 96-97. H. Mac Donagh note que la seule analogie dont Duns Scot ait quelque idée (encore est-ce pour la rejeter) est l'analogie d'attribution, dans laquelle l'analogie ne se trouve réellement que dans l'analogué principal; la démonstration dont Duns Scot use pour montrer que si l'être n'est pas univoque, nous ne pouvons pas connaître Dieu naturellement «prouve bien que le concept d'être appliqué au donné singulier des sens, – source première de toute connaissance –, aux universaux qui jaillissent de celle-ci et finalement à Dieu dont il nous sert à balbutier le mystère, n'est ni équivoque, ni analogue d'une simple analogie d'attribution extrinsèque, mais elle ne prouve rien contre l'analogie de proportionnalité dans laquelle le terme analogue se trouve réellement en chacun des analogués» (*La notion d'être dans la métaphysique de Jean Duns Scot*, p. 84).

[150] La question de l'univocité de l'être chez Duns Scot donne lieu à des interprétations assez diverses. Pour E. Gilson, il faut, pour comprendre cette univocité et ne pas l'opposer purement et simplement à l'analogie de S. Thomas, transposer le problème sur le plan de l'intelligence, Duns Scot s'efforçant, par sa théorie de l'univocité, de résoudre le problème augustinien de l'illumination (voir *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, p. 117; voir aussi *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*). De son côté, le P. Marc affirme que, pour Duns Scot, l'idée d'être n'est pas vraiment univoque : «son univocité se superpose à une analogie métaphysique» (*L'idée d'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure*, p. 42). Le P. Marc rappelle que pour Duns Scot, si Dieu et la créature ne sont pas premièrement divers dans les concepts, ils sont toutefois premièrement divers dans la réalité, car ils ne conviennent en aucune réalité; et il fait sienne l'appréciation du P. Raymond : «Si l'on entend bien la doctrine de Scot, il semble (...) que l'on doive admettre un double concept d'être, l'un univoque et l'autre analogue, l'un se rapportant à l'organisation logique de la pensée, l'autre aux considérations objectives du métaphysicien» (Fr. RAYMOND, *art. cit.*, p. 430; cf. pp. 153-159).

D'après Hilaire Mac Donagh, c'est la peur de l'agnosticisme qui rend Duns Scot si anxieux et pressé de prouver l'univocité de l'être (voir H. MAC DONAGH, *art. cit.*, pp. 82 ss.). «Toute recherche concernant Dieu, dit Duns Scot, suppose que l'intelligence a un même concept univoque qu'elle reçoit des créatures, *accipit ex creaturis*»(*Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, q. 1-2, Opera omnia III , pp. 26-27). Et H. Mac Donagh estime que la théorie scotiste des entités ou formalités permet de mieux comprendre comment Duns Scot parvient à concilier l'univocité de l'être et le fait que l'être ne soit pas un genre. Si l'être n'est pas un genre, c'est en raison de sa transcendance, Duns Scot entendant par transcendance «tout ce qui est susceptible d'être affirmé à la fois de Dieu et de la créature; pour lui le fini et l'infini sont eux-mêmes les divisions, les deux toutes premières, de la notion transcendantale d'être; mais l'être fini seul se divise et donne ainsi naissance aux dix genres ou catégories d'Aristote : la vraie raison de la transcendance n'est plus à ses yeux la possibilité pour le transcendantal de s'appliquer à tous les êtres actuels ou possibles, mais le fait que la division en genres ne soit pas la division première et adéquate» (*art. cit.*, p. 161). Quant au P. Maréchal, il pense que si Duns Scot, à son habitude, maintient les formules traditionnelles (l'être univoque sera, en même temps, analogique; le Dieu accessible au concept quidditatif ne perdra point sa transcendance totale), «le

soulignons seulement cette première division de l'être en fini et infini, et l'indifférence du concept univoque d'être au fini et à l'infini :

> Ce concept commun à Dieu et à la créature est fini : c'est-à-dire, il n'est pas de soi positivement infini, de manière à inclure de soi l'infinité; car s'il était infini, il ne serait pas de soi commun au fini et à l'infini. Et il n'est pas non plus, de soi, fini positivement, de manière à inclure la finitude, car alors il ne conviendrait pas à l'infini : mais il est de soi indifférent au fini et à l'infini et c'est pourquoi il est fini négativement, en ce sens qu'il ne pose pas l'infinité, et par une telle finitude est déterminable par un certain (*aliquem*) concept [151].

> L'être se divise en fini et infini avant de (*priusquam*) se diviser en les dix genres, car le second des deux, à savoir l'être fini, est commun aux dix genres : donc toutes les choses qui conviennent à l'être comme indifférent au fini et à l'infini, ou en tant qu'il est propre à l'être infini, lui conviennent non pas en tant qu'il est déterminé au genre, mais en tant qu'il est antérieur (*ut prius*) et par conséquent transcendant et hors de tout genre; toutes les choses qui sont communes à Dieu et à la créature sont telles qu'elles conviennent à l'être en tant qu'il est indifférent au fini et à l'infini. En tant qu'elles conviennent à Dieu, elles sont infinies, et en tant qu'elles conviennent aux créatures elles sont finies. Elles conviennent donc à l'être avant qu'il se divise en dix genres (*per prius conveniunt enti, quam ens dividatur in decem genera*) et par conséquent tout ce qui est tel est transcendant [152].

moins qu'on puisse faire observer, c'est que les principes fondamentaux de la philosophie scotiste atténuent singulièrement la portée de ces réserves ou de ces concessions, sincères, sans aucun doute, mais plus verbales que réelles »(J. MARÉCHAL, *op. cit.*, p. 110). Voir d'autre part A. B. WOLTER, *op. cit.*, ch. III; l'auteur estime que la doctrine de S. Thomas et celle de Duns Scot, tout en étant différentes, sont «fondamentalement compatibles» (p. 31, note 2). Voir aussi T. BARTH, *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum.*

En réalité, si Duns Scot ne peut dire que le concept d'être est univoque de l'univocité pure du genre, sans pourtant affirmer nettement qu'il est analogique, c'est parce qu'il glisse constamment du concept d'être à l'être, et ne peut plus attribuer à celui-là ce qui relève proprement de l'universel. On pourrait citer de nombreux passages où se remarque ce glissement; ainsi, dans le même raisonnement, Duns Scot parlera indifféremment du *conceptus entis* ou de l'*ens* (*Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 1-2, [Opera omnia III], p. 18); il dira : «l'*ens* ne peut être conçu que distinctement (...) donc l'*ens* est le premier concept distinctement concevable (*ibid.*), pp. 54-55, etc. Cf. *Ordinatio* I, dist. 8, pars 1, q. 3, (Opera omnia IV), p. 182, : «Conceptus duo simpliciter simplices non sunt in intellectu nisi uterque sit ibi distincte, quia talis conceptus aut omnino ignoratur aut totaliter attingitur (*Mét.*, Θ, 10, 1051 b 17-26), ergo de illo non est intellectus certus secundum aliquid, et dubius vel deceptus secundum aliud».

[151] *Ordinatio* I, dist. 8, pars 1, q. 3, (Opera omnia IV), p. 224.

[152] *Ordinatio* I, *loc. cit.*, pp. 205-206.

Ces premières déterminations de l'être (détermination au fini et détermination à l'infini) ne sont pas pour l'être comme des différences extrinsèques à un genre, mais sont des modes intrinsèques de l'être lui-même : le concept d'être qui est dit de Dieu et des créatures *in quid* n'est pas, on l'a vu, le concept d'un genre, et les concepts qui le contractent, concepts disant le *quale*, ne sont pas des concepts de différences,

> car ce concept quidditatif est commun au fini et à l'infini, communauté qui ne peut exister dans le concept de genre. Ces concepts contractants disent un mode intrinsèque du contracté lui-même et non une certaine réalité venant le parfaire [parfaire le contracté, c'est-à-dire l'*ens*]. Or les différences ne disent pas un mode intrinsèque de la réalité d'un certain genre, parce que, en quelque degré que soit conçue l'animalité, on ne trouve pas pour autant que la rationalité ou l'irrationalité soit un mode intrinsèque de l'animalité; mais à tel degré l'animalité est conçue comme perfectible par la rationalité ou l'irrationalité [153].

Si l'animalité (le concept générique) est perfectible par la rationalité (la différence), le concept d'être n'est pas perfectible par la qualité d'infini ou de fini. L'infini est un mode, une manière d'être, qui n'est séparable que dans l'abstrait. Du reste, en Dieu, il n'y a pas l'être et l'infini : en Dieu l'être est infini par lui-même; de même, dans les créatures, il n'y a pas l'être et la limitation [154].

La détermination de l'être pose cependant un grave problème chez Duns Scot en ce qui concerne les différences ultimes qui, comme nous l'avons vu, sont différentes de l'être au point qu'elles ne l'incluent pas. L'être, dit Duns Scot, «ne peut pas être prédiqué univoquement *in quid* de tout ce qui est intelligible par soi, car il ne peut pas l'être des différences ultimes ni de ses passions propres»[155]. Ainsi ni les transcen-

[153] *Ibid.*, p. 221.

[154] Le P. Marc commente : «Le fini et l'infini ne sont pas deux différences spécifiques du genre être, mais deux modes intrinsèques qui le diversifient. La créature et Dieu ne sont pas deux espèces du genre être, mais deux réalités objectives analogues, auxquelles convient cependant un même nom commun, qui exprime un même concept univoque» (*art. cit.*, p. 45). «Ce concept univoque, précise le P. Raymond, représente un seul aspect du réel, détaché du tout complexe, dans l'ordre des êtres finis et composés, détaché de l'éminemment simple, dans l'ordre de l'infini par un procédé de connaissance imparfaite, par l'abstraction. Ce morcellement mental n'entraîne point le morcellement du réel» (*art. cit.*, p. 436).

[155] Cf. *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 3, (Opera omnia III), p. 81 et p. 85 : «Quoad primum dico quo ens non est univocum dictum in 'quid' de omnibus per se in-

dantaux ni les différences ultimes ne sont quidditativement de l'être, car ce par quoi les choses diffèrent ne peut pas être ce par quoi elles se ressemblent : or ce par quoi elles se ressemblent est de l'être; donc la

telligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis». Et Duns Scot ajoute : «Differentia ultima dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quiditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus ejus qualitativus, sicut ultimum genus tantum quiditativum habet conceptum». Suarez objectera que si ce par quoi les choses diffèrent n'est plus rien (puisque ce n'est plus formellement de l'être), elles ne peuvent pas différer : voir SUAREZ, *Disputationes metaphysicae,* disp. 2, section 2, n^os^ 1-5. A.B. Wolter à son tour soulève l'objection : «si l'être ne peut être formellement prédiqué *in quid* des différences ultimes et des attributs propres, ces qualifications restent alors en dehors du concept formel d'être et donc sont non-être ou formellement 'néant'» (*op. cit.,* p. 94). Il relève que cette objection a déjà été formulée par le propre secrétaire de Duns Scot, Guillaume d'Alnwick, et qu'elle a été reprise par Timotheus Barth (*art. cit.,* p. 391). A.B. Wolter note que si l'objection n'a pas été expressément traitée dans l'*Opus oxoniense,* elle l'est dans les *Collationes* éditées par C.R.S. Harris. Relevons ce passage (C.R.S. HARRIS, *Duns Scotus,* II, p. 373) : «conceptus communis univocus, si contrahatur, oportet quod contrahatur per aliquod additum, illud additum aut est ens, aut non ens; quia illud quod contrahit aliud, oportet quod sit extra rationem ejus. Sed nihil est extra rationem entis : si est non ens, non contrahit. Item, si sit aliquis conceptus univocus, sequitur quod nulla erunt primo diversa vel distincta; quia semper conveniunt in illo communi, et distinguuntur per alia duo, et illa alia duo conveniunt in ente, et distinguuntur penes alia, et illa conveniunt in ente, et sic in infinitum». A.B. Wolter remarque alors que «l'objection est utilisée pour critiquer l'affirmation selon laquelle l'être est un concept univoque» (*op. cit.,* p. 95; nous dirions plutôt : «selon laquelle le concept d'être est univoque»), et qu'elle a été reprise par des auteurs contemporains : l'être n'est pas seulement ce en quoi les choses concordent, mais aussi ce par quoi elles diffèrent. En conséquence, l'être ne peut être prédiqué de la même manière de toute chose; il n'est pas univoque, mais analogue. A. B. Wolter admet même que cette objection, si elle était valide, rendrait impossible de prouver que quelque prédication que ce soit est univoque. D'où la réponse de Duns Scot (C.R.S. HARRIS, *op. cit., ibid.*) : «Ad primum dicitur quod contrahitur, sed non per ens quidditative, loquendo de ultimis differentiis et primis, sed tantum per ens denominative dictum. Ad secundum, dico quod primo diversa sunt diversa, scilicet primo per differentias primas et ultimas, et de talibus non dicitur ens quidditative, sed denominative; et de aliis differentiis dicitur quidditative, et non conveniunt in ente quidditative, sed per accidens et denominative, quia tales differentiae, simplices et primae et ultimae, dicunt formaliter quale. Ens dicit quid; et ideo non dicitur in quid, nisi de eis quae formaliter dicunt quid, vel includunt quid; tales sunt differentiae interpositae inter primam et ultimam speciem, quae includunt duos conceptus, scilicet quid et quale». A.B. Wolter conclut : 1° que «de l'être» ou «appartenant à l'être», etc., sont des formes dénominatives de l'être; mais, 2° : que «être» au sens d'«existence» d'«existant» est aussi dénominatif. «Si l'on objecte, dit-il, que *'ens denominatur ab esse'*, il faut se rappeler que cette formule doit s'entendre dans un sens uniquement grammatical. 'Existence' et 'existant' ne peuvent être ni être conçus que comme les modes d'un sujet. La notion essentielle ou quidditative est la forme originale et nominative» (*op. cit.,* p. 97; «nominative», c'est-à-dire nominale, par opposition à «participiale»). Voir également E. GILSON, *Jean Duns Scot,* pp. 465-466 : «le singulier n'est pas simple : sa composition n'est même pas la plus parfaite possible, parce que ses éléments ne sont pas tous des choses, et *ita tollitur ista compositio perfectissima quae est ex re et re*». Voir aussi pp. 95-96.

raison dernière de leur diversité, leur ultime différence, ne peut être formellement de l'être, ni inclure l'être dans son concept. Quant aux propriétés de l'être, elles ont l'être pour sujet : or une propriété ne peut être son propre sujet...[156] Il faudra donc dire que ces différences ultimes, les modes et les propriétés,sont bien de l'être, mais autrement que le reste : ce ne sont des êtres que par dénomination, alors que les individus, les espèces et les genres le sont quidditativement. Duns Scot n'estime pas que ces nuances puissent nuire à l'univocité du concept d'être : «Puisque le concept d'être n'implique que la négation du néant, il trouve sa réalisation dans les modes comme dans les essences et les individus. On doit donc le leur appliquer univoquement»[157].

Pour Duns Scot, Dieu est avant tout l'Etre infini et tout-puissant. La première manière de préciser comment Dieu *est* n'est plus pour Duns Scot la simplicité (comme pour S. Thomas). Certes Duns Scot dira qu'en Dieu essence et existence s'identifient, mais pour lui ce sera en raison même de l'infinité de Dieu[158].

Quant à la création, elle est bien la communication de l'être. La créature est un être fini en qui on peut distinguer logiquement l'essence et l'existence – bien que jamais une essence ne puisse être séparée de l'existence, et inversement[159]. Est *res* tout ce qui est susceptible d'une

[156] Cf. A. MARC, *art. cit.*, p. 46.

[157] Fr. RAYMOND, *art. cit.*, p. 429.

[158] S. Thomas avait dit l'inverse : Dieu est infini parce qu'Il est simple : *Somme théologique*, I, q. 7, a. 1.

[159] «Unum non est sine altero» (*Ordinatio* I, dist. 36, q. unica, (Opera omnia VI), p. 290). «Esse est idem realiter cum essentia (*Opus oxoniense*, II, dist. 16, q. unica, n° 4; cf. dist. 12, q. 1, n° 16 : «falsum est quod esse sit aliud ab essentia»; voir aussi IV, dist. 11, q. 3, n° 46 et dist. 13, q. 1, n° 38). Notons encore la manière dont, dans les *Quaestiones quodlibetales*, Duns Scot considère l'*esse* : «Uno modo *esse* potest intelligi illud quo primo formaliter aliquid recedit a *non esse;* primo autem receditur a non esse per illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam causae suae. Hoc modo cujuslibet entis extra intellectum et causam, est proprium *esse*. Alio dicitur *esse* ultimum actus, cui scilicet non advenit aliquis alius dans *esse* simpliciter, et ipsum dicitur simpliciter habere *esse*, cui primo convenit *esse* sic dictum, primo inquam, sic quod non sit alicui alteri ratio essendi illo *esse*. Isto modo compositum perfectum in specie dicitur esse, et solum illud; pars autem ejus dicitur esse per accidens tantummodo, vel magis proprie participative, isto *esse* totius; sic igitur solum compositum est per se ens, accipiendo esse secundo modo; anima autem intellectiva non dicitur subsistens nisi improprie, et secundum *quid*, licet dicatur ens, et per se ens primo modo, accipiendo *esse*» (*Quaestiones quodlibetales*, IX, Opera omnia XXV , p. 390 b). C'est sur ce texte, entre autres, que s'appuie O. Todisco pour montrer la nature existentielle de l'être scotiste. Il renvoie également à ce passage de l'*Ordinatio*, où Duns Scot distingue ainsi l'*ens reale* de l'*ens rationis* : «Ens reale quod distinguitur contra ens rationis, est illud quod ex se habet esse, circumscripto omni opere

intellectus ut intellectus est; quidquid autem dependet ab ente rationis vel praeexigit illud, non potest habere suum esse circumscripto omni opere intellectus; nihil ergo quod praeexigit ens rationis, est ens vere reale» (*Ordinatio* I, dist. 8, pars I, q. 4, [Opera omnia IV], p. 246). Voir O. TODISCO, *L'essere come esistenza nell'ascesa a Dio di G. Duns Scoto*, et *Il valore metafisico dell'essere in Duns Scoto*. De son côté, A. B. Wolter s'est élevé contre l'accusation d'«essentialisme» portée contre Duns Scot. Reprenant à son compte la théorie de T. Barth, il affirme que l'être, pour Duns Scot, représente premièrement une notion quidditative, mais avec une tendance ou une aptitude à exister. Voir A. B. WOLTER, *op. cit.*, p. 67, et T. BARTH, *art. cit.*, pp. 286 ss. : «Ideo ens quod in his quoque quaestionibus est fundamentum cognitionis Dei, comprehendit et notionem *quid* et aptitudinem ad existentiam (...). Et ista tendentia ad existentiam quae essentiae purae adiungitur, non destruit simplicitatem absolutam entis. Ratio est haec (...) inter essentiam et existentiam aptitudinalem non plus statuere potest quam distinctionem rationis inadaequatam».

Parmi toutes les raisons avancées par T. Barth en faveur de la notion quidditative de l'être, A.B. Wolter attire avant tout l'attention sur le fait que l'être appartient à l'ordre de la connaissance distincte, à savoir la sorte de connaissance qu'exprime la définition. Or la définition exprime les éléments essentiels ou quidditatifs de la chose, et l'être, comme l'affirme continuellement Duns Scot, est l'élément de base de toute essence et de toute définition; cf. *Ordinatio* I, dist. 3, pars 1, q. 1-2, (Opera omnia III), p. 54 : «Nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione ejus essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quidditativis».

Si Duns Scot maintient que l'être de la métaphysique est une notion quidditative, A. B. Wolter estime que ce n'est pas, comme le pense E. Gilson, en raison d'un reste de platonisme (cf. E. GILSON, *God and Philosophy*, p. 69, note 17), mais que c'est au contraire en vertu de l'axiome aristotélicien selon lequel aucune science du contingent, en tant que contingent, n'est possible. Or toute existence, excepté celle de Dieu, étant contingente, une métaphysique qui serait une science «des existences» serait inintelligible. La notion d'existence réelle (celle que nous expérimentons) ne contient pas l'élément nécessaire qu'exige la science; mais la notion d'existence possible contient un élément de nécessité : «Ce qui existe réellement (*actually*) (excepté Dieu seul) est muable, contingent et temporel; ce qui peut être est nécessaire, immuable et éternel. C'est pourquoi la physique médiévale ne pouvait jamais être une science du mouvement, mais une science de l'*ens mobile*, c'est-à-dire le sujet immédiat du mouvement. De même, la métaphysique n'est pas une science de l'"être' au sens verbal d'existant (*in the adverbial sense of existing*), mais au sens nominatif d'"un être' ou du sujet immédiat de l'existence, c'est-à-dire 'ce qui peut exister' (*the existible*)» (A.B. WOLTER, *op. cit.*, pp. 68-69). C'est bien cette idée que Duns Scot cherche à mettre en lumière lorsqu'il définit l'*ens* comme ce à quoi l'*esse* ne répugne pas : «Ens, hoc est cui non repugnat esse» (*Opus oxoniense*, IV, dist. 8, q. 1, An Eucharistia sit sacramentum novae legis, n° 2, Opera omnia XVII , p. 7 b).

A.B. Wolter estime que qualifier cette notion d'«essence pure», au sens où le fait Jacques Maritain, et la traiter comme une sorte de «dénominateur commun minimum» entre l'ordre réel et l'ordre logique, c'est pervertir de façon inexcusable la conception que Duns Scot a de l'être. Le terme *esse*, tel que Duns Scot l'emploie, doit être compris au sens d'«existence réelle» (*actual existence*). Et A.B. Wolter souligne que chaque fois que l'*esse*, chez Duns Scot, désigne une autre sorte d'existence que l'existence réelle (par exemple l'existence mentale), Duns Scot prend bien soin de qualifier le terme, et de parler d'*esse cognitum*, ou d'*esse diminutum*, etc. «Il reconnaît également que les termes 'être', 'quiddité', 'chose', etc. sont employés de façon équivoque et peuvent s'appliquer à la fois aux entités logiques et aux entités réelles. Mais il distingue soigneusement les deux ordres» (*op. cit.*, p. 69).

Nous n'avons une notion de l'être réel ou de la chose réelle, continue A.B. Wolter, que lorsqu'elle implique la compatibilité avec l'existence réelle (et il renvoie au texte des

existence propre; ainsi, matière et forme ne sont plus de simples principes d'être, *entia ut quo*, mais des *res*. La matière est même dite *ens absolutum, ens ut quod* et non plus *ens quo*[160].

Ce qui semble le plus caractéristique de cette métaphysique de l'être, c'est précisément cet effort d'abstraction pour saisir ce qui est au delà du fini et de l'infini, ce qui peut les unir : l'être. L'être est saisi comme ce qu'il y a de fondamental, de premier, ce qui est au delà de toute détermination, ce qui est le «déterminable» par excellence. Voilà bien pour Duns Scot l'être en toute sa pureté, un être qui n'est autre

Quaestiones quodlibetales que nous citions plus haut, note 137; il renvoie également à la distinction que fait Duns Scot entre métaphysique et logique, la première traitant de l'être réel, alors que la seconde traite de l'être logique, être «diminué»; cf. *Quaestiones subtilissimae...*, VI, q. 3, n° 15, (Opera omnia VII), p. 346 a : «Ens diminutum (...) est ens logicum proprie. Unde omnes intentiones secundas de tali ente praedicantur, et ideo proprie excluditur a Metaphysico. Convertitur [hoc ens diminutum] tamen cum ente aliqualiter, quia Logicus considerat omnia, ut Metaphysicus. Sed modus alius considerationis, scilicet [Metaphysicus] per quid reale, et [Logicus] per intentionem secundam, sicut convertibilitas entis simpliciter et diminuti, quia neutrum alterum excedit in communitate. Quidquid enim est simpliciter ens, potest esse ens diminutum».

D'autre part, poursuit Allan B. Wolter, il est clair que si l'être est l'élément premier de la connaissance distincte (comme il l'est chez Duns Scot), il doit inclure le sujet de l'existence plutôt que l'existence réelle, car nous ne pouvons concevoir l'existence qu'en référence à un sujet; mais lorsque nous essayons de déterminer la quiddité de ce sujet, nous incluons une référence à l'existence réelle. Notre première réponse à la question *quid est*, c'est que l'objet d'abord perçu confusément est exactement (*definitely*) désigné comme une chose ou un être, à savoir un sujet capable d'être. A.B. Wolter souligne que si Duns Scot utilise une formulation négative (*ens, hoc est cui non repugnat esse*), c'est pour attirer l'attention sur le fait que la «possibilité d'existence» doit être comprise dans le sens d'une possibilité logique, c'est-à-dire d'une compatibilité de notes. Cette définition se vérifie donc à la fois dans ce qui existe réellement et dans ce qui, sans exister réellement, *peut* exister. Le concept d'être ainsi entendu, loin d'être un concept «riche», est donc celui qui a le moins de contenu : il est le minimum dans l'ordre de la compréhension. «Dans le langage du logicien, il exprime tout sujet à qui l'existence peut être attribuée par mode de possibilité. En aucun sens ce *concept* n'est un 'mystère' à explorer» (*op. cit.*, p. 70). Il ne doit être confondu ni avec la connaissance confuse qui le précède (dont le contenu est beaucoup plus riche, contenant les éléments intelligibles révélés immédiatement dans le phantasme par l'intellect agent, mais sans contenir la notion de substance comme telle, ni aucune notion propre à Dieu), ni «avec la chose physique ou *res* à laquelle les deux concepts se réfèrent l'un et l'autre» (*op. cit.*, p. 71).

[160] Cf. H. MAC DONAGH, *art. cit.*, p. 154. La matière «est quelque chose, non en puissance objective seulement (...) mais (...) en puissance subjective, existant en acte, c'est-à-dire qu'elle [est] un acte (je ne me soucie pas de ce qu'on pourra dire), selon qu'est dit être en acte ou être un acte, ce qui est hors de sa cause» (*Op. ox.*, II, dist. 12, q. 1, n° 11, cité d'après la traduction d'A. de Muralt, in *Signification et portée de la pensée de Jean Duns Scot*, pp. 121-122). Nous saisissons là que la division de l'être en acte et en puissance n'est plus pour Dunc Scot une division essentielle.

que le possible (et c'est pourquoi, du reste, la matière est un *ens absolutum*).

Si le possible est premier au sens le plus fort, on ne peut plus distinguer l'*ens* du *concept* d'être. C'est évidemment ce qui apparaît immédiatement, et qui, par le fait même, rend si difficile l'interprétation de Duns Scot. Doit-on, comme on l'a fait, dire que la métaphysique de Duns Scot est «centrée sur l'idée d'être»[161] ? Duns Scot ne l'a jamais dit. Doit-on dire que sa métaphysique est celle de l'*ens in communi* ? On ne peut affirmer ni l'un ni l'autre, car en réalité c'est la métaphysique de l'*ens* et du concept d'être, de l'*ens* indéterminé et du concept le plus indéterminé qui soit, l'être et son concept s'unissant dans cette indétermination même. Nous sommes donc bien en présence d'une métaphysique du possible radical, de l'*ens* possible et du concept fondamental, indéterminé, l'un n'étant pas distingué de l'autre. Par le fait même, on ne peut pas distinguer le possible métaphysique du possible logique. Le possible ne s'oppose qu'au néant : c'est l'opposition majeure et fondamentale, le néant étant l'impossible dans l'ordre de l'être et de l'intelligibilité.

On voit comment, dans cette métaphysique, il y a une confusion majeure entre le premier selon l'ordre génétique et le premier selon l'ordre de perfection. Parce que l'intelligence comme telle est au delà de cette distinction, n'est-elle pas capable de saisir l'infini ? Ne trouve-t-on pas déjà ici cette nostalgie de l'infini qui va comme «médiatiser» l'être ? Cet infini est découvert en premier lieu dans notre intelligence, dans la saisie de l'être en lui-même, comme possible.

Nous voyons ici la parenté de Duns Scot avec Avicenne, comme aussi leur différence. Pour Avicenne, l'essence est première et elle est bien le possible métaphysique; mais Avicenne conçoit l'*esse* comme ce qui «arrive» (*accidit*) à l'essence, alors que pour Duns Scot il n'est plus ce qui «arrive», mais ce qui est essentiellement impliqué.

Ens ut nomen : Ockham

Les textes où Ockham expose sa conception de l'être sont assez peu nombreux, mais d'une grande clarté. Ce qui saute d'abord aux yeux, c'est à quel point la terminologie qu'il emploie est loin de celle de

[161] E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, pp. 100-101; A. MARC, *art. cit.*, p. 31.

S. Thomas. Non pas qu'il ait lui-même inventé cette terminologie; mais les expressions *ens nominaliter sumptum* et *verbaliter sumptum*, ainsi que l'*esse existere* (opposé à l'*essentia* et faisant avec elle, selon l'expression empruntée à Gilles de Rome, *duae res* distinctes *ut res et res*), nous situent immédiatement dans un climat tout autre que celui de S. Thomas [162].

L'important chapitre 38 (intitulé *De ente*) de la première partie de la *Summa Logicae* révèle la perspective dans laquelle Ockham aborde le problème de l'être : ce qu'il considère avant tout, c'est le concept de l'être, plus que l'*ens* métaphysique; ce qui l'intéresse, c'est ce que nous concevons de l'être, beaucoup plus que l'être lui-même [163]. Il reconnaît qu'il y a un concept commun de l'être attribuable à toutes les réalités [164]; mais en dépit de ce concept commun, le nom *ens*, pour

[162] L'*ens nominaliter* et l'*ens participialiter sumptum*, pour les thomistes, incluent tous deux l'essence et l'*esse*, mais avec une diversité d'accent. «L'*ens nominaliter*, écrit C. Fabro, dit 'la chose qui est' : l'*esse* y est bien exprimé comme acte de l'étant et de l'essence; mais on ne veut pas affirmer l'existence de fait, c'est pourquoi on parle de connotation de l'*esse in actu signato*». C'est cet *ens nominaliter* qui «est l'objet propre de la métaphysique. L'*ens participialiter*, par contre dit 'la chose qui est en fait' ou connote l'*esse in actu exercito*, ce qui ne peut être affirmé qu'en partant de l'expérience, parce que le fait d'être est uniquement objet d'expérience». C. Fabro ajoute aussitôt que cette terminologie (*ens nominaliter sumptum* et *participialiter sumptum*), commune aux thomistes et aux antithomistes, «révèle le piège et l'équivoque du fléchissement formaliste» (*Participation et causalité...*, p. 307).

[163] Voir *Summa logicae*, I, ch. 38, p. 98 : «Après avoir traité de certains termes de seconde intention et de certains [termes] de seconde imposition, il faut examiner les termes de première intention : de cette sorte sont les prédicaments. Toutefois il faut en premier lieu traiter de certains qui sont communs à tous, que ce soient les *res*, qui ne sont pas des signes, ou que ce soient des signes, comme sont '*ens*' et 'un'.

Concernant l'*ens*, il faut tout d'abord savoir que *ens* peut se prendre de deux manières. Le nom *ens* se prend d'une première manière selon que lui correspond un unique concept commun à toutes les réalités, attribuable à toutes *in quid* de la manière dont le transcendant peut être attribué *in quid*».

[164] Cf. *loc. cit.*, pp. 98-99 : «Que pour toutes les réalités il y ait un unique concept commun attribuable à toutes, on peut le prouver ainsi : s'il n'y a pas de concept commun, il y a donc, pour les diverses réalités, des concepts divers communs, qui sont A et B. Mais je montre qu'il y a un certain concept plus commun que A et que B, et attribuable à quiconque, mettons C. Et [il en est ainsi] parce que, par exemple, de même qu'on peut former trois propositions vocales comme celles-ci : «C est B», «C est A», «C est quelque chose», de même on peut former dans l'esprit trois propositions dont deux sont douteuses et dont la troisième est connue. Car il est possible que quelqu'un doute de l'une et l'autre de ces deux propositions : «C est B» et «C est A», et qu'il connaisse cependant celle-ci : «C est quelque chose». Cela étant donné, je raisonne ainsi : deux de ces propositions sont douteuses, et l'une est connue, et les trois ont le même sujet; elles ont donc des prédicats distincts; sinon la même proposition serait connue et douteuse, du fait que deux sont ici douteuses. Si elles ont des prédicats distincts, il y a donc dans la proposition «C est quelque chose» un prédicat qui n'est prédicat dans aucune des deux autres : «C est B», «C est A».

Ockham, est équivoque; car lorsque les *subjicibilia* auxquels on l'attribue sont pris *significative*, ce nom *ens* ne peut leur être attribué selon un unique concept; divers concepts, au contraire, lui correspondent [165].

La grande distinction aristotélicienne de l'*ens per se* et de l'*ens per accidens* est reprise par Ockham, mais pour lui elle ne se situe pas au niveau de la signification propre de l'*ens*, «comme si un certain *ens* était *per se* et un autre *per accidens*»; il s'agit uniquement de diverses manières d'attribuer quelque chose à quelqu'un : «car quelque chose est dit de quelqu'un *per se*, et quelque chose de quelqu'un *per accidens*»[166].

De même, la distinction de l'être en acte et en puissance doit également se comprendre au niveau de l'attribution. L'être en acte veut simplement dire que «le nom *ens* est attribué à quelque chose par l'intermédiaire du verbe *est* dans une proposition de pure inhérence (*de inesse*)», tandis que l'être en puissance exprime qu'il s'agit d'une proposition *de possibili* [167].

Ce prédicat est donc distinct d'elles. Mais il est manifeste que ce prédicat n'est pas moins commun, ni convertible avec l'un des deux autres; il est donc plus commun que les deux autres – ce qui avait été avancé, à savoir qu'un certain concept de l'esprit, autre que les concepts inférieurs, est commun à tout être (*cuilibet enti*) : ce qu'il faut admettre. En effet, on peut attribuer véritablement à tout être (*omni ente*) ou tout pronom démontrant n'importe quel être le même concept de l'esprit, comme le même mot peut véritablement être attribué à tout [être]».

[165] Cf. *loc. cit.*, p. 99 : «Cependant, nonobstant le fait qu'il y ait un unique concept commun à tout être, ce nom *ens* est équivoque, car il n'est pas attribué à tous les inférieurs, lorsqu'ils sont pris significativement, selon un unique concept; mais divers concepts lui correspondent, comme je l'ai montré dans mon commentaire de Porphyre». Voir OCKHAM, *Expositio in librum Porphyrii De praedicabilibus*, III, De specie, § 9, pp. 44-46.

[166] *Summa logicae, loc. cit.* : «selon ce que dit le Philosophe au cinquième livre de la *Métaphysique*, 'l'*ens* est dit ceci selon l'accident, mais cela en lui-même (*secundum se*)'. Il ne faut pas comprendre cette distinction comme si un certain *ens* était *per se*, et un autre *per accidens;* mais [le Philosophe] montre ici la manière diverse d'attribuer un seul [concept] à quelqu'un par l'intermédiaire du verbe *est*. Ce qui est [rendu] suffisamment clair par les exemples du Philosophe. Il dit en effet que nous disons : 'le musicien, selon l'accident, est juste', et de même : 'le musicien, selon l'accident, est homme', et : 'nous disons que le musicien construit selon l'accident'. D'où il est clair qu'il ne parle que d'une manière diverse d'attribuer quelque chose à quelqu'un; car quelque chose est dit de quelqu'un *per se*, et quelque chose [est dit] de quelqu'un *per accidens*. Qu'une réalité ne soit pas *ens per se* et une autre [*ens*] *per accidens*, cela est évident, car il n'est aucune chose qui ne soit substance ou accident; mais tant la substance que l'accident est *ens per se*, donc, etc. Ce qui n'empêche pourtant pas que quelque chose soit attribué à quelque chose *per se* et que quelque chose [lui soit] attribué *per accidens*.»

[167] *Ibid.* : «De même, l'*ens* se divise en *ens* en puissance et *ens* en acte. Il ne faut pas comprendre ici que quelque chose, qui n'est pas dans la nature des choses (*in rerum natura*), mais peut être, soit vraiment *ens*, et que quelque chose d'autre, qui est dans la nature des choses, soit aussi *ens*. Mais Aristote, en divisant l'*ens* en puissance et en acte, affirme, au cinquième livre de la *Métaphysique*, que le nom *ens* est attribué à quelque chose

Si maintenant nous voulons comprendre ce qu'est l'*esse* pour Ockham, nous voyons que, pour lui, la grande difficulté métaphysique consiste à essayer (vainement) de ramener la distinction d'*essentia* et d'*esse* à la division des catégories, ou à celle de la forme et de la matière [168]. Professant contre Duns Scot que «jamais il ne peut y avoir de

par l'intermédiaire du verbe *est* dans une proposition purement *de inesse* non équivalente à une proposition *de possibili*, comme dans *'Sortes* est *ens*, la blancheur est *ens'*; et à quelque |autre| chose il n'est attribué que dans une proposition *de possibili* ou équivalente à une proposition *de possibili*, comme dans : 'l'Antéchrist peut être *ens'*, ou 'l'Antéchrist est *ens* en puissance', et ainsi de suite. C'est pourquoi il veut au même endroit |dire| que *ens* peut se dire en puissance et en acte comme celui qui sait (*sciens*) et celui qui se repose (*quiescens*), et cependant rien n'est sachant ni au repos s'il n'est actuellement sachant ou au repos.» En ce qui concerne la distinction de l'être réel et de l'être de raison il faut préciser, nous dit Ockham : l'*ens reale* est pris tantôt pour désigner toute réalité existant *in rerum natura* (et en ce sens l'*ens rationis* lui-même est un *ens reale*), tantôt pour désigner seulement l'être existant *extra animam* (et en ce sens, l'*ens rationis* n'est pas un *ens reale*). Lorsqu'on parle d'*ens rationis*, cela ne veut donc pas dire que cet *ens* ne soit pas *vere res existens in rerum natura*, mais qu'il n'est que *in ratione quo mens utitur pro alio sive propter aliud*. Ainsi, «toutes les propositions (...) et les termes mentaux sont des *entia rationis*, et cependant ils sont vraiment réellement existants *in rerum natura*, et sont des êtres plus parfaits et plus réels que certaines qualités corporelles» (*Summa logicae*, I, ch. 40, p. 104). L'*ens rationis* est un *ens reale* en ce sens qu'il est une «véritable qualité de l'esprit» (*vera qualitas mentis*) (*Quodlibet* V, q. 21; *Summa Logicae, loc. cit.*).

[168] Notons le parallélisme entre la conception de l'*esse* chez Ockham et la conception de Siger de Brabant. Dans ses *Questions sur la Métaphysique*, Introduction, q. 7, p. 16, Siger de Brabant prend ainsi S. Thomas à partie : «dire que l'*esse* est quelque chose d'ajouté à l'essence de la réalité, de telle sorte qu'il ne soit pas la réalité elle-même, ni une partie de l'essence comme la matière ou la forme, et dire qu'il n'est pas accident, c'est poser une quatrième nature dans les êtres». Relevons ce texte d'Ockham: «Puisqu'il a été question de l'*esse existere*, il convient de faire une légère digression pour considérer de quelle manière l'*esse existere* se rapporte à la *res*, autrement dit |d'examiner| si l'*esse rei* et l'*essentia rei* sont deux |réalités| distinctes entre elles hors de l'âme. Et il me semble qu'elles ne le sont pas, ni que l'*esse existere* signifie quelque chose de distinct de la *res*. Car s'il en était ainsi, il serait substance ou accident. Or il n'est pas accident, car alors l'*esse existere* de l'homme serait quantité, ce qui est manifestement faux, comme on peut le saisir avec évidence par induction. Il ne se peut pas davantage qu'il soit substance, parce que toute substance est soit matière, soit forme, soit composé, soit substance absolue; mais d'aucun de ceux-ci on ne peut dire qu'il est si l'*esse* est autre chose (*alia res*) que l'*entitas rei*.

D'autre part, si |l'*esse existere* et l'*essentia*| étaient deux réalités (*duae res*), ou bien elles constitueraient un *unum per se*, ou bien non. S'il en était ainsi, il faudrait que l'un soit acte et l'autre puissance, et par conséquent l'un serait matière et l'autre forme, ce qui est absurde. [Et] si |*l'esse existere* et l'*essentia*| ne constituaient pas un *unum per se*, ils seraient donc un par agrégation seulement, ou ne constitueraient qu'une unité accidentelle (*unum per accidens*) – d'où il suivrait que l'un serait l'accident de l'autre.

D'autre part, s'ils étaient deux réalités, il n'y aurait aucune contradiction à ce que Dieu conservât l'entité de la réalité dans la nature des choses (*entitatem rei in rerum natura*) sans l'existence, ou au contraire l'existence sans l'entité : or l'un et l'autre sont impossibles» (*Summa logicae*, III, section 2, ch. XXVII; in Ph. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, pp. 389-390).

distinction entre des concepts si ce n'est en raison d'une distinction dans la réalité»[169], Ockham s'efforce de trouver, à la distinction *entitas-existentia* (ou *essentia-esse*, ou *res-esse*), un fondement réel. A chacun de ces deux concepts distincts, qui ne sont pas des réalités distinctes (des *entia* distincts), il faut donner un contenu de réalité distinct. Mais quelle est cette réalité ? Il semble bien qu'elle se ramène à la réalité d'une fonction, d'un *officium* : le langage ne peut pas utiliser indifféremment les mots *res* et *esse* : ils signifient la même chose, mais l'un nominalement, et l'autre verbalement[170]. Et avec beaucoup d'adresse, non sans faire violence à ses propres principes[171], Ockham passe aussitôt, de cette constatation faite dans l'ordre du langage, à l'affirmation suivante : l'*esse* signifie la *res* elle-même dans sa dépendance à l'égard de la cause qui le produit; et de là il conclut que, quand la *res* n'est pas, il n'y a rien, pas plus d'essence que quoi que ce soit d'autre – ce qui est une manière assez adroite de dévaloriser l'*esse* sans tomber dans un essentialisme.

L'*esse* peut aussi signifier la cause première, «lorsqu'il est dit d'elle en ne signifiant pas qu'elle dépend d'un autre»; tandis que lorsqu'il est attribué aux autres réalités, «il signifie les réalités dépendantes et ordonnées à la cause première»[172].

[169] «Nunquam potest esse distinctio conceptum nisi propter aliquam distinctionem a parte rei. (...) Quando ergo dicitur : unum, verum, bonum et caetera habent distinctos conceptus, et tamen non sunt distincta entia, dico quod connotant distincta, quia verum connotat actum intelligendi, bonum actum volendi, etc., et nisi connotarent aliqua distincta realiter, non essent distincti conceptus (*Prologi Primi sententiarum*, Quaestio I, Ad secundum dubium, LL). Ce principe a été si bien compris comme essentiel pour Ockham que l'édition incunable de Lyon (Opera plurima, III) porte en marge les mots *Achilles ockam*.

[170] *Summa logicae, loc. cit.* : «C'est pourquoi il faut dire que l'entité et l'existence ne sont pas deux réalités, mais que ces deux mots, *res* et *esse*, signifient la même chose (*idem et eadem*), mais l'un pris nominalement et l'autre verbalement. A cause de cela, parce qu'ils n'ont pas la même fonction (*officium*), l'un ne peut convenablement être mis à la place de l'autre. C'est pourquoi *esse* peut être mis entre deux termes, comme dans : l'homme est un animal; il n'en est pas ainsi du nom *res* ou *entitas*» (in BOEHNER, *op. cit.*, p. 390).

[171] D'où Ockham peut-il conclure que *esse* signifie la dépendance causale ? Du seul langage ? Mais celui-ci ne fournit aucune preuve. En fait, Ockham accepte sans démonstration que *esse* signifie «être hors de ses causes».

[172] Cf. *Summa logicae, loc. cit.* : *Esse* «signifie la cause première simple, quand il est dit d'elle en ne signifiant pas qu'elle dépend d'un autre. Et quand il est attribué aux autres, il signifie les réalités dépendantes et ordonnées à la cause première, et cela parce que ces réalités ne sont des réalités que si elles sont ainsi dépendantes et ordonnées à la cause première, de même qu'autrement elles ne sont pas. C'est pourquoi, quand l'homme ne dépend pas de Dieu, comme lorsqu'il n'est pas, alors il n'est pas homme» (...) (*op. cit.*,

Cette conception de l'*esse* entraîne l'impossibilité de concevoir l'essence comme capacité d'*esse*[173] – ce qui, du reste, n'est pas étonnant,

p. 390). Si les saints et d'autres disent que Dieu est l'*Esse* même (*dicunt Deum esse ipsum esse*), la cause en est que Dieu est *esse* de telle manière qu'il ne peut pas ne pas être; bien plus, il est nécessairement, et il n'est pas par un autre. La créature est *esse* de telle manière qu'elle n'est pas nécessairement, de même qu'elle n'est pas nécessairement *res*, et est par un autre, comme la *res* est effectivement par un autre. Et c'est pourquoi en Dieu ne diffèrent pas ce qu'il est et ce par quoi il est (*quod est* et *quo est*), parce qu'il n'y a rien d'autre que Dieu par quoi Dieu soit; mais dans la créature ils diffèrent, parce que ce qu'est la créature et ce par quoi la créature est sont distincts *simpliciter*, comme diffèrent Dieu et la créature» (*op. cit.*, p. 390). – Sur les diverses acceptions de l'*esse*, *(esse existere, esse quod convertitur cum ente cui non repugnat esse in rerum natura*, et *esse* pris comme copule), voir *Ordinatio*, dist. 36, q. I, G et O (cité par Ph. Boehner, *op. cit.*, pp. 386-388; il s'agit du *Commentaire du Premier Livre des Sentences*, revu par Ockham, contrairement aux livres 2 à 4, qui ne sont qu'une *reportatio*). *Esse* peut aussi être pris de deux façons : soit comme ce qui informe un autre, soit comme tout ce qui existe *in rerum natura : uno modo pro informante aliud, alio modo pro quocumque existente in rerum natura.* Si l'on prend l'*esse* au premier sens, on peut dire que la forme donne l'*esse* à la matière, mais non pas au second sens (*Summulae in libros Physicorum*, I, ch. 17, p. 22). Ockham note aussi, en commentant Porphyre, que «l'*esse* de la réalité est souvent pris pour l'essence de la réalité» : *esse rei frequenter accipitur pro essentia rei* (*Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ch. IV, De differentia, § 7, p. 72).

Sur l'analogie et l'univocité entre Dieu et la créature, voir M. MENGES, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*, pp. 138 ss. Pour Ockham, il y a analogie entre Dieu et la créature dans l'ordre réel, mais non dans l'ordre conceptuel : «Universaliter nihil quod est *a parte rei* est univocum quibuscumque» (voir *op. cit.*, p. 142). Comment les choses peuvent-elles être semblables (*op. cit.*, p. 97) ? Nous les concevons comme univoques dans la mesure, et seulement dans la mesure où nous les connaissons d'une connaissance imparfaite. Ce concept imparfait dit que les choses sont univoques, en raison de ce qu'il saisit. Mais un concept n'a qu'une signification, et il ne peut signifier les choses en tant que différentes : il n'y a pas d'équivoque dans le concept. En conséquence, toute analogie doit être ramenée à l'univocité quand il s'agit de prédiquer des concepts. Le problème devient alors (*op. cit.*, p. 162) celui-ci : en ce qui concerne Dieu et la créature, si nous pouvons faire abstraction des modes intrinsèques, le caractère formel n'est pas changé. Mais le pouvons-nous ? Ockham répond par l'affirmative; il ne nous reste toutefois qu'un concept *non propre*, mais commun à Dieu et à la créature. Dieu peut être connu dans un concept simple et commun (l'être), et dans des concepts composés, mais non dans un concept simple et propre.

[173] Cf. *Summa logicae, loc. cit.* : «... il ne faut pas davantage imaginer que l'essence soit indifférente à l'*esse* et au *non-esse*, qu'il ne faut l'imaginer indifférente à l'essence et à la non-essence. Et c'est pourquoi de tels arguments, comme 'l'essence peut être et ne pas être, donc l'*esse* se distingue de l'essence', 'l'essence peut être sous un opposé, et donc l'essence se distingue de l'*esse*', ne valent pas; de même que ne valent pas les suivants : 'l'essence peut ne pas être essence, et peut être essence, donc l'essence se distingue de l'essence'; 'l'essence peut être sous un opposé à l'essence, donc l'essence se distingue de l'essence'. C'est pourquoi l'*esse* et l'essence ne sont pas plus deux réalités que l'essence et l'essence». La fin de ce paragraphe est donnée incomplètement dans les *Collected Articles on Ockham* de Ph. Boehner; nous la citons ici d'après l'édition d'Oxford, 1675, p. 362 : «Et ideo talia argumenta, Essentia potest esse et non esse, ergo esse distinguitur ab essentia,

étant donné la manière dont Ockham conçoit l'être en acte et l'être en puissance [174].

Nous sommes donc en présence d'une métaphysique de l'être qui, en réalité, se ramène à une logique de l'être. Ce qui intéresse Ockham, c'est le problème de l'attribution, celui des fonctions, et non plus le problème métaphysique de l'être proprement dit [175].

Ens-essentia : Suarez

Les *Disputationes metaphysicae* de Suarez marquent un tournant dans l'histoire de la métaphysique [176]. Il ne s'agit plus d'un commentaire

Essentia potest esse sub opposito, ergo essentia distinguitur ab esse, non valent : sicut nec talia valent, Essentia potest non esse essentia, et potest esse essentia, igitur essentia distinguitur ab essentia; Essentia potest esse sub opposito essentiae, igitur essentia distinguitur ab essentia; et ideo non plus sunt esse et essentia duae res, quam essentia et essentia».

[174] Voir également le *Quodlibet* II, q. 7, et les arguments par lesquels Ockham démontre que l'existence de l'ange ne se distingue pas réellement de son essence (cité par Ph. BOEHNER, *op. cit.*, pp. 392 ss.).

[175] L'intérêt des textes d'Ockham que nous avons cités est principalement de montrer que tous les thèmes de l'opposition à la doctrine de S. Thomas étaient déjà exposés à la fin du Moyen Age, fort clairement; mais ces objections n'acquerront que progressivement toute leur efficacité. En second lieu : Ockham n'est-il pas à l'opposé d'une attitude critique ? Prétendre qu'à tout concept différent répond une réalité différente (non un autre «aspect»), n'est-ce pas renoncer à établir le statut propre de l'*ens rationis* ? Ockham prétend, en effet, séparer le logique du réel par la négation de tout fondement de l'universel *in re*. Mais alors, il rétablit entre le réel et le logique une correspondance terme à terme. Le langage seul permet de connaître cette correspondance et la diversité de nos concepts. Dans son commentaire de l'*Isagogè* de Porphyre, Ockham est très net : le terme «homme» pourraît rester dans un langage alors que le terme «animal», plus commun, en aurait disparu : «il est possible que l'intention qui est le genre soit détruite dans l'âme, et que demeure dans l'âme l'intention qui est l'espèce : comme le mot 'animal', qui est plus commun, peut être détruit sans que soit détruit le mot 'homme'» (*Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ch. VIII, § 3, p. 108; cf. Ch. VINCENT, *Porphyre et Ockham*, p. 415). Il n'y a pas plus de participation entre concepts que dans la réalité : les «intentions signifiantes» se distinguent elles aussi par elles-mêmes. On voit alors la démarche : le langage oblige à conclure, dans notre cas, à une dualité de concepts, puisqu'il n'y a pas d'échange possible. Mais la dualité des concepts ne s'explique que par la dualité des *res* signifiées. Or ces *res* signifiées ne sont pas intrinsèques à telle *res* existante (car elles seraient dans le système des catégories, ou bien comme matière et forme). On peut prouver ainsi «inductivement» que la composition *entitas-existentia* (*res-esse*) ne peut s'expliquer que si les deux termes impliquent autre chose que la *res* considérée. Il faut donc, au moins pour l'un, une référence implicite, mais actuelle, à quelque chose qu'il implique actuellement sans être identiquement lui : ce ne peut être que sa cause.

[176] Suarez a exercé en Allemagne, aux XVIIe et XVIIIe siècles une influence considérable. Voir par exemple Max WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*.

du Philosophe, mais de *disputationes* qui sont «le premier grand ouvrage philosophique qui se présente dans l'Ecole sous forme d'un traité logiquement conçu et organiquement distribué»[177]. L'ordre du traité est extrêmement significatif : Suarez considère d'abord l'objet de la métaphysique : l'*ens* en tant que réel (*ens inquantum ens reale*)[178], et les diverses notes de cette science aristotélicienne qui se définit comme «la science qui contemple l'être en tant qu'être, ou en tant qu'il abstrait de la matière selon l'*esse*»[179]. Il traite ensuite de la «raison essentielle» de l'être, qu'il identifie au «concept d'être». Puis il étudie les «passions» de l'être, ses propriétés, les transcendantaux : l'un, le vrai (et le faux), le bien (et le mal), puis les causes de l'*ens in communi*, puis la division de l'être en fini et infini, puis la division de l'être créé en substance et accidents. La division de l'être en acte et puissance n'est pas traitée pour elle-même[180].

[177] H.-D. SIMONIN, compte rendu de E. CONZE, *Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez*, p. 526.

[178] SUAREZ, *Disputationes metaphysicae*, I, section 1, n° 24.

[179] «... definiri potest metaphysicam esse scientiam, quae ens in quantum ens, seu inquantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur» (*op. cit.*, I, section 3). H.-D. Simonin observe : «En somme, c'est toute la philosophie forgée sous le signe de l'être en tant qu'être et se développant à partir de cette notion première. (...) l'ensemble de la philosophie prend ce caractère exclusivement intellectualiste et déductif qu'elle ne quittera plus jusqu'à l'avènement des *critiques* et qu'elle garde encore, le plus souvent, dans les milieux que ces critiques n'ont pas atteint» (*art. cit.*, p. 527).

[180] H.-D. Simonin souligne que dans le système de Suarez, «aucune mention spéciale n'est faite de la division première de l'être en puissance et en acte, omission bien autrement grave que la thèse soutenue de la non-réalité de la distinction d'essence et d'existence, cette thèse n'étant que le corollaire et la conséquence de l'orientation générale de toute une philosophie» (*art. cit.*, p. 527). C'est seulement dans la *disp.* XXXI, qui traite *de l'essence de l'être fini et de son esse, et de leur distinction*, que Suarez, dans la section 3, se pose la question : «comment et en quoi diffèrent dans les créatures l'être (*ens*) en puissance et en acte, ou l'essence en puissance et en acte ?»

Notons à ce sujet que Suarez parle d'un *esse potentiale*, celui qu'ont les créatures dans la pensée de Dieu : «L'essence de la créature, avant d'exister (*priusquam existat*) termine la connaissance de Dieu; en tant qu'elle termine la connaissance de Dieu, elle requiert un certain *esse* (...) [la science de Dieu] ne suppose pas, *per se loquendo*, un *esse* réel, mais un *esse* tel qu'il est connu par la science; en effet ceci même est nécessaire à la vérité de la science. Dieu, puisque par sa science de simple intelligence il ne connaît pas les créatures comme ayant en acte un *esse* réel, mais en puissance seulement, ne requiert pas en elles un *esse* réel pour qu'elles terminent une telle science : un *esse* potentiel suffit» (*loc. cit.*, n^os 6 et 7). Suarez explique ce qu'est cet *esse* potentiel, ou cette essence possible : «l'essence possible de la créature objet de la science divine n'est pas un *ens* fabriqué (*confictum*) par l'intelligence, mais un *ens* véritablement possible et capable d'existence réelle; c'est pourquoi ce n'est pas un être de raison, mais elle est comprise en quelque manière dans l'être réel» (*ibid.* n° 10). Et Suarez précise : «L'essence de la créature, en soi (*secundum se*) est un *ens reale primo modo*, c'est-à-dire en puissance»(*ibid.*).Cette essence

Ainsi la première question, pour le métaphysicien, est : qu'est-ce que l'être en tant qu'être, en tant que réel ? Pour y répondre, Suarez commence par reprendre la fameuse distinction du «concept formel» et du «concept objectif». Certes le concept d'être dont traite la métaphysique est le concept objectif d'être [181]; mais parce que le concept formel, autrement dit l'acte par lequel l'esprit conçoit l'être, nous est plus connu, c'est de lui qu'il faut partir. Il faut donc se demander en premier lieu s'il y a dans l'esprit un concept formel d'être commun à tout. Suarez répond affirmativement, et le prouve [182].

Ce concept formel est le concept le plus simple, celui en lequel se résolvent tous les autres; il n'implique aucune composition, ni aucune détermination, et c'est pourquoi on dit qu'il est le premier que se forme l'homme [183].

Le concept formel d'être est réellement et logiquement distinct des autres concepts formels, puisqu'il fait abstraction de toutes les particularités des êtres qu'expriment les concepts particuliers; bien que ce qui est divisé ainsi dans l'intelligence ne le soit pas dans la réalité, de même que les différents concepts correspondant aux déterminations particulières des choses divisent dans l'intelligence ce qui n'est pas divisé dans la réalité [184]. Et alors, précisément, que les concepts particuliers divisent ce qui n'est pas distinct dans la réalité, le concept formel

qui n'est pas un être réel *existens in actu*, Suarez la désigne tantôt comme *ens possibile*, tantôt comme *esse essentiae*, ou comme *esse possibile, res possibilis* ou *esse potentiale*. Voir à ce propos J. P. DOYLE, *Suarez on the Reality of the Possibles*, pp. 31 ss.

[181] «On appelle concept objectif la *res*, ou *ratio*, qui est connue ou représentée proprement et immédiatement par le concept formel : par exemple, lorsque nous concevons l'homme, l'acte que nous effectuons dans notre esprit pour concevoir l'homme est dit concept formel, et l'homme connu et représenté par cet acte est dit concept objectif» (*Disp.* II, section 1, n° 1).

[182] «Il faut dire que le concept formel propre et adéquat de l'*ens ut sic* est un, séparé selon la réalité et la raison (*re et ratione*) des autres concepts formels des autres réalités et objets» (*Disp.* II, section 1, n° 9). Pour la preuve, voir *loc. cit.* et section 2, n° 23.

[183] Voir *loc. cit.*

[184] Suarez reproche à Duns Scot de projeter sur le réel les distinctions faites par l'esprit. Pour Duns Scot en effet, puisque l'idée d'être n'est pas l'idée de substance ou d'accident, il y a *dans la réalité* une distinction entre l'être et la substance ou l'accident : «Ce qui fait de la substance une substance, n'est pas ce qui en fait un être : autrement l'être et la substance étant identiques, tout serait substance et rien ne serait accident. Il y a donc dans la nature même des choses une distinction entre les deux» (A. MARC, *L'idée de l'être...*, p. 23). Et ce qui fait que la substance est être est aussi ce qui fait que l'accident est être. La substance et l'accident se ressemblent et sont en quelque sorte un par l'être; ce par quoi ils diffèrent ne pourra donc pas être de l'être : donc les différences de l'être ne peuvent être formellement et réellement de l'être. Voir la prise de position de Suarez dans A. MARC, *art. cit.*, pp. 23-25.

d'être, inversement, unit par mode de confusion, en raison d'une similitude, ce qui dans la réalité est distinct. Voici, explique Suarez,

> comment les êtres sont conçus par ce concept formel d'être : l'esprit prend toutes les choses seulement en tant qu'elles sont semblables entre elles dans la raison d'être (*in ratione essendi*) et, *ut sic*, forme une image unique par une unique représentation formelle représentant ce qui est, laquelle image est le concept formel lui-même. Ce concept est donc un *simpliciter* selon la réalité et la raison formelle, et selon celle-ci il est séparé des concepts qui représentent plus distinctement les êtres particuliers ou leurs raisons [185].

Il y a donc un concept formel d'être vraiment un et distinct des autres concepts. Mais à ce concept formel correspond-il un concept objectif qui soit un aussi ? Telle est la seconde question que se pose Suarez : «l'*ens* a-t-il un unique concept (ou raison formelle) objectif ?»[186]

Comment accorder en effet l'unité de l'être avec sa diversité ? Le concept d'être sera-t-il un comme le pense Duns Scot, en faisant parfaitement abstraction de ses inférieurs ? Ou bien sera-t-il divers, comme Suarez estime qu'il l'est chez Cajetan auquel il reproche de nier l'unité de l'être ? Suarez pense concilier les deux : l'être est unité sans diversité au niveau du concept, et différenciation sans unité dans l'ordre du réel :

> par le concept formel d'être est conçu l'être en soi (*ens secundum se*) et sans aucun rapport (*comparatione*) à ses inférieurs; c'est pourquoi il est nécessaire que sous cette considération du moins, le concept objectif ait une unité. Mais quand ce concept est considéré comme existant dans ses inférieurs, il ne peut pas avoir d'unité : car les inférieurs, par exemple la substance et l'accident, diffèrent en cela même par quoi ils sont des êtres (*per id ipsum quo entia sunt);* ils ne peuvent donc pas en lui *ut sic* avoir une unité, car ils ne peuvent pas convenir et différer sous le même rapport [187].

Il faut donc dire que :

> au concept formel d'être correspond un unique concept objectif adéquat et immédiat, qui ne dit expressément ni la substance, ni l'accident, ni

[185] *Disp.* II, section 1, n° 11.
[186] *Ibid.*, section 2, titre.
[187] *Ibid.*, section 2, n° 6.

> Dieu, ni la créature, mais |exprime| tout cela par mode d'unité (*per modum unius*), à savoir en tant qu'ils sont semblables entre eux d'une certaine manière et conviennent dans l'être (*in essendo*)[188].
> Ce concept n'est pas universel par une représentation éminente des multiples (*plurium*) en tant qu'ils sont multiples (*plura*), mais par la confusion des multiples en tant qu'ils sont un d'une certaine manière[189].

En concevant l'être, nous ne percevons pas toutes les natures définies de l'être en tant qu'elles sont telles et en tant qu'elles se distinguent; nous concevons au contraire les êtres en tant qu'ils se ressemblent, en tant qu'ils conviennent dans l'être. Cette unité au niveau du concept a un fondement suffisant dans la réalité, et l'intelligence est tout à fait capable de former un tel concept et de procéder à cette souveraine abstraction qui sépare l'être de toutes les *rationes*. L'unité du concept objectif ne consiste donc pas en une unité réelle et numérique, mais en une unité formelle ou fondamentale, qui n'est rien d'autre que la convenance et similitude des choses dans l'être[190].

L'unité du concept objectif d'être est possible parce que le concept objectif est en lui-même au delà (*praecisus*) de tous les particuliers qui divisent l'être. Puisque tous les êtres déterminés divisant en quelque manière l'être sont entre eux distincts et objectivement multiples, on ne peut concevoir qu'ils conviennent en un unique concept que si on les abstrait des raisons propres par lesquelles ils se distinguent[191]. Cette abstraction, cette *praecisio* provient, non d'une distinction dans les choses, mais de notre manière imparfaite et confuse de les concevoir. Avant de savoir d'une chose qu'elle est une substance ou un accident, nous savons qu'elle est de l'être. Le concept d'être, commente le P. Marc, «n'est donc pas celui de substance, d'accident; ni tout autre : il a son unité idéale distincte et propre qui suffit à l'abstraction comme au concept objectif; c'est l'unité la plus abstraite à laquelle notre esprit puisse s'élever»[192].

La convenance des réalités qu'expime le concept d'être est, nous l'avons noté, la convenance *in essendo*. Suarez dit encore : «cette convenance se fonde sur l'acte d'être (*in actu essendi*) qui est comme

[188] *Ibid.*, section 8.
[189] *Ibid.*, n° 9.
[190] *Ibid.*, n° 13.
[191] *Ibid.*, n° 14.
[192] A. MARC, *art. cit.*, p. 20. Cf. SUAREZ, *loc. cit.*, n^os 17-19.

formel dans le concept d'être; et c'est de là que se prend l'argument selon lequel, comme le concept objectif de l'*esse* ou de l'existence est un, ainsi est le concept d'être (*conceptus entis*)»[193].

Suarez pense donc sauvegarder l'unité de l'être tout en maintenant sa diversité, en situant unité et multiplicité sur des plans différents. Mais cette solution ne va-t-elle pas entraîner une opposition du réel et de l'idée (auquel cas l'objectivité attribuée au concept formel ne serait plus qu'un mot) ? Suarez, avant de répondre à l'objection, commence par discuter la théorie de Duns Scot qui, à la distinction faite par l'esprit entre le concept d'être et ses différences, fait correspondre une distinction formelle dans la réalité (ainsi, être et substance sont distincts dans la nature même des choses). Suarez reproche à Duns Scot de déduire, du mode de notre connaissance, la manière d'être des choses : «prenons garde, dit-il, de transférer notre manière de concevoir aux réalités elles-mêmes et, en raison d'une manière diverse de parler, de penser qu'il y a une distinction dans les réalités, là où il n'y en a pas»[194]. L'être de la substance, réellement, n'est pas le même que celui de l'accident; mais logiquement c'est le même être, selon une certaine similitude à partir de laquelle l'esprit forme un concept abstrait d'être, commun à la substance et à l'accident. La substance et l'accident ne sont pas «un» dans la raison d'être tels qu'ils sont constitués dans la réalité; mais *secundum rationem*, ce par quoi ils sont de l'être est une seule et même chose[195]. Ainsi, en face de Duns Scot, Suarez maintient la distinction entre la *ratio entis* prise en elle-même, *secundum rationem*, et qui, à ce titre, possède une unité propre, et la *ratio entis* considérée *secundum rem*, où l'unité *secundum rationem* ne se retrouve pas formellement. Il dira ainsi : «la *ratio entis* qui se trouve dans la substance ne se trouve pas la même *secundum rem* dans l'accident, ni inversement, mais seulement la même *secundum rationem*, c'est-à-dire selon une certaine convenance et similitude que la raison peut concevoir distinctement (*praecise*) par mode d'unité (*per modum unius*)»[196].

Après avoir examiné la *ratio* ou concept d'être «selon la réalité» et «selon la raison», Suarez va préciser en quoi consiste cette *ratio entis*, quel est son contenu. Suarez distingue l'*ens* pris comme participe, qui signifie l'acte d'exister (*actum essendi ut exercitum*), et l'*ens* pris comme

[193] SUAREZ, *loc. cit.*, n° 22.
[194] *Ibid.*, section 3, n° 12.
[195] *Ibid.*, n° 15.
[196] *Ibid.*, n° 14.

nom, qui n'exprime plus le fait d'être actuellement, mais l'essence qui a ou qui peut avoir l'existence : «dès lors que *ens* ne signifie pas l'entité actuelle et l'existence, il n'est plus pris comme participe (*in vi participii*) mais comme nom verbal»[197]. C'est cet être pris substantivement que la métaphysique considère et divise en dix prédicaments.

Pris comme verbe exprimant le fait d'être actuellement, l'être «peut avoir un unique concept formel et objectif commun à tous les êtres existants en acte (*omnibus entibus actu existentibus*)»[198]. Pris comme nom, l'être est «ce qui a une essence réelle, c'est-à-dire non fictive, ni chimérique, mais vraie et apte à exister réellement»[199]. Il faut donc, pour expliquer l'être réel, savoir ce qu'est une essence réelle (puisque, comme le dit S. Thomas, rien n'est dit être que selon son essence [200]).

L'essence, source dernière des actions ou propriétés d'une chose et exprimée par la définition, est réelle quand, n'impliquant pas contradiction et n'étant pas une pure fiction de l'esprit, elle est susceptible d'exister réellement [201]. Mais que veut dire le terme réel appliqué à une essence qui n'existe pas actuellement ? L'*ens ut nomen* et l'*ens ut participium*, ce qui peut exister et ce qui existe actuellement, ont-ils un concept commun, supérieur à l'un et à l'autre ? Si un tel concept commun n'existe pas, «il n'y a plus d'idée commune au possible et à l'existant, ni davantage à Dieu en tant qu'existant et aux créatures en tant que possibles»[202].

L'*ens* pris selon cette double acception (comme nom ou comme participe), répond Suarez,

> ne signifie pas une double raison d'être divisant une raison commune ou un concept commun, mais signifie un concept plus ou moins distinct (*praecisum*) : l'*ens* pris comme nom signifie ce qui a une essence réelle, faisant abstraction de l'existence actuelle, sans l'exclure ni la nier, mais en faisant seulement abstraction (*praecisive tantum abstrahendo*); l'*ens* pris comme participe signifie l'être réel (*ens reale*), ou ayant une essence réelle avec l'existence actuelle, et ainsi le signifie plus contracté [203].

L'être pris comme substantif est donc plus abstrait et plus universel.

[197] *Ibid.*, section 4, n° 3.
[198] *Ibid.*, n° 4.
[199] *Ibid.*
[200] *De ente et essentia*, ch. 2.
[201] Voir SUAREZ, *loc. cit.*, nos 4-6.
[202] A. MARC, *art. cit.*, p. 26.
[203] *Ibid.*, section 4, n° 8.

Suarez prend un exemple : celui de la disposition en tant qu'elle signifie une qualité distincte de l'*habitus*, et le genre commun à l'une et à l'autre :

> elle n'a pas une signification commune, car [cela] signifie immédiatement un autre concept commun au genre et à l'espèce (ce qui est impossible, car il n'y a rien de commun au genre et à l'espèce, en dehors du concept même de genre); elle a donc une double signification : elle signifie soit immédiatement le genre lui-même, soit immédiatement une certaine espèce. Or il en est de même pour l'*ens* : *ens* ne signifie pas un certain concept commun à l'*ens* pris comme nom et pris comme participe, mais a immédiatement une double signification : il signifie soit l'*ens* faisant abstraction de l'existence actuelle, soit l'*ens* existant en acte [204].

L'*ens ut nomen*, n'excluant pas l'existence dont il fait seulement abstraction, peut donc se dire soit du possible soit de l'existant en acte : il peut se dire de ce qui inclut l'existence et du possible qui nie l'existence et, comme tel, n'existe pas [205]. Il peut donc se dire de tous les êtres; se divisant en possible et actuel, il possède la plus grande universalité :

> l'*ens* pris comme nom (*in vi nominis*) (...) peut proprement se diviser en *ens in actu* et *ens in potentia*, et l'*ens in actu* est le même que l'*ens* signifié par ce mot pris comme participe, et les deux signifient la raison d'être (*ratio entis*), soit considérée formellement (*praecisam*), soit déterminée à l'existence actuelle – que cette détermination soit essentielle comme elle l'est en Dieu, ou extérieure à l'essence comme dans les créatures (*ut censetur esse in creaturis*) (...).
> L'être en puissance (*ens in potentia*) dit aussi l'être réel (*ens reale*), quant à l'essence réelle, [un être] contracté et déterminé non par quelque chose de positif, mais par la privation d'existence actuelle. L'être ainsi contracté, ou en tant que conçu dans un tel état, n'est pas signifié par le mot *ens*, ni par quelque autre [expression] complexe qui me soit connue, mais seulement par les termes complexes *ens possibile*, *ens in potentia*, et d'autres semblables [206].

Suarez précisera également que si, comme il vient de le dire, l'*ens ut participium* (déterminé à l'existence actuelle) est de l'essence de

[204] *Ibid.*
[205] *Ibid.*, n° 10.
[206] *Ibid.*, n° 11.

Dieu, il n'est pas de l'essence des choses; alors que l'*ens ut nomen* est de l'essence des choses [207].

Mais comment l'être, que l'on a ainsi abstrait, se détermine-t-il ? Comment le concept d'être pourrait-il être déterminé par un concept différent ? Ce qui n'est pas de l'être ne peut pas déterminer réellement. D'autre part, si aucun concept n'est formellement différent de l'être, mais l'inclut, alors l'être ne fait pas abstraction de ses inférieurs; mais alors il est déjà déterminé, puisqu'il ne fait pas abstraction de ses inférieurs [208].

Cette difficulté se résout chez Suarez grâce à sa distinction du concept formel et du concept objectif. Selon l'ordre du concept formel, l'être fait abstraction de ses inférieurs non par mode de séparation (comme lorsqu'on abstrait le genre de ses différences), mais par mode de confusion, d'indistinction; selon l'ordre du concept objectif, l'être implique ses différences sans que celles-ci constituent pour l'être des déterminations formellement différentes. En réalité, il s'agit d'une détermination tout autre, et moins rigoureuse, que celle du genre par ses différences spécifiques; il s'agit plutôt d'un passage du confus au distinct, selon un processus inverse de celui de l'abstraction. Comme on considère, dans l'abstraction, l'être formellement séparé de ses inférieurs, on peut revenir au réel en considérant l'être dans ses rapports réels à ses inférieurs :

> Le concept d'être (*conceptus entis*) peut être abstrait par la seule *praecisio* de l'intelligence qui ne consiste pas à séparer une chose d'une autre, à savoir le formel du matériel ou le matériel du formel, comme lorsqu'on abstrait le genre de ses différences; mais qui consiste en une connaissance confuse d'une certaine manière, qui ne considère pas l'objet distinctement et de façon déterminée comme il est dans la réalité, mais selon une certaine similitude ou convenance qu'il a avec les autres : laquelle convenance dans son ordre au concept d'être est dans les choses selon leurs entités totales et leurs modes réels; et c'est pourquoi la confusion ou précision (*praecisio*) d'un tel concept ne se fait pas par séparation précisive d'un degré à l'égard d'un autre, mais seulement par la connaissance précisive [concevant] le concept confus du distinct et déterminé (...). Donc, la détermination aux genres inférieurs peut seulement se faire par un concept simple plus exprès et déterminé, car la contraction doit correspondre

[207] *Ibid.*, n^os^ 12-14 et section 5, n^os^ 16 ss.
[208] Voir *ibid.*, section 6, n° 1.

proportionnellement à l'abstraction et l'expression ou détermination à la *praecisio* [209].

Lorsque la métaphysique, pour la première fois depuis que les théologiens l'utilisent, reprend son autonomie, elle naît sous forme de *disputationes* sur l'«*ens* en tant que réel», qui cherchent en réalité, au milieu de la diversité des opinions, une sentence vraie. Au fond, il s'agit à la fois d'une mise en ordre au niveau du sens commun (concernant l'être en tant que réel) et d'une première réflexion critique sur les concepts. Cette métaphysique, qui se dit encore aristotélicienne, qui se dit la métaphysique de l'être réel, est en fait une métaphysique réflexive et critique, une critique des concepts et spécialement du concept d'être. C'est à partir du «concept formel» d'être, qui est pour nous plus connu, que l'on va rejoindre l'être réel, existant, en ayant soin du reste, en face des confusions de Duns Scot, de ne pas confondre les exigences propres de ces deux ordres : celui de l'intentionalité de l'être et celui de l'être réel, existant dans la réalité. On aura donc avant tout le souci d'analyser ce concept formel d'être, et la manière dont nous le formons et le connaissons. Le problème de l'abstraction, dans cette saisie réflexive, devient très important : le problème de l'unité et de la diversité s'impose également comme un problème central. Par là, on comprend comment le problème de l'un redevient le problème central et primordial, et avec lui le problème du vrai et du bien.

Ce qui est très significatif, c'est que la recherche des causes propres de ce-qui-est (découvertes par induction) est comme absorbée par l'analyse réflexive du concept formel d'être dans sa relation avec le concept objectif. C'est du reste pour cela que le problème de l'acte disparaît presque totalement. C'est vraiment le problème de l'intentionalité de l'être qui devient majeur, primordial, et qui médiatise notre saisie de l'être. Et de ce point de vue on comprend comment la première division de l'être qui se présente à nous est celle de l'*ens ut nomen* et *ens ut participium*. L'*ens ut nomen* permet de saisir l'être dans son intelligibilité pure, dans sa fonction quidditative, dans sa fonction aussi de substance; tandis que l'*ens ut participium* nous permet de saisir l'être dans sa fonction existentielle, l'être exerçant son existence. On saisit donc ces deux fonctions de l'être, l'une plus universelle, plus fondamentale et radicale, l'autre qui lui est relative en la présupposant, et qui est aussi

[209] *Ibid.*, n° 10. On notera la saveur ockhamiste de ce passage.

ultime; mais on s'arrête à ces fonctions, et l'on ne saisit plus l'être comme tel. On pourrait dire qu'on demeure dans une sorte de description métapsychologique de l'être. Partant du concept formel de l'être, on rend l'être relatif à ce concept; la métaphysique devient relative à la connaissance réflexive de l'intentionalité.

Si l'on regarde attentivement ces diverses positions métaphysiques qui s'élaborent à travers et dans un climat de théologie , d'Avicenne (pour ne pas parler de Boèce) à Suarez, on est frappé de voir combien la théologie attire le regard de l'intelligence, mais aussi risque de lui faire perdre son réalisme. Le réalisme de la foi, qui est un réalisme divin, peut servir de «ferment» à l'intelligence humaine, lui permettant d'acquérir un réalisme ultime, mais il peut aussi relativiser le réalisme humain et occasionner alors un repli de l'intelligence sur elle-même. L'intelligence porteuse de la lumière de la foi ne veut pas être dans une situation relative; elle cherche le domaine propre où elle demeure souveraine. Or c'est bien dans le domaine de la réflexion sur son propre concept, fruit de sa propre pensée, qu'elle garde son originalité plénière (d'où l'importance du problème de la connaissance : soit l'illumination de S. Augustin, soit l'abstraction d'Aristote).

Avec Avicenne, on assiste à ce premier moment de repliement. La foi est une connaissance réaliste et existentialiste; le problème de la création manifeste un primat de l'*esse*; ne faut-il pas alors que la métaphysique se réfugie dans le domaine de l'essence, du possible ?

Chez Albert le Grand, la foi proclamant avec les Saints la dépendance de l'être à l'égard de la Cause première et le primat de la bonté dans l'ordre de la causalité, la métaphysique se réfugie dans la forme, dans la détermination.

Avec Henri de Gand, c'est la *res* qui, étant à l'origine de la définition nominale et de la définition quidditative, permet de sauvegarder l'autonomie de l'intelligence. Celle-ci aura comme une double source d'autonomie : la connaissance descriptive nominale, la connaissance des essences – ce qu'on retrouvera chez Ockham d'une manière plus précise encore. Avec Duns Scot, la métaphysique se réfugie dans le possible; avec Suarez, dans le concept, l'intentionalité. S. Thomas est le seul à ne pas avoir eu peur du réalisme de la foi, ni de la dépendance profonde de la créature dans l'ordre de l'*esse*. L'autonomie de l'intelligence n'est pas détruite par la foi, elle est approfondie. L'intelligence métaphysique atteint l'être en ce qu'il a de plus profond ; car l'être-acte est vraiment l'absolu de ce-qui-est (dont il manifes-

te la transcendance), et il donne à l'intelligence son autonomie. La dépendance de la créature à l'égard du Créateur ne définit pas l'être de la créature dans ce qu'il a de plus profond.

Nous voyons donc comment avec Avicenne, Albert le Grand, Henri de Gand, Duns Scot et Suarez, le sens de l'être, tel qu'Aristote l'avait découvert, n'est plus atteint : car l'être comme acte n'est plus saisi. L'emprise de l'essence, du possible, du concept, est trop forte. L'être se ramène alors à la détermination, au possible, à l'intentionnel, au nom – d'où un phénomène d'anémie et de rétrécissement de l'intelligence. Celle-ci ne peut plus avoir sa nourriture propre, ce qui peut seul lui permettre d'être pleinement elle-même. L'intelligence se dégrade progressivement. Certes, on continue de dire que la métaphysique est la connaissance de l'être en tant qu'être, que l'être est ce qui s'imprime en premier lieu dans l'intelligence; mais en réalité on le répète plus qu'on ne le vit véritablement, car on ne sait plus ce que cela signifie profondément. Ce phénomène de répétition dégrade progressivement l'intelligence, car elle ne remonte plus à la source : l'expérience de ce-qui-est; elle se contente de s'appuyer sur l'autorité du Philosophe et d'Avicenne tout en réfléchissant sur sa propre manière d'atteindre l'être (illumination ou abstraction) et tout en respectant l'autorité du Dieu créateur révélant Son action créatrice. Prise entre ces deux autorités, l'intelligence ne peut plus trouver d'autonomie que dans son activité immanente, dans la saisie quidditative.

D'autre part, le problème des transcendantaux prend progressivement une importance capitale et même primordiale, et par là risque de relativiser également le problème de l'être comme tel. Chez Avicenne, il s'agit de l'*ens*, de la *res* (du nécessaire) et de l'un, saisis en premier lieu par l'intelligence. L'*ens* et l'un sont reconnus comme convertibles mais non identiques. Par la *res*, c'est l'essence qui apparaît comme distincte de l'*ens*, bien que l'*ens* et la *res* soient l'un et l'autre saisis en premier lieu.

Chez Albert le Grand, on trouve l'*ens*, l'*unum*, le *verum* et le *bonum*. En raison de l'influence de S. Augustin et de S. Anselme, le *verum* et le *bonum* prennent une place très importante; et le bien est considéré dans sa relation avec la causalité divine, comme primordial, ce qui va rendre l'*ens-esse* relatif à la causalité première, alors que l'*ens* s'identifiant à l'essence possède une priorité intelligible.

Chez S. Thomas, *res, aliquid, unum, verum* et *bonum* sont étudiés dans leur relation à l'être; ces notions sont considérées comme réductibles à l'être et convertibles avec la raison d'être. Mais S. Thomas les

étudie en théologien et montre que le bien possède quelque chose d'unique, car dans l'ordre de la causalité il est premier.

Avec Henri de Gand, la *res* passe avant l'*ens*; et celui-ci s'accompagne de l'un.

Chez Duns Scot, l'*ens*-possible, l'un, la *res* (liée à l'existence), le vrai et le bien sont de nouveau considérés en premier lieu, mais l'un suscite un intérêt nouveau.

Avec Suarez, les transcendantaux, propriétés de l'être, sont étudiés parallèlement aux concepts formel et objectif de l'être. Dorénavant, dans toutes les métaphysiques dites thomistes, ils seront étudiés à la suite de l'être. Cela est normal pour Suarez dont la métaphysique, nous l'avons vu, est une métaphysique réflexive; mais dans une métaphysique réaliste, où doivent se situer les transcendantaux ? N'est-ce pas, précisément, dans une partie réflexive-critique ?

Quant au problème de la fameuse distinction de l'essence et de l'*esse*, du *quod* et du *quo*, on le retrouve toujours, depuis Boèce et Avicenne, sous des aspects différents. Ce n'est pas étonnant, car il s'agit d'un jugement de sagesse porté sur l'être créé pour manifester sa limite et sa composition radicale. Ce jugement de distinction doit donc être saisi comme une conclusion qui dépend de certaines saisies antérieures. Il ne faut surtout pas considérer cette distinction comme ce qui éclaire la position des théologiens en question; elle manifeste leur position, mais ne l'explique pas. Il ne faut donc pas lui donner une importance majeure, car nous risquerions alors de fausser complètement notre métaphysique.

3. ATTITUDE RÉFLEXIVE CRITIQUE

L'être médiatisé par le cogito : Descartes

Avec Descartes, nous entrons dans une nouvelle période. L'être n'est plus ce à quoi est ordonnée l'intelligence (sauf pour Malebranche et les ontologistes); la métaphysique ne se définit plus comme la science de l'être en tant qu'être. Si l'on parle encore de métaphysique, de «méditations métaphysiques», ces méditations, qui sans doute demeurent encore à la recherche du réel, ne portent plus immédiatement sur l'être. Il est significatif que Descartes considère, comme «principal but» de sa métaphysique, «de faire entendre quelles sont les choses qu'on peut concevoir distinctement». Ce qu'on cherche en pre-

mier lieu, ce n'est plus la vérité, mais la certitude [210], et on la découvre grâce à une méthode de réflexion critique sur le *cogito*, en mettant préalablement en doute tout ce qui peut être mis en doute :

> ... je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit, n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchais [211].

Partant du *cogito*, la métaphysique aboutit à l'être : *cogito, ergo sum*. Le «je suis» est saisi à partir du *cogito*, et ce «je suis» n'est plus la saisie métaphysique de l'être en tant qu'être. C'est *mon* être qui importe, plus que l'être; et mon être est saisi à partir de ma pensée : je me saisis comme substance pensante. Comme le souligne M. Gueroult, «si je sais que j'existe (*quod*), c'est parce que je sais ce que (*quid*) je suis : à savoir pensant» [212].

[210] «Descartes, écrit Heidegger, ne pose pas seulement, il ne pose pas dès l'abord la question τί τὸ ὄν – : qu'est-ce que l'étant en tant qu'il est ? Descartes demande : quel est cet étant qui est, au sens de l'*ens certum*, le véritablement étant. Pour Descartes, l'essence de la *certitudo* a, entre-temps, subi une métamorphose. Car au moyen âge, *certitudo* ne signifie par certitude assurée, mais dit la ferme délimitation d'un étant en ce qu'il est. *Certitudo* a ici encore le même sens qu'*essentia*. Mais, pour Descartes, ce qui véritablement est se mesure à une tout autre toise. Pour lui, le doute devient cette disposition dans laquelle vibre la vocation déterminante à l'*ens certum*, à ce qui est en toute certitude. La *certitudo* devient cette fixation de l'*ens qua ens* qui se produit à partir de l'indubitabilité du *cogito (ergo) sum* pour l'*ego* de l'homme. Par là l'*ego* devient le *sub-jectum* par excellence, et ainsi l'essence de l'homme entre pour la première fois dans le domaine de la subjectivité au sens de l'égoïté. C'est à partir de l'accord orienté sur cette certitude que le dire de Descartes reçoit la détermination d'un *clare et distincte percipere*» (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, in Questions II, pp. 34-35; cf. fasc. IV, p. 59).

[211] *Discours de la méthode*, IVe partie (Oeuvres VI), p. 32. Voir pp. 32-33 : «Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle».

[212] M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, p. 78. Voir *Deuxième méditation* (Oeuvres IX, p. 20) : «je m'arrêterai plutôt à considérer ici les pensées qui

Certes, «pour penser, il faut être»[213]. Descartes, dans les *Principes de la philosophie,* insiste : «Lorsque j'ai dit que cette proposition 'je pense, donc je suis' est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être». Mais il ajoute aussitôt : «mais à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte»[214]. «Etre» et «pensée» sont deux natures simples comportant entre elles un rapport inné et nécessaire (unilatéral) tel que si l'être peut être conçu sans la pensée, la pensée ne peut être conçue sans l'être [215]; mais «existe-t-il une pensée et un être ? Avant le cogito, je l'ignore»[216].

naissaient ci-devant d'elles-mêmes en mon esprit, et qui ne m'étaient inspirées que de ma seule nature, lorsque je m'appliquais à la considération de mon être». Sans doute Descartes reconnaît-il : «je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis» (*op. cit.,* p. 19), «je cherche quel je suis, moi que j'ai reconnu être» (*op. cit.,* p. 21), mais il s'agit simplement de «former une conception claire et nette» de l'âme (Abrégé des Six Méditations suivantes, *op. cit.,* pp. 9-10), d'expliciter quels sont les attributs de la «chose qui pense» (*Deuxième méditation* , p. 21), afin de ne se point méprendre dans une connaissance que l'on soutient «être plus certaine et plus évidente» que toutes celles que l'on a eues auparavant (*op. cit.,* p. 20).

[213] Voir *Discours de la méthode,* IVe partie (Oeuvres VI), p. 33 (cf. La *recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Oeuvres X , p. 515) : «Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci *Je pense, donc je suis,* qui m'assure que je dis la vérité sinon que je vois clairement que, pour penser, il faut être...».Voir à ce sujet M.GUEROULT, *Le cogito et la notion «pour penser, il faut être».*

[214] *Principes de la philosophie,* I, § 10 (Oeuvres IX), p. 29. Voir aussi § 7, p. 27. Cf. le début des *Réponses aux Sixièmes objections* : «C'est une chose très assurée que personne ne peut être certain s'il pense et s'il existe, si premièrement il ne connaît la nature de la pensée et de l'existence; non que pour cela il soit besoin d'une science réfléchie ou acquise par une démonstration, et beaucoup moins de la science de cette science, par laquelle il connaisse qu'il sait, et derechef qu'il sait qu'il sait, et ainsi jusqu'à l'infini, étant impossible qu'on en puisse jamais avoir une telle d'aucune chose que ce soit; mais il suffit qu'il sache cela par cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise, et qui est si naturelle à tous les hommes en ce qui regarde la pensée et l'existence, que, bien que (...) nous puissions feindre que nous ne l'avons point, il est néanmoins impossible qu'en effet nous ne l'ayons. Ainsi donc, lorsque quelqu'un aperçoit qu'il pense, et que de là il suit très évidemment qu'il existe, encore qu'il ne se soit peut-être jamais auparavant mis en peine de savoir ce que c'est que la pensée et que l'existence, il ne se peut faire néanmoins qu'il ne les connaisse assez l'une et l'autre pour être en cela pleinement satisfait» (Oeuvres IX, pp. 225-226).

[215] «... cette majeure : *Tout ce qui pense est* ou *existe* (...) lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe» (*Secondes Réponses* [Oeuvres IX], pp. 110-111). Cf. *Deuxième méditation* (Oeuvres IX, p. 19) : «Cette proposition : *Je suis, j'existe,* est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit».

[216] M. GUEROULT, *op. cit.,* II, p. 310.

Le *cogito* implique les idées innées, et l'idée première n'est plus celle de l'être, mais l'idée d'infini [217] et de perfection [218] qui permet de poser l'existence de Dieu, l'existence de la Vérité absolue, fondement de toute vérité.

L'être n'est donc plus saisi que par la médiation du *cogito*, ou plus exactement par la réflexion sur la certitude que j'ai de ma propre pensée; et le *cogito* implique comme une double orientation : vers le «je suis» et, à partir de l'idée d'infini, vers l'existence de Dieu. La réflexion cartésienne implique à la fois un repliement sur l'homme : «je suis», et un dépassement vers Dieu, exigé par l'idée d'infini, l'idée de perfection. Et ces deux termes : je suis, Dieu existe, sont saisis dans un jugement qui relève de la volonté — l'entendement demeurant dans le pur domaine des idées. Dès l'oubli majeur de l'être, l'intelligence se réduit au domaine des idées et la réalité existante n'est plus saisie que par la volonté.

Si nous voulions faire une étude complète de l'être chez Descartes, il nous faudrait examiner le problème de l'être objectif, l'*esse objectivum* qui, tout en étant moindre que l'*esse* actuel de la réalité, n'est cependant pas «un pur rien»[219], mais un être réel, «et requiert par conséquent une cause de son existence»[220]. Toutefois cette question, celle de la réalité objective des idées (distincte de la réalité actuelle ou formelle) [221], nous intéressera davantage lorsque nous aurons à exa-

[217] Cf. *Troisième méditation* (Oeuvres IX), p. 36 : «... je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie, que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même. Car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il ne manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature».

[218] Cf. *Correspondance avec Burman*, (Oeuvres V), p. 153 : «Explicitement, nous pouvons connaître notre imperfection avant la perfection de Dieu (...) Toutefois, implicitement, la connaissance de Dieu et de ses perfections doit toujours précéder celle que nous avons de nous-mêmes et de nos imperfections. Car, dans la réalité (*in re ipsa*), la perfection de Dieu est antérieure à notre imperfection, celle-ci étant un défaut et une négation de la perfection divine; or tout défaut, toute négation présuppose la chose dont elle est un défaut, une négation».

[219] Voir *Réponses aux premières objections.* (Oeuvres IX, p. 82).

[220] E. GILSON, *Commentaire* du *Discours de la méthode*, p. 321. Suarez est manifestement l'une des sources, la principale d'après T.J. Cronin, de l'*esse objectivum* de Descartes. Voir, de cet auteur, *Objective Being in Descartes and in Suarez.* Voir d'autre part N.J. WELLS, *Objective Being : Descartes and His Sources.* R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif.*

[221] Rappelons que par *realitas objectiva*, Descartes entend «l'entité de la réalité représentée par l'idée, en tant qu'elle est dans l'idée; et de la même façon, on peut dire

miner la preuve cartésienne de l'existence de Dieu [222].

Être-substance : Spinoza

Le monisme de Spinoza est une sorte de métaphysique et de théologie de l'être, ou plus exactement de l'unique Substance : l'être en soi, cause de soi, unique et infini. Sans doute Spinoza (pour qui l'être est «tout ce que, dans une perception claire et distincte, nous trouvons exister nécessairement ou au moins pouvoir exister»[223]) distingue-t-il bien l'*être de l'essence, l'être de l'existence, l'être de l'idée* et l'*être de la puissance*; mais en réalité il s'agit de modes de l'être [224]. L'essence de

perfection objective, ou artifice objectif, etc..Car tout ce que nous percevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est dans les idées même objectivement» : *per realitatem objectivam ideae* intelligo entitatem rei representatae per ideam, quatenus est in idea; eodemque modo dici potest perfectio objectiva, vel artificium objectivum, etc. Nam quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective (Oeuvres IX, p. 124 et VII, p. 161; cf. *Troisième méditation*, Oeuvres IX, p. 32; texte latin : Oeuvres VII, p. 41).

[222] Nous y reviendrons dans le vol. III de notre *Essai de philosophie* sur *L'être*. — Sur l'usage que fait Descartes des expressions et distinctions scolastiques (par exemple entre l'être réel et l'être de raison [*Réponses aux secondes objections*, Oeuvres, VII, p. 134], lequel n'est pas un être véritable [*loc. cit.* et *Réponses aux premières objections, op. cit.*, p. 103; *Correspondance avec Morus*, Oeuvres V , pp. 343-344]), voir l'*Index scolastico-cartésien* d'E. Gilson et ses *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*.

[223] *Pensées métaphysiques*, ch. 2 (Oeuvres complètes), p. 301. Sur l'être de raison, voir p. 303. Spinoza range le terme «être» parmi ceux qui «signifient des idées confuses au plus haut degré». Voir *Ethique*, 2e partie, prop. 40, scolie 1, in Oeuvres complètes, p. 449, où Spinoza indique «les causes qui sont à l'origine des termes dits *Transcendantaux*, comme Être, Chose, Quelque chose.» «... lorsque les images se confondent entièrement dans le corps, l'esprit lui aussi imagine tous les corps confusément, sans aucune distinction, et les comprend en quelque sorte (*quasi*) sous un seul attribut, à savoir sous l'attribut de l'Être, de la Chose, etc. On pourrait également le déduire du fait que les images ne sont pas toujours également vives, et d'autres causes analogues (...).Toutes (...) reviennent à dire que ces termes signifient des idées confuses au plus haut degré».

[224] Voir *Pensées métaphysiques*, ch. 2, p. 306 : «Pour percevoir clairement ce qu'il faut entendre par ces quatre *Être*, il suffit de reprendre ce que nous avons dit de la substance incréée, c'est-à-dire de Dieu...» Spinoza caractérise ainsi ces différents *être* : «En premier lieu, *l'être de l'Essence* (*esse Essentiae*) n'est rien d'autre que la façon dont les choses créées sont comprises dans les attributs de Dieu; l'*être de l'Idée* (*esse Ideae*) se dit en tant que toutes choses sont contenues objectivement dans l'idée de Dieu; l'*être de la Puissance* (*esse Potentiae*) ensuite se dit par rapport à la puissance de Dieu qui lui a permis, dans la liberté absolue de sa volonté, de créer tout ce qui n'existait pas encore; enfin, l'*être de l'Existence* (*esse Existentiae*) est l'essence même des choses en dehors de Dieu et considérée en elle-même; cet être est attribué aux choses après leur création par Dieu. (...) Il apparaît clairement que ces quatre *être* ne se distinguent que dans les choses créées, mais pas du tout en Dieu» (*op. cit.*, p. 307). Sur la distinction (ou plutôt la non-distinc-

Dieu est tout l'être; elle consiste en un nombre infini de propriétés qui sont elles-mêmes infinies, et dont les deux principales sont la pensée et l'étendue. Tout se déduit *more geometrico* de cette unique essence, de cette unique substance.

L'idée d'être et Dieu : Malebranche

La position de Malebranche peut, à première vue, paraître très éloignée de celle de Descartes, et pourtant elle prend bien naissance à partir de la philosophie cartésienne, plus précisément à partir de l'idée d'infini. Si Malebranche maintient encore, d'une certaine manière, que l'intelligence humaine est faite pour la connaissance de l'être et de «tous les êtres», cependant cette connaissance de l'être s'identifie avec la connaissance de l'infini, qui demande de s'achever en Dieu et qui a son principe en Dieu.

Pour Malebranche, en effet, «nous voyons tous les êtres à cause que Dieu veut que ce qui est en lui qui les représente nous soit découvert»[225]. En effet, puisque «l'esprit humain peut connaître tous les êtres, et des êtres infinis, et qu'il ne les contient pas, c'est une preuve certaine qu'il ne voit pas leur essence dans lui-même»[226]. Si tous les êtres sont présents à notre esprit (puisque nous pouvons désirer de les voir tous) c'est «parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être»[227]. A Théodore qui s'imagine que l'idée générale de l'être n'est qu'un assemblage confus de toutes les idées particulières que nous avons de tels et tels êtres [228], Ariste démontre qu'il ne saurait former d'idées générales que parce qu'il trouve dans l'idée d'infini «assez de réalité pour donner de la généralité à [ses] idées»[229].

Cette idée de l'infini, ou de l'être en général, idée purement intelligible, n'a pas moins de réalité (en dépit des «sentiments» qui nous

tion) de l'essence et de l'existence, voir le *Court traité sur Dieu, l'homme et son état bienheureux* (Oeuvres complètes, pp. 71-151) et A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, pp. 29 (note) et 32.

[225] *De la recherche de la vérité* (Oeuvres II), III, 2e partie, ch. VI, p. 297.

[226] *Loc. cit.*, p. 294.

[227] *Loc. cit.*, p. 298. Cf. III, 2e partie, ch. I, p. 281 : «il nous présente à nous-mêmes l'idée qu'il a de notre être renfermé dans le sien».

[228] Cf. *Entretiens sur la métaphysique*, II, §§ VII-IX, pp. 56-57.

[229] *Op. cit.*, § IX, p. 58; cf. § X, p. 60 : «vous ne sauriez tirer de votre fonds cette idée de la généralité. Elle a trop de réalité : il faut que l'infini vous la fournisse de son abondance».

trompent) que l'idée sensible de tel objet qui nous touche «actuellement d'une manière fort vive»[230]. Et cette idée de l'infini, nous l'avons du seul fait que nous concevons l'être, «sans penser s'il est fini ou infini»[231]. Elle est même antérieure à celle du fini, car pour concevoir un être fini, «il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder»[232]. Tout repose, en définitive, sur cette présence «claire», dans l'esprit, de l'idée «vague» d'infini, ou de Dieu, ou d'être en général, ou d'être sans restriction, immense, universel —ces expressions étant équivalentes[233] :

> Cette présence claire, intime, nécessaire de Dieu, je veux dire de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de l'être en général, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus fortement que la présence de tous les objets finis.

[230] Voir *op. cit.*, §§ XI-XII, pp. 60-61.

[231] *De la recherche de la vérité*, III, 2e partie, ch. VI, p. 298.

[232] Voir *op. cit.*, pp. 298-299. C'est grâce à l'idée d'infini que nous connaissons le fini, et «rien de fini ne peut représenter l'infini (...) on ne peut voir l'infini qu'en lui-même et que par l'efficace de sa substance (...) l'infini n'a point et ne peut avoir d'archétype, ou d'idée distinguée de lui, qui le représente, et (...) ainsi si l'on pense à l'infini il faut qu'il soit» (*op. cit.*, IV, ch. XI, p. 408).

[233] Voir *op. cit.*, III, 2e partie, ch. VI, p. 294; ch. VII, p. 305; cf. IV, ch. XI, p. 403. Malebranche, qui est très agressif à l'égard d'Aristote (voir par exemple *De la recherche de la vérité*, IV, ch. III, pp. 358-360), déplore le mauvais usage que nous faisons de «l'idée vague et générale de l'être» (ou idée de l'infini, ou idée de Dieu), dont la présence ineffaçable en nous est malheureusement «une des principales causes de toutes les abstractions déréglées de l'esprit, et par conséquent de toute cette philosophie abstraite et chimérique qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de facultés, de qualités occultes etc.» (*op. cit.*, III, 2e partie, ch. VIII, p. 310). Voir encore le passage significatif du ch. IX, p. 321 : «Il n'y a rien de si déraisonnable que de s'imaginer une infinité d'êtres sur de simples idées de logique, de leur attribuer une infinité de propriétés, et de vouloir ainsi expliquer des choses qu'on n'entend point par des choses que non seulement on ne conçoit pas, mais qu'il n'est même pas possible de concevoir.» Comme des aveugles qui ne pourraient faire sur les couleurs que des raisonnements plaisants et ridicules parce qu'«ils en raisonneraient sur des idées générales et de logique», «ainsi les philosophes ne peuvent faire des raisonnements solides sur les effets de la nature, lorsqu'ils ne se servent pour cela que des idées générales et de logique d'acte, de puissance, d'être, de cause, de principe, de forme, de qualité et d'autres semblables». – Malebranche emploie fréquemment le terme «entité», mais le plus souvent d'une façon péjorative et pour ridiculiser les notions scolastiques comme celle de «faculté», de «cause», de «puissance». Il dira par exemple que les «philosophes», quand ils voient un effet nouveau, «imaginent aussitôt une entité nouvelle pour le produire. Le feu échauffe; il y a donc dans le feu quelque entité qui produit cet effet, laquelle est différente de la matière dont le feu est composé» (*op. cit.*, III, 2e partie, ch. VIII, p. 311; cf. p. 315: «entités de logique», «entités imaginaires», et IV, ch. II, p. 353). «Ils sont enfin si fort entêtés de toutes ces entités imaginaires et de ces idées vagues et indéterminées qui leur naissent naturellement dans l'esprit...» (p. 312).

> Il est impossible qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. (...) On peut bien être quelque temps sans penser à soi-même; mais on ne saurait, ce me semble, subsister un moment sans penser à l'être, et, dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être (...) que nous recevons par l'union immédiate avec le Verbe de Dieu [234].

Pour Malebranche comme déjà pour Descartes (d'une manière moins explicite), il y a «deux genres d'être tout à fait différents et entièrement opposés»[235] : la substance pensante et la substance étendue; l'étendue en effet, «n'est pas la manière d'un être mais (...) véritablement un être»[236]. Et «l'étendue intelligible (...) qui est l'idée primordiale, ou l'archétype des corps, est contenue dans la Raison universelle, qui éclaire tous les esprits»[237], autrement dit le Verbe divin. De cet être qu'est l'étendue, nous avons une connaissance claire dans l'idée ou archétype d'étendue; mais il n'en est pas de même de notre être, dont nous ne voyons pas l'archétype : «le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprends que je suis (...) mais il ne me fait point connaître ce que je suis»[238]. En effet, de ce que je sens, ou de ce que je pense, je conclus que je suis, «car le néant ne peut être senti»[239]. Mais ce que je suis,

[234] *Op. cit.*, ch. VIII, pp. 309-310. Cf. *op. cit.*, ch. IX, p. 323 où, parlant de Dieu, Malebranche affirme : «son nom véritable est CELUI QUI EST, c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel». Voir aussi *Entretiens sur la métaphysique*, III, § II. Parlant des créatures, Malebranche dit : «nous ne pouvons nous assurer de leur existence que par quelque espèce de révélation naturelle ou surnaturelle» (*De la recherche de la vérité*, IV, ch. XI, p. 406).

[235] *De la recherche de la vérité*, III, 2e partie, ch. VIII, p. 324. Voir aussi *Entretiens sur la métaphysique*, VI, § III, p. 135 : «Il n'y a que trois sortes d'Etres dont nous ayons quelque connaissance, et avec qui nous puissions avoir quelque liaison : Dieu, ou l'Etre infiniment parfait, qui est le principe ou la cause de toutes choses; des esprits, que nous connaissons par le sentiment intérieur que nous avons de notre nature; des corps, dont nous sommes assurés de l'existence par la révélation que nous en avons».

[236] *De la recherche de la vérité, loc. cit.* «Car enfin il est absolument nécessaire que tout ce qu'il y a au monde soit ou bien un être, ou bien la manière d'un être (...).Or l'étendue n'est pas la manière d'un être, donc c'est un être. Mais, puisque la matière n'est point un composé de plusieurs êtres, comme l'homme, qui est composé de corps et d'esprit; puisque la matière n'est qu'un seul être, il est manifeste que la matière n'est rien autre chose que l'étendue» (*ibid.*). Sur «être» et «manière d'être», voir *L'être*, I, p. 310.

[237] *Entretiens sur la métaphysique*, III, § II, p. 64.

[238] *Id.*, § VII, p. 67; cf. II, § X, p. 59 : «bien loin de trouver en ma substance les idées de toutes choses, je n'y trouve pas même l'idée de mon être propre. Voir aussi V, § VI, p. 116; *De la recherche de la vérité*, IV, ch. XI, p. 405.

[239] Ceci constitue également la preuve de l'existence de Dieu. Nous y reviendrons dans le tome III de *L'être*.

je n'en sais encore rien : «Je saisis seulement que dans le temps que je pense je suis quelque chose qui pense»[240]. Et c'est seulement dans la Raison universelle, le Verbe divin, «que je puis découvrir ce que je suis»[241].

Pour Malebranche, qui identifie l'être de Dieu et l'être *in communi*, ceux qui n'ont pas l'évidence de l'existence de Dieu (évidence qui, dit-il, accompagne la seule *pensée* de Dieu) sont incapables de saisir l'être : «ceux qui ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un tel être, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas»[242]. L'idée de Dieu ou de l'être en général, ou de l'infini (la plus simple qui soit «quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être»),

> renferme l'existence nécessaire; car il est évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*) a son existence par lui-même; et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres* qui participent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être sans restriction est nécessaire [243].

A cette argumentation qu'il emprunte à la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, Malebranche juge nécessaire d'ajouter cette précision :

> Il faut se souvenir que lorsqu'on voit une créature on ne la voit point en elle-même ni par elle-même; car on ne la voit (...) que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence, son idée sans elle; on peut voir en Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. *C'est*

[240] *Entretiens sur la métaphysique*, I, § I, p. 32.
[241] *Op. cit.*, III, § VII, p. 68.
[242] *De la recherche de la vérité*, IV, ch. XI, p. 404.
[243] *Op. cit.*, p. 404. De l'«idée éternelle, nécessaire, infinie de l'étendue», on ne peut pas conclure à l'existence d'un corps; car «de l'idée qu'on a des êtres on ne peut conclure l'existence actuelle de ces êtres» (*Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, in Oeuvres I, p. 597), «on n'en peut point conclure l'existence nécessaire» (*ibid.*). Ce qu'on peut seulement, «dans les idées des être, [c'est] en découvrir les propriétés, parce que ces êtres on été faits par celui-là même en qui nous voyons leurs *idées*» (*ibid.*).

uniquement à cause de cela que l'existence nécessaire n'est point renfermée dans l'idée qui la représente, n'étant point nécessaire qu'elle soit actuellement afin qu'on la voie, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement, intelligibles par eux-mêmes, capables d'éclairer, d'affecter, de modifier des intelligences [244].

On peut dire que pour Malebranche la métaphysique de l'être est inséparable d'une théologie, d'une certaine connaissance immédiate de la présence de Dieu.

L'esse-percipi : Berkeley. L'idée d'existence : Hume

En opposition à l'égard de la position métaphysique-théologique de l'ontologisme, si profondément intuitive et refusant toute analyse, le sensualisme exalte l'expérience sensible et se présente comme la négation même de toute métaphysique de l'être [245].

[244] *De la recherche de la vérité,* p. 404. C'est nous qui soulignons.

[245] Hobbes limite la signification du terme «être» à celle de la copule, dont, au demeurant, il estime qu'on pourrait fort bien se passer : «Toutes les nations du monde ont-elles, dans leurs langues respectives, un mot qui correspond [au verbe *est*] ou non, je ne saurais le dire; mais je suis sûr qu'elles n'en ont pas besoin. Car placer deux noms à la suite pourrait servir à signifier leur conséquence, si c'était l'usage (car c'est l'usage qui donne aux mots leur force), aussi bien que les mots *est,* ou *être,* ou *sont,* et leurs pareils.

Et s'il se trouvait qu'il y eût une langue qui fût dépourvue de tout verbe correspondant au [latin] *est,* à est (*is*) ou à être (*be*), les hommes qui l'utiliseraient ne seraient pas d'un iota moins capables d'inférer, de conclure, ou de raisonner de quelque manière que ce soit, que n'étaient les Grecs et les Latins. Mais qu'adviendrait-il alors des termes *entité, essence, essentiel, essentialité,* qui en dérivent (et de bien d'autres qui dépendent de ceux-là), tels qu'on les applique le plus communément ? Ce ne sont donc pas là des noms de choses, mais des signes par lesquels nous faisons connaître que nous concevons la consécution qui relie un nom ou un attribut à un autre; ainsi, lorsque nous disons : *un homme est un corps vivant,* nous ne voulons pas dire que l'*homme* est une chose, le *corps vivant* une autre, et *est,* ou *l'être* (*Being*), une troisième; mais que l'*homme* et le *corps vivant* sont la même chose, parce que la conséquence : *s'il est un homme, il est un corps vivant,* est une véritable conséquence, signifiée par le mot *est.* Donc, *être un corps, marcher, être en train de parler, vivre, voir,* et les autres infinitifs semblables, et de même *corporéité, marche, usage de la parole, vie, vue,* et autres expressions semblables qui signifient exactement la même chose, ne sont les noms de *rien* (are the names of *Nothing*), comme je l'ai montré ailleurs plus amplement» (*Leviathan;* IV, ch. 46, pp. 368-369; trad., pp. 684-685).

Rappelons la manière dont Hobbes définit la *philosophie* : «On entend par PHILOSOPHIE *la connaissance, acquise par raisonnement, qui, de la manière dont est engendrée une chose, conclut à ses propriétés; ou, des propriétés, à quelque mode de génération possible de cette chose, dans le but de pouvoir produire, pour autant que le*

Si Locke n'accorde à l'«existence» qu'un bref examen, et ne traite guère de l'«être» que pour diviser les êtres en «cogitatifs» et «incogitatifs»[246], Berkeley parle davantage de l'être, mais pour le réduire au *percipi* (les qualités premières n'étant même plus objectives pour lui, comme elles l'étaient pour Locke, mais purement subjectives). Berkeley considère «l'idée générale d'être» comme «la plus abstraite et la plus incompréhensible de toutes»[247], et c'est pourquoi l'expression «substance matérielle», qui implique l'idée d'être en général et celle de support des accidents, n'a pas de signification. L'existence des réalités non-pensantes, des «objets non-pensants de l'esprit», est uniquement leur «être-perçu» [248] :

> Que ni nos pensées, ni nos passions, ni les idées formées par notre imagination, n'existent hors de l'esprit (*mind*), c'est ce que tout le monde accordera. Et il semble non moins évident que les diverses sensations ou idées imprimées dans les sens (...) ne peuvent exister que dans l'esprit (*mind*) qui

permettent la matière et les forces humaines, les effets que requiert la vie humaine» (*ibid.*, p. 363; trad., p. 678). Pour Hobbes, «métaphysique» est généralement synonyme de «surnaturel». Certes, dans l'œuvre d'Aristote, l'expression métaphysique «signifie simplement : *livres écrits, ou placés, après sa philosophie naturelle.* Mais les Ecoles les prennent pour *livres de philosophie surnaturelle* : car le mot *métaphysique* peut avoir les deux sens. Et, de fait, ce qui s'y trouve écrit est, pour la plus grande partie, si éloigné de la possibilité d'être compris, et répugne tant à la raison naturelle, que quiconque pense que quoi que ce soit puisse être compris par là, doit nécessairement penser aussi que c'est surnaturel» (*op. cit.*, IV, ch. 46, p. 367; trad., p. 683).

[246] Locke consacre à l'existence un court paragraphe, parmi les «idées simples de sensation et de réflexion» : «L'existence et l'unité sont deux autres idées suggérées par l'entendement (*understanding*) de tout objet au dehors, et de toute idée au dedans. Quand les idées sont dans notre esprit, nous les considérons comme étant réellement là *(as being actually there)*, comme nous considérons que les choses sont réellement hors de nous : c'est-à-dire, qu'elles existent ou ont l'existence» *(An Essay concerning Human Understanding*, II, ch. VII, § 7, éd. Fraser I, p. 163). Locke, d'autre part, distingue deux sortes d'êtres : les êtres «purement matériels, dépourvus de sens, de perception ou de pensée, comme ce qui tombe lorsque nous nous coupons la barbe ou les ongles *(as the clippings of our beards and parings of our nails)*»; et «les êtres sensibles, pensants, percevants, comme nous nous trouvons être nous-mêmes» (*op. cit.*, IV, ch. X, § 9, éd. Fraser II, p. 312). Les premiers sont dits «incogitatifs», les seconds «cogitatifs», termes préférables à «matériel» et «immatériel» (cf. *loc. cit.*). Locke estime hors de doute «que l'homme a une perception claire de son propre être; il sait certainement qu'il existe, et qu'il est quelque chose» (*ibid.*, § 2, p. 528).

[247] *A Treatise concerning the Principles of Natural Knowledge*, I, § 17, Works II, p. 48. Dans sa négation de l'existence de la matière, Berkeley soulève une objection où il fait allusion à ce qui distinguerait la matière du néant, à savoir «l'idée positive, abstraite, de *quiddité*, d'*entité* ou d'*existence*» (*op. cit.*, I, § 81, p. 75).

[248] *The Principles of Natural Knowledge*, I, § 139, p. 105.

> les perçoit. On peut, je pense, obtenir de ceci une connaissance intuitive, si l'on porte attention à ce que signifie le terme *exister* quand on l'applique aux choses sensibles. La table sur laquelle j'écris, je dis qu'elle existe, c'est-à-dire, je la vois et la touche; et si j'étais hors de mon bureau, je dirais qu'elle existe, entendant par là que si j'étais dans mon bureau je la percevrais, ou que quelque autre esprit (*spirit*) la perçoit actuellement. Il y avait une odeur, c'est-à-dire, elle était sentie; il y avait un son, c'est-à-dire, il était entendu; une couleur ou une forme (*figure*), elle était perçue par la vue ou le toucher. C'est tout ce que je puis entendre par ces expressions et d'autres semblables. Car ce qu'on dit de l'existence absolue des choses non-pensantes, sans aucune relation au |fait| qu'elles sont perçues (*to their being perceived*), semble parfaitement inintelligible. Leur *esse* est *percipi*, et il est impossible qu'elles aient aucune existence hors des esprits (*minds*) ou choses pensantes qui les perçoivent [249].

Quant à Hume, il traite de l'«idée d'existence» après avoir examiné celles d'espace et de temps; il s'agit, pour lui, de se mieux préparer à «l'examen de la connaissance et de la probabilité» et donc, pour cela, d'entendre «parfaitement toutes les idées particulières qui peuvent entrer dans notre raisonnement»[250].

Hume constate qu'«il n'est aucune sorte d'impression ni d'idée, parmi toutes celles dont nous avons conscience ou souvenir, qui ne soit conçue comme existante, et |qu'|il est évident que de cette connaissance dérivent l'idée et l'assurance les plus parfaites de l'*être*»[251]. Dès lors, un dilemme se pose, «le plus clair et le plus concluant qu'on puisse imaginer» :

> puisque jamais nous ne nous souvenons d'une idée ou d'une impression quelconque sans lui attribuer l'existence, l'idée d'existence doit ou bien dériver d'une impression distincte, jointe à toute perception ou à tout objet de notre pensée, ou bien ne faire qu'un avec l'idée de la perception ou de l'objet [252].

[249] *Op. cit.*, I, § 3, p. 42; cf. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, III (Works II), p. 235. Si cette position de Berkeley présente déjà une certaine parenté avec celle de Kant (comme l'a souligné G. J. Stack, l'analyse kantienne de la perception et de l'entendement émerge, sous une forme «séminale», dans la pensée de Berkeley au temps de sa maturité |voir G.J. STACK, *Berkeley's Conception of Object*, pp. 25-26|), le rapprochement s'impose bien davantage encore entre ce que Hume dit de l'existence et la manière dont Kant en traitera.

[250] *Traité de la nature humaine*. I. *De l'entendement*, 2e partie, section VI (Oeuvres philosophiques choisies I), p. 88. (The Philosophical Works, I, p. 370).

[251] *Ibid.*

[252] *Ibid.*

Mais il est clair que si ce dilemme est une conséquence évidente du principe, posé par Hume, selon lequel toute idée naît d'une impression semblable [253], le choix à faire ne laisse place à aucun doute :

> Loin qu'il y ait une impression distincte accompagnant toute impression et toute idée, je ne pense pas qu'il y ait deux impressions distinctes qui soient inséparablement jointes (...). Et ainsi, quoique toute impression et toute idée dont nous nous souvenions soient considérées comme existantes, l'idée d'existence ne dérive d'aucune impression particulière [254].

L'idée d'existence n'ajoute donc rien à l'idée d'un objet quelconque :

> L'idée d'existence ne fait donc qu'un avec l'idée de ce que nous concevons comme existant. Réfléchir à quelque chose tout simplement, et y réfléchir comme à quelque chose d'existant, ne sont pas deux choses différentes l'une de l'autre. Cette idée, jointe à l'idée d'un objet quelconque, n'y ajoute rien. Tout ce que nous concevons, nous le concevons comme existant. Toute idée qu'il nous plaît de nous former est l'idée d'un être; et l'idée d'un être est toute idée qu'il nous plaise de nous former [255].

S'il n'en était pas ainsi, on serait «nécessairement obligé d'indiquer l'impression distincte d'où dérive l'idée d'entité, et de prouver que cette impression est inséparable d'avec toute perception que nous croyons exister». Or c'est précisément cela que Hume estime pouvoir «sans hésitation déclarer impossible» [256]; et il insiste : «nul objet ne saurait se présenter, qui ressemblât à quelque objet relativement à son existence, et différât d'avec d'autres sous le même rapport, puisque tout objet qui se présente doit nécessairement exister» [257].

Puisque nous n'avons de présent à l'esprit que des perceptions, et que toutes les idées dérivent de quelque chose qui a été antérieurement présent à l'esprit,

> il s'ensuit que nous ne saurions tant faire que de nous former la conception ou l'idée de quoi que ce soit qui diffère spécifiquement des idées ou des impressions. Fixons, autant que possible, notre attention hors de nous-mêmes; chassons notre imagination jusqu'aux cieux ou aux extrêmes

[253] Voir *op. cit.*, I, première partie, section 1, pp. 9 ss.
[254] *Op. cit.*, I, 2e partie, section VI, pp. 88-89.
[255] *Ibid.*, p. 89.
[256] *Ibid.*
[257] *Ibid.*

limites de l'univers : nous n'avançons jamais, en réalité, d'un pas au delà de nous-mêmes, ni ne pouvons concevoir d'autre sorte d'existence que les perceptions qui sont apparues entre ces bornes étroites. C'est là l'univers de l'imagination, et nous n'avons aucune idée hormis celles qui s'y produisent [258].

Être, monade, entéléchie: Leibniz

Chez Leibniz, le dernier philosophe qui soit d'une certaine manière relié à la tradition scolastique, l'être et l'idée d'être reprennent leur importance, bien que Leibniz semble n'avoir jamais saisi l'être en tant qu'être[259]. Très lié à la science de son temps, il ne parvient pas à se dégager suffisamment de cette connaissance scientifique et de la pensée mathématique. C'est pourquoi, si son langage est proche de celui de la scolastique et de la philosophie d'Aristote, sa pensée, en réalité, en est loin. Pour lui, l'être réel est la monade qui, comme l'indique son nom, n'*est* que parce qu'elle est *une*[260] (l'un n'est donc plus seulement «l'acolyte» de l'être, mais son constitutif même) et qui est acte sans doute, «entéléchie», mais un acte entendu du point de vue de l'efficacité, non du point de vue de la fin [261].

[258] *Op. cit.*, p. 90. Ayant constaté qu'on l'avait mal compris sur certains points, notamment sur celui de la «croyance», Hume ajoute en appendice quelques précisions, dans lesquelles il revient ainsi sur l'idée d'existence : «Ou la croyance est quelque idée nouvelle, telle que celle de *réalité* ou d'*existence*, que nous joignons à la simple conception d'un objet; ou elle n'est qu'un *feeling* particulier. Qu'elle ne soit pas une nouvelle idée annexée à la simple conception, on peut le prouver par les deux arguments que voici. Premièrement, nous n'avons pas d'idée abstraite d'existence, qui soit discernable ou séparable d'avec l'idée d'objets particuliers. Il est donc impossible que cette idée d'existence soit annexée à l'idée d'un objet quelconque, ou qu'elle constitue la différence d'une simple conception à une croyance» (*op. cit.*, p. 331-332).

[259] S'insurgeant contre l'empirisme et la manière dont il exige que la substance soit à la fois un pur sujet dépourvu de toute qualité (donc de toute activité), et donnée dans l'expérience, Leibniz ajoute : «On pourrait appliquer la même prétendue difficulté à la notion de l'Être et à tout ce qu'il y a de plus clair et de plus primitif; car on pourra demander aux philosophes, ce qu'ils conçoivent en concevant le pur Être en général; car tout détail étant exclu par là, on aura aussi peu à dire que lorsqu'on demande ce que c'est que la pure substance. Ainsi je crois que les Philosophes ne méritent pas d'être raillés comme on fait ici...» (*Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, II, ch. 23, § 2, Oeuvres [Gerhardt] V, p. 202; voir aussi IV, ch. 8, § 9, p. 412).

[260] Voir *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 1, Oeuvres (éd. Gerhardt) VI, p. 598; *Lettre à Arnauld*, 30 avril 1687, Oeuvres II, p. 97.

[261] Voir *De primae philosophiae emendatione*, Oeuvres IV, p. 469 et d'autres textes cités dans notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, pp. 321-322 et II, 1[e] partie, pp. 423 ss.

Tout ce qui n'est pas monade, «être capable d'action»[262], est phénomène : «il n'y a que des monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent»[263], des «modes des choses» qui, pour la plupart, ne sont «rien d'autre que des relations de la chose à l'intellect, ou des facultés d'apparaître»[264]. Précisons. Leibniz distingue l'être en soi (la monade et ses modifications : perception et appétit) et les phénomènes, le premier correspondant au règne des causes finales (règne de la grâce) et les seconds au règne des causes efficientes (règne de la nature)[265]. Une harmonie préétablie accorde ces deux règnes l'un à l'autre.

Toutefois cette division ne peut être adéquate à tout l'être. Aussi Leibniz distingue-t-il encore l'être semimental (*ens semimentale*) et le *semiens* (*semisubstantia* ou *semiaccidens*), ou *phaenomenon bene fundatum*[266]. Ainsi les «êtres par agrégation» sont des êtres semimentaux[267]; les êtres composés (qui ne sont pas un par soi) des semi-êtres, les agrégats des semi-substances, les qualités secondes des semi-accidents[268]; ces mêmes qualités secondes, ainsi que les qualités premières et la matière, sont des phénomènes bien fondés, réels[269].

Au sommet des degrés d'être (être fictif, phénomènes imaginaires, phénomènes réels, modifications des monades — c'est-à-dire perception et appétition avec tous leurs degrés — monades créées hiérarchisées selon leur degré de réalité), se trouve l'*Ens realissimum*, Dieu, l'Etre

[262] *Principes de la nature et de la grâce...*, *loc. cit.*

[263] *Lettre à Dangicourt*, Oeuvres (éd. Erdmann), p. 745 b.

[264] *Marii Nizolii de Veris Principiis...*, éd. Gerhardt, IV, p. 147; éd. Erdmann, p. 63, XVII.

[265] Voir *Monadologie*, § 79, éd. Gerhardt VI, p. 620; éd. Robinet p. 119; éd. Erdmann, p. 711. *Théodicée*, § 118 (éd. Gerhardt VI, p. 168; éd. Erdmann, pp. 534-535).

[266] En fait, être semi-mental et semi-être correspondent à la même réalité, suivant qu'on la regarde (comme par exemple l'arc-en-ciel) du côté de celui qui la perçoit ou du côté des lois de la nature; Leibniz introduit d'autre part la notion d'*être fictif* à propos des nombres imaginaires et des différentielles qui, n'étant pas contradictoires, doivent exister, mais pour lesquels on ne peut trouver de réalisation dans aucun monde. Voir G. MARTIN, *Leibniz, logique et métaphysique*, pp. 217 ss.

[267] Cf. *A Des Bosses*, 11 mars 1706, éd. Gerhardt II, p. 306. Cf. *Nouveaux Essais*, II, ch. 12, § 7, éd. Erdmann p. 238 b : les «êtres par agrégation» (armée, troupeau) «n'ont point d'autre unité achevée, que la mentale; par conséquent leur Entité aussi est en quelque façon mentale ou de phénomène, comme celle de l'arc-en-ciel » (Gerhardt V, p. 133).

[268] *A Des Bosses*, 19 août 1715, éd. Gerhardt II, p. 506.

[269] Cf. *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, éd. Gerhardt VII, p. 322; éd. Erdmann, pp. 442 ss. Sur la distinction des termes «être semimental» et «phénomène», voir G. MARTIN, *op. cit.*, pp. 221 ss.

souverainement parfait auquel ne peut manquer l'existence [270]. Cet Etre n'est pas seulement «la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles, ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité»[271]. L'*Ens realissimum* de Leibniz est en effet l'Etre pensant qui conçoit les possibles — grâce à quoi les possibles eux-mêmes, ou essences, ont quelque chose de réel et tendent à se réaliser :

> il y a dans les choses possibles ou dans la possibilité même, c'est-à-dire dans l'essence, quelque exigence d'existence ou bien (pour ainsi dire) quelque prétention à l'existence et en un mot l'essence tend par elle-même à l'existence. D'où il suit que tous les possibles, c'est-à-dire tout ce qui exprime une essence ou une réalité possible, tendent à l'existence d'un droit égal, suivant le degré de perfection qu'elles enveloppent; la perfection n'est en effet rien d'autre que la quantité d'essence [272].

On en arrive donc avec Leibniz à une conception essentialiste et même mathématique, d'une certaine manière, de l'être. L'essence est définie par la possibilité logique, et l'existence par la quantité des compossibles liés à l'essence :

> de même que la possibilité est le principe de l'Essence, de même la perfection ou le degré de l'Essence (grâce auquel le plus grand nombre de choses sont compossibles) est le principe de l'existence [273].

Notons enfin que, pour Leibniz, l'idée d'être est innée : «nous sommes, pour ainsi dire, innés à nous-mêmes, et puisque nous sommes des êtres, l'être nous est inné; et la connaissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes»[274].

[270] Voir *De vita beata*, éd. Gerhardt VII, p. 96.

[271] *Monadologie*, § 43, éd. Gerhardt VI, p. 614, éd. Robinet p. 95; éd. Erdmann, p. 708.

[272] *De rerum originatione radicali*, éd. Gerhardt VII, p. 303; éd. Erdmann, p. 147.

[273] *Op. cit.*, p. 304; éd. Erdmann, p. 148. Leibniz définit l'*ens* comme *terminus possibilis*, le possible comme «ce qui n'implique pas contradiction», l'*existens* comme *compossibile perfectissimo*, et le compossible comme «ce qui avec un autre n'implique pas de contradiction» (*quod cum alio non implicat contradictionem*; voir G.W. LEIBNIZ, *Textes inédits...*, pp. 324-325). L'essence n'est réellement possible (et non pas seulement logiquement) que liée à l'ensemble des autres possibles qui avec elle constituent un système.

[274] *Nouveaux Essais*, I, ch. 3, § 4, éd. Erdmann, p. 219 b; éd. Gerhardt V, p. 93.

Être, essence, possible : Wolff

Wolff, disciple de Leibniz et plus professeur que philosophe, va systématiser la philosophie scolastique. Il ne veut pas la ressusciter, mais de fait il la ressuscite en lui donnant une tournure nouvelle. Ses regrets devant la perte de la Philosophie première sont significatifs; il considère en effet comme un état d'esprit largement répandu le dégoût éprouvé par Descartes pour la Philosophie première[275]. Il veut la rénover, lui donner une nouvelle manière d'être; il va donc la traiter comme une science, capable de mieux faire comprendre ce qu'avaient dit les scolastiques eux-mêmes. Cette science, Wolff va l'appeler «ontologie» : la science de l'être. Cette ontologie scientifique ou «artificielle» se présente comme un effort pour achever ce qu'il appelle l'«ontologie naturelle», c'est-à-dire «l'ensemble des notions confuses répondant aux termes abstraits par lesquels nous exprimons des jugements généraux sur l'être, et acquises par l'usage commun des facultés de la pensée»[276]; autrement dit, il s'agit de faire passer les notions et propositions scolastiques au crible de la clarté et de la distinction exigées par Descartes et de leur rendre ainsi leur «fécondité».

L'intention qui anime Wolff est certainement excellente : redonner vie à la Philosophie première; mais le résultat obtenu est tout autre. Car

[275] Voir WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia,* § 1 ss. L'ontologie avait coutume d'être appelée «philosophie première» (cf. fasc. p. 55, note 82). Mais Wolff ajoute aussitôt : «Vix aliud hodie contemptius est nomen quam ontologiae. Postquam enim sterilis Scholasticorum tractatio philosophiae partem utilissimam eamque fundamentalem in contemptionem adduxit; qui per praecipitantiam statuunt, eam prorsus rejecerunt non sine detrimento scientiarum. Nos eadem a contemptu, quo laborat, vindicamus, sterili tractatione in foecundam conversa» (§ 1). Cf. § 7 : «Quoniam vero Scholastici in philosophia utuntur terminis male definitis, notionibus plerumque confusis, subinde prorsus obscuris, contenti, nec principia sufficienter probant, sed in canonibus vagis atque adeo multae exceptioni obnoxiis acquiescunt, id quod Ontologiam Scholasticorum in contemptionem adduxit, postquam Cartesius confusas et obscuras notiones ex philosophia arceri jussit». Voir aussi *Praefatio,* début : «Philosophia prima invidendis elogiis a Scholasticis exornata, sed, postquam philosophia cartesiana invaluit, in contemptum adducta omniumque ludibrio exposita fuit». Ce passage ne peut manquer d'évoquer la Préface de la première édition de la *Critique de la raison pure,* où Kant déplorera le mépris en lequel est tombée celle qui fut jadis «la reine des sciences» (Préface de la 1re édition, p. 5).

[276] Voir *op. cit.,* § 23 : «C'est pourquoi, de même que la logique artificielle est l'explication distincte de la naturelle, ainsi l'explication distincte de l'ontologie naturelle peut être appelée «ontologie artificielle». Les notions confuses qui appartiennent à l'ontologie naturelle, sont, dans l'ontologie artificielle, ramenées à des notions distinctes, et les propositions vagues qui en dépendent sont réduites à des propositions déterminées».

cette science de l'être reprend ce qu'il y a de moins intéressant dans la philosophie scolastique. Ce n'est plus l'être qui est atteint, mais ce qui, dans l'être, est quidditativement définissable. On arrive alors à une systématisation de l'«essentialisation de l'être», comme le dira Etienne Gilson [277]. En voulant sauver la philosophie scolastique, Wolff l'a véritablement «hibernée» et rendue plus vulnérable encore à la critique.

L'être, chez lui, se ramène en définitive au possible. Dans le chapitre de sa *Philosophia prima* traitant de la notion d'être, il commence par poser que ce qui est impossible ne peut pas exister, parce qu'il implique une contradiction, puis que ce qui est possible peut exister, puisqu'il n'implique aucune contradiction [278], pour affirmer ensuite : «on appelle 'être' ce qui peut exister, et par conséquent à quoi l'existence ne répugne pas»[279]. L'équivalence est encore plus explicitement affirmée au paragraphe suivant : «puisque cela peut exister, qui est possible, ce qui est possible est être»[280]. Toutefois, précise aussitôt Wolff, *possible* et *être* ne sont pas tout à fait synonymes, car «la notion d'être surajoute à la notion de possible la puissance ou possibilité d'exister», et même la surajoute nécessairement — *propterea quod ex possibilis notione fluat* [281].

Après quoi Wolff montre que la notion d'être (ainsi conçue) est conforme à notre manière courante de parler, puis précise ce que sont l'être fictif et l'être imaginaire. Il passe ensuite à l'examen de l'essence de l'être, c'est-à-dire «ce que l'on conçoit de l'être et sans laquelle l'être ne peut être»[282].

[277] *L'être et l'essence,* p. 145.

[278] WOLFF, *op. cit.*, I, section 2, ch. 3, § 132 : «Quod impossibile est, existere nequit». Et § 133 : «Quod possibile est, illud existere potest».

[279] *Ibid.*, § 134 : «*Ens* dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat». Wolff donne des exemples : «l'arbre qui fleurit dans le jardin est *ens*», «le triangle qui est décrit sur le papier est *ens*», «le triangle qui peut être décrit est *ens*», «la chaleur de la pierre peut exister et elle est *ens*, non parce qu'elle existe en acte, mais parce que l'existence ne lui répugne pas». Pour Wolff, «la notion d'*ens* n'inclut pas (*minime involvit*) dans son genre l'existence, mais au moins la non-répugnance à exister ou, ce qui revient au même, la possibilité d'exister».

[280] *Ibid.*, § 135 : «Quoniam illud existere potest, quod possibile est, quod possibile est, ens est».

[281] *Ibid.* Wolff ajoute : «atque adeo posita possibilitate rei, ponatur etiam ejus existendi possibilitas». Cf. § 174 : l'*existentia* est *complementum possibilitatis.*

[282] *Ibid.*, § 144 : «quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest».

Être-position : Kant

En présence de la tentative de Wolff, qui a voulu sauver la métaphysique en la revêtant d'une cuirasse scientifique et logique, mais qui, en la changeant en science des possibles, l'a engagée dans une impasse, Kant réagit violemment et fait de cette métaphysique une critique impitoyable.

Pour Kant, ce n'est plus l'être qui est premier; ce n'est pas non plus le *cogito*, ni Dieu : c'est la découverte des formes *a priori* et, plus radicalement encore, de la subjectivité transcendantale [283].

Dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant, après avoir montré que «le principe de l'unité synthétique de l'apercep-

[283] Kant n'a pas mis au rang des catégories la forme d'être pur et simple. On sait les diverses interprétations qui ont été données à ce sujet. Brunschvicg suggère : si Kant a «laissé l'être en dehors des catégories», n'est-ce pas parce que, en détruisant le dogmatisme, il «a cependant encore philosophé dans l'ombre du dogmatisme ontologique ? Kant concevait par delà les catégories qui s'appliquent au monde des phénomènes, le plan d'une métaphysique possible. La chose en soi, comme pour Schopenhauer la volonté, c'est l'être qui reste pour eux quelque chose de transcendant, d'antérieur et de supérieur à l'entendement. Ils devaient donc placer l'être en dehors des catégories» (*L'idée d'être*, in *Bull. de la Soc. franç. de phil.*, pp. 2-3). Voir aussi la position de Weber : «Si par *catégories* on entend certaines idées dont la signification n'est pas donnée par l'expérience, mais est, au contraire, présupposée par l'expérience, de telle manière que l'expérience se trouve conditionnée *a priori* par ces idées, et si l'on admet l'existence des catégories, il n'est pas douteux que l'idée d'être en général, d'être pur, soit une catégorie» (p. 1). Elle serait même «la catégorie par excellence, parce que l'affirmation de l'être est impliquée dans tout jugement et l'idée d'être dans tout concept. A cet égard, l'apriorité de l'être est encore plus indiscutable que celle de l'espace, du temps, de la causalité. Car on pourrait à la rigueur concevoir un esprit qui se passerait de ces catégories» (*art. cit.*, p. 5). Ainsi, pour Brunschvicg, l'être chez Kant serait la chose en soi. Mais Lachelier n'est pas de cet avis. Pour lui, ce n'est pas de ce côté qu'il faut chercher l'être dans la philosophie de Kant, mais plutôt «dans ce *Ich denke*, qui était, en quelque sorte, dans sa pensée (...) le véhicule des catégories». Celles-ci, précise Lachelier, «sont des objets de pensée, elles font partie de l'être au sens d'*ens* : ce sont seulement des objets d'une espèce particulière; ce sont des prédicats, ou plutôt encore des éléments de prédicats, *a priori*. Soit par exemple le jugement : A est cause de B : l'expérience me donne simplement A et B, et c'est moi qui, en faisant intervenir, entre A et B, la catégorie de cause, constitue le prédicat, moitié *a priori*, moitié empirique : cause de B. Je crois que Kant entendait plutôt l'être au sens d'*esse*, et que c'est pour cela qu'il n'en a pas fait une catégorie; ce n'était pas pour lui un prédicat, c'était la copule même du jugement, ou l'action même d'affirmer et de penser» (p. 13). Sur la signification de *ens* et *esse* dans la perspective de Lachelier, voir ci-dessous, p. 173.

tion est le principe suprême de tout l'usage de l'entendement»[284] et avoir montré ce qu'est l'unité objective de la conscience de soi, explique comment «la forme logique de tous les jugements consiste dans l'unité objective de l'aperception des concepts qui y sont contenus» :

> ... si je recherche plus exactement le rapport qui existe entre les connaissances données dans chaque jugement et si je le distingue, comme appartenant à l'entendement, du rapport qu'opèrent des lois de l'imagination reproductrice (et qui n'a qu'une valeur subjective), je trouve alors qu'un jugement n'est pas autre chose que la manière de ramener des connaissances données à l'unité *objective* de l'aperception. Le rôle que joue la copule EST dans ces jugements, c'est de distinguer l'unité objective de représentations données de leur unité subjective. Elle désigne, en effet, le rapport de ces représentations à l'aperception originaire et leur *unité nécessaire*, bien que le jugement soit lui-même empirique et, par suite, contingent, comme celui-ci : les corps sont pesants. Je ne veux pas dire, il est vrai, par là que

[284] *Critique de la raison pure*, p. 114, 2ᵉ éd. Rappelons que l'unité transcendantale de l'aperception «est celle qui réunit dans un concept de l'objet tout le divers donné dans une intuition» (*op. cit.*, p. 117, 2ᵉ éd.); tandis que l'unité subjective, empirique, de la conscience est «une *détermination du sens interne* par laquelle ce divers de l'intuition est donné empiriquement pour être ainsi lié». Donc cette unité empirique de la conscience, «au moyen de l'association des représentations, se rapporte elle-même à un phénomène et est tout à fait contingente» (*ibid.*). Par contre, «la forme pure de l'intuition dans le temps, simplement comme intuition en général qui renferme un divers donné, est soumise à l'unité originaire de la conscience uniquement par le rapport nécessaire du divers de l'intuition à une seule chose : le *je pense*, c'est-à-dire par la synthèse pure de l'entendement qui sert *a priori* de fondement à la synthèse empirique. Cette unité seule est objectivement valable» (p. 118).

Rappelons encore comment Kant, dans la première édition, introduit l'aperception transcendantale : «Toute nécessité a toujours pour fondement une condition transcendantale. Il faut donc trouver un principe transcendantal de l'unité de la conscience dans la synthèse du divers de toutes nos intuitions, par suite aussi, des concepts des objets en général, par conséquent encore, de tous les objets de l'expérience sans lesquels il serait impossible de penser un objet quelconque à nos intuitions : car cet objet n'est rien de plus que le quelque chose dont le concept exprime une telle nécessité de synthèse» (*op. cit.*, pp. 119-120). Cette condition originelle et transcendantale est l'«aperception transcendantale», bien distincte du «sens interne» ou «aperception empirique» qui est la conscience de soi-même opérée par les déterminations de notre état dans la perception intérieure, et qui est incapable de «donner un 'moi' fixe et permanent au milieu de ce flux des phénomènes intérieurs» (p. 120). «Ce qui doit être *nécessairement* représenté comme numériquement identique ne peut être conçu comme tel au moyen de données empiriques. Il doit (*muss*) y avoir une condition qui précède toute l'expérience et qui rend possible l'expérience elle-même, laquelle doit rendre valable une telle supposition transcendantale. Or, il ne peut pas y avoir en nous de connaissances, de liaison et d'unité de ces connaissances entre elles, sans cette unité de la conscience qui précède toutes les données des intuitions et par rapport à laquelle toute représentation d'objets est seulement possible. Cette conscience pure, originaire et immuable, je l'appellerai l'*aperception transcendantale*» (pp. 120-121).

ces représentations se rapportent (*gehören*) *nécessairement les unes aux autres* dans l'intuition empirique, mais qu'elles se rapportent les unes aux autres, dans la synthèse des intuitions, *grâce à l'unité nécessaire* de l'aperception, c'est-à-dire suivant des principes qui déterminent objectivement toutes les représentations, en tant qu'ils peuvent en faire sortir une connaissance, et dérivent tous du principe de l'unité transcendantale de l'aperception. C'est ainsi seulement que de ce rapport naît un *jugement*, c'est-à-dire un rapport qui est *objectivement* valable et qui se distingue suffisamment du rapport de ces mêmes représentations dans lequel la valeur serait simplement subjective, de celui, par exemple, qui résulte des lois de l'association. D'après ces dernières, je pourrais dire seulement que, quand je porte un corps, je sens une impression (*einen Druck*) de pesanteur, mais non que le corps lui-même (*er, der Körper*) est pesant; ce qui revient à dire que ces deux représentations sont liées dans l'objet (*Object*) ou ne dépendent pas de l'état du sujet (*ohne Unterschied des Zustandes des Subjects*) et que ce n'est pas simplement dans la perception (aussi souvent qu'elle soit répétée) qu'elles sont accouplées (*beisammen*)[285].

Si le verbe être est considéré comme la copule du jugement, et que le jugement réalise un rapport «objectivement valable», on voit comment ce verbe être-copule exprime en premier lieu, dans la connaissance, l'unité objective de l'aperception. C'est le verbe être-copule qui fait sortir du subjectif vers l'objectif.

Si l'être est utilisé comme copule, il n'est pas pour Kant un prédicat réel, il n'ajoute aucune détermination particulière. L'être «est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi»[286]. L'être-copule n'est pas attribué à la réalité, mais au concept. Il relie deux concepts : «pesant» et «corps». «Pesant», attribué au corps, est posé relativement au corps. C'est la relation entre les deux qui est mise en lumière : «ces deux représentations sont liées dans l'objet». Mais l'être-copule n'est pas le jugement d'existence; Kant lui-même le reconnaît, puisqu'il distingue deux types de position (la position relative, qui est précisément l'être-copule, et la position absolue, lorsque l'être signifie l'existence d'une chose avec l'ensemble de ses prédicats)[287], et qu'il précise :

Par le prédicat de l'existence je n'ajoute rien à la chose, mais j'ajoute la chose elle-même au concept. Dans un jugement d'existence, je dépasse

[285] *Op. cit.*, pp. 119-120, 2[e] éd.
[286] *Op. cit.*, p. 429.
[287] Voir *loc. cit.* et le passage des *Leçons de métaphysique* cité ci-dessous, p. 139.

> donc le concept non pas vers un autre prédicat qui est déjà contenu dans le concept, mais vers la chose même, avec précisément les mêmes prédicats, ni plus ni moins; la pensée ne fait qu'ajouter au delà de la position relative la position absolue [288].

Le prédicat de l'existence n'est pas attribué à la chose — comme lorsqu'on affirme : ceci est — mais la chose est ajoutée au concept : *il y a* cet homme. Le sujet connaissant dépasse donc le concept vers la chose même : *il y a*. L'existence, pour Kant, est au delà des concepts, on ne peut la découvrir dans l'analyse *a priori* de nos concepts, elle est le lien de la chose au concept. Comment comprendre ce lien et ce dépassement du concept vers la chose ? Voyons d'abord ce que dit Kant lorsqu'il traite des catégories de la modalité :

> la modalité des jugements en est une fonction tout à fait spéciale qui a ce caractère de ne contribuer en rien au contenu du jugement (car, en dehors de la quantité, de la qualité et de la relation, il n'y a plus rien qui forme le contenu d'un jugement), mais de ne concerner que la valeur de la copule par rapport à la pensée en général [289].

Cela permet de mieux saisir la valeur du jugement d'existence chez Kant. Ce n'est qu'un jugement modal; et comme la modalité ne concerne que le rapport de la chose avec la pensée, l'existence concerne le rapport de la chose avec la pensée et non la chose elle-même [290]. (Les trois catégories correspondant aux trois types de jugements modaux sont la possibilité [jugements problématiques], l'existence[*Dasein* : être-là : jugements assertoriques] et la nécessité [jugements apodictiques] [291].)

[288] *Réflexions de Kant sur la philosophie critique*, n° 6276 (Oeuvres XVIII, éd. Berlin), p. 543.

[289] *Critique de la raison pure*, p. 91.

[290] Voir le jugement porté par M. Kleiber dans son étude sur *Le problème de l'objectivité de Dieu chez Kant*, pp. 11-12 : «Dans une philosophie où l'être est défini comme position, l'étant ne peut plus se définir comme sujet, *hypokeimenon*, mais comme objet. L'être de l'étant n'exprime plus la manière de ce dernier de se tenir en lui-même, mais son rapport avec le sujet pensant».

[291] M. Kleiber souligne ainsi le renversement opéré par Kant : «Dans la philosophie traditionnelle héritée des Grecs la question de l'existence (*an est* ?) précédait celle de la quiddité (*quid est* ?), parce qu'il s'agissait là de l'existence de la chose en elle-même. Au contraire dans la mesure où la possibilité, l'existence et la nécessité ne concernent plus les choses en elles-mêmes, mais la manière dont la pensée pose les choses en se les opposant, il est normal qu'on les fasse passer au second plan. Le 'comment' vient après le 'que', de même que la modalité est une fonction spéciale qui vient après la quantité, la qualité et la relation» (*op. cit.*, p. 12). Rappelons, à ce propos, l'interprétation que donne Heidegger de la «révolution copernicienne» opérée par Kant : la connaissance

Voyons maintenant ce que dit Kant à propos des postulats de la pensée empirique [292] :

> Les catégories de la modalité contiennent ceci de particulier qu'elles n'augmentent pas le moins du monde, comme détermination de l'objet *(des Objects)*, le concept auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles n'expriment que le rapport au pouvoir de connaître. Quand le concept d'une chose est déjà tout à fait complet, je puis encore demander de cet objet s'il est simplement possible ou si de plus il est réel, ou aussi dans le cas où il est réel, s'il est en outre nécessaire. Pas une détermination de plus n'est conçue par là dans l'objet lui-même, mais il s'agit seulement de savoir quel est le rapport de cet objet (et de toutes ses déterminations) avec l'entendement et son usage empirique, avec le jugement empirique et avec la raison (dans son application à l'expérience) [293].

Nous touchons ici à une question très délicate et importante à préciser : celle de savoir si, pour Kant, existence *(Dasein)* et réalité *(Realität)* sont identiques; car la réalité est une des catégories de la qualité, et l'existence, comme nous venons de le voir, une catégorie de la modalité [294]. Relevons ce texte important :

ontique ne peut s'égaler à l'étant (l'ancien concept de vérité comme *adaequatio* de la connaissance à l'étant) que «si cet étant est déjà manifeste auparavant *comme* étant, c'est-à-dire si la constitution de son être est connue (...). La manifestation de l'étant (vérité ontique) dépend du dévoilement de la constitution de l'être de l'étant (vérité ontologique); jamais la connaissance ontique ne pourra d'elle-même se conformer (se régler) *'aux'* objets, parce que sans la connaissance ontologique elle ne dispose même pas de la possibilité de s'orienter (*mögliches Wonach*)» (*Kant et le problème de la métaphysique*, p. 173). Ainsi, la révolution copernicienne de Kant «ramène le problème de l'ontologie à une place centrale» (*ibid.*).

[292] Rappelons ces trois postulats : «1. Ce qui s'accorde (*übereinkommt*) avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible*. 2. Ce qui s'accorde (*zusammenhängt*) avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est *réel*. 3. Ce dont l'accord (*Zusammenhang*) avec le réel est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est *nécessaire* (existe nécessairement)» (*Critique de la raison pure*, p. 200).

[293] *Loc. cit.*

[294] Voir à ce sujet R. VERNEAUX, *Le vocabulaire de Kant*, pp. 95-96. Quelle différence y a-t-il entre *Sein* (être), *Wirklichkeit* (actualité), *Existenz* (existence) et *Dasein* (être-là, existence) ? «Autant que nous puissions voir, aucune; ce sont termes synonymes chez Kant (...). Il faudra attendre Hegel pour que les sens soient distingués et systématisés» (p. 95). – Il serait intéressant de comparer la position de Kant à celle de Maine de Biran, qu'on a qualifié à la fois de «Kant français» (jugement de E. König, cité par J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, IV, La pensée moderne, p. 176) et d'«anti-Kant» (jugement de J. Chevalier, qui considère Maine de Biran comme le «père de la métaphysique» : cf. *op. cit.*, p. 184). Pour Maine de Biran, «aucune existence, y compris celle du moi, ne peut être donnée qu'à titre de fait» (*Essai sur les fondements de la psychologie*, Introduction générale, cité par J. Chevalier, *op. cit.*, p. 181). Le premier problème de la philosophie est à ses yeux «celui qui tend à pénétrer jusqu'aux éléments ou aux racines

Dans le *simple concept* d'une chose on ne saurait absolument trouver aucun caractère de son existence. En effet, quoique ce concept soit tellement complet que rien n'y manque pour concevoir une chose avec toutes ses déterminations intérieures, l'existence n'a cependant rien à faire avec toutes ces déterminations et toute la question est de savoir : si une chose de ce genre nous est donnée de telle sorte que sa perception puisse toujours précéder le concept. En effet, que le concept précède la perception, cela signifie simplement que la chose est possible, tandis que la perception qui fournit au concept la matière est le seul caractère de la réalité. Mais on peut aussi, antérieurement à la perception de la chose, et, par conséquent, relativement *a priori,* en connaître l'existence, pourvu qu'elle s'accorde avec quelques perceptions suivant les principes de leur liaison empirique (les analogies). Car alors l'existence de la chose est liée à nos perceptions dans une expérience possible et il nous est possible, suivant le fil conducteur de ces analogies, d'arriver, en partant de notre perception réelle, à la chose, dans la série des perceptions possibles. C'est ainsi que nous connaissons, par la perception de la limaille de fer attirée, l'existence d'une matière magnétique qui pénètre tous les corps, quoiqu'une perception immédiate de cette matière nous soit impossible d'après la constitution des organes [295].

S'il est impossible de déduire l'existence d'une chose de son concept, si parfait soit-il, comment peut-on alors découvrir son existence,

de notre idée de l'existence, soit personnelle, soit étrangère» (*Essai sur les fondements...* in Oeuvres choisies de Maine de Biran, p. 97). Mais ce qui l'intéresse avant tout, c'est son propre moi, c'est «le sentiment de notre existence individuelle» (*op. cit.*, p. 78). Le «fait primitif» est pour lui le sentiment de l'existence personnelle par lequel le moi est donné à lui-même. Ce sentiment est identifié à l'effort volontaire ou à l'activité motrice. On peut donc dire que Maine de Biran identifie, dans le fait primitif, effort moteur, volonté et acte fondamental de la conscience de soi (voir V. DELBOS, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, p. 208). Notons encore la manière dont il distingue être et existence : «L'être diffère (...) de l'existence, on peut dire que toute affection renferme le sentiment de l'existence, mais l'aperception d'effort renferme seule le sentiment de l'*être*... C'est dans ce sens que Leibniz dit qu'il entre de l'*être* dans toutes nos *idées*» (MAINE DE BIRAN, *De l'existence*, pp. 27-28; cf. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais...*, I, ch. 3, § 3). – Sur l'«ontologie» de Maine de Biran, voir M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*.

[295] *Op. cit.*, p. 204. «Le postulat qui sert à connaître la *réalité* des choses exige une *perception* et, par suite, une sensation accompagnée de conscience; il n'exige pas, il est vrai, que l'on ait aussi conscience immédiatement de l'objet même dont l'existence peut être connue, mais il veut cependant que cet objet s'accorde avec quelque perception réelle, suivant les analogies de l'expérience qui représentent toute liaison réelle dans une expérience en général» (*ibid.*). Cf. p. 212, note : «*Par la réalité* d'une chose, je pose évidemment plus que la possibilité, mais non *dans la chose*; car la chose ne saurait jamais contenir dans la réalité plus que ce qu'enfermait sa possibilité totale. Seulement, comme la possibilité était simplement une position de la chose par rapport à l'entendement (à son usage empirique), la réalité est en même temps une liaison de cette chose avec la perception».

découvrir sa réalité ? Certes, on le pourra par la perception qui vient s'ajouter de l'extérieur. Mais Kant ajoute qu'antérieurement à la perception de la chose, et donc relativement *a priori,* on pourra en connaître l'existence. Car l'existence de la chose est liée à nos perceptions dans une expérience possible. Notons ce passage du chapitre sur *L'antinomie de la raison pure :*

> L'expérience possible est la seule chose qui puisse donner de la réalité à nos concepts, et sans elle tout concept n'est qu'une idée, sans vérité et sans rapport à un objet. C'est pourquoi le concept empirique possible était la mesure d'après laquelle il fallait juger l'idée pour savoir si elle est une simple idée et un être de raison ou si elle trouve son objet dans le monde. Car on ne dit d'une chose qu'elle est trop grande ou trop petite par rapport à autre chose que quand on ne la prend qu'à cause de cette dernière et que l'on doit la disposer à sa mesure [296].

L'existence, chez Kant, est donc toujours liée à l'expérience possible. Qu'il existe des êtres au delà des êtres qui nous sont sensibles, Kant ne le nie pas; mais il nie que nous puissions les connaître. En effet, «la possibilité d'une chose ne peut jamais être prouvée simplement

[296] *Op. cit.*, p. 372. Cf. pp. 373-374 : «Les objets de l'expérience ne sont (...) *jamais* donnés en *eux-mêmes*, mais seulement dans l'expérience, et ils n'ont aucune existence en dehors d'elle. Qu'il puisse y avoir des habitants dans la lune, bien que personne ne les ait jamais vus, il faut sans doute l'accorder, mais cela signifie seulement qu'avec le progrès de l'expérience nous pourrions arriver à les voir. En effet, tout ce qui forme un contexte avec une perception suivant les lois du progrès empirique est réel. Ils sont donc réels lorsqu'ils s'accordent dans un enchaînement empirique avec ma conscience réelle, bien qu'ils ne le soient pas pour eux-mêmes, c'est-à-dire en dehors de ce progrès de l'expérience.

Rien ne nous est réellement donné que la perception et la progression empirique de cette perception vers d'autres perceptions possibles. Car, en eux-mêmes, les phénomènes, comme simples représentations, ne sont réels que dans la perception qui n'est, en fait, autre chose que la réalité d'une représentation empirique, c'est-à-dire un phénomène. Avant la perception, nommer un phénomène une chose réelle, ou cela signifie que, dans le progrès de l'expérience, nous pourrons arriver à une telle perception, ou cela n'a pas de signification. En effet, qu'il existe en soi, sans relation à nos sens et à une expérience possible, on pourrait absolument le dire s'il était question d'une chose en soi. Mais il est question simplement d'un phénomène dans l'espace et dans le temps qui ne sont pas des déterminations des choses en soi, mais seulement de notre sensibilité; ce qui est en eux (les phénomènes) n'est donc pas quelque chose en soi, mais de simples représentations qui, dans le cas où elles ne sont pas données en nous (dans la perception), ne se rencontrent nulle part». Et p. 375 : «Donc, quand je me représente tous les objets des sens, qui existent, dans tous les temps et tous les espaces, je ne les y place pas avant l'expérience, mais cette représentation n'est autre chose que la pensée d'une expérience possible dans son intégralité absolue. C'est en elle seule que nous sont donnés ces objets (qui ne sont rien que de simples représentations)».

par le fait que le concept de cette chose ne se contredit pas; on ne peut, au contraire, la prouver qu'en appuyant le concept sur une intuition qui lui corresponde»[297]. Or nous n'avons pas d'intuition intellectuelle; l'usage des catégories ne peut donc pas s'étendre au delà des objets de l'expérience. Kant conclut :

> Il se peut qu'à nos êtres des sens correspondent sans doute des êtres de l'entendement auxquels notre pouvoir sensible d'intuition ne se rapporte pas du tout, mais nos concepts intellectuels n'étant que de simples formes de pensée pour notre intuition sensible, ne peuvent pas, le moins du monde, s'appliquer à de pareils êtres; donc tout ce que nous appelons noumènes, nous ne devons, à ce titre, l'entendre que dans le sens négatif | «noumène» signifiant alors «une chose *en tant qu'elle n'est pas un objet de notre intuition sensible,* en faisant abstraction de la manière dont nous l'intuitionnons»| [298].

Enfin, sans entrer ici dans les critiques que Kant fait de la preuve ontologique (la seule, à ses yeux, qui pourrait avoir un sens), relevons

[297] *Op. cit.*, p. 227, 2[e] éd. Cf. p. 221 : «substituer la possibilité *logique* du concept (possibilité qui a lieu quand le concept ne se contredit pas lui-même) à la possibilité transcendantale ((réelle)) des *choses* (qui a lieu quand au concept correspond un objet), c'est là une illusion qui ne peut tromper et satisfaire que des esprits inexpérimentés». Kant ajoute à la 2[e] édition la remarque suivante : «En un mot tous ces concepts ne peuvent être *justifiés* par rien et leur possibilité *réelle* ne peut pas non plus être démontrée, si l'on fait abstraction de toute l'intuition sensible (la seule que nous ayons), et il ne reste alors que la possibilité *logique* : c'est-à-dire que le concept (la pensée) est possible – dont il n'est pas question, puisqu'il s'agit de savoir si le concept se rapporte à un objet et si, par conséquent, il signifie quelque chose». M. Kleiber fait remarquer que le problème de l'objectivité (qui revient à poser la question de savoir comment les catégories de la modalité : possibilité, existence et nécessité, peuvent avoir un usage légitime) n'est nullement chez Kant un problème de raisonnement, «mais un problème d'intuition et comme l'intuition intellectuelle nous fait défaut, un problème d'intuition sensible» (*op. cit.*, p. 13). Puisque, dans le texte qui vient d'être cité, Kant dit seulement de façon négative qu'en faisant abstraction de l'intuition sensible il nous est impossible de définir la possibilité, l'existence ou la nécessité des concepts, M. Kleiber conclut : «Nous pouvons dire alors, de façon positive, que ces modalités d'être n'appartiennent à un concept que dans la mesure où il existe un rapport quelconque entre ce dernier et l'expérience sensible. Or ce rapport n'est pas forcément d'ordre théorique, il peut être d'ordre pratique» (*ibid.*).

[298] *Op. cit.*, p. 228 (2[e] éd.) et p. 226 (*id.*); cf. 228-229 : «Le concept d'un *noumène*, c'est-à-dire d'une chose qui doit être conçue non comme objet des sens, mais comme une chose en soi (uniquement par un entendement pur), n'est pas du tout contradictoire, car on ne peut affirmer de la sensibilité qu'elle soit le seul mode possible d'intuition. (...) [Mais] il n'est pas possible d'apercevoir la possibilité de tels noumènes, et, en dehors de la sphère des phénomènes, il n'y a qu'une étendue vide (pour nous) (...). Le concept d'un *noumène* pris simplement comme problématique n'en demeure pas moins admissible, mais même inévitable à titre de concept qui pose des limites à la sensibilité. Mais alors ce noumène n'est plus pour notre entendement un sujet intelligible d'espèce particulière...».

ce que, à ce propos, il dit de l'être ou plus exactement du concept d'être.

Le concept d'un être absolument nécessaire, tout d'abord, «est un concept pur de la raison, c'est-à-dire une simple idée dont la réalité objective est bien loin d'être encore prouvée par cela seul que la raison en a besoin»[299]. Sans doute peut-on donner de ce concept une définition nominale, «en disant que c'est quelque chose dont la non-existence est impossible»[300], mais cela ne nous dit rien sur «les conditions qui rendent impossible de regarder la non-existence d'une chose comme absolument inconcevable et qui sont proprement ce que l'on veut savoir»[301]; autrement dit, nous ne savons pas si, par ce concept d'un être inconditionnellement nécessaire, nous pensons encore quelque chose, ou si nous ne pensons plus rien du tout.

Un tel concept est devenu familier au point que l'on a cessé de s'interroger sur son intelligibilité; et l'on a parlé d'un objet qui est entièrement hors de la sphère de notre entendement comme on affirme la nécessité d'une proposition de géométrie (par exemple : un triangle a trois angles).

Mais tous les exemples par lesquels on croit ainsi expliquer ce concept d'un être nécessaire ne sont tirés «que des *jugements*, et non des *choses* et de leur existence». Or «la nécessité inconditionnée des jugements n'est pas une nécessité absolue des choses»[302], car elle n'est qu'une nécessité conditionnée de la chose ou du prédicat dans le jugement (ainsi, c'est seulement si l'on pose la condition qu'un triangle existe, qu'il y a en lui nécessairement trois angles). Il s'agit d'une simple nécessité logique, mais douée d'une telle puissance d'illusion qu'après avoir formé, *a priori*, un concept dans la compréhension duquel rentre l'existence de la chose conçue, on en a conclu que, puisque l'existence appartenait nécessairement à cette chose, l'être en question était absolument nécessaire — alors qu'en réalité on a commencé par poser la chose comme existante [303].

[299] *Critique de la raison pure*, p. 425.
[300] *Op. cit.*, p. 426.
[301] *Ibid.*
[302] *Ibid.*
[303] Cf. *op. cit.*, pp. 426-427 : «cette nécessité logique a montré une si grande puissance d'illusion qu'après s'être fait d'une chose un concept *a priori* agencé de telle façon que, de l'avis commun, l'existence rentrerait dans sa compréhension, on a cru

Kant va alors montrer que la proposition «Dieu n'est pas» n'est pas contradictoire, contrairement à ce que l'on prétend. En effet, si, dans un jugement identique, on supprime le prédicat en gardant le sujet, il y a contradiction (et c'est pourquoi on dit que ce prédicat convient nécessairement au sujet); mais si on enlève aussi le sujet (si on supprime non seulement les trois angles, mais aussi le triangle), il n'y a plus de contradiction, puisqu'il n'y a plus rien que la contradiction puisse affecter. Or il en est ainsi du concept d'être nécessaire : si on lui ôte l'existence, on supprime la chose même avec tous ses prédicats; il ne peut donc plus y avoir contradiction. Il est contradictoire de dire «Dieu n'est pas tout-puissant», mais il n'est plus contradictoire de dire «Dieu n'est pas». En effet, dès l'instant où l'on pose une divinité, c'est-à-dire un être infini avec le concept duquel l'attribut de toute-puissance est identique, on ne peut pas supprimer cet attribut sans contradiction; mais si l'on dit «Dieu n'est pas», tous les prédicats sont supprimés avec le sujet, et donc «il n'y a plus la moindre contradiction dans cette pensée»[304].

Devant ce raisonnement général dont il estime que personne ne peut le refuser, Kant ne voit pour ses objectants qu'un seul refuge possible, qu'il va naturellement détruire. Ce seul refuge, c'est de dire : si effectivement la suppression du prédicat *et* du sujet ne saurait entraîner une contradiction dans la pensée, il y a néanmoins un sujet que l'on ne peut pas supprimer, un concept (et un seul) dont la non-existence est contradictoire en soi.

Dire qu'il y a des sujets qui ne peuvent pas être supprimés et, par conséquent, doivent subsister, cela revient à dire qu'il y a des sujets absolument nécessaires. Or Kant a précisément contesté la légitimité de cette supposition :

> Car il m'est impossible de me faire le moindre concept d'une chose qui, même supprimée ainsi que tous ses prédicats, donne encore lieu à la con-

pouvoir en conclure sûrement que, puisque l'existence appartient nécessairement à l'objet de ce concept, c'est-à-dire sous la condition que je pose cette chose comme donnée (comme existante), son existence est aussi posée nécessairement (en vertu de la règle d'identité) et que cet être est, en conséquence, absolument nécessaire lui-même, parce que son existence a été conçue dans un concept arbitraire et sous la condition que j'en pose l'objet».

[304] *Op. cit.*, p. 427.

tradiction et, en dehors de la contradiction, je n'ai, par de simples concepts purs *a priori*, aucun critérium de l'impossibilité [305].

Si l'on objecte le cas d'*un* concept, celui de l'être infiniment réel, qu'on a le droit d'admettre comme possible, en lequel l'existence est contenue (puisqu'il a toute réalité) et donc qu'on ne peut supprimer puisqu'on supprimerait alors sa possibilité interne, ce qui serait contradictoire [306], Kant répond : il est *déjà* contradictoire d'introduire le concept d'existence dans le concept d'une chose qu'on veut concevoir uniquement du point de vue de sa possibilité. Si l'on accordait ce point à l'objectant, il semblerait avoir gagné, mais en réalité il n'a émis qu'une tautologie. En effet :

ou bien le jugement d'existence est analytique, ou bien il est synthétique;

1) si la proposition «telle chose (possible) existe» est analytique, l'existence de la chose n'ajoute rien à ma pensée de la chose, et alors :

a) ou bien mon concept de la chose est la chose elle-même;

b) ou bien j'ai supposé une existence comme faisant partie de la possibilité, et alors je conclus l'existence à partir de la possibilité interne, ce qui est pure tautologie [307].

[305] *Op. cit.*, p. 427. Cf. p. 428 : l'absence de contradiction d'un concept est loin de prouver la possibilité de la chose conçue. «Le concept est toujours possible, quand il n'est pas contradictoire. C'est le critérium logique de la possibilité et par là son objet se distingue du *nihil negativum*. Mais il n'en peut pas moins être un concept vide, quand la réalité objective de la synthèse par laquelle le concept est produit n'est pas démontrée en particulier, et cette démonstration, ainsi que nous l'avons montré plus haut, repose toujours sur les principes de l'expérience possible et non sur le principe de l'analyse (le principe de contradiction). Cela nous avertit de ne pas conclure aussitôt de la possibilité (logique) des concepts à la possibilité (réelle) des choses» (*ibid.*, note).

[306] Cf. *op. cit.*, pp. 427-428 : «vous objectez un cas que vous présentez comme une preuve de fait, en me disant qu'il y a pourtant un concept, et, à la vérité, celui-là seul, où la non-existence est contradictoire en soi, c'est-à-dire dont on ne saurait sans contradiction supprimer l'objet, et que ce concept est celui de l'être infiniment réel. Il a, dites-vous, toute réalité et vous avez le droit d'admettre un tel concept comme possible (ce que j'accorde pour le moment, bien que l'absence de contradiction de ce concept soit encore loin de prouver la possibilité de l'objet). Or, l'existence est comprise elle-même dans la *toute réalité* : donc, l'existence est contenue dans le concept d'un possible. Par conséquent, si cette chose est supprimée, la possibilité interne de la chose est supprimée aussi, ce qui est contradictoire».

[307] Voir *op. cit.*, p. 428. Kant précise : «Le mot réalité qui, dans le concept de la chose, sonne tout autrement que celui d'existence dans le concept du prédicat, ne résout pas cette question. Car si vous appelez aussi réalité tout ce que vous posez (sans déterminer ce que vous posez), vous avez déjà posé et admis, comme réelle, dans le concept du sujet, la chose même accompagnée de tous ses attributs; dans le prédicat vous ne faites que le répéter» (*ibid.*).

2) si tout jugement d'existence est synthétique (ce que, note Kant, tout homme raisonnable doit raisonnablement penser), il est alors impossible de soutenir que le prédicat de l'existence puisse être supprimé sans contradiction, «puisque ce privilège n'appartient proprement qu'aux propositions analytiques, dont le caractère repose précisément là-dessus!»[308]

La seule détermination du concept d'existence, qui devrait pouvoir suffire à détruire l'argument ontologique, ne suffit cependant pas, car on confond trop facilement prédicat logique et prédicat réel. Tout peut servir de prédicat logique; même le sujet peut se servir à lui-même de prédicat, la logique faisant abstraction de tout contenu. «Mais la *détermination* est un prédicat qui s'ajoute au concept du sujet et l'augmente. Elle ne doit donc pas y être déjà contenue»[309].

Or «être» n'est pas un prédicat réel, c'est-à-dire quelque chose qui s'ajouterait à la chose; l'attribution de l'existence n'ajoute rien à la chose, elle ne fait qu'ajouter la chose au concept. Citons *in extenso* ce passage très important :

> *Etre* n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique, ce n'est que la copule d'un jugement. Cette proposition : *Dieu est tout-puissant*, renferme deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance; le petit mot *est* n'est pas du tout encore par lui-même un prédicat, c'est seulement ce qui met le prédicat *en relation* avec le sujet. Or, si je prends le sujet (Dieu) avec tous ses prédicats (dont la toute-puissance fait partie) et que je dise : *Dieu est*, ou il est un Dieu, je n'ajoute aucun nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je ne fais que poser le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps, il est vrai, l'*objet* qui correspond à mon *concept*. Tous deux doivent exactement renfermer la même chose et, par conséquent, rien de plus ne peut s'ajouter au concept qui exprime simplement la possibilité, par le simple fait que je conçois (par l'expression : il est) l'objet de ce concept comme donné absolument. Et ainsi, le réel ne contient rien de plus que le simple possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car, comme les thalers possibles expriment le concept et les thalers réels, l'objet et sa position en lui-même, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là,

[308] *Ibid.*
[309] *Op. cit.*, p. 429.

> mon concept n'exprimerait pas l'objet tout entier et, par conséquent, il n'en serait pas, non plus, le concept adéquat. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire qu'avec leur possibilité). Dans la réalité, en effet, l'objet n'est pas simplement contenu analytiquement dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que, par cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers conçus soient le moins du monde augmentés [310].

Kant a raison de soutenir, contre Leibniz, qu'on ne peut pas passer de la possibilité logique (absence de contradiction) à l'existence, et qu'il ne faut pas confondre possibilité logique et possibilité réelle, métaphysique. Et l'on voit ce qu'il veut dire lorsqu'il nie que «être», *esse*, soit un prédicat réel, puisque pour lui un prédicat ne peut être qu'une forme. Lorsque Kant affirme qu'ajouter l'existence à une chose conçue, ce n'est rien ajouter à la chose, cela est vrai uniquement en ce sens que l'*esse* n'est pas une détermination nouvelle. Par là, Kant semble avoir saisi l'irréductibilité de l'*esse* à la seule détermination, l'irréductibilité de l'*esse* au possible. Mais cela demeure négatif. L'*esse* n'est pas atteint comme un au-delà de la détermination, comme un acte. Le réel n'est plus saisi en lui-même, mais en fonction du possible; on se demande ce qu'il ajoute au possible, et on ne peut le dire, puisque précisément, en partant du possible, on ne peut dire ce qui est au delà de lui, l'acte [311]. On ne peut le dire qu'en se référant à l'expérience possible qui peut atteindre quelque chose au delà des concepts. Relevons encore ce passage particulièrement significatif :

> Quand donc je conçois une chose, quels que soient et si nombreux que soient les prédicats par lesquels je la pense (même dans la détermination complète), en ajoutant, de plus, que cette chose *existe*, je n'ajoute absolument rien à cette chose. Car autrement, ce qui existerait ne serait pas exactement ce que j'avais conçu dans mon concept, mais bien quelque chose de plus, et je ne pourrais pas dire que c'est précisément l'objet de mon concept qui existe. Si je conçois aussi dans une chose toute réalité sauf une, du fait que je dis qu'une telle chose défectueuse existe, la réalité qui lui manque ne s'y ajoute pas, mais au contraire cette chose existe avec

[310] *Ibid.*

[311] Si je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec cents thalers possibles, est-ce vraiment parce que je lie les cent thalers à ma perception dans une expérience possible, autrement dit parce que j'ajoute à ma pensée une perception possible ?

> exactement le même défaut qui l'affectait lorsque je l'ai conçue, car autrement il existerait quelque chose d'autre que ce que j'ai conçu [312].

Un peu plus loin, Kant précise :

> Quelles que soient donc la nature et l'étendue de notre concept d'un objet, il nous faut cependant sortir de ce concept pour attribuer à l'objet son existence. Pour les objets des sens, cela a lieu au moyen de leur enchaînement avec quelqu'une de mes perceptions suivant des lois empiriques; mais pour des objets de la pensée pure, il n'y a absolument aucun moyen de connaître leur existence, parce qu'elle devrait être connue entièrement *a priori*, alors que notre conscience de toute existence (qu'elle vienne soit immédiatement de la perception, soit de raisonnements qui lient quelque chose à la perception) appartient entièrement et absolument à l'unité de l'expérience, et que si une existence hors de ce champ ne peut pas, à la vérité, être absolument déclarée impossible, elle est pourtant une supposition que nous ne pouvons justifier par rien [313].

Relevons le raisonnement par mode d'impossibilité. Kant veut nous montrer qu'affirmer : «cette chose existe» n'ajoute rien à la chose; car si «exister» ajoute quelque chose, ce qui existe ne sera jamais exactement ce que j'ai conçu, mais quelque chose de plus que, par définition, je ne pourrai connaître, puisque c'est en dehors de mon concept. Autrement dit : si ce qui existe était plus que le simple possible, nous ne pourrions plus dire que c'est l'objet de notre concept qui existe. Exister n'ajoute donc rien à ce qui est conçu dans le concept. C'est pour maintenir le caractère exhaustif du concept que l'on affirme qu'exister n'ajoute rien à la chose conçue. Le primat du concept *a priori* apparaît ici d'une manière éclatante, à tel point que cela paraît gênant si l'on pense à ce qui a été dit auparavant à propos du jugement d'existence : l'expérience est nécessaire pour unir la chose existante au concept. Il semblait alors que l'*exister* venait s'ajouter au concept. N'y a-t-il pas là une contradiction ? Cette contradiction regarde l'*exister* : d'une part il s'ajoute au concept comme quelque chose qui provient de l'ex-

[312] *Op. cit.*, pp. 429-430.

[313] *Op. cit.*, p. 430. Cf. p. 451 : «De quelque façon que l'entendement soit arrivé à ce concept, l'existence de l'objet n'y peut pas être trouvée analytiquement, puisque la connaissance de l'*existence* de l'objet consiste précisément en ce que cet objet est placé en soi *hors de la pensée*. Mais il est entièrement impossible de sortir par soi-même d'un concept et d'arriver, sans suivre la liaison empirique (qui ne donne jamais que des phénomènes), à la découverte de nouveaux objets et d'êtres transcendants».

périence, et d'autre part il n'ajoute rien du point de vue de la détermination ou signification. Toutefois l'exister, au moins pour les réalités physiques, ajoute quelque chose du point de vue de la «position absolue». L'exister ne peut être un concept qui s'ajoute aux autres, car il n'a pas de signification propre; il n'est qu'une «position absolue»[314] : «il y a». En ce sens on peut dire que, pour Kant, l'exister est dépourvu d'intelligibilité. S'il en avait une, il ajouterait quelque chose au concept, au simple possible, et nous ne pourrions plus dire que c'est l'objet de notre concept qui existe. On comprend alors la conclusion de Kant : il est exclu d'affirmer avec certitude l'existence de quoi que ce soit en dehors du champ de l'expérience. Pour attribuer à un objet son existence, il nous faut sortir du concept de cet objet. Nous pouvons le faire pour les objets des sens, par le moyen de leur enchaînement avec une de nos perceptions, selon des lois empiriques. Mais en ce qui concerne les objets de la pensée pure, nous n'avons aucun moyen de connaître leur existence, puisque (comme on l'a vu) elle devrait être connue entièrement *a priori* et que notre conscience de toute existence appartient entièrement à l'unité de l'expérience [315]. L'existence doit pour ainsi dire être montrée du doigt; sans quoi, rien ne la certifie.

On comprend que le problème de l'être, dans la perspective de Kant, se ramène en premier lieu à celui de la copule : une relation pure qui ne fait pas nombre avec le sujet et le prédicat, mais qui les relie. Plus profondément, l'être, l'*esse* que l'on affirme de tel objet de notre connaissance, se ramène à une position dans la réalité, sans intelligibilité propre. L'être intelligible, c'est l'être de raison logique. L'être ontologique, l'*esse*, est le *fait d'être*, la position absolue, ce qui est au delà de nos concepts, mais qui ne possède en soi-même aucune signification,

[314] On pourrait aussi répondre : l'exister pris concrètement est une position – position qui ne peut être affirmée que par l'expérience. Mais l'exister pris d'une manière abstraite n'ajoute rien à la chose. Ou, si l'on préfère : l'exister, le fait d'exister, en ce qui concerne les réalités physiques, s'ajoute au concept par l'expérience; tandis que l'exister des réalités spirituelles (et *a fortiori* celui de l'Etre souverain) ne peut s'ajouter à leur concept.

[315] Cf. ci-dessus, p. 137.

aucune détermination [316]. On ne peut que le «toucher» dans l'expérience.

On voit comment on peut dire que Kant rend impensable toute métaphysique, et comment aussi il la rend possible, car il montre, par sa Critique, ce que ne peut être la métaphysique. La métaphysique ne peut être une science comme l'aurait voulu Wolff; et de ce point de vue Kant nous délivre de toute ontologie scientifique [317]. Mais évidemment il n'indique pas la voie de la véritable métaphysique. Si l'on veut dépasser Kant en se servant de Kant, on ne pourra découvrir véritablement l'être, car Kant ne peut conduire qu'à la subjectivité transcendantale [318].

[316] Il serait intéressant de comparer ce qui vient d'être dit à ce qui est rapporté dans les *Leçons de métaphysique* (établies d'après des notes prises aux cours de Kant, cours bien postérieurs à la *Critique de la raison pure*, mais où Kant se conforme aux expressions alors en usage dans l'enseignement de la métaphysique) : «Le concept d'être appartient proprement à la logique. L'*être logique* est le premier fondement de tous les *prédicats* logiques d'une chose» (*Leçons de métaphysique*, p. 92). Ce qu'Aristote disait de la substance-sujet dans les *Catégories*, on le dit ici de l'être logique. Quant à l'être réel, il est «le premier fondement de toutes les *déterminations* d'un être» (*ibid.*). En ce qui concerne le concept d'existence (*Dasein*), «il appartient à la catégorie de la modalité, c'est-à-dire aux catégories concernant le jugement quant à la possibilité» (*op. cit.*, p. 94). «La possibilité n'est posée que d'une manière absolue avec tous les prédicats; dans la possibilité, ces prédicats ne sont respectivement posés qu'en pensée. Dans le premier cas (attribution par la réalité), il y a position absolue; dans le second, position relative (*respectiva*)» (*op. cit.*, pp. 94-95). «Si quelque chose n'est que conçu, il n'est que *possible*. Si quelque chose est conçu parce qu'il est déjà posé, alors il est *réel*. (...) Je ne conçois pas plus dans une chose par l'existence que par la possibilité; seulement, la manière de la poser est différente; c'est-à-dire que sa relation par rapport à moi n'est pas la même. L'existence ne donne donc aucun prédicat de plus à un objet. (...) La véritable définition de l'existence est celle-ci : *Existentia est positio absoluta*. Elle ne peut donc être un complément, un prédicat de la chose, mais bien *la position absolue de la chose avec tous ses prédicats*. L'existence n'est pas une réalité particulière (...). On peut conclure de l'existence à la possibilité, mais non de la possibilité à l'existence», *ab esse ad posse*, mais non l'inverse (*op. cit.*, pp. 95-96).

[317] D'après F. Alquié, Kant aurait pour souci de soustraire l'être à la science et ferait preuve d'une grande richesse d'«aspirations ontologiques». Se référant aux critiques d'E. Gilson («il était peut-être impossible d'obtenir plus de l'existence et de lui moins accorder» [*L'être et l'essence*, p. 203]), F. Alquié écrit : «C'est oublier sans doute que le rôle de la chose en soi n'est pas seulement de fonder le caractère irréductible du donné sensible, mais d'établir les limites ontologiques de la raison, de soustraire l'être à la science, de maintenir l'être en face du sujet. C'est négliger l'importance que Kant accorde toujours au supra-sensible, et la richesse des aspirations ontologiques que manifeste la *Critique de la Raison Pratique* et surtout la *Critique du Jugement*» (*La nostalgie de l'être*, p. 26).

[318] Notons que dans l'*Opus postumum*, où il semble évoluer vers l'idéalisme, Kant affirmera : «en dehors du sujet qui juge, il n'y a pas d'êtres existants dont la nature puisse venir en question : il n'y a rien qu'une idée de la raison pure examinant ses propres principes» (*Opus postumum*, Convolutum VII, éd. Ak., vol. XXII, pp. 52-53). Dans l'*Opus postumum*, la chose en soi n'est plus un inconnaissable qui existerait

Si déjà, chez Ockham et dans le nominalisme, le problème de l'être n'est plus au centre de la philosophie, on peut noter, de Descartes à Kant, une accentuation de cette perte de l'être dans la métaphysique occidentale. D'une part le *cogito, ergo sum*; d'autre part les formes *a priori*, d'où la subjectivité transcendantale. Descartes demeure dans une critique qui réduit l'intelligence, prise au sens le plus fort, au *cogito*; Kant la réduit aux formes *a priori* et en dernier lieu à la subjectivité transcendantale, l'*a priori* radical. L'existence de Dieu est posée en dépendance de l'impératif catégorique : «Il y a Dieu – car il y a un impératif catégorique – (...) sans toutefois qu'il faille admettre, pour cela, une substance qui représenterait cet être»[319].

L'être, réel et idéal, limite de la pure activité vitale du Moi : Fichte

Si nous voulions faire une étude historique complète des manières d'envisager l'être, il nous faudrait, entre Kant et Hegel, examiner les positions de Fichte et de Schelling; mais nous ne prétendons pas faire ici une étude historique exhaustive. Nous nous bornerons donc à souligner quelques points qui nous semblent particulièrement importants dans la perspective où nous sommes placés, en sachant très bien qu'il est impossible d'exposer en quelques pages des pensées si fluentes, qui n'ont jamais pu se fixer parfaitement. Les remarques que nous ferons seront donc nécessairement fragmentaires.

réellement : elle «n'est qu'un être en pensée, un *ens rationis ratiocinantis*» (*op. cit.*, Conv. X, p. 421). Kant ira jusqu'à dire : «Je suis objet devant moi-même et devant mes représentations. [L'idée] que quelque chose existe en dehors de moi est un produit de mon activité. Je me fais (*mache*) moi-même. (...) Nous construisons nous-mêmes toutes choses (*wir machen alles selbst*)» (*op. cit.*, conv. VII, p. 82). Pierre Lachièze-Rey, dans *L'idéalisme kantien*, et Roger Daval dans *La Métaphysique de Kant*, ont proposé une interprétation idéaliste de l'*Opus postumum*. Cette interprétation a été discutée, notamment par Edgar Wolff, aux yeux de qui cet idéalisme et ce fichtéisme ne sont qu'apparents, et pour qui l'*Opus postumum* «s'oriente vers une perspective beaucoup plus nominaliste qu'idéaliste» (*Kant et Leibniz. Criticisme et dogmatisme*, p. 246; voir aussi, du même auteur, *Etude du rôle de l'imagination dans la connaissance chez Kant*).

[319] *Opus postumum*, Convolutum I (éd. Ak., vol. XXI), p. 64. En affirmant Dieu comme valeur morale, la raison pratique «démontre efficacement (d'un point de vue pratique), non certes l'existence de Dieu comme substance particulière, mais du moins l'appartenance à la philosophie transcendantale d'une référence à pareil concept» (*op. cit.*, Conv. VII, pp. 54-55). Cf. p. 55 : «on ne saurait nier qu'un tel être [Dieu] existe; en revanche, on ne saurait affirmer qu'il existe en dehors de la pensée rationnelle de l'homme».

Pour Fichte, «la philosophie tout entière part du Moi comme intuition qui en constitue le concept fondamental» et «elle s'achève dans l'Idée du Moi», Idée qui «ne peut être établie que dans la partie pratique, comme but suprême de l'effort de la raison»[320]. Fichte souligne que «si la philosophie part du fait, elle se situe d'emblée dans le monde de l'être et de la finitude, et il lui sera difficile de trouver un chemin vers l'infini et le supra-sensible»[321]; tandis que «si elle part de l'action» (ce que fait la *Doctrine de la Science* [322]), «elle se place à l'endroit même où se lient ces deux mondes et d'où elle pourra les embrasser d'un seul regard»[323].

Pour Fichte, en effet,

> *tout être (Sein)* signifie *une limitation de la libre activité.* Or : *ou bien* l'on considère cette activité comme celle de la *simple Intelligence* (comme celle du sujet de la conscience). On n'attribue dès lors à ce qui est posé comme ne faisant que limiter cette activité, qu'un *être idéal : simple objectivité par rapport à la conscience* (...). Ou bien la libre activité est considérée comme

[320] *Seconde introduction* à la *Doctrine de la science* (1797), in Oeuvres choisies de philosophie première, p. 310 (J.H. Fichte's Sämmtliche Werke I, p. 517). – Nous n'abordons ici en aucune manière le problème de l'évolution de la *Wissenschaftslehre*, évolution en laquelle, comme le reconnaît M. Gueroult, il est difficile «de préciser les limites de chaque moment et l'articulation précise de la doctrine en chacun d'eux» (*L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, II, p. 163). Fichte, du reste, «n'a-t-il pas lui-même proclamé l'identité des exposés nouveaux et des exposés anciens : 'L'ancienne exposition de la W.-L., écrit-il en 1806, est excellente et parfaitement suffisante (...) aussi doit-on comprendre qu'il ne faut attendre de moi aucune autre doctrine que celle autrefois publiée'» (*op. cit.*, p. 145) ? Pour ce problème d'évolution, et un approfondissement de la conception fichtéenne de l'être, on peut se reporter à l'ouvrage de M. Gueroult.

[321] FICHTE, *op. cit.*, p. 276 (Werke I, p. 469). «Pour la Doctrine de la Science tout être est nécessairement un être sensible (...). L'intuition intellectuelle au sens kantien est une monstruosité qui s'évanouit entre nos mains dès qu'on veut la penser (...) L'intuition dont parle la *Doctrine de la Science* ne s'applique pas à un être, mais à un acte et rien ne la désigne chez Kant (sauf, si l'on veut, l'expression d'*apperception pure*» (*op. cit.*, pp. 278-279; Werke I, p. 472).

[322] L'«intuition intellectuelle» que Fichte considère comme «l'unique assise ferme pour toute philosophie» (*Seconde introduction...*, p. 274; Werke I, p. 467), est «cette intuition de soi-même, supposée chez le philosophe, dans l'effectuation de l'acte par lequel le Moi est engendré en lui» (*op. cit.*, pp. 275-276; Werke I, p. 469).

[323] *Op. cit.*, p. 276; Werke I, *loc. cit.* Cf. *op. cit.*, p. 299 (Werke I, p. 500) : «Celui qui soutient que toute pensée et que toute conscience doit partir d'un être, celui-là fait de l'être quelque chose d'originaire et c'est en cela que consiste précisément le dogmatisme. (...) que pourrait signifier *un être seulement pour nous* et qui cependant serait aussi un être *originaire* et non déductible ?»

> *agissante, comme possédant une causalité;* et dès lors l'*existence* réelle est attribuée à ce qui la limite : le monde *effectivement réel* [324].

L'être est donc bien conçu comme relatif à la libre activité, c'est-à-dire au Moi, et même comme limitation de cette libre activité. Il est donc une certaine négation du Moi, mais n'est pas *la* négation du Moi, car le Moi *est* :

> *Le Moi se pose lui-même,* et il est en vertu de ce simple poser de soi par soi; et inversement : le Moi *est,* et il *pose* son être, en vertu de son pur être. Il est en même temps le sujet de l'acte et le produit de l'acte; il est l'action et l'effet de l'activité; acte et action sont une seule et même chose; il s'ensuit que le : Je *suis* exprime une pure activité *(Tathandlung),* mais la seule qui soit possible [325].

Mais comprenons bien qu'il ne s'agit pas ici de l'acte métaphysique : il s'agit de l'action et, plus précisément encore, de l'action vitale et de la vie. C'est sans doute ce point qui est le plus important à souligner : la confusion de l'être et de la vie; l'être n'est plus saisi que par et dans l'immanence de l'opération vitale. C'est pourquoi la *Wissenschaftslehre,* en dernier lieu, a pour objet la vie :

[324] *Op. cit.*, p. 296, note 12 (Werke I, p. 496). Cf. Werke V, p. 359 : «Le terme *être* ne signifie immédiatement qu'un objet de la pensée».

[325] *Les principes de la Doctrine de la science* (1794-1795), in Oeuvres choisies de philosophie première, p. 20 (Werke I, p. 96). D'après B. Bourgeois (*L'idéalisme de Fichte*, p. 25), Fichte fonde la soumission théorique de l'objet au sujet dans la «soumission pratique de l'être à la liberté. C'est cette soumission elle-même libre qui constitue la véritable révolution copernicienne». «Alors que chez Kant, écrit B. Bourgeois, la subordination du théorique au pratique est en quelque sorte seulement l'objet d'un postulat, d'une affirmation pratique, elle devient chez Fichte l'objet d'une connaissance théorique, et cette subordination du théorique au pratique n'entraîne pas une nouvelle contradiction entre le dire et le faire, car la théorie philosophique se saisit elle-même comme une praxis, la spéculation s'appréhende comme une vie. Ainsi l'idéalisme éthique démontre dans son contenu même la légitimité, le *droit* de la présupposition à laquelle il doit son existence de *fait* : l'absoluité de la liberté qui fonde tout le reste. Il ne se contente pas d'affirmer que seule la croyance en la liberté peut amener à penser que le Moi pose l'être, mais établit que le Moi ne pose l'être que parce qu'il est liberté. L'idéalisme fichtéen fonde théoriquement, non pas certes la liberté, mais son pouvoir fondateur, en montrant que le pratique est la racine du théorique, que la vie est source de la spéculation. L'idéalisme est bien pour Fichte cette expression de la vie (...) une vie qui est celle de l'esprit. (...) C'est pourquoi l'idéalisme de Fichte, expression de la vie, ne peut être compris que par un *vivant*, c'est-à-dire un homme qui s'est arraché à la passivité de l'être et s'est élevé à la liberté de l'acte» (*op. cit.*, pp. 24-25).

> Ce qu'elle prend pour objet de sa réflexion n'est pas un concept mort, tout entier passif par rapport à la recherche et dont elle ne ferait quelque chose que par le fait de sa propre pensée – c'est au contraire une réalité vivante et active, qui produit des connaissances de *(aus)* soi-même et par soi-même et que le philosophe se contente de contempler [326].

> Rien n'a de valeur ni de signification inconditionnée si ce n'est la vie [327].

Dans la perspective de Fichte, la vie seule est l'Absolu, et l'être est considéré comme limite de la vie. Cependant, nous voyons Fichte affirmer : «L'Être, purement et absolument comme Être, est vivant et actif en soi-même; et il n'y a pas d'autre Être que la Vie; mais en aucun cas il n'est mort, stagnant et reposant intérieurement»[328]. Il semble donc qu'être et vie soient identifiés :

> Cet être absolument *par soi-même, en soi-même, à travers soi-même* (...) est donc construit, pour nous exprimer d'une manière scolastique, comme un *esse in mero actu,* en sorte que tous deux, *être* et *vie, vie* et *être* s'interpénètrent de part en part, se dissolvent l'un dans l'autre et sont une seule et même chose (...) Cet être et cette vie unifiées ne peuvent être ou être recherchés hors d'eux-mêmes, et il ne peut y avoir absolument rien hors d'eux. Bref, et en un mot : il n'y a absolument aucune dualité ni aucune multiplicité, mais seulement l'unité; car l'être qui est cependant saisi substantivement par la parole, ne peut pas être, *verbaliter, esse in mero actu,* sinon immédiatement dans la vie elle-même (...) Inversement, ce qui vit immédiatement est l'*esse,* car seul l'*esse* vit; et il n'est totalement vie que comme unité indivisible qui ne peut être hors de soi, qui ne peut sortir de soi dans une dualité (...) Mais nous vivons nous-mêmes immédiatement dans l'acte de la vie; nous sommes donc l'être lui-même dans son unité et son indivision, tel qu'il est en soi, de soi-même et par soi (...) [329].

Et comme la vie et l'amour ne font qu'un, l'être s'identifie à l'amour : «La vie vivante Est l'amour, et a et possède, en tant qu'amour, ce

[326] *Seconde introduction* à la *Doctrine de la Science,* p. 265 (Werke I, p. 454).

[327] *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie,* 1801 (Werke II), p. 333.

[328] Das Sein, durchaus und schlechthin als Sein, ist lebendig und in sich tätig, und es gibt kein anderes Sein, als das Leben : keineswegs aber ist es tot, stehend und innerlich ruhend» (*Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit,* in Fichtes Freiheitslehre. Eine Auswahl aus seinen Schriften p. 105).

[329] *La Théorie de la Science* (exposé de 1804), pp. 148-149.

qu'elle aime, enlacé et pénétré, fondu et mêlé à elle : éternellement le seul et même amour»[330].

Le Moi, libre activité, étant «la racine de toute vie», de tout amour et de toute connaissance, on pourra affirmer que «l'existence de l'Être est la conscience ou la représentation de l'Être», comme on peut s'en convaincre «d'après le mot 'est' appliqué à quelque objet, par exemple à ce mur. Car qu'est-ce que ce 'est' lui-même dans la phrase 'le mur *est*' ?» Et l'on pourra conclure : «Manifestement ce n'est pas le mur lui-même (...) il se présente donc simplement comme un signe extérieur de l'Être indépendant, comme une image de celui-ci»[331].

Si l'intuition dominante de Fichte est bien le Moi sous ses aspects différents : Moi-Acte, Moi-Vie, Moi-Amour, Moi-Conscience, l'être est saisi en premier lieu, relativement au Moi, comme limite de la libre activité : soit celle de la simple intelligence (être idéal), soit celle qui agit (le monde effectivement réel). Il semble cependant qu'on puisse reconnaître que «l'Être pris absolument», ou simplement «l'Être», s'identifie à l'Acte, à la Vie, à l'Amour, à la Conscience. Faut-il voir chez Fichte, au delà des deux modalités : être idéal et être réel, limites de la libre activité, une certaine saisie fondamentale de l'Être pris absolument qui ne limite plus l'activité, mais tend à s'identifier au Moi et, en définitive, à l'Être premier ? [332] Il y aurait donc, dans la perspective de Fichte, comme trois grandes modalités de l'être. Mais son «Être pris absolument» n'est que la modalité suprême de l'être [333].

[330] *Initiation à la vie bienheureuse*, p. 259. Cf. p. 100 : «L'amour partage l'Être mort en un Être pour ainsi dire répété deux fois, le posant devant lui-même et par là fait de lui un Moi ou Soi-même qui se contemple et est pour lui-même objet de connaissance; Moi qui est la racine de toute vie. A nouveau, l'amour réunit et relie de la façon la plus intime le Moi divisé». «Seuls l'Être et la vie véritable sont capables d'exister (*ibid.*; cf. pp. 155 ss.).

[331] *Op. cit.*, pp. 141-142. La «forme substantielle de la vie véritable» est la pensée (*op. cit.*, p. 108).

[332] Relevons ici ce jugement de D. Julia, dont la perspective est très différente de celle de B. Bourgeois : «Plus profond que le moi (le pour-soi) est l'*être absolu du savoir* : cet être se caractérise à la fois comme un *acte absolu* de l'esprit et une découverte de l'*être*; l'esprit fait l'épreuve de l'être dans le sentiment de rigueur ou de 'certitude'. L'idéal et le réel, la liberté et l'être se synthétisent dans le *procès réel* du savoir comme procès de découvertes réelles» (*Fichte. Sa vie, son œuvre*, p. 23). Si B. Bourgeois oppose la liberté de l'acte à la passivité de l'être, D. Julia, au contraire, reconnaît que l'être se caractérise à la fois comme acte absolu de l'esprit et découverte de l'être. B. Bourgeois ne projette-t-il pas sur Fichte l'opposition sartrienne de l'être-en-soi et de la liberté ?

[333] Il est curieux de noter un parallélisme entre ce que Descartes dit de la substance et ce que Fichte dit de l'être. Pour Descartes, il y a deux substances, pensante et étendue, et

Au delà de l'être : le Moi, la liberté – Schelling

S'il est déjà très difficile d'exposer la pensée de Fichte sur l'être, il est encore plus difficile de le faire pour Schelling, dont la pensée a connu des transformations considérables, depuis les premières œuvres inspirées de Fichte jusqu'à la «philosophie de la Révélation».

A l'époque de la «philosophie de l'identité», Schelling, voulant abolir (sans sacrifier l'un des termes à l'autre) l'opposition du réalisme et de l'idéalisme, de l'être et de la pensée, du sujet et de l'objet, qu'il reproche à Fichte de maintenir, pose un Absolu totalement indifférencié qui n'est ni sujet, ni objet, mais l'Identité de l'un et de l'autre (cet Absolu étant à la fois principe dynamique et fin ultime du devenir qui affecte les termes corrélatifs en lesquels il se différencie : la nature et l'esprit). «Le savoir véritablement absolu, écrit Schelling, n'est possible que dans un point où la pensée et l'être coïncident, où la question du lien entre le concept et l'objet ne se pose plus, où le concept est lui-même tout à la fois l'objet et l'objet le concept»[334]. Cette unité de la pensée et de l'être est intuition en tant qu'acte – l'intuition (intellectuelle) étant «la faculté de voir le général dans le particulier, l'infini dans le fini, tous deux réunis dans une unité vivante»[335]. Cette intuition

la Substance première qui, en définitive, est la seule véritable substance. Pour Fichte, il y a deux modalités de l'être, idéal et réel, et l'Etre premier ou Dieu.

[334] *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1802), Ausgewählte Werke (1re série) IV, p. 242, note 1.

[335] Voir *op. cit.*, pp. 243 et 258. A propos de l'intuition intellectuelle telle qu'elle se présente dans des œuvres antérieures, X. Tilliette résume ainsi la pensée de Schelling : «L'intuition intellectuelle du 'Je suis' précède et accompagne toute pensée et représentation, le Je identique et imprenable est le support d'existence pure et de liberté sans lequel aucune pensée ou représentation n'est possible. Le *Ich bin* est contenu dans le Cogito comme son centre, il est indéductible. Le Cogito, lui, appartient à la sphère du fini, la pensée est objectivante et finie. C'est pourquoi le Moi absolu est impensable, il n'est atteint qu'à l'extrême limite du savoir, où pensée et représentation s'abolissent, dans une expérience ineffable. Mais, d'autre part, le Moi de l'intuition intellectuelle est auto-production dans et par la pensée : il est *pour soi*, il se produit en se pensant lui-même, il est coïncidence de son être et de sa pensée, et il n'est pensable que comme pensée de soi-même» (X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie du devenir*, I, p. 78). – Nous regrettons de n'avoir pris connaissance de cet ouvrage monumental qu'au dernier moment, après avoir mené notre modeste enquête sur Schelling. L'auteur annonce (*op. cit.*, II, p. 509) la publication à venir d'une thèse de J. Rivelaygue sur *Le problème de l'Etre dans la dernière philosophie de Schelling.*

n'est autre que le Moi, et «tout ce qui est, pour autant qu'il *est*, c'est l'identité absolue»[336].

Il s'agit donc, pour Schelling, de trouver le point «où existe *l'identité la plus parfaite de l'être et de la représentation*», ou encore : «*le point où le sujet et l'objet se présentent comme unis en dehors de toute médiation*»[337]. Or, «cette identité du représenté et du représentant n'existe que dans la *conscience de soi;* c'est donc là que se trouve le point cherché». «Avec l'acte de conscience naît pour nous le concept, qui n'est autre que celui du *Moi*»[338].

Le Moi (qui est indistinct de sa pensée) «est acte pur, action pure»[339]. Il est une intuition intellectuelle absolument libre; et n'étant que cette intuition, «il est seulement *postulé*». Ainsi, «la philosophie transcendantale a pour point de départ, non une existence, mais un acte libre qui peut seulement être *postulé*». Et Schelling ajoute :

> toute science qui n'est pas empirique doit, dès son principe, exclure tout empirisme, c'est-à-dire engendrer *(hervorbringen)* son objet, au lieu de le supposer comme déjà existant [340].

> Il est aussi impossible de démontrer ce qu'*est* le Moi que ce qu'*est* la ligne. On peut seulement *décrire* l'acte *(Händlung)* duquel il naît.

[336] *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, I (1804), § 10, Ausgewählte Werke (1re série) V, p. 680. Cf. *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), § 26, op. cit., p. 21 (Werke, éd. Schröter III, p. 21) : «L'identité absolue est la totalité absolue».

[337] *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Werke (Schröter) II, p. 364 (Ausgewählte Werke | 1re série| II, même pagination); traduit in *Essais*, p. 146.

[338] *Op. cit.*, pp. 365 et 366 (*Essais*, pp. 147 et 148).

[339] *Op. cit.*, p. 368 (*Essais*, p. 150). Dans les *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), Schelling dira que l'esprit est «faim de l'être» : voir Werke (Schröter) IV, p. 358 (Ausgewählte Werke | 1re série| IV, p. 410) : «L'*esprit* est l'être *natura sua*, une flamme qui brûle d'elle-même. Mais comme, en tant qu'être, l'être lui fait face (*als Seiendem das Sein entgegensteht*), l'esprit, au fond, n'est rien autre que le désir passionné de l'être (*die Sucht zum Sein*), comme la flamme cherche la matière. L'essence profonde de l'esprit est, par conséquent, désir passionné, appétit, envie (*Sucht, Begierde, Lust*). Qui veut saisir le concept de l'esprit dans sa racine la plus profonde, doit chercher à bien connaître l'essence du *désir* (*Begierde*). Dans le désir apparaît d'abord un être subsistant en lui-même entièrement; le désir est quelque chose d'inextinguible; en regard de tout désir l'innocence ne peut se perdre qu'une fois. Il est une faim de l'être, et chaque satisfaction ne fait que lui apporter de nouvelles forces, c'est-à-dire une faim encore plus violente. C'est là qu'on voit d'autant mieux l'inextinguibilité (*das Unauslöschliche*) de l'esprit. Jusqu'où peut monter, en l'homme, ce désir, cette faim de l'être, une fois qu'il s'est coupé lui-même de l'être et n'a plus d'influence directe sur l'être, donc quand l'être, pour ainsi dire, se trouve à découvert, cela est facile à considérer».

[340] *System...*, pp. 370-371 (*Essais*, p. 152).

> On apprend ce qu'est le *Moi* en l'engendrant *(hervorbringt)*, car c'est seulement dans le *Moi* que réside l'identité primitive de l'être et de la production *(Producirens)* [341].

On ne peut même pas dire du Moi qu'il *est*, nous dit Schelling,

> parce qu'il est l'*être* lui-même. L'acte éternel de prise de conscience de soi qui s'accomplit hors du temps et que nous appelons le *Moi*, est ce qui confère l'existence à toutes choses, ce qui n'a par conséquent pas besoin d'un autre être lui servant de support, mais se supporte et se soutient lui-même, objectivement comme l'*éternel devenir*, subjectivement comme *l'éternelle production (Produciren)* [342].

En définitive, chez Schelling, l'être est assumé par la liberté, puisque «l'essence du Moi est la liberté»[343];

[341] *Op. cit.*, p. 372 (*Essais*, pp. 153-154). Le mathématicien-philosophe polonais Wronski, contemporain de Schelling, considère le système de ce dernier comme une «anticipation poétique» de sa propre philosophie, qui est «la philosophie absolue du Messianisme» (cf. Z.-L. ZALESKI, *Attitudes et destinées*, p. 43). Cette philosophie repose sur une «loi de création» en vertu de laquelle toutes les réalités se créent, et qui consiste dans l'harmonie entre théorie (ou autothésie) et technie (ou autogénie) qui sont les deux éléments primordiaux de l'univers (cf. *op. cit.*, p. 47). Toute réalité, en effet, se crée selon une loi déterminée qui résulte de l'«autogénie» et de l'«autothésie» de l'Absolu lui-même. Pour Wronski, l'Absolu a pour *première détermination* la *Réalité*; cette Réalité se crée elle-même (autogénie) : c'est la *deuxième détermination* de l'Absolu, ou *Savoir*; le résultat de cette création, de ce Savoir, est une «fixité permanente» (autothésie) qui constitue la *troisième détermination* de l'essence de l'Absolu, et qui est l'*Etre*. L'être est ainsi introduit comme «condition de fixité dans la réalité et par conséquent de sa force, ou de son inaltérabilité propre» (voir *Apodictique messianique*, pp. 5 ss., cité par Ph. d'ARCY, *Wronski*, pp. 88 ss.). Z.L. Zaleski rapproche cette triade : Elément-Etre. Elément-Savoir, Elément neutre (Réalité) de la triade schellingienne : Moi, Non-Moi, Identité (*op. cit.*, p. 43). Pour Wronski, c'est donc «la *fixité* de l'univers et spécialement la *fixation* de la réalité [qui] constitue l'être (...). Le caractère extérieur de l'être est donc la fixité. Elle consiste dans l'*indépendance* ou dans l'*inertie* des déterminations de l'être» (*Propédeutique messianique*, II, p. 10, cité par F. WARRAIN, *L'œuvre philosophique de Hoené Wronski*, I, p. 137). Sur la «loi de création», qui est «la *détermination propre de l'essence même de l'absolu*» (*Propédeutique messianique*, II, p. 19), voir F. WARRAIN, *op. cit.*, II, pp. 13 ss.

[342] *Op. cit.*, p. 376 (*Essais*, p. 157).

[343] *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), § 8, Werke (Schröter) I, p. 103; Ausgewählte Werke (1re série) I, p. 59. Voir J.E. SCHLANGER, *Schelling et la réalité finie*, p. 27. Hegel dira : «la liberté caractérise l'Absolu, quand il est posé en qualité d'être intérieur, qui, dans la mesure où il se pose en une forme limitée, en des points déterminés de la totalité objective, demeure ce qu'il est c'est-à-dire un illimité; aussi a-t-il en plus, lorsqu'il est considéré en opposition avec son être, c'est-à-dire à titre d'intériorité, la possibilité de perdre cet être et de passer en une autre manifestation phénoménale. La nécessité caractérise l'Absolu dans la mesure où on le considère comme un terme exté-

c'est la *liberté* qui constitue le commencement et la fin de notre philosophie, la liberté, cet absolument indémontrable qui ne se démontre que par lui-même. Ce qui, dans tous les autres systèmes, constitue une menace pour la liberté, s'en trouve déduit dans le nôtre. D'après ce système, l'être équivaut à la *suppression* de la liberté.

Dans un système qui fait de l'être le commencement et la fin, ce n'est pas seulement la connaissance qui est une simple copie de l'être primitif, mais toute liberté devient une simple illusion, car on ignore les principes dont tous les mouvements sont ses manifestations apparentes [344].

L'être, qui ne peut plus être saisi qu'en fonction de la liberté, n'est donc plus premier ni fondamental [345]. Par crainte de voir l'être supprimer la liberté, Schelling préfère déduire l'être, et donc le supprimer comme être en ce qu'il a de fondamental et d'ultime [346].

rieur, comme une totalité objective, et donc un ensemble extraposé, mais dont les parties ne peuvent recevoir aucun être sauf dans le tout de l'objectivité » (*Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, in Premières publications, pp. 148-149; Werke, éd. Lasson, I, pp. 86-87). Voir aussi p. 149 (éd. Lasson, p. 87) : «il y a de la liberté dans la nature, car elle n'est pas seulement un être au repos, elle est en même temps un devenir, un être qui sans être scindé et synthétisé du dehors, se scinde et s'unifie en lui-même, et ne se pose sous aucune de ses figures comme simplement limité, mais librement comme le tout».

[344] *System...*, p. 376 (*Essais*, p. 158). Cf. *Vom Ich als Prinzip...*, Werke (Schröter) I, p. 101 (Ausgewählte Werke I, p. 57) : «Le commencement et la fin de toute philosophie est – la *liberté* !» Cf. la lettre de Schelling citée par X. TILLIETTE, *op. cit*, I, p. 75 : «Le suprême principe de toute philosophie est le Moi pur, absolu, c'est-à-dire le Moi en tant qu'il n'est que Moi, nullement conditionné encore par des objets, mais posé par la *liberté*. L'α et l'ω de toute philosophie est la liberté».

[345] Nous voyons là toute la différence qui existe entre la position de Schelling et celle de Heidegger, bien que sur certains points il y ait entre eux une similitude, entre autres à propos du Néant. Pour Schelling, le Sujet, «dans sa pure substantialité, est encore libre de tout être (*Zur Geschichte der Neueren Philosophie* | 1827|, Ausgewählte Werke | 1re série| V, p. 381), il «est comme s'il n'était rien» (*op. cit.*, p. 383; traduit dans *Essais*, pp. 441 et 443); et l'espace, comme substrat idéal de toute succession, est «l'absence absolue d'intensité et, sous ce rapport, le néant» (*System des transzendentalen Idealismus*, p. 477). – Sur le sujet (première «puissance») entendu comme néant, voir W. JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, pp. 93 ss. Voir aussi ci-dessous, note 401. Sur Schelling et Heidegger, voir X. TILLIETTE, *op. cit.*, II, pp. 499-500.

[346] En réalité, si la liberté est posée en premier lieu, elle relativise l'être, et donc ne le reconnaît plus comme tel (c'est bien l'«oubli de l'être»); alors que l'être posé comme absolu, face à l'esprit ou s'identifiant à l'esprit, peut nous révéler ce qu'est la liberté. Nous comprenons alors en quel sens on peut parler, chez Schelling, d'une «quête du secret de l'être» (voir Cl. BRUAIRE, *Schelling ou la quête du secret de l'être*), de même que Blondel a parlé de l'agir comme du «secret de l'être» (cf. ci-dessous, p. 218). Pour Schelling, c'est sans doute bien la liberté qui est le «secret» de l'être, mais il faut avouer qu'elle ne devient «secret» de l'être qu'en l'absorbant !

Mais ce n'est pas là toute la philosophie de Schelling, que l'on a trop souvent considéré comme un simple intermédiaire entre Fichte et Hegel, en méconnaissant sa dernière philosophie qui est une réaction violente contre Hegel. Dans cette philosophie, où la méthode historique remplace la méthode logique, Schelling répudie, avec sa «philosophie de l'Identité», l'immanentisme rationaliste de l'idéalisme qui, en tant que science de la pure raison, ne pouvait rejoindre l'existence [347]. Cette première philosophie qu'il appelle «philosophie négative» identifiait l'être à la liberté absolue. La nouvelle philosophie, «positive», qui «part de l'existence»[348], du *Dass*, et non plus de l'essence, du *Was*, veut «libérer» l'être de toutes les conditions logiques pour le restituer à sa réalité d'existence, rendant ainsi à Dieu sa transcendance et à l'homme sa liberté [349].

Ce qui est affirmé désormais, c'est la priorité de l'être sur la pensée et de l'existence sur l'essence; celle-ci, pouvant être ou ne pas être, est seulement possible et ne peut rien dire de l'existence, laquelle se tient en dehors de tout concept et au delà de toute démonstration [350]. La philosophie de la raison cède donc le pas à une philosophie existentielle «explicative de la réalité»[351], qui doit partir d'une réalité absolument indépendante de toute pensée, absolument première, *existence pure*, que ne circonscrit aucune essence. Cette existence pure, transcen-

[347] Schelling considère la «prééminence accordée à la pensée sur l'être, au *Was* sur le *Dass*», comme «l'expression d'un malaise, non particulier, mais général, dont souffre [la] nation allemande, qui s'est heureusement trouvée suffisamment sûre d'elle-même et de ses forces pour pouvoir s'occuper aussi longtemps de la nature d'un régime, sans se soucier de la réalité» (*Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten* [conférence donnée à l'Académie des Sciences de Berlin le 17 janvier 1850], Ausgewählte Werke [2ᵉ série] I, 1, p. 589; traduit dans *Introduction à la philosophie de la mythologie*, II, p. 379). C'est pour cette raison, continue Schelling, que «la philosophie allemande a été frappée ces derniers temps d'une désolante improductivité» (*ibid.*).

[348] *Philosophie der Offenbarung*, I (Ausgewählte Werke [2ᵉ série] II, 1), p. 62. Sur la dernière philosophie de Schelling, où celui-ci essaie d'intégrer la «philosophie rationnelle pure», science négative de l'essence, du *Was*, et la «philosophie de l'existence ou du principe absolu», voir B. MAJOLI, *La filosofia della esistenza di F.G. Schelling*. La réaction violente de Schelling contre Hegel s'exprime principalement, après la mort de Hegel, dans la *Préface* à une traduction d'un écrit philosophique de V. Cousin : voir Ausgewählte Werke (1ʳᵉ série) V, pp. 483 ss. Voir aussi les extraits de lettres cités par X. TILLIETTE, *op. cit.*, II, pp. 79-80.

[349] Voir B. MAJOLI, *art. cit*, pp. 405-406.

[350] Voir *Philosophie der Offenbarung*, I, pp. 156, 157, 161, 168.

[351] *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, I, Ausgewählte Werke (2ᵉ série) I, 1, p. 564 (*Introduction à la philosophie de la mythologie*, II, p. 349).

dante et singulière est la *volonté originaire* que rien ne nécessite et qui n'est Dieu pour nous que parce qu'elle l'a *voulu*. La dernière philosophie de Schelling, philosophie de la mythologie et de la révélation, sera l'histoire du processus divin et de la conscience religieuse dans un monde marqué par le «malheur de l'existence» : «l'existant, né de l'acte gratuit et alogique de la création et de la rébellion de la première puissance [le néant, fondement de l'être], dans sa radicale contingence et son instabilité ontologique, ayant le non-être pour fondement, 'réel dans son non-être et irréel dans son être', vit dans l'océan d'oscillations et de dépassements contradictoires du devenir»[312].

Être, essence, Idée : Hegel

Considérée du point de vue de la métaphysique de l'être, la position de Hegel (qui veut dépasser les essais d'intériorisation déjà réalisés par Fichte et Schelling au niveau de l'activité vitale du Moi et de la liberté) apparaît comme un système grandiose d'intériorisation de l'être par l'esprit, dans l'Idée. Ce n'est plus l'être qui révèle à l'esprit ce qu'il est, c'est l'esprit qui se révèle à lui-même ce qu'il est et ce qu'est l'être. En effet, l'être est posé dès le point de départ comme ce qu'il y a de plus indéterminé, comme ce qui implique la négation de toute détermination, et qui est comme vidé de toute signification propre. L'être face au non-être fait apparaître le devenir; l'être est donc relativisé en premier lieu par le devenir, grâce au non-être. Du devenir, synthèse de l'être et du néant (le *Dasein),* émergera l'essence, qui est la négativité absolue de l'être, et l'intermédiaire entre l'être et le concept. En dernier lieu, l'être, par l'essence, est comme totalement absorbé, intériorisé par l'Idée, l'Esprit en-soi-et-pour-soi. La philosophie hégélienne est la philosophie de la néantisation de l'être pour l'avènement de l'esprit. La métaphysique de l'être disparaît par et pour la dialectique de l'esprit.

[312] Voir B. MAJOLI, *art. cit.*, p. 402. L'expression «malheur de l'existence» est reprise par Schelling à d'Alembert. Sur les trois «puissances» de Schelling, voir W. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, pp. 80 ss. Se faisant l'interprète de Schelling, W. Jankélévitch écrit : «l'univers n'est pas intégralement convertible en notions simples, malgré les prétentions du dogmatisme; il y a toujours entre nos lois et la réalité une certaine marge qui trahit, pour ainsi dire, la protestation du principe nocturne; et l'on sait combien Schelling, dans sa dernière philosophie, est devenu attentif à cette contingence intime des choses, à ce chaos vénérable et toujours réfractaire à la discipline des concepts» (*op. cit.*, p. 45).

Les écrits théologiques de jeunesse de Hegel – «cette tête qui a voulu contenir l'être»[353] – nous révèlent la manière dont, au début de sa philosophie, Hegel envisage le problème de l'être. Dans ces écrits, en effet, il considère le problème métaphysique comme un cas particulier du problème religieux, et étend au domaine de l'être en général le résultat de ses méditations sur le problème religieux. La «mauvaise positivité» à surmonter sur le plan de l'être (correspondant à la mauvaise positivité de la «religion d'autorité», dépassée par l'amour [354]) s'incarne dans le système de Kant. Au lieu, résume Henri Niel,

> de concevoir l'être comme quelque chose de simplement posé, de séparé, il faut retrouver l'unité vivante du réel. A l'idée que l'être existe pour soi, à la manière d'une réalité indépendante, avec laquelle aucune communication n'est possible, il faut substituer cette idée que l'être est essentiellement processus d'unification en train de se réaliser, étant bien entendu que cette unification peut revêtir une multitude de formes différentes. Dans sa critique de la mauvaise positivité, Hegel s'appuyait sur ce fait que Dieu est don de soi, amour, pour lutter contre ceux qui se le représentent à la manière d'un absolu existant pour soi, sans jamais se communiquer aux hommes. C'est une perversion analogue qui est dénoncée ici. Synthèse du sujet et de l'objet, l'être – il faut penser à l'être affirmé – n'a de sens que par rapport à la connaissance; dès lors la position de ceux qui en font une réalité séparée est aussi dangereuse qu'absurde [355].

L'absolu, dont la philosophie a pour but de saisir la manifestation en toutes choses, n'a pas un être séparé. En saisissant sa manifestation dans les réalités finies, le philosophe prend conscience du lien qui relie ces diverses réalités entre elles. «Ce faisant, les existants perdent leur indépendance mais gagnent un être supérieur, l'être même de la totalité dans laquelle ils s'intègrent» – et c'est pourquoi la philosophie sera un système fermé, car l'absolu reste immanent à lui-même [356], se retrouvant à travers les déterminations finies. L'esprit absolu, en effet, reste immanent à lui-même lorsqu'il passe dans son extériorisation : «l'être du devenir historique est identiquement l'être de l'absolu qui apparaît»[357], puisque le devenir historique n'est que la manifestation de l'acte par lequel l'Absolu se révèle à lui-même.

[353] MERLEAU-PONTY, *Signes*, p. 161.
[354] Voir *Hegels theologische Jugendschriften*, pp. 152-213 et 374 ss.
[355] *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, p. 47.
[356] *Op. cit.*, p. 69.
[357] *Op. cit.*, p. 114.

Au point de départ de la *Logique*[358], «système des déterminations pures de la pensée» (c'est-à-dire un système où les pensées sont saisies comme n'ayant d'autre contenu que le contenu engendré par la pensée[359]), Hegel pose l'être comme la notion la plus abstraite, la plus générale, totalement indéterminée. Cette notion d'être, qui apparaît lorsque la pensée se prend pour objet dans son immédiateté, est en effet obtenue grâce à une abstraction de toutes les déterminations du phénomène, et est donc la négation de tout contenu déterminé, la pure négativité de toute différence autonome (*alles unterschiedenen Selbst-*

[358] La *Logique* est inséparable de la *Phénoménologie de l'Esprit*, sans laquelle elle pourrait paraître une suite d'abstractions. J. Hyppolite note que «dans la *Logique* l'identité de l'être et du Soi est implicite ou présupposée au début et s'explicite progressivement, tandis que dans la *Phénoménologie* cette identité est le problème qu'il s'agit de résoudre (mais que la pensée spéculative a déjà résolu en soi)» (*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, II, p. 567). Et J. Hyppolite souligne que si le point de départ de la *Logique* correspond à celui de la *Phénoménologie*, dans cette dernière cependant c'est le savoir de l'être qui s'oppose immédiatement à l'être donné immédiatement, tandis que dans la Logique «l'être est donné comme pure catégorie, objet de pensée qu'on n'a pas à confronter avec le savoir. La conscience qui pense l'être et l'être sont immédiatement, *en soi*, identiques...» (*op. cit.*, p. 568). Dans le fait que Hegel, «le critique le plus décidé de l'intellect abstrait», ait pu donner «à l'exposition la plus achevée de la métaphysique moderne le titre de 'Logique'», C. Fabro voit «le témoignage de la chute au précipice de l'essentialisme» (*Actualité et originalité de l'«esse» thomiste*, p. 263).

[359] Voir *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, *Add.* 2 au § 24, p. 477; cf. *Add.* 1 et §§ 24 et 19, pp. 290 et 283-284. La *Logique* ne se réduit pourtant pas à une suite de déterminations abstraites comme on pourrait le croire de l'extérieur. Les catégories qu'elle parcourt sont les catégories de la pensée absolue qui constituent aussi bien la réalité que le savoir : «puisque ces lois, écrit Hegel, sont les lois de la pure pensée, et puisque la pensée est l'universel en soi et est donc un savoir qui a immédiatement en lui l'être, et dans l'être toute réalité, de telles lois sont des concepts absolus, et sont d'une façon indivisible les essentialités de la forme et des choses» (*Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 250). Les catégories de la *Logique* représentent donc la trame intelligible du réel et la *Logique* est l'âme des autres parties de la philosophie, qui ne sont qu'une «logique appliquée». Elle doit être conçue «comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est celui de la vérité, telle qu'elle existe en-soi-et-pour-soi, sans masque ni enveloppe. Ainsi peut-on dire que ce contenu est une représentation de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, antérieurement à la création de la nature et d'un esprit fini» (*Science de la logique*, I, p. 35). – Comme le note le P. Kuiper, chez Hegel, «l'idée n'est pas une représentation, la *similitude* d'un *autre*, elle n'est pas un terme *relatif*, mais elle est le terme absolu de la connaissance. Pourquoi ? *Parce que* tout autre terme est inconnaissable, étant donné que le terme propre de la connaissance est dû à l'*autonomie* de la pensée (*Le «réalisme» de Hegel*, p. 257). «Et puisque la pensée est autonome (...) c'est la pensée libre qui dit ce qu'est la réalité. Ainsi connaître en général, c'est se mouvoir sur le terrain du réel en général : 'Denken ist Sein'; de la pensée, c'est du réel; Verum est Ens; 'Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig'» (*ibid.*; cf. *Encyclopédie*, § 6, p. 169).

ständigen) [360]. Etant la négation de tout contenu déterminé, cet être est donc négation absolue, et n'est autre que le néant : «L'être, l'immédiat indéterminé, est en réalité *Néant,* ni plus ni moins que Néant»[361]. Cette première notion d'être pur «passe» donc dans une seconde notion, celle de non-être (ce passage étant intérieur à l'être même [362]).

[360] Voir *Science de la logique*, I, p. 72 : «Lui attribuer une détermination ou un contenu qui créeraient une différenciation en son propre sein ou le différencieraient de choses extérieures, ce serait lui enlever sa pureté. Il est l'indétermination pure et le vide pur. Il n'y a rien à contempler en lui, si toutefois il peut être question à son propos de contemplation, à moins que ce soit de contemplation pure et vide. Il n'y a rien non plus à penser à son sujet, car ce serait également penser à vide». Cet être est celui dont parle Hegel au début de la *Phénoménologie de l'Esprit*, «l'être en général» (I, p. 84) dont il dit (p. 85) : «La certitude sensible démontre en elle-même l'universel comme la vérité de son objet. Le *pur être* est alors ce qui demeure comme son essence, mais non plus comme un immédiat, mais comme ce qui est tel que la médiation et la négation lui soient essentielles. Ce qui demeure donc, ce n'est plus ce que nous *visions* comme *être*, mais l'*être* avec la *détermination* d'être l'*abstraction* ou le pur universel» (universel abstrait parce que conditionné par la multiplicité dont il est la négation). Cf. *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (trad. Garniron), I, p. 226 : «L'être, l'être pur est lui-même de l'universel, si nous nous rappelons que l'être est absolue abstraction, pensée pure».

Feuerbach reproche à Hegel de ne pas partir de l'être réel, mais de l'être qui est un attribut de la pensée : «Hegel a pensé les objets uniquement comme des prédicats de la pensée qui se pense elle-même» (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, Werke II , p. 239). L'être de la logique hégélienne (qui est, pense Feuerbach, «l'être de l'ancienne métaphysique, |...| attribué sans distinction à toutes les choses parce que, selon elle, toutes les choses conviennent en ceci qu'elles sont») est «une pensée abstraite, une pensée sans réalité» (*Gründsatze der Philosophie der Zukunft*, § 27, Werke II , p. 285), «en contradiction la plus directe avec l'être réel» (*im direktesten Widerspruch mit dem wirklichen Sein*) (*op. cit.*, p. 286). Pour Feuerbach, «l'être n'est pas un concept universel, séparable des choses. Il est identique à ce qui est. Il n'est pensable que médiatement, pensable seulement au moyen des prédicats qui fondent l'essence d'une chose. L'être est la position de l'essence. Ce qu'est mon essence est mon être. (...) L'être après rémotion de toutes les qualités essentielles des choses est seulement ta représentation de l'être : un être produit, pensé, un être sans l'essence de l'être» (*op. cit.*, p. 286). «La pensée, dit encore Feuerbach, peut penser seulement ce qui est (*Seiendes*) parce qu'elle est elle-même une activité existante réelle. (...) La pensée ne peut aller au delà de l'étant, parce qu'elle ne peut aller au delà d'elle-même, étant donné que cela seul est raison, de poser l'être; car c'est seulement cet être-ci ou cet être-là, non l'être lui-même, qui peut être pensé comme devenu. L'activité de la pensée se révèle comme l'activité fondamentale réelle, par cela que son premier et dernier concept est celui de l'être sans commencement» (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, p. 196). C. Fabro souligne que Hegel et Feuerbach renouvellent au XIXe siècle les deux positions antithétiques que la philosophie essentialiste avait tenues au Moyen Age : le formalisme abstrait et le nominalisme empiriste, et que Heidegger a ici de bonnes raisons de reprocher à la philosophie occidentale son «oubli de l'être» (voir C. Fabro, *art. cit.*, p. 267; *Participation et causalité...*, p. 45).

[361] *Science de la logique*, I, p. 72.

[362] Ce passage, bien qu'il ne se laisse pas étreindre, puisque nous ne pouvons pas en appréhender à la fois les deux termes (l'être, en devenant le néant, cesse d'être) se rencon-

Mais cette seconde notion, étant celle du non-être absolument indéterminé (elle ne dit pas plus absence de tout être que négation de telle forme d'être) devient elle-même équivalente à la notion d'être : «Le Néant représente (...) la même absence de détermination que l'*être* pur»[363]. Abstractions aussi vides l'une que l'autre [364], l'être et le néant s'identifient et, par le fait même, l'un et l'autre «disparaît» dans son contraire – et pourtant ils restent distincts : il y a donc contradiction [365], la contradiction inhérente au devenir :

> le devenir est la disparition de l'être dans le néant et du néant dans l'être; il est la disparition de l'être et du néant en général; mais il repose en même temps sur la distinction entre l'un et l'autre. Il est donc en contradiction avec lui-même, parce qu'il réunit, comme tel, des contraires; mais une pareille union se détruit elle-même [366].

tre partout : «Il n'y a rien dans le ciel et sur la terre qui ne contienne à la fois l'être et le néant» (*Logique*, I, p. 75).

[363] *Op. cit.*, I, p. 73. Hegel estime que si l'on refuse d'identifier l'être et le néant, cela vient uniquement de ce qu'on attribue à l'être un contenu déterminé.

[364] Voir *Encyclopédie*, I, § 87, pp. 349 ss.(Glockner, VIII, pp. 207-208). Hegel disait déjà dans la *Logique d'Iéna* : «Car le néant ou le vide est semblable à l'être pur, qui est également ce vide, et à cause de tout cela tous deux ont immédiatement en eux l'opposition du quelque chose ou du déterminé; et donc ils ne sont pas l'essence véritable, mais membres de l'opposition, et le néant ou l'être, qui est après tout le vide, seulement en tant que l'opposé d'eux-mêmes, en tant que la détermination, et celle-ci est de même l'opposé d'elle-même ou le néant» (*Jenenser Logik*, Werke [éd. Lasson] XVIIIa, p. 31).

[365] Voir *Logique*, I, p. 101. — Jean Hyppolite fait observer que si nous réfléchissons sur cette première dialectique de l'être et du néant, nous «voyons d'abord qu'elle n'est possible que parce que *c'est le Soi qui s'est posé comme être*. Le jugement 'l'être est le néant', ce n'est pas l'être lui-même qui le fait, mais l'esprit pensant qui est immanent à cette première détermination et qui ne s'explicitera qu'à la fin de la *Logique*, quand l'être se sera lui-même explicité complètement et sera devenu *concept pour soi*». Si la pensée et l'être se retrouvent pour nous dans l'opposition de l'être et du néant comme dans leur identité, «cela tient à ce que c'est *le Soi qui s'est posé lui-même comme être* et que cette position n'est pas tenable; elle engendre une dialectique» (*op. cit.*, pp. 568-569).

[366] *Logique* I, p. 101. Le devenir implique en effet deux directions qui, «bien que distinctes, se pénètrent et se paralysent réciproquement» : la disparition : «l'être se transforme en néant, mais le néant est, en même temps, son propre contraire, le passage à l'être : apparition»; l'apparition : «le néant se transforme en être, mais l'être se supprime lui-même et constitue plutôt le passage au néant : la disparition» (*op. cit.*, p. 100). La disparition de l'être et du néant équivaut à «la disparition du devenir ou à la disparition de la disparition. Le devenir est un mouvement agité qui s'affaisse pour aboutir à un calme résultat» (p. 101). Cf. p. 74 : «Le profond Héraclite a opposé à cette abstraction simple et unilatérale [l'être pur de Parménide ou le néant pur des systèmes orientaux], le concept supérieur et total du devenir en disant : *l'être n'est pas plus que le néant*, ou encore : *tout coule*, ce qui équivaut à dire : tout est en voie de devenir, tout devient». Voir

Le résultat est donc un *être-disparu* (et non pas le néant, ce qui serait un retour à l'une des deux déterminations supprimées, et non le résultat du néant *et de l'être*). C'est l'unité de l'être et du néant, devenue «calme simplicité», laquelle est représentée par l'être, non plus pour lui-même, mais en tant que détermination du tout :

> Le devenir, c'est-à-dire le passage à l'unité de l'être et du néant, unité qui se présente comme *étant* ou sous la forme de l'unité directe et unilatérale de ces deux moments, ce devenir, disons-nous, est le *Dasein* (l'être-là) [367].

Dans leur unité, qui est *Dasein*, l'être et le néant ne sont plus l'être et le néant comme tels; «ils ont disparu comme tels et sont devenus autre chose»; ils sont une seule et même chose,

> et c'est parce qu'ils sont une seule et même chose qu'ils ne sont plus être et néant et reçoivent une détermination différente; dans le devenir, ils étaient apparition et disparition; dans l'être-là, qui est une unité autrement déterminée, ils deviennent; eux aussi, des moments autrement déterminés. Cette unité reste leur base qu'ils ne quittent plus pour recevoir de nouveau l'abstraite signification d'être et de néant [368].

Ainsi dans le devenir, mouvement qui, en même temps qu'il fait ressortir la différence de l'être et du néant, la réduit et la supprime [369], l'être et le néant, dont l'un comme l'autre se supprime lui-même et contient en lui-même son contraire [370], sont déjà d'une certaine manière (encore abstraite) «médiatisés» l'un par l'autre. C'est là la première médiation [371].

aussi *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, I, ch. I, D : «C'est un grand résultat que d'avoir reconnu que l'être et le non-être ne sont que des abstractions sans vérité, que la première vérité est le Devenir. L'entendement les isole tous deux comme vrais et valables; par contre, la Raison reconnaît l'un dans l'autre, elle reconnaît que dans l'Un son Autre est contenu, et ainsi le Tout Absolu doit être déterminé comme Devenir».

[367] *Logique*, I, p. 101.

[368] *Op. cit.*, p. 103; cf. p. 116.

[369] Cf. *op. cit.*, p. 73. Cf. p. 84 : «ce mouvement, qu'est le devenir, implique que l'être pur est immédiat et simple, qu'il est aussi, comme tel, le néant pur, que la différence entre l'un et l'autre subsiste, en même temps qu'elle se trouve supprimée et devient inexistante. Le résultat fait donc ressortir la différence entre l'être et le néant, mais comme une différence simplement *pensée*».

[370] Cf. *op. cit.*, p. 100.

[371] En effet, comme Hegel prend bien soin de le préciser en ce début de la *Logique*, le supprimé (l'idéel) ne devient pas néant; le néant est l'*immédiat*, alors que la chose suppri-

Mais le *Dasein*, «produit du devenir»[372], est un nouvel immédiat [373]. En ce sens, il correspond à l'être de la sphère précédente, mais alors que «l'être est l'indéterminé, exempt de toute détermination (...) l'être-là est un être défini, un être concret, riche en déterminations et dont les moments affectent des rapports variés»[374].

Cet être-là, cet être déterminé, ne saurait à son tour être sans un non-être; mais il ne s'agit plus du néant pur, comme c'était le cas au niveau de l'être pur; il s'agit de *l'autre* être. C'est parce qu'il n'est pas tout-ce-qui-n'est-pas-lui que chaque être a sa *qualité* propre. Chaque être ne s'affirme qu'en s'opposant à ce qui n'est pas lui et qui le nie :

> L'individu se rapporte à lui-même, du fait qu'il pose des limites à ce qui n'est pas lui; mais ces limites sont en même temps ses propres limites; il

mée, au contraire, est le *médiat* : «le non existant, mais en tant que *résultat* ayant pour source et pour origine un être» dont, pour cette raison, elle garde le caractère défini. Voir *op. cit.*, pp. 101-102, les précisions de Hegel concernant le terme *aufheben*, traduit partiellement par «supprimer». Sur la notion de médiation, voir H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel.* Notons la manière dont J. Hyppolite souligne l'importance de la médiation en ce point de départ de la *Logique* : «le savoir absolu part de l'être, mais cet être est en même temps implicitement le savoir de l'être, il est la médiation qui se présente comme le passage de l'être au néant et du néant à l'être, la détermination de l'un par l'autre. Il ne part donc pas d'une origine mais du mouvement même de partir, du *minimum rationale* qui est la triade *Etre-Néant-Devenir*, c'est-à-dire qu'il part de l'Absolu comme médiation, sous sa forme encore immédiate, celle du devenir» (*Logique et existence*, p. 85). «L'opposition de l'être et du néant, puis la première synthèse concrète, le devenir, constitue la base de toute la logique. Mais les trois termes sont inséparables. On peut dire encore que c'est l'être qui se divise en être et néant, et se montre alors comme devenir. La logique hégélienne ne part pas de deux termes étrangers qu'elle combinerait, mais de la médiation. Explicitement, la logique de l'être ne connaît que l'opposition de l'être et du néant, implicitement, comme le révélera la suite, cette opposition est aussi bien celle de l'être et de la pensée de l'être, de l'être et de la question de l'être. C'est l'être qui est à lui-même sa propre question. Mais sous sa forme immédiate, par exemple dans la nature, c'est le pur devenir qui est la médiation existante» (*op. cit.*, p. 223).

[372] *Logique*, I, p. 105. Cf. *Encyclopédie*, I, § 89, Addition, p. 524 (Werke [Glockner] VIII, Zusatz, p. 217) : le *Dasein* est un *Gewordenes*, un devenu.

[373] *Logique* I, p. 105 : «Il est la simple unité de l'être et du non-être et il a, en raison de cette simplicité, la forme de l'*immédiat*. Sa médiation, le devenir, se trouve derrière lui; elle est supprimée, et l'être-là apparaît, pour cette raison, comme devant servir de point de départ».

[374] *Op. cit.*, p. 108. Si le terme *Dasein*, être-là, évoque l'espace, la notion de *Dasein* n'implique pas celle d'espace. Hegel le précise : «Il ne s'agit pas, dit-il parlant du *Dasein*, d'un être pur et simple, mais d'un *être-là*, au sens étymologique du mot, c'est-à-dire au sens d'"être dans un endroit déterminé"; cependant, la représentation de l'espace n'en fait pas partie» (*op. cit.*, p. 105).

établit ainsi des rapports entre lui et ce qui n'est pas lui, ce qui fait qu'il n'a pas son existence en lui-même [375].

C'est pourquoi Hegel pourra dire, des choses finies :

> c'est plutôt le non-être qui constitue leur nature, leur être. Les choses finies *sont*, mais leur rapport à elles-mêmes est de nature négative, en ce sens qu'elles tendent, à la faveur de ce rapport, à se dépasser. Elles *sont*, mais la vérité de leur être est qu'elles sont finies, qu'elles ont une fin. Le fini ne se transforme pas seulement, comme toute chose en général, mais il passe, s'évanouit; et cette disparition, et évanouissement du fini, n'est pas une simple possibilité, qui peut se réaliser ou non, mais la nature des choses finies est telle qu'elles contiennent le germe de leur disparition, germe qui en fait partie intégrante : l'heure de leur naissance est en même temps celle de leur mort [376].

Mais parce que la négation qu'il porte en lui implique à la fois la barrière et la suppression de la barrière (la négation et la négation de la négation), le fini dépasse sa propre barrière : «Il est de la nature même du fini de se dépasser, de nier sa négation et devenir infini»[377]. «Un être fini est un être qui se rapporte à autre chose; il est un contenu qui se trouve dans des rapports nécessaires avec d'autres contenus, avec le monde entier»[378]. L'infini n'est donc pas un «au-delà» du fini (c'est là le «mauvais infini», celui que l'on pose comme la simple négation du fini [379]) : le fini ne fait qu'apparaître dans l'infini, de même que l'infini dans le fini [380]. Comme le souligne Roger Garaudy,

> cette détermination du fini et de l'infini et cette unité du fini et de l'infini sont le thème majeur de cette partie de la Logique et sans doute de la Logique entière et de tout le système hégélien (...). L'infini c'est l'être qui s'affirme dans sa propre négation et par elle. Il pose le fini comme l'un de ses moments et ainsi l'absorbe et le dépasse. Chaque être fini trouve ainsi dans un autre sa limite mais cet autre est lui-même un «quelque chose», un être fini. Chacun d'eux est l'un, tous les autres étant pour lui le multiple. C'est le niveau de l'être-pour-soi [381].

[375] *Logique* I, p. 110.
[376] *Op. cit.*, p. 129.
[377] *Op. cit.*, p. 139.
[378] *Op. cit.*, p. 77.
[379] *Op. cit.*, p. 152; cf. p. 249.
[380] *Op. cit.*, p. 143. Cf. *Encyclopédie*, § 95, pp. 358 ss. (Glockner, VIII, pp. 224 ss.) : L'infini et le fini ne font qu'un; la véritable infinité se détermine et s'énonce comme unité de l'infini et du fini.
[381] R. GARAUDY, *La pensée de Hegel*, pp. 120-121; cf. *Logique*, I, pp. 154 et 161.

Arrivé au terme de l'étude de la *qualité* : être, être-là, être-pour-soi (étude que nous ne voulons pas approfondir ici), Hegel nous montre un monde d'attraction et de répulsion où chaque être se trouve comme comprimé par la poussée des autres [382]. C'est alors qu'apparaît la catégorie de *quantité,* qui est «la qualité devenue négative»[383] et qui marque un retour à l'indétermination première. Mais le changement quantitatif est une extériorité à soi-même qui reconduit à la détermination intrinsèque et qualitative, et n'est qu'une oscillation autour d'une «mesure». Cette mesure, qui est la synthèse de la qualité et de la quantité, est donc déjà un retour à soi dans l'extériorité, et donc déjà rapport à soi (dans l'immédiat). Elle marque ainsi le passage de l'être à l'*essence.*

Qu'est-ce que l'essence, ce deuxième moment du Logos ? C'est l'être (qui était en soi) qui devient en soi pour soi. Au niveau de l'être immédiat, l'être (identique à lui-même en son contraire, le non-être) ne se réfléchissait pas. La logique de l'essence, qui correspond à la connaissance, va montrer comment l'être se réfléchit, passe en soi-même (et non plus indéfiniment hors de soi). «C'est seulement en se réintériorisant à partir de l'être immédiat que le savoir atteint l'Essence. Il est donc médiat». Et Hegel souligne ce rapprochement entre «essence» et «passé», (*Wesen* et *gewesen*) : «Dans le verbe 'être', la langue a conservé le mot 'essence' (*Wesen*) au passé de ce verbe (qui est '*ge-wesen*'), car l'essence est le passé, mais le passé intemporel»[384].

L'essence, qui est intermédiaire entre l'Être et le Concept, est l'Être en-soi-et-pour-soi,

> mais elle l'est sous la détermination de l'Être-en-soi, car sa détermination générale consiste à s'évader de l'Être et à être *la première négation de l'Être.* Son mouvement consiste, en posant sa négation, à se donner un être-là et à devenir ce qu'elle est en soi : un Être-pour-soi infini [385].

[382] «L'explication du mouvement exige donc l'introduction d'une catégorie nouvelle : les équilibres ne se rompent et ne se transforment qu'en fonction de la *grandeur* de ces 'poussées', qui déplacent les limites de chaque être» (R. GARAUDY, *op. cit.*, p. 123).

[383] HEGEL, *Logique* I, p. 70.

[384] *Logique* II, p. 5. Jean Hyppolite commente : «C'est parce que l'être passe qu'il s'intériorise et se comprend. L'oubli et la mémoire ont une signification ontologique. Seulement la sphère de l'être devra se nier tout entière comme sphère de l'immédiat pour qu'apparaisse l'essence» (...). L'être s'intériorise en s'essentialisant, il s'intériorise comme dans la connaissance la mémoire intériorise l'intuition sensible» (*Logique et existence,* pp. 223 et 225).

[385] HEGEL, *Logique* II, pp. 7-8.

L'essence a donc pour source l'être, mais elle comporte la suppression de l'être comme tel, la négation de l'être immédiat dans sa totalité. L'essence est l'intelligibilité de l'être, son en-soi-pour-soi, et en même temps apparence, en tant qu'elle nie l'être[386]. L'essence – c'est là sa contradiction – est donc à la fois négation de l'être comme immédiat (et donc apparence) et, dans cette négation, position de l'être comme essence. Il y a donc deux moments en un seul : l'être se nie, se fait apparence, et en se niant il se pose : il se fait essence dans l'apparence. Les trois moments de l'essence seront ainsi

> la *Réflexion* qui aboutit au fondement, le *Phénomène* qui est l'être nié et fondé, la *Réalité* qui est l'unité du fondement et du Phénomène, de l'essence et de l'apparence. L'essence est la division de l'être en soi-même, le secret de l'être et l'initiation à ce secret, mais ce secret c'est son intelligibilité, sa concevabilité [387].

Ce secret de l'être, c'est la possibilité de l'être; mais cette possibilité, séparée de l'être, fait illusoirement concevoir une possibilité ontologique distincte de la réalité ontique : «L'être pour se comprendre, se poser, s'aliène à soi-même. L'essence est le moment dialectique de cette aliénation de l'être, on pourrait dire que c'est la *conscience malheureuse* de l'ontologie»[388].

[386] «Elle est la négativité absolue de l'Être; elle est l'Être lui-même (...) qui s'est supprimé aussi bien comme Être immédiat que comme négation immédiate, comme négation entachée d'un être-autre. L'être ou l'Être-là se sont ainsi conservés, non comme étant autre chose que l'Essence, et l'immédiat encore distinct de l'Essence n'est pas un être-là simplement inessentiel : il est l'immédiat entaché de nullité en-soi-et-pour-soi : il est désordre et confusion, il est apparence». (*op. cit.*, p. 11). «L'Être est l'apparence. L'Être de l'apparence équivaut à la suppression de l'Être, à sa nullité...» (p. 12).

[387] J. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 226.

[388] *Ibid.* C. Fabro souligne que «la dialectique de l'essence (*Wesen*) et de l'existence (*Dasein, Existenz*) est au centre de la Logique hégélienne et peut s'exprimer en son noyau central par la formule suivante, qui nous livre aussi la clé de la problématique de l'existentialisme : le *Dasein* est l'existence (l'existant) dans sa finitude et immédiateté comme extériorité pure, simple affirmation fondée sur l'observation empirique; *Existenz* au contraire est la réalité (*Wirklichkeit*) du fini en tant qu'elle a été rapportée à l'Infini, elle est l'apparition (*Erscheinung*) et la manifestation (*Manifestation*) de l'Absolu» (*art. cit.*, p. 263). Alors que le *Dasein* est «moment abstrait» et «apparence extrinsèque de l'être», l'*Existenz* est «moment concret», «moment naissant de la médiation de l'essence»; et, en tant qu'elle a l'essence pour fondement, elle est «l'immédiateté seconde de l'être qui naît de la médiation» et donc, comme le dit Hegel, «simple essence et immédiateté» (voir *Logique*, II, p. 143; *Encyclopédie*, § 122). C. Fabro note encore qu'à l'encontre de la conception formaliste, c'est-à-dire extrinséciste, de l'existence, Hegel remarque que

Au delà de l'essence, la dialectique se poursuit vers le concept *(Begriff)*, qui n'est autre que le Soi se posant lui-même comme identique à lui-même dans son être-autre [389]. Le *Begriff*, c'est le soi devenant un universel concret, c'est-à-dire un universel achevé par le particulier qu'il a assimilé [390]. Le *Begriff* réalisé dans le *Dasein* est l'Idée. Le *Begriff* par excellence, le *Begriff* subjectif, est l'Idée absolue, personnalité pure, connaissante et voulante, parfaitement actualisée, qui «a, dans son *autre*, sa propre objectivité pour objet»[391].

En définitive, pour Hegel, seule l'Idée absolue, qui contient toute la vie de la pensée, «est l'*Etre*, seule elle est la *Vie* impérissable, la *Vérité qui se sait telle, toute vérité*»[392].

Cette Idée absolue, qui est seule l'être, est l'identité du réel et du possible [393], le Tout [394]. «Mais le tout est seulement l'essence s'accom-

l'existence n'est pas prise comme un prédicat ou une détermination (un mode) de l'essence, et qu'on ne doit pas dire : «l'essence existe ou *a* l'existence», mais : «l'essence est passée dans l'existence». «L'existence se présente ainsi comme l'absolue extériorisation (*Entäusserung*) de l'essence, au delà de laquelle l'essence n'est pas demeurée. (...) une telle existence authentique (*Existenz*) n'est pas la première immédiateté de l'être, mais (...) a en elle-même le moment de la médiation» (*art. cit.*, p. 264). C. Fabro voit ainsi dans l'*Existenz* hégélienne «le résultat de la synthèse entre l'unité de la substance spinoziste et la productivité de l'*Ich denke* transcendantal de Kant»; l'existence est arrachée par Hegel «à la contingence extrinsèque et réintégrée dans la nécessité de l'essence, de sorte que la 'synthèse' de la vérité et de l'être se clôt parfaitement sur elle-même» (*ibid.*).

[389] Ces trois catégories : être, essence, concept, sont les trois moments du Logos, «moments singuliers disparaissants, dont la vérité est seulement le tout du mouvement pensant, est seulement le savoir même» (*Phénoménologie de l'Esprit* I, p. 251). Ces trois moments sont exprimés par le terme allemand *Selbstbewusstsein* : l'être, l'apparaître, le soi.

[390] Le *Begriff* est achevé comme couple de l'illimité (l'universel) et du limité (le particulier). «Mais avec lui commence une forme d'infinité qui est une liberté, une position de soi par soi. Cette liberté en entraîne une autre qui est 'la transparence à l'égard de soi-même'» (F. GRÉGOIRE, *Etudes hégéliennes*, p. 25).

[391] HEGEL, *Logique*, II, p. 549. F. Grégoire souligne que «c'est *parce que* la perfection suprême est la personnalité actualisée par tout le particulier que l'infini doit être conçu comme intrinsèquement relatif au fini et que, par conséquent, tout être doit être déterminé, doit laisser de l'être en dehors de soi. Et réciproquement, c'est *parce que* tout être doit être déterminé que l'infini ne peut qu'être relatif au fini et que, par conséquent, si l'on admet que la personnalité est la perfection suprême, elle doit être conçue comme un moi intrinsèquement enrichi par les choses» (*op. cit.*, p. 26).

[392] *Logique* II, p. 549. Aussi est-elle le seul objet et la seule forme de la philosophie : «Du fait qu'elle est pour ainsi dire le réceptacle de toutes les déterminations, et que sa nature est telle qu'elle est capable, par auto-détermination et particularisation, de toujours revenir à elle-même, elle peut affecter les formes les plus diverses, et l'objet de la philosophie consiste justement à la reconnaître, à la retrouver sous ces formes variées».

[393] Voir *Logique* II, p. 244.

[394] Mais parce que ce Tout n'est tel «qu'*en englobant en lui-même* et *par essence* tout

plissant et s'achevant moyennant son développement»[395]. C'est pourquoi «de l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement *Résultat*, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même»[396].

Cette Logique hégélienne, dont nous venons de parcourir rapidement les moments successifs, est donc non seulement une «onto-logique»[397], mais aussi, selon l'expression de Hegel lui-même, une «théologie métaphysique», qui s'élève des «choses déterminées comme finies» jusqu'à l'Infini qui est «l'Être *idéel* ou *idéal*»[398]. Depuis le point

ce qui n'est soi qu'en laissant *hors de soi du positif*», l'Absolu impliquera par essence une relation intrinsèque au fini actuel. L'infini transcendant est donc «virtuellement éliminé par l'exigence *absolue* de quelque détermination, au sens de quelque finitude» (F. GRÉGOIRE, *op. cit.*, p. 25). «Dans le syllogisme courant, remarque Hegel, c'est l'Être du fini qui apparaît comme le fondement de l'Absolu; l'Absolu *serait* parce que le fini *est*. Mais la vérité serait plutôt que l'Absolu n'existe que parce que le Fini est l'opposition contradictoire en-soi, parce qu'il *n'est pas*. D'après la première conception, l'Être du fini serait l'Être de l'Absolu; mais d'après la nôtre, c'est le non-être du Fini qui est l'Être de l'Absolu» (*Logique* II, p. 72).

[395] *Phénoménologie de l'Esprit* I, Préface, pp. 18-19. L'Esprit est *médiation*. Cf. *Philosophie der Religion*, Werke (éd. Lasson) XII, pp. 70-71 : «l'Esprit n'est que pour autant qu'il transcende son être immédiat. S'il ne fait qu'être, il n'est pas Esprit; car son être consiste justement à être médiatisé par le moyen de soi-même pour soi en tant qu'Esprit étant pour soi. La pierre est immédiatement, elle est achevée. Mais déjà le vivant a avec soi cette activité de médiation (...) l'Esprit est ceci, parce qu'il est le vivant en général, d'être tout d'abord dans son concept, ensuite de s'avancer dans l'existence, de se développer, de se produire, de devenir mûr, de produire le concept de soi-même qui à la vérité est en soi, en sorte que ce qu'il est en soi, son concept, soit maintenant pour soi (...) L'Être de l'Esprit n'est donc pas ainsi immédiat, mais il est en tant que se produisant lui-même, se faisant pour soi. Dans cette activité, il est connaissant, et il est ce qu'il est seulement en tant que connaissant. Puisqu'il transcende son immédiateté, il doit se présupposer également comme en soi, s'opposer à lui-même, développer toutes ses déterminations de soi, leur donner une existence pour arriver à soi-même. Il y a dans ce mouvement de l'activité, de la médiation, des différences, des directions, et le parcours de ces directions est la voie de l'Esprit lui-même».

[396] *Op. cit.*, p. 19.

[397] Cf. J. HYPPOLITE, *Genèse et structure...*, II, p. 562 : «Cette Logique qui est la pensée de soi-même de l'Absolu est donc une onto-logique; elle concilie l'Être (de là son caractère ontique) et le Logos (de là son caractère de logique); elle est l'Être comme Logos et le Logos comme Être. Elle achève l'œuvre qu'avait commencée Kant en dépassant la *logique formelle* par l'idée d'une *logique transcendantale*».

[398] Voir *Beweise vom Dasein Gottes*, Werke (éd. Glockner) XVI, pp. 432 ss. : «Dieu serait d'abord considéré comme l'*Être* — la détermination la plus abstraite, celle par laquelle les Éléates ont commencé (...). Quel est l'individu qui n'a pas eu à la bouche le mot être (le temps *est* beau, où *es*-tu ? et ainsi de suite à l'infini), quelle est l'activité représentatrice où ne se trouve pas cette pure détermination de la pensée ? Cependant elle est

de départ (la notion abstraite d'être) jusqu'au point d'arrivée du développement du concept, chaque degré

> implique (...) un concept métaphysique de Dieu et, puisque cette élévation est saisie dans sa nécessité, il contient également une preuve de son être. Ainsi ce passage d'un degré au degré plus élevé se présente comme un progrès (...) vers une vérité totalement *concrète*, vers une *manifestation* parfaite du Concept, vers une adéquation complète de ses manifestations avec lui-même. La Logique est ainsi la théologie métaphysique, qui contemple l'évolution de l'Idée de Dieu dans l'éther de la pensée pure et qui ne contemple que cette Idée telle qu'elle est absolument indépendante en soi et pour soi [399].

Cette genèse de l'Idée absolue – qui est seule l'être, nous dit Hegel – repose en définitive sur l'idée de néant, puisque, dans l'être immédiat d'où part la dialectique de la Logique, «c'est le non être qui est le fond dans lequel tout étant particulier disparaît et d'où il émerge»[400]. Hegel dit du reste explicitement : «la tâche de la philosophie consiste à unifier ces présuppositions, à poser l'être dans le non-être en tant que devenir [l'être immédiat, premier moment de la *Logique*], la scission dans l'Absolu, en tant qu'elle en est la manifestation [deuxième moment : l'essence], le fini dans l'infini, en tant que vie [troisième moment : le concept]»[401]. C'est pourquoi on a pu dire que l'intelligibilité de l'être,

enveloppée dans un contenu concret (le *temps* est beau, et ainsi de suite à l'infini). C'est de ce contenu que, dans de telles représentations, la conscience est remplie et c'est ce contenu qu'elle connaît. Il y a une différence infinie entre cette sorte d'utilisation de la détermination : *être*, et le fait de la fixer pour soi et de la considérer comme ce qu'il y a d'ultime, comme l'Absolu, au moins avec Dieu, ou sans connaître un Dieu, comme les Éléates. En outre, si les choses sont déterminées comme finies, et aussi comme l'être réel, l'esprit s'élève à partir d'elles jusqu'à l'Infini qu'il considère comme l'Être *idéel* ou *idéal*».

[399] *Op. cit.*, p. 434.

[400] J. HYPPOLITE, *Logique et existence*, p. 122.

[401] *Premières publications. Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, p. 90 (Werke [Lasson] I, p. 16). Les deux présuppositions en question étaient d'une part l'Absolu lui-même, d'autre part cette affirmation, qui serait un reproche fait à Schelling : «L'Absolu est la nuit, et la lumière est plus jeune qu'elle, et la distinction des deux, aussi bien que l'émergence de la lumière hors de la nuit, est une différence absolue; le néant est le premier terme préalable à tout être, à toute la multiplicité du fini» (*Différence des systèmes...*, pp. 89-90; éd. Lasson, *loc. cit.*; cf. J. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 121). Voir également *Différence des systèmes...*, p. 91 (éd. Lasson, p. 18) : «chaque être que produit l'entendement est un être déterminé, et le déterminé a l'indéterminé devant et derrière lui, et

chez Hegel, était «d'abord son néant, sa disparition pure et simple comme être sans fondement»[402].

Si Kant représente un certain absolu, celui du primat de la critique, Hegel représente un autre absolu : celui du primat de la vie de l'esprit, de son dynamisme dialectique. Kant met l'être «dans le sépulcre» (comme Descartes la fin) : on ne peut plus les atteindre, ils nous échappent. On ne les nie pas, mais ils sont remis à la Sagesse de Dieu. Hegel vide l'être de son mystère, grâce au néant, et ne voit plus que la victoire de l'Esprit[403].

Il semble alors qu'il n'y ait plus d'issue pour une métaphysique de l'être. C'est ce qui explique que Hegel ait suscité des réactions si violentes, et aussi une admiration si grande[404].

la multiplicité de l'être se trouve sans appui entre deux nuits; elle repose sur le néant, car pour l'entendement l'indéterminé n'est rien et débouche dans le néant».

[402] J. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 85.

[403] Voir le tome III de *L'être*, à propos des preuves de l'existence de Dieu.

[404] En réaction violente contre Hegel, et visant explicitement les «écrits de l'école de Schelling», Schopenhauer s'insurge contre «les constructions édifiées sur des abstractions telles que Fini et Infini, Être, Non-Être et Être différent (Anderssein) (...), Pensée, Être, Essence etc.» (*Le monde comme volonté et comme représentation*, II, p. 218). De telles abstractions ne sont que des «enveloppes vides». Schopenhauer ajoute : «Si je voulais rappeler les abus que Hegel et consorts ont fait de ces abstractions si étendues et si vides, je devrais craindre qu'il ne nous en arrivât mal au lecteur et à moi; car l'ennui le plus nauséabond plane sur le creux bavardage de ce philosophe rebutant» (*ibid.*; cf. p. 216). Voir aussi p. 238 : «La copule signifie (...) uniquement que le prédicat doit être pensé dans le sujet. On voit aisément de là quelle est la vraie valeur de l'infinitif de la copule, du verbe 'être'. Néanmoins ce mot 'être' est devenu le thème favori de la philosophie de nos professeurs contemporains. Mais avec eux il ne faut pas y regarder de près : car la plupart n'entendent désigner par ce terme que les objets matériels, le monde des corps, auquel ces innocents réalistes accordent au fond du cœur la plus grande somme de réalité. Seulement il leur semble trop vulgaire de parler de corps; aussi disent-ils 'l'Etre', ce qui sonne bien plus noblement — et par ce mot'être' ils pensent les tables et les chaises qui se trouvent devant eux». Chez Schopenhauer lui-même, l'être n'est-il pas en quelque sorte remplacé par le vouloir-vivre ?

Avec la dialectique marxiste, l'être est réduit à l'être-matériel, à l'être-praxis, l'être fruit du labeur humain; c'est le travailleur qui mesure tout. Chez Kierkegaard, mais d'une tout autre manière, c'est aussi l'homme qui devient la mesure de tout. Dans la perspective kierkegaardienne d'un primat absolu de la subjectivité, il est du reste difficile, comme le souligne Jean Wahl, de savoir ce que signifie exactement l'«existence», car «cela ne peut pas se communiquer comme un savoir» (*Etudes kierkegaardiennes*, p. 258). Pour Kierkegaard, «penser l'existence abstraitement et *sub specie aeterni* signifie la supprimer essentiellement (...). L'existence ne peut être pensée sans mouvement et le mouvement ne peut être pensé *sub specie aeterni* (...) Il en est de l'existence comme du mouvement (...).Si

Parmi les philosophes qui subissent fortement l'influence de Hegel, en l'acceptant et en voulant poursuivre son effort mais aussi le corriger, notons les positions, très diverses, de Renouvier, Hamelin et de Gentile [405].

je les pense je les abolis, et je ne les pense donc pas. Ainsi il pourrait sembler correct de dire qu'il y a quelque chose qui ne se laisse pas penser : l'existence. Mais alors la difficulté subsiste que, du fait que celui qui pense existe, l'existence se trouve posée en même temps que la pensée» (*Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, p. 206). Cf. p. 201 : «Dans la langue de l'abstraction, ce qui constitue la difficulté de l'existence et de l'existant, bien loin d'être éclairci, n'apparaît à vrai dire. jamais; justement parce que la pensée abstraite est *sub specie aeterni*, elle fait abstraction du concret, du temporel, du devenir de l'existence par un assemblage d'éternel et de temporel. Si maintenant on veut admettre que la pensée abstraite est la plus haute, il s'ensuit que la science et les penseurs sortent fièrement de l'existence et ne nous laissent à nous autres hommes que le pire à supporter». Cf. pp. 72 ss. Ailleurs, critiquant Spinoza qui, «en approfondissant le concept de Dieu, veut en tirer, par la pensée, l'existence», Kierkegaard écrivait : «Ainsi plus parfaite est une chose, plus elle *est*; mais sa perfection est qu'elle a plus d'*esse* en elle, ce qui revient à dire : plus elle est, plus elle est. Voilà pour la tautologie. Mais allons plus loin. Ce qui manque ici, c'est une distinction entre l'être de fait et l'être idéal. La façon, en elle-même pas claire, par laquelle on parle de plus ou de moins d'être, donc de différences de degrés dans l'être, devient encore plus confuse quand on ne fait pas cette distinction (...).Par rapport à l'être de fait, parler de plus ou moins d'être n'a pas de sens. Une mouche, quand elle est, a tout autant d'être que le dieu; la sotte remarque que j'écris ici a, par rapport à l'être de fait, tout autant d'être que la profondeur de Spinoza, car, en ce qui concerne l'être de fait, c'est la dialectique d'Hamlet qui vaut : être ou ne pas être. L'être de fait est indifférent à toutes les distinctions de déterminations d'essence, tout ce qui est participe à l'être (...) dans une égale mesure. Idéalement, il n'en va pas de même (...). *Mais aussitôt que je parle idéalement de l'être, je ne parle plus de l'être mais de l'essence.* Le nécessaire a la plus haute idéalité, c'est pourquoi il est (*Les miettes philosophiques*, pp. 102-103, note). – Pour Kierkegaard, il n'y a de vérité que dans la subjectivité : «La subjectivité est la vérité» (*Post-Scriptum*, p. 138; cf. p. 200). «L'être de la vérité n'est pas le redoublement direct de l'être rapporté à la pensée, opération qui donne simplement l'être pensé et préserve simplement l'exercice de la pensée d'être une chimère dénuée d'être, en conférant à l'acte de penser sa légitimité, de sorte que la chose pensée *est*, c'est-à-dire a une valeur légitime. Non, l'être de la vérité a son redoublement en toi, en moi, en lui, de sorte que ta vie, la mienne, la sienne, dans l'effort où elle s'en approche, est l'être de la vérité, comme la vérité fut dans le Christ une *vie*, car il fut la vérité (...).Autrement dit, je ne connais en vérité que lorsqu'elle devient vie en moi» (*L'école du christianisme*, pp. 250-252).

Pour C. Fabro, l'aboutissement de l'«oubli de l'être» se trouve (plutôt que chez Nietzsche, comme le pense Heidegger) dans la tension Hegel-Feuerbach et Hegel-Kierkegaard, et notamment dans «la résolution avec Feuerbach-Marx de l'être dans la nature matérielle et de l'être de l'homme dans la collectivité, tout comme [dans] la disjonction de l'être avec Kierkegaard en nature et esprit et de l'être de l'homme dans le 'singulier devant Dieu'» (*art. cit.*, p. 269; *Participation et causalité*, p. 49).

[405] Il serait intéressant d'examiner le rôle qu'a joué Hegel dans la naissance de la pensée philosophique russe, qui a précisément commencé à se développer de façon continue sous l'influence de l'idéalisme allemand. La tendance générale, propre à la philosophie russe, consiste à interpréter Hegel dans le sens d'un «réalisme idéal concret» (N.O. Losski, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, p. 51). Nous ne pouvons pas

Être, rapport, fonction : Renouvier

Fortement influencé par Hegel, mais entendant «continuer» Kant par un néo-criticisme qui élimine définitivement toute métaphysique au profit d'une pensée «scientifique», «positive», Renouvier se situe délibérément et d'emblée sur le plan de la connaissance et non de l'être : «Je me place au point de vue du connaître, non à celui de l'être sans le connaître, lequel m'échappe entièrement»[406]. Or la connaissance se réduit pour lui à «des phénomènes, des lois et des fonctions de phénomènes (...). Mais, la substance bannie, il reste l'*être*, dont on peut me parler, et dont je parle moi-même comme tout le monde. En quel sens devons-nous poser l'être et les êtres ?»[407].

Après avoir montré qu'il ne peut y avoir ni être sans loi, ni loi sans être, Renouvier constate : «Pour éviter l'*être sans loi*, nous devons dire que l'être dénomme les phénomènes en tant que relatifs, et sert de signe à tous les rapports sans exceptions. Ce mot exprime l'idée de rapport

entrer ici dans cette pensée qui, pour n'avoir commencé à se développer qu'au début du XIXe siècle, n'en représente pas moins un mouvement très particulier dans l'histoire de la pensée humaine, mouvement marqué par une volonté de dépasser l'idéalisme allemand en s'appuyant sur la conception russe du christianisme et donc sur la théologie des Pères orientaux. Ainsi les œuvres de Soloviev, en particulier, expriment cette recherche d'une connaissance intégrale de l'être, connaissance qui ne peut se réaliser pleinement que grâce à une sorte de connaissance mystique de l'être ou, ce qui revient au même, du «tout». A l'exemple des slavophiles du XIXe siècle, Kireievski et Khomiakov, et de Soloviev (à l'exemple aussi de Bergson), Simon Frank place «au centre de la connaissance philosophique le moment de l'*intuition primordiale de la vie en tant que révélation de l'Etre vivant*», espérant par là «surmonter la menace qui pèse toujours sur la philosophie, celle d'une rupture entre elle et la réalité concrète» (*La connaissance et l'être*, pp. XIV-XV). Quant à Berdiaev, il oppose, à l'«être figé et déterminé», l'esprit qui est liberté, acte créateur (*Essai de métaphysique eschatologique*, p. 121), s'opposant ainsi explicitement au «point de vue aristotélicien et scolastique», qui «affirme la primauté de l'être sur la liberté» (*op. cit.*, p. 182). Pour lui, il y a «dans la liberté plus de richesse que dans l'être» (*ibid.*) et «la création fait partie de l'être» (*Le sens de la création*, p. 163). L'être qui intéresse Berdiaev, c'est l'être-créé qui est lui-même créateur, c'est l'acte créateur de l'homme qui est nécessaire à Dieu et que Dieu attend (voir *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 281). Cf. *Cinq méditations sur l'existence*, p. 15 : «seule la participation initiale du philosophe au mystère de l'être lui rend possible la connaissance de l'être. Or qu'est-ce qui est la vie au sein de l'être, la vie révélée à l'homme, sinon la religion ?» «Ce qui est premier, ce n'est pas la conscience ou le sujet en face de l'être (...), mais l'homme total, l'homme ancré au cœur de l'être» (*op. cit.*, p. 47).

[406] *Essais de critique générale.* Premier essai : Traité de logique générale et de logique formelle, I, p. 23.

[407] *Op. cit.*, p. 88.

dans toute sa généralité»[408]. D'autre part, «pour éviter la *loi sans être*, il faut ajouter que l'être s'applique absolument à ces mêmes rapports et à leurs termes (...) en tant qu'ils *apparaissent, existent, se posent, viennent d'une manière quelconque à la représentation, et enfin s'y présentent, en certains cas, comme plus ou moins indépendants de ses données actuelles ou particulières*»[409]. Il semble donc que l'être ait un sens absolu, mais en réalité ce sens absolu, séparé du sens relatif, «est entièrement vain (...) *tout est relatif*»[410].

Renouvier peut donc affirmer que «l'*être*, au sens générique, est (...) un mot, un signe, exprimant relation entre des phénomènes (...) c'est le nom vulgaire du *rapport*, et s'il est aussi le nom du *phénomène*, c'est qu'il n'y a ni phénomène sans rapport, ni rapport sans phénomène»[411]. Quant aux *êtres, tels ou tels êtres*, ce sont «de certains ensembles de phénomènes liés par des fonctions déterminées»[412]. Un être peut donc se définir comme une *fonction*[413]. Renouvier estime cette définition (qui ne suppose rien d'autre que les phénomènes et leurs lois)

[408] *Op. cit.*, p. 89.

[409] *Ibid.*

[410] *Ibid.* La «loi d'être» est donc identique à la «loi de relation». «Le cercle des catégories, ouvert par l'être indéterminé, se refermera au même point par l'être complètement déterminé, après que les lois fondamentales auront été parcourues» (*op. cit.*, p. 121). «La proposition *l'être est l'être*, dont les termes demeurent indéterminés, est l'énoncé du rapport abstrait et général, le phénomène universel de la relation, la forme suprême de toute représentativité; mais elle est vide aussi, en tant que jugement. La même proposition, lorsque l'*être* est déterminé, mais le même de part et d'autre, est l'identité, ce rapport du même au même dont la stérilité est connue. Enfin, quand l'*être* déterminé est différent des deux parts, nous avons la relation intelligible et féconde, la relation d'un phénomène à un autre phénomène, et nous sommes ramenés au sens relatif de l'être, le seul dont il soit affecté dans les représentations déterminées» (*op. cit.*, pp. 90-91).

[411] *Op. cit.*, pp. 91-92. Cf. II, p. 368 : «Le mot *être* exprime le *rapport*, tant dans l'acception la plus générale que dans toutes les acceptions particulières». I, p. 91 : «Chaque verbe énonce un rapport défini, et la copule : *est*, énonce le rapport en général, c'est-à-dire l'idée générale du rapport, qui les renferme tous. L'énoncé a lieu sous cette forme, qui est celle de tout élément du discours dans notre langue, et qui ne laisse pas de sembler un peu bizarre : *un phénomène est un autre phénomène*. La bizarrerie ne disparaît que devant une bonne définition de l'être».

[412] *Op. cit.*, I, p. 92.

[413] Voir *op. cit.*, II, p. 369 : «Un *être* est une *fonction*. La définition des êtres, dans les différentes sphères de la connaissance, est celle des fonctions qui les constituent, et en dehors desquelles rien de réel n'est ni connu ni connaissable. Tels sont les êtres matériels, les êtres organiques, les êtres représentatifs». La fonction, qui se définit comme «une loi, considérée en tant que les variations de certains phénomènes composants entraînent des variations déterminées de certains autres» (*ibid.*), «n'est que le nom savant de l'être» (*op. cit.*, I, p. 105).

«conforme à l'esprit de la science, s'il est vrai que supposer des *essences* à part des phénomènes, aussi bien que des phénomènes sans rapport à la connaissance, soit un procédé peu scientifique»[414]. «L'être est donc, pour la connaissance, une agglomération réglée de phénomènes de tout ordre, et chaque être est une fonction distincte en rapport avec d'autres fonctions»[415].

Être-relation : Hamelin

Tout en reconnaissant Hegel comme le véritable maître de la méthode synthétique, Hamelin écarte la méthode hégélienne parce qu'elle repose sur la synthèse impossible des contradictoires et qu'elle aboutit, après avoir supprimé toutes les déterminations, à l'indétermination absolue. Hamelin ne veut pas d'une philosophie «qui fasse évanouir les diverses existences individuelles»; il veut seulement les relier entre elles et qu'aucune, prise isolément, ne se suffise. Dans sa dialectique, ce n'est plus l'être qui est au point de départ, mais l'opposition de deux contraires (et non contradictoires) qui, tout en s'excluant, s'appellent mutuellement[416]. Quant au terme de cette dialectique synthétique, c'est la relation devenue conscience, et ainsi plei-

[414] *Op. cit.*, I, p. 105.
[415] *Op. cit.*, p. 106.
[416] Voir *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 18 : «En admettant l'opposition comme le principe de notre méthode, nous nous donnons du même coup le premier élément de l'édifice qu'elle doit nous apprendre à élever. D'abord nous voyons que l'Être n'est pas cet élément. L'Être en effet peut se prendre en deux sens : c'est l'Être souverainement réel ou c'est l'Être vide des Éléates. Or celui-là en vertu de sa notion même (...) ne peut avoir de contraire mais seulement un contradictoire, c'est-à-dire qu'il est peut-être le terme du système des choses, mais qu'il n'en est certes pas, du moins au point de vue où nous sommes maintenant placés, le commencement; et il en faut dire à peu près autant de l'Être éléatique, car bien qu'il n'ait pour ainsi dire pas de contenu, il se présente comme quelque chose qui se suffit à soi-même, il affecte le caractère de l'absolu, il n'admet lui aussi qu'un contradictoire, le non-être, et pas de contraire : c'est un terme abstrait et idéal, et non pas réel. Ou plutôt il n'est réel que dans la pensée réfléchie, laquelle le crée pour dépasser en simplicité l'être relatif, le rapport. C'est précisément celui-ci qui est l'élément réel qu'il nous faut, car, malgré sa simplicité, il est encore assez complexe pour avoir, comme nous le verrons, un contraire et d'ailleurs, pour tout dire et donner notre raison démonstrative, le rapport n'est qu'un autre nom du principe de l'opposition». – Traitant de la causalité, Hamelin dira que la substance, ou ce qui y répond, devra présupposer la causalité, «à moins de n'être au fond que la notion abstraite, vide et morte de l'être pur» (*op. cit.*, p. 246).

nement actuelle, qui «est ce qui est, la réalité, l'être»[417]. L'être n'apparaît donc qu'au terme, dans son opposition contradictoire à l'égard du néant; car si, arrivée au terme de la dialectique, la pensée essaie de dépasser l'être, ce à quoi elle aboutit n'est plus une opposition (comme dans ses démarches précédentes), mais «une contradiction, le type primordial de la contradiction»[418].

On peut donc dire que, dans le système de Hamelin, c'est la raison qui se découvre comme être en excluant le néant.

Être et pensée pensante : Gentile

Pour Gentile, il y a une unification de l'être et du non-être qui se fait dans le développement de la pensée. En effet, l'unité de la réalité et de l'idée (en quoi consiste la *valeur*) n'est pas un présupposé de la pensée (autrement dit réalité réalisée), mais peut bien être l'acte de la pensée au cours de son développement; or

> ce n'est que dans ce développement que s'effectue cette unification de l'être et du non-être (idée et matière), que Platon cherche toujours en vain, et qu'il a laissée après lui comme le secret de la philosophie [419].

Gentile poursuit :

> il n'y a d'immédiat que l'être pur, ce qui n'est rien qu'être : catégorie la plus universelle sous laquelle nous pensons tout ce qui est pensable. Posez

[417] *Op. cit.*, p. 480.

[418] *Op. cit.*, p. 481. «Par conséquent, les deux opposés défient toute conciliation, puisque le propre des contradictoires est de se supprimer réciproquement d'une manière complète» (*ibid.*). «Ainsi, au moment où l'être s'oppose absolument et inconciliablement le néant, au moment où ce qui est tout n'a plus en dehors de lui que ce qui nie tout ce dont il est l'affirmation, on passe de la contrariété ou corrélation à la contradiction et de l'opposition proprement dite à la négation et on voit en réfléchissant sur la contradiction et la négation qu'elles ne peuvent apparaître qu'au terme de la représentation synthétique» (*ibid.*) «L'être se dit qu'il ne peut pas être et n'être pas et qu'il est seulement l'être. Puis, revenant sur lui-même, puisqu'il ne saurait aller au delà de lui-même, il conçoit que chacun de ses moments pourrait aussi, au moins idéalement, être nié, c'est-à-dire nié absolument ou contredit. Il pose donc qu'une même chose quelconque ne peut pas être et n'être pas et, du même coup, que chaque chose est seulement ce qu'elle est. Mais poser cela, c'est reconnaître que tout moment de la pensée contient les moments inférieurs, c'est entrer décidément dans la voie de l'analyse» (p. 482).

[419] G. GENTILE, *L'esprit, la vérité et l'histoire*, p. 93.

> le pensable, il est. Il est Dieu, *esse quo majus cogitari nequit*, et qui ne pourrait se définir lui-même (s'il le pouvait) autrement qu'en disant : *Sum qui sum* [420].

Il y a alors une identification parfaite de l'intelligible et de l'être, et c'est pourquoi on peut inférer l'un de l'autre. L'être est bien le premier intelligible, et c'est dans sa lumière que tout est intelligible [421].

A l'être on ne peut rien ajouter : «Il n'est pas non plus possible qu'aucune détermination extrinsèque s'ajoute à l'être, conçu comme essence la plus universelle de la réalité qui fait l'objet de la pensée»[422]. Toute détermination, en tant que détermination de l'être, est position d'être. Mais en tant que négation d'autres déterminations possibles, elle est un contraire, et les contraires ne relèvent pas de l'être mais de la pensée qui s'oppose à l'être [423]. Voilà qui est très important, car cela nous fait comprendre ce qu'est la dialectique, à la différence d'une philosophie comme celle de Parménide, qui illustre l'immutabilité de l'être. Cette immutabilité de l'être

> est la négation de tout processus qui puisse, en restant dans les bornes de cette même réalité, y introduire graduellement une réalité nouvelle, y apporter une nouvelle forme, ou une distinction extrinsèque. La distinction, en effet, implique une différence; or l'être, c'est l'être; il est identique à lui-même, immuable [424].

Gentile appelle «être immédiat» l'être qui est purement être, et cela en deux sens (qui, d'ailleurs, coïncident) : en tant qu'il n'est qu'être (et non pensée) et en tant qu'il est être (et non pas non-être) [425]. Est «immédiat» tout être entendu comme l'antécédent de la pensée, comme ce qu'elle doit supposer pour pouvoir le penser. Sont de cettte sorte, en dépit de leur apparence de médiation, de relation, de mouvement, le feu d'Héraclite et la γένεσις de Platon et d'Aristote. Car l'immédiat n'est

[420] *Ibid.*

[421] Rappelons que Gentile a soutenu sa thèse de doctorat sur *Rosmini et Gioberti*. Mais M.F. Sciacca lui reproche d'avoir accrédité et répandu un Rosmini non-rosminien : voir M.F. SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, pp. 54 ss.

[422] G. GENTILE, *op. cit.*, p. 94.

[423] Cf. *loc. cit.*

[424] *Ibid.*

[425] Cf. *loc. cit.* Voir p. 105 : «le devenir nie cette fixité massive de l'être, que les intellectualistes veulent assurer à la vérité, et qui est ce que tantôt nous avons baptisé immédiateté».

pas un être indifférent, mais un être identique malgré ses différences, malgré la succession de ses différences; c'est la nature qui demeure au delà de ses changements; c'est un donné en soi, un fait absolument déterminé en soi-même, «purement être, en dehors de notre pensée»[426].

En réalité, affirme Gentile, cet être immédiat, extérieur à la pensée, est impensable [427]. Car la pensée est médiation [428]; et

> dans l'être, qui ne peut être qu'immédiat s'il n'est pas la pensée, la médiation peut venir seulement du non-être; c'est-à-dire que l'être qui est pensable, et non pas immédiat, est l'être qui à coup sûr est être, mais qui est aussi non-être.

L'action de penser, en effet, intervient dans l'être, non comme «cet être que déjà l'être est, objet d'affirmation abstraite, mais comme négation, autrement dit par une affirmation concrète qui ne peut poser l'être qu'en le niant»[429]. Et voici l'explication :

> La relation dépasse la sphère de l'être; elle est cette unité du même et de l'autre, qui suppose une activité supérieure, différente de celle qui peut dériver de l'essence de chacun des deux termes, essence où réside tout leur être [430].

La négativité est donc une intégration de l'être, intégration qui a lieu «pour autant que, en plus de l'être, il y a une activité intégratrice, qui recueille, synthétise, unifie, et par là rend pensable l'être lui-même, en faisant de lui l'*être de la pensée*»[431].

C'est bien par la négation que la pensée intervient, étant elle-même comme la négation de l'être immédiat : «la pensée intervient(...) pour médiatiser ou dialectiser l'être, et comme sa négation»[432]. Et Gentile

[426] *Op. cit.*, p. 96.

[427] *Op. cit.*, p. 96. Cf. p. 103.

[428] *Op. cit.*, p. 96. Pour dépasser l'être, l'immédiat, il n'y a qu'un moyen : «c'est de rentrer dans la pensée, de se retourner vers l'acte en fonction duquel l'être est et le fait est donné dans son être» (*op. cit.*, pp. 103-104).

[429] *Op. cit.*, p. 98.

[430] *Ibid.* Cf. p. 101 : «Unité d'être et de non-être qui s'entend quand on pense le devenir, dans lequel on nie le caractère immédiat de l'être, en maintenant cependant l'être, mais comme identique à son opposé».

[431] *Op. cit.*, pp. 98-99.

[432] *Op. cit.*, p. 99. Cf. p. 87 : «ce dont la pensée ne peut faire abstraction sans se nier elle-même, c'est seulement l'être de la réalité dans laquelle elle se réalise... Cette réalité se présentera sous une infinité de formes... mais toutes ces formes, dans leur infinité, ne sont rien de plus que ce qu'elles sont en tant qu'être de la pensée qui pense».

précise que la négation «est la seule affirmation véritable et concrète que l'on puisse faire de l'être»[433]. Car l'affirmation réelle (à l'opposé de celle qui n'est qu'adhésion et identification de la pensée à l'être) implique la distinction entre la pensée et l'être, entre l'être immédiat (opposé au non-être) et l'être médiat (unité de l'être et du non-être). «Le penser, en effet, pour qu'il ne présuppose pas son propre être (...) est donc ce qu'il n'est pas»[434]. Mais si la pensée n'est pas être, elle n'est pas non plus non-être, car en se niant elle s'affirme [435]. Elle est en n'étant pas, et n'est pas en étant. Et comme le devenir est pensé lorsque se réalise l'unité d'être et de non-être, «le devenir est la catégorie de la réalité universelle, mais seulement si cette réalité, dans son universalité, est entendue comme la pensée»[436]. Car une réalité qui ne serait pas la pensée est ce que Gentile appelle l'être immédiat, à qui l'on ne peut attribuer aucun devenir, si ce n'est l'*être* du devenir, c'est-à-dire le devenu, considéré abstraitement, en dehors du processus du devenir. Quant à ce processus, (dont l'être est le résultat), ou bien il est la pensée, et on explique ainsi la genèse de l'être, ou bien il est différent de la pensée, et dès lors lui est impénétrable, par définition.

Pour Gentile, «comprendre la nécessité de ce qui doit être, autrement dit de ce qui a valeur, c'est comprendre cet être de la pensée»[437]. Un tel être peut s'entendre de deux façons très différentes : il peut être entendu comme objet de contemplation ou de connaissance intuitive (c'est le point de vue abstrait ou intellectualiste [438]), ou comme «cette activité qui se représente, fût-ce dans une intuition, la réalité de la pensée» (il s'agit alors du point de vue concret, qui est le propre du spiritualisme absolu) [439]. Mais entre ces deux points de vue, il n'y a pas à

[433] *Op. cit.*, p. 99.
[434] *Op. cit.*, p. 100.
[435] Cf. *op. cit.*, p. 101.
[436] *Op. cit.*, p. 102.
[437] *Op. cit.*, p. 87.
[438] Critiquant la position «intellectualiste», dans laquelle «il n'y a pas moyen de concevoir une autre réalité en dehors de celle qui est», Gentile remarque : «Prenons garde à la signification de ce «est» : grammaticalement, c'est un présent; mais, à y bien réfléchir, il a le sens d'un être déjà constitué (*factum*), par une action génératrice qui est un fait accompli. Ce sens demeure, même si le «est» se change en un «sera». C'est l'être de la nature (le présupposé de l'esprit). Celle-ci se déploie, certes, dans le temps, mais dans un temps qui est contenu dans la pensée, déjà tout entier présent, ou même passé, en tant qu'il est pensé» (*op. cit.*, p. 82).
[439] *Op. cit.*, p. 87.

hésiter; si l'être de la pensée «peut être» entendu comme objet de contemplation, si la pensée peut être *pensée pensée*, «cela signifie seulement ici : 'on peut croire qu'elle soit'»[440]. En réalité, «il n'y a de pensée qu'autant qu'elle est pensante (...) : elle n'est jamais qu'activité contemplante, et comme telle vraiment et proprement action, production, création d'être»[441].

Tout en suivant Hegel, Gentile marque son désaccord avec lui en ce qui concerne les conditions permettant d'effectuer l'accord de la nature et de la pensée dans l'Idée, la conscience de soi. Gentile estime que Hegel n'a pas eu de la pensée une notion claire. En effet, pour atteindre la conscience de soi dans l'Idée, Hegel se croit obligé de trouver un point de départ à son processus de déduction des catégories : l'être. Il y a là, pense Gentile, une prémisse «naturaliste» qui contraint la pensée à accepter quelque chose en face d'elle[442]. Ce qu'il faut, c'est concevoir la pensée comme première, «conscience de soi» (*conscienza di sè*[443]), «pensée pensante, en acte» *(pensiero pensante, in atto)*, et en même temps comme la seule et unique catégorie. Il s'agit de concevoir la pensée comme un unique présent, un Acte pur toujours en train de se faire, un processus pur dont le contenu est la pensée même (thèse), qui, en pensant, se pense soi-même et devient pensée pensée (*pensiero pensato* : antithèse), moment de négation qui se retrouve pensée en acte, parce qu'il est à nouveau pensée (synthèse). Ainsi, le *pensiero pensato* qui est l'être, la nature, est pensée, parce qu'autoconscience signifie se connaître et se faire[444].

[440] *Op. cit.*, p. 88.
[441] *Ibid.*
[442] Voir *La Riforma della dialettica hegeliana*, pp. 27 ss.
[443] Voir *op. cit.*, p. 15.
[444] Voir *Memorie italiane*, p. 254. – Du côté de l'idéalisme anglais, il faudrait examiner la position de Bradley (qui, lui aussi, «corrige» Hegel, en ce sens qu'il nie l'existence de la relation). Chez Bradley, l'être est ramené à l'expérience, au *feeling* : «Il n'y a qu'une réalité, et son être consiste en expérience». (*Appearance and Reality*, p. 455). En cette unique Réalité «se rassemblent toutes les apparences, et en se rassemblant elles gardent, à des degrés divers, leurs natures distinctives. L'essence de la réalité réside dans l'union et l'accord de l'existence et du contenu, et, d'autre part, l'apparence consiste dans le désaccord entre ces deux aspects» (*op. cit.*, pp. 455-456). Sur l'absence de division entre contenu et existence, entre *what* et *that*, voir *op. cit.*, p. 225; *Essays on Truth and Reality*, pp. 285-286. – Chez Royce, le problème de l'être semble bien être avant tout celui de la relation qui existe entre l'Idée et son objet (voir G. MARCEL, *La métaphysique de Royce*, pp. 15 ss.). L'idéalisme de Royce se ramène à la position d'un Etre omniscient.

Tel est le sens de la «réforme de la dialectique hégélienne» opérée par Gentile. La dialectique se déplace du processus phénoménologique (qui va de l'être à la pensée) à l'autre processus, qui est intime à la pensée dans sa subjectivité, et qui cette fois-ci va de la pensée à la pensée et qui est d'un côté non-être, un continuel «se-faire-ce-qui-doit-être-et-n'est-pas» (*un continuo farsi qual che deve essere e non è*), et de l'autre réalité actuelle, absolue, éternelle et immanente. En conclusion, l'être est le non-être de la pensée, qui seule est.

Toujours dans une perspective idéaliste, mais davantage dans la ligne de Kant et de Fichte, voyons la manière dont Lachelier et Brunschvicg considèrent l'être.

Être-a priori : Lachelier

Pour Lachelier, l'être (inséparable de l'affirmation d'être) est un *a priori* présupposé à toute expérience. Ce qui est, ce n'est ni ce que nous percevons, ni (encore moins) quelque chose d'extérieur à nos sensations et perceptions : «c'est ce que nous *devons*, en vertu des lois de la nature et de la conscience, percevoir et sentir»[445]. En effet, ce que nous appelons existence se distingue des données de la conscience sensible comme le droit se distingue du fait. Or l'expérience sensible ne se compose que de faits. Il faut donc

> qu'il y ait en nous, avant toute expérience, une idée de ce qui doit être, un *esse* idéal, comme le voulait Platon, qui soit pour nous le type et la mesure de l'*esse* réel. C'est cette idée qui est, et qui seule peut être le sujet de la connaissance : car elle n'est point une chose, mais la vérité *a priori* de toutes choses, et la connaissance n'est que la conscience que cette vérité idéale prend d'elle-même en se reconnaissant dans les choses qui la réalisent [446].

Si, pour Lachelier «l'être est bien *a priori* et présupposé par toute expérience», il l'est au sens d'*esse*, et non pas au sens d'*ens*, ce terme signifiant pour lui «l'être abstrait, qui est tout en général, sans être rien en particulier» et «dont on pourrait être tenté de faire sortir, par je ne

[445] *Psychologie et métaphysique* (Oeuvres I), p. 207.
[446] *Ibid.*

sais quelle déduction, les êtres particuliers»[447]. Mais notons bien que l'*esse*, pour Lachelier, est simplement, comme pour Kant auquel il se réfère, «la copule (...) du jugement, ou l'action (...) d'affirmer et de penser»[448]. Aussi l'«existence», qu'il emploie comme synonyme d'*esse*, est-elle également pour lui synonyme d'«intelligibilité»[449] et de «vérité»[450], étant bien entendu que la vérité n'est pas l'accord de la pensée avec la chose, ni un caractère donné, empirique des choses. Ce qui est donné est simplement conforme, ou non, à une idée de vérité ou d'existence qui ne peut être qu'*a priori*[451] : cette idée, il faut que le sujet la porte en lui avant toute connaissance déterminée; ou plus exactement, ce sujet, qui est le sujet absolu de la connaissance, le *Ich denke* de Kant, fondement des catégories, «*moi* formel, impersonnel, universel (...) aussi éloigné du *moi* réel et particulier que le ciel l'est de la terre»[452], *est* lui-même cette idée, est lui-même «la forme *a priori* de l'existence», et rien d'autre[453]. Ainsi c'est la pensée seule qui, «à la lettre», donne aux phénomènes de l'expérience «l'être qu'ils n'ont pas par eux-mêmes» (ils

[447] *L'idée d'être* (Oeuvres II), pp. 109 et 108-109.

[448] *Op. cit.*, p. 108. Voir *Vocabulaire de Lalande*, p. 308 et *La proposition et le syllogisme* (Oeuvres I), p. 128 : la proposition d'*inhérence* (Pierre est homme, par opposition à la proposition de *relation* : Pierre est fils de Paul, Fontainebleau est moins grand que Versailles) «est l'analyse d'une existence; le sujet représente cette existence en elle-même et dans son fond, le prédicat la représente dans sa détermination ou dans sa forme. Le mot 'est' est pris dans la plénitude de son sens métaphysique; 'Pierre est homme' signifie que Pierre existe, c'est-à-dire apparaît à sa propre conscience et à celle d'autrui, sous la forme de l'humanité». A la suite de Lachelier, Blondel et Lavelle estiment que «le sens de copule ne diffère pas du sens général d'existence» (BLONDEL, *L'Etre et les êtres*, p. 363).

[449] Voir *Du fondement de l'induction* (Oeuvres I), p. 57 : «Une existence n'est objective pour nous que si elle nous est donnée en elle-même, et elle ne peut nous être donnée en elle-même que si elle jaillit, en quelque sorte, du sein même de la nôtre»; et p. 60 : L'intelligibilité des phénomènes est précisément la même chose que leur existence objective». Cf. *Cours de Logique*, 17e leçon, in G. SÉAILLES, *La philosophie de Lachelier*, p. 15 : «Comment donc voulez-vous que ma pensée sorte d'elle-même, pour penser hors d'elle quelque chose qui lui soit étranger ? Cela est absurde et contradictoire». Et p. 60 : «Mettre l'existence en dehors de la pensée, c'est se condamner à ne pouvoir la ressaisir».

[450] Voir par exemple *Psychologie et métaphysique*, pp. 206-208.

[451] Cf. *loc. cit* et *Vocabulaire* (Oeuvres II), pp. 199-200.

[452] *Lettre à Janet*, 12 décembre 1891 (*Recueil des lettres*), p. 140. Cf. *L'Idée d'être*, p. 109 : «M. Weber craint que, réduire l'être à l'action d'affirmer, ne soit réduire la métaphysique à la psychologie. Cela serait vrai s'il s'agissait de mon affirmation personnelle et subjective; mais il s'agit d'une affirmation objective, valable pour tous les esprits et qui, bien que répétée dans chaque esprit, ou plutôt par cela même qu'elle est rigoureusement identique dans tous, n'est le fait d'aucun d'eux en particulier. La forme générale de l'objectivité, l'*esse*, réside, non dans *ma* pensée, mais dans *la* pensée, et c'est bien ainsi, ce me semble, que l'entendait Kant».

[453] *Lettre à Janet., loc. cit.*

«pourraient fort bien n'être que des illusions»)[454]. Et cette idée d'être, d'*esse*, qui mesure l'être réel, est plus pour nous que l'objet premier de la pensée, car elle ne peut pas nous être donnée (elle devrait alors justifier de sa propre vérité devant une idée antérieure). Que reste-t-il donc,

> sinon qu'elle se produise elle-même en nous, qu'elle soit et que nous soyons nous-mêmes, en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante ? Ne craignons pas de suspendre en quelque sorte la pensée dans le vide; car elle ne peut reposer que sur elle-même, et tout le reste ne peut reposer que sur elle : le dernier point d'appui de toute vérité et de toute existence, c'est la spontanéité absolue de l'esprit[455].

Cette idée de l'être, qui se produit elle-même, se déduit d'elle-même à l'infini : «la pensée commence par poser sa propre forme, qui est l'être comme attribut; mais un attribut peut toujours être pris pour sujet de lui-même et, à tout ce qui est, fût-ce au non-être, on peut donner le nom d'être : donc l'être est»[456].

[454] *L'idée d'être*, p. 109.

[455] *Psychologie et métaphysique*, p. 208.

[456] *Op. cit.*, p. 209. Jean Jaurès reproche à Lachelier de partir de l'idée d'être et d'en déduire l'existence (réduisant ainsi le monde «à la sécheresse d'une construction logique»); or il est impossible «de distinguer l'existence de l'idée d'être, et l'idée d'être. De plus, pour pouvoir dire : il est vrai que l'idée d'être est ou n'est pas, encore faut-il que l'idée d'être soit déjà; car l'affirmation *il est vrai* ne peut pas porter sur le néant et tomber éternellement dans le vide. Il est donc aussi naturel de déclarer l'idée d'être la condition de l'idée de vérité». Pour Jaurès, c'est de la simple formule immédiate : «L'être est», qu'il faut partir. Cette formule «est plus vraie parce qu'elle ne dissocie pas même momentanément la vérité et l'être, qui ne peuvent se déduire l'un de l'autre justement parce qu'ils ne font qu'un». Quant à l'apparence de «logique primordiale» qu'implique cette formule (avec son sujet et son attribut apparents, entre lesquels, en réalité, il y a «génération réciproque et éternelle»), elle «prouve simplement qu'il y a entre la pensée et l'être une telle identité première, que l'être ne peut s'affirmer même immédiatement sans prendre la forme de la pensée. Et (...) d'autre part, la pensée ne peut s'exercer sans l'idée d'être, c'est-à-dire sans l'être», ce qui est une raison de plus pour «ne point tenter de la vérité à l'être une dérivation logique».

En critiquant ainsi les déductions logiques de la vérité et de l'être, tout en maintenant que «la raison est intérieure à l'être, et l'être (...) identique à la raison», Jaurès estime revenir à une métaphysique plus immédiate et plus religieuse, en ce sens qu'elle «émeut à la fois dans un mystérieux unisson toutes les puissances de l'esprit et de l'âme, qui toutes ont rapport à l'être et qui n'attendent pas, pour s'exalter, d'en avoir reçu congé d'un artifice logique». «Nous aussi, nous disons, avec M. Lachelier, que l'être se légitime et se garantit lui-même à l'infini, ou, plutôt, nous disons de l'être ce qu'il dit de l'idée d'être, et nous traduisons sa logique métaphysique en métaphysique immédiate et religieuse» (*La réalité du monde sensible*, pp. 29-30).

Cette idée de l'être, au contact de son double symbole (le temps, dans lequel un instant se précède lui-même à l'infini) et la première dimension de l'étendue (la longueur, dont chaque partie suppose avant elle une partie semblable à l'infini), se transforme elle-même et, de nécessité logique, de détermination du même par le même, elle devient détermination de l'homogène par l'homogène, nécessité mécanique, autrement dit causalité [457].

Mais cette idée, qui n'est encore que «la forme vide d'une existence qui n'est l'existence de rien»[458], appelle par cela même son complément : un contenu qui devienne le sujet de cette existence et qui soit «non le fait d'être, mais *ce qui* est»[459]. Rien, sans doute, n'oblige la pensée à passer de l'existence abstraite (qui est sa propre forme) au sujet existant, mais «la pensée tend par elle-même à dépasser la sphère de l'abstraction et du vide : elle pose spontanément l'être concret, afin de devenir elle-même, en le posant, pensée concrète et vivante»[460].

Enfin, à ces deux idées de l'être, qui s'expriment dans les propositions «l'être est» et «l'être est existant», s'ajoute une troisième qui leur est supérieure et que nous reconnaissons précisément dans la copule de la seconde proposition, cette copule qui affirme l'attribut (l'être abstrait) du sujet (l'être concret) et fait passer la proposition tout entière de la puissance à l'acte. Si l'être concret était déjà plus vrai que l'être abstrait, «combien n'est pas plus vrai celui en qui s'achève la vérité de l'un et de l'autre et qui est la vérité et la lumière elle-même»[461].

L'identification de l'être et de la pensée est donc parfaitement claire chez Lachelier :

> ce qui n'était d'abord pour nous que notre pensée, nous est apparu comme la vérité en soi, comme l'esse idéal qui contient ou pose a priori les conditions de toute existence. Nous avons été ainsi conduits à esquisser quelques traits d'une science qui, si elle parvenait à se constituer, serait à la fois celle de la pensée et celle de toutes choses [462].

[457] *Psychologie et métaphysique*, p. 210.
[458] *Ibid.*
[459] *Ibid.*
[460] *Op. cit.*, p. 211.
[461] *Op. cit.*, p. 212.
[462] *Op. cit.*, pp. 218-219. Cf. *L'idée d'être*, p. 111 : «De ce que l'être au sens d'*esse* peut devenir pour nous un objet de pensée (et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisque nous en parlons), il ne s'ensuit point qu'il ne soit pas la pensée elle-même. Grâce au langage, nous pouvons matérialiser, projeter, en quelque sorte, hors de nous, ce qui est le plus

L'être, fonction de la pensée : Brunschvicg

Quant à la position de Brunschvicg, elle est nette, et sa critique à l'égard de toute philosophie de l'être est significative. «Nous n'aurons pas expliqué le pourquoi de l'être, dit-il, parce que nous aurons imaginé un être sans pourquoi, l'un et l'autre posés dans le dénuement de l'abstraction ontologique»[463]. L'être même que l'on prétend expliquer ainsi n'est que «fantaisie ontologique» : «Déjà le nominalisme scolastique avait fait pleine justice de la fantaisie ontologique suivant laquelle il suffirait de prononcer le mot *être* pour entrer magiquement au contact de la réalité[464].

En définitive, l'être, pour l'idéalisme critique de Brunschvicg (qui ne se présente pas comme une spéculation sur l'esprit, mais comme une participation à la vie même de l'esprit, une réflexion sur la pensée vivante) se ramène au progrès de la pensée et, en dernière analyse, au devenir : «Je suis idéaliste, affirme clairement Brunschvicg, parce que l'idéalisme est la seule doctrine qui ne rencontre aucune difficulté, qui n'apporte aucune réserve, dans la définition de l'être par le progrès»[465].

nous-mêmes : nous pensons à l'action de penser, comme nous parlons de l'action de parler». Si donc pour Lachelier la métaphysique est, ou plutôt doit redevenir la science de l'être, c'est «dans le double sens d'existence en général et de totalité des existences, mais avec cette condition nouvelle que la clef de cette science doit être cherchée dans l'évolution des nécessités internes, – ou, en un seul mot, dans la logique interne de la pensée» (*Vocabulaire de Lalande*, p. 615). Cf. *Psychologie et métaphysique*, p. 219 : «la science de la pensée en elle-même, de la lumière dans sa source, c'est la métaphysique».

[463] *La querelle de l'athéisme*, in *De la vraie et de la fausse conversion*, p. 234. Pour Brunschvicg, seule la conception d'un monde fini et dont le centre serait la terre, a permis l'élaboration d'une ontologie et d'une théologie réalistes (voir M. DESCHOUX, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, p. 15). Jamais, objecte-t-il, l'être n'est ainsi donné dans sa totalité, de sorte qu'il faille en chercher en-dehors l'explication. Contre une telle métaphysique de la transcendance, dupe de l'illusion spatiale, Brunschvicg estime que la philosophie ne doit retenir «dans l'ordre de l'esprit que la seule intériorité. Autrement dit, il s'agira d'être, soit matérialistement spiritualiste, comme dit quelque part Marcel Proust, soit spiritualiste tout court» (*La querelle de l'athéisme*, p. 256). L'idéalisme critique, écrit M. Deschoux, «dissipe l'opacité de l'être à la pure lumière des relations intellectuelles» (*op. cit.*, p. 15).

[464] *Sur l'idée du philosophe*, in *Bulletin de l'Union pour la Vérité*, décembre 1932, p. 128 (cité par M. DESCHOUX, *op. cit.*, p. 15).

[465] *La querelle de l'athéisme*, p. 225. Cf. *L'idéalisme contemporain*, p. 4 : «La thèse idéaliste ne signifie rien autre chose, sinon que la science moderne ne se place pas dans l'être absolu, identique avec lui-même, mais qu'elle se meut dans la pensée, à travers des négations et des éliminations qui, seules, lui permettent une approximation croissante de la réalité».

Il n'est donc pas question de parler d'être pur et simple (d'où «l'irrémédiable vanité du réalisme scolastique»[466]) : «Le concept de l'être pur est inadéquat à lui-même, parce que l'être est, en réalité, non pas cet absolu dérisoire que le concept voudra exprimer et qui équivaut à l'abstraction du néant : il est le *devenir*»[467].

[466] *De la vraie et de la fausse conversion*, p. 86. Brunschvicg estime que rien n'est « propre à souligner l'irrémédiable vanité du réalisme scolastique comme la démarche initiale de la *Logique*, celle qui s'attache au concept de l'être pris dans sa crudité ontologique, et met en évidence son identité fondamentale avec le concept qui lui est apparemment contradictoire, le concept du néant» (*De la vraie et de la fausse conversion*, p. 86). Brunschvicg souligne que si le concept de l'être pur est inadéquat à l'être lui-même, c'est parce que l'être est le devenir, et non pas «cet absolu dérisoire (...) qui équivaut à l'abstraction du néant» (*ibid.*). Aussi Brunschvicg estime-t-il que le parti-pris dialectique de Hegel l'a entraîné à se trahir lui-même. De même que «le thomisme [qui] se présentait comme une philosophie de l'être (...) est nettement le contraire : une philosophie du concept de l'être», «de même il est aisé de voir ce qui a manqué à l'hégélianisme pour être une philosophie du devenir. Puisque l'être, en tant que concept, c'est le néant, tout à la fois, de l'être et du concept, on tourne systématiquement le dos à l'intelligence du devenir, lorsqu'on prétend en faire à son tour un concept, et que l'on se met en peine d'y découvrir des contradictions nouvelles par quoi, de degré en degré, de synthèse en synthèse, on serait conduit au syllogisme d'ensemble qui englobera l'*universalité* de la logique, la *particularité* de la nature, l'*individualité* de l'esprit» (*op. cit.*, pp. 86-87).

[467] *Op. cit.*, p. 86. Dans une séance de la Société française de philosophie où est posé le problème de l'idée d'être comme catégorie suprême, Brunschvicg reconnaît qu'il lui paraît difficile de se passer de cette catégorie, mais voit mal comment on peut «conclure à l'antériorité de cette catégorie d'être par rapport aux autres catégories, et, par suite, à l'antériorité des jugements synthétiques relatifs à l'être sur tous les autres jugements synthétiques» (*L'idée d'être*, in *Bull. de la Soc. franç. de phil.*, séance du 28 nov. 1901, p. 3). En effet, précise Brunschvicg, «l'être que nous avons ici, c'est l'être en général, l'existence logique, c'est-à-dire entièrement indéterminée, c'est le genre suprême de l'Ecole, le plus vaste en extension, le plus pauvre en compréhension. Comment déterminer le rapport de cette idée d'être pur et simple, si vide et si pauvre avec les jugements synthétiques déterminés, et comment justifier le rapport de ces jugements synthétiques avec les jugements relatifs au temps, à l'espace, etc. ?

En premier lieu, comment fonder sur cet être indéterminé la réalité concrète ? Quel sera le rapport de cette affirmation de l'être en général avec les jugements synthétiques *a priori* ? Pour justifier les jugements synthétiques *a priori*, pour combler l'intervalle qui les sépare de l'être abstrait, il faut faire appel à la pensée *concrète*» (*ibid.*). Cf. pp. 8-9 : Brunschvicg admet, «avec la plupart des philosophes, la nécessité de l'idée d'être pour la pensée», mais ne voit pas «comment on pourra utiliser l'idée d'être à titre de principe essentiel et interne pour la pensée (et non plus de condition nécessaire) tant qu'on la laissera à ce degré d'indétermination». D'autre part, il ne voit pas comment on pourrait assimiler au *cogito* («synthèse de l'être et de la pensée dans l'unité concrète de l'esprit») l'idée d'être conçue comme être en général, comme existence logique.

Aussi, pense Brunschvicg, ne faut-il pas placer l'idée d'être antérieurement à toute pensée, mais «prendre pour point de départ l'union même de l'être et de la pensée», le mouvement par lequel l'esprit concret s'élève du minimum de compréhension (l'idée la

Chez Brunschvicg, c'est l'évolution de la pensée qui a le primat sur l'être. C'est le devenir de l'esprit, son progrès, qui est l'absolu. «L'être est fonction de la pensée»[468]. Et

> si la philosophie a pour objet essentiel de donner une définition de l'être, c'est dans la pensée qu'il faut chercher le principe de cette définition. Pour résoudre l'alternative de l'intelligible et du réel, il importe donc avant tout d'étudier la pensée, considérée comme la fonction qui pose l'être. En un mot, la nature de l'être est suspendue à la nature de l'affirmation de l'être [469].
> L'être véritable est l'esprit [470].

L'idée d'être, être idéal : Rosmini

La métaphysique de l'être se perpétue néanmoins. Ainsi, l'ontologisme de Malebranche revit, avec des nuances, chez des penseurs comme Rosmini et Gioberti ou Fabre d'Envieu.

L'ontologisme revêt en effet, chez Rosmini, une forme plus réflexive, plus critique. La théorie de la connaissance y prend une place très importante (en opposition violente à l'égard de tout sensualisme et de tout matérialisme), et se présente comme une sorte de révision d'Aristote à travers Platon et de S. Thomas à travers S. Bonaventure [471].

Pour Rosmini, l'intellect agent possède *a priori* et de par sa propre nature une certaine connaissance grâce à laquelle il peut produire les autres connaissances. Cette condition *a priori* de tout acte de connaissance ne peut être que l'être : l'*essere in forma d'idea*, l'*idea dell'ente in*

moins déterminée) à «la plénitude de compréhension qui serait l'achèvement de l'affirmation». Dans ce cas, la catégorie d'être n'est plus l'idée d'être pure et simple; elle devient «ce que doit être toute catégorie, une condition générale du jugement. Elle n'est plus un concept, mais une loi de l'esprit qui juge; une forme générale du mouvement de la pensée», mouvement dont les deux extrémités sont d'une part l'être abstrait, d'autre part l'adéquation à l'être concret, à la totalité de l'univers» (*art. cit.*, pp. 3-4).

[468] *La modalité du jugement*, p. 78.

[469] *Ibid.* Cf. p. 176.

[470] *L'idéalisme contemporain*, p. 94 : «Quant à ma destinée métaphysique, elle est déterminée par la nature de l'être véritable; et, si l'être véritable est l'esprit, elle est tout entière devant moi, dans l'action qui m'élève de plus en plus dans l'ordre de la vie spirituelle (...)».

[471] Rosmini se propose de poursuivre la recherche d'Aristote au delà du point où s'est «arrêté» le Stagirite, qui ne nous a pas dit ce qu'était «cette mystérieuse lumière innée». Voir *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, I, sect. 4, ch. 1, Opere III, pp. 199 ss.; II, sect. 5, 2e partie, ch. 1 et 2, en particulier pp. 59-63.

universale [472]. L'être est ainsi forme *a priori* de la connaissance (mais forme objective, et non subjective comme chez Kant, à qui Rosmini s'oppose vivement [473]); non pas «forme» au sens où la forme fait partie de l'être d'une réalité et n'en peut être distinguée que par abstraction, mais au sens où le feu est la forme du métal incandescent. Ainsi l'être est à la pensée comme le feu au métal. L'essence de l'être, ou l'être idéal, devient ainsi la forme de notre esprit, qui ne fait que la *recevoir* par intuition [474].

Cette idée de l'être ne peut en effet s'acquérir par abstraction, car on n'abstrait rien de l'être [475]; elle est innée, *a priori* et objet d'intuition, de vision [476]. Cette intuition originaire de l'être idéal (qui est en nous

[472] Voir *loc. cit.* et *Introduzione alla filosofia* (Opere II), p. 45. Notons que Rosmini dit indifféremment *essenza dell'essere, essenza dell'ente, essere ideale* et *idea dell'essere.*

[473] Cf. *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia* (Opere II), p. 221.

[474] «L'*essence de l'être*, écrit Rosmini, devient forme de notre esprit uniquement en se faisant connaître, en révélant sa cognoscibilité naturelle : il n'y a donc de la part de notre esprit aucune réaction. Celui-ci ne fait que recevoir : la lumière, la connaissance qu'il reçoit, est ce qui le rend intelligent : l'essence de l'être est simple, inaltérable, inmodifiable, on ne peut la confondre ni la mélanger avec quelque chose d'autre : elle se révèle ainsi, et ne peut se révéler autrement. L'esprit qui en a l'intuition (*che la intuisce*), et l'acte d'intuition, demeure en dehors d'elle. L'esprit, en la saisissant (*intuendo lei*), ne s'intuitionne pas soi-même. De là vient que l'essence de l'être prend le nom d'*objet*, c'est-à-dire une chose opposée (*contrapposta*) à l'esprit qui la saisit (*allo spirito intuente*), auquel est réservé le nom de *sujet*. On voit donc que quand nous disons que l'être idéal est forme de l'esprit, nous employons le mot *forme* en un sens totalement différent de la forme kantienne, et même opposé...» (*ibid.*).

[475] Pour Rosmini, «aucune idée (...) ne se forme en nous par abstraction; l'abstraction, qui est une fonction de la réflexion, ne fait que séparer l'idée déjà existante des autres connaissances et sensations» (*Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, Opere XIX , p. 144). – M.F. Sciacca, qui s'inscrit en faux contre «le prétendu ontologisme de Rosmini», rappelle que pour ce dernier, l'idée de l'être, objet formel de l'intelligence, «idée par soi et idée mère» (*idea per sè e idea madre*), est *abstraite* d'une réalité; non pas, sans doute, de la réalité des choses, mais de Dieu, Être absolu, Intelligence par essence. L'idée «qui, *formaliter*, se trouve seulement dans les esprits créés (...) dépend de Dieu, qui l'abstrait de Lui, mais comme distincte *realiter* de Lui, qui est l'Être plénier, réalissime et absolu» (*Interpretazioni rosminiane*, pp. 70-71). Il s'ensuit que l'*essere ideale* n'est pas l'*Essere assoluto*, et qu'avoir l'intuition de l'*essere possibile* n'est pas avoir l'intuition de Dieu, en connaître l'essence et voir tout en Lui. «Ceci suffit à exclure l'interprétation ontologiste de Rosmini» (*op. cit.*, p. 71). M.F. Sciacca lui-même, dans sa «philosophie de l'intégralité», a développé une théorie de «l'Être comme Idée», qui n'est pas Dieu, mais le divin dans l'homme. Cf. fasc. I, p. 89.

[476] «L'être (...) objet de l'intuition accordée à la nature humaine, est la vérité dans son intégrité formelle» (cité par E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, III, p. 1122). Voir *Introduzione alla filosofia*, p. 48, où Rosmini parle de la «vision immanente de la vérité»; cf. p. 54 : «cette connaissance première, l'homme l'a par vision et non par raison-

sans que nous en ayons conscience [477]) est intuition de l'*essence* de l'être et non de l'existence ou de la subsistence; celle-ci, qui se réfère seulement à l'être réel, est à chercher ailleurs. L'être saisi par intuition, et qui apparaît comme ce qui illumine, ce qui manifeste, est idéal et non réel [478], possible et non réalisé [479]. Il se présente comme une puissance universelle, illimitée et illimitable [480], source de l'intelligibilité des choses [481], «source vraie et pure de tout ce qui peut être connu»[482].

nement»; et p. 58 : «le jugement et le raisonnement (...) ne font qu'unir de manières nouvelles l'homme à la vérité qu'il possède déjà, sans la lui augmenter (...) ce qui donne à l'homme une connaissance plus explicite, plus vive et plus efficace de la vérité, mais en laisse égale la substance, et la mesure primitive accordée à l'homme».

[477] Cf. *Lettera a B. Monti* (Opere II), p. 293.

[478] Cf. *Lettera a Don P. Barone* (Opere II), pp. 355-356 : «que cet être nécessaire soit saisi (*intuito*) (...) par l'esprit dans sa forme de réalité, voilà ce que je nie»; et p. 356 : par voie de raisonnement on peut encore prouver que cet être qui se communique à nous comme idéal doit être aussi réel en lui-même. En effet, si Rosmini, notamment dans le *Nuovo Saggio* et le *Rinnovamento*, accentue très nettement la distinction entre l'être idéal (possible) et l'être réel, il s'efforce de répondre aux objections de Gioberti sur ce sujet par sa théorie des formes de l'être et du sentiment fondamental. Dans la *Teosofia*, Rosmini cherche dans le sujet la base réelle de l'intelligible. La forme idéale de l'être exige la forme réelle, qui est celle de l'être subjectif, autrement dit du sujet intelligent (voir E. GARIN, *op. cit.*, p. 1129). Le réel considéré dans toute sa plénitude, le réel infini, est en lui-même absolument inséparable de l'idéal, parce qu'ils ne sont l'un et l'autre qu'un seul et même être.

[479] Voir *Introduzione alla filosofia*, p. 222. Rosmini reproche à Kant de n'avoir pas vu que toutes les formes *a priori* qu'il attribue à l'entendement se ramènent à un seul *a priori*, celui de la possibilité ou de l'idéalité (ce qui revient au même; voir *Nuovo Saggio* II, Opere IV, p. 8). Le possible, c'est le pensable, ce qui n'implique pas contradiction (*op. cit.*, p. 99).

[480] Cf. *Introduzione alla filosofia*, p. 45 : «l'homme limité comme *sujet* a devant soi un *objet* illimité et illimitable, l'être en forme d'idée, qui est la vérité»; cf. p. 54 : «il y a indubitablement une vérité première (...) l'être même dans son essence in-terminée».

[481] Rosmini affirme lui-même que l'*a priori* du possible contient tout son système; voir *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, I (Opere XIX), p. 99 : «Non si possono in modo alcuno da noi formare le idee veramente universali senza che prima noi possediamo l'idea del possibile : questa concessione contiene tutto intero il mio sistema».

[482] *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, II (Opere XX), pp. 212-213 : «après avoir purgé la connaissance de sa partie matérielle (subsistence des choses) et l'avoir réduite aux idées pures (les possibles, les essences), je m'appliquai à comparer entre elles les différentes idées et trouvai que les unes rentraient dans les autres, les plus déterminées dans les moins déterminées (...) les moins générales (...) dans les plus générales. De là je me rendis compte qu'en distribuant les idées de façon pyramidale (...) on devait nécessairement aboutir à une idée première (...) ainsi j'arrivai à saisir (*intuire*) réflexivement l'idée de l'*être possible* indéterminé (*indeterminato*), et à découvrir la source vraie et pure de tout le connaissable (*lo scibile*)». Gioberti objectera : comment la présence de l'idée d'être justifie-t-elle la subsistence réelle des choses ? Si l'idée qui nous est présente est celle de l'être possible, comment brise-t-on le cercle du possible pour passer à une affirmation d'existence ? D'où sort le réel, dans un monde illuminé par l'être possible ? «Ou

Cet «être idéal», cette «idée d'être indéterminé»[483], n'est ni Dieu, ni la créature, mais quelque chose de divin qui est intimement présent à toutes les créatures auxquelles nous attribuons l'*esse*. Par cette idée, Dieu est atteint immédiatement; mais Rosmini a toujours distingué sa théorie de celle de Malebranche, qu'il trouve absurde[484].

Dans le *Nuovo Saggio*, Rosmini écrit qu'«aucune chose ne se prédique de Dieu univoquement, excepté l'être»; mais il s'agit de «l'*essere comunissimo* (...) lequel ne serait plus *comunissimo* s'il ne s'appliquait aussi bien à l'être nécessaire qu'à l'être contingent»[485]. Cet *essere comunissimo*, c'est l'idée d'existence[486]; quant à l'être comme essence, on ne peut l'attribuer à Dieu que de façon équivoque ou, si l'on veut, analogique, sous peine de tomber dans «le panthéisme le plus monstrueux»[487].

la réalité procède de l'Être idéal, ou elle n'en procède pas. Dans le premier cas, l'Être idéal doit contenir la réalité en lui-même, il doit être aussi réel, concret, subsistant, et tout le système de l'Auteur s'écroule. Dans le second cas, la réalité ne peut se trouver nulle part, puisque toute la cognoscibilité des choses, toute leur vérité, évidence et certitude, toute la valeur et le poids qu'elles ont pour notre pensée, provient de l'Être idéal, en dehors duquel il n'y a rien de pensable» (cité par E. GARIN, *op. cit.*, p. 1128).

A partir de cette idée première nous posons certains jugements *a priori*, chaque jugement impliquant l'usage d'une idée universelle. Mais les jugements synthétiques portant sur la réalité existante impliquent évidemment le recours à l'expérience et aux sens. La nécessité de ce recours est due, non à l'imperfection de l'idée d'être, mais à la faiblesse de notre connaissance. Parce que notre intelligence ne conçoit pas l'*ente possibile* d'une manière parfaite, elle a besoin de l'expérience pour recueillir (*rilevare*) et concevoir les déterminations de l'être. Donc, à cause de notre déficience, la sensation est nécessaire, mais seulement à titre d'*occasion*. Le rôle de la lumière de l'être idéal est alors d'illuminer l'esprit en lui faisant concevoir comme objectives les modifications des sens, qui deviennent «choses» (voir E. GARIN, *op. cit.*, p. 1125).

La racine du jugement existentiel n'est donc pas l'idée de l'être, qui est intelligibilité pure; c'est le «sentiment fondamental», sens de la vie corporelle et de ses limites, sentiment intuitif que la lumière de l'être idéal vient objectiver.

[483] *Courte esquisse des systèmes de philosophie moderne*, p. 29. Cette idée est la seule idée indéterminée; sur son origine, voir *op. cit.*, pp. 32 ss.

[484] L'être idéal est l'«idée qui resplendit d'une lumière inextinguible à l'esprit, comme première manifestation de l'être nécessaire» (*Introduzione alla filosofia*, p. 27). Il est dit aussi «cause exemplaire» (cf. *op. cit.*, p. 349), possédant tous les caractères de la divinité, sauf la subsistence. L'être idéal est incorporel, mais il est «la forme de l'âme intelligente, et, par la simple intuition de cette idée, l'intelligence subsiste. C'est pourquoi l'âme intelligente est incorporelle», et donc immortelle (*Courte esquisse...*, p. 36). Concernant le jugement de Rosmini sur Malebranche, voir F. Palhoriès, *Rosmini*, pp. 48 ss. et 364 ss.

[485] *Lettera ad A. Pestalozza* (Opere II), p. 360.

[486] Voir *loc. cit.* : en effet, «nous connaissons l'existence de Dieu grâce à l'idée d'existence», et par la même idée «nous connaissons aussi l'existence des créatures». L'idée d'existence, qui ne peut venir des sens, est donnée par le jugement (voir *Nuovo Saggio*, I, Opere III, pp. 57 et 64).

L'Être et l'existence : Gioberti

Alors que Rosmini fait une distinction, en Dieu, entre être et idée, pour Gioberti l'Idée d'être (qui est la première idée) est Dieu, Réalité suprême et Vérité suprême, source de l'existence (selon la «formule idéale» : «*l'Être crée l'existant*» ou «les existences») et de l'intelligibilité :

> J'appelle Premier psychologique la première idée, et Premier ontologique la première chose; mais comme la première idée et la première chose, me semble-t-il, s'identifient entre elles, les deux Premiers ne font qu'un; je donne à ce principe absolu le nom de Premier philosophique, et je le considère comme le principe et la base unique de tout le réel et de tout ce qui est objet de science *(scibile)* [488].

Si l'on décompose la «formule idéale», on constate que son sujet (l'Être) contient implicitement le jugement : *l'Être est;* et que son prédicat (créant les existences) contient un autre jugement : *les existences sont dans l'Être.* Il faut bien distinguer *être* et *exister. Être,* pris dans sa véritable signification, exprime la Réalité absolue, inconditionnelle et nécessaire; et

> de la même manière que le mot *être* exprime la réalité nécessaire, le mot *exister* exprime la réalité contingente (...). La seule étymologie du mot existence nous indique en elle un effet de l'Être. (...) Ainsi, il est clair que l'idée d'existence est corrélative de l'idée d'Être, la suit et ne peut point se concevoir sans elle [489].

[487] Voir *Lettera ad A. Pestalozza*, p. 363. Le panthéisme est précisément ce que Rosmini reproche âprement à Gioberti.

[488] *Introduzione allo studio della filosofia*, II, Opere V, p. 145. Pour cette affirmation de l'Être comme «Premier philosophique», Gioberti invoque l'autorité de Malebranche, «le plus grand philosophe que la France ait eu jusqu'alors» (*op. cit.*, p. 148). Voir, pp. 149 ss. la manière dont Gioberti discute la pensée de Rosmini, pour qui «le Premier psychologique n'est pas identique au Premier ontologique» (p. 149). Voir aussi pp. 179-180 : «Comme le concept d'Être est la racine et le principe des autres notions idéales, ainsi l'impénétrabilité de l'Être est la racine et le principe des autres obscurités; de là vient que, pour exprimer l'élément que nous ne pouvons concevoir (*inescogitabile*), nous nous servons du nom d'*essence*».

[489] *Cours de philosophie*, Opere XX, p. 89; cf. p. 88 et *Introduzione...*, II, p. 191. Sur la confusion de être (*essere*) et exister, voir *op. cit.*, notes 42, 43 et 44, pp. 360-362; *Cours de philosophie*, pp. 89 ss.

En prononçant la formule idéale, l'esprit «passe logiquement de l'idée de l'Être à celle de l'existence par le point intermédiaire de la création»[490].

Cet acte créateur, nous en avons l'*intuition :* nous «voyons» l'acte créateur dans son principe nécessaire (l'Être) et dans son terme contingent (l'existant); et c'est par là seulement que ce terme contingent nous est intelligible. C'est donc seulement dans l'intuition que nous avons de «l'Être créant les existences» que nous pouvons savoir ce qu'est l'être des existants :

> nous ne voyons pas la réalité individuelle simplement en elle-même, mais dans sa cause, c'est-à-dire dans l'Être qui la crée et la soutient par une action continuelle et immanente. En disant : *ce corps est,* nous n'exprimons pas seulement la réalité du corps en elle-même (...) le mot *est* exprime encore, dans ce cas, outre la réalité contingente, ses rapports avec la réalité nécessaire : il ne signifie pas une substance morte, mais une force vive; il nous montre l'effet dans sa cause, dans l'action causatrice; il nous fait apercevoir le contingent dans l'acte créateur [491].

[490] *Cours de philosophie*, p. 102. Cf. *Introduzione...*, II, pp. 193 et 187-188. «Quand on affirme que *l'homme est*, on donne à entendre que la créature est dans le Créateur, l'existant dans l'Être, et reçoit de lui cette réalité limitée et imparfaite qui porte le nom d'existence» (*Introduzione...*, II, p. 192). Cf. *Cours de philosophie*, p. 89 : dire que *l'homme est*, c'est énoncer une proposition complexe qui se décompose en deux propositions élémentaires : 1° l'homme existe; 2° l'homme existe en Dieu qui l'a créé et le conserve. Lorsque nous nous servons du mot «être» pour indiquer la réalité des choses contingentes, ce mot est directement rattaché à la Réalité nécessaire. Ce mot«être» (*essere*) exprime «l'inhabitation (*insidenza*) de la substance seconde dans la substance première, la dépendance de la cause seconde à l'égard de la cause première et le lien de la réalité contingente avec l'absolue, moyennant (*mediante*) la continuité et l'immanence de l'acte créateur» (*Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, I, Opere VIII, p. 106). Cf. p. 80 : «Quand nous voulons exprimer la réalité d'une chose, nous disons qu'elle *est*; entendant par le mot *est* la raison intrinsèque de la réalité, s'il s'agit du nécessaire, et la raison et la cause extrinsèque de la réalité, par la médiation de l'acte créateur, si l'on parle du contingent». Les existants sont l'effet de l'Être, le terme extrinsèque de l'acte créateur de l'Etre. Seul l'Être a en soi sa propre raison : il est *causa sui*, alors que l'existant ne peut subsister sans l'Être qui est sa cause. Gioberti emploie les mots «exister» et «existence» au sens d'émergence, de manifestation ou ex-plication d'une chose qui était d'abord cachée, enveloppée dans une autre et qui, en en sortant, se rend visible au dehors. (Voir *Introduzione...*, II, pp. 173 ss.). Le risque de panthéisme est évidemment grand; Gioberti pense l'éviter (et notamment éviter le spinozisme) en mettant l'accent sur la création, dans laquelle Dieu est cause *première* et véritablement *productrice*. Voir *op. cit.*, II, pp. 176 ss. F. PALHORIÈS, *Gioberti*, pp. 127 ss. et 313 ss. E. GARIN, *op. cit.*, p. 1168.

[491] *Introduzione allo studio della filosofia*, II, pp. 204-205. Cf. p. 192, et p. 188 : l'esprit humain «contemple les existences produites dans l'Etre produisant, et *est à tout instant de sa vie intellectuelle spectateur direct et immédiat de la création*». Cf. *Della*

Être et «essence extrinsèque» de Dieu : Fabre d'Envieu

Fabre d'Envieu définit l'ontologisme comme

> un système dans lequel, après avoir prouvé la réalité objective des idées générales, on établit que ces idées ne sont pas des formes, des modifications de notre âme; qu'elles ne sont rien de créé; qu'elles sont des objets nécessaires, immuables, éternels et absolus; qu'elles se concentrent dans l'Être simplement dit, et que cet Être infini est la première idée saisie par notre esprit, le premier intelligible, la lumière dans laquelle nous voyons toutes les vérités éternelles, universelles et absolues [492].

L'objet premier de l'intelligence humaine est donc «le souverain Être» et «l'âme humaine est de la sorte constituée intelligente par une connaissance immédiate, quoique souvent irréfléchie, de l'Absolu, de l'Infini». En effet,

> l'intellect humain atteint essentiellement et immédiatement l'Être infini lui-même (...) et voit en lui les *essences métaphysiques* ou idées universelles, éternelles et immuables des choses créées, essences ou idées qui sont distinctes et radicalement séparées des essences créées, c'est-à-dire des essences physiques ou constitutives des choses créées et de toutes les individualités passagères et contingentes [493].

Fabre d'Envieu reproche vivement aux aristotéliciens de prétendre connaître l'Être infini à partir du fini :

> En s'obstinant à n'admettre, dans l'âme humaine, d'autre rapport immédiat que celui qu'elle a avec le monde extérieur matériel, ces philo-

Protologia, I, pp. 378 et 311. Voir aussi *Cours de philosophie*, p. 94. A. BONETTI, *Il concetto di realtà come atto creativo nel pensiero di Vincenzo Gioberti*, pp. 312-316. En ce qui concerne l'intuition, Gioberti pose le problème de cette manière : l'objet immédiat de l'intuition rationnelle est soit Dieu, soit une chose distincte de Dieu, donc une chose créée contingente. Si on opte pour cette seconde solution, on ne peut éviter le scepticisme et le nihilisme. Il faut donc affirmer que notre intelligence rationnelle a l'intuition immédiate de Dieu . Voir E. GARIN, *op. cit.*, pp. 1166-1167. Le labeur philosophique ne va donc pas de l'esprit humain à l'Être, mais descend de l'Être, de Dieu, à l'esprit; la philosophie n'est pas une œuvre humaine, mais une création divine.

[492] *Défense de l'ontologisme contre les attaques de quelques écrivains qui se disent disciples de saint Thomas*, pp. 1-2. Ces vérités éternelles «ne subsistent qu'unies à la substance divine».

[493] *Réponse aux lettres d'un sensualiste contre l'ontologisme*, p. 12 et pp. 51-52, note.

sophes prétendent (...) vainement qu'ils tirent la connaissance de l'Être infini de celle du fini. (...). Or il est de toute évidence que nous ne pouvons percevoir l'Infini que par la perception de l'Infini lui-même [494].

En effet, comme l'enseigne S. Bonaventure auquel se réfère Fabre d'Envieu, la privation et le défaut ne peuvent être connus que par le positif. Si donc l'*ens* peut être pensé comme diminué ou complet, imparfait ou parfait, en puissance ou en acte, par un autre ou par soi, dépendant ou absolu etc., nous ne pourrons connaître l'*ens* imparfait que par le parfait. Il faut donc, pour pouvoir analyser les êtres créés, être aidé par l'intelligence de l'*Ens* très pur, très actuel, très complet et absolu. En effet, comment notre intelligence saurait-elle que tel être est un *ens* déficient et incomplet, si elle n'avait aucune connaissance de l'*Ens* sans aucun défaut ? [495]

[494] *Réponse aux lettres...*, pp. 2 et 3. Cf. p. 8 : «Il faut que nous ayons, en dehors de la connaissance du fini, une connaissance immédiate de l'Être souverainement parfait». Pour appuyer sa théorie de la connaissance de l'Être infini par l'Infini lui-même, Fabre d'Envieu cite le cardinal Gerdil, «la plus grande autorité philosophique des temps modernes», qui s'élève contre la théorie thomiste de la connaissance : «aucune espèce créée ne peut contenir toute la réalité que nous découvrons dans l'Être sans restriction, et dans la souveraine perfection. C'est cet Être sans restriction qui fait que nous pouvons toujours étendre nos connaissances; que quelque quantité finie, et quelque perfection donnée, l'esprit peut s'en représenter une plus grande; ce qui ne pourrait être, si l'idée qu'il a de l'Être sans restriction, et de la souveraine perfection était finie en elle-même» (*Principes métaphysiques de la morale chrétienne*, p. 39, cité par FABRE D'ENVIEU, *Réponse aux lettres...*, pp. 3-4. Gerdil entend prouver sa thèse par un passage du *Contra Gentiles*, II, ch. 43).

[495] Voir *Itinerarium mentis ad Deum*, ch. III. Voir également ce passage du ch. V, auquel se réfère aussi Fabre d'Envieu : «Comme donc le néant n'a rien de l'*esse* (*cum igitur omnino nihil, nihil habet de esse*) ni de ses conditions, ainsi l'*esse* par contre n'a rien du *non esse*, ni en acte, ni en puissance, ni selon la vérité de la chose, ni selon notre estimation. Or puisque le *non esse* est la privation de l'*esse*, il ne tombe dans l'intelligence que par l'*esse*; or l'*esse* n'y tombe pas par un autre, car tout ce qui est conçu, est conçu comme *non ens*, ou comme *ens in potentia*, ou comme *ens in actu*. Si donc le *non ens* ne peut être conçu que par l'*ens*, et l'*ens* en puissance que par l'*ens* en acte, et que l'*esse* nomme l'acte pur de l'*ens*, l'*esse* est donc ce qui tombe en premier lieu dans l'intelligence, et cet *esse* est celui qui est acte pur. Mais celui-ci n'est pas un *esse* particulier, qui est un *esse* limité (*arctatum*) parce que mélangé de puissance; ni l'*esse* analogue, parce qu'il a un minimum d'acte, du fait qu'il est au minimum (*minime est*); il reste donc que cet *esse* soit l'*esse* divin». Mais comme l'œil qui, attentif aux couleurs, ne voit pas la lumière par laquelle il voit tout le reste, notre intelligence ne remarque pas l'*esse*, bien qu'il se présente le premier à l'esprit, et par lui les autres.

Un peu plus haut, S. Bonaventure avait montré que l'*ens* imparfait ne peut être connu que par l'*ens* parfait.

Fabre d'Envieu souligne qu'en dehors de cette connaissance immédiate de l'Être souverain, notre âme serait «dans une complète impuissance de se prononcer sur l'existence de Dieu et de la sorte en aboutirait à l'athéisme»[496].

Mais cette connaissance immédiate de l'Être n'est-elle pas la vision de Dieu ? Fabre d'Envieu se défend d'affirmer pareille chose, et fait la distinction suivante : il faut distinguer en Dieu deux essences : une essence extrinsèque ou «extime» (objet du *De Deo uno*), qui est l'idée de Dieu, ou sa propriété d'être simplement (impliquant unité, bonté, éternité etc.), et une essence intime (objet du *De Trinitate).* Connaître seulement la première de ces deux essences, c'est connaître l'Être, l'Acte pur, l'Infini, l'Eternel, etc., dont nous avons une vue naturelle et scientifique [497]. Cette essence «extime», dira encore Fabre d'Envieu, est «l'attribut d'Être», qui est «la propriété de Dieu la plus manifeste et la plus connue». «Elle est Dieu en lui-même considéré en tant qu'Être. Cette propriété est donc intime, en ce sens qu'elle est bien à lui; mais elle est extime, en ce sens qu'elle est saisie *ab extrinseco* par les intelligences créées»[498].

Quant à l'essence intime de Dieu, elle est la racine de ses perfections. C'est «Dieu», dont la connaissance intuitive et immédiate est le privilège des bienheureux dans la lumière de gloire. Ce que l'homme perçoit par ses moyens naturels, c'est l'essence extrinsèque. A son sujet, Fabre d'Envieu précise :

> Cette connaissance est abstraite, car, étant simplement extuitive, elle n'atteint pas l'acte intime de Dieu par lequel il se connaît et s'affirme, et par lequel il est intimement constitué. Ainsi elle fait abstraction de Dieu, considéré tel qu'il est au-dedans de lui-même. Elle ne nous fait pas connaître la substance de l'Être (ce qui est *au-dessous);* nous ne connaissons, par les moyens naturels, que sa propriété d'être, propriété qui est un abstrait du concret divin. Par conséquent, en admettant dans l'intelligence la présence de cette idée ou essence extrinsèque et abstraite, il ne s'ensuit pas que nous puissions voir en elle, et par elle seule, comment Dieu développe la

[496] *Réponse aux lettres...*, p. 8. Voir aussi *Examen critique de la philosophie thomiste.* Dans la *Défense de l'ontologisme*, où il s'attaque au P. Ramière, S.J. et à travers lui à tout l'aristotélisme, Fabre d'Envieu écrit : «son péripatetisme, s'il est conséquent, supprime la métaphysique et nous jette dans le matérialisme» (p. IV).

[497] *Défense de l'ontologisme*, pp. 50-51.

[498] *Réponse...*, p. 63.

> fécondité de son Être en lui-même et par ses opérations immanentes, puisque cette idée en fait complètement abstraction [499].

> La vue naturelle que nous avons de Dieu n'implique donc pas plus la vue de son essence intime, que la vue du cercle n'implique celle d'une pierre, celle d'une montagne ou celle d'un morceau de bois [500].

Fabre d'Envieu déplore qu'ici «les partisans les plus fanatiques de l'abstraction» renoncent pour une fois à la faculté d'abstraire. Pour lui, «rien ne s'oppose (...) à ce que nous voyions l'essence extime de Dieu sans voir son essence intime»[501].

L'illusion de l'être et l'être-vie : Nietzsche

Si les ontologistes perpétuent une métaphysique de l'être en allant parfois jusqu'à identifier l'idée d'être et Dieu, Nietzsche, condamnant la métaphysique «traditionnelle» (dont, au dire de Heidegger, il marque le point culminant, mais annonce aussi le dépassement [502]), dénonce l'«erreur de l'être»[503].

[499] *Défense de l'ontologisme*, p. 53.
[500] *Op. cit.*, pp. 55-56.
[501] *Op. cit.*, p. 59.
[502] Cf. fasc. IV, p. 61, note 108 et fasc. I, p. 84, note 156.
[503] Voir *Le crépuscule des idoles*, p. 130 : «En fait, rien n'a eu jusqu'ici une force de persuasion plus grossière que l'erreur de l'être». – A son tour le néo-positivisme, en démontrant l'inanité de la métaphysique (cf. fasc. I, pp. 115 ss.), dénoncera à sa manière l'illusion de l'être. «Peut-être, écrit R. Carnap, la plupart des erreurs logiques (*logischen Fehler*) commises dans les pseudo-propositions (*Scheinsätzen*), reposent-elles sur des défauts (*Mängeln*) logiques inhérents à l'usage du mot 'être' dans notre langue (et des mots correspondants dans les autres langues, au moins dans la plupart des langues européennes). La première erreur est le double sens (*Zweideutigkeit*) du mot 'être'; on l'emploie tantôt comme copule devant un prédicat ('je suis affamé', *ich bin hungrig*), tantôt pour désigner l'existence ('je suis'). Cette erreur s'aggrave du fait que, souvent, les métaphysiciens ne s'aperçoivent pas de cette double signification. La seconde erreur se trouve dans la forme du verbe employée selon la deuxième signification : l'*existence*. La forme verbale donne l'illusion d'un prédicat là où il n'y en a pas. (...) La plupart des métaphysiciens, depuis l'antiquité, se sont laissés entraîner, par la forme verbale, c'est-à-dire la forme prédicative du mot 'être', à émettre des pseudo-propositions, par exemple 'je suis', 'Dieu est' » (*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, pp. 233-234). Carnap note que la suite logique du *cogito* de Descartes est non pas *ergo sum*, mais *il y a quelque chose qui pense (es gibt etwas Denkendes)* (*art. cit.*, p. 234). – A son tour, A. J. Ayer déclare que le concept métaphysique d'être illustre de façon particulièrement simple et claire la manière dont la grammaire (et plus précisément les caractéristiques grammaticales superficielles du langage) conduit à la métaphysique :

La philosophie de Nietzsche, essentiellement historique [904], est en réaction violente contre l'exaltation de la conscience qui caractérise la philosophie traditionnelle [905]. Dans cette perspective, qui rejette la

«L'origine de la tentation que nous avons de soulever, au sujet de l'être, des questions auxquelles aucune expérience concevable ne saurait nous permettre de répondre, réside en ce fait que, dans notre langage, les phrases qui expriment des propositions existentielles et celles qui expriment des propositions attributives peuvent avoir la même forme grammaticale. Par exemple, les phrases : 'les martyrs existent' et 'les martyrs souffrent', sont toutes deux constituées d'un nom suivi d'un verbe intransitif, et le fait qu'elles aient grammaticalement la même apparence conduit à présumer qu'elles sont du même type logique. On remarque que dans la proposition 'les martyrs souffrent', les membres d'une certaine espèce se voient assigner un certain attribut, et l'on suppose parfois que la même chose est vraie d'une proposition telle que 'les martyrs existent'. Si c'était réellement le cas, il serait certes aussi légitime de spéculer sur l'être des martyrs qu'il l'est de spéculer sur leurs souffrances. Mais, comme Kant l'a fait remarquer, l'existence n'est pas un attribut. Car lorsque nous assignons un attribut à une chose, nous affirmons, à mots couverts, qu'elle existe; de sorte que si l'existence était elle-même un attribut, il s'ensuivrait que toutes les propositions existentielles positives seraient des tautologies, et que toutes les propositions existentielles négatives seraient contradictoires; or ce n'est pas le cas. Si bien que ceux qui posent sur l'être des questions fondées sur ce postulat, que l'existence est un attribut, sont coupables de suivre la grammaire au delà des limites du sens commun» (*Language, Truth and Logic*, pp. 42-43). Ayer dénonce un autre sophisme (*fallacy*), également à l'origine du concept métaphysique d'être, et qui consiste à supposer que «être fictif» (comme dans la proposition : «les licornes sont fictives») est un attribut. La postulation d'entités non-existantes réelles résulte de la superstition en vertu de laquelle «à tout mot ou expression qui peut être le sujet grammatical d'une phrase, doit correspondre quelque part une entité réelle correspondante» (*op. cit.*, p. 43). Et «comme il n'y a pas de place dans le monde empirique pour beaucoup de ces 'entités', on fait appel, pour les héberger, à un monde spécial, non-empirique. C'est à cette erreur qu'il faut attribuer non seulement les propos d'un Heidegger, qui fonde sa métaphysique sur la supposition (*assumption*) que 'Rien' (*Nothing*) est un nom utilisé pour désigner quelque chose de particulièrement mystérieux, mais aussi la prédominance de problèmes comme ceux qui concernent la réalité de propositions et d'universaux tout aussi dépourvus de sens, quoique de façon moins évidente» (*op. cit.*, pp. 43-44).

[904] «Il n'y a point de faits éternels : de même qu'il n'y a pas de vérités absolues. – C'est pourquoi la *philosophie historique* est désormais une nécessité, et avec elle la vertu de modestie» (*Humain, trop humain*, Première partie, § 2, p. 22). Cf. *La volonté de puissance*, I, p. 69 : «Ce qui nous sépare le plus radicalement du platonisme et du leibnizianisme, c'est que nous ne croyons plus à des concepts éternels, à des valeurs éternelles, à des formes éternelles, à des âmes éternelles; et la philosophie, dans la mesure où elle est scientifique et non dogmatique, n'est pour nous que l'extension la plus large de la notion d''histoire'».

[905] Cf. *La volonté de puissance*, I, p. 62 : «Erreurs monstrueuses :

La folle *surestimation du conscient*, dont on a fait une unité, un être : l''esprit', l''âme', une chose capable de sentir, penser, vouloir; (...) la conscience tenue pour la plus haute forme accessible, la qualité supérieure de l'être, 'Dieu' (...). Le 'monde vrai' ou monde de l'esprit, accessible uniquement par des faits conscients;(...)la *connaissan-*

croyance à la cognoscibilité des choses ainsi que la croyance à la connaissance elle-même [906], le concept d'être est considéré comme l'un des concepts les plus faux, un schème qui contredit foncièrement le monde du devenir [907] :

> Dans un monde du devenir où tout est conditionné, l'hypothèse de l'inconditionné, de la substance, de l'être, de la chose, etc., ne peut être qu'une erreur [908].
>
> Les concepts les plus élevés | tels que l'*être*, sont | la dernière fumée d'une réalité qui se volatilise [909].

ce tenue exclusivement pour une faculté de la conscience, partout où il y a connaissance.

Conséquences :

Tout progrès consiste en un progrès vers la conscience; toute régression dans un retour à l'inconscience (considéré comme l'équivalent d'une rechute aux *besoins* et aux sens – à l'*animalité*);

On s'approche de la réalité, de l'"être vrai', par la dialectique; on s'en *éloigne* par les instincts, les sens, le mécanisme...»

[906] Cf. *op. cit.*, 1, p. 70 : «nous ne nous reconnaissons plus du tout le droit de parler de vérités au sens absolu – nous avons abjuré la croyance à la cognoscibilité des choses, comme la croyance à la connaissance. La 'chose' n'est qu'une fiction (la 'chose en soi' est même une fiction contradictoire, interdite !); mais la connaissance elle-même – la connaissance absolue et même relative – n'est également qu'une fiction. Du coup tombe aussi le 'sujet' de la connaissance, je ne sais quelle 'intelligence pure', je ne sais quel 'esprit absolu'; – cette mythologie que Kant lui-même n'a pas complètement abandonnée, que Platon a préparée à l'Europe pour son malheur, et qui a menacé de mort toute science du corps et par là même, tout développement du corps, grâce au dogme fondamental du christianisme : 'Dieu est esprit' – cette mythologie a désormais fait son temps».

[907] Cf. *op. cit.*, p. 69 : «L'étymologie et l'histoire du langage nous ont appris à considérer tous les concepts comme *devenus*, beaucoup d'entre eux comme encore en devenir; de telle sorte que les concepts les plus généraux, étant *les plus faux*, doivent aussi être les plus anciens. L'"être', la 'substance', l'"absolu', l'"identité', la 'chose' – la pensée a inventé d'emblée et de toute antiquité ces schèmes qui contredisent foncièrement le monde du devenir, mais qui *semblaient* d'abord lui correspondre, dans l'état obtus et indifférencié de la conscience naissante, inférieure encore à celle de l'animal...». Cf. 1, § 151, p. 83 : «*L'être et le devenir.* – La 'raison', développée sur une base sensualiste, sur les *préjugés des sens*, c'est-à-dire dans la croyance à la vérité des jugements des sens.

'L'être', généralisation du concept de 'vivre' (respirer), 'être animé', 'vouloir', 'agir', 'devenir'.

Le contraire est : 'être inanimé', 'ne pas devenir', 'ne pas vouloir'. Donc, on n'oppose pas à l'être le non-être, ni l'apparent, ni le mort (car ne peut être mort que ce qui peut aussi vivre).

'L'âme', le 'moi', admis comme un *fait primitif*, et inséré partout où il y a un *devenir*».

[908] *Op. cit.*, p. 74.

[909] *Le crépuscule des idoles*, p. 128.

> Il ne s'agit pas de vérités métaphysiques quand on parle de «substance», de «sujet», d'«être», de «devenir». – Ce sont les puissants qui ont érigé en loi le nom des choses, et, parmi les puissants, ce sont les plus grands artistes en abstraction qui ont créé les catégories [510].

De fait, affirme Nietzsche,

> notre intellect n'est pas organisé pour concevoir le devenir, il tend à démontrer la fixité universelle, puisqu'il tire son origine des *images*. Tous les philosophes ont eu pour but de démontrer la permanence éternelle, parce que l'intellect y sent sa forme et son effet propres [511].

Si donc nous prétendons connaître le devenir, c'est parce que nous avons d'abord construit un schéma de l'être, admis l'existence de l'être :

> Pour pouvoir penser et conclure, il est nécessaire *d'admettre* l'existence de l'être; la logique ne dispose de formules que pour ce qui demeure identique à soi-même. C'est pourquoi cette croyance serait encore sans vertu probante pour la réalité; «l'être» appartient à notre optique [512].
> A supposer que tout soit devenir, *la connaissance n'est possible que si l'on se fonde sur la croyance à l'être* [513].

Mais cette croyance à l'être, dont nous allons voir sur quoi, à son tour, elle se fonde, n'est pour Nietzsche qu'une illusion, une fiction. En réaction contre Parménide qui identifie la pensée et l'être, contre Platon pour qui nous héritons d'un monde intelligible qui est celui du bien, et contre Descartes pour qui c'est la véracité d'un Dieu bon qui nous garantit les jugements de nos sens, Nietzsche affirme que nous ne pouvons rien penser de ce qui *est* :

> Parménide a dit : «On ne pense pas ce qui n'est pas». Placés à l'autre extrême, nous disons : «Ce qui peut être pensé doit certainement être une fiction» (*muss sicherlich eine Fiktion sein*)[514].

[510] *La volonté de puissance*, I, p. 76.
[511] *Op. cit.*, p. 67; cf. p. 73.
[512] *Op. cit.*, p. 78; cf. p. 71 : «les axiomes logiques sont-ils adéquats au réel, ou sont-ce des toises et des procédés destinés à créer pour nous du réel, le concept de 'réalité' ?... Mais pour souscrire à la première affirmation, il faudrait, comme je l'ai dit, connaître l'être par avance; et ce n'est pas le cas, tout simplement».
[513] *Op. cit.*, p. 77.
[514] *Op. cit.*, p. 62. Nietzsche s'étonne de trouver chez un Grec une «pensée sans par-

> En dehors d'une sanction et d'une garantie religieuses accordées à nos sens et à notre raison, où prendrions-nous le droit d'avoir confiance dans l'existence ? Dire que la pensée est la mesure du réel, – que ce qui ne peut être pensé n'*est* pas – c'est un épais *non plus ultra* de béate confiance moralisante (confiance en un principe de vérité essentiel, présent au fond des choses), affirmation insensée en soi, que notre expérience contredit à tout instant. La vérité, c'est que nous ne pouvons rien penser de ce qui *est*...[515].

Nietzsche dénie absolument à l'intelligence la capacité de former une idée qui saisirait l'essence d'une chose. Critiquant le principe de contradiction, il écrit :

> L'interdiction théorique de la contradiction part de cette croyance que *nous sommes capables* de former des idées, que l'idée non seulement

fum, sans couleur, sans âme et sans forme», comme un «schème abstrait» (*La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, pp. 86-87) et s'indigne de voir Parménide «échapper à la luxuriante richesse de la réalité» pour se réfugier, non comme Platon «dans l'atelier de l'artiste de l'univers», mais «dans la paix cadavérique et figée du concept le plus froid, le moins expressif de tous, l'être» (*op. cit.*, p. 86). Parménide n'est à ses yeux qu'une «machine à penser» (*eine Denkmaschine*) : cf. *Werke* X, p. 54. – Notons la différence d'attitude de Nietzsche et de Heidegger à l'égard de Parménide; cela nous aidera sans doute à mieux comprendre comment Nietzsche et Heidegger sont comme deux extrêmes, et peut-être, en un sens, les deux philosophes les plus opposés, mais véritablement *opposés*, c'est-à-dire ayant entre eux un point de contact fondamental. Pour Nietzsche, l'essence de l'être est production d'illusions. Pour Heidegger, l'essence de l'être est la «déclosion», ἀλήθεια, qui voue l'étant à l'errance (cf. *La parole d'Anaximandre*, in Chemins qui ne mènent nulle part, p. 274). Pour Nietzsche, l'activité créatrice de l'être inassouvi implique la destruction (cf. ci-dessous, p. 204), le «oui» à l'anéantissement (cf. *Ecce homo*, p. 93). Pour Heidegger, penser l'être implique la néantisation (fasc.IV, pp. 99-100). Si Nietzsche refuse l'identification de l'être et de la connaissance, il s'agit de la connaissance rationnelle, logique, que Heidegger lui-même refuse : car penser l'être est au delà de toute logique et de toute pensée conceptuelle. Pour Nietzsche, l'au-delà du langage et de la pensée rationnelle, c'est la volonté de puissance. Quel lien et quelle opposition y a-t-il entre cette volonté de puissance et la pensée de l'être ? Ce sont là deux extrêmes, et nous comprenons le jugement de Heidegger sur Nietzsche. Mais ces deux extrêmes n'ont-ils pas quelque chose de commun, en ce sens que l'un et l'autre manifestent, chacun à sa manière, l'absolu de la subjectivité (qui dans un cas se manifeste et dans l'autre se cache), puisque le néant ne peut manifester l'être que subjectivement ? Penser l'être par le néant, c'est «dire» l'être; et «dire» l'être, c'est le «créer».

[515] *La volonté de puissance*, I, p. 69. «Si le caractère de l'existence était d'être fausse – et cela pourrait être – que serait la vérité, toute notre vérité ?... Une cynique falsification du faux ? Le faux à une plus haute puissance ?...» (*ibid.*). Voir aussi *op. cit*, II, p. 183 : «Des logiciens fanatiques sont parvenus à faire du monde une illusion et à ne plus trouver que dans la pensée le chemin de l'"être', de l'"absolu'. Tout au contraire, je prends plaisir au monde, *même* s'il n'est qu'illusion; et la sagesse des sages et des intelligents n'a jamais été qu'un sujet de risée pour des hommes plus accomplis».

désigne mais saisit l'essence d'une chose... En fait, la *logique* (comme la géométrie et l'arithmétique) ne s'applique qu'à *des entités fictives, créées par nous.* La logique est une tentative de *comprendre le monde réel d'après un schéma de l'Être que nous avons construit*; ou, plus précisément, *de le construire tel que nous puissions le formuler, le prévoir* [516].

Mais si nous sommes effectivement dans la nécessité de créer des concepts [517], «un monde de cas identiques»[518], cela ne veut pas dire que cette nécessité doive «nous mettre en mesure de fixer ce qu'est le *monde vrai*»[519]; elle manifeste simplement un besoin de sécurité [520], la nécessité où nous sommes «de nous accommoder un monde qui nous rende l'existence possible; nous créons par là un monde qui nous paraît prévisible, simplifié, intelligible, etc.»[521]. Le monde nous paraît alors logique, mais seulement parce que nous avons commencé par le rendre logique en introduisant dans le devenir les postulats de la logique – et nous pensons ainsi que la nécessité subjective où nous sommes de croire à la logique nous est garante d'une «vérité». Mais en réalité ce monde que nous avons «réduit à notre être, à notre logique et à nos préjugés

[516] *Op. cit.*, p. 72. Pour Nietzsche, le principe de contradiction «est un principe expérimental et subjectif qui n'exprime nullement une nécessité, mais une simple impuissance» (*id.*, p. 71).

[517] Cf. *op. cit.*, p. 78 : «Le monde *fictif* du sujet, de la substance, de la 'raison', etc., est *nécessaire* : il y a en nous une faculté ordonnatrice, simplificatrice, falsificatrice, faiseuse de distinctions artificielles. La 'vérité' consiste à vouloir se rendre maître de la multiplicité des sensations, à *ranger* les phénomènes dans des catégories définies. Nous partons ici de la croyance à 'l'en-soi' des choses (nous admettons les phénomènes comme *réels*)».

[518] *Op. cit.*, p. 77.

[519] *Ibid.*

[520] Cf. *op. cit.*, p. 76 : «La force inventive qui a imaginé les catégories a travaillé au service d'un besoin, du besoin de sécurité, de compréhension rapide, grâce aux signes, aux sons, aux abréviations : il ne s'agit pas de vérités métaphysiques quand on parle de 'substance', de 'sujet', d''être', de 'devenir'».

[521] *Op. cit.*, p. 77. En définitive, c'est un préjugé moral qui nous fait croire que l'ordre tient à l'être vrai des choses. Cf. § 166, p. 89 : «Il y a des cerveaux systématiques qui tiennent un système d'idées pour *plus vrai*, s'il se laisse ranger dans des cadres et des tables de catégories tracés d'avance. Les illusions dans ce domaine sont innombrables; presque tous les grands 'systèmes' s'y réfèrent. Mais le *préjugé foncier* est de croire que l'ordre, la clarté, la méthode doit tenir à l'être *vrai* des choses, alors qu'au contraire le désordre, le chaos, l'imprévu n'apparaissent que dans un monde faux ou insuffisamment connu – bref, sont une erreur; c'est là un préjugé moral, qui vient de ce que l'homme sincère, digne de confiance, est un homme d'ordre, de principes, et a coutume d'être, somme toute, un être prévisible et pédantesque. Mais il est tout à fait impossible de démontrer que 'l'en-soi' des choses se comporte selon cette définition du fonctionnaire modèle».

psychologiques, n'existe pas comme monde 'en soi'»[122], et nous sommes dupes d'une illusion :

> Le caractère du monde du devenir est d'être *informulable*, «faux», «contradictoire». La *connaissance* et le *devenir* s'excluent. La connaissance doit donc être autre chose : il faut que préexiste la volonté de rendre le monde connaissable, il faut qu'une sorte de devenir crée lui-même *l'illusion de l'être*[123].

Sur quoi se fonde cette illusion, cette « croyance à l'être » ? Nietzsche montre comment, dans le jugement, qui implique la croyance au «sujet» et à l'«attribut»[124], nous arrivons à séparer l'être du devenir :

> Le jugement est notre croyance la plus ancienne, notre façon la plus usuelle de tenir pour vrai ou pour faux, d'affirmer et de nier, la certitude qu'une chose est ainsi et non autrement, la croyance que l'on «connaît» réellement – *qu'est-ce* donc qui est cru vrai dans tous les jugements ?
>
> Qu'est-ce que des *attributs* ? Nous avons perçu en nous des changements, non comme tels, mais comme un «en-soi» qui nous est étranger, que nous «percevons» seulement : nous ne les avons pas constatés comme un fait mais comme un être, comme une «qualité» – et nous avons inventé un être auquel ils adhèrent, c'est-à-dire que nous avons pris l'*effet* pour l'*agent* et l'*agent* pour l'*être*. Mais même dans cette façon de formuler,

[122] Voir *op. cit.*, p. 77 et p. 101 : « *Critique du concept de 'monde vrai' et de 'monde apparent'*. – Le premier des deux n'est qu'une fiction, formée de choses purement fictives.

L''apparence' appartient elle-même à la réalité; elle est une forme de son être, c'est-à-dire que dans un monde où il n'y a pas d'être, il est nécessaire que soit créé grâce à l'*apparence* un certain monde prévisible de cas *identiques*, une allure qui rende possible l'observation et la comparaison, etc.

Le 'monde des apparences' est un monde arrangé et simplifié auquel ont travaillé nos instincts *pratiques*; il est *pour nous* parfaitement vrai; en effet nous *vivons*, nous pouvons vivre en lui; *preuve* de sa vérité pour nous...

Le monde, tel qu'il serait, abstraction faite de la nécessité où nous sommes d'y vivre, le monde que nous n'avons pas réduit à notre être, à notre logique et à nos préjugés psychologiques, n'existe pas comme monde 'en soi'; le monde est essentiellement un monde de relations; vu de divers points, il a autant de *visages différents*; son être est essentiellement différent en chaque point (...)».

[123] *Op. cit.*, p. 78.

[124] Cf. *op. cit.*, p. 80 : «Le moindre jugement implique la pleine, la totale, la profonde croyance au sujet et à l'attribut ou à la cause et à l'effet (sous forme de l'affirmation que tout effet est une activité et que toute activité suppose un auteur); et cette dernière croyance n'est même qu'un cas particulier de la première, si bien que la croyance fondamentale est toujours celle-ci : il existe des sujets, tout ce qui arrive est en relation d'attribut avec un sujet quel qu'il soit».

> l'idée d'effet est arbitraire; car en partant de ces changements qui surviennent en nous et dont nous ne croyons certainement pas être nous-mêmes la cause, nous concluons qu'ils doivent être des effets : ceci d'après la maxime qu'à tout changement il y a une cause. Mais cette maxime est déjà de la mythologie : elle *sépare* l'agent de l'action. Quand je dis : l'éclair luit, j'ai pris la lueur d'abord pour l'action elle-même, puis pour le sujet de l'action : j'ai donc supposé un être sous le fait, un être qui n'est pas identique au fait, qui *demeure*, qui *est*, qui ne «*devient*» pas. *Faire du fait un effet*, et de l'effet un être, c'est la *double* erreur ou l'*interprétation* dont nous nous rendons coupables [125].

Ainsi l'être, qui ne devrait pas être tiré de l'expérience, en est extrait, en fait, par une fausse interprétation de l'expérience [126] : «La notion de 'réalité', d'"être', est dérivée de notre sentiment du '*sujet*'» – voilà la «déduction psychologique de notre croyance à la raison»[127]. «Notre croyance aux choses est le postulat de notre croyance à la logique»[128]; mais

> comme nous ne le comprenons pas et que nous faisons de la logique un criterium de l'Etre vrai, nous nous trouvons déjà entraînés à poser comme des réalités toutes ces hypostases : la substance et l'attribut, le sujet et l'objet, l'effet, etc. Cela revient à construire un monde métaphysique, ce qu'on appelle un «monde vrai» – mais ce n'est là (...) que le monde apparent [129].

Cette fiction d'un être permanent, dont notre croyance à la logique fait l'«être vrai», repose sur une illusion concernant notre vouloir :

> Le «sujet» est interprété à notre point de vue, si bien que le moi passe pour une substance, pour la cause de toute l'action, pour son *auteur*. La force

[125] *Op. cit.*, p. 79; cf. p. 76.

[126] Voir *op. cit.*, p. 91 : «Mon idée fondamentale : l'"inconditionné' est une fiction régulatrice à laquelle on ne peut attribuer aucune existence; l'existence ne fait pas partie des qualités nécessaires de l'inconditionné. De même l'"être', la 'substance', toutes choses qui ne devraient pas être tirées de l'expérience, mais qui, en fait, en ont été extraites par une *interprétation erronée* de cette expérience».

[127] *Op. cit.*, p. 81. Cf. pp. 77-78 : «S'il n'y a 'qu'un être, le Moi', et si tous les autres êtres sont faits à son image, si finalement la croyance au 'Moi' dépend étroitement de la croyance à la logique, c'est-à-dire de la vérité métaphysique des catégories de la raison, si d'autre part il devient évident que le Moi est en perpétuel *devenir*, alors–». Voir au § 148 la critique de Descartes.

[128] *Op. cit.*, p. 71. Cf. p. 82 : «Si nous renonçons au 'sujet', la condition préalable d'une substance disparaît totalement. On a *des degrés de l'être*, on perd l'*être*».

[129] *Ibid.*

persuasive des postulats logiques et métaphysiques, la croyance à la substance, à l'accident, à l'attribut, etc., consiste dans l'habitude de considérer toute notre activité comme une conséquence de notre vouloir : si bien que le moi, comme substance, ne passe pas, malgré la multiplicité des changements. – *Mais il n'y a pas de vouloir* [530].

Nietzsche ajoute :

Nous n'avons pas de catégories qui nous permettent de distinguer un «monde en soi» d'un «monde phénoménal». Toutes les *catégories de notre raison* sont d'origine sensualiste, déchiffrées dans le monde empirique (...).

S'il n'y a rien de matériel, il n'y a rien non plus d'immatériel. Le concept ne *contient* rien de plus [531].

Nous voyons donc que Nietzsche, qui refuse la connaissance abstractive, fait dépendre la question de l'être de la logique, et celle-ci d'un *vouloir* qui, en définitive, est illusoire. C'est pourquoi le problème de l'être, pour lui, ne peut être résolu qu'*après* celui de la valeur de la logique (qu'il résout évidemment de façon négative). Critiquant le *cogito, ergo sum* de Descartes, qui «est resté pris au piège des mots», Nietzsche écrit :

Enfin, il faudrait pourtant savoir ce que c'est qu'«être» pour tirer le *sum* du *cogito*; il faudrait de même savoir ce que c'est que *savoir* : on part de la croyance à la logique – à l'*ergo* avant tout – et non pas uniquement de la position d'un fait. Dans le savoir, la «certitude» est-elle possible ? La certitude immédiate n'est-elle pas peut-être une *contradictio in adjecto* ? Qu'est-ce que connaître par rapport à être ? Pour celui qui apporte sur tous ces points une croyance toute faite, la prudence cartésienne n'a plus

[530] *Op. cit.*, p. 81. Cf. p. 73 : «L'esprit *veut* l'identité; il veut pouvoir classer une impression des sens dans une série existante (...). Pour aider à comprendre la *logique* : *la volonté de trouver des identités est la volonté de puissance*–la croyance qu'une chose est telle ou telle (essence du *jugement*) résulte d'un vouloir : je veux que ce soit aussi identique que possible». Voir aussi pp. 72-73.

[531] *Ibid.* Voir p. 98 : «La distinction entre la chose en soi et la chose pour nous est fondée sur la vieille perception naïve qui attribuait de l'énergie aux choses; mais l'analyse a montré que cette force aussi était imaginaire et surajoutée, et, de même, la substance (...). Il faudra imaginer l'être comme une sensation qui n'a plus pour fondement rien d'insensible.

Le mouvement ne constitue pas un *contenu* nouveau de la sensation qui est donné. L'être ne peut avoir le mouvement pour contenu; donc c'est une *forme* de l'être».

de sens; elle vient trop tard. Avant d'en venir au problème de l'«être», il faudrait avoir résolu le problème de la valeur de la logique [532].

Contre Kant, Nietzsche affirme que c'est encore prétendre en savoir beaucoup trop long que de dire (par modestie ou par résignation) que l'essence des choses nous est inconnue; car c'est supposer réelle la distinction entre l'essence des choses et le monde phénoménal, distinction qui n'est en réalité qu'une antinomie inutilisable [533].

Mais d'où vient cette distinction, et d'abord la dissociation de l'être et du devenir ? Cette dissociation est pour Nietzsche le résultat d'une réaction de peur : l'homme a besoin d'une stabilité, et c'est pourquoi il crée de toutes pièces, au delà du devenir, un «monde vrai» d'où il a éliminé tout ce qui, dans le monde «apparent», lui fait peur : le changement, les besoins, les passions, la déraison [534], et où il projette les conditions nécessaires à sa conservation :

> «Le monde vrai et le monde apparent» – cette antinomie est par moi ramenée à un *rapport de valeurs*. Nous projetons les conditions nécessaires à notre conservation sous formes d'*attributs nécessaires* de l'être. Parce qu'il nous faut être stables dans notre croyance pour prospérer, nous en avons conclu que le monde «vrai» n'est soumis ni au changement, ni au devenir, mais qu'il *est* [535].

La douleur, l'impuissance, la «pauvre lassitude ignorante» de l'homme ont créé cet autre monde qui n'est en réalité qu'un «néant céleste», projection de la déficience même de l'homme. C'est le «corps désespérant de la terre» qui croit entendre parler «les entrailles de l'être», mais

[532] *Op. cit.*, p. 66.

[533] Cf. *op. cit.*, p. 89. Du reste, pour Nietzsche l'idée d'inconditionné (inventée par l'intellect : p. 91) est absurde; à supposer qu'il y eût un absolu, un en-soi, il ne saurait être connu; car s'il était connu il ne serait plus conditionné (la connaissance étant une mise en relations qui implique une détermination réciproque : p. 92). «Ce qui ne touche personne *n'existe pas*, ne peut donc pas être connu» (*ibid.*). Cf. p. 90 : «Absurdité de toute métaphysique, qui consiste à déduire le conditionné de l'inconditionné. (...) Rien n'existerait qui pût s'appeler la connaissance, si la pensée ne commençait par transformer le monde en 'choses', en substance identique à elle-même. C'est grâce à la pensée que le *non-vrai* existe».

[534] Voir *op. cit.*, p. 111. Cf. p. 75 : «L'apparence *la plus ancienne* a été muée en *métaphysique*. Les jugements de valeur indispensables à la *sécurité* de l'animal humain y sont impliqués. Nos *idées* s'inspirent de nos *besoins*».

[535] *Op. cit.*, p. 97.

celles-ci ne parlent pas à l'homme [536]. «L'antinomie du monde apparent et du monde vrai se réduit à l'antinomie du 'monde' et du 'néant'»[537].

L'homme sépare être et devenir pour échapper à la souffrance. Ce qui lui inspire de conclure à un monde de l'être au delà du monde du devenir, c'est la douleur et, au fond, c'est le désir qu'il existe un pareil monde. L'humanité ne croit à l'être, et à l'existence d'un monde tel qu'il devrait être, que parce que, étant souffrante, lasse de vivre et improductive, elle refuse de croire au devenir; elle ne croit à l'être que parce qu'elle est incapable de créer [538]. On pourrait citer de nombreux textes où Nietzsche dénonce l'illusion qui fait déclarer «vérité», et donc

[536] Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 89 : «Douleur et impuissance ont créé tous les outre-mondes, et ce bref délire de bonheur qu'éprouve seul celui qui souffre le plus.

La lassitude qui veut d'un seul bond, d'un bond mortel, atteindre son terme, cette pauvre lassitude ignorante qui ne veut même plus vouloir, c'est elle qui a créé tous les dieux et tous les outre-mondes.

Croyez-moi, mes frères : c'est le corps désespérant du corps qui a promené sur les ultimes murailles les doigts tâtonnants de l'esprit égaré.

Croyez-moi, mes frères : c'était le corps désespérant de la terre qui entendait parler les entrailles de l'être.

Il a voulu alors enfoncer du front les ultimes murailles, y passer la tête, et pas la tête seulement : il a voulu passer tout entier dans 'l'autre monde'.

Mais il échappe aux prises de l'homme, cet autre monde, ce monde inhumain et dénaturé, ce néant céleste; et les entrailles de l'être ne parlent point à l'homme, à moins qu'elles ne lui parlent par la voix même de l'homme».

[537] *La volonté de puissance*, I, p. 102. Cf. p. 104 : «Le monde apparent et le monde *mensonger*, c'est là l'antagonisme. Ce dernier s'est appelé jusqu'ici le 'monde vrai', la 'vérité', 'Dieu'. C'est celui-là qu'il nous faut détruire». «On s'aperçoit ainsi, écrit J. Granier, que le dualisme puise son semblant de légitimité dans le désir humain de voir l'être se conformer à ses revendications. C'est pourquoi Nietzsche décèle, derrière les arguments du dualisme, une option dogmatique concernant l'*essence de la vérité*. Le métaphysicien a besoin de postuler que la vérité a pour critère l'accord de l'être avec les exigences humaines de permanence, de bonheur, d'intellection intégrale» (J. GRANIER, *La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique*, p. 68).

[538] Voir *La volonté de puissance* II, p. 10 : «L'homme cherche 'la vérité' : un monde qui ne puisse ni se contredire, ni tromper, ni changer, un monde *vrai* – un monde où l'on ne souffre pas; or la contradiction, l'illusion, le changement sont cause de la souffrance ! Il ne doute pas qu'il existe un monde tel qu'il devrait être; il en voudrait chercher le chemin (...). Où l'homme est-il allé chercher le concept de *réalité* ? Pourquoi déduit-il justement la *souffrance* du changement, de l'illusion, de la contradiction ? Pourquoi n'en tire-t-il pas plutôt son bonheur ?... Le mépris, la haine de tout ce qui passe, change et varie – pourquoi cette valeur attribuée à ce qui dure ? Il est visible que la volonté de trouver le vrai n'est que l'aspiration à un *monde du permanent* (...). La croyance que le monde tel qu'il devrait être existe, *est* réellement, c'est une croyance d'improductifs qui *ne veulent pas créer un monde* tel qu'il doit être. Ils le supposent donné, ils cherchent les moyens et les chemins qui y mènent. Vouloir 'le vrai' – c'est s'avouer *impuissant à le créer*». Cf. *op. cit.*, I, p. 109 (cité dans le fasc. I, p. 87).

«être», ce qui donne le bonheur — la «croyance à l'être» reposant sur cette identification injustifiée du vrai, du bonheur et de l'être :

> Le *bonheur* ne peut avoir de garantie que dans l'être; le changement et le bonheur s'excluent. Le vœu suprême sera donc de s'unir à l'être. Voilà le chemin du bonheur suprême.
>
> En somme : le monde tel qu'il *devrait* être, existe; ce monde dans lequel nous vivons est une erreur; ce monde, le nôtre, ne devrait pas exister.
>
> La croyance à l'être n'est donc qu'une conséquence; le véritable premier mobile, c'est le refus de croire au devenir, la méfiance envers le devenir, la dépréciation de tout le devenir...[539].

Quant à la nécessité de la vérité, elle correspond à un besoin biologique [540].

[539] *Op. cit.*, II, *loc. cit.* Voir aussi *op. cit.*, I, p. 96 : «La 'paix de l'âme', le 'repos de la conscience' : autant d'inventions qui ne sont possibles qu'à condition que la *vérité existe*. 'Vous les connaîtrez à leurs fruits'. La 'vérité' est la vérité, *parce* qu'elle rend l'homme *meilleur*... Et ainsi de suite : on met au compte de la 'vérité' tout ce qui est bon, tout ce qui réussit». Nietzsche reproche violemment à Platon de faire des hommes «les anciens habitants d'un monde intelligible qui est celui du bien», et donc de les considérer comme «en possession d'un héritage de cette époque : la divine dialectique, née du bien, qui mène à tout ce qui est bien» (p. 68). Voir aussi p. 97 : «L'*essence de la 'vérité'*, c'est cette appréciation : 'Je crois que ceci ou cela est ainsi'. Ce qui s'exprime dans ce jugement, ce sont des *conditions nécessaires à notre conservation* et à notre croissance». Et p. 93 : «Le monde 'vrai' serait le bon — pourquoi ? L'apparence du changement, la contradiction, la lutte sont jugés immoraux : besoin d'un monde d'où ils seraient absents». Cf. *Le voyageur et son ombre*, Première partie, § 32, p. 37 : «Ce que le poète voit en rêve leur paraît maintenant [aux hommes] d'une valeur supérieure parce que, comme je l'ai dit, ils en éprouvent un sentiment bienfaisant, et toujours les hommes ont cru que ce qui semblait être plus précieux était ce qu'il y avait de plus vrai, de plus réel». Voir aussi Deuxième partie, § 3, pp. 213-214 : «'Au commencement était'. — Exalter les origines — c'est la *surpousse* métaphysique qui se refait jour dans la conception de l'histoire et fait penser absolument qu'*au commencement* de toutes choses se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel».

[540] Voir *op. cit.*, p. 97 : «L'obligation subjective de ne pas pouvoir nier ces 'vérités' est une obligation biologique : l'instinct d'utilité qui nous oblige à conclure ainsi nous est chevillé au corps, nous *sommes* cet instinct, en quelque façon... Mais quelle naïveté d'en tirer une preuve que nous possédions de ce fait une 'vérité en soi' !... L'impossibilité de contredire prouve notre impuissance, et non la présence d'une 'vérité'». Cf. p. 104 : «l'erreur où est tombée la philosophie vient de ce qu'au lieu de voir dans la logique et les catégories de la raison des moyens d'accommoder le monde à des fins utilitaires (donc «méthodiquement», en vue d'une *falsification* utile), on a cru tenir en elles le criterium de la vérité, voire de la réalité. Le 'criterium de la vérité' n'était en fait que l'*utilité biologique de ce système de falsification méthodique*; et comme une espèce animale ne connaît rien de plus utile que de se conserver, on avait raison de parler ici de 'vérité'». Mais

Nietzsche entend ainsi dénoncer l'arrière-pensée de tous les philosophes, depuis les Brahmanes de l'Inde et les Éléates jusqu'à Kant [541]. Leur vérité n'est-elle pas la recherche d'un accord entre l'«être» et les vœux de l'homme, aboutissant à une «ontologie morale»[542] ? La métaphysique, telle qu'elle s'est propagée, n'est autre pour Nietzsche qu'une ontologie morale, et donc une idéologie. N'est-elle pas une construction théorique dont toute la signification repose sur la foi en l'Idéal ?[543] C'est cette «ontologie métaphysique»[544] que Nietzsche veut détruire radicalement; car il n'accepte pas que les hommes érigent leurs désirs en «juges de l'Être»[545].

Une fois décelée l'«illusion de l'être», de l'être «abusivement identifié à l'essence sous la contrainte de la logique»[546], il reste que, pour Nietzsche, l'être s'identifie à la volonté de puissance et à son éternel retour : «l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance»[547], qui est une volonté sans fin, sans but [548].

l'erreur a consisté à prendre «l'idiosyncrasie anthropocentrique» pour la norme du «réel» et de l'«irréel», et de voir dans les catégories de la raison «un criterium de la réalité, alors qu'elles devaient servir à se rendre maître de la réalité, à *se tromper* intelligemment au sujet du réel» (*ibid.*; cf. p. 98).

[541] Voir J. GRANIER, *Nietzsche et la question de l'être* (I), p. 416.

[542] Voir *Der Wille zur Macht*, § 530, Werke VI, pp. 362-365. Nietzsche dénonce «le préjugé théologique chez Kant, son dogmatisme inconscient, sa perspective moralisante comme régnant, dirigeant, ordonnant» (*op. cit.*, p. 362).

[543] Cf. J. GRANIER, *art. cit.* (I), p. 418.

[544] Voir *art. cit.*, p. 412.

[545] *Der Wille zur Macht*, § 709, Werke VI, p. 480; cf. § 461, pp. 321-323 (*La volonté de puissance*, I, 1, § 210, pp. 103-104). Voir J. GRANIER, *art. cit.* (II), p. 269.

[546] J. GRANIER, *Nietzsche et la question de l'être* (II), p. 266.

[547] Voir *La volonté de puissance*, I, p. 217 : «S'il est vrai que l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance, que tout accroissement de puissance est plaisir, que tout sentiment de ne pouvoir résister, de ne pouvoir dominer est douleur, ne pouvons-nous pas poser le plaisir et la douleur comme des faits cardinaux ? Le vouloir est-il possible sans cette double oscillation du oui et du non ? Mais qui donc ressent le plaisir ?... Mais qui donc veut la puissance ?... Question absurde, si l'être est par lui-même volonté de puissance, donc sensation de plaisir et de douleur ! Et cependant, il a besoin de contradictions, de résistances, donc, relativement, *d'unités qui empiètent sur lui*» Cf. p. 251 : «*Imprimer* au devenir le caractère de l'être – c'est *la forme supérieure de la volonté de puissance.*

Double falsification, l'une venant des sens, l'autre de l'esprit, destinées à produire un monde de l'être, du permanent, de l'équivalent, etc.

Dire que *tout revient*, c'est *rapprocher au maximum le monde du devenir et celui de*

Nietzsche, en effet, ne se borne pas à dénoncer l'incompétence de la métaphysique qui, après avoir substitué au véritable sens de l'être une définition idéaliste, est incapable de concilier celle-ci avec la réalité changeante et relative, considérée comme pure «apparence». Nietzsche propose une solution, qui a son point de départ dans une nouvelle version du *cogito* : «Je re-présente, donc il y a un être *(also es gibt ein Sein)* : *cogito, ergo est*». «Le représenter est une éternelle et universelle propriété de tout être»[149]. «Le seul être que nous connaissons est *l'être*

l'être : cime de la contemplation.

La condamnation du devenir, le mécontentement à son sujet, proviennent des valeurs attribuées à l'être, une fois que l'on a commencé par inventer ce monde de l'être.

Les métamorphoses de l'être (corps, Dieu, idées, lois naturelles, formules, etc.).

'L'être', en tant qu'apparence; retournement des valeurs; l'être a été ce qui confère des valeurs». — On comprend alors que le monde de Nietzsche soit un «monstre sans fin», «enfermé dans le néant qui en est la limite», un flux et reflux de formes, «affirmant son être» dans la régularité du cycle qu'il parcourt, celui d'un éternel retour, «comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude» (*op. cit.*, § 51, p. 216). Tel est l'univers dionysiaque «qui se crée et se détruit éternellement lui-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, (...) au delà du bien et du mal, sans but (...). *Ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance, et nul autre*» (*ibid.*).

[148] Notons comment le rejet de l'être par Nietzsche s'inscrit dans son rejet de la finalité : «Il faut expliquer le devenir sans recourir à des intentions de finalité, il faut que le devenir apparaisse justifié à tout instant (ou *impossible à évaluer*, ce qui revient au même) (...) il ne faut rien tolérer qui *soit*, car en ce cas le devenir perdrait sa valeur et apparaîtrait absurde et superflu.

Il faut donc se demander comment l'illusion de l'être a pu (ou dû) se produire.

De même, comment tous les jugements de valeur qui reposent sur l'existence de l'être sont périmés.

Mais on reconnaît par là que cette hypothèse de l'être est la source de tous les jugements calomnieux portés sur l'univers (le 'monde meilleur', le 'monde vrai', 'l'au-delà', la 'chose en soi').

1° Le devenir *n'a pas de terme*, n'aboutit pas à l'"être'.

2° Le devenir *n'est pas une apparence*; c'est peut-être le monde de l'être qui est une apparence.

3° Le devenir a une valeur constante à tout instant, la somme de sa valeur est constante; *en d'autres termes, il n'a aucune valeur*, car nous manquons de quoi la mesurer, de la norme par rapport à laquelle le mot 'valeur' aurait un sens. *La valeur totale du monde est impossible à évaluer*, donc le pessimisme philosophique relève du comique» (*op. cit.*, 1, § 221, p. 112). Cf. 2, § 330, p. 299 : «Si le monde avait une fin, cette fin serait atteinte. S'il avait un état final non intentionnel, il l'aurait également atteint. S'il était capable de s'arrêter, de se figer, d'«être», si dans toute la suite du devenir il possédait à un seul instant cette capacité d'"être', il y a longtemps que tout devenir serait révolu, et toute pensée, et tout 'esprit'. Le fait que l'«esprit» existe, et qu'*il est un devenir*, démontre que l'univers n'a pas de but, pas d'état final, qu'il est incapable d'être».

[149] *Werke*, XII, 1re partie, § 39, p. 23 et § 38, p. 22. Voir à ce sujet J. GRANIER, *art. cit.* (II), pp. 270 ss.

qui représente *(das einzige Sein, welches wir kennen, ist das vorstellende Sein)* ... Si nous le *décrivons correctement,* il faut que les prédicats de l'existant y soient absolument»[550]. Il s'agit donc uniquement de *décrire,* et de décrire cette réalité paradoxale : que l'être se manifeste dans une représentation falsifiante, une représentation-affabulation *(Vorstellung-Erdichtung)* qui est essentielle à l'être même. L'essence même de l'être est production d'illusions, *Erdichtung;* et l'erreur surgit en tant que propriété de l'*être*[551].

Si l'affabulation en laquelle se manifeste l'être provient du devenir (qu'elle défigure), l'être lui-même n'est autre que le devenir, et plus précisément le devenir de la vie *(esse* signifie «respirer»[552]), la vie étant «pour nous la forme la plus connue de l'être»[553]. Mais cette vie, «en tant que forme de l'être qui nous est le mieux connue *(als die bekannteste Form des Seins),* est spécifiquement volonté d'accumuler la force», elle

[550] *Le gai savoir,* 11 (26), p. 307. Cf. *La volonté de puissance,* I, p. 288 : «L'être qui se représente les choses est *certain,* c'est même notre unique certitude; *que* se représente-t-il, et *comment* est-il contraint de se le représenter, voilà le problème. L'être a des représentations, ce n'est pas un problème, c'est le *fait;* mais y a-t-il une autre sorte d'être que celui qui a ces représentations, la représentation n'est-elle pas une *qualité* intégrante de l'être : c'est un problème». Cf. *op. cit.,* p. 82 : «Cette croyance à la constance, à la substance, c'est-à-dire à l'*identité permanente* d'une même chose, contredit au phénomène même de la représentation. (Au point qu'en parlant comme je le fais ici de la représentation en général, j'en fais une chose constante). Ce qui est *clair en soi,* c'est que la représentation n'est pas un état stable, identique à soi-même, invariable : le seul être qui nous soit garanti est donc changeant, n'est *pas identique à soi-même,* est *relatif* (il faut que la chose conditionnée, la pensée, ait un contenu, pour etre la pensée). Telle est pourtant la *certitude fondamentale de l'être* ! Or la représentation affirme justement le contraire de l'être. Mais cela ne prouve pas qu'elle ne soit pas vraie». Nietzsche dira aussi : «L'idée d'"être', de 'chose', ne nous apparaît que comme un concept de *relation*» (*op. cit.,* p. 105).

[551] Voir J. GRANIER, *art. cit.,* pp. 272-275.

[552] Cf. *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque,* pp. 89-90 : «Le concept de l'être ! Comme si l'origine empirique la plus misérable n'apparaissait pas déjà dans l'étymologie du mot ! Car *esse* signifie au fond *respirer* : si l'homme emploie ce mot en parlant de toutes les choses, c'est que, par métaphore, c'est-à-dire par un procédé illogique, il transpose la conviction qu'il respire et qu'il vit, à toutes les autres choses dont il conçoit l'existence comme une respiration analogue à la sienne (...).Mais même pour l'homme, donc en dehors de cette transposition, la maxime : 'Je respire, donc l'être existe', est absolument inadéquate, car il faut élever contre elle la même objection que contre le précepte : *Ambulo, ergo sum* ou *ergo est*».

[553] *La volonté de puissance,* I, p. 212. Cf. *Werke,* XVI, § 582, p. 77 (cité par J. GRANIER, *art. cit.,* p. 275) : «L'"être' – nous n'en avons d'autre représentation que 'vivre' (*das Leben*)». Et § 581 : «L'être, comme généralisation du concept 'vivre', respirer, 'être animé', 'vouloir', 'agir', 'devenir'» (cf. ci-dessus, note 507).

n'est «qu'un *cas particulier* de la volonté de puissance»[554]. L'être est ainsi l'éternel retour, pensé à la fois comme persistance du devenir et comme «ce qui doit sans cesse se surmonter soi-même»[555] :

> Dire que *tout revient,* c'est *rapprocher au maximum le monde du devenir et celui de l'être : cime de la contemplation* [556].

> Tout passe et tout revient, éternellement tourne la roue de l'être *(ewig rollt das Rad des Seins).* Tout meurt, tout refleurit; éternellement se déroule l'année de l'être *(das Jahr des Seins).* Tout se brise, tout se rajuste; éternellement s'édifie la même maison de l'être *(ewig baut sich das gleiche Haus des Seins).* Tout se disjoint, tout se retrouve; éternellement fidèle à lui-même demeure l'anneau de l'être *(ewig bleibt sich treu der Ring des Seins)* [557].

La tâche que se propose Nietzsche, la tâche d'une philosophie de la *Volonté de puissance,* est donc une *interprétation du devenir* [558], in-

[554] *Werke* XVI, § 689, p. 154 et § 692, p. 156 (cité par J. GRANIER, *art. cit.*, p. 276). Cf. *La volonté de puissance*, II, p. 13 : «Rien n'a de valeur dans la vie que le degré de la puissance – si l'on admet que la vie elle-même est volonté de puissance».

[555] Cf. *Werke* VI, p. 167.

[556] *La volonté de puissance,* I, p. 251 (cf. ci-dessus, note 547).

[557] *Ainsi parlait Zarathoustra*, pp. 429-431. Citant ce passage, Marcuse commente : «L'éternel retour, c'est la volonté et la vision d'une attitude *érotique* envers l'être pour lequel la nécessité et la satisfaction coïncident» (*Eros et civilisation*, p. 112). Et il cite cet autre passage :

Bouclier de la nécessité !
Astre suprême de l'être !
– qu'aucun désir n'atteint,
Qu'aucun nom ne macule,
Eternel oui de l'être,
Eternellement je suis ton oui :
Car je t'aime, ô éternité (*Ruhm und Ewigkeit*, Werke VIII, p. 436; cité par H. MARCUSE, *loc. cit.*; cité également par J. GRANIER, *art. cit.* [II], p. 278). On dira donc que chez Nietzsche, la contestation de l'ontologie traditionnelle pourrait s'exprimer ainsi : «contre la conception de l'être dans les termes du Logos se dresse celle de l'être dans les termes d'Eros : la volonté et la joie» (H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 114). Et Marcuse souligne la participation de la théorie freudienne à cette «dynamique philosophique» : «Sa métapsychologie, tentant de définir l'essence de l'être, la définit comme Eros, contrairement à sa définition traditionnelle comme *Logos*» (*ibid.*). «L'interprétation freudienne de l'être dans les termes d'Eros, affirme encore Marcuse, est celle de la première étape de la philosophie platonicienne, qui n'envisageait pas la vraie cité comme sublimation répressive, mais auto-développement libre d'Eros» (*op. cit.*, p. 115).

[558] Cf. *La volonté de puissance,* I, p. 31 : «Sous un titre qui n'est pas sans danger : 'La Volonté de Puissance', c'est une philosophie nouvelle ou, plus précisément, l'*Essai d'une*

terprétation que Nietzsche définit ainsi, en opposant le dionysisme à l'apollinien :

> le mot d'«*apollinien*» désigne la contemplation extasiée d'un monde d'imagination et de rêve, du monde de la *belle apparence* qui nous délivre du devenir; le *dionysisme*, d'autre part, conçoit activement le devenir, le ressent subjectivement comme la volupté furieuse du créateur, mêlée au courroux du destructeur.
>
> Antagonisme de ces deux expériences et des *besoins* dont elles proviennent. Le premier de ces besoins veut éterniser l'apparence (...). Le second (...) tend au devenir, à la volupté de créer du devenir, c'est-à-dire de créer et de détruire. Le devenir, senti et interprété du dedans *(das Werden, von innen her empfunden und ausgelegt)*, serait l'incessante activité créatrice d'un être inassouvi, débordant de richesse, sujet d'une tension et d'une impulsion infinies, d'un Dieu qui ne surmonte *(überwinden)* la torture de l'être *(die Qual des Seins)* que par une métamorphose et un changement perpétuels; l'apparence serait pour lui une rédemption temporaire, atteinte à chaque instant; le monde, une succession de visions divines et de rédemptions opérées grâce à l'apparence [559].

L'idée d'être — l'intentionalité : Husserl

Que devient le problème de l'être dans la phénoménologie ? Dans une pensée réflexive et réductive comme celle de Husserl, ce n'est plus

interprétation nouvelle du devenir qui compte s'exprimer ici, de façon provisoire, sans doute, et à titre d'expérience, de préparation, d'interrogation, de prélude à des choses graves qui exigeront des oreilles initiées et choisies». Cf. *op. cit.*, II, p. 185 : «L'essentiel, chez les êtres organiques, c'est *une nouvelle interprétation du devenir*, la pluralité perspectiviste interne qui est elle-même un devenir».

[559] *Op. cit.*, II, pp. 368-369. Sur la «méthodologie de l'être-interprété, voir J. GRANIER, *art. cit.* (II), pp. 279 ss. Sur l'*apparence* identifiée à la *réalité*, autrement dit à la *volonté de puissance*, voir *La volonté de puissance*, II, p. 181 : «L'"apparence', telle que je la comprends, est la véritable et l'unique réalité des choses, celle à qui conviennent tous les prédicats existants, et qui dans une certaine mesure ne saurait être mieux désignée que par l'ensemble de ces prédicats, y compris les prédicats contraires. Mais ce mot signifie simplement une réalité *inaccessible* aux procédés et aux distinctions logiques, donc une 'apparence' par rapport à la 'vérité logique', laquelle n'est d'ailleurs possible que dans un monde imaginaire. Je ne pose pas l'"apparence' comme le contraire de la 'réalité'; j'affirme au contraire que l'apparence est la réalité, celle qui s'oppose à ce qu'on transforme le réel en un 'monde vrai' imaginaire. Si l'on veut un nom précis pour cette réalité, ce pourrait être la 'volonté de puissance', ainsi désignée d'après sa réalité interne et non d'après sa nature protéiforme, insaisissable et fluide».

l'être qui est au centre de la philosophie, mais bien plutôt l'*eidos*, l'idée (essence-norme), le problème de la signification [560] et, en définitive, l'*ego* transcendantal. L'être, pour Husserl, est être-pour-le-sujet. Tout être n'est que dans la mesure où son sens est constitué par la *Leistung* originaire de la subjectivité. Et la vie intentionnelle de la subjectivité est l'être absolu, dans la mesure où elle se constitue elle-même en constituant les autres êtres [561]. Ce n'est donc plus l'être qui est l'objet adéquat de la «philosophie première»[562], mais l'*ego* transcendantal, la conscience transcendantale de l'*ego* par lui-même, fondement de tous les fondements, présupposé qui donne aux son sens autres présupposés [563].

C'est dans l'intention d'un recommencement radical en philosophie, visant à donner aux sciences leur fondement absolu, que Husserl élabore sa phénoménologie transcendantale. Il s'agit tout d'abord, comme il le montre très clairement dans les *Méditations cartésiennes*, de dévoiler «la signification profonde d'un retour radical à l'*ego cogito* pur, et [de] faire revivre ensuite les valeurs éternelles qui en jaillissent»[564].

Pour Husserl, l'attitude réflexive est l'attitude propre du philosophe comme tel, qui se situe au delà de «l'acte de croyance existentielle de l'expérience naturelle»[565].

[560] Chez Husserl, «l'existence, l'être est une couche de signification dans le sens objectif total, un caractère d'être qui demande à être constitué transcendantalement comme toute autre couche significative» (A. de MURALT, *L'idée de la phénoménologie*, p. 10). Cf. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, I, § 103, pp. 354-356 (texte allemand : pp. 214-215).

[561] Voir A. de MURALT, *op. cit.*, pp. 104-105; cf. p. 328. «Absolut Seiendes ist seiend in Form eines intentionalen Lebens, das, was immer es sonst in sich bewusst haben mag, zugleich Bewusstsein seiner selbst ist» (*Formale und transzendentale Logik*, p. 241).

[562] Cf. fasc. I., p. 75.

[563] Voir A. de MURALT, *op. cit.*, p. 106. «Le moi transcendantal est (...) cette *Leistung* originaire d'*auto-donation* de sens. On comprend ainsi que l'on ne peut remonter plus haut, dans une philosophie transcendantale : le fondement de toute la phénoménologie est une subjectivité transcendantale, par quoi il ne faut pas comprendre un 'être' au sens statique, mais une *Leistung*, une activité, un *acte pur*, un dynamisme vital subsistant, une vie intentionnelle pleinement autarcique et constitutive de soi» (*ibid.*; cf. *Formale und transzendentale Logik*, p. 244). La seule manière de thématiser le moi originaire, qui est indescriptible, c'est de «le décrire dans le *comment* de sa vie intentionnelle : il ne se prête pas à la question *quid est*, mais seulement à la question *quomodo est*; en effet si l'on pouvait le décrire, on aurait de lui une représentation (*Vorstellung*) qui en ferait un objet (*Gegenstand*). Or le moi répugne essentiellement à être objet : il est pur sujet» (A. de MURALT, *op. cit.*, p. 325). Voir aussi p. 191.

[564] *Méditations cartésiennes*, Introduction, p. 5.

[565] *Op. cit.*, p. 17.

Si l'on ne peut juger de la valeur des sciences existantes, on peut «vivre» les tendances et l'activité scientifiques, saisir l'intention de la tendance scientifique [566]. Par là, on peut découvrir progressivement les éléments constitutifs de l'idée téléologique générale propre à toute science. Avant tout, il faut élucider l'acte de juger qui est une «intention» *(Meinung)*, une simple présomption que la chose est telle. Cette intention «se parfait» *(Erfüllung)* lorsque le jugement, passant «dans la conscience à l'évidence corrélative, se conforme aux choses et aux 'faits' eux-mêmes»[567]. Et «dans l'évidence, *au sens le plus large* de ce terme, nous avons l'*expérience* d'un être et de sa manière d'être; c'est donc qu'en elle le regard de notre esprit atteint la chose elle-même»[568]. Mais Husserl ajoute aussitôt : «*L'évidence parfaite* et son corrélatif, *la vérité pure et stricte,* se présentent comme une *idée,* inhérente à la tendance de connaître, de remplir *(erfüllen)* l'intention signifiante»[569].

Pour Husserl,

> la première question à formuler par une philosophie à son début est celle-ci : nous est-il possible de «découvrir» des évidences qui contiennent l'évidence «apodictique», de devancer, comme «premières en soi», toutes les autres évidences concevables, et peut-on du même coup les percevoir en elles-mêmes comme apodictiques ? [570]

Il semble que le problème des évidences premières se résolve sans difficulté : «L'existence d'un monde ne se donne-t-elle pas comme une évidence de ce genre ? (...).L'existence du monde va de soi...»[571] En réalité, pour Husserl, il n'en est pas ainsi : l'existence du monde ne va pas de soi, «elle n'est plus (...) qu'un objet d'affirmation» *(Geltungsphänomen)* [572]. Car il s'agit d'une expérience sensible, où demeure la possibilité de la non-existence du monde; cette expérience peut n'être

[566] *Op. cit.*, p. 8.
[567] *Op. cit.*, p. 9.
[568] *Op. cit.*, p. 10.
[569] *Ibid.* La science obéit à l'idée de vérité absolue, de vérité scientifique, elle tend «vers un horizon infini d'approximations qui convergent toutes vers cette idée» (*ibid.*). Ce faisant, elle croit pouvoir dépasser la connaissance naïve et se dépasser aussi elle-même. Cela, elle croit le pouvoir aussi par la fin qu'elle se pose, à savoir l'universalité systématique de la connaissance, universalité qui, s'il s'agit d'une philosophie, est relative «à l'unité universelle de l'être en général, qu'elle doit pré-supposer» (*ibid.*).
[570] *Op. cit.*, p. 14.
[571] *Ibid.*
[572] *Op. cit.*, p. 15.

qu'un rêve, une apparence [573].

Toutefois, cette «mise entre parenthèses» du monde objectif (l'ἐποχή phénoménologique [574]) ne nous place pas devant un pur néant. Ce qui par là devient mien, «c'est ma vie pure avec l'ensemble de ses états vécus purs et de ses objets intentionnels»[575].

Une nouvelle question se pose alors : cette réduction rend-elle possible «une *évidence apodictique* de l'existence de la subjectivité transcendantale» ? [576] (Husserl veut préciser ce que Descartes n'a pas su préciser, il veut saisir le sens propre de la découverte dont Descartes, après l'avoir faite, n'a pas su tirer parti. Descartes, en effet, a fait «de l'*ego* une *substantia cogitans* séparée, un *mens sive animus* humain, point de départ de raisonnements de causalité»[577]. Pour Husserl, l'*ego cogito* n'est plus d'ordre psychologique, mais d'ordre transcendantal.) Dans l'expérience transcendantale du moi,

[573] «Dans chaque évidence, l'être ou la détermination d'une chose est saisie par l'esprit en elle-même dans le mode 'la chose elle-même' (*Im Modus 'es selbst'*) et avec la certitude absolue que cet être existe, certitude qui exclut dès lors toute possibilité de douter» (p. 13). Mais «l'être peut se révéler une simple apparence; l'expérience sensible nous en fournit maint exemple» (*ibid.*). Il y a donc une possibilité de doute, et même une possibilité «de pouvoir n'être pas» (*ibid.*). En revanche, l'évidence apodictique implique, non seulement la certitude de l'existence des choses, mais encore l'inconcevabilité absolue de leur non-existence. De plus, l'évidence de cette réflexion critique est elle-même apodictique; et «par conséquent, l'évidence de l'existence de cette inconcevabilité, à savoir l'inconcevabilité du non-être de ce qui est donné en une certitude évidente, l'est aussi» (*ibid.*). Notons que, pour Husserl, le problème de l'apodicticité est celui du fondement premier d'une philosophie (voir *op. cit.*, p. 19).

[574] Grâce à l'ἐποχή, «je me saisis comme moi pur, avec la vie de conscience pure qui m'est propre, vie dans et par laquelle le monde objectif tout entier existe pour moi, tel justement qu'il existe pour moi» (*op. cit.*, p. 18; c'est bien ce qu'exprime le *cogito* de Descartes). Je ne puis porter de jugements de valeur «dans un monde autre que celui qui trouve en moi et tire de moi-même son sens et sa validité» (*ibid.*). Par conséquent, l'existence naturelle du monde «présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l'*ego* pur et de ses *cogitationes*», le domaine transcendantal. C'est pourquoi l'ἐποχή transcendantale, qui est la démarche phénoménologique fondamentale, est une «réduction phénoménologique transcendantale» (*ibid.*).

[575] *Ibid.* Que dire «si avec l'existence de ce monde était déjà présupposé un domaine d'être en soi antérieur ?» (*op. cit.*, p. 15). Husserl répond en revenant à l'*ego cogito* sur lequel, pour lui, doit être fondée toute philosophie radicale. Pour une telle philosophie, le monde, au lieu de se présenter simplement dans la croyance existentielle de l'expérience, n'est plus «qu'un simple phénomène élevant une prétention d'existence (*Seinsanspruch*)» (*op. cit.*, p. 16). De même pour l'existence de tous les autres «moi». Mais ce «phénomène d'existence» (*Seinsphänomen*) n'est pas un pur néant; c'est «ce qui rend possible qu'il y ait pour moi une critique de l'être 'vrai'» (*ibid.*).

[576] *Op. cit.*, p. 18.

[577] *Op. cit.*, p. 21.

> l'*ego* s'atteint lui-même de façon originelle. Mais, dans chaque cas, cette expérience n'offre qu'un noyau d'expériences «proprement adéquates». Ce noyau, c'est la présence vivante du moi à lui-même, telle que l'exprime le sens grammatical de la proposition : *Ego cogito.* Au delà de ce noyau ne s'étend qu'un horizon indéterminé [578].
> La certitude apodictique de l'expérience transcendantale saisit mon «je suis» transcendantal comme impliquant l'indétermination d'un horizon ouvert [579].

La phénoménologie peut se définir : «théorie transcendantale de la connaissance»[580]. Dans cette perspective,

> toutes les distinctions que j'établis entre l'expérience authentique et l'expérience trompeuse, entre l'être et l'apparence, s'accomplissent dans la sphère même de ma conscience (...). Etre réel d'une manière évidente, être nécessaire pour la pensée, être absurde, être possible pour la pensée, être probable, etc., ce ne sont que des caractères apparaissant dans le domaine de ma conscience de l'objet intentionnel en question [581].

Mais évidemment, si tout ce jeu se déroule dans l'immanence de ma conscience, comment «peut-il acquérir une signification objective ? Comment l'évidence (...) peut-elle prétendre à être plus qu'un caractère de ma conscience en moi ?»[582] En réalité, pour Husserl, la subjectivité transcendantale constitue tout sens et tout être [583]. La phénoménologie s'occupe donc «exclusivement d'élucider systématiquement la fonction de la connaissance»[584]. «Par là l'être aussi devient intelligible, qu'il soit réel ou idéal; il se révèle comme 'formation' de la subjectivité transcendantale, constituée précisément par ses opérations. Cette espèce d'intelligibilité est la forme la plus haute de la rationalité»[585].

[578] *Op. cit.*, p. 19. L'horizon est ce qui n'est pas objet immédiat d'expérience, mais qui est objet de pensée et qui accompagne nécessairement l'expérience. «Ce halo, cet 'horizon', est tel qu'il implique la possibilité d'être déterminé dans et par des expériences possibles» (*op. cit.* p. 20).

[579] *Op. cit.*, p. 20. L'*ego*, «ce n'est plus l'homme qui se saisit dans l'intuition naturelle de soi en tant qu'homme naturel», ni l'homme saisissant, dans l'expérience purement interne, son *mens sive animus sive intellectus*, ni l'âme prise séparément (*op. cit.*, p. 21); c'est le «moi transcendantal et phénoménologique», moi qui est la source de la signification et de la valeur existentielle de tout le reste (voir *op. cit.*, p. 22).

[580] *Op. cit.*, p. 69.

[581] *Ibid.* «Toute preuve et toute justification de la vérité et de l'être s'accomplissent entièrement en moi, et leur résultat est un caractère du *cogitatum* de mon *cogito*» (*ibid.*).

[582] *Op. cit.*, p. 70.

[583] Cf. *op. cit.*, p. 71.

[584] *Op. cit.*, p. 72.

[585] *Ibid.*

Husserl, très convaincu de la supériorité de cette vision éidétique, n'hésite pas à dire que

> toutes les fausses interprétations de l'être proviennent de l'aveuglement naïf pour les horizons qui déterminent le sens de l'être, et pour les problèmes correspondants de l'élucidation de l'intentionalité implicite. Ces horizons dégagés et saisis, il en résulte une phénoménologie universelle, explicitation concrète et évidente de l'*ego* par lui-même [586].

Et Husserl précise :

> C'est en premier lieu une explicitation de soi-même, au sens strict du terme, qui montre d'une façon systématique comment l'*ego* se constitue lui-même comme existence en soi de son essence propre; c'est, en deuxième lieu, une explicitation de soi-même, au sens large du terme, qui montre comment l'*ego* constitue en lui les «autres», l'«objectivité» et, en général, tout ce qui pour l'*ego* – que ce soit dans le moi ou dans le non-moi – possède une valeur existentielle [587].

La phénoménologie est donc un idéalisme transcendantal, mais en un sens fondamentalement nouveau. Elle n'est ni un idéalisme psychologique, ni un idéalisme kantien, mais simplement «une explicitation de mon *ego* en tant que sujet de connaissances possibles», «l'*explicitation du sens* de tout type d'être que moi, l'*ego*, je peux imaginer»[588]. La phénoménologie doit dégager «le sens authentique et universel de 'l'être en général' et de ses structures universelles»[589]. Mais l'être n'est pour elle, notons-le bien, qu'une «idée pratique»[590].

Eugen Fink souligne que la «chose elle-même» de la phénoménologie «n'est pas l'étant tel qu'il est en lui-même, mais l'étant qui est

[586] *Ibid.*

[587] *Ibid.*

[588] *Ibid.* Voir aussi p. 89 : «Il s'agit d'*interroger cette expérience elle-même* [mon expérience objective] et d'élucider, par l'analyse de l'intentionalité, la manière dont elle 'confère le sens', la manière dont elle peut apparaître comme expérience et se justifier *comme évidence d'un être réel et ayant une essence propre, susceptible d'explicitation, comme évidence d'un être qui n'est pas mon être propre* et n'en est pas une partie intégrante, bien qu'il ne puisse acquérir de sens ni de justification qu'à partir de mon être à moi». Voir aussi p. 116.

[589] *Op. cit.*, p. 74.

[590] Cf. *loc. cit.* : «pour la philosophie et pour la phénoménologie qui étudient la corrélation de l'être et de la conscience, l'"être' est une idée pratique, – l'idée d'un travail infini de détermination théorique».

essentiellement *objet*, c'est-à-dire étant pour nous»[591]. Le problème capital serait alors, pour Eugen Fink, celui de la relation entre l'être pur d'un étant et l'être-objet de cet étant. La phénoménologie de Husserl décrète simplement que l'étant est identique à l'étant qui se montre, au phénomène. Autrement dit, ce qui ne peut se manifester comme phénomène ne peut être [592]. L'étant est objet et rien de plus. Si elle est «en principe phénomène» *(prinzipiell Phänomen)*, la chose «n'est ce qu'elle est que par rapport au sujet auquel elle apparaît»[593], et celui-ci n'est lui-même «ce qu'il est que dans l'acte de se représenter l'objet qui lui est présenté»[594]. Aussi est-ce le rapport sujet-objet en totalité qui est le thème propre de la phénoménologie. Dans la perspective de l'intentionalité husserlienne, les choses ne sont que des «produits de constitution» inséparables des opérations productives, les unes ne se distinguant des autres «que comme les moments relatifs d'une totalité englobante»[595]. Et il est significatif de voir, comme le souligne Eugen Fink, «que l'analyse intentionnelle, en suivant le cours de son développement méthodique, devient une sorte de philosophie de la vie»[596].

Sans mettre en question la valeur de l'analyse intentionnelle husserlienne, Eugen Fink estime qu'il convient désormais que la phénoménologie parvienne à une détermination ontologique de la vie intentionnelle elle-même, qu'elle détermine (ce que n'a pas fait Husserl) «le sens d'être de la vie d'ensemble qui intègre toute l'expérience»[597]. En effet, on aura beau prendre aussi concrètement que l'on veut la dimension du rapport sujet-objet (de l'intentionalité), ce rapport «ne sera jamais l'unique champ *(Spielraum)* de l'être. Plus originairement que tout étant, que tous les objets et tous les sujets, est le monde. La pensée est selon son essence propre l'opération d'ouvrir l'homme au monde». La pensée qui se rapporte à l'étant, aux choses, aux expériences, n'est possible que parce que, préalablement, on a déjà

[591] *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, p. 69.

[592] Mais comme le fait observer E. Fink, aucune «monstration» ne peut démontrer que seul ce qui se manifeste *est* : «la phénoménalité du phénomène n'est jamais elle-même une donnée phénoménale» (*op. cit.*, p. 71).

[593] *Op. cit.*, p. 73.

[594] *Ibid.*

[595] *Op. cit.*, p. 77.

[596] *Op. cit.*, pp. 77-79.

[597] *Op. cit.*, p. 79.

pensé «ce qu'est une chose»[598]. Cette pensée, plus essentielle et plus originaire,

> a en vue, au delà des choses finies, la totalité de l'être. L'être lui-même est ce qui est pensé en toute pensée, si le mot de Parménide est vrai : «La pensée et l'être sont identiques». L'être lui-même n'est pas la généralité vague qui plane au-dessus de tout, c'est l'espace-temps du monde, qui englobe toute chose qui est [599].

On voit donc en quel sens Eugen Fink peut affirmer que l'avenir de la phénoménologie «dépend de la question de savoir s'il est possible de mettre l'analytique intentionnelle dans un rapport véritable avec la pensée proprement dite et de restaurer, à la place de l'attitude antispéculative, une rencontre réelle». Cette rencontre ne signifie pas simplement un rapprochement, «mais plus encore une reprise originaire décisive du problème de l'être». Il s'agit ici de dépasser Husserl, pour qui l'«ontologie» n'est jamais qu'une «doctrine éidétique d'objets d'un ordre plus élevé». Chez lui, «l'a priori vaut lui-même comme un objet». Or, objecte Eugen Fink, des structures d'être ou l'être lui-même ne sont jamais des objets «qui pourraient être découverts, décrits ou analysés selon les intentions qui les constituent»[600].

[598] *Op. cit.*, p. 83. «Dans la vie quotidienne ordinaire nous ne pensons pas les pensées a-prioriques, nous nous mouvons en elles comme dans un héritage qui nous a été légué. Les fondateurs de ces héritages sont les penseurs. Ils pensent la structure de l'étant comme tel. C'est cela qu'on appelle depuis longtemps 'métaphysique'» (p. 85).

[599] *Op. cit.*, p. 85.

[600] *Ibid.* Aussi Eugen Fink conclut-il : «La distinction entre l'analyse intentionnelle et la spéculation est aussi peu une distinction purement méthodologique que la distinction entre la chose et la choséité, ou entre toutes les choses finies et leurs structures d'une part et l'être infini lui-même d'autre part n'est une distinction comparable à celle qui peut exister entre des choses quelconques. Il ne s'agit pas ici de 'distinctions' inventées par un entendement trop subtil. Dans la pensée qui pense les distinctions radicales déchirant l'être et l'étant, le penseur fait aussi l'expérience de leur unité originaire. Même si la pensée spéculative peut paraître à l'entendement commun comme une invention arbitraire, elle n'est en vérité que l'acte d'écouter le Logos et la parole accordée et concordée à un tel acte, selon le fragment d'Héraclite : (...) 'Si vous avez perçu (écouté) non moi, mais le Logos, il est sage de se mettre d'accord sur ceci que tout est un'» (*op. cit.*, pp. 85-87). Sur la pensée d'E. Fink concernant l'être, voir aussi *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, où il se propose, en se servant des thèmes phénoménologiques de la philosophie de Husserl et de Heidegger, d'éclairer l'«horizon cosmologique» de la question de l'être (p. v). – Dans une perspective phénoménologique différente, il faudrait étudier l'ontologie de Max Scheler, telle qu'elle est exposée dans *Idealismus-Realismus*, telle qu'elle apparaît aussi dans ses grands ouvrages, où il s'efforce

L'être-catégorie et l'être neutre : Alexander

Pour Alexander, l'espace et le temps contiennent toute existence; et l'être déterminé, ou existence, constitue (avec l'identité et la différence) la première des catégories [601] :

> L'existence, ou être déterminé, ou l'être lui-même (car nous verrons qu'il n'y a d'être que l'être déterminé) est l'union de l'identité et de la différence (...). Ce n'est pas proprement un mélange ou une mixture d'identité et de différence; d'autre part, identité et différence ne doivent pas être considérées comme étant un dans la réalité (...). L'être est une occupation d'un espace-temps. Il ne contient pas en lui-même l'exclusion d'autres espaces-temps. Il contient évidemment en lui-même, quand il est plus qu'un point-instant, une différence interne. Mais l'exclusion de l'autre, qui transforme l'identité en être, est sa relation, non à l'intérieur de lui-même, mais à l'intérieur de l'Espace-Temps, avec d'autres espaces-temps. Dans cette relation, l'identité est l'être. L'être n'est pas quelque chose de nouveau, fabriqué à partir des deux; mais il est le même, pris avec sa relation d'altérité [602].

Cet être déterminé, qui est occupation de l'espace-temps (excluant une autre occupation de l'espace-temps) et qui ne se distingue de l'identité que dans sa relation à l'autre, est l'être lui-même. Il n'y a donc pas de catégorie d'être pur, ou «neutre», auquel on devrait ajouter une détermination pour qu'il devienne existence. Si l'on parle d'«être neutre», plus vaste ou d'une compréhension plus grande que celle de

de montrer que le *Dasein* d'un objet est fondé sur l'être de sa valeur (cf. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 553), et que les valeurs ont sur l'être une priorité essentielle (voir *Vom Ewigen im Menschen*, p. 82). S'inspirant également de Husserl, Stanislas Breton a tenté une «approche phénoménologique» de l'idée d'être. Voir ci-dessous, p. 273 et fasc. V, pp. 92 ss.

[601] Les catégories, chez Alexander, sont «les traits primitifs des morceaux du squelette [de l'univers spatio-temporel] qui apparaissent, dans notre expérience, revêtus de la chair et du sang de ce que nous appelons les choses empiriques, avec la richesse et la complexité de leurs qualités» (*Space, Time and Deity*, I, p. 196). En effet la qualité, pour Alexander, n'est pas une catégorie, mais un caractère empirique (voir à ce sujet notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, II, pp. 195 ss.). Les catégories sont les propriétés ou déterminations fondamentales de l'espace-temps, et appartiennent à tous les existants parce que ceux-ci sont «des différenciations de l'Espace-Temps, les complexes d'événements engendrés à l'intérieur de cette matrice» (*op. cit.*, p. 189).

[602] *Op. cit.*, p. 195.

l'existence, cette expression ne désigne en aucune manière l'être réel, mais seulement les relations des choses à la pensée ou les relations des termes dans une proposition. Autrement dit, l'«être neutre» correspondrait à la copule du jugement, et serait ce que l'on signifie chaque fois que l'on dit «est». Mais en réalité, ce qui correspond à la copule des propositions (que le verbe «être» y soit ou non impliqué), ce n'est pas «l'être, mais la réalité; et la réalité est au moins existence ou être déterminé»[603]. De même, entendre l'être neutre simplement comme «objet de pensée», c'est oublier que l'être «comme pur objet formel de la pensée est une conception dérivée de la relation du monde à une partie empirique de lui-même, l'esprit. » Ainsi, un concept d'être neutre est une «erreur [qui] ne nous donne pas un nouvel être, plus vague que la réalité spatio-temporelle, mais est une fausse interprétation du monde de l'être déterminé»[604].

L'être réel et l'être idéal : Nicolaï Hartmann

Le problème de l'être demeure fondamental dans d'autres philosophies indépendantes, bien que subissant l'influence de Kant et de la phénoménologie. Si l'on considère la position dernière de Nicolaï Hartmann, on peut dire qu'il souligne d'une part l'impossibilité d'une métaphysique – celle-ci essaie de donner des réponses à des questions

[603] *Op. cit.*, p. 201.

[604] *Op. cit.*, p. 202; cf. pp. 198 ss. – Dans le schème catégorial de Whitehead, les «catégories d'existence» incluent celles d'«entités actuelles» et d'«objets éternels» (entités idéales, possibles). Mais ces entités sont elles-mêmes constituées par leurs relations. Si Whitehead, comme Bergson, a contribué à sa manière au renouveau de la métaphysique, il ne s'agit plus chez eux d'une métaphysique de l'être. Whitehead ramène explicitement l'être au devenir : «*comment* une entité actuelle *devient* constitue *ce que* cette entité actuelle *est* (...) son 'être' est constitué par son 'devenir'» (*Process and Reality*, pp. 34-35; cf. *Adventures of Ideas*, IV, sect. 19, p. 354); et à la relation : l'entité actuelle est «le *comment* de ses relations, et rien d'autre» (*An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, p. 64). Nous nous sommes arrêtés davantage à la position de Whitehead dans notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, pp. 143 ss. et II, ch. 4 (à propos de la relation). Qu'il s'agisse du «procès», de la synthèse créatrice comme chez Whitehead, ou de l'élan vital comme chez Bergson, pour qui toutes les «théories de l'être» ne reposent que sur des «pseudo-problèmes» (*La pensée et le mouvant*, [Oeuvres], p. 1336; cf. *L'être* I, p. 143), on est en présence d'une métaphysique de la vie, et en définitive de l'amour, plutôt que d'une métaphysique de l'être (cf. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* [Oeuvres], pp. 1174, 1192-1194).

insolubles, car l'être a toujours un côté inconnaissable et elle a construit des systèmes dogmatiques en leur soumettant le réel — et d'autre part la nécessité d'une ontologie, toute pensée théorique étant en réalité une pensée ontologique, car la pensée est pensée de quelque chose.

L'ontologie, à la différence de la métaphysique, est la science de l'être, de la réalité, en tant que connaissable; elle ne peut, pour Nicolaï Hartmann, s'identifier à la phénoménologie, car celle-ci est incapable de dépasser les apparences.

Cette science de l'être va préciser et distinguer diverses sphères de l'être. Dans la sphère «primaire», il faut distinguer l'être réel et l'être idéal. L'être réel, qui n'est pas nécessairement soumis aux lois de l'être idéal [605], a pour degrés propres la matière, la vie, la conscience, l'esprit :

> Le monde réel n'est pas si simple qu'il puisse se réduire à un seul schéma d'opposition. (...) Le monde n'a pas deux couches, il en a au moins quatre. Car apparemment, il y a à l'intérieur de ce qu'on a nommé sommairement nature, une délimitation très claire entre le vivant et le non-vivant, entre l'organique et l'inorganique; ici aussi il y a une relation de superposition, une différence de niveau ontologique structurel, des lois et de la formation catégoriale [606].

L'être idéal, qui est en soi comme l'être réel [607], est le domaine des es-

[605] Voir *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 243 : l'être réel est donné dans des actes émotionnels. «Pour l'être idéal, c'est le contraire qui est vrai. Il n'y a pas d'actes émotionnels-transcendants qui parlent pour lui. Il en résulte qu'il n'y a point conscience naturelle de l'être idéal». Et p. 245 : «Où peut-on alors saisir le phénomène de l'être idéal ? Il est le mieux connu et saisi en premier lieu dans les mathématiques»; cf. pp. 264-265 : «les mathématiques comme science ne sont pas un pur jeu d'échecs selon les règles du jeu de la pensée, mais une véritable connaissance de l'être dans le sens d'un 'saisir' (*Erfassen*) transcendant».

[606] *Der Aufbau der realen Welt*, p. 189. Comprenons bien que pour Nicolaï Hartmann, dans la construction du monde réel, les niveaux à l'intérieur de l'être réel sont plus importants que la différence entre l'être réel et l'être idéal.

[607] L'être idéal a les caractéristiques suivantes : «1. L'idéal de tous les domaines montre un en soi clairement démontrable, bien qu'il ne s'impose pas *(unaufdringlich)*. Cela est saisissable par son indifférence à l'égard de l'acte transcendant, auquel il est donné. 2. Vis-à-vis de cette indifférence gnoséologique, il y a une différence ontologique aussi essentielle : l'indifférence de l'idéal par rapport à la réalité et à l'irréalité. (...) 3. L'être des valeurs nous apprend de plus qu'il y a dans la même proportion aussi une indifférence inverse. Le réel aussi, à son tour, est indifférent à l'égard de certains domaines de l'idéal (...)» (*Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 312).

sences, des valeurs, de l'être mathématique. Il est toujours universel [608] et consiste dans des formes, des lois, des relations. Il est intérieur à la sphère de l'être réel [609] (ceci contre Platon). Enfin, il comprend des contenus qui ne sont pas réalisés.

Dans la sphère secondaire, il faut distinguer la sphère cognitive, qui est particulièrement liée à l'être réel (ses niveaux sont l'observation, l'intuition, la compréhension et le savoir), et la sphère logique, dont les niveaux sont le concept, le jugement et la conclusion. Chaque niveau est déterminé par ses propres principes, les catégories, dont les lois sont les suivantes : loi du plus fort, loi d'indifférence, loi de la matière et loi de la liberté [610]. Quant aux modes de l'être, ils se distinguent en modes absolus (réalité, irréalité) et relationnels (possibilité, impossibilité, nécessité). Chaque sphère a ses modes propres. Enfin, existence et essence se retrouvent au niveau de l'être idéal comme au niveau de l'être réel. Mais au niveau idéal essence et existence ne peuvent être connues que d'une manière *a priori*, alors que l'existence réelle ne peut être connue qu'*a posteriori*.

Nicolaï Hartmann distingue avec netteté l'être *(Sein)* et l'étant *(Seiendes)*, et affirme que

> l'être de l'étant est un, quelque multiple que celui-ci puisse être (...) ce qui implique qu'on ne doit pas chercher un quelconque 'étant' uniforme *(einheitlich)* derrière la pluralité de tous les étants – ce serait dès le début chercher une substance, un absolu, ou bien un fondement uniforme *(Einheitsgrund)*, et celui-ci devrait à son tour avoir de l'être; mais il faut chercher ce qui, là-dedans, est l'universel compris d'une manière simplement ontique. C'est cela l'être [611].

[608] Voir *op. cit.*, p. 281 : «La position de l'idéal dans la structure du monde est clairement caractérisée par celle de l'universel dans la pluralité des cas».

[609] Voir *op. cit.*, p. 280 : «L'être idéal fonctionne dans l'être réel comme une sorte de structure de base (*Grundstruktur*). Par conséquent, le monde réel dépend intrinsèquement de lui. (...) L'être idéal, de son côté, n'est pas conditionné par le réel; il n'est pas lié à l'existence de quelque chose de réel». Cf. p. 285, à propos de la supériorité de l'être idéal sur l'être réel : «Il n'est pas de son essence d'expérimenter la réalisation. Qu'il serve comme structure de base à un monde réel, qu'il lui offre ses lois (*Gesetzlichkeit*), ou ses types de formes (*Formentypik*), cela lui reste extrinsèque. Il reste ce qu'il est en lui-même dans son essence même si aucun cas réel ne lui correspond (...). Mais il appartient à l'essence de l'être réel d'avoir en soi la structure de l'être idéal et donc d'être réalisation d'un idéal».

[610] Voir *Der Aufbau der realen Welt*, pp. 519-520.

[611] *Zur Grundlegung der Ontologie*, p. 41.

L'agir, secret de l'être : Blondel

Blondel parle d'une «présence» de l'être présupposée à tout acte de connaissance. Blondel, en effet, voit dans la certitude que nous avons de l'être (certitude qui se manifeste au niveau biologique dans l'instinct de conservation, au niveau psychologique dans le fait que nous n'épuisons jamais le réel, au niveau épistémologique dans l'impossibilité pour la pensée de sortir de l'être [612]) la révélation de la présence en nous «d'une notion sous-jacente à toutes les autres, une idée de l'être sans laquelle rien de ce que nous percevons ou faisons ne saurait subsister pour nous»[613].

Loin d'être obtenue par abstraction [614] ou par intuition [615], cette idée d'être est présupposée à tout acte de connaissance sensible ou intellectuelle[616],et même à l'acte de n'importe quelle faculté [617]. Cette idée ou cette «présence» de l'être, nous n'avons pas à la conquérir, «puisque nous sommes partout et toujours dans sa réalité et dans sa lumière»[618]. A cette auto-révélation de l'être l'esprit répond par un «acte de foi» en l'être, qui dépasse l'inadéquation de la connaissance discursive, mais sans épuiser le mystère de l'être. Si donc nous savons, sans pouvoir en douter, que l'être est, nous ne savons pas pour autant ce qu'il est; en dépit de sa certitude, notre idée de l'être est «confuse et même équivoque» [619]; d'où la nécessité d'une analyse visant à préciser le véritable contenu de l'idée d'être. Il ne s'agira cependant pas d'une analyse abstraite de la notion d'être, mais d'une enquête sur les conditions et les exigences impliquées dans la pure idée de l'être [620].

[612] Cf. *L'Être et les êtres*, pp. 8 ss. et 40 ss.

[613] *Op. cit.*, p. 40; cf. pp. 386 et 448. Voir l'étude de Jean ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel.*

[614] Cf. *L'Être et les êtres*, pp. 37 et 41. Loin que nous tirions des êtres,par abstraction, cette idée ou ce sentiment de l'être (voir *op. cit.*, pp. 25, 40, 145, 155), c'est au contraire de cette idée innée que nous tirons «de quoi donner un nom et un sens aux êtres» (*op. cit.*, p. 68).

[615] «Nous récusons l'intuitionisme, affirme avec force Blondel, plus encore en ce qui concerne l'être qu'en ce qui regarde la connaissance de quelque degré que ce soit» (*op. cit.*, p. 359). Cf. pp. 37, 38, 40, 384, 387.

[616] Cf. *op. cit.*, pp. 156 et 371.

[617] Cf. *op. cit.*, p. 40.

[618] *Op. cit.*, p. 451.

[619] Cf. *op. cit.*, pp. 44, 45, 47.

[620] Voir *op. cit.*, pp. 37, 42, 47, 69-70. Pour Blondel, le fait qu'un seul terme, *être*,

Blondel s'oppose à la fois à l'illusion ontologique, qui «substantialise les données immédiates de l'abstraction ou de l'intuition, isolant et séparant comme des êtres indépendants ce qui est lié à la solidarité

signifie l'acte d'être (verbe être) et le fait d'être (substantif) est profondément justifié. Puisque ce qui est en fait est, non un abstrait, mais une «source de réalité», le mot être «ne doit donc pas être considéré comme le plus abstrait; il est au contraire, pour l'ontologie véritable, le plus concret des mots et des concepts, rempli de vérité et de vie» (*op. cit.*, p. 48). Et c'est naturellement à «la spontanéité du verbe actif, plutôt qu'à l'enregistrement du fait d'exister» qu'il faut reconnaître la priorité «au point de vue de l'émergence préalable à la réflexion» (pp. 48-49). L'idée de l'être est d'abord celle d'une source d'activité ou d'initiative, et non celle d'un produit «passif et inerte» (p. 48). Il y a toutefois un inconvénient : c'est que l'acte originel qu'exprime le verbe risque de passer dans un attribut inadéquat; d'où le danger de «substantifier certains aspects partiels, certains états transitoires, certaines ébauches de réalité, comme s'il s'agissait d'un être complet, fixe et définitif» (p. 49). (N'oublions pas que pour Blondel, seul Dieu est l'Etre véritable, les réalités en devenir n'étant pas encore des êtres au sens propre; aussi l'ontologie, qui étudie la genèse de l'être, la parturition des êtres, est-elle une *ontogénie*. Cf. fasc. I, p. 103.) Ce qui aggrave cette tentation, c'est que nous avons tendance à confondre le rôle simplement copulatif du verbe *être* et son rôle prédicatif (posant absolument l'identité du sujet et de son propre attribut); ou encore, nous hypostasions indûment des entités qui ne sont que des produits de l'abstraction, donnant aux *entia* l'apparence de véritables *entes* (cf. *op. cit.*, pp. 360-362, 364, 398, 425).

Après avoir analysé les équivoques qui accompagnent le terme «être», Blondel examine ses synonymes. Tout d'abord, le mot *réalité* n'est pas équivalent à celui d'être : «tout ce qui est est sans doute du réel ou, par extension, de l'être, mais n'est pas pour cela un être» (*op. cit.*, p. 52). Il y a beaucoup de manières d'être qui ne sont pas des êtres, et il y a de multiples degrés de réalités (*op. cit.*, pp. 51, 357).

Le mot *existence* n'est pas non plus un équivalent de *être*. Car *être* dit autonomie et suffisance, et «conserve, dans son universalité même, le sens d'une singularité propre et incommunicable» (*op. cit.*, p. 54; cf. pp. 53 et 55), alors que le mot *existence*, impliquant un rapport à d'autres existences, dit multiplicité et interdépendance. Aussi, pour Blondel, «*exister* n'est pas encore *être* pleinement», et «si nous devons être amenés à l'affirmation de Dieu, il nous faudra dire, non qu'il existe, mais qu'il est; et pour ce qui est de nous, il conviendra de dire que nous existons afin d'arriver à pouvoir dire nous sommes» (*op. cit.*, pp. 56 et 54). Toutefois, le terme *existence* peut avoir chez Blondel la même signification que le mot *être*, et cela par opposition au mot *essence*; alors que l'essence est «ce qui est possible, intelligible, projeté», l'existence est «ce qui est effectivement réalisé (...) ce qui est individué, concret, substantiel». Existence signifie alors, comme être, une «singularité ineffable, indécomposable et irréductible» (*op. cit.*, p. 54).

Enfin, Blondel condamne les termes, qu'il appelle «métaphores», auxquels on a eu recours pour exprimer cette valeur singulière de l'être : suppôt ou hypostase, substrat ou substance, sont pour Blondel autant de «vocables décevants ou dénaturants» (voir *op. cit.*, pp. 365-366) qui substantialisent ce qui, faute d'unité interne, ne saurait être substantiel.

Ces analyses faites, Blondel peut conclure : l'être est «ce qui, sans s'émietter dans la durée ou l'étendue, persiste, subsiste et consiste (...) dans une solidarité avec tous ses états propres et toutes les autres réalités (...). Et déjà par là nous obtenons une notion plus riche, plus exacte que celle suggérée par les métaphores anciennes ὑπόστασις, ὑποκείμενον, faussant plutôt qu'éclairant l'idée de οὐσία» (*op. cit.*, p. 57).

universelle»[621], et à l'illusion, critique ou idéaliste, qui ou bien sépare phénomène et chose en soi, coupant ainsi en deux le règne de l'être [622], ou bien ramène tout à une pure phénoménologie, en substituant l'ensemble des phénomènes à la réalité ontologique des êtres. Estimant fictive la distinction entre les phénomènes et l'être, mais estimant d'autre part que les phénomènes seuls ne sauraient constituer l'unité substantielle des êtres créés, Blondel refuse d'opter pour l'une ou l'autre des deux solutions [623]. Non qu'il refuse toute distinction entre ce qui change et ce qui demeure, entre les apparences réelles et une invisible substance; mais la distinction, pour lui, se situe ailleurs : entre *les êtres* et l'*Être*, ceux-là ne trouvant qu'en celui-ci leur «consistance ontologique» :

> la recherche philosophique est nécessairement conduite à distinguer, non plus seulement deux plans dans chacun des êtres contingents, mais encore deux sortes d'êtres à vrai dire incommensurables : d'un côté, tous les êtres créés, finis (...) de l'autre côté, l'Être absolu, transcendant, nécessaire, dans son unité et son unicité [624].

Quel est donc, pour Blondel, le contenu de l'idée d'être ? Il le dit très clairement : pour lui, c'est l'agir qui «formule le secret de l'être et l'affirme en sa fonction radicale»[625]. Mais «la simple, la pure, la parfaite idée de l'être», idée voilée[626], mais qui s'impose à nous, ne se trouve réalisée dans aucune des réalités que, spontanément, nous appelons des êtres. Cette idée en effet «se ramène à l'idée d'unité, de permanence, d'absolu, d'autonomie, de cause productrice, de finalité suprême, de substantialité et de perfection»[627], autant d'idées auxquelles rien ne répond dans l'ordre contingent. Seul l'Être, l'Être en soi et par soi, «satisfait à la pure idée que nous avons de l'être», et mérite «pleinement et univoquement»[628] ce nom «propre et incommunicable», «incomparable»[629]. Aussi Blondel peut-il affirmer : «La véritable attitude de l'esprit

[621] M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel*, p. 19; cf. BLONDEL, *op. cit.*, pp. 108, 362, 372 ss.
[622] Cf. BLONDEL, *op. cit.*, pp. 58, 59, 62.
[623] Cf. *op. cit.*, pp. 65, 373 ss. et 384.
[624] *Op. cit.*, p. 369; cf. p. 66.
[625] *L'Action*, I, p. 38.
[626] *L'Être et les êtres*, p. 46.
[627] *Op. cit.*, p. 67; cf. pp. 46, 54.
[628] *Op. cit.*, p. 46.
[629] *Op. cit.*, pp. 46 et 225.

en face de l'être est donc celle-ci : l'Être est»[630]. Notre idée de l'être est donc celle de l'Être, qui est à la fois l'origine et le contenu de notre croyance à l'être, «la source du réalisme et le terme de l'acte de foi»[631].

Si donc l'idée d'être est identique à celle de l'Être, l'Être est à la fois l'objet premier et l'objet suprême de notre connaissance[632]. Et cette idée étant congénitale à tout esprit[633], il convient, dit Blondel, «de retourner le vieil adage, plus vrai encore sous cette forme réaliste que sous son aspect chronologique et psychologique : ce qui est premier et suprême en soi est tardif et même dernier par rapport à notre connaissance explicite et justificative»[634]. Aussi, loin de connaître l'Être par les êtres, la connaissance des êtres n'est-elle possible, pour Blondel, que par celle de l'Être – Blondel va jusqu'à dire «par analogie avec lui»[635].

Mais si l'idée d'être est identique à celle de l'Être, c'est donc que l'être est identique à l'Être. Comment, alors, échapper au monisme panthéiste de Spinoza ? «Serait-il vrai que, selon l'axiome spinoziste, il n'y a qu'un être, la substance, qui n'est telle que si elle est à la fois non seulement en soi mais par soi ?»[636] Comment concilier, avec l'unité métaphysiquement exigée, la multiplicité donnée en fait ? «Si l'Un est, les autres peuvent-ils être ? Si les êtres sont, l'Un subsiste-t-il ?»[637] Blondel résout le problème par une théorie de la participation et de l'assimilation des êtres à l'Être, théorie qui n'est pas sans analogies avec celle de Lavelle[638].

[630] *Op. cit.*, p. 45. Cf. p. 386 : «tout le réel est comme une prière à l'Être».

[631] M. RITZ, *op. cit.*, p. 21; cf. BLONDEL, *op. cit.*, p. 167 : «Notre certitude de l'être se fonde (...) sur l'Être même»; et pp. 146, 156, 158. M. Ritz compare cette foi en l'être à la «foi philosophique» de Jaspers (*loc. cit.*, note 6).

[632] Voir BLONDEL, *op. cit.*, p. 163.

[633] Voir *op. cit.*, p. 156.

[634] *Op. cit.*, p. 370.

[635] *Op. cit.*, p. 367.

[636] *Op. cit.*, p. 68; cf. pp. 45, 46, 388.

[637] *Op. cit.*, p. 66.

[638] Voir J. ÉCOLE, *op. cit.*, pp. 132-146.

Être-Tout et participation : Lavelle

En opposition radicale à l'égard de l'idée hégélienne de l'être, idée «la plus abstraite de toutes et véritablement une idée sans contenu qui ne diffère pas de l'idée de néant ou qui n'est qu'un néant d'idée», Lavelle affirme que «l'être est au contraire cette plénitude du tout qui surpasse toute idée et ne saurait être représentée ni à plus forte raison épuisée par aucun»[639].

En réalité, l'être est une totalité qui, loin de s'opposer aux autres propriétés, les englobe toutes et qui ne dérive pas des individus; loin d'être un caractère commun appartenant à tous ses modes particuliers et s'ajoutant aux caractères par lesquels ils se définissent, l'être est le tout dans lequel ils prennent place et dont ils expriment seulement les déterminations, c'est-à-dire, pour Lavelle, la limitation [640]. Alors que le propre des notions communes est de se réaliser dans une multiplicité d'individus, il en va tout autrement pour «la plus concrète de toutes les notions», l'être : «Il y a un paradoxe certain à vouloir que l'être soit contenu dans chaque chose existante, ce qui serait nécessaire s'il était un abstrait, alors que chaque chose existante est contenue dans l'être et reçoit de lui ce qui en fait une chose concrète»[641]. Le tout présuppose ses parties, mais elles n'ont de sens et de subsistence qu'en lui, dont elles expriment une fonction et une perspective [642].

[639] *De l'Être*, p. 224. Là encore, nous renvoyons à l'étude très complète de J. ÉCOLE : *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.*

[640] Voir LAVELLE, *op. cit.*, pp. 77-78.

[641] *Op. cit.*, p. 78. «... l'existence, si on lui donne, comme nous l'avons fait, un caractère universel, au lieu d'être la plus abstraite de toutes les propriétés, se confond avec le tout concret que l'analyse décompose en propriétés» (*ibid.*).

[642] Lavelle souligne à deux reprises que c'est par un argument analogue que Kant démontre le caractère intuitif et non conceptuel de l'espace et du temps : loin d'être contenus dans une multitude infinie de représentations, à la manière d'un caractère abstrait, c'est eux qui contiennent en eux-mêmes, à la manière d'un tout, une multitude infinie de représentations qui expriment leur richesse et leur variété (cf. *op. cit.*, pp. 108-109). Lavelle voit dans ces deux formes qui, loin de provenir de l'expérience, la rendent possible, une image privilégiée de la totalité de l'être qui contient toute chose existante et lui donne ce qui en fait une chose concrète. C'est à cette évidence, dit-il, que Kant semble avoir emprunté son argument (cf. *op. cit.*, p. 78). D'autre part Lavelle, tout en approuvant Kant d'avoir refusé de faire de l'existence «un élément de la compréhension des termes», estime que «s'il avait raison, ce n'est pas, comme il l'a cru, parce que l'existence est extrinsèque par rapport à l'idée, c'est parce que l'idée suppose toujours l'être et qu'elle le limite en le déterminant, de telle sorte que, toutes les qualités étant dans l'être, l'être ne peut s'identifier avec aucune d'elles» (*op. cit.*, p. 156).

L'être pour Lavelle est donc essentiellement concret, et un concret que nous ne pouvons saisir que dans l'expérience de l'intériorité, où la conscience que nous avons de notre être se confond avec notre être même [643]. Il ne peut donc y avoir de connaissance objective de l'être, car toute connaissance objective est abstraite. Le concret, ce n'est pas l'objet perçu, mais l'acte de perception, et c'est pourquoi «la nature de l'être pur» devra être conçue «sur le modèle de la réalité spirituelle»[644]. La seule connaissance concrète est la «connaissance intérieure de soi», qui témoigne de l'intériorité mutuelle du moi et de l'être total [645], de l'immédiation entre le moi et l'être : c'est sur cette expérience primitive de la participation du sujet, du moi, à l'intériorité même de l'être, que repose toute la métaphysique de Lavelle [646]. Aussi ne s'étonnera-t-on

[643] Voir *op. cit.*, p. 112 : «Nous ne parvenons à saisir le concret, c'est-à-dire l'actualité plénière de l'être que dans notre propre nature individuelle et non pas même dans l'individualité d'un autre, puisque celle-ci, étant extérieure à nous, la connaissance que nous en avons se distingue de son objet et qu'elle n'est jamais assez parfaite pour être assurée de ne pouvoir s'appliquer qu'à lui seul; au contraire, quand il s'agit de nous, la conscience que nous avons de notre être, se confondant avec notre être même, possède le caractère d'unicité qui ne peut appartenir qu'à l'intimité : seulement une telle connaissance n'est jamais celle d'un objet...».

[644] *Ibid.* Dom Raymond Losa divise en deux groupes les penseurs qui ont usé de la méthode réflexive, Descartes et Maine de Biran illustrant ce partage. Pour les premiers, «la conversion procède du doute; elle naît du refus préalable opposé par la pensée au réel» (*L'expérience primitive de Louis Lavelle*, p. 275), refus dans lequel la pensée acquiert la conscience d'elle-même. Les seconds y sont amenés par la considération de leur activité, laquelle révèle un «moi» qui devient l'objet privilégié de leur attention. Maine de Biran écrivait : «Dès l'enfance je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister, j'étais porté comme par instinct à me regarder au-dedans pour savoir comment je pouvais vivre et être moi» (*Oeuvres inédites* de MAINE de BIRAN, III, pp. 334-335). Chez Lavelle, l'expérience du moi «nous assure un contact absolu avec l'être, avec un être-acte et non pas avec un être-objet»; elle nous donne accès à l'être, mais à un être tel «qu'il n'est jamais un être-objet parce qu'il ne peut pas être distingué de l'acte qui le fait être et que, loin d'être étranger à la connaissance, il doit être considéré comme en étant la source même» (L. LAVELLE, *Les trois moments de la métaphysique*, in L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis, II, La philosophie française, p. 134). Notre subjectivité «est un absolu de nous-mêmes qui nous introduit dans l'absolu de l'être» (*op. cit.*, p. 138). Cette «expérience» de l'être que procure la conscience est qualifiée par Lavelle d'initiale, d'essentielle, de pure, ou encore d'intuition intellectuelle (voir LAVELLE, *La Présence totale*, pp. 25, 26, 28, 31; *De l'Être*, p. 43).

[645] Voir *op. cit.*, p. 113. Cf. p. 134 : «en découvrant ma propre intimité, je découvre l'intimité même de l'être à laquelle je suis uni et que ma participation ne peut ni diviser ni épuiser».

[646] Parlant de ses deux premiers ouvrages, Lavelle écrit : «ces deux livres étaient loin d'exprimer les premières démarches d'une pensée destinée ensuite à s'élargir; car celle-ci demeurait attachée depuis longtemps à la considération de l'immédiation entre le moi et

pas si, pour Lavelle, la métaphysique se constitue dans le *cogito* de Descartes, non pas en ce sens que la pensée fonderait l'existence, mais parce que «c'est dans sa propre pensée qu'il saisit indubitablement la première révélation de l'existence». Descartes a senti que c'était dans sa propre pensée qu'il obtiendrait «le contact ou la possession de l'être lui-même», contact et possession qui prouvent l'homogénéité de l'être et de la pensée, qui est être elle-même : «Seule mon intériorité à mon être propre, c'est-à-dire ma pensée, pouvait m'assurer de mon intériorité à l'être pur»[647]. L'intériorité de l'esprit à lui-même s'identifie à l'expérience de la participation à l'être, c'est-à-dire de la participation au tout (car l'être, comportant nécessairement l'intériorité à lui-même, est le tout) : «l'être de chaque partie, c'est l'être du tout présent en elle»[648]; et «si la loi de participation nous oblige (...) à nous insérer nous-même dans l'Être (...), c'est que l'Être total ne peut lui-même être défini que comme un sujet pur, *un Soi universel*». «L'intimité à l'être ne diffère pas de l'intimité à soi-même»[649].

Ainsi, «l'acte intellectuel exprime une participation de tout sujet à l'intériorité même de l'être»[650]. Dans une telle expérience, où la présence de l'être communique au moi sa propre intériorité, objectivité et subjectivité ne se distinguent plus[651]. En effet, la notion d'existence, dira explicitement Lavelle, est antérieure à la relation sujet-objet et la surmonte : «en définissant l'existence par la présence, nous voyons en

l'être, c'est-à-dire de ce pouvoir que j'ai de dire moi, ou de prendre contact avec l'être dans ma propre participation à l'être : là a toujours été pour nous l'expérience primitive que toutes les autres spécifient». Cf. *op. cit.*, p. 248 : «Il n'y a pas d'expérience plus émouvante que celle qui révèle la présence du moi à l'être. Et si l'être est univoque, on comprend qu'on ne puisse découvrir la présence du moi sans découvrir du même coup la présence totale de l'être». Ainsi, et Lavelle le dit très explicitement, dans sa conception «l'être est posé antérieurement à la raison, et par une opération dont la raison perçoit la nécessité conditionnelle, sans que ce soit elle qui l'accomplisse; elle s'efface alors devant une intuition qui permet de l'inscrire elle-même dans le réel et valide sa compétence objective» (*op. cit.*, pp. 135-136).

[647] *Op. cit.*, pp. 198 et 199.

[648] Cf. *op. cit.*, pp. 167-168.

[649] *La Présence totale*, pp. 10-11 et 47. Cf. *De l'Être*, p. 133 : «L'être ne peut être perçu que comme l'intimité totale ou comme un moi universel». Voir aussi p. 139 : «l'être pur ne se distingue pas de l'intelligibilité totale; les êtres particuliers sont présents en lui sans morceler son unité...». Sur la participation voir B. SARGI : *La participation à l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.*

[650] *De l'Être*, p. 136; cf. p. 56 : «L'intériorité de l'être ne peut être atteinte que sous la forme de l'acte».

[651] Cf. *op. cit.*, pp. 195-196.

elle les deux termes d'objet et de sujet, sans cesser de maintenir leur originalité, se fondre dans une unité plus haute. Or la notion de la présence de l'être ne nous rend pas apte seulement à contempler un spectacle qui nous est étranger : elle fait du spectateur et du spectacle les parties d'un même ensemble»[652]. En définitive, l'objet impliqué derrière toute représentation est l'être total, et le sujet supposé par toute opération de la conscience est l'acte pur, et non pas le moi individuel [653].

Parce qu'il est une totalité concrète (celle d'un «moi universel qui fonde et nourrit la réalité du moi individuel» auquel il est présent [654], l'être est à la fois universel (tout est présent en lui) et univoque : il est partout présent tout entier [655]. Réel et apparence, vrai et illusoire, intelligible et sensible, acte et donnée, trouvent place dans l'être. Le possible est une «espèce» de l'être, «le caractère de l'être simplement pensé»[656]. Mais l'universalité de l'être n'est pas celle d'un concept universel; c'est celle de «l'individu-univers»[657].

Cette universalité de l'être se fonde sur son univocité : «car, si l'être pouvait recevoir une multiplicité d'acceptions différentes, il n'y aurait aucune raison pour ne pas le laisser s'émietter en une multiplicité de notions»[658]. Enfin, l'univocité de l'être consiste en ce que l'être de chaque chose est la totalité des relations qui l'unissent à toutes les autres choses; et si l'être de toutes les choses particulières consiste dans leur inscription à l'intérieur du même tout, c'est parce que l'être n'appartient qu'au tout. «Si l'existence était une notion abstraite, elle pourrait être appliquée à une multiplicité de termes différents grâce à une répétition». Mais il n'en est pas ainsi, et le multiple fait lui-même partie de l'être, il participe à sa nature «comme à celle d'un visage unique dont il exprime les divers aspects»[659]. L'être est univoque parce qu'il est

[652] *La Présence totale,* p. 127.
[653] Cf. *De l'Être,* p. 176.
[654] *Op. cit.,* p. 133.
[655] *Op. cit.,* p. 75. «On voit sans peine que c'est de l'idée de l'être considérée comme tout que dérivent à la fois son universalité et son univocité, son universalité qui enveloppe tous ses modes réels ou possibles et son univocité qui les enveloppe dans le même tout» (*ibid.,* note).
[656] *Op. cit.,* p. 58.
[657] *Op. cit.,* p. 108.
[658] *Op. cit.,* p. 75.
[659] *Op. cit.,* p. 82.

la totalité concrète (dont nous tirons la notion abstraite d'être [660]); et son univocité est une unité indivisible, tout individu étant une expression de l'être qu'il suppose tout entier. Si l'on peut établir une hiérarchie, c'est entre les modes de l'être, mais non pas dans l'être de ces modes [661].

L'univocité de l'être n'est pas celle de la totalité du donné, nous dit Lavelle, mais celle de l'acte qui, jouissant seul de l'existence en soi et d'une intériorité véritable, se donne le donné, le fait être [662]. En définitive, cette univocité de l'être chez Lavelle repose sur l'expérience de l'intériorité, qui révèle précisément l'homogénéité de l'acte de penser et de l'être, «l'identité plénière de la pensée et de son objet»[663].

Puisque l'être est univoque, aucune idée n'a moins d'être que son objet, même si elle en diffère; mais cette différence, précisément, s'abolit dans l'idée d'être : «L'idée de l'être ne serait l'idée de rien si elle ne coïncidait pas avec l'être lui-même. Or, en vertu de l'univocité, on ne peut pas poser l'idée de l'être sans apercevoir aussitôt que l'être de cette idée est le même que l'être dont elle est l'idée»[664]. L'idée d'être, souligne Lavelle, est un être, alors que l'idée d'homme n'est pas un homme ! On comprend bien ce qu'il veut dire, mais il vaudrait mieux préciser que l'idée d'être est une certaine modalité d'être. Lavelle, du reste, prévoit l'objection et la résout ainsi :

> si l'on nous pressait en disant que (...) l'être de cette idée ne peut pas être confondu avec l'être dont elle est l'idée, nous répondrions que la distinction ne peut être fondée que sur la particularité de l'objet et de son idée, mais que là où l'universalité absolue appartient également aux deux termes, il faut nécessairement qu'ils se recouvrent avec exactitude; ainsi il n'y a rien dans l'être que l'idée de l'être n'enveloppe, ni rien dans l'idée de l'être que l'être aussi n'enveloppe [665].

[660] Voir *op. cit.*, p. 78 et ch. V : Du jugement d'existence. Rappelons que pour Lavelle, «si l'acte de l'intelligence consiste essentiellement dans le jugement, nous ne saisirons pleinement l'originalité de l'être par rapport à ses déterminations particulières qu'en analysant la nature du jugement d'existence» (*op. cit.*, p. 140).

[661] Voir *op. cit.*, p. 391. On peut établir une hiérarchie par rapport à un être qualifié, mais non pas par rapport à l'être lui-même (voir pp. 87 ss.).

[662] Cf. *op. cit.*, p. 86.

[663] *Op. cit.*, p. 72. Cf. *La Présence totale*, p. 45; *De l'intimité spirituelle*, pp. 19-20.

[664] *De l'Être*, p. 222.

[665] *Op. cit.*, p. 223. Cf. pp. 240-245 : le connaître s'identifie avec l'être à l'origine et au terme de ses opérations; cette assimilation de l'être et de l'idée est le fondement ontologique de toute connaissance. Et «puisque l'être, c'est le tout, et que le tout ne peut être qu'une idée, le connaître, c'est l'être même en tant qu'il s'analyse».

Cette idée de l'être, étant «la seule qui soit adéquate parce que l'être auquel elle s'applique est indiscernable de l'être qu'elle reçoit», est «le véritable terme premier»[666]. En elle s'abolissent les oppositions de l'abstrait et du concret, du virtuel et de l'actuel, de l'intériorité et de l'extériorité, de l'idéalisme et du réalisme [667]. De même pour la distinction entre extension et compréhension : si l'on peut dire que l'universalité de l'être exprime son extension et que son univocité exprime sa compréhension, cependant, puisque l'être est un tout indivis, un et infini à la fois en extension et en compréhension, la distinction entre extension et compréhension disparaît [668].

Si l'être est univoque, comment les êtres particuliers et finis diffèrent-ils de l'être total, qui est l'Acte pur ? C'est précisément par la notion d'acte que Lavelle résout (ou pense résoudre) cette difficulté. C'est parce que l'acte est l'essence de l'être qu'il «n'y a pas de différence, sous le rapport de l'être, entre Dieu et sa création». «Il n'y a pas d'existence diminuée ou bâtarde, parce que l'existence de chaque objet, c'est la présence en lui de l'acte divin sans lequel il ne serait rien»[669]. Si l'être fini semble faire échec à l'univocité, c'est que l'on confond son être avec la *finitude* de ses qualités. En réalité (pour Lavelle), si chaque individu n'existe que par son inscription dans le tout, il faut

> que le tout soit présent en lui grâce à une participation personnelle et active pour laquelle la conscience est nécessaire. Alors le moi s'unit à l'acte en devenant acte, et la présence de Dieu, au lieu de se réaliser dans le monde par une opération qui nous échappe et que nous subissons, se réalise en nous par une opération qui nous est propre et qui nous libère de nos limites en nous identifiant avec le principe qui nous fait être.
> Seule l'univocité entre la création, le créateur et la créature peut lier ces trois termes l'un à l'autre et établir entre eux une solidarité réelle [670].

[666] *Op. cit.*, p. 222.
[667] *Op. cit.*, p. 224.
[668] Voir *op. cit.*, pp. 105 ss.
[669] *Op. cit.*, pp. 96 et 97.
[670] *Op. cit.*, p. 97. Lavelle estime qu'il est inutile d'opposer Duns Scot, et l'univocité de l'être, à S. Thomas et l'analogie. Pour lui, l'univocité signifie que c'est Dieu qui est l'être de toute chose et il est convaincu que sa conception de l'univocité de l'être, loin d'exclure l'analogie, la fonde : «L'univocité de l'être(...) loin de nous conduire au panthéisme et d'exclure l'analogie(...) nous préserve du premier en nous obligeant à faire de chaque être particulier un centre d'initiative comparable à l'être dont il participe, et elle fonde la seconde en empêchant tous les êtres particuliers d'être séparés les uns des autres et de Dieu par un fossé impossible à franchir» (*Dialectique du monde sensible*, pp. 1-2, note 2). Voir à ce sujet : R. Blas RAMÍREZ, *La univocidad del ser en L. Lavelle a partir de Escoto*.

Être-là, existence, Transcendance : Jaspers

Philosophie de l'existence, c'est-à-dire de la condition humaine, de la liberté, de la communication, des situations-limites au sein desquelles l'existence rencontre la Transcendance [671], la philosophie de Jaspers est tout entière animée par la tension entre l'existence (qui n'est pas l'être) et la Transcendance [672]. On peut donc dire que pour Jaspers «l'*intention* de la philosophie est (...) l'être et non pas l'existence : Transcender est le mouvement qui, en cherchant l'être, récuse les modes de l'être qui ne sont pas l'être en soi, qui *ne* sont *que* l'être comme objet ou l'être comme être-soi»[673]. S'il reste vrai pour Jaspers que la philosophie a l'existence pour centre, «la philosophie qui procède du sein de *(aus)* l'existence possible n'a pas l'existence pour ultime but; son élan la porte plus loin que l'existence et tend à la faire disparaître à son tour dans la Transcendance»[674]. «La philosophie de l'existence est dans son essence métaphysique. Le terme de sa foi, c'est l'origine d'où elle jaillit»[675].

Descartes, sans avoir été capable de pénétrer jusqu'au plan de l'être proprement dit (la certitude du *cogito* ne porte que sur une manière d'être entre les autres), a cependant bien vu que c'était de mon être personnel, de ma situation concrète, que la philosophie devait partir :

[671] «Faire l'expérience de situations-limites et exister sont identiques» (K. JASPERS, *Philosophie,* p. 469).

[672] Cf. *op. cit.,* p. 420 : «Il est de l'essence de l'existence qu'en elle, et lui appartenant, soit un au-delà»; pp. 335-336 : «Moi-même je ne suis rien, si je ne fais qu'être. Etre-soi, c'est l'unité du double; c'est reposer en soi, et être donné au monde et à la Transcendance. Seul je ne puis rien; mais, perdu dans le monde et la Transcendance, j'ai disparu en tant que moi-même autonome (...) mais ne me suffis pas à moi-même (...).De même que je ne suis pas là sans monde, de même je ne suis pas moi-même sans Transcendance (...)».

[673] P. RICŒUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* p. 34. C'est pourquoi, en exposant cette philosophie, il faut sans cesse rappeler «la *visée* transcendante de chaque analyse : c'est la paix de l'être qui est la visée d'une réflexion sur le tragique de l'existence, c'est l'Unité de l'être qui est la pointe d'une réflexion sur l'invincible pluralité qui attriste tout dialogue, c'est la suffisance par soi de l'être qui est l'intention d'une réflexion sur la possibilité, toujours remise en question, d'un être qui choisit dans le temps» *(ibid.).*

[674] JASPERS, *Philosophie,* p. 24.

[675] *Op. cit.,* pp. 23-24. Opposé à tout dogmatisme et à tout système, Jaspers refuse le terme même d'ontologie, qu'il estime trop compromis par l'esprit de système et de totalité. Il garde le mot «être» mais en précisant bien que l'être n'est pas une totalité (voir *op. cit.,* pp. 232-240).

«L'être de situation n'est pas le commencement de l'être, mais seulement le commencement d'une orientation dans le monde et dans la philosophie (...). Elle est la forme unique de la réalité pour moi (...). Ma pensée sort d'elle et retourne à elle»[676], et c'est dans cette situation même que se pose la question de l'être :

> Pris dans ma situation, et m'éveillant à la conscience de moi-même, je posais la question de l'être (...) je dois *chercher l'être* pour me trouver proprement moi-même. Mais ce n'est que dans l'échec de cette recherche, recherche qui a voulu trouver l'être absolu, que j'accède au philosopher. C'est un *philosopher à partir de l'existence possible (philosophieren aus möglicher Existenz);* et, selon sa méthode, un transcender [677].

Nous ne nous attarderons pas trop à l'existence, puisque c'est proprement l'être qui nous intéresse ici. Cependant, puisque c'est au sein même de l'existence que l'être nous est accessible [678], nous ne pouvons pas ne pas la considérer, fût-ce rapidement, à titre d'approche.

Tout d'abord, l'existence *(Existenz)* n'est pas le simple fait d'exister, d'*être là* : cela, c'est le *Dasein,* la réalité empirique, qu'il s'agisse de la mienne ou de celle du monde, et qui, en tant que chose constituée ou événement, s'oppose à la liberté [679] (qui est, comme nous le verrons, l'être même de l'existence). Dans la manifestation du *Dasein (in der Erscheinung des Daseins),* «l'être *n'est pas,* mais *peut être et doit être,* et (...), par là, décide dans le temps de son éternité»[680]. Comme existence je suis ce *Dasein,* cet être-là, mais mon *Dasein* n'est pas existence : il est existence possible et c'est au sein même de mon historicité (l'unité que je forme avec mon *Dasein* pris comme apparaître [681]) que se fait le passage de l'existence possible à l'existence réelle, au prix d'une mise en question radicale de tout être-là, de tout *Dasein* :

[676] *Op. cit.,* p. 3.

[677] *Ibid.* Le recours à l'expérience de la Transcendance (l'existence singulière rencontre la Transcendance au sein des situations-limites qui dénoncent sa propre précarité) pose un problème, en introduisant la foi en philosophie. Voir à ce sujet M. DUFRENNE et P. RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence,* pp. 247 ss.; P. RICŒUR, *op. cit.,* pp. 38 ss. et 276 ss.

[678] Cf. *Philosophie,* pp. 399-400.

[679] Cf. *op. cit.,* p. 447.

[680] *Op. cit.,* p. 295.

[681] Cf. *op. cit.,* pp. 399-400 : «Cette unité que je forme avec mon *Dasein* pris comme apparaître est mon historicité; le sens intime que j'en ai est la conscience historique».

> Tout être qui voudrait se faire passer pour l'être authentique vient sombrer en présence de l'interrogation *(Frage)* en quête de l'absolu. La précarité de tout être-là *(die Fragwürdigkeit allen Daseins)* signifie l'impossibilité de trouver le repos dans cet être-là pris comme tel. Cette manière pour l'être-là, d'apparaître partout dans les situations-limites comme affligé en lui-même de cassures, constitue sa structure antinomique [682].

Ainsi l'être empirique, le *Dasein* essentiellement instable, n'est pas l'être et pourtant, en un certain sens, conditionne l'être : «l'être n'est que si le *Dasein* est, bien que le *Dasein* comme tel ne soit pas l'être»[683]. Le *Dasein* n'est pas l'être et en même temps c'est seulement au sein du *Dasein* que je puis réaliser mon existence et, dans ce processus de réalisation, être, du sein de mon échec, rapporté à ma Transcendance [684]. «L'être m'est inaccessible, tant qu'il reste séparé, absolu, qu'il soit l'être de la Transcendance ou celui de l'être soi. Si je voulais le réaliser en le distinguant du *Dasein,* je le perdrais»[685].

Les rapports du *Dasein,* de l'existence ou être-soi, et de la Transcendance ou être en soi *(An-sich-sein)* sont ébauchés dans le passage suivant, où Jaspers se propose d'«éclaircir» l'existence *(Existenzerhellung),* et se demande si tout l'être est épuisé par l'être du monde. L'existence et la transcendance, répond-il (ou, «en termes mythiques : l'âme et Dieu»)

> ne sont pas au même sens que les choses du monde, comme objets de savoir; mais elles pourraient être d'une autre façon. Elles ne seraient pas rien, bien que non sues; et bien que non connues, elles seraient pensées *(wenn nicht erkannt, so doch gedacht).*
>
> C'est ici que surgit la question sur laquelle le philosophe doit prendre une décision de fond : qu'*y a-t-il en face de l'être du monde, considéré dans son ensemble ?*

[682] *Op. cit.,* p. 508.
[683] *Op. cit.,* p. 511.
[684] Cf. *op. cit.,* p. 465.
[685] *Op. cit.,* p. 399. «Je ne suis certain de moi-même, et par là de la Transcendance, que dans le *Dasein.*» Je ne puis connaître le caractère absolu de la Transcendance que dans le chiffre de ma propre historicité (p. 400). Jaspers ira jusqu'à dire : «s'il n'y avait pas de chiffre, il n'y aurait pas non plus de Transcendance. (...) En somme, que le chiffre soit, et que la Transcendance soit, cela revient au même pour nous; car étant nous-mêmes *Dasein,* nous ne pouvons pas saisir la Transcendance autrement que dans le *Dasein*». (...) Le chiffre est, «pour la conscience existentielle, la seule forme où la Transcendance apparaisse : signe que, pour l'existence, la Transcendance demeure, il est vrai, cachée, mais ne lui échappe pas» (*op. cit.,* p. 852).

Il y a l'être qui – dans la manifestation du *Dasein* – *n'est pas*, mais *peut être et doit être*, et qui, par là, décide dans le temps de son éternité.

Cet être (*Sein*), je le suis moi-même, comme *existence*. Je suis existence dans la mesure où je ne deviens pas objet pour moi-même. Dans l'existence je me sais indépendant, sans que je sois capable de contempler ce que j'appelle mon être propre. Je vis de sa possibilité; je ne suis moi-même que dans sa réalisation. (...) [L'existence] est, dans l'opposition polaire de la subjectivité et de l'objectivité, quelque chose qui s'apparaît comme *Dasein;* mais elle n'est pas la manifestation de quelque chose qui serait donné quelque part comme objet ou inféré spéculativement comme fondement. Elle n'est manifestation que pour elle-même et d'autres existences.

Ainsi donc, ce n'est pas mon *Dasein* qui est existence, mais *l'homme dans le Dasein* est existence possible. Le *Dasein* est là ou n'est pas là; mais l'existence, parce qu'elle est possible, fait des pas vers son être ou, au rebours, vers le néant, par le choix et la décision. (...) Le *Dasein*, comme être, vit et meurt; l'existence ne connaît pas de mort, mais elle se tient, à l'égard de son être, dans l'attitude de l'élan ou de la défection. Le *Dasein* est là empiriquement, l'existence n'est là que comme liberté. Le *Dasein* est absolument temporel; l'existence est, dans le temps, plus que le temps. Mon *Dasein* est fini, dans la mesure où il n'est pas tout le *Dasein*, et cependant, pour lui-même, il est enfermé en lui-même; l'existence aussi n'est pas pour elle seule ni tout : car elle n'est qu'en rapport avec les autres existences et avec la Transcendance, en face de laquelle, comme devant l'absolument autre, elle prend conscience qu'elle n'est pas par elle seule.

(...) La réalisation du *Dasein* est l'être du monde *(Weltsein)*. L'existence possible est dans le monde comme sur le terrain où elle se manifeste à elle-même [686].

L'existence, nous l'avons vu au début de ce texte, n'est pas objet de savoir. On ne peut pas la définir, car elle n'est jamais universelle : «L'être de l'existence ne peut être exprimé par aucun concept définissable, qui supposerait nécessairement un objet caractérisé d'une façon quelconque»[687]. «L'existence, prise en elle-même, n'est jamais universelle»[688]. Mais elle n'est pas non plus l'individu empirique. Qu'est-elle donc ? L'effort pour la penser s'anéantit lui-même; inaccessible à toute connaissance purement objective (abstraite ou expérimentale), «elle reste livrée à un doute persistant (...) aucune preuve ne peut me forcer à reconnaître l'être de l'existence»[689]. S'il en est ainsi, c'est parce que,

[686] *Op. cit.*, pp. 295-296.
[687] *Op. cit.*, p. 13, note.
[688] *Op. cit.*, p. 297.
[689] *Op. cit.*, 298.

comme nous l'avons vu, au sein de ma situation historique l'existence *n'est pas,* mais *doit être* : elle n'est que comme liberté : «mon être se manifeste à moi comme possibilité du choix et comme décision»[690]. «La liberté est (...) l'être de l'existence»[691]. Cette liberté qui est l'être de l'existence et «ce qu'il y a de premier et le dernier dans l'éclaircissement de l'existence»[692], est un commencement absolu *(ursprünglich)* en lequel je suis la source de moi-même *(Ursprung meiner selbst)* et en lequel seul je touche l'être véritable :

> en tant que je choisis, je suis; si je ne suis pas, je ne choisis pas. Ce que je serai est encore chose ouverte, parce que je choisirai encore (...). Mais ce non-être, qui consiste à n'être pas un être définitif dans les manifestations du *Dasein,* est illuminé par la certitude existentielle de mon être, là où, en choisissant, je deviens, de par ma décision, une origine *(Ursprung)*[693].

Ainsi, c'est dans la liberté (et là seulement) que je découvre mon être, et que je le *crée* :

> dans la décision libre, je n'agis pas seulement dans le monde, mais je crée ma propre essence (*mein eigenes Wesen schaffe*) dans la continuité de l'histoire. (...) je ne suis pas simplement là et tel, en conséquence de quoi j'agirais d'une certaine façon, mais dans l'action et la décision je suis l'origine *(Ursprung)* de mon action et de mon être *(Wesen)* tout à la fois[694].

Cette liberté, jaillissement premier, qui est l'être de l'existence, n'est pas explicable rationnellement : «L'existence est l'incompréhensible», «l'origine obscure *(der dunkle Ursprung)* impossible à supprimer»[695]. Elle m'oblige à dépasser les frontières du connaissable objectif par un bond *(Sprung)* qui lui-même n'est plus intelligible rationnellement. Ainsi, c'est seulement «de façon transcendante», «à travers un non-savoir où je prend, en philosophant, conscience de moi-même», que j'accède à l'origine première qui est «l'être comme liberté» *(Sein als Freiheit)*[696]. Pas plus la liberté (et donc l'existence) que la transcen-

[690] *Op. cit.,* p. 403.
[691] *Op. cit.,* p. 446.
[692] *Ibid.* Cf. p. 449.
[693] *Op. cit.,* p. 451. Cf. pp. 12-14.
[694] *Op. cit.,* p. 451. Cf. p. 854.
[695] *Vernunft und Existenz,* p. 54.
[696] *Philosophie,* pp. 298-99; 299 : *wenn ich im Nichtwissen philosophierend zu mir komme.* Aussi une philosophie de l'existence ne peut-elle avoir qu'un rôle de «signe», de

dance ne peut faire l'objet d'une justification rationnelle; c'est dans un acte de foi que l'existence s'affirme, et Jaspers reprend à son compte le mot de Kierkegaard : la foi, c'est l'être[697].

Mais l'existence, parce qu'elle est liberté inconditionnée, entre nécessairement en conflit avec le *Dasein;* elle veut «faire éclater» *(sprengen)* la finitude, mais le *Dasein,* lui, veut subsister — d'où l'échec : «l'échec est la conséquence du fait que l'être proprement dit se trouve placé dans le *Dasein*»[698].

Si elle est inconditionnée, l'existence a cependant «conscience, non seulement de ne s'être pas créée elle-même comme *Dasein,* et, de ce chef, d'être vouée, impuissante, à une mort certaine, mais même comme liberté, elle a conscience de ne pas se devoir uniquement à elle-même. De toute façon, elle ne se réalise qu'en relation avec la Transcendance»[699]. L'existence «n'éprouve sa possibilité que si elle se sait fondée dans la Transcendance. Elle perd l'ouverture à son propre devenir si elle se prend pour l'être proprement dit»[700]. Si donc, en ouvrant une brèche à travers le monde empirique, «la liberté est prise de la passion de décider à elle seule la question de l'être», elle n'est cependant pas «l'être en soi»[701], et c'est seulement dans l'être de la Transcendance qu'elle peut s'achever.

«poteau indicateur», qui est seulement «un appel, non une expression de l'être» (*op. cit.,* pp. 665-666; cf. p. 659-660, et de multiples autres lieux).

[697] Voir *Vernunft und Existenz,* p. 17 : «Kierkegaard oppose à la formule de la philosophie depuis Parménide jusqu'à Descartes et Hegel : la pensée est l'être, la proposition : tel tu crois, tel tu es; la foi est l'être». Sur la «foi» (au sens où l'entend Jaspers), caractérisée par la «certitude d'être» (*Seinsgewissheit)* née de l'angoisse, voir B. WELTE, *La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin,* pp. 89 ss.

[698] *Philosophie,* pp. 872-873.

[699] *Op. cit.,* pp. 677-678. Il faudrait ici (mais cela nous entraînerait trop loin) dégager aussi l'importance de la *communication* dans la philosophie de Jaspers, puisque «ce n'est qu'en elle que le *soi est pour le soi dans une mutuelle création*» (*op. cit.,* p. 345). «Le sens de la proposition : je ne suis que dans la communication avec l'autre (...) si du moins elle est prise dans son intention existentielle, – atteint le *surgissement* originel de l'être-soi, dont le devenir s'exprime paradoxalement : l'être-soi est *du sein de soi-même,* bien qu'*il ne soit pas seulement du sein de, et avec soi-même* ce qu'il est proprement» (*op. cit.,* p. 338). Cf. *Introduction à la philosophie,* p. 29 : «C'est seulement dans la communication qu'on atteint le but de la philosophie où réside en dernier ressort le sens de tous les autres buts : prendre connaissance de l'être, éclairer l'amour, trouver la perfection du repos». – Il est curieux de noter que certains auteurs arrivent à interpréter Aristote de manière à lui faire considérer l'être comme «l'horizon objectif de la communication» (cf. ci-dessous, p. 311, note 20).

[700] *Philosophie,* p. 678.

[701] *Ibid.* Cf. *Existenzphilosophie,* p. 35.

Qu'est-ce donc que la Transcendance ? En réalité, cette question n'a pas de sens si l'on prétend, en la posant, isoler la Transcendance : «Il n'y a absolument pas à demander ce qu'est la Transcendance séparée de l'homme pour lequel elle est (...). Elle n'est comparable à rien. Elle est l'Autre, entièrement Autre, sans comparaison avec quoi que ce soit»[702]. Si j'envisage l'être comme Transcendance et que je cherche en lui le fondement dernier de tout,

> il semble se découvrir à mes yeux, mais à peine est-il visible qu'il disparaît; si je veux le saisir, je ne saisis rien. Si je veux pousser jusqu'à la source de l'être, je tombe dans le vide. Jamais je n'atteins ce qui est comme un contenu de connaissance [703].

Aucune catégorie, aucune détermination n'est attribuable à la Transcendance : elle n'est ni quantité ni qualité, ni relation ni fondement, ni une ni multiple, ni être ni néant [704]; et pourtant, sans pouvoir être ni connue ni pensée, «elle est présente dans la pensée en ce sens *qu*'elle est, et non au sens de *ce qu*'elle est. De cet être il n'y a rien à énoncer sinon cette phrase (...) formellement tautologique : *il est ce qu'il est*»[705]. Ainsi l'Être lui-même est l'impensable *(die Undenkbarkeit, das Undenkbare, das Nichtdenken)* [706]. Il est un «abîme» *(Abgründigkeit)*, un «vide pour la raison»[707], mais un vide qui

> peut être rempli par l'existence (...). En accomplissant la transcension (*im Transzendieren)*, je ne connais pas l'être objectivement, comme quand je m'oriente dans le monde; je n'en prends pas non plus conscience *(inne werden)* comme je prends conscience de moi-même dans l'éclaircissement de l'existence : je ne le connais que dans une action intérieure (*inneren Tun*) qui, même dans l'échec, reste en contact avec cet être proprement dit. Sans être trouvé à la façon d'un appui objectif *(als ein objektiver Halt)*, il

[702] *Philosophie*, pp. 816-817.
[703] *Op. cit.*, p. 676.
[704] *Op. cit.*, p. 707.
[705] *Op. cit.*, p. 732. Rapprochant cette affirmation de la révélation de Yahvé à Moïse : *Je suis celui qui suis*, Jaspers note que «même dans cette tautologie suprême, les catégories se glissent encore, car elle est exprimée, soit selon le mode d'être d'un objet (*es*), soit selon le mode d'être de l'être libre (*ich*)» (*ibid.*).
[706] *Op. cit.*, pp. 731-732. Jaspers avait précédemment précisé que nous ne pouvons «ni penser la Transcendance comme un Dieu individuel, séparé du monde, ni dire que tout est transcendant et que Dieu est l'être qui contient tout» (*op. cit.*, pp. 44-45).
[707] *Op. cit.*, pp. 676-677

> peut donner à l'existence la fermeté nécessaire pour s'élever du même coup, dans le *Dasein*, jusqu'à elle-même et jusqu'à la Transcendance [708].

La «transcension formelle» étant «dirigée vers l'Être lui-même», c'est ici que «la question de l'être, posée à tous les paliers de la philosophie», trouve son terme; mais ce terme n'est pas une réponse.

> Au lieu de l'adéquation rationnelle entre la question et la réponse, absolument impossible ici, il ne reste possible à la philosophie que l'adéquation existentielle, qui remplit – mais toujours pour le présent – des pensées encore vides du point de vue objectif [709].

Que peut-on donc, du point de vue de l'être, affirmer de la Transcendance ? «La Transcendance, dit Jaspers, est l'être qui n'est ni *Dasein* ni conscience, et non plus existence, mais qui les transcende tous. C'est l'Absolu, en opposition avec la finitude, la relativité, l'inachèvement de tout ce qui est pour la conscience et dans la conscience»[710]. Elle est «*l'être* proprement dit, *le seul et l'unique*», «l'être lui-même» au delà de toute forme [711], et que je ne puis penser.

En effet, au niveau de ce qui est pensable, nous ne rencontrons que des modes de l'être : être-réel, être valable, substance, propriété, quantité, qualité, matière, forme, vie, conscience, etc. [712]. Nous n'avons pas d'idée de l'être en tant qu'être, aucune notion de l'être en général, car «l'assertion : quelque chose est, n'a pas partout une signification identique»[713]. Nous ne saisissons que des êtres déterminés, et la totalité de l'être nous échappe [714]. L'être nous apparaît soit comme être-objet, soit comme être-sujet, et nous ne pouvons pas penser l'être qui engloberait le sujet et l'objet.

[708] *Op. cit.*, p. 677.
[709] *Op. cit.*, p. 706.
[710] *Op. cit.*, p. 43.
[711] Voir *op. cit.*, pp. 705-706 et 707-708. Cet être qui «n'est dans aucune catégorie (...) je peux l'appeler le 'sur-étant' (*Überseiende*), si je veux exprimer que toute catégorie d'être est inadéquate par rapport à lui, et l'abaisse ainsi au niveau d'une immanence particulière» (pp. 705-706).
[712] Voir *op. cit.*, pp. 705 et 706.
[713] *Op. cit.*, p. 705.
[714] La philosophie n'a donc pas d'objet au sens où les sciences en ont un : d'où l'impossibilité de tout dogmatisme. Voir *op. cit.*, pp. 272 ss. Quant aux sciences, elles sont incapables de saisir l'être : voir *op. cit.*, pp. 76 ss. Dans une lettre à J. Wahl, Jaspers écrit : «Nulle part je n'affirme qu'il y ait une connaissance de la totalité de l'être; j'admets seulement une connaissance des divers 'modes de l'englobant' dans lesquels le connais-

L'être que nous connaissons n'est donc pas l'être lui-même, mais l'être tel que le voit un sujet, l'être devenu relatif à celui qui le connaît [715]. L'être lui-même est l'enveloppant, l'englobant *(das Umgreifende)* qui ne se dévoile en aucune de ses manifestations, mais «s'annonce» *(sich ankündigt)* en elles [716]. Cet enveloppant, l'être lui-même qui n'est plus déterminé [717], est «ce qui ne devient jamais objet, (...) ce qui ne se présente jamais soi-même, mais en quoi tout le reste se présente à nous; il est ce par quoi toutes les choses ne sont pas seulement leur apparence immédiate, mais demeurent transparentes», autrement dit «annoncent» autre chose que l'apparence même. Il est «le fondement de tout»[718]. Cet enveloppant est un; s'il se «divise», ce n'est pas en lui-même, mais seulement «par l'objectivité de manifestations déterminées», qui sont ses «espèces» : le monde, le moi et la Transcendance [719].

Au niveau du monde et du moi, niveau d'immanence, la con-

sable se révèle à moi d'une façon chaque fois originelle. Chaque mode de l'englobant – d'abord, être réel, conscience en tant que telle, esprit; ensuite, l'existence – rencontre une limitation qui lui est propre, et parvient ainsi à la situation où, dans un autre espace, la barrière peut être rompue jusqu'à ce que la quiétude devienne possible dans la transcendance. Cette quiétude, cependant, ne peut être acquise par aucun acte de connaissance. La limitation n'existe donc toujours que par rapport à un mode de la conscience de l'être, mais elle n'est point absolue» (*Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 4 décembre 1937, p. 196).

[715] «Aucun être connu n'est l'être. Moi-même, pris pour ce que je sais de moi, je ne suis jamais proprement moi-même. L'être, pris comme ce que je sais de l'être, n'est jamais l'être en soi» (*Existenzphilosophie* p. 20). D'où l'erreur de Descartes.

[716] Voir *Existenzphilosophie*, pp. 14-15. Cf. *Introduction à la philosophie*, pp. 36-37; «Philosopher directement sur l'englobant, ce serait pénétrer dans l'être même. Or cette démarche ne peut être qu'indirecte. Il faut que nous parvenions à désigner par la pensée objective la réalité non-objective de l'englobant». Et p. 41 : «l'être en soi ne peut être saisi ni dans la réalité objective, toujours limitative, ni dans l'horizon de notre monde, toujours limité, même s'il embrasse la totalité des phénomènes. Il ne se trouve que dans l'englobant, qui reste au delà de la scission sujet-objet».

[717] Voir *Existenzphilosophie*, pp. 13, 14 et 15.

[718] *Op. cit.*, p. 14. Cf. *Introduction à la philosophie*, p. 34 : «Quel est donc le sens de ce mystère impliqué à tout instant par la scission sujet-objet ? Manifestement, c'est que l'être en tant que totalité, ne peut être ni objet, ni sujet, mais qu'il doit être l''englobant' qui se manifeste dans cette scission.

Il est évident que l'être en soi ne peut pas être objet. Tout ce qui est objet pour moi vient à moi du fond de l'englobant et c'est du fond de l'englobant que je surgis comme sujet. (...) L'englobant ne devient pas lui-même objet, mais il se manifeste dans la scission du moi et de l'objet. Lui-même reste un arrière-plan qui s'éclaire sans cesse à travers la manifestation des objets, tout en demeurant l'englobant».

[719] Voir *Existenzphilosophie*, pp. 15-17.

science saisit et domine tout ce qui peut se présenter comme être [720], elle a prise sur l'être déterminé. Mais au delà de ce domaine il y a la Transcendance, le «tout autre»[721]. La découverte de cet être incommensurable, enveloppant, est «l'opération fondamentale», la «pensée fondamentale» de la philosophie [722]. Bien qu'il soit impensable, il faut bien que je puisse le penser en quelque manière, puisque je puis affirmer que nul être déterminé n'est l'être absolu. Le dépassement vers l'être absolu n'est donc pas démission de la pensée (comme dans le sentiment), mais dépassement : «La pensée ne peut opérer son ultime démarche que dans le geste de se surmonter soi-même. Ce geste implique la pensée suivante : *il est pensable qu'il y ait de l'impensable*»[723].

Nous ne pouvons pas analyser ici la dialectique de «transcension formelle» *(formale Transzendieren)* par laquelle Jaspers montre qu'aucune détermination pensable ne convient à la Transcendance. Rappelons seulement qu'elle se développe dans l'*échec,* et qu'à toute réponse rationnelle elle substitue la lecture des *chiffres* :

> Au lieu de me borner au sens et d'enquérir sur l'être comme s'il était là dans le monde, je peux en transcendant chercher seulement l'*identité du sens et de l'absurde,* comme étant l'être impensable de la Transcendance. Cette unité inaccessible à la pensée ne peut être atteinte que par l'échec de la pensée absurde, quand elle est animée par la plénitude historiquement existentielle. Au lieu des réponses faussement rationalistes à la question du sens de l'être, il nous reste la lecture des chiffres : l'être est tel que cet être empirique *(Dasein)* est possible [724].

L'échec, comme l'a souligné Paul Ricœur, est «la suprême épreuve pour la contemplation de l'être dans ses chiffres»[725]. Ayant récapitulé tous les modes de l'échec que la philosophie a rencontrés, Jaspers se pose la question : «L'échec est-il simplement l'anéantissement, parce que ce qui

[720] *Philosophie,* pp. 6-7.
[721] *Op. cit.,* p. 43.
[722] Voir *Existenzphilosophie,* p. 13 ss.; *Vernunft und Existenz,* p. 42 ss.
[723] *Philosophie,* p. 707.
[724] *Op. cit.,* p. 721. N'oublions pas que la saisie de la Transcendance dans le chiffre est essentiellement *action* : «C'est dans l'action réelle (*wirkliche Tun*), avec ses alternatives de victoires et de défaites (...) que j'apprends ce qui est. Mon combat avec moi-même et avec les choses est un combat pour la Transcendance qui ne m'apparaît que comme chiffre dans ce monde immanent. (...) Dans la lecture du chiffre de la Transcendance, je saisis un être dont j'entends le langage par le fait que je combats pour lui» (p. 805).
[725] *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* p. 429.

échoue s'écroule en fait, ou bien un être se révèle-t-il dans l'échec ? Echouer, est-ce seulement échouer, ou également éterniser ?»[726] La réponse se donne dans l'échec de ce que la vie humaine a de plus grand, celui de l'amitié : «Seul l'échec de cette réalisation-là révèle ce qu'est l'être»[727]. Mais il faut aller plus loin encore dans l'échec, jusqu'à l'échec purement destructeur et infécond, et se demander s'il nous met, dans l'angoisse, en face du néant, un néant dont il n'est plus d'exégèse (*undeutbares Nichts)*[728], un néant sans chiffre .

> Telle est l'ultime question : que sont encore maintenant des chiffres possibles de l'échec, si par-delà toutes les exégèses l'échec ne montre pas le néant, mais l'être de la Transcendance ? C'est la question de savoir si du fond des ténèbres un être peut briller [729].

Jaspers répond : au fond de l'échec brille l'être de la Transcendance, mais un être qui ne peut plus être *dit.* Entre l'angoisse en présence d'un échec qui peut être le néant, et la paix du chiffre silencieux de la Transcendance, demeure une tension vécue qui a nom «Patience» et dont la devise s'exprime dans les derniers mots de la *Philosophie* : *im Scheitern das Sein zu erfahren* : «Faire dans l'échec l'expérience de l'être»[730].

Être-avec, être-présence : Gabriel Marcel

Gabriel Marcel a pu définir sa métaphysique, par opposition à celle de Descartes, comme une métaphysique de l'intersubjectivité : «Il ne suffit pas de dire que c'est une métaphysique de l'être, c'est une

[726] *Philosophie*, p. 866. Sur la signification de l'éternité chez Jaspers, voir J. de TONQUÉDEC, *L'existence d'après Karl Jaspers*, pp. 46-47.

[727] *Op. cit.*, p. 870.

[728] *Op. cit.*, p. 875.

[729] *Op. cit.*, p. 876.

[730] *Op. cit.*, p. 879. La manière à la fois semblable (au moins dans les expressions) et profondément différente dont Jaspers et Heidegger ont parlé du néant, de l'abîme, de l'angoisse, a donné lieu à des confusions que Heidegger, du reste, a vivement déplorées (voir fasc. IV, p. 102, note 328).

Relevons à titre d'exemple ces deux affirmations : «Le clair courage pour l'angoisse essentiale garantit la mystérieuse possibilité de l'épreuve de l'Être» (*Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Questions I, p. 78; cf. fasc. IV, p. 98). «Le courage de l'angoisse et son dépassement est la condition d'une interrogation authentique de l'Être véritable et d'une stimulation vers l'absolu» (JASPERS, *Philosophie*, p. 523).

métaphysique du *nous sommes* par opposition à une métaphysique du *je pense*»[731] Cette métaphysique, pour laquelle être, c'est être avec (*esse est coesse*), sera donc une métaphysique de la *philia* ou de l'*agapè*, par opposition à l'ontologie de Sartre qui est une ontologie de l'*érôs*[732].

Mais une objection se présente, et Gabriel Marcel la pose lui-même : cette intersubjectivité (définie comme «le fait d'être ouvert à autrui, de l'accueillir, et de devenir du même coup plus accessible à soi-même»[733]) peut-elle donner lieu à une proposition formulable, ou ne se réduit-elle pas plutôt à «une simple intuition ineffable et qui risque en dernière analyse de se réduire à une simple disposition sentimentale»?[734]

Le «nexus inter-subjectif», répond Gabriel Marcel, n'est pas un fait que l'on peut constater, car le fait est quelque chose de donné : or «le nexus inter-subjectif ne peut pas m'être donné, puisque j'y suis moi-même impliqué»[735]. Il est plutôt «la condition nécessaire pour que quelque chose me soit donné»[736], et ne peut être lui-même que «reconnu», cette reconnaissance se traduisant dans une affirmation énonçable qui est elle-même «comme la racine de toute affirmation énonçable»[737]. Cet élément intersubjectif, qui n'est pas un fait, est comme le «dedans d'une structure» (qui n'aurait pas de «dehors»)[738]. Il ne peut pas être désigné : il est «un sous-entendu qui reste sous-entendu, alors même que je tente de diriger ma pensée vers lui»[739].

Ce fondement, cette condition d'intersubjectivité, est-il l'être ? «Peut-on admettre que nous en sommes venus à identifier être et inter-subjectivité ? Dirons-nous que l'être c'est l'inter-subjectivité ?»[740] La réponse n'est pas aussi simple. Ce que Gabriel Marcel se borne à affirmer, ou plutôt à suggérer, c'est que

> une pensée qui se tourne vers l'être restaure du même coup autour d'elle cette présence inter-subjective qu'une philosophie d'inspiration monadiste

[731] *Le mystère de l'être*, II, p. 12. Pour une étude plus complète que le présent exposé, voir R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel.*
[732] Voir G. MARCEL, *op. cit.*, p. 13.
[733] *Ibid.*
[734] *Ibid.*
[735] *Op. cit.*, p. 14.
[736] *Ibid.*
[737] *Ibid.* Cf. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, pp. 55-56.
[738] *Le mystère de l'être*, II, p. 15.
[739] *Op. cit.*, p. 18.
[740] *Op. cit.*, p. 19.

commence par exorciser (...). Disons, en un langage plus concret : je ne me soucie de l'être que pour autant que je prends conscience plus ou moins distinctement de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité [741].

Qu'est-ce donc qu'*être* ? «La réflexion philosophique la plus élémentaire suffit à montrer que *être* ne peut pas être une propriété puisque c'est ce qui rend possible l'existence d'une propriété quelle qu'elle soit; cela même faute de quoi aucune propriété ne peut être conçue»[742], bien qu'il ne faille pas concevoir une sorte de nudité préalable de l'être, un être antérieur aux propriétés, que celles-ci viendraient «habiller»[743].

Rompant avec l'idéalisme, et influencé par la lecture de l'ouvrage du P. Garrigou-Lagrange sur Dieu, Gabriel Marcel affirme que «la pensée est ordonnée à l'être comme l'œil à la lumière»[744], et qu'«une connaissance aveuglée de l'être en général est impliquée dans toute connaissance particulière»[745]. Toutefois cet «être en général» ne peut être en aucune façon «l'être vidé de ses caractères individuels»[746]. Gabriel Marcel estime qu'il ne peut dire, avec les thomistes, «que le principe d'identité [l']oblige à affirmer l'être», que s'il est «sûr que l'être ne se confond pas avec l'ἄπειρον», avec «l'inqualifié par excellence»[747], s'il est sûr que l'être est un infini positif, pleinement déterminé, «une structure absolue qui serait en même temps une vie absolue, c'est-à-dire un *ens realissimum*»[748]. Gabriel Marcel refuse donc l'agnosticisme : «Ou bien il n'y a pas et ne peut pas y avoir d'expérience de l'être, ou bien cette expérience nous est effectivement départie»[749]; et il se rallie au

[741] *Op. cit.*, p. 20.
[742] *Op. cit.*, p. 23.
[743] *Ibid.*
[744] *Être et avoir*, p. 51. Cf. p. 52 : «Je pense, donc l'être est : car ma pensée exige l'être; elle ne l'enveloppe pas analytiquement, mais se réfère à lui». G. Marcel estime cependant que celui qui proposerait «une terminologie métaphysique excluant la référence à l'être (...) rendrait un immense service» (*L'être devant la pensée interrogative*, p. 21).
[745] *Être et avoir*, p. 36.
[746] *Ibid.*
[747] *Op. cit.*, pp. 44 et 49.
[748] *Op. cit.*, p. 45. Voir *op. cit.*, p. 49 : «La solution ne consiste-t-elle pas à poser l'omniprésence de l'être et ce que j'appellerais peut-être improprement l'immanence de la pensée à l'être, c'est-à-dire, et du même coup, la transcendance de l'être à la pensée ?»
[749] *Op. cit.*, p. 37. «L'impossibilité où je suis de nier le principe d'identité, sauf *in verbis*, m'empêche à la fois de nier l'être et aussi de conserver une attitude d'abstention équivalente à admettre qu'il se peut que l'être soit, mais que peut-être aussi il n'est point» (pp. 36-37).

réalisme thomiste (tel du moins qu'il le comprend, comme il le reconnaît lui-même) pour affirmer que la pensée «n'est nullement relation avec soi-même», mais qu'elle est au contraire «par essence self-transcendance» : «La pensée est tournée vers l'Autre, elle est appétence de l'Autre. Toute la question est de savoir si cet Autre, c'est l'Être»[750].

Gabriel Marcel attache une grande importance à la distinction entre «penser» et «penser à», entre «reconnaître ou édifier une structure, une essence», et «être avec»[751]. D'où le jaillissement du thème de la fidélité, expérience de transcendance, qui est sur le mode du «penser à» et non du «penser»[752].

Cette distinction rejoint la distinction, fondamentale chez Gabriel Marcel, entre *pensée pensée* et *pensée pensante*[753]. Cette dernière, qui «va à l'être même *par delà* tous les intermédiaires dits psychologiques»[754], est une pensée incarnée, la pensée «d'un être qui s'apparaît comme lié à un corps»[755], et qui est engagée par lui dans l'être. Car l'être, loin de «se laisser poser comme un objet, comme un *quid* susceptible d'être affublé d'un certain nombre de prédicats»[756], est un mystère en lequel je suis engagé, moi qui questionne sur l'être[757]. On sait la

[750] *Op. cit.*, p. 40. G. Marcel souligne : «Ce que j'aperçois en tout cas, c'est l'étroite parenté entre la pensée et le désir» (p. 52). – Paul Ricœur souligne qu'«il n'apparaît pas clairement en quoi cette immanence de la pensée à l'être peut se distinguer, par voie purement logique, de son immanence au tout de l'existence du monde, le monde étant, comme l'a vu Heidegger, l'horizon de tout objet déterminé» (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, p. 355). Essayant d'élucider la notion de «participation à l'être», G. Marcel avoue : «La gêne que je ressens en ces matières vient en partie de la difficulté que j'ai toujours éprouvée à discerner le rapport entre être et exister» (*Être et avoir*, p. 50). — Paul Ricœur ajoute que d'après lui, si Gabriel Marcel n'est pas thomiste, «c'est parce qu'il ne croit pas qu'une réflexion sur la formalité de la pensée peut dépasser ces équivoques» (*op. cit.*, p. 355).

[751] Voir *Être et avoir*, pp. 40-52.

[752] P. Ricœur estime que ce thème, qui apparaît dans *Être et avoir* à la suite de la «discussion sur la conception thomiste du principe d'identité, est alors la véritable riposte aux difficultés d'une réflexion portant sur la seule forme de la pensée» (*op. cit.*, p. 356). Et il ajoute : «Je crois bien que le pur thomiste dirait que la fidélité n'a de poids ontologique que dans la mesure où elle habille d'un vêtement affectif la visée de l'être en général inhérente au pur penser; elle ne saurait donc être invoquée pour pallier l'échec d'une réflexion sur le principe d'identité !» (p. 357).

[753] Voir *Du refus à l'invocation*, p. 31.

[754] *Être et avoir*, p. 43.

[755] *Op. cit.*, p. 11.

[756] *Le mystère de l'être*, II, p. 52.

[757] «Je ne puis donc me dispenser de me demander du même coup : qui suis-je, moi qui questionne sur l'être ? Quelle qualité ai-je pour procéder à ces investigations ? Si je ne

fameuse distinction, sur laquelle Gabriel Marcel insiste tant, du problème et du mystère; et l'on sait que pour lui «il n'y a pas de problème ou de problématique de l'être», parce que tout problème implique «la rupture provisoire d'une certaine continuité qu'il s'agit pour l'esprit de rétablir»[758], une opposition irréductible entre sujet et objet [759], entre l'*en moi* et le *devant moi* [760], entre un spectateur et un spectacle [761].

Si donc le méta-problématique peut être appréhendé, ce n'est pas au sens où il serait un contenu de pensée extrait de l'expérience, car «nous ne pouvons nous élever (...) au mystère que par une démarche qui nous dégage ou nous détache de l'expérience»[762]. Et ce dégagement ne peut s'accomplir que dans le recueillement :

> il n'y a d'ontologie possible, c'est-à-dire, d'appréhension du mystère ontologique, à quelque degré que ce soit, que pour un être capable de se recueillir – et de témoigner par là même qu'il n'est pas un pur et simple vivant, une créature livrée à sa vie et sans prises sur elle [763].

Ce recueillement correspond-il à ce que d'autres nomment intuition ? «S'il est possible de parler ici d'une intuition, répond Gabriel Marcel, c'est d'une intuition qui n'est pas et ne peut pas être donnée comme telle»[764], qui ne peut pas revenir sur soi et s'appréhender. De plus, si nous réfléchissons à ce que pourrait être une intuition de l'être,

> nous voyons qu'elle n'est pas – qu'elle ne doit pas être – susceptible de figurer dans une collection, d'être répertoriée comme une expérience ou un

suis pas, comment espérerai-je les voir aboutir ? En admettant même que je sois, comment puis-je être assuré que je sois ?» (*Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 54). «Poser le problème ontologique, c'est s'interroger sur la totalité de l'être et sur moi-même en tant que totalité» (*op. cit.*, p. 55). Cf. *Être et avoir*, p. 47 : «Nous sommes engagés dans l'être, il ne dépend pas de nous d'en sortir : plus simplement, *nous sommes*, le tout est de savoir comment nous situer par rapport à la réalité plénière».

[758] *Être et avoir*, p. 147. La métaphysique est une «réflexion braquée sur un mystère» (*op. cit.*, p. 145), et c'est pourquoi elle n'implique pas de progrès (voir p. 146).

[759] Voir *op. cit.*, p. 12.

[760] Voir *op. cit.*, p. 169; *Position et approches...*, p. 59.

[761] Voir *Être et avoir*, p. 20. Sur la «participation de la pensée à l'être», voir *Fragments philosophiques*, pp. 50 ss. (cf. notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, I, pp. 155 ss.).

[762] *Position et approches...*, p. 62.

[763] *Op. cit.*, p. 63.

[764] *Op. cit.*, p. 65. Sur le refus de toute intuition de l'être, voir *L'être devant la pensée interrogative*, pp. 1 et 5-6.

> *Erlebnis* quelconque qui présente au contraire toujours ce caractère de pouvoir être tantôt intégré, tantôt isolé et comme mis à découvert. Dès lors tout effort pour se remémorer cette intuition, pour se la figurer, dirai-je, ne peut être qu'infructueux. En ce sens, nous parler de l'intuition de l'être, c'est nous inviter à jouer sur un piano muet. Cette intuition ne peut pas être produite au grand jour, pour cette simple raison qu'elle n'est pas à la vérité possédée [765].

C'est pourquoi, au lieu d'user du terme «intuition», Gabriel Marcel préfère dire que

> nous avons à faire ici à une assurance qui sous-tend tout le développement de la pensée, même discursive; nous ne pouvons dès lors que l'approcher par un mouvement de conversion, c'est-à-dire, par une réflexion seconde : la réflexion par laquelle je me demande comment, à partir de quelle origine ont été possibles les démarches d'une réflexion initiale qui, elle, postulait l'ontologique, mais sans le savoir. Cette réflexion seconde, c'est le recueillement dans la mesure où il est capable de se penser lui-même [766].

Ce recueillement en lequel la conscience s'éprouve afin de se ressaisir a un caractère dramatique, car «l'exigence ontologique, l'exigence d'être peut se renier elle-même»; sur un autre plan, «l'être et la vie ne coïncident pas»[767]. D'où le désespoir, la trahison, le suicide, qui sont des «négations effectives de l'être»[768], les expressions les plus manifestes «d'une volonté de négation portant effectivement sur l'être»[769].

C'est pourquoi

> les approches concrètes du mystère ontologique devront être cherchées non point dans le registre de la pensée logique dont l'objectivation soulève une question préalable, mais plutôt dans l'élucidation de certaines données proprement spirituelles, telles que la fidélité, l'espérance, l'amour, où l'homme apparaît aux prises avec la tentation du reniement, du repliement sur soi, du durcissement intérieur...[770].

De ces trois «données spirituelles», la plus importante sur le plan ontologique est la fidélité, une fidélité «créatrice» qui est la reconnais-

[765] *Position et approches...*, *loc. cit.*
[766] *Op. cit.*, pp. 65-66.
[767] *Op. cit.*, p. 66. «...c'est dans le drame et à travers le drame que la pensée métaphysique se saisit elle-même et se définit in concreto» (p. 67).
[768] *Être et avoir*, p. 172.
[769] *Position et approches...*, p. 68.
[770] *Être et avoir*, p. 173.

sance effective d'un permanent ontologique par rapport auquel nous durons, la perpétuation d'un témoignage qui à chaque moment pourraît être renié [771].

Cette notion de fidélité, très importante dans la métaphysique de Gabriel Marcel, est étroitement liée à une autre notion également centrale : celle de présence, qui a elle aussi une signification ontologique :

> La présence est mystère dans la mesure même où elle est présence. Or la fidélité c'est la présence activement perpétuée, c'est le renouvellement du bienfait de la présence – de sa vertu qui consiste à être une incitation mystérieuse à créer. (...)
>
> Si donc une fidélité créatrice est possible c'est parce que la fidélité est ontologique en son principe, parce qu'elle prolonge une présence qui elle-même correspond à une certaine prise de l'être sur nous (...) [772].

En définitive, «présence» et «être» reviennent au même : dire «qu'un être m'est donné comme présence ou comme être», cela «revient au même, car il n'est pas un être pour moi s'il n'est une présence»[773]. Dans cette notion de présence nous retrouvons l'intersubjectivité essentielle à toute la pensée de Gabriel Marcel : qu'un être me soit donné comme être (ou comme présence), cela signifie qu'«entre lui et moi se noue une relation qui en un certain sens déborde la conscience que je suis susceptible d'en prendre»[774] : il est *avec* moi, et Gabriel Marcel insiste sur la valeur métaphysique de ce mot *avec*. Présence, intimité, communion, disponibilité, humilité, recueillement, ces mots qui forment le vocabulaire de l'amour constituent aussi le vocabulaire métaphysique de Gabriel Marcel et l'on ne saurait s'en étonner, puisqu'en définitive il semble bien que l'«être» dont il parle soit en réalité l'amour : «l'amour n'est pas quelque chose qui viendrait se greffer du dehors sur l'affirmation de l'être»[775] :

> L'amour, en tant (...) que subordination de soi à une réalité supérieure –

[771] Cf. *op. cit.*, pp. 173-174. Cf. p. 138 : «La fidélité comme reconnaissance d'un permanent. On est ici au delà de l'opposition de l'intelligence et du sentiment». «C'est finalement la fidélité, commente Paul Ricœur, qui, en révélant une prise de l'être sur nous, nous assure que l'être est, et qu'il n'est pas l'indéterminé, mais Toi» (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, p. 359).

[772] *Position et approches...*, pp. 78-79.

[773] *Op. cit.*, p. 81.

[774] *Op. cit.*, p. 81.

[775] *Le mystère de l'être*, II, p. 62. Aimer, c'est appréhender un être dans sa qualité

cette réalité qui est au fond de moi plus moi-même que moi-même – en tant que rupture de la tension qui relie le même à l'autre, est à mes yeux ce qu'on pourrait appeler la donnée ontologique essentielle; et je pense (...) que l'ontologie ne sortira de l'ornière scolastique qu'à condition de prendre elle-même pleine conscience de cette priorité absolue [776].

«L'être, affirme d'autre part Gabriel Marcel, n'est pas séparable de l'exigence d'être»[777]. Cette exigence d'être, qui «s'exténue dans la mesure précise d'une part où la personnalité se fractionne, de l'autre où

d'être, c'est l'affirmer comme être (cf. pp. 61-62). On trouve des expressions un peu semblables chez Ortega y Gasset : l'amour est affirmation de l'être de l'autre, *cálida afirmación del otro ser* (*Estudios sobre el amor* : Amor en Stendhal, p. 42); le véritable amour est une «greffe métaphysique», *metafísico injerto*, il consiste à «être ontologiquement avec l'aimé, *estar ontológicamente con el amado* (*ibid.*, pp. 30-31); l'amour veut l'existence de l'aimé, *amar (...) es estar empeñado en que exista*, il est création et conservation intentionnelle de l'aimé (*op. cit.* : Facciones del amor, p. 17). Rappelons que l'une des principales caractéristiques de la position philosophique d'Ortega y Gasset est de vouloir, grâce à sa théorie de la «raison vitale» (*razón vital*) dépasser l'idéalisme et le réalisme. Dans cette perspective, la réalité n'est ni l'existence de la chose indépendamment de celui qui la connaît (réalisme), ni l'existence de la chose dans ma pensée et ma propre existence (idéalisme), mais «ma coexistence avec la chose» : «La realdad es la coexistencia mía con la cosa. (...) La verdad es la pura coexistencia de un yo con las cosas, de unas cosas ante el yo» (*Unas lecciones de Metafísica*, pp. 209-210; voir, pp. 88-94, la «sémantique du terme 'exister'»). Mais ce qui intéresse avant tout Ortega y Gasset, c'est la vie, le «vivre» qui est «exister hors de soi» (cf. *op. cit.*, pp. 92-93), «décider constamment ce que nous allons être» (*op. cit.*, p. 53). La vie de l'homme consiste en «ce paradoxe abyssal» : «Un être qui consiste plus en ce qu'il va être, et donc en ce qu'il n'est pas encore, qu'en ce qu'il est» (*ibid.*). Ainsi, «l'être est ce qui manque en notre vie, l'énorme creux ou vide de notre vie, que la pensée, dans son effort incessant, s'exténue à remplir» (*op. cit.*, p. 120). Ailleurs, Ortega affirme très explicitement qu'être, pour lui, c'est vivre, ce qui veut dire que l'être est «intimité avec moi et avec les choses» : «para los antiguos, realidad, ser, significaba – 'cosa'; para los modernos, ser significaba 'intimidad, subjectividad'; para nosotros significa 'vivir' – por tanto –, intimidad conmigo y con las cosas» (*Obras completas*, VII, p. 408). Sur la métaphysique d'Ortega, voir J. MARIAS, *La filosofía española actual*, pp. 73 ss. (*Philosophes espagnols de notre temps*, pp. 77 ss.). Voir d'autre part la critique ironique que fait Ortega de la conception aristotélicienne de l'être, identifié à l'Existant et ayant avec les choses une relation analogique : *Obras completas*, VIII, pp. 228 ss.

[776] *Être et avoir*, p. 244. S'appuyant sur ce texte, sur celui où la fidélité est présentée comme au delà de l'opposition de l'intelligence et du sentiment (ci-dessus, note 771) et sur un troisième texte très significatif où l'espérance est définie comme «la disponibilité d'une âme assez intimement engagée dans une expérience de communion pour accomplir l'acte transcendant à l'opposition du vouloir et du connaître» (*Homo viator*, p. 9), P. Ricœur a pu dire que «la philosophie concrète de G. Marcel *sauve l'intelligence par l'amour* et non l'amour par l'intelligence» (*op. cit.*, p. 359).

[777] *Le mystère de l'être*, II, p. 62. C'est pourquoi «l'être ne peut pas être dissocié de la valeur» (*ibid.*).

triomphe la catégorie du *tout naturel* et où s'atrophient par conséquent ce qu'il faudrait peut-être appeler les puissances d'émerveillement»[778], est difficilement traduisible et ne peut être entièrement transparente à elle-même. Toutefois, si on s'efforce de la traduire, on peut la formuler à peu près comme ceci :

> Il faut qu'il y ait – ou il faudrait qu'il y eût – *de l'être*, que tout ne se réduisît pas à un jeu d'apparences successives et *inconsistantes* (...) à cet être, à cette réalité j'aspire avidement à participer en quelque manière – et peut-être cette exigence elle-même est-elle déjà en effet à quelque degré une participation, si rudimentaire soit-elle [779].

Mais qu'est-ce que cet «être» dont parle Gabriel Marcel ? Il semble bien qu'en définitive ce soit l'amour transcendant. En effet, G. Marcel propose, comme «voie d'approche» à une définition du mot «être» la formule suivante : «l'être est ce qui résiste – ou serait ce qui résisterait– à une analyse exhaustive portant sur les données de l'expérience et qui tenterait de les réduire de proche en proche à des éléments de plus en plus dépourvus de valeur intrinsèque et significative»[780]; et ailleurs il précise : l'être ne peut être dissocié de la valeur [781], l'être est plénitude [782], l'être est accomplissement [783], l'accomplissement en question ne se situant pas «sur le terrain de la forme», mais désignant «une expérience de plénitude, comme celle par exemple qui est liée à l'amour lorsqu'il se sait lui-même partagé»[784]. Et de fait, si nous revenons au texte précédemment cité où Gabriel Marcel se demande comment «définir plus précisément ce que veut dire ce mot : l'être», nous voyons qu'après avoir caractérisé l'être comme ce qui n'est pas réductible à des éléments dépourvus de valeur intrinsèque ou significative, il explicite sa pensée de façon négative, en disant que la pensée moderne a deux manières de refuser l'exigence de l'être : soit en refusant tout simplement de poser la question, soit (et cette seconde attitude nous révèle de façon

[778] *Position et approches...*, pp. 50-51.
[779] *Op. cit.*, p. 51.
[780] *Op. cit.*, p. 52.
[781] Cf. *Le mystère de l'être*, II, pp. 48 et 62.
[782] Voir *op. cit.*, p. 47 : «si nous identifions l'être et la plénitude...». Pour G. Marcel, la distinction du plein et du vide est plus fondamentale que celle de l'un et du plusieurs (voir notamment *Position et approches...*, p. 49).
[783] Cf. *Le mystère de l'être*, II, p. 47.
[784] *Position et approches...*, p. 50.

négative la position de Gabriel Marcel) en ignorant «cette *présence*, cette réalisation intérieure de la *présence* au sein de l'amour qui transcende infiniment toute vérification concevable, puisqu'elle s'exerce au sein d'un immédiat qui se situe au delà de toute médiation pensable»[785]. Il ajoute que pour lui, l'exigence de l'être, l'exigence ontologique, «ne peut être réduite au silence que par un acte arbitraire (...) qui mutile la vie spirituelle à sa racine même»[786]. Cette «vie spirituelle» ne doit pas s'entendre seulement au niveau d'un «spirituel» humain : l'ontologie de Gabriel Marcel ne peut «se développer en fait que sur un terrain préalablement préparé par la révélation»[787]; «la reconnaissance du mystère ontologique (...) n'est sans doute possible en fait que par une sorte d'irradiation fécondante de la révélation elle-même»[788]. Aussi peut-on dire à juste titre que l'attitude de Gabriel Marcel à l'égard de l'être est une attitude de foi et d'espérance, et même une attitude proprement mystique, puisqu'une philosophie qui «reconnaît le mystère de l'être» se porte «d'un mouvement irrésistible à la rencontre d'une lumière qu'elle pressent et dont elle subit au fond de soi la stimulation secrète et comme la brûlure prévenante»[789].

On comprend aisément que dans une telle philosophie, qui a été marquée par l'idéalisme et où l'être est décrit comme amour, l'incarnation soit la «donnée centrale de la métaphysique»[790]; non pas un fait, mais «la donnée à partir de laquelle un fait est possible»[791]. L'incarnation, c'est la «situation fondamentale», non analysable, non maîtrisable, «d'un être qui s'apparaît comme lié à un corps». C'est à partir de là que Gabriel Marcel définit (si l'on peut dire) l'existence : affirmer qu'une chose existe, c'est la considérer comme raccordée à mon corps; on ne peut dissocier existence, conscience de soi comme existant et conscience de soi comme lié à un corps, comme incarné [792]. En défini-

[785] *Op. cit.*, p. 53.
[786] *Ibid.*
[787] *Être et avoir*, p. 174.
[788] *Position et approches...*, p. 91. Cette irradiation, ajoute G. Marcel, «peut parfaitement se produire au sein d'âmes étrangères à toute religion positive quelle qu'elle soit» *(ibid.)*, Ne s'est-elle pas produite chez lui-même près de vingt ans avant qu'il eût «l'idée même la plus lointaine de [se] convertir au catholicisme» ? *(op. cit.*, p. 90).
[789] *Op. cit.*, p. 91.
[790] *Être et avoir*, p. 11. Cf. *Du refus à l'invocation*, p. 19 : «L'être incarné, repère central de la réflexion philosophique».
[791] *Être et avoir*, p. 12.
[792] Cf. *op. cit.*, pp. 9-11.

tive, «l'*existant*, qui est comme le repère central auquel se réfèrent tous les jugements d'existence que je peux être amené à énoncer, c'est mon corps considéré (...) en tant que mien, ou encore en tant que présence massive et globalement éprouvée», c'est «mon corps (...) doté d'une épaisseur vécue»[793].

Dans cette perspective, Gabriel Marcel essaie de préciser les relations de l'existence et de l'être : l'existence ne peut être une modalité, une spécification de l'être (sinon l'être serait un genre et la non-existence en serait une autre spécification)[794]. Je constate mon existence, mais je ne puis constater mon être : entre moi et mon être il y a toujours un intervalle que je ne puis espérer combler en cette vie (l'être, ici, ne s'identifie-t-il pas à l'esprit ?). «Plus mon existence affecte un caractère *inclusif*, plus l'intervalle qui la sépare de l'être tend à se rétrécir, en d'autres termes plus je suis»[795]. Et «la liberté intervient justement à la jointure de l'être et de l'existence. Seul un être libre peut résister à cette sorte de pesanteur qui tend à entraîner l'existence en direction de la chose, de la mortalité inhérente à la chose»[796]. Exister, selon l'étymologie du mot, c'est surgir, émerger et donc se distinguer des autres; le mouvement inverse, celui du recueillement, est celui qui tend vers l'être[797]. Ainsi, pour Gabriel Marcel, «il ne saurait y avoir (...) de philosophie concrète sans une tension continuellement renouvelée et proprement créatrice entre le Je et les profondeurs de l'être en quoi et par quoi nous sommes»[798].

Comme l'a souligné Paul Ricœur, pas plus que Jaspers (bien que d'une tout autre façon) Gabriel Marcel «ne peut échapper à une tension entre existence et Transcendance : sa philosophie de l'incarnation at-

[793] *Le mystère de l'être*, II, p. 27. Cf. *Du refus à l'invocation*, p. 27 : «J'existe : cela veut dire j'ai de quoi me faire connaître ou reconnaître, soit par autrui, soit par moi-même en tant que j'affecte pour moi une altérité d'emprunt; et tout ceci n'est pas séparable du fait qu'il y a mon corps». La corporéité est «la zone frontière entre l'être et l'avoir» : voir *Être et avoir*, pp. 119 ss.

[794] Cf. *Le mystère de l'être*, p. 31. «Si l'on ne verse pas dans l'erreur de traiter l'être ou l'existence comme des qualités, on risquera d'être conduit à penser que l'existence est comme une spécification d'un acte fondamental qui serait l'acte d'être» (p. 32). Mais pour Gabriel Marcel il est d'une certaine manière contradictoire de parler d'*acte d'être*. (voir notre *Essai de philosophie* sur *L'être*, II, pp. 447-448).

[795] Cf. *op. cit.*, pp. 33 et 35.

[796] *Op. cit.*, p. 31.

[797] Cf. *op. cit.*, p. 33.

[798] *Du refus à l'invocation*, p. 89. Cf. *Être et avoir*, p. 144 : la tension entre le personnel et l'ontologique.

tire vers la terre son sens de l'existence, tandis que sa philosophie de la fidélité et de l'espérance attire vers le toi suprême son sens de l'être»[799].

En soulignant l'importance de la tension, chez Gabriel Marcel, entre existence et être, il faudrait noter aussi l'importance de la distinction entre être et avoir (le corps étant l'existant et l'avoir-type [800]). Sans nous y arrêter, notons ici la même orientation qu'à propos de l'existence et de l'être, qui fait de la métaphysique marcellienne une métaphysique essentiellement religieuse et même chrétienne : la transcendance de l'être sur l'avoir, en effet, s'exprime dans la réalité du sacrifice [801], et Gabriel Marcel affirme «l'identité de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l'affirmation de l'être», en insistant sur «la nécessité (...), pour une philosophie concrète, de reconnaître qu'il y a là un seul et même chemin»[802].

Le néant et l'être, la liberté : Sartre

Le point de départ des recherches de Sartre sur l'être (et le néant) est le problème de *l'être du paraître*. En effet, si l'existant est réduit à ses manifestations, l'apparition, n'étant soutenue par aucun existant différent d'elle, a son *être* propre. Cet être de l'apparition est l'être premier que rencontre la recherche ontologique. Puisque le phénomène est ce qui se manifeste, il doit y avoir un *phénomène d'être*, une apparition d'être, que l'ennui ou la nausée *dévoilent*, et que l'ontologie *décrit* [803]. Toutefois, préalablement à toute description ontologique, la question se pose de savoir si le phénomène d'être est identique à l'être des phénomènes, autrement dit «si l'être qui se dévoile à moi, qui m'*apparaît*, est (...) de même nature que l'être des existants qui m'apparaissent»[804]. «Dépasser l'existant vers le phénomène d'être, est-ce bien le dépasser vers *son* être»?[805] L'objet, répond Sartre, ne renvoie pas à l'être comme à une signification (on ne peut pas, par exemple, définir l'être comme une présence, puisque ne pas être *là*, c'est encore *être*). L'objet

[799] *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, pp. 43-44.
[800] Voir *Être et avoir*, p. 237.
[801] Cf. *op. cit.*, p. 122.
[802] *Op. cit.*, p. 123.
[803] Voir *L'Être et le Néant*, p. 14.
[804] *Ibid.*
[805] *Op. cit.*, p. 15.

ne possède pas l'être (son existence n'est pas une participation à l'être); il ne masque pas l'être (il n'y a rien derrière les qualités de l'existant), ni ne le dévoile, «car il serait vain de s'adresser à l'objet pour appréhender son être»[806]. L'existant est phénomène, c'est-à-dire qu'il se désigne lui-même (et non son être) comme ensemble organisé de qualités. «L'être est simplement la condition de tout dévoilement : il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé»[807]. Aussi Sartre objecte-t-il, au dépassement vers l'ontologique dont parle Heidegger, que dépasser l'existant vers son être et poser, par exemple, la question de l'être-table ou de l'être-chaise, c'est se détourner de «la table-phénomène pour fixer l'être-phénomène, qui n'est plus la condition de tout dévoilement – mais qui est lui-même un dévoilé, une apparition et qui, comme tel, a à son tour besoin d'un être sur le fondement duquel il puisse se dévoiler»[808].

L'être du phénomène ne peut se réduire à un phénomène d'être (bien que nous ne puissions rien *dire* de l'être qu'en consultant ce phénomène d'être). Le phénomène, en tant que phénomène, exige un fondement transphénoménal : «le phénomène d'être exige la transphénoménalité de l'être»[809]. Non pas que le phénomène renvoie à un être distinct de lui; mais «l'être du phénomène, quoique coextensif au phénomène, doit échapper à la condition phénoménale – qui est de n'exister que pour autant qu'on se révèle – et (...) par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend»[810]. Autrement dit, les apparences réclament un être qui ne soit plus lui-même apparence. Pour Husserl, cet être est la conscience, c'est-à-dire non pas un mode de connaissance particulier, mais «la dimension d'être transphénoménale du sujet»[811]. L'être premier, l'absolu (non-substantiel) par rapport à quoi tout phénomène est relatif, serait la conscience, c'est-à-dire la subjectivité, l'immanence de soi à soi. Mais en réalité, affirme Sartre, l'être de la conscience, s'il est bien transphénoménal, ne saurait fonder l'être transphénoménal du phénomène; tout au contraire, il l'exige. Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c'est, pour Sartre (à la différence de Husserl), signifier «que la transcendance est

[806] *Ibid.*
[807] *Ibid.*
[808] *Ibid.*
[809] *Op. cit.*, p. 16.
[810] *Ibid.*
[811] *Op. cit.*, p. 17.

structure constitutive de la conscience; c'est-à-dire que la conscience naît *portée* sur un être qui n'est pas elle»[812]. C'est ce que Sartre appelle la «preuve ontologique» : «il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélante de quelque chose, c'est-à-dire d'un être transcendant»[813]. Ainsi, la conscience «est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame *d'être*»[814]. Autrement dit, la conscience exige que l'être de ce qui apparaît n'existe pas seulement en tant qu'il apparaît, mais que l'être (transphénoménal) de ce qui apparaît soit lui-même *en soi*. Mais il faut bien préciser en quoi consiste ce «phénomène d'être» dont parle Sartre. Le phénomène d'être n'est pas l'être [815], mais «le sens de l'être de l'existant, en tant qu'il se dévoile à la conscience»[816].

Le «concept d'être» (en tant que «catégorie générale appartenant à tous les existants»[817]) semble ainsi, chez Sartre, scindé en deux régions incommunicables : celle de l'être transcendant et celle de la conscience [818], celle de l'en-soi, qui est *soi* (c'est-à-dire ni passif, ni actif, mais «empâté de soi-même»[819]), qui *est ce qu'il est* (c'est-à-dire indiffé-

[812] *Op. cit.*, p. 28.

[813] *Op. cit.*, p. 29; cf. p. 712.

[814] *Op. cit.*, p. 29. La définition heideggérienne du *Dasein* pourrait être appliquée à la conscience, mais il faudrait la compléter ainsi : la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être *en tant que cet être implique un être autre que lui* (cf. *loc. cit.*).

[815] L'être ne peut se dévoiler lui-même à la conscience : «on ne peut pas dépouiller un existant de son être, l'être est le fondement toujours présent de l'existant, il est partout en lui et nulle part, il n'y a pas d'être qui ne soit être d'une manière d'être et qu'on ne saisisse à travers la manière d'être qui le manifeste et le voile en même temps. Toutefois, la conscience peut toujours dépasser l'existant, non point vers son être, mais vers le *sens* de cet être» (*op. cit.*, p. 30).

[816] *Ibid.* Comme tout phénomène premier, ce phénomène d'être est *immédiatement* dévoilé à la conscience. «Nous en avons à chaque instant ce que Heidegger appelle une compréhension préontologique, c'est-à-dire qui ne s'accompagne pas de fixation en concepts et d'élucidation» (*ibid.*; cf. pp. 52 et 30). Sartre parle aussi de «révélation intuitive de l'être» (p. 695).

[817] Cf. *op. cit.*, pp. 31 et 711.

[818] Sartre estime avoir éliminé à la fois le réalisme (en établissant que l'être du phénomène ne pouvait en aucun cas *agir* sur la conscience) et l'idéalisme (en montrant que la conscience ne pouvait sortir de sa subjectivité si celle-ci lui était donnée d'abord et qu'elle ne pouvait ni constituer l'être transcendant, ni agir sur lui). La solution qu'il proposera au problème du dualisme de l'être et de la conscience se situera «par delà» le réalisme et l'idéalisme (cf. *op. cit.*, p. 31).

[819] *Op. cit.*, p. 32. Pour libérer du sein de l'être l'affirmation *de* soi, il faudra une «décompression d'être», une «destructuration décomprimante», à laquelle correspondra

rencié, sans aucun rapport à ce qui n'est pas lui, sans aucun devenir), qui *est* (c'est-à-dire ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire [820]), et celle du pour-soi, qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, et qui a *à être* ce qu'il est [821]. Toutefois, le sens de chacun de ces deux types d'être ne peut être véritablement saisi qu'en fonction de leurs rapports avec la notion de l'être en général et des relations qui les unissent [822].

En effet, il y a entre l'en-soi et le pour-soi une liaison synthétique, mais cette liaison n'est autre que le pour-soi lui-même. Le pour-soi «n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'En-soi; il est comme un trou d'être au sein de l'Être»[823]. Il «n'a d'autre réalité que d'être la néantisation de l'être», non pas d'un être en général, mais de l'en-soi individuel et singulier; et c'est de là que lui vient sa seule qualification : il est une privation singulière, la privation de *cet être-ci*, et non le néant en général [824].

le pour-soi. «L'être-en-soi peut fonder son néant mais non son être; dans sa décompression il se néantit en un pour-soi qui devient en tant que pour-soi son propre fondement; mais sa contingence d'en-soi demeure hors de prise» (*op. cit.*, p. 127).

[820] «La nécessité concerne la liaison des propositions idéales mais non celle des existants. Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, en tant qu'il est existant» (p. 34), ce que Sartre appelle la «contingence» de l'être-en-soi. Quant au possible, il est une structure du pour-soi.

[821] Chez Sartre, la formule «l'être est ce qu'il est», bien qu'en apparence elle soit purement analytique, «est loin de se ramener au principe d'identité, en tant que celui-ci est le principe inconditionné de tous les jugements analytiques. Tout d'abord, elle ne concerne pas tout l'être, mais une «région singulière» de l'être, celle de l'*en-soi*. Il s'agit donc d'un principe «régional et, comme tel, synthétique». De plus, la formule «l'être en soi est ce qu'il est» s'oppose à celle qui désigne l'être de la conscience, qui *a à être* ce qu'elle est. Et donc, «du moment qu'il existe des êtres qui ont à être ce qu'ils sont, le fait d'être ce qu'on est n'est nullement une caractéristique purement axiomatique : il est un principe contingent de l'être en soi(...)Il désigne l'opacité de l'être-en-soi» (*op. cit.*, p. 33). Sans «dedans» ni «dehors», sans secret, opaque et massif, l'en-soi est isolé dans son être et n'entretient aucun rapport avec ce qui n'est pas lui. Passages et devenirs lui sont refusés par principe, puisque l'être, étant l'être du devenir, est par delà le devenir. Dire de l'être qu'il est ce qu'il est, «cela signifie que, par lui-même, il ne saurait même pas ne pas être ce qu'il n'est pas. Il est pleine positivité. Il ne connait donc pas l'altérité : il ne se pose jamais comme *autre* qu'un autre être; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être. De ce point de vue (...) il échappe à la temporalité. Il est, et quand il s'effondre on ne peut même pas dire qu'il n'est plus. Ou, du moins, c'est une conscience qui peut prendre conscience de lui comme n'étant plus, précisément parce qu'elle est temporelle. Mais lui-même n'existe pas comme un manque là où il était : la pleine positivité d'être s'est refermée sur son effondrement. Il était et à présent d'autres êtres sont : voilà tout» (*op. cit.*, pp. 33-34).

[822] Cf. *op. cit.*, p. 31.

[823] *Op. cit.*, p. 711.

[824] Cf. *op. cit.*, p. 712.

Il n'y a donc pas à se demander comment le pour-soi peut s'unir à l'en-soi, «puisque le pour-soi n'est aucunement une substance autonome. En tant que néantisation, il *est été* par l'en-soi; en tant que négation interne, il se fait annoncer par l'en-soi ce qu'il n'est pas, et, conséquemment, ce qu'il a à être»[825]. Cette négation interne, c'est la conscience, qui est «autre que l'être» en émanant de l'être (en quoi le pour-soi est relatif à l'en-soi qui a sur lui une primauté ontologique, cette relativité du pour-soi constituant sa «facticité»), mais aussi en *se faisant autre*, en quoi le pour-soi est un absolu, mais un absolu non-substantiel, car «son être n'est jamais *donné*, mais *interrogé*, puisqu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'altérité»[826].

Il serait absurde de se demander pourquoi l'être est autre, car tous les *pourquoi* sont postérieurs à l'être et le supposent : «L'être est sans raison, sans cause et sans nécessité; la définition même de l'être nous livre sa contingence originelle»[827]. Et à la question «pourquoi est-ce qu'*il y a* de l'être?», il faut répondre qu'*il y a* de l'être (expression qui désigne le *phénomène* d'en-soi, et non l'être de l'en-soi), parce que le pour-soi est tel qu'*il y ait* de l'être : *il y a* de l'être pour un néant (le pour-soi) qui, par nature, n'est pas l'être (le pour-soi est le néant par quoi «il y a» de l'être [828]). Quant aux questions concernant l'origine du pour-soi, nous avons vu qu'elles étaient pour Sartre d'ordre métaphysique, et non ontologique [829].

[825] Cf. *loc. cit.* et p. 515. Ce néant «ne peut 'être été' que si son existence d'emprunt est corrélative d'un acte néantisant de l'être(...)Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi» (p. 121).

[826] *Op. cit.*, p. 713.

[827] *Ibid.*, Voir, dans *La Nausée*, le versant psychologique de cette ontologie. La question de savoir pourquoi l'être est autre «ne saurait avoir de sens que dans les limites d'un pour-soi et(...)elle suppose même la priorité ontologique du néant sur l'être, alors que nous avons démontré la primauté de l'être sur le néant...» (*L'Être et le Néant*, p. 713).

[828] Cf. *op. cit.*, p. 230.

[829] Cf. fasc. I, p. 90 . Concernant le «pourquoi» du surgissement du pour-soi à partir de l'être (question proprement métaphysique), Sartre précise : «Le surgissement du pour-soi à partir de l'en-soi n'est(...)aucunement comparable à la genèse *dialectique* de l'Autre platonicien à partir de l'être. Être et autre sont, en effet, pour Platon, des *genres*. Mais nous avons vu, au contraire, que l'être est une aventure individuelle. Et, pareillement, l'apparition du pour-soi est l'événement absolu qui vient à l'être» (*op. cit.*, p. 713). Insistant sur le fait que *L'Être et le Néant* n'est en aucune manière un ouvrage de métaphysique, et que Sartre n'y parle que de l'homme déjà donné à lui-même, sans se soucier aucunement d'expliquer comment il se fait que l'homme ait été donné à lui-même, F. Jeanson note : «Le fait est là : l'homme existe, dans ce monde et parmi d'autres hommes, et la question pour Sartre est de savoir ce que l'homme peut et doit faire à partir de

Si l'en-soi et le pour-soi étaient deux modalités de l'être radicalement hétérogènes (l'être qui est ce qu'il est et l'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est), qu'y aurait-il de commun entre eux ? En réalité, en-soi et pour-soi, comme on l'a vu, ne sont pas juxtaposés. Sans l'en-soi, le pour-soi est abstrait et «ne saurait pas plus exister qu'une couleur sans forme ou qu'un son sans hauteur et sans timbre»[830]. Mais si la conscience est reliée à l'en-soi par une relation *interne*, n'est-ce pas à la totalité qu'ils constituent que revient la dénomination d'*être* ou de réalité (car le pour-soi, à titre de néantisation, *est*)[831] ? L'*être* devra-t-il être attribué à la réalité cosmique (l'en-soi) ou à la totalité (l'en-soi entouré de ce néant qu'est le pour-soi) ? Mais alors, si l'être total est constitué par l'organisation synthétique de l'en-soi et du pour-soi, le hiatus décelé précédemment dans le concept d'être va se retrouver dans l'existant lui-même : «quelle définition donner, en effet, d'un existant qui, en tant qu'en-soi, serait ce qu'il est et, en tant que pour-soi, serait ce qu'il n'est pas ?»[832]

ce *fait* qu'il est d'abord pour lui-même. Le problème sartrien est donc un problème essentiellement pratique : celui de la pratique même de l'existence» (*Les caractères existentialistes de la conduite humaine selon J.-P. Sartre*, p. 176).

[830] *L'Être et le Néant*, p. 716. Si le pour-soi, sans l'en-soi, n'est qu'une abstraction, par contre «l'en-soi lui-même n'a pas besoin du pour-soi pour être : la 'passion' du pour-soi fait seulement qu'*il y ait* de l'en-soi. Le *phénomène* d'en-soi est un abstrait sans la conscience mais non son être» (*ibid.*). Notons, au passage, que l'interprétation sartrienne de l'être parménidien se situe à un autre niveau que celle de Heidegger. Pour Sartre en effet, la «passion» du Pour-soi, subie pour façonner, parfaire et sauver la totalité de l'En-soi, se manifeste dans l'une des tendances les plus fondamentales de la réalité humaine : la tendance *à remplir* : «...une bonne partie de notre vie se passe à boucher les trous [et Sartre s'étendra avec complaisance sur ce sujet aux multiples aspects], à remplir les vides, à réaliser et fonder symboliquement le plein. L'enfant reconnaît, à partir de ses premières expériences, qu'il est lui-même troué. Lorsqu'il se met le doigt dans la bouche, il tente de murer les trous de son visage, (...) il recherche la plénitude uniforme et sphérique de l'être parménidien» (*L'Être et le Néant*, p. 705). Nous sommes loin de la vision de Heidegger – tant il est vrai que *quodquod recipitur, ad modum recipientis recipitur*.

[831] «...si le pour-soi doit être le néant par quoi 'il y a' de l'être, il ne peut y avoir de l'être originellement que comme totalité. Ainsi donc, la connaissance est *le monde*; pour parler comme Heidegger : le monde et, en dehors de cela, *rien*» (*op. cit.*, p. 230). Mais le *rien* de Sartre n'est pas celui de Heidegger : «Seulement ce 'rien' n'est pas originellement ce dans quoi émerge la réalité humaine [le *Dasein*]. Ce *rien* est la réalité humaine elle-même, comme la négation radicale par quoi le monde se dévoile» (*ibid.*). Cf. p. 121 : le néant vient à l'être «par un être singulier, qui est la réalité humaine. Mais cet être se constitue comme réalité humaine en tant qu'il n'est rien que le projet originel de son propre néant. La réalité humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être».

[832] *Op. cit.*, p. 716.

Pour pouvoir concevoir une organisation synthétique liant indissolublement l'en-soi et le pour-soi, il faudrait que «l'en-soi reçoive son existence de la néantisation qui en fait prendre conscience»[833]; dans ces conditions, l'être total, synthèse unitaire de l'en-soi et de la conscience, serait «l'en-soi fondé par le pour-soi et identique au pour-soi qui le fonde, c'est-à-dire l'*ens causa sui*»[834]. Mais l'*ens causa sui* est impossible, et cet être total, n'est qu'un être *idéal*; le réel, lui,

> est un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause-de-soi. Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale [835],

l'intégration étant toujours indiquée et toujours impossible. Ainsi, le hiatus rencontré à la fois dans le concept d'être et dans l'existant s'explique par cet échec, cause à la fois de l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et de leur indépendance relative. «S'il est impossible de passer de la notion d'être-en-soi à celle d'être-pour-soi et de les réunir en un genre commun, c'est que le *passage de fait* de l'un à l'autre et leur réunion ne peut s'opérer»[836].

Nous ne pouvons pas entrer davantage ici dans les développements de l'ontologie sartrienne. Mais revenons un instant sur le pour-soi. Nous avons vu qu'il était «pure néantisation de l'En-soi», «trou d'être au sein de l'Être». «Être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est»[837]. Or cette néantisation n'est autre que la liberté. La liberté, en effet, n'est pas dans l'homme une propriété de sa nature, «elle est très exactement l'étoffe de [son] être»[838]. Ce qui revient à dire que

> la liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au cœur de l'homme. C'est parce que la réalité-humaine *n'est pas assez* qu'elle est libre, c'est parce qu'elle est perpétuellement arrachée à elle-même et que ce qu'elle a

[833] *Ibid.*
[834] *Op. cit.*, p. 717.
[835] *Ibid.*
[836] *Ibid.* C'est à la métaphysique (et non plus à l'ontologie) de décider s'il est plus «profitable à la connaissance» de traiter d'*un* être à deux dimensions (et donc d'*un phénomène* : le monde) ou de conserver la vieille dualité conscience-être. Cf. *op. cit.*, p. 719 et fasc. I, p. 91.
[837] *Op. cit.*, p. 515.
[838] *Op. cit.*, p. 514; cf. p. 539.

> été est séparé par un néant de ce qu'elle est et de ce qu'elle sera. (...) L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu d'*être*[839].

La liberté ne fait qu'un avec l'être du pour-soi, c'est-à-dire avec le néant qu'il a à être[840]. Ce néant, la liberté «a à l'être dans de multiples dimensions» : en se temporisant (c'est-à-dire en étant toujours à distance d'elle-même), en surgissant comme «conscience de quelque-chose et (de) soi-même» (autrement dit en étant présence à soi, et non simplement soi), et en étant transcendance, autrement dit «un être qui est originellement pro-jet, c'est-à-dire qui se définit par sa fin»[841].

Nous aurons à revenir ailleurs, dans un autre volume, sur la signification éthique de cette «compréhension ontologique de la liberté»[842]. Retenons-en pour le moment un premier résultat : pour la «réalité humaine», «être se réduit à faire»[843]. L'être de l'homme est conçu par Sartre sur un mode artistique, le mode du faire, du projet[844], mais d'un projet injustifiable[845], d'un choix absurde, «sans excuses et sans secours»[846] – d'où l'absurdité de l'*être* même de l'homme :

[839] *Op. cit.*, p. 516. Cf. p. 515 : «Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est, dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui 'Wesen ist was gewesen ist', c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre».

[840] Voir *op. cit.*, p. 529.

[841] Voir *op. cit.*, pp. 529-530.

[842] *Op. cit.*, p. 555.

[843] *Ibid.* Cf. *Notes sur les rapports entre la morale et l'histoire*, cité par F. JEANSON, *Sartre*, p. 137 : «*L'homme est* À FAIRE. Il est la fin, non connaissable mais saisissable comme orientation, d'un être qui se définit par la praxis». Voir *L'existentialisme est un humanisme, passim.*

[844] Voir *L'Être et le Néant*, p. 559 : «Le projet libre est fondamental, car il est mon être». Ce «projet» est tout différent de l'*Entwurf* heideggérien, Voir ci-dessous, fasc. IV, p. 76.

[845] Cf. *op. cit.*, p. 77 : «J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fou s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté : je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs; rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je *suis*, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence : j'en décide seul, injustifiable et sans excuse». Sartre dit bien «*ce* néant que je suis», car il s'agit d'un néant individuel et concret : «l'être dont je me fais à moi-même manque est rigoureusement individuel et concret : c'est l'être qui *existe déjà* et au milieu duquel je surgis comme étant *son* manque. Ainsi le néant même que je suis est individuel et concret, comme étant *cette* néantisation et non pas une autre (*op. cit.*, p. 689).

[846] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 80.

> La liberté étant être sans appui et sans tremplin, le projet, pour être, doit être constamment renouvelé. Je me choisis perpétuellement et ne puis jamais être à titre d'ayant-été-choisi, sinon je retomberais dans la pure et simple existence de l'en-soi. La nécessité de me choisir perpétuellement ne fait qu'un avec la poursuite-poursuivie de ce que je suis. Mais, précisément parce qu'il s'agit d'un *choix*, ce choix dans la mesure où il s'opère désigne en général d'autres choix comme possibles. (...) Ainsi ma liberté ronge ma liberté. Etant libre, en effet, je projette mon possible total, mais je pose par là que je suis libre et que je peux toujours néantiser ce projet premier et le passéifier. Ainsi, dans le moment où le pour-soi pense se saisir et se faire annoncer par un néant pro-jeté ce qu'il *est*, il s'échappe car il pose par là même qu'il peut être autre qu'il est [847].

4. REDÉCOUVERTE DE L'ABSOLU DE L'ÊTRE

Le voilement de l'être par l'idée d'être – en raison d'une attitude réflexive et critique ou d'un intuitionnisme naïf, comme chez un Descartes ou un Malebranche – a, de fait, fait perdre progressivement le sens de la philosophie première (métaphysique), et réduit toute la philosophie à un rationalisme critique ou à un rationalisme immanentiste purement systématique. Cependant, n'oublions pas que, devant cet impérialisme de la raison qui réduit l'être à l'idée et le ramène à du pur rationnel, un appel impératif, par moments, se fait entendre : un appel à se libérer du carcan rationnel, conceptuel, pour redécouvrir quelque chose de plus radical, de plus foncier, de plus primitif. N'est-ce pas de cette manière que nous devons comprendre la réaction vitale du dernier Schelling, voulant libérer l'être de toutes les conditions logiques pour le restituer à sa réalité d'existence ? Dans la dernière philosophie de Schelling, nous l'avons vu, le primat de l'être sur la pensée est de nouveau affirmé avec force, et la philosophie de la raison fait place à une philosophie existentielle.

L'opposition violente, quasi révolutionnaire, de Nietzsche, qui veut supprimer l'être aliéné par la raison logique et redécouvrir l'être véritable : la vie, la volonté de puissance, n'est-elle pas, à sa manière (qui du reste demeure très confuse et peut, par le fait même, s'interpréter de diverses façons), un cri vers quelque chose de plus primitif, de premier ?

[847] *L'Être et le Néant*, p. 560.

L'appel plus méthodique d'un Jaspers, qui veut redécouvrir l'être au delà de ses apparences, au delà de l'existence immédiate, à travers l'échec, n'est-il pas, lui aussi, très significatif ? L'intelligence, en ce qu'elle a de plus profond, ne peut se contenter du «périphérique», de l'«existentiel», du «logique», du «pensé», de l'«intelligé»; elle recherche à travers tout l'être qui ne peut être dit. Elle recherche le «toucher» de l'être.

La grandeur de Heidegger n'est-elle pas d'avoir entendu et prolongé ces appels ? Et Merleau-Ponty, grâce sans doute à Heidegger, n'a-t-il pas également perçu cette exigence profonde de l'«être sauvage» ?

Néant, Être, Ἀλήθεια : Heidegger

Prenant ses distances à l'égard de la phénoménologie husserlienne (car «l'affaire de la recherche philosophique |...| est pour Husserl comme pour Hegel et conformément à la même tradition, la subjectivité de la conscience»[848]) et retournant au «fondement» de la métaphysique, Heidegger entend poser la question de ce qui, jusque-là, serait resté impensé : l'Être. «Qu'en est-il de l'Être ?»[849] En raison de son importance, nous examinerons en appendice cette question qui est, inséparablement, celle du Rien et de la vérité entendue comme dévoilement, ἀλήθεια [850].

L'intériorité de l'être, l'être sauvage : Merleau-Ponty

Profondément influencé par Husserl, Merleau-Ponty, au début de son œuvre philosophique, n'accorde pas à l'être une place centrale, et considère le *cogito* comme le «fait métaphysique fondamental»[851]. Cependant il va progressivement voir les limites de la philosophie réflexive [852], ainsi que les limites de la «philosophie de la négativité absolue» qui est celle de Sartre. Nous réservant d'examiner en appen-

[848] HEIDEGGER, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in Kierkegaard vivant, p. 186.
[849] *Introduction à la métaphysique*, p. 44. Cf. fasc. IV, pp. 23 ss.
[850] Voir fasc. IV, pp. 63 ss.
[851] Voir *Sens et non-sens*, p. 186; cf. fasc. IV, p. 116.
[852] Cf. fasc. I, pp. 78-79, note 144.

dice la manière dont Merleau-Ponty considère l'être [853], arrêtons-nous ici à sa critique de l'ontologie de Sartre (critique qui, du reste, aide à mieux comprendre sa propre position).

Une philosophie comme celle de Sartre considère que le seul moyen de découvrir l'être est la négation. Car l'être est au delà de toute réflexion éidétique; il faut donc nier toute détermination qui demeure liée à la conscience réflexive pour découvrir l'absolu de l'être.

Une telle philosophie, qui cherche vraiment à penser la négation comme ce qui de part en part n'est pas, prétend être aussi une philosophie de l'être. Pour Sartre, cela est manifeste : «Le Pour-soi par sa négation de soi devient affirmation *de* l'En-soi»[854]. Merleau-Ponty le reconnaît : comme néantisation, la connaissance donne à l'être «cette détermination négative, mais originale, d'être 'l'Être *tel qu'il est*', l'être reconnu ou avéré, le seul être qui *ait un sens*»[855].

Avant la réflexion et pour la rendre possible, «il faut une fréquentation naïve du monde, et (...) le *Soi* auquel on revient est précédé par un Soi aliéné ou en ek-stase dans l'Être»[856]. «Ce qui est», la «chose», qui est de soi, dira-t-on, sans commune mesure avec nos «pensées», est «ce qui repose en soi-même», elle est «exactement ce qu'elle est, tout en acte, sans aucune virtualité ni puissance»; par définition elle est «transcendante», «dehors», «absolument étrangère à toute intériorité». Son sens de chose est «d'être là dans l'indifférence, dans la nuit de l'identité, comme un en-soi pur»[857]. Mais pour que cette ouverture à l'Être ait lieu, il faut purifier complètement la notion de subjectivité : il faut que la conscience soit découverte comme le «rien», le vide capable de la plénitude du monde, «ou plutôt qui en a besoin pour porter son inanité»[858]. Parce qu'elle est néantisation, vide, transparence, la conscience est immanence et peut saisir l'être tel qu'il est, l'être en soi [859].

[853] Voir fasc. IV, Appendice 4.

[854] SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 269.

[855] MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 82. Si le négatif est reconnu pour ce qu'il est, «c'est la même chose de n'être rien et d'habiter le monde (...) pour moi, être, ce n'est pas demeurer dans l'identité, c'est porter devant moi l'identifiable, *ce qu'il y a*, à quoi je n'ajoute rien que l'infime doublet 'tel qu'il est'», c'est-à-dire le «redoublement secondaire de la chose», ce qui constitue en définitive la face subjective de la perception (*op. cit.*, pp. 83-84).

[856] *Op. cit.*, p. 77.

[857] *Ibid.*

[858] *Op. cit.*, p. 78.

[859] Voir *op. cit.*, p. 82. La question se pose alors : une philosophie du négatif ne nous restituerait-elle pas l'être brut de l'irréfléchi sans compromettre notre pouvoir de réflexion ? (voir *op. cit.*, p. 104).

Comment, dans cette philosophie négativiste, se traduit la manière d'accéder au monde même que perçoivent les autres ? Le regard des autres sur les choses n'est pas rien comme je suis rien pour moi-même. «Le regard des autres hommes sur les choses, c'est l'être qui réclame son dû et qui m'enjoint d'admettre que ma relation avec lui passe par eux. Je reste seul témoin de l'ontogénèse, les autres ne peuvent rien ajouter à l'évidence de l'être pour moi»[860]; mais «le rien que je suis et l'être que je vois formaient (...) une sphère close. Le regard d'autrui sur les choses c'est une seconde ouverture». N'est-ce pas, en effet, la possibilité d'un écart entre le rien que je suis et l'être ? [861]

En suivant jusqu'au bout les conséquences de la «négintuition»,

> nous comprenons comment notre être transcendantal et notre être empirique sont l'envers et l'endroit l'un de l'autre, que, par ce biais, nous sommes visibles, nous ne sommes pas cause adéquate de tout ce que nous sommes, que le monde n'est pas seulement le terme de notre ontogénèse privée, mais ce qui nous tient déjà... [862]

Je ne *sais* pas les autres, au sens fort où je me *sais* moi-même, mais ils ne sont pas non plus «pris dans le tissu de ce que j'appelle l'être», ils l'englobent [863].

> L'être solipsiste est déjà en soi l'autre absolu qu'il devient pour soi avec l'apparition d'autrui (...). L'expérience du regard d'autrui sur moi ne fait que prolonger mon intime conviction de n'être rien, de ne vivre qu'en parasite du monde, d'habiter un corps et une situation [864].

Par là, cette philosophie rend compte des mondes privés sans nous y enfermer : il n'y a pas d'«intermonde», car chacun n'habite que le sien et «n'entre dans l'être que par sa situation»[865]. Et puisqu'il n'est rien et que c'est un rapport d'être qu'il a avec sa situation et son corps, ceux-ci, pas plus que ses pensées, ne font écran entre lui et le monde : «ils sont au contraire le véhicule d'une relation à l'Etre dans laquelle peuvent intervenir des tiers témoins»[866].

[860] *Op. cit.*, pp. 85-86.
[861] Cf. *op. cit.*, p. 86.
[862] *Op. cit.*, p. 89.
[863] *Ibid.*
[864] *Ibid.*
[865] *Op. cit.*, p. 90.
[866] *Ibid.*

Merleau-Ponty estime que cette philosophie du négatif décrit notre situation de fait avec plus d'acuité qu'on ne l'a jamais fait [867], et il reconnaît la force de la position sartrienne : « Ici, ce que l'on dit de l'être et ce que l'on dit du néant ne *fait* qu'un, c'est l'envers et l'endroit de la même pensée»[868], puisque, me concevant comme négativité pure et le monde comme positivité absolue, il ne peut plus y avoir interaction, mélange, union, mais seulement ordre intime, interdépendance absolue. L'intuition de l'être, souligne Merleau-Ponty, est alors «solidaire d'une sorte de négintuition du néant (au sens où l'on parle de négentropie)»[869]. Ainsi «une philosophie qui pense vraiment la négation, c'est-à-dire qui la pense comme ce qui de part en part n'est pas, est aussi une philosophie de l'Être»[870].

A la différence d'une philosophie de la conscience ou de la réflexion,

> une philosophie de la négativité ratifie entièrement la prétention de la foi perceptive à nous ouvrir un monde numériquement un, commun à tous, à travers les perspectives qui sont nôtres, parce que le *solus ipse*, comme négation fondamentale, est d'avance ouvert à un arrière-monde qui surpasse toutes ses perspectives... [871].

Alors qu'une philosophie réflexive ne parvient pas à comprendre comment une conscience constituante peut en poser une autre qui soit également constituante, au contraire, pour une philosophie du négatif, c'est «la définition même de l'*ipse* d'adhérer à une situation de fait ou de la soutenir comme son lien avec l'Être»[872]. Ce «dehors» à la fois confirme l'*ipse* dans sa particularité, le rend visible comme être partiel au regard des autres, et le relie au tout de l'Être. Enfin, la philosophie négative permet de satisfaire à la troisième exigence de la foi perceptive, c'est-à-dire à sa conviction d'avoir affaire à une totalité confuse où toutes choses, corps et esprits, sont ensemble, et qu'elle appelle le

[867] *Op. cit.*, p. 120.
[868] *Op. cit.*, p. 78.
[869] *Ibid.* Cf. p. 80 : «Une négation effective ou originelle doit porter en elle-même ce qu'elle nie, doit être activement négation d'elle-même». Voir *L'Être et le Néant*, pp. 248-249 et 268-269. Tout se passe comme si le Pour-soi, par sa néantisation même, se constituait en «conscience de...».
[870] *Le visible et l'invisible*, p. 80.
[871] *Op. cit.*, p. 90.
[872] *Op. cit.*, pp. 90-91.

«monde»[873]. Chacun se sait et sait les autres «*inscrits* au monde», voué à un corps, à une situation et à travers eux à l'Être : «il n'y a que de l'Être»[874]; et «si le néant est destiné à l'Être, ma présence comme néant est une exigence de totalité, de cohésion, postule qu'il s'agit partout du même être»[875]. Un néant vraiment conçu comme néant et, à ce titre, se refusant à faire avec l'être un tout de juxtaposition, «exige en même temps d'être tout, soutient l'être dans son exigence intégrale, et par un renversement du pour au contre, s'incorpore à l'être»[876]. Et Merleau-Ponty précise encore :

> Quand nous avons dépassé les débuts, la distinction radicale de l'être et du néant, l'analyse, qui sont abstraitement superficielles, nous trouvons au centre des choses que les opposés sont à tel point exclusifs qu'ils ne seraient l'un sans l'autre qu'abstraction, que la force de l'être s'appuie sur la faiblesse du néant qui est son complice, que l'obscurité de l'En Soi est pour la clarté du Pour Soi en général, sinon pour celle de «ma conscience»[877].

Reprenant à sa manière l'interrogation de Heidegger, Merleau-Ponty tranche ainsi :

> le «pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien», disparaît avec l'alternative : il n'y a pas quelque chose *plutôt que rien*, le rien ne saurait *prendre la place* du quelque chose ou de l'être : le néant inexiste (au sens négatif) et l'être est, et l'exact ajustement de l'un sur l'autre ne laisse plus place à une question. Tout est obscur quand on n'a pas pensé le négatif, tout est clair quand on l'a pensé comme négatif. Car alors, ce qu'on appelle négation et ce qu'on appelle position apparaissent complices et même dans une sorte d'équivalence. (...) vue d'assez haut, l'amplitude de l'être ne passera jamais celle du néant [878].

Cette attitude philosophique «met réflexion et spontanéité dans une sorte d'équivalence»[879]. Du reste, il n'y a plus deux mouvements :

[873] Voir *op. cit.*, p. 91.
[874] *Ibid.*
[875] *Op. cit.*, p. 92.
[876] *Ibid.*
[877] *Ibid.*
[878] *Op. cit.*, pp. 92-93.
[879] *Op. cit.*, p. 93. Comprendre que le néant n'est pas, que n'être pas est sa manière à lui d'être, c'est à la fois comprendre qu'il ne peut être question de l'incorporer à l'être, que, comme négativité, je suis toujours en arrière de toutes les choses, «capable de suspendre mon adhésion au monde pour en faire une pensée du monde, – et que cependant cette pensée du monde n'est *rien*, (...) que mes intentions elles-mêmes sont vides, qu'elles ne

l'abandon au monde et la reprise réflexive; il n'y a plus deux attitudes : l'une naturelle (attention aux choses), l'autre philosophique (attention à la signification des choses). Il y a «une perception de l'être et une imperception du néant qui sont coextensives l'une à l'autre, qui ne font qu'un»[880]. «C'est la même chose de dire que le néant n'est pas et de dire qu'il n'y a que de l'être»[881]. Le néant est comme «adossé» aux choses qui sont, il est «ce qui fait qu'elles ne sont pas chacune pour son compte, qu'elles sont ensemble, qu'elles sont un seul Être»[882]. Dans une telle perspective, l'Être et le Néant, en tant qu'absolument opposés, sont indiscernables. «C'est l'inexistence absolue du Néant qui fait qu'il a besoin de l'Être, et que donc il n'est pas visible, sinon sous les apparences de 'lacs de non-être', de non-êtres relatifs et localisés, de reliefs ou de lacunes dans le monde»[883]. Si, quand nous voyons l'être, le néant est aussitôt là sur toute l'étendue de ce que nous voyons, «comme ce qui l'installe et le dispose devant nous en spectacle», c'est précisément parce que l'être et le néant ne peuvent être mélangés comme deux ingrédients [884].

Cependant il faut distinguer deux mouvements : celui par lequel le néant appelle l'être (il s'agit alors de l'être au sens restreint, absolument exclusif du néant, lequel en a besoin pour pouvoir être nommé : c'est l'être par lequel on commence) et le mouvement par lequel l'être appelle le néant (il s'agit alors de l'être au sens large, auquel on aboutit, qui contient en quelque sorte le néant) pour devenir pleinement être, pour devenir l'être «tel qu'il est»[885]. Ces deux mouvements se croisent. Selon le premier, l'être (qui est considéré du point de vue du néant) est «négation de la négation, il a une infrastructure de néant, il est un attribut de la connaissance». Selon le second, le néant (qui est considéré du point de vue de l'être) est «position réitérée, position de la position, il a une infrastructure d'être, et la connaissance est un attribut de l'être»[886].

Tout en affirmant la force de cette philosophie de la négativité, il faut néanmoins en reconnaître les limites. En posant que le néant n'est

sont que fuite de mon vide auprès de l'être, et que cette fuite doit sa direction et son sens à l'être (...)» (*ibid.*).

[880] *Op. cit.*, p. 94.
[881] *Ibid.*
[882] *Ibid.*
[883] *Ibid.*
[884] *Ibid.*
[885] *Op. cit.*, p. 95.
[886] *Ibid.*

pas, que sa manière d'être est le non-être, une telle philosophie «se condamne à définir l'être comme plénitude et proximité absolues, elle pose que l'être est. (...) Parce que le négatif est fondant, l'être fondé est positivité absolue»[887]. En pensant à partir du négatif pur, souligne Merleau-Ponty, «on décide déjà de penser selon l'identité»; car ce négatif, qui devra être foncièrement négation de lui-même, se prononcera donc «sous la forme d'un avènement de l'être pur»[888]. En ce sens, il faut reconnaître que la pensée négativiste comporte un piège; car si l'on maintient strictement que le négatif n'est pas, on l'élève encore à une sorte de positivité, on lui confère «une sorte d'être, puisque de part en part et absolument il est rien»[889]. Aussi une pensée négativiste est-elle «identiquement une pensée positiviste», car elle ignore la pluralité des plans, les degrés de l'être : elle demeure dans une univocité parfaite; elle «compense une abstraction par une contre-abstraction»[890], elle ne peut rejoindre le concret. On compromet alors l'immanence de la conscience et la transcendance de la chose, de l'être, car c'est seulement en apparence qu'on les réconcilie : «ce n'est pas l'être qui est transcendant, c'est moi qui le porte à bout de bras par une sorte d'abnégation»[891]. En réalité, «quand on passe ici du néant à l'être et, de là, à l'ek-stase de l'être dans le néant qui le reconnaît 'tel qu'il est', il n'y a pas progrès ni synthèse»[892], il n'y a qu'un mouvement illusoire[893]. Quant à l'appel de l'être au néant, il est «*en vérité* appel du néant à l'Être, autonégation»[894]. L'être et le néant ne sont pas vraiment unis, ils se succèdent. L'être ne subit pas d'assomption dans le néant, mais il reste l'En soi pur, la positivité absolue[895].

En face de la pensée du négatif pur comme en face de celle du positif pur, nous sommes donc en présence d'une «pensée en survol, qui opère sur l'essence ou sur la pure négation de l'essence»[896]. On retrouve

[887] *Op. cit.*, p. 96. Cf. p. 94 : «Un négativisme absolu, – c'est-à-dire qui pense le négatif dans son originalité, – et un positivisme absolu, c'est-à-dire qui pense l'être dans sa plénitude et sa suffisance, – sont exactement synonymes, il n'y a pas le plus petit écart entre eux».

[888] *Op. cit.*, p. 96.

[889] *Ibid.*

[890] *Op. cit.*, p. 97.

[891] *Ibid.*

[892] *Ibid.*

[893] Cf. *op. cit.*, p. 99.

[894] *Op. cit.*, p. 98.

[895] Cf. *loc. cit.*

[896] *Op. cit.*, p. 99. Cf. p. 119 : «on pratique une pensée 'essentialiste', qui se réfère à des significations par-delà l'expérience». Dans cette perspective, le rapprochement du

ce postulat de la pensée réflexive, à savoir qu'«aucun résultat de la réflexion ne peut rétroactivement compromettre celui qui l'opère ni changer l'idée que nous nous faisions de lui»[897].

Merleau-Ponty souligne que, dans cette perspective, on ne peut vraiment saisir l'autre : «je n'ai pas affaire aux autres, j'ai affaire tout au plus à un non-moi neutre, à une négation diffuse de mon néant»[898]. «Philosophiquement, il n'y a pas d'expérience d'autrui»[899]. Autrui devient un autre en général [900].

Cette pensée négativiste est donc l'ambivalence même, la contradiction absolue, l'identité de l'être et du néant; elle est la pensée «ventriloque» dont parle Platon [901]. Elle est insaisissable [902]. Cette analyse de l'être et du néant laisse une gêne, un malaise [903]. «Pour penser l'être total, – ce qui est totalement et donc aussi ce à quoi rien ne manque, ce qui est tout l'être –, il faut être hors de lui, une marge de non-être, mais cette marge exclue du tout l'empêche d'être tout»[904]. De plus, «si l'être et le néant sont absolument opposés, ils se fondent ensemble dans une sorte de Sur-être, qui est mythique, puisque la force qui l'exige est leur absolue répulsion»[905].

Mais il faut bien saisir que cette analytique de l'être et du néant est une description selon des structures fondamentales de notre contact avec l'être, et c'est sur le terrain de l'expérience qu'il faut la discuter [906]. En réalité, les définitions de l'être comme ce qui est à tous égards, du néant comme ce qui n'est à aucun égard, expriment l'expérience de la vision : voir, c'est n'être pas, c'est néantiser, et ce qui est vu est l'être [907]. Malgré les apparences, «c'est la philosophie de la vision qui s'installe dogmatiquement dans toutes les situations à la fois, en les déclarant impénétrables, en les pensant toutes comme négation absolue l'une de l'autre»[908].

néant et de l'être est une cohésion massive, rigide et fragile à la fois (voir p. 100).

[897] *Op. cit.*, p. 99.

[898] *Op. cit.*, p. 100.

[899] *Ibid.* Merleau-Ponty se réfère à Sartre : la relation avec autrui est un fait. «Autrui est une des formes empiriques de l'enlisement dans l'Être» (*op. cit.*, p. 101).

[900] Voir *op. cit.*, p. 102.

[901] *Op. cit.*, p. 104.

[902] *Op. cit.*, p. 119.

[903] *Op. cit.*, p. 120.

[904] *Op. cit.*, pp. 104-105.

[905] *Op. cit.*, p. 105.

[906] Voir *loc. cit.*

[907] Voir *op. cit.*, p. 107.

[908] *Op. cit.*, p. 112.

5. CONCEPTIONS DE L'ÊTRE CHEZ CERTAINS THOMISTES DE NOTRE ÉPOQUE

Après avoir vu comment, progressivement, l'être a été découvert dans la pensée grecque, comment les théologiens se sont servis de la métaphysique de l'être, comment de Descartes à Heidegger la philosophie s'est détournée de ce problème central – Heidegger, tout en proclamant cet oubli, n'a pas su lui-même redécouvrir l'être – il nous faut maintenant préciser comment, de nos jours, divers disciples de S. Thomas ont eux-mêmes mis en lumière ce problème de l'être [1]. Cela était nécessaire; car S. Thomas, étant théologien, n'a pas lui-même explicité ce problème, et c'est cela que nous devons faire à notre époque. Dans cette explicitation, les positions des disciples de S. Thomas sont diverses. Cette diversité provient d'une part de l'interprétation que l'on donne des affirmations de S. Thomas – on interprète différemment ces affirmations selon qu'on est attentif à la position de S. Thomas et à son intention de théologien, ou que l'on n'en tient pas compte. Cette diversité provient, d'autre part, des intentions de ceux-là même qui lisent S. Thomas, désirant le «moderniser» en montrant qu'il n'est pas loin de certaines préoccupations actuelles; on oriente alors S. Thomas et on l'explicite de telle ou telle manière; on s'en sert pour réfuter telle erreur ou pour baptiser telle position correspondant à des préoccupations tout autres.

Pour Etienne Gilson, ce qui caractérise la métaphysique de S. Thomas et la différencie de celle d'Aristote, c'est que la métaphysique de S. Thomas est la métaphysique de l'*esse,* de l'acte d'être, et non plus la métaphysique de la substance, de la forme [2].

[1] Nous donnons simplement ici une perspective d'ensemble, et reviendrons en appendice (fasc. V) sur les plus importantes des positions que nous passons ici en revue.

[2] Voir *L'être et l'essence,* pp. 65, 80, 84, 113 ss. (cf. ci-dessus, p. 59, note 64). Aristote identifie l'être à la substance (pp. 50-73, 99), à une «οὐσία désexistentialisée» (p. 65). Son ontologie substantialiste se survivra dans l'averroïsme, mais permettra aussi l'émergence de «conceptions authentiquement existentielles de l'être» : voir *op. cit.,* p. 54 : «Il est caractéristique du réalisme d'Aristote que, pleinement conscient du caractère irrémédiablement 'donné' de l'être actuel, il n'ait pourtant pas été tenté de l'expulser de sa philosophie. C'est ce qui permettra plus tard à des conceptions authentiquement existentielles de l'être de se greffer sur son ontologie, non seulement sans en trahir l'intention première, mais plutôt en lui conférant la portée plénière qui lui revenait de plein droit». Voir aussi

Pour Maritain, la métaphysique de S. Thomas se caractérise par l'intuition de l'être. «C'est cette intuition, dit Maritain, qui fait le métaphysicien»[3]. Et la grandeur unique de S. Thomas est d'avoir eu cette intuition, d'en avoir vécu et de l'avoir transmise, car Aristote lui-même ne l'a pas eue explicitement; s'il l'a eue, ce n'est que d'une manière virtuelle[4].

Being and Some Philosophers, p. 50 : «Ainsi, le monde d'Aristote est fait d'existants sans existence. Ils existent tous, autrement ils ne seraient pas des êtres; mais, puisque leur existence actuelle n'a rien à voir avec ce qu'ils sont, nous pouvons à coup sûr les décrire comme s'ils n'existaient pas». Il y aurait ainsi deux Aristote (*Janus bifrons*) : celui de l'*Histoire des animaux*, «observateur pénétrant d'êtres réellement existants», et un second Aristote, platonicien, auquel Gilson adresse le reproche de Hamlet : «There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamed of in your philosophy» (*op. cit.*, pp. 50-51). Ainsi, pour E. Gilson, S. Thomas décèle, par-delà le plan aristotélicien de l'acte substantiel, un autre plan : celui de l'acte existentiel (cf. *L'être et l'essence*, p. 105). Et il a quelques difficultés à l'exprimer, car «la langue d'Aristote se refuse à fournir des termes pour une relation ontologique si étrangère à l'aristotélisme lui-même» (*op. cit.*, p. 110), puisqu'il s'agit de concevoir une potentialité qui n'est pas celle de la matière, mais celle d'un acte : la forme : «Le rapport de l'exister à l'essence se présente (...) comme celui d'un acte qui n'est pas une forme, à une potentialité qui n'est pas une matière» (p. 111). Et en situant au delà de l'essence un acte de l'essence même (en quoi elle dépasse l'ontologie d'Aristote), l'ontologie thomiste «oblige à reconnaître l'actualité propre d'un *esse* qui, parce qu'il transcende l'essence, transcende aussi le concept» (p. 113).

Pour S. Thomas (contre Aristote), le «cœur du réel» n'est plus «simplement la substance qui est, ni même la forme dont l'acte la fait être ce qu'elle est, mais l'*esse* dont l'acte la fait exister» (p. 119). E. Gilson s'appuie sur l'affirmation du *De Causis* reprise par S. Thomas : l'*esse* est la première des créatures; cette formule néoplatonicienne, chez S. Thomas, veut dire que, posé par l'acte créateur comme le fondement de la structure des êtres, l'*esse* est en eux ce qu'il y a de plus intime (voir p. 119). L'univers thomiste est fait d'actes individuels d'exister (p. 120). – I. Bonetti, qui déplore «la persuasion, encore très répandue [malgré les découvertes des dernières décennies], selon laquelle la métaphysique thomiste serait réductible, dans ses lignes essentielles, à la métaphysique aristotélicienne» (*Il problema di fondo della metafisica tomista : l'«essere e la struttura del concetto di ente*, p. 345), se félicite de ce que plus personne, aujourd'hui, ne reconnaît l'«essence du thomisme» dans la doctrine aristotélicienne de l'acte et de la puissance (*ibid.*; l'auteur s'en prend ici à l'ouvrage du P. Manser, *Das Wesen des Thomismus*). Pour sa part, dépassant E. Gilson (pour qui, dit-il, l'«ontologie» thomiste «inclut» encore celle d'Aristote : cf. *L'être et l'essence*, p. 111), I. Bonetti affirme que «la métaphysique thomiste, loin d'inclure la métaphysique aristotélicienne, la laisse largement derrière elle et, en un certain sens, l'exclut. Aristote, en effet, restreint l'horizon de la réalité aux limites du fini, en lesquelles rentre aussi Dieu et s'arrête donc à cette étroite vision de la réalité qui est propre à la pensée antique. S. Thomas, au contraire, brise cette limite d'une façon décisive, définissant le fini comme être (*ente*) par participation et s'élevant ainsi à l'affirmation rationnelle de Dieu comme Réalité infinie» (*art. cit.*, p. 347). Voilà, aux yeux d'I. Bonetti, la «révolution copernicienne» opérée par S. Thomas !

[3] *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, p. 52. Cf. fasc. V, p. 24.

[4] «Aristote n'a eu l'intuition de l'être que par mode tout implicite et *virtuel*, comme impliquée sans qu'il le sût dans l'élan foncier de son réalisme; il n'a pas été capable de la

Cette intuition, estime Maritain, permet d'atteindre l'être en tant qu'être, dans sa valeur transcendantale et analogique. Tout en se réalisant dans un concept, elle est un don fait à l'intellect, un don qui réclame une purification intellectuelle nous rendant capables d'entendre ce que toutes choses murmurent. Cette intuition, tout en étant une rencontre, est une intuition «éidétique», abstractive, impliquant une visualisation.

Le contenu de cette intuition de l'être est la *ratio entis,* le concept d'être qui se divise devant l'esprit en être par soi, nécessaire, et en être par un autre, contingent, ou en être en acte pur et en acte mélangé.

Maritain précise que cette intuition se réalise dans un jugement, un acte judicatif. En cet acte l'intelligence saisit intuitivement l'être, l'*esse* – elle le «voit» au sein de l'intimité spirituelle de sa propre opération. En réfléchissant sur cet acte intuitif, l'intelligence conçoit l'idée de l'*esse*. Mais comprenons bien : Maritain distingue ce concept de l'*esse*, d'origine abstractive, du concept de l'*esse* qui est d'origine judicative, celui qui est donné dans l'intuition elle-même et qui est comme au delà de l'abstraction. C'est l'acte judicatif lui-même qui permet de saisir, dans telle réalité existante, son *esse,* son être métaphysique. L'intelligence voit donc l'être dans le jugement d'existence. Il se fait comme une révélation de l'être possédé par les choses; c'est l'être dans le mystère de son horizon sans limite qui est alors saisi [5].

Le P. Fabro, de son côté, affirme que c'est dans la perspective de la création qu'il faut saisir la distinction qui existe entre la métaphysique de S. Thomas et celle d'Aristote. C'est l'abstraction et le formalisme qui ont dégradé la scolastique en lui faisant perdre le sens métaphysique de l'être – d'où deux lignes divergentes : celle de la pensée pure *(essentia),* celle de l'expérience immédiate *(existentia).* L'*esse* n'est plus que le fait d'exister, ou bien il est absent.

dégager pour elle-même et d'en faire vivre sa doctrine explicitement formulée» (*Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être,* p. 17; cf. p. 30).

[5] Disciple de Maritain (en dépit de quelques divergences), le P. Sikora s'est efforcé de préciser la situation de l'intelligence chrétienne face au «mystère de l'être» : voir *The Christian Intellect and the Mystery of Being,* ouvrage réalisé «dans la perspective d'un thomisme existentiel», et qui représente «la tentative, menée par un philosophe thomiste scolastique, d'affronter certains problèmes concernant le philosophe chrétien» (*op. cit., Préface,* p. v). Dans un autre ouvrage, *Inquiry into Being,* le P. Sikora montre comment on peut construire une science du réel «trans-objectif» au moyen de «méta-concepts» *a priori* (non pas au sens kantien, mais en ce sens qu'ils sont fondés sur la connaissance «trans-objective» que nous avons de l'existence dans le concret). Ces «méta-concepts», au dire de l'auteur, n'expriment pas formellement le «réel trans-objectif», mais le signifient. En réalité, ne sont-ils pas les concepts analogiques (analogie de proportionnalité) ?

Le Père Fabro affirme qu'en réalité l'être est et ne peut être originairement que de nature synthétique, en ce sens qu'il se manifeste pour nous dans la libre genèse de la création divine. Ce «caractère synthétique» intérieur à l'être est «fondement de l'être même»[6]. C'est précisément, estime C. Fabro, ce que nous trouvons dans l'*esse* de S. Thomas; c'est là son originalité. Par là peut être élaborée une véritable métaphysique en laquelle est donnée la référence nécessaire de l'étant à l'*Esse* (absolu transcendant) : c'est la causalité créatrice qui est la fondation de l'être :

> acte de tous les actes, l'*esse* est l'unique acte qui s'impose dans sa réalité, sans un contenu propre, et il est donc sans limite, parce que l'*esse* n'est pas et n'a pas une essence, mais c'est l'essence qui a l'*esse*. L'*esse* est l'acte, sans ajout; dans les choses finies, dans la nature et dans l'âme, l'*esse* est l'acte qui actue, et il est donc le toujours présent et rendant présent. La 'présence du présent' heideggérienne est une dénomination phénoménologique abstraite, l'*esse* thomiste est l'acte métaphysique concret de tout réel concret [7].

Si la révélation du mystère de la création fonde la véritable métaphysique de l'*esse,* elle nous communique également une vision négative sur le néant : dans le christianisme, le néant a une position absolument originale, en tant qu'il est placé entre l'être et l'étant.

Enfin, pour le P. Fabro, les deux extrêmes de notre vie intellectuelle sont très nets : la première notion de l'*ens,* à l'aube de la pensée, et la notion technique d'*esse* de la *resolutio* métaphysique. Entre les deux, un double passage : à la notion méthodologique de l'*ens* comme ce qui est, ce qui a l'*esse* (la dualité explicite de sujet et d'acte); à l'*esse* comme acte ultime transcendantal qui est l'objet propre et immédiat de la causalité divine (ce qui est propre à S. Thomas).

Cependant, C. Fabro ne pense pas que l'*esse* soit saisi intuitivement. La véritable méthode de la métaphysique thomiste est résolutive, elle procède d'acte en acte.

Si Etienne Gilson, Maritain et le P. Fabro insistent sur l'*esse* comme caractérisant la métaphysique de S. Thomas, chez le P. De Munnynck c'est l'idée de l'être qui est mise en pleine lumière. C'est ainsi que le P. De Munnynck affirme : «il faut saisir l'être, il faut avoir l'idée de

[6] Cf. fasc. V, p. 38.

[7] *Actualité et originalité de l'«esse» thomiste,* pp. 506-507. Cf. fasc.V, pp. 39-40.

l'être, si l'on veut faire de la métaphysique». L'idée de l'être est vraiment la première de nos idées [8]; seule elle peut répondre à la critique de Kant et nous délivrer des jugements synthétiques *a priori*. Seule elle peut fournir une base inébranlable à la spéculation philosophique [9].

Analysant l'idée d'être, le P. De Munnynck distingue :

1.- une idée «confuse» de l'être qui accompagne dans l'intelligence tout objet conçu; on ne peut pas ne pas l'avoir;
2.- une idée de l'être considéré comme genre suprême, spécifié par les déterminations de l'être; cette idée «pleine de périls métaphysiques», peut être qualifiée de fausse, mais elle existe et est d'un usage courant dans nos connaissances pratiques (elle présente une analogie avec l'être univoque de Duns Scot);
3.- le concept réel de l'être, embrassant tout, mais analogique;
4.- en écartant comme des limites les déterminations de l'être, on aboutit, par une abstraction «intégrative», à l'Être sans limites, à la plénitude de l'Être qui, excluant toute détermination, ne peut plus être désignée que par le mot «être».
5.- Enfin, quand on a pris conscience de tous ces aspects objectifs d'être, on peut se demander si parfois l'esprit n'arrive pas à une synthèse suprême, embrassant tous les «êtres» dans une idée unique d'être, qui serait proprement l'être initial de l'exploration métaphysique; mais ce concept d'être soulèverait des doutes, parce qu'il est proprement ineffable [10].

Essayant de faire une synthèse de l'augustinisme et du thomisme, dont il va chercher une confirmation chez Kant (dans la synthèse opérée par le «je pense»), le P. Rousselot cherche les conditions de l'affirmation de l'être. Pour lui, ces conditions sont le désir inassouvi (en raison des conditions corporelles) de l'esprit qui se cherche et cherche

[8] *L'idée de l'être*, pp. 189 et 190.

[9] Cf. *art. cit.*, pp. 202-203 : «Si Kant avait eu une notion nette de l'idée de l'Être, son admirable critique (...) aurait échappé au ver rongeur de son idéalisme transcendantal. L'idée de l'être nous délivre de ces jugements synthétiques a priori, qui nous dépouillent à jamais de la connaissance du réel, et qui s'imposent dans toute conception ultra-empirique, si l'on ne peut pas s'assurer au préalable l'idée de l'être. Celle-ci peut seule rendre compte des propriétés que l'abstraction confère aux réalités conçues. Elle est la source des 'catégories' qui forment l'armature de toutes nos constructions intellectuelles. Elle est la garantie de la valeur objective de nos premiers principes. La 'philosophie de l'être' peut seule fournir une base inébranlable à toute spéculation philosophique».

[10] Cf. *art. cit.*, p. 183, note.

Dieu. Ainsi, le concept d'être exprime le désir de Dieu à travers l'essence humaine. Et toute la vision métaphysique du P. Rousselot est dominée par la primauté de l'esprit : «l'être cache imparfaitement l'esprit»; «l'esprit est premier, tout être est pour l'esprit»[11].

L'œuvre du P. Maréchal, qui a eu une très grande influence[12], est une véritable tentative de synthèse du kantisme et du thomisme[13]. Dans cette perspective, l'être est présenté comme la condition *a priori* de l'objectivité de la pensée. Au moyen d'une «déduction transcendantale de l'affirmation ontologique»[14], dont il souligne la parenté avec la démarche de Kant, le P. Maréchal s'efforce de démontrer que toute énonciation, pour être objective, «doit contenir l'affirmation implicite d'une *réalité absolue déterminée*» ou, en d'autres termes, «que l'*absolu nouménal* entre dans les présupposés logiques de l'objet comme tel»[15]. L'être est ainsi posé comme la condition logique de l'objectivation de l'affirmation.

[11] Voir fasc. V, p. 57 . Chez le P. Picard (dont la perspective est différente), c'est l'«intuition intellectuelle» du *moi* comme *être*, donnée en n'importe quel fait de conscience, qui me fait saisir en mon être même l'identité de l'être avec lui-même (et l'opposition de l'être à sa négation). Cette intuition coïncide ainsi exactement avec «ce que la réflexion me fait constater dans mon *concept d'être*» (*Réflexions sur le problème critique fondamental*, p. 52).

[12] Dans le sillage du P. Rousselot et du P. Maréchal, il convient de mentionner l'œuvre du P. J.-B. Lotz, qui a subi lui aussi l'influence de Kant, de Hegel et celle de Heidegger (voir *La mia prospettiva filosofica*). A la suite du P. Maréchal et du P. Lotz, le P. Dirven estime qu'«actuellement, nul ne mettra plus en doute la possibilité, pour la scolastique thomiste, de 'sauver' plusieurs notions et thèses kantiennes» (*De la forme à l'acte*, p. 131). Chez Karl Rahner, qui suit aussi le P. Maréchal, l'influence de Heidegger est plus manifeste; (voir fasc. V, p. 62, note 230). Toujours en dépendance du P. Maréchal, il faudrait mentionner les PP. A. Grégoire, Isaye, Defever (l'œuvre de ce dernier concernant davantage la théologie naturelle). Quant au P. Coreth, il déclare que sa métaphysique est avant tout redevable à S. Thomas, mais que des inspirations déterminantes lui sont venues de l'affrontement avec Kant, l'idéalisme allemand, la phénoménologie de Husserl et la *Fundamentalontologie* de Heidegger. Son souci est de ne pas retomber dans des «positions périmées» et de faire une nouvelle métaphysique en utilisant la méthode transcendantale (voir *Metaphysik*, pp. 11-12). L'œuvre du P. Lonergan concerne principalement la critique de la connaissance; nous nous y référerons donc ultérieurement.

[13] Notons que le P. Maréchal n'est pas le premier. Le chef de file semble bien être le P. Scheuer, dont la sympathie pour Kant s'accompagnait de «la persuasion que le thomisme peut fournir la base même de ce que le kantisme a apporté de mieux à notre génération, et – au moins en germe – dépasser le kantisme et construire une doctrine complètement cohérente» (E. DIRVEN, *op. cit.*, p. 45).

[14] Voir fasc. V, p. 74.

[15] *Le point de départ de la métaphysique*, V, p. 262.

Mais l'absolu, chez le P. Maréchal, peut avoir deux sens : ce peut être «l'absolu de l'être»[16] (qui est l'absolu de l'objet), ou «l'Être Absolu»[17], Acte pur, Dieu, «*Fin* absolument dernière du devenir intellectuel»[18]. Cette fin dernière «se trouve inscrite dans la *forme* naturelle (objet formel)» du devenir intellectuel; et, précise le P. Maréchal, cette «forme naturelle objective |est| exprimée par notre concept de l'"être transcendantal' *(ens qua tale)*»[19]. Aussi a-t-on pu dire qu'il s'agissait là d'une «nouvelle révolution copernicienne» : «Au lieu d'enfermer l'épistémologie dans l'horizon humain et de faire tourner les créatures et les êtres autour de l'homme, l'homme lui-même et tout être seront orientés vers l'Absolu, Acte pur, et en dépendront»[20]. Cette révolution copernicienne s'appuie sur une analyse du dynamisme intellectuel (en lequel intelligence et volonté sont étroitement imbriquées), analyse qui «brise la systématisation étroite» d'un «thomisme scolaire» en «s'appliquant à faire saillir l'élément dynamique et actif dans la théorie de l'acte et de la forme»[21].

Se réclamant du P. Rousselot et du P. Maréchal (tout en essayant de transposer la démarche métaphysique d'Hamelin), le P. Marc affirme que la métaphysique de l'être est celle de l'acte et de l'*esse*. Mais l'interrogation : «qu'est-ce que l'être ?» revient en réalité à cette question : «que suis-je dans l'être ?». C'est pourquoi la métaphysique est la synthèse de l'être et de l'esprit. L'«être en tant qu'être» est défini comme «le principe même de la relation du connaissant et du connu»[22]; et le sujet, le «je», c'est le sujet pensant. L'idée d'acte seule permet cette synthèse.

Dans le prolongement de Kant, le P. Marc voudrait établir *a priori* l'objet de la métaphysique, une métaphysique qui serait celle de l'intelligible en soi, de l'idée d'être. C'est par une analyse réflexive des actes de notre esprit «en ce qu'ils ont d'intentionnel» qu'il va démontrer sa thèse. Les deux pôles de la vie de notre esprit sont l'appréhension et le jugement. Tout s'achève dans le jugement, «acte de ce réalisateur qu'est l'esprit».

[16] Voir par exemple *op. cit.*, pp. 35 et 51-52.
[17] *Op. cit.*, p. 348.
[18] *Op. cit.*, p. 306.
[19] *Op. cit.*, p. 306.
[20] E. DIRVEN, *op. cit.*, p. 153.
[21] Voir *op. cit.*, pp. 282-283.
[22] Cf. fasc. V, p. 85.

L'idée d'être est comme une synthèse, un tout, un ensemble; il s'agit en réalité d'une présence : acte de présence d'esprit, simple acte de présence de la réalité. C'est le rythme fondamental du jugement, l'acte complet de l'esprit et des choses. Cette idée d'être est au-dessus de tout, elle est première; à partir d'elle tout pourra se déduire. C'est ce qui permettra au P. Marc de répondre aux questions : qu'est-ce qu'exister ? Qu'est-ce qui existe et quelle est sa nature ?

> Exister, c'est être comme un tout indivis et un, être pensé et penser, être désiré ou désirer. Etre, c'est la pensée et la volonté de l'esprit, pour être son bonheur et sa joie. Exister, c'est être parce qu'on est pensé et voulu, pour penser et vouloir, aimer; cela diversement selon la nature des choses [23].

On pourrait alors dire : l'être est un tout, et tout est de ce tout...

Le P. Roland-Gosselin, dans son *Essai d'une étude critique de la connaissance*, n'a pas l'intention de donner un exposé de métaphysique. Cet essai est conçu comme antérieur à la métaphysique et a pour but de justifier la valeur de la connaissance et de montrer la nécessité, pour connaître l'esprit lui-même, d'une science de l'être [24]. Il s'agit donc d'une justification critique de la connaissance de l'être. Cette étude de la connaissance, qui repose sur le fait que l'acte de penser peut se saisir immédiatement dans la conscience de soi, implique de fait une conception de l'être. Aussi nous a-t-il semblé intéressant d'expliciter ici cette conception, car elle a joué un certain rôle dans tout un courant du développement actuel du thomisme. Ne représente t'elle-pas pour celui-ci, une certaine tentation : au delà de l'idéalisme critique de Descartes, de Kant et de Hegel, redécouvrir l'être ?

Le P. Roland-Gosselin affirme nettement, en effet, que le jugement «n'a de sens, devant la réflexion critique, que par une 'vue' ou 'évidence' de l'"être' au principe de l'affirmation objective». L'être vu se tient du côté de l'objet : «Il est l'objet lui-même, en sa détermination la plus universelle et en même temps le plus absolue». Le P. Roland-Gosselin ajoute : «Ne serait-il pas, au fait, un autre nom de l'objet, n'ajoutant devant l'esprit rien qui ne soit déjà expressément signifié par

[23] *Dialectique de l'affirmation*, p. 719.
[24] Cf. *Essai d'une étude critique de la connaissance*, I, p. 11. Cf. fasc. V, pp. 7 ss.

ce premier terme ?»[25] Voilà le premier problème qu'il faut examiner avec soin.

Pour bien montrer la diversité de l'être et de l'objet, il faut chercher, parmi la multiplicité des sens d'«être», la signification dominante. Après avoir montré que l'acception dominante de «être» ne peut être ni une fonction grammaticale (copule), ni l'être vrai du jugement, ni la relation, le P. Roland-Gosselin affirme qu'il faut revenir aux Grecs pour qui l'être est d'abord «ce qui est»; et pour mieux saisir la primauté de ce sens de l'être, il faut considérer tous les autres sens que l'intelligence est capable de forger relativement à ce premier sens : non-être, être possible, être fictif... Le P. Roland-Gosselin analyse ensuite les trois grands principes d'identité, de contradiction et de raison suffisante.

Dans cet essai, l'être est donc étudié par rapport à l'objet; on veut montrer que l'objet suppose l'être, tandis que celui-ci ne le suppose pas. L'être, c'est le réel, c'est ce qui est, ce que saisit le jugement d'existence. Mais cela ne suffit pas; il faut aller plus loin. Comment comprendre la «raison d'être» en tant qu'être ? Le P. Roland-Gosselin affirme avec force : notre intelligence, étant donné ce qu'elle est, étant donné son conditionnement, ne peut avoir l'intuition de l'être. Si l'intelligence est essentiellement ordonnée à la connaissance de l'être, «ce sera en première ligne du moins et directement, à la connaissance de l'être se prêtant par sa nature à être conçu selon la relation : sujet, essence et existence». Par le jugement où s'achève la connaissance de notre intelligence, celle-ci atteint le réel. Le jugement est «ordre essentiel à l'être et, par l'être, au réel»[26]; il saisit l'existence, l'*esse*, le fait d'exister.

En réalité, le P. Roland-Gosselin n'explique pas comment l'intelligence peut atteindre cette notion d'être. On ne voit pas comment, dans une première opération, elle saisit l'être impliquant la relation : sujet, essence, existence, et comment dans le jugement elle saisit le fait d'exister.

Il semble bien que ce soit dans une réflexion sur l'activité de l'esprit, de l'intelligence, que se font cette unité et cette saisie de la raison d'être. Mais peut-on saisir l'être en ce qu'il est, en faisant la synthèse de

[25] *Op. cit.*, p. 5. La «vue» ou «évidence», ou encore «l'apparaître», «caractérise, en l'un de ses aspects tout au moins, la nature de la relation qui unit le sujet et l'objet» (*ibid.*).

[26] *Op. cit.*, pp. 141 et 100.

l'objet propre de l'appréhension et de celui du jugement ? Car l'acte n'est vraiment saisi dans son originalité qu'à travers nos actes de jugement [27].

Parlant de la notion générale de l'être, le P. Roland-Gosselin affirme :

> Rien ne s'oppose en elle à une extension illimitée, dès lors que se trouvent respectés et le sens fondamental qu'elle exprime, qui est l'exister, et les premiers jugements qui en traduisent les exigences nécessaires.
>
> Ce n'est pas assez dire. La notion multiple de l'être fait plus que s'ouvrir à une signification transcendante. Elle l'accueille, elle l'exige, pour assurer définitivement l'unité foncière sans laquelle sa diversité extrême se disperserait dans l'équivoque. Signifiait-on, en vérité, autre chose en notant que l'existence de l'être contingent ne se pouvait penser comme être sans être pensée dépendante de l'Être Nécessaire ?[28]

Cette notion d'être est «transcendantale», au delà de toute notion prédicamentale; et elle demeure «connaturelle» aux limites de notre activité intellectuelle. Nous sommes en présence d'un réalisme critique, qui veut fonder une métaphysique de l'être.

Egalement dans le sens d'une propédeutique, et avec une intention excellente, le P. Stanislas Breton cherche à réaliser une approche phénoménologique de l'idée d'être [29]. Il ne veut pas construire une ontologie, mais proposer une introduction. N'est-ce pas le rôle de la phénoménologie à notre époque : être une sorte de voie d'accès ?

Stanislas Breton commence par distinguer l'idée d'être du concept d'être; l'idée d'être ne peut être un concept, car l'être est ce par quoi tout ce qui est et peut être est effectivement ce qu'il est. Bref, l'être est la condition *a priori* de possibilité de tout étant, quel qu'il soit. Ce point de départ est très significatif.

Les traits caractéristiques de l'idée d'être sont les suivants :

1) l'idée est direction, vecteur, elle est un sens d'orientation; l'être comme idée sera le sens du mouvement, ce vers quoi s'oriente l'esprit;

2) l'idée est une tâche : l'idée d'être est une fin à réaliser;

3) l'idée d'être est la raison profonde de l'insatisfaction; car c'est le néant de toute détermination. Ce passage de l'être au néant exprime l'inadéquation du réel à l'idée d'être.

[27] Voir *op. cit.*, pp. 116-117.
[28] *Op. cit.*, p. 132.
[29] Cf. fasc. V, pp. 92 ss.

En cherchant les divers moments de la croissance de l'idée d'être, Stanislas Breton précise que le point de départ est l'élan vers l'être et que le dernier moment est le néant. Ce qui est premier, c'est bien l'intentionalité positive de l'être, bien que l'actuel soit enveloppé dans un horizon de potentialité.

Ayant étudié ce phénomène particulier de l'idée d'être, Stanislas Breton se pose la question : comment l'idée d'être se relie-t-elle à l'être ? L'idée d'être n'est pas l'être, elle y tend. L'idée d'être est essentiellement ordonnée à l'être; si elle refuse cet ordre, elle s'évanouit dans le néant. L'idée d'être est à la fois être et étant. Pour Stanislas Breton il y a même appartenance réciproque : «comme l'idée d'être appartient nécessairement à l'être, ainsi l'être à l'idée». Il faut donc admettre un certain idéalisme pour exprimer adéquatement la richesse de l'être.

Si l'on veut préciser ce qu'est l'être, on doit reconnaître qu'il est acte; mais l'acte est défini comme la détermination la plus parfaite, ce qui donne la parfaite «suffisance d'une forme». L'acte, c'est aussi l'énergie, la générosité pure, la spontanéité originelle, «causalité de soi par soi».

Enfin, parlant de l'unité de l'idée de l'être, Stanislas Breton dira que l'être est l'horizon sur lequel se profilent toutes les formes, l'*a priori* de familiarité rendant possible toute rencontre.

Il est clair que l'on demeure ici dans une description phénoménologique faisant appel à une ontologie. Mais peut-on, à partir de l'idée de l'être, rejoindre l'être ? Si l'être est premier par rapport à l'idée, c'est évidemment impossible.

Dans la perspective d'un thomisme très ouvert à la philosophie existentielle [30], Aimé Forest réagit contre ce qu'il appelle «la séduction de l'abstrait», qui conduit immanquablement à «l'abstraction réalisée»[31]. Le moyen de dépasser celle-ci est pour lui le *consentement à l'être*,

[30] Voir *Du consentement à l'être,* p. 104-105 : «Le rapport du singulier à l'absolu est donné (...) dans la position même de l'existence lorsque nous la prenons en un sens métaphysique, et pour en discerner la nature exacte, il n'est (...) que de dépasser le point de vue de ce que nous appellerons une *philosophie isolante* par celui d'une *philosophie existentielle*». Le thomisme d'A. Forest s'était principalement affirmé dans son étude sur *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.*

[31] Voir *Du consentement à l'être,* pp. 84 et 85.

> lorsque nous acceptons de penser véritablement, selon le mode de connaissance qui nous est accessible, ce que nous nous donnons en prenant l'être comme objet, lorsque nous arrivons à penser l'existence singulière non en fonction des seules déterminations de l'entendement, mais en fonction de l'universalité de l'être [32].

> Lorsque nous aurons réussi à reconquérir l'être concret comme objet, le consentement de la pensée à l'être nous délivrera de la résistance que la détermination oppose au progrès de notre pensée. Le consentement deviendra alors, au sens propre du mot, la méthode de la métaphysique [33].

L'attitude du consentement permet une contemplation qui «porte à la fois sur la vérité propre de l'existence singulière et sur la diversité ordonnée de l'être, c'est-à-dire sur son unité»[34]. Cette contemplation réalise une «possession spirituelle de l'être»[35] inséparable d'un «accès dans l'absolu». Car la «présence de l'être» n'est plus seulement éprouvée dans une expérience, «elle est plutôt effectuée, et nous pouvons dire à la lettre qu'en affirmant la vérité nous entrons dans l'acte créateur»[36].

Aussi l'étude de la présence de l'être prend-elle, dans cette perspective, une importance toute particulière [37]. De plus, l'importance accordée à la présence entraîne Aimé Forest à considérer l'être en fonction de la valeur, la présence faisant saisir «la relation tout interne de l'être et de la valeur»[38]. Il se trouve ainsi conduit à affirmer que «l'être est toujours de quelque façon ordonné à la valeur», et que «l'être est la participation à la valeur dans laquelle il trouve son fondement»[39].

Ces différentes positions «thomistes» – au sens très large – nous montrent combien le problème métaphysique de l'être demeure actuel,

[32] *Op. cit.*, p. 86.

[33] *Ibid.* Une telle métaphysique peut se caractériser comme une «vision métaphysique du concret», dans laquelle «le rapport immédiat du singulier à l'absolu nous interdit de nous en tenir à la considération des faits en eux-mêmes et nous permet au contraire de retrouver dans le fait la réalité de l'idée» (*op. cit.*, p. 132).

[34] *Op. cit.*, p. 144. Cf. pp. 147-148 : «La contemplation métaphysique est (...) faite du respect et de la fidélité de la pensée à la diversité une de l'expérience. En un mot l'objet propre du consentement c'est l'ordre».

[35] *Op. cit.*, p. 149.

[36] *Ibid.*

[37] Cf. *La présence de l'être*, p. 217. Cette présence étant présence signifiante, l'étude de la signification devient «la tâche principale de la métaphysique» *(ibid.)*.

[38] *Ibid.*

[39] *Art. cit.*, p. 219.

et combien aussi il est difficile, puisque même parmi ceux qui n'hésitent pas à se réclamer de S. Thomas, les divergences sont si grandes ! Cependant il semble que l'on voie se dessiner quelques grandes tendances : l'une, la plus fidèle à la lettre de S. Thomas, veut redécouvrir et mettre en pleine lumière, dans une perspective historique et critique, ce qu'il y a de plus original dans la métaphysique de S. Thomas. C'est le problème de l'*esse* vu dans la lumière de la création (comme chez Etienne Gilson et le P. Fabro), ou découvert à travers une intuition d'un type unique (comme chez Maritain). C'est nettement le problème de l'*esse* qui captive ici le regard métaphysique; et la distinction que l'on fait entre la métaphysique d'Aristote et celle de S. Thomas montre mieux la perfection de la position de S. Thomas.

Une autre tendance met en valeur l'importance capitale de l'idée d'être et insiste sur le caractère *a priori* de cette idée (le P. Marc et le P. De Munnynck). Cette tendance réflexive et plus déductive met en lumière d'une part la plénitude de perfection de cette idée, et d'autre part son actualité, son dynamisme.

Particulièrement «sensibilisés» au problème critique de Kant (comme le P. Maréchal et ses disciples) ou de la phénoménologie husserlienne (comme Stanislas Breton), un grand nombre de «thomistes» cherchent à montrer comment une perspective de réflexion critique ou de réflexion phénoménologique sur l'idée d'être doit conduire à une métaphysique de l'être.

Chacune de ces positions apporte quelque chose à la recherche de l'être, mais aucune ne peut nous satisfaire pleinement. Etienne Gilson et le P. Fabro ne distinguent pas assez le problème théologique du problème métaphysique. Maritain n'analyse pas assez et risque de conduire à un certain lyrisme métaphysique. Le P. De Munnynck demeure dans une position plus critique que métaphysique; on ne peut redécouvrir l'être à partir de l'idée d'être. Quant au P. Rousselot et au P. Maréchal, ils confondent l'appétit naturel de l'intelligence et celui de la volonté. Ce qu'ils disent ne serait-il pas plus vrai de la volonté que de l'intelligence ? Confondant l'être et le bien, ils ne saisissent plus le caractère propre de l'intelligence. Le P. Marc adopte une position de réflexion trop psychologique. Le P. Roland-Gosselin, partant de la critique, ne se condamne-t-il pas à demeurer en critique, sans jamais pouvoir – hélas ! – rejoindre la métaphysique ? Le P. Breton ne peut pas non plus, par une approche phénoménologique, atteindre la métaphysique; car en partant de l'intentionalité de l'être, on ne saisira jamais l'être en

lui-même. Quant à Aimé Forest, voulant éviter la séduction de l'abstrait, il se précipite vers le concret. Il n'y a donc plus de véritable analyse de l'être, mais un «idéalisme du concret»[40] qui veut «retrouver dans le fait la réalité de l'idée», ce qui amène Aimé Forest, en définitive, à affirmer que l'être est une participation à la valeur. Ne retrouve-t-on pas ici le primat des idées (valeur) sur l'être ?

Il faut néanmoins reconnaître le mérite de ces thomistes. Ils sont loin de la caricature qu'en 1956 Georges Gusdorf faisait encore de la métaphysique dite «scolastique» :

> Le métaphysicien ne doit pas suivre l'exemple de la scolastique s'établissant, à la manière d'un bernard-l'ermite, dans la coquille du cosmos aristotélicien, vide de toute substance depuis bien des siècles. C'est le monde présent qu'il faut affronter, et non pas une galerie de fossiles intellectuels[41].

On ne saurait reprocher aux thomistes dont nous avons parlé de se soustraire à l'affrontement du monde présent; et il faut reconnaître qu'ils veulent appuyer cet affrontement sur un authentique retour à la source. Mais ce qui est très étonnant, justement, dans ces tentatives de retour à la source, c'est que l'on n'ait pas été plus attentif à rejoindre celui que S. Thomas lui-même considère comme la source de sa métaphysique : Aristote. Il semble que tout en maintenant le contact avec la pensée contemporaine pour recevoir d'elle ce qu'elle peut nous apporter, on pourrait, en revenant à Aristote (le philosophe de l'être) pour essayer de le saisir en profondeur (et en s'aidant, pour mieux le comprendre, de tous ceux qui ont pu se servir de lui), redécouvrir aujourd'hui une véritable métaphysique de l'être.

Cette méconnaissance profonde d'Aristote semble avoir mis un voile sur les thomistes fidèles à S. Thomas, qui ont certes compris l'importance qu'a chez lui l'*esse,* mais qui n'ont pas cherché à saisir comment il le concevait. Ils ont senti l'influence néoplatonicienne, celle de Denys, du *De Causis,* sur S. Thomas, mais n'ont pas cherché à préciser comment ce dernier utilisait Denys et le *De Causis.* Par le fait même, ils n'ont plus cherché à creuser ce qui semble être l'apport le plus intéressant de la philosophie d'Aristote à la pensée de S. Thomas : la philosophie de l'acte et l'interrogation sur la finalité. Ils n'ont pas cherché à

[40] *Du consentement à l'être,* p. 131, cf. pp. 148-149.
[41] G. GUSDORF, *Traité de métaphysique,* pp. 453-454.

montrer comment Aristote, philosophe de l'expérience, sensible avant tout à ce-qui-est, arrive cependant à préciser que la philosophie première est la philosophie de l'être en tant qu'être, la philosophie des premiers principes et des premières causes de ce-qui-est. Tout le problème de l'induction métaphysique semble leur être comme étranger – d'où le besoin de l'intuition ou d'une méthode réflexive, qui, selon eux, peuvent seules remplacer l'induction métaphysique.

Car le problème de l'être demeure toujours pour nous le problème le plus proche et le plus difficile, celui de l'expérience la plus radicale, la plus naïve, et aussi celui de l'exigence la plus profonde, la plus pénétrante de notre intelligence. C'est le problème de ce qui *existe* actuellement et qui nous est donné, et c'est le problème de ce qui est ultime dans la vie même de notre esprit, de ce qui demeure le plus profondément inscrit dans notre intelligence.

C'est ce que nous voudrions rappeler ici, sans du reste nous étendre trop. Car il faut découvrir progressivement ce qu'est l'être, plutôt que d'en parler. L'important est de se laisser conduire par la réalité – saisie dans l'expérience, saisie dans l'induction – et de se laisser guider par elle, plutôt que par l'*idée* que nous avons de l'être.

Avant de voir comment nous devons penser l'être, il n'est peut-être pas inutile, en nous aidant du vaste panorama historique que nous venons de parcourir, de faire ressortir quelques grandes manières de concevoir les rapports de l'être, de la pensée et du λέγειν.

Si l'on considère l'histoire de la philosophie de l'être, il est intéressant de noter que Parménide, Platon, Aristote et Heidegger ont tous les quatre une place très particulière; car tous les quatre affirment que le νοῦς n'est pleinement lui-même qu'en découvrant l'être, mais chacun l'affirme d'une manière propre et caractéristique. Parménide affirme que le τὸ εἶναι et le νοεῖν sont identiques, tout en reconnaissant que le νοῦς est ordonné à l'être, n'a de signification que par l'être. L'être apparaît donc bien comme premier et ultime. Platon, tout en affirmant que le νοῦς seul peut découvrir et saisir l'être réel, τὸ ὄντως ὄν, l'être éternel, ne dit pas que le νοῦς s'identifie à l'être, mais plutôt qu'il est fait pour contempler en dernier lieu le Beau en soi et le Bien en soi. Ce n'est plus l'être qui apparaît comme ultime, mais le Bien en soi, le Beau en soi (qui, du reste, est bien être réel). Aristote reconnaît que le νοῦς est ordonné naturellement à l'être dans ce qu'il a de plus lui-même, que le νοῦς est capable de le découvrir et de l'affirmer; et même, le νοῦς en acte s'identifie à l'être en acte, comme la science en acte s'identifie à son ob-

jet en acte. Certes, cette identification n'est pas la même que celle qui se réalise entre le sujet existant et ses accidents; le vivant de vie végétative, en assimilant son aliment, réalise aussi avec celui-ci une unité; nous avons donc là trois modes différents d'unité. Mais pour Aristote, le νοῦς ne peut s'unir profondément l'être qu'en découvrant l'οὐσία (la substance) et, en dernier lieu, en contemplant la substance première et divine. Le νοῦς n'est pleinement lui-même que lorsqu'il est celui de l'Acte pur : il est alors νοήσεως νόησις. L'être n'est plus ce qui est ultime, mais ce qui spécifie et détermine radicalement le νοῦς. Ce qui est ultime, c'est l'Acte pur.

Pour Heidegger, la pensée n'est elle-même que lorsqu'elle pense l'être, lorsqu'elle est à l'écoute de l'être. L'être est ce qui la rend possible. Il est fondamental et premier; au delà de lui on ne peut remonter. D'autre part, puisque le langage est la «maison de l'être», l'être habite le langage; et puisque l'homme est le gardien et le berger de l'être [42], l'être est auprès de lui : le Dasein de l'homme est le *là* de l'être.

On voit bien la différence de ces quatre grands philosophes de l'être. Pour Parménide, qui a le privilège d'être le premier dans le temps, penser l'être, c'est à la fois le point de départ du νοῦς (ce qui le détermine) et ce qui en est le terme. L'Être est l'unique Absolu. Pour Platon, penser l'être réel, l'être éternel, c'est ce qui éveille le νοῦς, lui permettant de contempler le Beau en soi, le Bien en soi (qui sont bien être éternel, être véritable). Pour Aristote, penser l'être en tant qu'être, c'est ce qui détermine le plus profondément le νοῦς en exigeant d'atteindre l'οὐσία et l'acte, principes propres de ce-qui-est, et en dernier lieu de contempler la Substance séparée et l'Acte pur. Pour Heidegger, penser l'être est l'absolu. Mais l'être ne peut se séparer du penser. Bien qu'antérieur au penser, il lui demeure lié. On voit donc qu'il y a là quatre grandes manières de concevoir les liens entre l'être et le νοῦς.

Notons bien que si Platon fait déjà la différence entre l'être et le bien en soi, Aristote opère une nouvelle distinction entre l'être et l'οὐσία (pour Platon en effet, l'être réel et l'οὐσία semblent s'identifier). Dès que l'on considère ces distinctions comme des séparations, on doit conclure que chez Platon l'être est relatif au Bien en soi et que chez Aristote l'être est relatif à la substance et à l'acte – et, plus profondément, à la Substance première et à l'Acte pur. Mais quelle est la

[42] Cf. fasc. IV, p. 78.

nature de la distinction entre l'être réel (l'οὐσία) et le Bien en soi ? Cette distinction est-elle une véritable séparation ? Cela semble inexact, puisque le Bien en soi est l'être réel, l'être éternel. Si, dans le cas de Platon, il est assez difficile de faire le discernement entre distinction et séparation, il est très net que chez Aristote ces distinctions ne sont pas des séparations. Car l'Être Premier est bien être au sens le plus fort, mais cet Être Premier, en son existence propre, n'est pas l'être en tant qu'être (bien que seul l'être en tant qu'être me permette de saisir quelque chose de l'Être premier, Substance séparée, Acte pur).

Parménide identifie le λέγειν avec le νοεῖν et l'être. Mais, dans cette identification, il reconnaît que le λέγειν est dépendant du νοεῖν, comme celui-ci l'est de l'être. Pour Platon, le λέγειν est comme un fruit du νοεῖν. Celui qui contemple les beaux corps *dira* de beaux discours, celui qui contemple le Beau en soi *dira* des discours encore plus beaux. Le λέγειν est vraiment un fruit nécessaire et de surabondance, qui exprime ce qu'il y a de plus profond dans le νοεῖν contemplatif. La distinction entre le νοεῖν et le λέγειν est plus nettement marquée que chez Parménide. Enfin Aristote reconnaît, lui aussi, que le λέγειν est fruit du νοεῖν, qu'il le présuppose; mais le λέγειν a ses lois propres qui ne sont pas celles du νοεῖν. La distinction entre le νοεῖν et le λέγειν est encore plus nette et, par le fait même, l'indépendance du λέγειν peut être manifestée.

Heidegger revient à la position de Parménide. Pour lui, le λέγειν et le νοεῖν sont si étroitement liés qu'ils s'identifient. Et même le λέγειν est considéré comme étant pour nous premier. C'est à travers le λέγειν qu'il faut découvrir le νοεῖν et, à travers celui-ci, l'être. L'ordre des «trois» semble, chez Heidegger, inverse de ce qu'il était pour Parménide; et c'est peut-être cela qui montre le mieux la différence entre Parménide et Heidegger. Ce qui, chez Parménide, était au terme, devient chez Heidegger le point de départ – et le point de départ devient le terme. Heidegger dépend de ses devanciers, qui avant tout ont mis en lumière le primat du sujet transcendantal et le primat de la connaissance artistique, où le λέγειν manifeste le νοεῖν et même, d'une certaine manière, le mesure. C'est en disant l'être qu'on le pense et que l'être est donné. N'est-ce pas la Déesse qui dit l'être à Parménide, ce qui lui permet de le recevoir et de le penser ? Et ce qui est vrai de la Déesse n'est-il pas vrai du poète et du philosophe ?

Pour mieux saisir ce qui différencie Parménide, Platon, Aristote et Heidegger, il faudrait considérer la place et le rôle que chacun d'eux accorde au non-être. Tout en nous réservant de traiter cette question

ailleurs [43], il nous semble utile d'esquisser ici une comparaison qui vient confirmer ce que nous avons essayé d'exprimer. Le non-être, pour Parménide, n'est pas : il est néant. Mais ce néant, Parménide l'exprime par le «non-être», il le *dit* relativement à l'être. C'est l'être (identifié, du reste, avec le νοεῖν et le λέγειν) qui est affirmé en premier lieu; le non-être n'est que «dit», et il l'est en second lieu. Ce n'est pas lui qui nous fait contempler l'être; ce n'est pas la Déesse qui le révèle – elle révèle l'être. Mais l'homme, pour manifester l'absolu de l'être reçu, de l'être révélé, se sert du non-être en montrant l'opposition radicale qui existe entre les deux. Le non-être est comme le fruit du λέγειν de celui qui a découvert l'être et qui le pense. Celui-ci *dit* : l'être n'est pas le non-être. Il y a donc un lien très spécial entre le non-être et le λέγειν, en vue de montrer l'absolu de l'être.

Le non-être, chez Platon, est également utilisé par le λέγειν pour manifester l'absolu de l'être – mais d'une manière différente. Platon réagit contre les Sophistes qui opposaient être et non-être comme deux contraires se relativisant l'un l'autre, ce qui permettait d'exalter l'homme et de le considérer comme au delà de l'être et du non-être : l'homme n'est-il pas la mesure de toutes choses ? Pour Platon, cette position est inadmissible car elle exclut vérité et contemplation : le divin disparaît devant l'homme. En réalité, le non-être ne s'oppose pas à l'être réel et éternel; il s'identifie à la matière et fait partie du monde corruptible et sensible. Entre l'être réel, éternel, et le non-être, il y a une séparation semblable à celle de l'absolu et du relatif, de l'éternel et du temporel, de l'immuable et du mouvement. La seule chose que le philosophe doive dire, c'est l'être réel, où se réalise sa dialectique, son ἐπιστήμη parfaite. Le non-être ne peut être qu'objet d'opinion; il ne peut être objet de science vraie, de dialectique.

Pour Aristote, le non-être est formé par le νοῦς lorsque celui-ci nie et que sa négation touche l'être : c'est la négation absolue. Le non-être est donc le fruit du νοῦς dans son pouvoir de négation, et exprime bien ce pouvoir. Le non-être s'oppose à l'affirmation de l'être d'une manière contradictoire, en ce sens qu'entre l'affirmation de l'être et la négation du non-être il n'y a pas d'intermédiaire possible. Si l'un est vrai, l'autre

[43] C'est-à-dire après l'examen du problème de Dieu (la notion de néant n'est-elle pas originairement liée à une vision théologique ?). Nous avons cependant fait exception pour Heidegger (cf. fasc. IV, pp. 91-109), chez qui être et néant sont absolument inséparables.

est faux. Si le non-être, dans la philosophie d'Aristote, s'oppose à l'être d'une manière contradictoire et, de ce point de vue, possède une signification plus profonde que chez Platon, cela ne veut pas dire que le non-être, pour Aristote, nous permette d'atteindre l'être comme un moyen-terme plus proche de notre νοῦς (puisqu'il est son fruit propre). L'être n'est pas découvert directement, immédiatement, comme chez Platon et Parménide; mais parce que l'être n'est découvert que progressivement, pour ne pas confondre l'être et ses déterminations accidentelles, l'être et sa potentialité qui conditionne ses réalisations concrètes, nous avons besoin de la négation qui permet de distinguer l'être-οὐσία de ses déterminations accidentelles et l'être-acte de sa modalité potentielle. Cette distinction est une division qui atteint l'être au delà des déterminations et des modalités; pour l'opérer, il faut la négation absolue. Mais cela n'empêche pas que cette négation présuppose la saisie confuse de l'être-οὐσία et de l'être-acte. La négation précise cette division et permet de l'expliciter. Le non-être joue donc un rôle très important dans la philosophie d'Aristote, au niveau métaphysique et non pas seulement au niveau de l'être physique.

Pour Heidegger le non-être, qui n'est pas le néant mais qui pourtant le manifeste, joue un rôle fondamental, plus radical que chez Parménide; car Heidegger, qui veut dépasser Kant, vient cependant après Hegel. Or nous savons que pour Hegel le non-être joue un rôle dialectique essentiel et fondamental; il exprime bien le fondement de l'être et permet une compréhension du devenir : il est donc le fondement de l'être et la source du devenir. Pour Heidegger, le non-être est le fondement de l'être et ce qui est source de la manifestation, de la pensée de l'être. Car l'angoisse, qui «manifeste le néant», est ce qui nous permet de faire «l'épreuve de l'être». Le non-être est donc premier comparativement à l'être, et celui-ci ne peut se saisir que relativement à celui-là. Ils sont inséparables dialectiquement et réellement, fondamentalement. Seul l'ontique, le phénoménal, le devenir, peut être saisi, d'une manière périphérique, sans la médiation du non-être.

Si le λέγειν est relié au non-être, et si le λέγειν est premier, on comprend comment le non-être, fruit propre du λέγειν, devient ce qui est premier, ce qui est fondamental.

Il faudrait ajouter que les philosophes de l'être ne sont pas seulement Parménide, Platon, Aristote et Heidegger. Il y a aussi S. Thomas et ses disciples; mais S. Thomas est avant tout théologien, et ses disciples sont à la fois des théologiens et des philosophes. Tous recon-

naissent, à la suite de S. Thomas, que l'intelligence est faite pour l'être, que c'est l'être qu'elle découvre en premier lieu, que la métaphysique est la recherche de l'être en tant qu'être, et enfin que cette découverte analogique de l'être en tant qu'être permet à l'intelligence de reconnaître la nécessité d'affirmer l'existence de Dieu. La découverte de l'être, qui est première, n'est donc pas ultime; elle est relativisée par cette affirmation dernière de l'existence de l'Être premier. L'Absolu n'est donc pas l'être en tant qu'être, mais l'Être premier – bien que l'être en tant qu'être demeure ce qui détermine notre intelligence, lui permettant ce dépassement dans l'ordre de l'affirmation existentielle.

S. Thomas, en théologien, étudie d'une manière très spéciale le problème de la création, ce qui lui permet de porter un jugement de sagesse sur l'*esse* participé de toutes les réalités créées. La métaphysique de l'être s'achève donc en un jugement de sagesse sur l'*Ipsum esse subsistens* et l'*esse* participé. Cette vision de sagesse théologique est propre à S. Thomas. De plus, dans ce jugement de sagesse, il faut comprendre comment non seulement l'un est «acolyte» de l'être, comme le disait déjà le Philosophe, mais comment le vrai et le bien également accompagnent l'être. Tout être créé, du fait même qu'il est créé, est vrai et bon.

Dans cette vision de sagesse, S. Thomas précise encore que la création, qui est la communication de l'*esse*, se fait *ex nihilo*, à partir de rien. Le théologien se sert du *nihil*, du non-être, pour exprimer que l'acte créateur ne peut être une coopération, car il ne présuppose aucun patient. Avant cet acte il n'y a rien, cet acte est un pur don de l'*esse*.

Il y a donc chez S. Thomas, en plus de la métaphysique de l'être, une théologie de l'*esse*. Il semble bien que, parmi les disciples de S. Thomas, beaucoup n'aient pas suffisamment distingué ces deux moments dans la pensée de S. Thomas – et c'est pourquoi on en est arrivé à opposer la métaphysique de S. Thomas, métaphysique de l'*esse*, à celle d'Aristote (considérée comme une métaphysique de la forme, ce qui évidemment accentue l'opposition), en oubliant que l'originalité de S. Thomas est celle du théologien s'appuyant sur la lumière de la foi et utilisant une intelligence métaphysique (pleinement purifiée, du reste, grâce à cet usage même).

D'autres disciples de S. Thomas, oubliant que la métaphysique de l'être, dans son caractère spécifique (dans sa spécification), est au delà du conditionnement de l'intelligence humaine – bien qu'elle dépende de ce conditionnement dans son exercice – confondent exercice et

spécification et pensent qu'il faut adapter cette métaphysique de l'être à la critique de Kant, pour lui permettre de survivre. Or la critique kantienne demeure essentiellement enfermée dans le conditionnement de notre intelligence. Elle ne saisit rien du rapport radical νοῦς-être. On ne peut donc prétendre dépasser Kant pour redécouvrir une métaphysique; car on ne peut dépasser le conditionnement – celui-ci ne se dépasse pas. Il faut considérer dans notre vie intellectuelle autre chose : ce pour quoi elle est faite (sa finalité propre), ce qu'elle est dans son rapport avec l'être. De la finalité propre et du caractère spécifique de notre intelligence, Kant n'a rien dit. En voulant dépasser Kant et réaliser une méta-critique, on peut sans doute aboutir à une métaphysique de l'esprit, mais on ne fait plus une métaphysique de l'être, une philosophie première.

CHAPITRE II

EN VUE D'UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE

I. Penser l'être

Au terme de cette enquête historique, nous comprenons mieux combien il est important, lorsqu'il s'agit de cette saisie de l'être, de nous mettre dans les meilleures conditions possible de receptivité, d'attention, étant donné que la moindre confusion à ce niveau entraîne pour tout le reste d'importantes conséquences [1]. Nous comprenons aussi que nous devons toujours revenir à cette saisie initiale et toujours l'approfondir, toujours la décanter, la purifier, pour qu'elle puisse être plus pénétrante.

Soulignons d'abord l'importance du jugement d'existence dans l'expérience même que nous avons de la réalité existante. Car l'être ne nous est pas donné globalement dans une intuition. L'être est ce que nous découvrons progressivement comme ce qui est le plus proche de nous et ce qui est le plus lointain. Nous ne naissons pas amis de l'être,

[1] Rappelons-nous l'avertissement d'Aristote : «Une légère déviation initiale hors de la réalité finit en effet par prendre, à mesure qu'on progresse, une ampleur considérable. (...) La cause en est que le principe est plus riche par ce qu'il contient en puissance que par son contenu actuel. Ainsi s'explique que ce qui était à l'origine une affaire de peu de poids, puisse finir par prendre une importance tout à fait considérable» (*De Caelo*, I, 271 b 8-13).

nous ne naissons pas métaphysiciens; nous ne découvrons l'être que progressivement et lentement. La pensée de l'être est la première, en ce sens que dès que l'intelligence s'éveille comme intelligence, elle affirme «ceci est» – le jugement d'existence est bien ce qui est tout à fait premier dans la vie de l'intelligence –, et en même temps cette pensée de l'être est ce à quoi nous revenons toujours pour la préciser, l'expliciter. Jamais nous ne pourrons dire que nous avons atteint le terme, que notre pensée de l'être est parfaite, qu'elle n'a plus rien à acquérir. Le prétendre, c'est montrer que nous ne savons pas ce que c'est que penser l'être, le saisir. Ce-qui-est, comme être, ne peut être défini, ni enfermé dans une conclusion, il est ce qui est premier pour notre intelligence. La connaissance de l'être est donc bien pour nous première et ultime. Nous ne pouvons pas la dépasser pour la juger, la mesurer. En ce sens, on peut dire que cette connaissance est «abyssale» : elle nous met devant un abîme. L'être pour nous est bien un abîme, puisqu'il ne peut être contenu par autre chose que l'être. La connaissance que nous en avons ne peut jamais être considérée comme terminée, suffisante. Par là nous comprenons comment cette connaissance est bien au delà de toutes les autres connaissances. L'être est premier et la connaissance de l'être est première.

La découverte de Parménide demeure vraie : l'être est contemporain de la pensée. Il n'y a «pensée», au sens fort, que s'il y a découverte de l'être; et dans la mesure où cette découverte se réalise, la pensée s'explicite, s'actue – ce qui ne veut pas dire que l'être soit identique à la pensée, mais que *pour nous* la pensée au sens le plus fort est la pensée de l'être.

Mais cette découverte de l'être, qui est toujours une découverte radicale, première (puisqu'on ne peut se référer à rien d'autre pour l'expliquer, pour la manifester), se réalise, de fait, dans certaines circonstances qui sont précisément celles de la *condition humaine* de notre pensée. Ce qui est premier, radical, ce qui demanderait d'être saisi de la manière la plus simple, ne peut, de fait, être saisi par nous de cette manière; car en nous l'esprit ne s'identifie pas à l'être. Nous saisissons l'être d'abord à travers un jugement d'existence, à travers une expérience qui implique le concours de nos sensations.

N'ayant pas d'intuition de l'être, nous l'atteignons toujours à travers telle détermination, telle action, tel avoir. Certes l'être atteint transcende bien toute détermination, toute action, tout avoir, il est au delà du phénoménal et des catégories (au delà de ce qu'on peut appeler

l'«ontique»), mais il demeure présent à toute détermination, à tout avoir, à toute action [2]. Il nous faut donc, puisque nous n'avons pas de saisie intuitive de l'être, accepter que nos connaissances de la réalité soient multiples, diverses, tout en ayant une certaine unité, car ce que nous cherchons, c'est toujours la connaissance de l'être de ce-qui-est.

Nous devons reconnaître que l'être n'est atteint par nous qu'à travers les déterminations des réalités expérimentées, les réalités singulières existantes; mais en même temps il est atteint au delà de ces déterminations, non toutefois comme une détermination première, antérieure, mais comme étant présent à ces déterminations, ne faisant pas nombre avec elles (car il ne s'oppose pas à elles). L'être n'est pas la négation de ces déterminations, car il les implique, mais il est au delà, transcendant à leur égard. S'il en était autrement le jugement d'existence ne signifierait rien, puisqu'en disant : «ceci *est*», on reconnaît que *ceci* (telle détermination) existe, qu'il *est*. Si *est* transcende les déterminations, il leur demeure immanent, et c'est pourquoi ces déterminations particulières elles-mêmes, qui limitent l'être, peuvent le révéler (autrement elles ne le pourraient pas). C'est pour cela qu'il ne faut pas séparer le *est* de *tel* être, de telle détermination, mais distinguer seulement ce qui fait que ceci *est* et le *ceci* lui-même. Nous reconnaissons là d'une certaine manière la distinction de l'étant et de l'être, mais il nous semble préférable de dire «ceci-est» *(tel être)* et «est» (l'*être),* en insistant sur *ceci (tel)* ou au contraire sur *est* (l'*être),* plutôt que de dire l'*étant* et l'*être,* expressions où *est* (qui, selon sa signification propre d'acte en exercice, exprime quelque chose qu'*étant* et *être* ne peuvent dire) semble être«oublié»[3]. Par là est mieux explicitée la modalité propre du premier moment où notre intelligence entre en contact avec *est* (l'être), ce que n'exprime pas l'opposition *étant* et *être,* opposition qui est avant

[2] Il est bien évident que si nous avions une saisie intuitive de l'être, nous n'aurions pas besoin de l'analyser et de rechercher ses causes. C'est pourquoi toute métaphysique qui prétend saisir intuitivement l'être ne l'analyse plus et ne recherche plus ses causes propres. Une telle métaphysique se contente de décrire le fait d'exister, ou elle s'oriente vers un certain lyrisme métaphysique dont l'aspect poétique peut certes séduire, mais ne saurait satisfaire vraiment l'intelligence métaphysique.

[3] Sur l'oubli de l'*être*, voir fasc. IV. Heidegger insiste aussi sur l'importance du *est* (*Introduction à la métaphysique,* pp. 99-100; cf. ci-dessus, p. 11, note 4), mais d'une façon différente. Pour nous, le *est* est saisi à partir du jugement d'existence, affirmant d'une manière absolue que la réalité existe; alors que pour Heidegger, *est* est toujours en référence à une situation, à une tâche, à une atmosphère déterminée (cf. *Introduction à la métaphysique,* p. 98).

tout grammaticale et non réelle [4].

Atteignant l'*est* d'un «ceci» dans un jugement d'existence et à travers une expérience vécue, on comprend comment nous pouvons fixer un regard réflexe sur les limites de ce jugement, de cette expérience, et par là affirmer que nous pouvons, étant donné le conditionnement particulier de notre connaissance intellectuelle, saisir que telle réalité particulière, tel être, est toujours lié au temps. De fait, si l'on ne fait que réfléchir sur le conditionnement de la connaissance intellectuelle humaine, on est amené fatalement à l'affirmer. L'être apparaît alors comme lié au temps, il s'exprime par un verbe qui, dans sa propre signification, connote toujours le temps. Au niveau du conditionnement de notre intelligence, c'est exact : le verbe être demeure lié au temps, il se décline comme tous les verbes; mais précisément, la saisie de l'être ne peut se situer à ce niveau, si du moins penser l'être est ce qui caracté-

[4] Pour Heidegger, le participe «étant» (ἐὸν, *ens*) est «le participe qui rassemble en soi tous les autres participes possibles» *(Qu'appelle-t-on penser ?,* p. 204). Heidegger reconnaît que «le titre de 'participe' est un titre grammatical» *(ibid.),* mais «ce à quoi il se rapporte dans le fond, quoique ce ne soit pas dit», c'est la duplicité de l'étant et de l'Etre (voir *op. cit.,* pp. 204-205); et la distinction entre substantif et verbe ne vient pas de la grammaire, mais de Platon, plus précisément du *Sophiste* (voir *op. cit.,* pp. 204-205; cf. fasc. IV, p. 11, note 12). Heidegger, manifestement, se réfère à l'expression μετέχειν τοῦ ὄντος (*Sophiste,* 256 a et e). Notons à ce propos que, d'après John Malcolm, cette expression ne peut pas avoir ici une signification existentielle. Voir J. MALCOLM, *Plato's Analysis of* τὸ ὄν *and* τὸ μὴ ὄν *in the Sophist,* p. 130 : «A key passage for those who find an existential sens of εἶναι is 256 a, where it is said of motion (κίνησις) that it μετεχει τοῦ ὄντος. But the expression μετέχει τοῦ ὄντος cannot be used existentially at 256 e where it is said of each class that it μετέχει τοῦ ὄντος, and therefore (of it) πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν. Now πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν must mean 'there are many predicates which may be truly affirmed', hence μετέχειν τοῦ ὄντος cannot be taken existentially and it cannot be equivalent to an existential sense of εἶναι». Quoiqu'il en soit, ce que nous devons dire, c'est que la forme grammaticale du participe, si elle «participe» bien du verbe (c'est là, nous dit la grammaire, la raison d'être de son nom : il «participe» du verbe et de l'adjectif), n'exprime pas la participation à ce que *signifie* le verbe, puisqu'il exprime simplement (dans le cas du participe présent) l'action ou l'état en cours. Ne sommes-nous pas là en présence de la vieille erreur des Sophistes, qui confondent le mot et sa signification ? De plus, on pourrait se demander ce que, dans cette manière de concevoir le participe, devient le participe passé. La métaphysique de l'*été,* du *gewesen,* reste donc à faire ! Sans doute en trouverait-on des éléments dans le *Wesen ist was gewesen ist* de Hegel (cf. ci-dessus, p. 158) tel que l'interprète Sartre (cf. *L'Être et le Néant,* p. 515, cité ci-dessus, p. 254), et donc dans la néantisation du pour-soi qui *est été* par l'en-soi (*op. cit.,* p. 712; cf. pp. 121, 147); ou encore (avant Sartre) dans la *Gewesenheit* de Heidegger : le *Dasein* est «ayant-été», ce caractère jaillissant d'une certaine manière du futur : *Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft (Sein und Zeit,* § 65, p. 326; cf. pp. 328-329; c'est en tant qu'il est «ayant été» que le *Dasein* est livré à la déréliction (*Geworfenheit;* cf. *op. cit.,* § 76, p. 396). Voir aussi *Temps et Être,* pp. 41 et 49, et la note 8 de G. Fédier, p. 71.

rise l'esprit, l'intelligence, ce qui caractérise la pensée. En effet, le propre de toute opération vitale, *a fortiori* de la connaissance et à plus forte raison encore de la pensée (connaissance spirituelle), n'est-il pas précisément de ne pouvoir être réduite au conditionnement de son exercice ? Le conditionnement de leur exercice est certes une des dimensions de ces opérations vitales limitées, mais il ne peut s'identifier à elles; il en exprime surtout les limites. Le philosophe doit regarder ces opérations en elles-mêmes pour chercher à saisir ce qu'elles sont : la connaissance n'est pas l'appétit et la connaissance sensible n'est pas la pensée, bien que celle-ci soit conditionnée par celle-là et en demeure dépendante dans son exercice et dans sa genèse. Un philosophe réaliste doit être très attentif à cette distinction capitale. Car il est évident que tout ce qui conditionne notre activité intellectuelle demeure toujours limité, mesuré par le temps; par le fait même, ramener cette activité intellectuelle à ce qui la conditionne, c'est l'enfermer dans le temps et dans ses limites; c'est aussi s'interdire d'atteindre ce pour quoi elle est faite et ce qui la détermine radicalement et en premier lieu, car ce qui la conditionne n'est jamais ce qui la détermine radicalement et en premier lieu, mais est toujours relatif. Considérer notre pensée *en elle-même*, à travers ce qui la conditionne et au delà, c'est précisément mettre en lumière son ordre à l'être, sa capacité à l'égard de l'être, et aussi pouvoir saisir ce pour quoi elle est faite.

Donc, s'il faut reconnaître que notre connaissance intellectuelle se réalise de telle ou telle manière, qu'elle implique telle ou telle dépendance, il ne faut pas pour autant enfermer la vie de notre intelligence dans ce qui la conditionne. Cela est capital; autrement, on ne peut dépasser la critique kantienne, qui veut montrer que la réalité ne peut être représentée, reproduite, que par un certain agencement de facteurs *a priori* ; la métaphysique de l'être demeure alors comme ensevelie sous ces facteurs *a priori*, elle ne peut émerger et s'actuer. Notre jugement d'existence, si nous le vivons pleinement, implique un lien avec l'être; même si ce lien demeure encore très imparfait, il existe en acte : dans le jugement d'existence, nous pensons l'être. Mais cette pensée ne peut être découverte que par elle-même, car elle est première, radicale, fondamentale; elle ne peut être explicitée par des facteurs *a priori* ou par le truchement de son conditionnement. Si la critique met en relief ces facteurs *a priori* et si toute réflexion plus psychologique manifeste le conditionnement de notre pensée et ses limites, elles ne peuvent remplacer la métaphysique, qui est précisément pensée de l'être, tout ordonnée à la saisie intellectuelle de l'être en ce qu'il *est*.

Il faut donc éviter deux positions extrêmes : celle de l'ontologisme, intuition immédiate de l'être, et celle de Kant, réflexion critique sur les facteurs *a priori* de notre connaissance (ainsi que toute réflexion psychologique sur ce qui conditionne notre activité intellectuelle). Il faut reconnaître que notre intelligence est tout ordonnée à l'être, mais ne l'atteint que péniblement, lentement, selon sa manière propre qui est celle d'une intelligence liée à l'exercice des sensations, liée à l'exercice d'un jugement qui, lui-même, se réalise dans la composition ou la division. Par là, on voit ce qu'il peut y avoir de juste dans l'affirmation : «l'être est essentiellement synthétique». Reconnaissons que notre jugement d'existence implique la composition ou la division; il est une synthèse, la première synthèse au niveau de l'intelligence. L'être, qui nous est donné dans ce jugement, nous est donc donné dans une synthèse, une relation. Mais ne disons pas pour autant que l'être est une synthèse, qu'il est essentiellement synthétique, qu'il est relation. L'être donné à travers le jugement est ce qui est premier, il est ce au delà de quoi nous ne pouvons rien découvrir; il n'est donc pas composé d'éléments antérieurs à lui, bien qu'il se donne à travers un jugement qui, lui, implique des éléments antérieurs. Il est important de préciser quels sont ces éléments qui sont ceux de *notre manière de saisir* l'être, mais non pas ceux *de l'être.*

Ces éléments sont exprimés par l'énonciation dans le jugement d'existence : «ceci *est*», impliquant «ceci» et *est,* le nom et le verbe [5]. Il y a donc une première connaissance qui atteint la détermination propre de la réalité expérimentée, le «ceci», qui est toujours pour nous telle réalité particulière ayant telle nature. Il y a ainsi un premier élément de connaissance (premier dans l'ordre du devenir) qui est dit «appréhension» de telle nature. Notre intelligence, pour juger, pour affirmer, doit d'abord saisir, assimiler ce qui est proche d'elle, ce qu'elle atteint à travers le contact sensible, ce dont elle s'est fait une image.

Cette assimilation, cette saisie de telle nature, n'est pas la pensée de l'être; certes cette nature n'est pas séparée de l'être : elle en est une détermination [6]; mais il est évident que l'assimilation de cette nature, prise en elle-même, n'est pas la pensée de l'être; en elle-même elle n'est qu'un élément, encore très imparfait, de notre vie intellec-

[5] Cf. ci-dessus, pp. 9 ss. Voir aussi *L'être* I, pp. 189 ss.

[6] Nous voyons là le rôle fondamental de la négation, qui permet de ne pas s'arrêter à la détermination (l'étant au sens heideggérien), pour atteindre ce-qui-*est.* Ce rôle fondamental de la négation ne sera explicité que dans une réflexion critique.

tuelle, de la pensée de l'être. Cet élément est l'élément premier, génétiquement premier et donc le plus imparfait, mais il est aussi celui qui, précisément parce qu'il est premier dans l'ordre de l'imperfection, conditionne toute notre vie intellectuelle – ce qui explique que si facilement l'on demeure dans la connaissance des formes, des natures, des déterminations, des catégories. Ramener à cela la vie de l'intelligence, c'est nécessairement la matérialiser en la formalisant, car c'est l'empêcher d'atteindre l'être.

Cette saisie implique une abstraction (dont nous n'avons pas conscience), car notre intelligence, dans son appétit naturel, cherche son bien, ce qui lui permet de sortir de sa totale potentialité native; pour cela, elle écarte tout ce qui n'est pas son bien : cette détermination essentielle de la réalité. La connaissance des déterminations essentielles est le premier bien de l'intelligence, mais celle-ci ne peut s'en contenter, car elle est faite pour l'être. A travers ces déterminations saisies d'une manière abstraite, elle veut saisir la réalité existante, sa manière d'être. C'est ce second moment de la vie de l'intelligence qui est le premier dans l'ordre de nature; le premier acte parfait de l'intelligence est celui où elle affronte la réalité dans le jugement d'existence affirmant : «ceci *est*».

Dans l'appréhension, l'intelligence «n'affronte» pas la réalité; elle en saisit ce qu'elle peut saisir, assimiler : ses déterminations. Mais ces déterminations, ces formes, ne sont pas la réalité existante; elles ne sont qu'un aspect de l'être. Il faut donc dépasser ce premier moment d'assimilation pour juger, affronter ce-qui-est.

Donc, du point de vue de notre connaissance intellectuelle, le jugement d'existence est bien une synthèse qui s'exprime dans l'énonciation : «ceci *est*», synthèse de deux éléments : la détermination, la forme, la nature, et la manière d'être, le fait d'être, l'existence. Mais du point de vue de ce-qui-*est*, c'est différent [7].

On voit comment le jugement d'existence peut être considéré à la fois comme un second acte de la vie de l'intelligence et comme l'aspect premier et parfait. Ce n'est pas contradictoire, car c'est considérer le

[7] Ne confondons pas ces deux éléments intentionnels : l'assimilation de telle nature et l'affirmation de son existence, avec les deux éléments ontologiques qui composent toutes les réalités expérimentées et qui sont l'*ens* et l'*esse*. Il y a entre ces deux couples d'éléments un lien radical, mais ces deux distinctions se situent à des niveaux différents qu'il faut respecter; sinon, on ne peut plus saisir ce qu'est l'être.

jugement sous deux aspects différents : du point de vue de la forme intentionnelle, il est complexe et second; du point de vue de ce qui est atteint, il est premier.

Il faut donc reconnaître que notre connaissance de l'être va impliquer nécessairement toutes les conditions propres à notre connaissance intellectuelle : abstraction et concept. Mais ce n'est ni l'abstraction, ni le concept qui nous permettent de saisir ce qu'il y a d'unique dans cette pensée de l'être; car l'abstraction et le concept demeurent les conditions de notre intelligence humaine. Or, comme nous l'avons dit, ces conditions de notre activité intellectuelle ne peuvent nous faire saisir ce qu'a de tout à fait propre cette pensée de l'être. Cependant, la pensée de l'être ne fait pas sortir notre intelligence de ses conditions habituelles, elle ne la met pas en état d'extase; car il ne s'agit pas d'une connaissance surnaturelle, mystique, mais d'une connaissance naturelle au sens le plus radical. La pensée de l'être n'est-elle pas la connaissance propre de l'intelligence ? Même si cette intelligence est celle de l'homme, elle demeure une intelligence. Et si cette connaissance radicale, première, ne peut s'exercer que comme nos autres activités intellectuelles, elle s'exerce cependant d'une manière plus radicale, plus primitive. En réalité, c'est bien dans cette connaissance première, radicale, que la distinction que nous faisons ici prend toute sa signification.

On comprend comment, d'une certaine manière, on peut dire que cette pensée de l'être est préconceptuelle, en ce sens qu'elle ne peut être réduite à la connaissance conceptuelle, abstractive, en ce qu'elle a de propre.Mais cela ne veut pas dire que la pensée de l'être puisse se passer du concept; car elle ne peut échapper au conditionnement de notre intelligence. Cependant, si elle implique ce conditionnement, elle le dépasse, elle le transcende dans l'acte du jugement, puisque c'est proprement dans l'acte du jugement que l'être est saisi en premier lieu (c'est seulement dans une réflexion que le concept d'être pourra être explicité). Notre pensée de l'être est donc radicalement conceptuelle – c'est son mode particulier – mais elle ne peut s'arrêter au concept; elle doit, pour être parfaitement elle-même, s'achever dans le jugement d'existence. C'est là que notre intelligence se révèle à elle-même comme intelligence ordonnée à l'être, tout en demeurant une intelligence liée à tel conditionnement [8].

[8] Nous reviendrons sur cette question si importante en critique de la connaissance (dans notre *Essai de philosophie* sur *La pensée réflexive*, à paraître).

On ne pourra donc jamais réduire la pensée de l'être à l'idée que nous avons de l'être. Une telle réduction nous empêcherait de saisir l'être en lui-même, tel qu'il *est*.

L'interrogation

Cette connaissance de l'être dans le jugement d'existence demeure encore imparfaite, et c'est pourquoi elle demande d'être dépassée. En effet, dans le jugement d'existence : «ceci *est*», notre intelligence affronte le réel existant, ce-qui-est. C'est l'être existant, tel qu'il est, que notre intelligence saisit explicitement. Si elle le saisit en dépassant la détermination, la forme, le «ceci», elle demeure cependant liée à cette détermination, à cette forme. L'être est saisi en tant qu'il s'exerce dans le «ceci»; c'est l'existence du «ceci» qui est atteinte, sa manière d'être. L'appétit naturel de l'intelligence, son appétit naturel l'orientant vers l'être, a permis à l'intelligence de dépasser les déterminations, le *ceci*; c'est encore son appétit naturel de l'être qui l'oblige à ne pas s'arrêter à cette affirmation : «ceci est», mais la pousse à interroger. Car il y a là quelque chose qui éveille son admiration. En affirmant «ceci est», on est en présence de deux modalités de l'être : celle de la détermination (de la nature, de la forme) et celle de l'exercice d'être, du fait d'exister. Entre ces deux modalités il y a un ordre réciproque, une dépendance mutuelle : la détermination est première (elle peut devenir sujet [9]) l'exercice est second (il est attribut). Mais en même temps l'exercice actue ce qui n'était qu'attente d'être; et d'autre part cet exercice exprimé par l'attribut présuppose le sujet, il ne peut s'isoler, se séparer de lui.

Mais la pensée de l'être est au delà de cette dualité. L'être atteint est un, et il ne peut être réduit ni à l'une, ni à l'autre de ces deux modalités, tout en étant affirmé par l'une et par l'autre. Nécessairement, dans la mesure même où la pensée de l'être est en acte à travers le jugement d'existence, l'intelligence interroge pour saisir ce qu'est l'être. Elle interroge, sachant que l'être ne peut se ramener ni à «ceci» («ceci» *est*, mais n'est pas l'être, car il est «ceci» et l'être n'est pas «ceci»), ni à «est», car le «est» de «ceci est» demeure relatif à «ceci»; or l'être ne peut être relatif à quelque chose, à un sujet : il est premier, il est absolu dans la

[9] Elle le devient dans l'acte même du jugement : ceci *est* (grâce à *est*, «ceci» devient sujet de *est*).

mesure même où il est l'être. Cette interrogation s'impose donc nécessairement et elle exprime l'appétit radical de l'intelligence qui veut pénétrer le plus profondément possible dans l'être, son bien propre.

Cette interrogation, qui présuppose une certaine saisie de l'être grâce au jugement d'existence et qui veut aller plus loin dans la découverte de l'être, s'exprime de cette manière : si l'être qui se manifeste à nous dans tel existant, à travers le jugement d'existence : «ceci *est*», n'est ni «ceci», ni le fait d'exister (bien que l'un et l'autre ne soient pas extérieurs à l'être, étant des modes de l'être), qu'est-ce que l'être qui est au delà de la détermination et au delà de l'exercice même d'exister ? Nous voyons bien ici, de nouveau [10], le rôle de la négation, qui nous interdit de nous arrêter à *ceci est* (en langage heideggérien, à : l'étant *est*), car ce jugement, s'il connaît une certaine simplicité, n'est pas absolument simple. L'être saisi n'est pas absolument simple. C'est pourquoi, si j'affirme «ceci est», «ceci est» ne peut se réduire ni à «ceci», ni au fait d'exister. Cette négation pose un nouveau problème et permet l'interrogation sur l'être (autrement, j'en resterais au fait d'exister : il y a de l'être) [11]. L'interrogation sur l'être porte donc sur l'être en tant qu'il est au delà de ces deux modalités, celle de la détermination et celle du fait d'exister. Cette interrogation porte donc sur ce qu'il y a de premier dans l'être, ce qui est capable d'expliquer l'unité de l'être, en quoi il est au delà de la composition. Elle porte bien sur le principe propre de l'être. Certes il ne s'agit pas de se demander s'il existe un Être premier au delà des êtres que nous expérimentons, au delà de la personne humaine. Une telle interrogation ne peut pas encore avoir lieu, car il faut d'abord aller jusqu'au bout de notre connaissance de ce-qui-est, de ce que nous expérimentons. Or c'est précisément ce que nous expérimentons qui nous fait poser cette question : au delà des déterminations du «ceci», au delà du fait d'exister, et pourtant présent d'une manière immanente à ces déterminations et au fait d'exister, qu'est-ce que l'être ?

Cette interrogation est nécessaire pour aller plus loin et ne pas rester dans la pure description du «ceci» et du fait d'exister. Car elle nous permet, par la négation qu'elle implique (l'être n'est pas «ceci», l'être n'est pas le fait d'exister), de relativiser la détermination du «ceci» et

[10] Cf. ci-dessus, p. 290 et note 6.

[11] Nous reviendrons plus tard (il s'agit d'un problème de critique) sur ce rôle si important de la négation et aurons à comparer ces deux moments de la négation : le premier, qui permet de dépasser la détermination pour saisir ce qui *est*, et le second, qui dépasse *ceci est* pour atteindre l'être en lui-même.

son fait d'exister, de prendre du recul et d'actuer l'appétit naturel de notre intelligence qui veut savoir ce qu'est l'être, dans la mesure où elle le peut. Mais évidemment, une telle interrogation n'est possible que si l'on reconnaît qu'il n'y a pas d'intuition de l'être; car s'il y a une intuition immédiate et adéquate de l'être, on n'interroge pas. On n'interroge que s'il y a insatisfaction, que si demeure une non-connaissance, une certaine ignorance. L'interrogation, comme nous l'avons noté [12], est à notre vie intellectuelle ce que le désir est à notre vie affective. Pour qu'il y ait désir, il faut qu'il y ait amour et amour imparfait, amour qui se cherche. Une intelligence qui possède son bien n'interroge plus, et une intelligence qui l'ignore ne peut interroger. Pour interroger, il faut une intelligence qui cherche, qui déjà connaît, mais veut connaître davantage. C'est pourquoi, si l'on considère que l'être est saisi dans une «intuition abstractive»[13], on reconnaît sans doute que cette saisie n'est pas parfaite, et donc qu'elle pourrait engendrer une interrogation. Mais une telle interrogation ne provient pas de la transcendance même de ce-qui-*est;* elle veut simplement aller plus loin dans l'intuition; elle veut passer de l'abstrait au moins abstrait – ce qui, dans notre condition terrestre, est impossible. Une telle interrogation demeure donc stérile, inféconde, car elle porte sur quelque chose d'impossible.

Par contre, l'interrogation engendrée à partir du jugement d'existence porte sur quelque chose de possible : connaître les principes propres de l'être. L'être étant premier, il faut découvrir en lui ce qui est premier, dégager le noyau primitif, central, de tout ce qui est encore une gangue périphérique qui, à première vue, peut sembler indivisible. En effet, du point de vue intentionnel, il y a une certaine indivisibilité (celle du τὸ τί ἦν εἶναι des formes accidentelles), mais non pas du point de vue de l'être. Nous saisissons là l'écueil de toute philosophie idéaliste ou dépendante de l'idéalisme; et c'est peut-être ce qui montre le mieux comment une phénoménologie, si subtile qu'elle soit, ne pourra jamais aller plus loin et découvrir l'être, car elle demeure dans un indivisible intentionnel, l'εἶδος, qui n'est pas l'indivisible de l'être.

Enfin, soulignons que cette interrogation sur l'être, si importante qu'elle soit, n'est ni première, ni dernière. Elle ne peut être ni l'un ni l'autre dans cette recherche de l'être, car elle suppose le jugement d'existence et est ordonnée à une analyse de ce-qui-*est*.

[12] Cf. ci-dessus, p. 7.
[13] Cf. fasc. V, p. 26.

Elle n'est pas première, car notre vie intellectuelle ne commence pas par une interrogation, mais par une expérience impliquant un jugement d'existence. La réalité est première, elle est plus ancienne que notre propre interrogation, si radicale que celle-ci puisse être; nous existons avons que d'interroger. L'interrogation, nous l'avons dit, est analogue au désir. Or celui-ci n'est pas premier, il présuppose un amour. L'interrogation présuppose une connaissance, et une connaissance qui porte déjà sur ce qu'on interroge – et donc, ici, une connaissance de l'être. Il faudrait donc, pour que l'interrogation sur l'être fût première, que nous ayons déjà, d'une manière innée, une connaissance de l'être, ce qui est évidemment purement gratuit ![14] Cette connaissance innée de l'être, antérieure à toute autre connaissance et expliquant cette interrogation, proviendrait totalement de l'intérieur, du sujet connaissant, elle serait purement immanente. Comment pourrait-elle susciter une interrogation portant vraiment sur l'être ? Il semble bien que l'on se retrouverait dans une situation semblable à celle de l'intuition imparfaite engendrant une interrogation en vue d'un intuition parfaite. Cette connaissance *a priori* de l'être, imparfaite, serait la source d'une connaissance parfaite de l'être. Ne demeurerait-on pas dans un ordre purement intentionnel ? C'est pourquoi considérer l'interrogation comme première et radicale revient à reconnaître que la subjectivité transcendantale de notre intelligence, de notre esprit, est première relativement à la réalité existante. Par le fait même, la métaphysique de l'être risque de se ramener à une métaphysique de la connaissance – ce qui conduit à toutes sortes de contradictions.

Enfin, si l'interrogation est première, ne risque-t-elle pas très vite d'exprimer avant tout la vitalité, l'appétit de notre intelligence, surtout si cette interrogation est préconceptuelle et n'exprime alors vraiment que la soif naturelle de penser l'être ? Car dans toute interrogation (comme en tout désir) il y a un double aspect : la recherche de ce qu'on ne connaît pas et qu'on désire connaître – du point de vue objectif,

[14] Heidegger, dans les premières pages de *Sein und Zeit*, expose bien ce problème. Pour lui, il ne peut pas y avoir d'interrogation sans une compréhension préconceptuelle de ce sur quoi il y a interrogation (cf. *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou «raison»*, in Questions I, p. 150). L'analyse «existentiale» vise à en dégager les structures. Du reste, l'interrogation n'est qu'un mode de notre ex-sistance. Or notre ex-sistance n'est que l'articulation de la temporalité, sa distension; si bien que l'analytique de la temporalité comprend par avance l'interrogation... et sa réponse. Il y a là quelque chose de commun à la position de Heidegger et à une position réaliste. Mais cela ne dure pas.

c'est ce qui est premier (n'est-ce pas le contenu objectif de l'interrogation ?) – et l'appel de l'intelligence, le cri de son insatisfaction, sa revendication à l'égard de ce qu'elle ne connaît pas; du point de vue subjectif, c'est ce second aspect (l'exercice vital de l'intelligence, sa véhémence) qui est premier. Ou bien l'on interroge pour saisir, et alors on est respectueux de celui qui doit nous faire découvrir le secret qui demeure voilé; on est le mendiant qui tend la main sachant qu'il n'a aucun droit, et qui attend, qui présente sa misère pour tout recevoir de celui qui peut le soulager. Ou bien l'on interroge pour manifester son état d'indigence par impatience et par revendication : on veut alors en premier lieu faire comprendre qu'on est lésé, qu'on est dans un état d'insatisfaction; on est alors beaucoup moins respectueux de ce qui demeure caché, car on aime plus la possession que la vérité, on s'aime plus que ce que l'on cherche, que ce que l'on veut découvrir. Une interrogation qui s'impose comme première, comme l'interrogation par excellence, n'est-elle pas toujours de cette sorte – alors que celle qui jaillit du jugement d'existence interroge pour aller plus loin, pour découvrir ce qui est caché ? Lorsque le sujet est premier au point de départ, on le retrouve nécessairement au terme. Une interrogation provenant de l'insatisfaction du sujet plus que de la recherche de ce qu'est l'être, n'est plus une véritable interrogation, mais une revendication du sujet transcendantal qui cherche à s'imposer, à montrer son pouvoir de domination, à relativiser ce qu'il interroge, le ramenant à soi[15]. Une véritable interrogation objective, portant sur l'être, ne peut donc être première; mais elle ne peut pas non plus être dernière et tout achever.

[15] Dans une position réaliste, l'interrogation n'est pas première, elle présuppose une connaissance radicale : un jugement d'existence effectué dans une expérience au sens fort, où je reconnais que quelque chose d'autre que moi existe, où je reconnais que j'existe et que cette existence est antérieure à mon jugement et, d'une certaine manière, le mesure. Pour Heidegger, on ne peut par cette voie découvrir l'être; on ne peut découvrir que l'être de l'étant. Il faut aller plus loin et opérer une réduction fondamentale pour découvrir, par le *Dasein*, l'être. La connaissance n'est qu'un aspect partiel du mode de l'existence propre au *Dasein*, qui est *per se* ouverture et non seulement dans une de ses fonctions particulières, le connaître. C'est pourquoi, en un premier sens, l'analyse existentiale peut apparaître comme une généralisation de la critique kantienne, limitée, elle, à l'aspect proprement cognitif du comportement humain. En second lieu, et plus fondamentalement, Heidegger estime explicitement que c'est la structure du *Dasein* qui est elle-même «circulaire» : le *Dasein* est chez lui «hors de lui»; aussi n'y a-t-il pas «immanence» au sens classique du terme. Plus tard, il dira que le *Dasein* est le «jet (*Wurf*) de l'être» (cf. fasc. IV, p. 54 et p. 76, note 209). En tout cas, dès *Sein und Zeit*, il récuse toute la «problématique de la conscience» (le mot même de *Bewusstsein* n'apparaît guère, dans

On peut considérer que ce qu'il y a de plus grand dans la recherche, c'est l'interrogation; car par l'interrogation, celui qui recherche montre qu'il oriente lui-même sa recherche et, par le fait même, qu'il la domine et d'une certaine manière la devance. L'interrogation n'est-elle pas comme une hypothèse de base, fondamentale, une vue anticipée de ce qu'on découvre ? Mais si la métaphysique de l'être implique bien une recherche, peut-elle se ramener à la seule recherche ? Peut-on identifier métaphysique et recherche ? Si on le peut, on comprend alors que l'interrogation apparaisse comme le point culminant et ce à quoi l'on doit toujours revenir pour aller plus loin. Mais il semble impossible de ramener la métaphysique de l'être à la seule *recherche* de l'être, car c'est ne plus reconnaître aucune véritable connaissance de l'être. Dès que l'on reconnaît la possibilité d'une certaine connaissance de l'être, d'une pensée de l'être, on est au delà de l'interrogation, et celle-ci est bien relative à celle-là, en lui étant ordonnée. Ramener la métaphysique à la seule recherche, c'est donc supprimer la véritable métaphysique, qui est la pensée de l'être. Dès qu'il y a effectivement une connaissance de l'être, l'interrogation ne peut plus être ce qu'il y a d'ultime, de dernier. Car l'interrogation, comme telle, ne peut être une connaissance de l'être; elle peut impliquer une certaine connaissance de l'être, mais en elle-même elle demeure comme un appel.

Sein und Zeit, qu'en un passage où Heidegger critique Descartes). Il y a donc un dépassement de l'intentionnel, du cognitif, de la connaissance, pour entrer dans la pensée de l'être, dans l'ontologique, et c'est le *Dasein* qui fait le lien. Nous ne sommes plus dans l'ordre de la connaissance intentionnelle; la distinction entre l'ordre de la spécification et l'ordre de l'exercice ne peut plus avoir de sens, car l'être ne peut être *objet,* l'être ne peut être quelque chose qui s'ajoute, qui détermine, qui vient de l'extérieur. L'être est présent dans le *Dasein.* Penser l'être n'implique-t-il pas une révolution intérieure, intime, du connaissant ? Car comme connaissant il *est,* et s'il veut saisir l'être, il doit le saisir selon son caractère propre d'être, et non d'étant. Or le mode intentionnel ne peut nous faire saisir que ce qui caractérise l'étant, et non l'être : l'être est avant l'intentionnel et le fonde. Il faut donc penser l'être dans cette auto-réflexion du *Dasein,* et penser l'être n'est pas le connaître conceptuellement. Au niveau de l'être et de la pensée de l'être, νοεῖν et εἶναι sont identiques. N'y a-t-il pas là d'une part une conception fausse de la connaissance conceptuelle et intentionnelle, et d'autre part une nostalgie de l'identification du νοειν et de l'εἶναι, identification qui est vraie au niveau divin, mais non pas au niveau ontologique ? C'est seulement dans l'Être premier que le νοεῖν est l'être. Il y a donc confusion entre Dieu et l'être. Ne retrouve-t-on pas ici l'ancienne confusion de l'ontologisme ?

Quant à la connaissance conceptuelle, elle n'est pas enfermée dans l'ontique, l'étant, le participé; car si son mode demeure bien toujours intentionnel, elle n'en saisit pas moins ce-qui-est, en tant qu'être. Il faut distinguer ce qui la détermine, ce qu'elle atteint, et sa manière de l'atteindre. Heidegger a tellement peur du conceptualisme qu'il veut pour l'ontologie une pensée plus radicale.

Nous voyons donc que l'interrogation sur l'être est essentiellement ordonnée à la connaissance même de l'être et qu'elle doit, en vue de cette connaissance, nous empêcher de nous arrêter, de nous contenter de ce que nous avons déjà atteint; elle nous oblige à aller plus loin.

Cette interrogation qui nous oblige à aller plus loin, à découvrir comme de nouvelles voies d'accès pour pénétrer plus avant dans la connaissance de l'être, exige également une attention renouvelée. Celui qui interroge vraiment ne peut être distrait; il est dans un état où toutes ses énergies sont mobilisées pour aller plus loin. Il est dans l'état d'un chien de chasse aux arrêts qui attend que le gibier se lève, et qui fait même tout ce qu'il peut pour le faire lever. Car celui qui interroge n'est pas dans une simple attitude d'attente passive; il est celui qui attend avec le désir de découvrir. Si l'on supprime ce désir de la découverte, on supprime l'interrogation, sa finalité; car on interroge pour découvrir – ce qui montre encore que l'interrogation ne peut être dernière. Prétendre qu'elle est dernière, c'est en réalité la rendre vaine.

Celui qui interroge est donc particulièrement réceptif; car il reconnaît son indigence et, voulant découvrir, il veille à mettre tout en cause pour saisir ce qui se présente de nouveau. L'interrogation met donc dans un état d'éveil. C'est l'intelligence qui se tend pour pouvoir pénétrer plus avant, c'est l'intelligence qui prend du recul, en s'élevant pour mieux pénétrer, pour mieux saisir ce qu'elle cherche à saisir.

On comprend l'importance de ce moment de l'interrogation, qui nous permet de nous renouveler dans nos connaissances, nous empêche de nous replier sur ce que nous savons déjà, sur notre avoir, et nous fait tendre vers l'être. L'interrogation opère ce dépassement de l'avoir vers l'être, du déjà connu vers l'inconnu que l'on pressent, que l'on devine. Cet inconnu n'est alors atteint que d'une manière préconceptuelle; car il n'est pas encore parfaitement atteint, mais il est ce qui nous attire, ce qui réalise en nous un appel. Cette interrogation sur l'être nous fait regarder l'être comme ce qui est au delà de ce qui est possédé, comme ce qui est antérieur à tout concept, comme ce qui demeure caché tout en se manifestant à nous et en nous attirant.

Découverte des principes propres de l'être

Interrogeant sur ce qu'est l'être, nous cherchons à répondre. Or cette interrogation porte sur deux points : l'être ne pouvant se ramener au *ceci,* à la détermination, qu'est-ce qui est *avant* ? L'être ne pouvant se ramener à l'exercice propre de ce-qui-est, qu'est-ce qui est *au delà* ? Il s'agit de remonter à la source de l'être, à la source immanente de ce-qui-est. Cette découverte exige nécessairement d'abandonner certains éléments secondaires en vue de saisir ce qui est premier, ce qui est *avant* ce qui peut être décrit, autrement dit le principe propre, la cause propre de l'être, de ce-qui-est, du «ceci» et du «est», de la détermination et du fait d'exister. Cette découverte est ce qu'on appelle une démarche *inductive* au sens le plus fort[16]. Et lorsqu'il s'agit de la découverte du principe propre de l'être, on est en présence de l'induction première, fondamentale. Nous ne l'exposerons pas ici puisque nous en traitons ailleurs à propos de l'οὐσία (substance) et de l'ἐνέργεια (acte)[17]. Nous voulons seulement montrer qu'une telle induction est possible et qu'elle est nécessaire, et que, si on la comprend bien, elle permet de sauvegarder le véritable réalisme métaphysique; si, par contre, on la méconnaît et la rejette, c'est nécessairement la démarche dialectique qui la remplacera.

Une telle induction est possible, car l'être est à la fois premier et ultime; il est source de toute intelligibilité. Etant donné notre manière d'atteindre la réalité par l'intermédiaire de nos sensations, nous saisissons en premier lieu ce qui est visible, ce qui se manifeste, pour ensuite chercher à saisir ce qui est caché, intérieur, intime. Il est donc normal qu'il y ait d'abord par l'expérience un contact direct, immédiat avec ce-qui-est (mais un contact qui demeure une lecture assez extérieure, assez périphérique de ce-qui-est) pour ensuite, poussé et guidé par l'interrogation, essayer d'aller plus loin et saisir comme de l'intérieur la réalité expérimentée en ce qu'elle a de plus intime. Prétendre réduire l'être au phénomène est une vision très extérieure, très superficielle de la réalité physique, une vision qui ne nous dit pas ce qu'est cette réalité dans son caractère le plus profond. L'aspect phénoménal de la réalité

[16] Nous donnons ici au terme «induction» son sens le plus fort, celui des *Seconds Analytiques :* voir notre *Essai de philosophie* sur *L'être,* I, p. 393, note 2.

[17] Voir *op. cit.,* I, pp. 388 ss. et II, 1e partie, pp. 467 ss.

sensible ne peut expliquer son unité profonde, car cette unité existe au sein de la diversité visible; c'est évident en ce qui concerne le vivant – pour ne pas parler de l'homme. Plus l'être est parfait, plus son aspect phénoménal apparaît secondaire, et plus ce qu'il a d'intérieur devient principal. Il faut donc saisir ce qui est au delà du phénomène, et seule l'intelligence peut le faire; c'est le domaine qui lui est réservé : l'intelligibilité propre de ce-qui-est. Or pour y pénétrer l'intelligence procède par induction.

Une telle induction est nécessaire, nous le voyons bien, car sans elle nous demeurerions dans ce qui est extérieur, périphérique et secondaire : toute la réalité profonde de ce-qui-est (la substance, l'âme, principes propres l'une de ce-qui-est, l'autre du vivant), nous échapperait. L'induction apparaît bien comme la seule voie qui permette d'aller au delà des apparences et du phénoménal, d'entrer dans ce qui est le plus *être,* dans ce qui est «source» de tout le reste, de tout le visible. Sans l'induction, c'est-à-dire sans la découverte de ce qui est premier dans l'être, nous ne saisissons l'être que d'une manière assez extérieure, nous le saisissons dans sa «manière d'être», pourrait-on dire – soit le mode propre de telle nature, soit sa manière d'exister – mais nous ne le saisissons pas en lui-même : nous ne saisissons pas ce par quoi il est telle nature, ce par quoi il exerce telle manière d'exister.

Grâce à l'induction, nous saisissons l'être en ce qu'il a de premier –πρώτως– et non ce qui est secondaire, le dégradé. Notre saisie de l'être s'enrichit en se décantant et en pénétrant plus avant dans ce qu'est l'être.

L'être apparaît alors comme ayant une profondeur unique, qui lui est propre. Ce n'est plus la profondeur abyssale du début, qui demeurait indéterminée, c'est une profondeur au delà des déterminations particulières, et qui apparaît comme la source unique de ces déterminations. L'être apparaît aussi avant tout comme ce qui est ultime, ce au delà de quoi on ne peut aller, comme une richesse infinie mais parfaitement actuée, qu'on ne peut limiter, relativiser. C'est toujours la première saisie de l'être qui s'approfondit, qui s'intériorise, qui s'illumine et qui s'exprime alors dans la découverte de l'être comme οὐσία, comme ἐνέργεια, comme principe propre de ce-qui-est. Découvrir l'οὐσία, l'ἐνέργεια, c'est en effet découvrir l'être; c'est même découvrir en l'être ce qu'il est pleinement, en premier lieu: ce par quoi ce-qui-est, est. Mais comprenons bien que si l'οὐσία se distingue des accidents, modes secondaires de l'être, si l'ἐνέργεια se distingue de l'être en puissance, mode secondaire de l'être, et donc si la saisie de l'οὐσία implique une sépara-

tion à l'égard de la connaissance des autres modes de l'être, et si la saisie de l'acte implique une séparation à l'égard de la connaissance de l'être en puissance, cependant la connaissance métaphysique de l'être, *penser l'être*, est au delà de ces saisies de l'οὐσία et de l'acte, et donc ne doit pas s'identifier à ces saisies, si importantes et si capitales qu'elles soient. Car alors la connaissance des qualités, des relations, serait en dehors de la saisie de l'être et serait donc saisie du non-être; de même la connaissance de l'être en puissance. Comme on ne pouvait identifier l'appréhension de telle nature et le jugement affirmant «ceci est» avec la connaissance de l'être, la pensée de l'être, de même, bien que d'une manière différente, on ne peut identifier la découverte de l'οὐσία et de l'acte avec la connaissance de l'être; mais ces découvertes sont capitales en ce sens qu'elles donnent à la connaissance de l'être une profondeur et une acuité toutes nouvelles. Si l'οὐσία est bien l'être-premier, on ne peut cependant pas identifier être et οὐσία; de même que si l'ἐνέργεια est bien être-premier, on ne peut l'identifier à l'être; les identifier reviendrait à une certaine formalisation de l'être ou à une certaine séparation de l'être, considérant que toutes les déterminations visibles, phénoménales, ne sont rien et que tout être en puissance n'est rien. Par le fait même, l'être apparaîtrait pour nous à travers le néant, et il émergerait pour nous du néant. Le néant aurait pour nous une priorité, il nous manifesterait l'être et l'être émergerait de lui. Mais cela est contraire à l'expérience première et à notre jugement d'existence.

Si on oublie cette démarche inductive en la méconnaissant (ou en la méprisant), on ne pourra jamais saisir ce qu'il y a de premier dans l'être, on oubliera l'οὐσία et l'acte. On demeurera donc dans la saisie des deux modes élémentaires de l'être : le «ceci» et le fait d'exister. On assistera alors à un refoulement métaphysique, le plus terrible qui soit, car l'esprit, qui demande de penser l'être, ne pourra plus progresser. Il se produira alors un phénomène de repliement où l'intelligence, par sa propre activité, prétendra remplacer ce que, normalement, la réalité expérimentée elle-même devrait apporter. Il y a là une sorte d'exaltation de l'esprit prenant conscience de sa noblesse: n'est-il pas le seul capable de nous faire pénétrer vraiment dans l'être, puisqu'il possède une noblesse plus grande ? Ne possède-t-il pas le mode d'être le plus spirituel ? Il semble donc que la véritable saisie de l'être doive se faire, non pas dans la découverte de l'οὐσία et de l'acte, mais dans une attitude réflexive, dans une réflexion sur l'acte même du jugement. Cet acte étant ce qu'il y a de plus parfait dans l'activité de l'intelligence et dans toutes les activités que nous pouvons exercer, il semble qu'une réflexion

sur l'acte du jugement «ceci est» doive nous permettre de saisir l'acte d'être. En réalité, il y a alors confusion entre l'exercice vital de l'activité intellectuelle, qui est bien pour nous un certain mode d'acte, et l'acte d'être proprement dit. A partir de là, le réalisme de la métaphysique disparaît; le primat de l'activité de notre intelligence est proclamé, et l'être réel, lui, est relativisé. On ne peut plus penser l'être qu'à travers le conditionnement particulier de notre vie intellectuelle.

Ce primat de l'activité de l'intelligence sur l'être peut s'exprimer de diverses manières; et s'il veut aller jusqu'au bout de ses virtualités, il semble bien que ce soit à travers la négation qu'il se manifeste le mieux, car c'est dans la négation que l'intelligence prend le plus nettement conscience de sa supériorité. Quand elle affirme, en effet, il reste toujours une certaine objectivité, qui peut sans doute être relativisée, mais qui demeure; tandis que dans la négation, l'objectivité peut disparaître totalement, surtout lorsqu'il s'agit de cette négation radicale, première : celle qui porte sur l'être.

Normalement, la négation doit aider à découvrir plus profondément ce qu'est l'être; elle doit être comme un moment de purification en vue d'aller plus loin. Nous l'avons déjà vu à propos, précisément, du jugement d'existence : «ceci est». Ce jugement nous met en présence des deux premières manières d'atteindre l'être : par le «ceci» et par le fait d'exister. Pour aller plus loin, il faut bien saisir que le «ceci» *n'est pas* le fait d'exister, bien qu'il soit un certain mode d'être (comme, du reste, le fait d'exister lui-même). Une telle négation ne porte pas sur l'être, mais sur *telle* modalité de l'être. Mais la négation peut aller plus loin et porter sur l'être lui-même. On est alors en présence d'une négation absolue : ce *n'est pas.* Dans une attitude réflexive, où l'on considère avant tout l'activité même de l'intelligence humaine, la négation montre ce pouvoir qu'a l'intelligence humaine de s'affirmer comme au delà de l'être, puisqu'elle peut le nier. On peut donc, dans une attitude réflexive, se servir de cette négation comme d'une affirmation du néant pour relativiser l'être et manifester le primat de l'activité intellectuelle. L'intelligence, ayant relativisé l'être par l'affirmation du non-être, peut faire en elle-même et par elle-même la synthèse de l'être et du non-être, et être ainsi à la source du devenir. Si Dieu seul peut créer l'être, l'intelligence humaine peut être source du «devenir de l'être». L'être apparaît alors nécessairement lié au temps, lié au monde. Et si l'on veut redécouvrir fondamentalement la pensée de l'être au delà de ce moment dialectique, cette pensée demeure toujours comme liée au néant.

Il semble en effet que dans ce désir de redécouvrir ce qu'il y a de

fondamental, de premier, d'*a priori* – ce sans quoi tout le reste ne peut être –, il y ait un recours à une méthode réflexive réductive. En effet, au delà de cette démarche dialectique, qui n'a pas de terme (car l'esprit, dans sa démarche dialectique, n'a pas de raison de s'arrêter : l'être est absorbé par le devenir et, en réalité, par le devenir de l'esprit), le seul terme qu'on pourra découvrir sera un fondement; car le pur devenir ne peut avoir de fin, mais il a un fondement. Et pour découvrir ce fondement, on use d'une méthode réductive; car le fondement, comme tel, ne peut être découvert que par une méthode réflexive réductive. Si l'on cherche le fondement du devenir de la vie intellectuelle, on essaie de découvrir ce qu'il y a de premier, de fondamental dans l'ordre intentionnel. Cette réflexion réductive se fait à partir des formes intentionnelles : ce qui est possédé par notre intelligence, ce qui est vécu par elle. Or, nous l'avons déjà vu, ce qui est le fondement de notre vie intellectuelle, le premier génétique, c'est l'appréhension de la nature de ce-qui-est. Voilà notre premier avoir intentionnel. Une méthode de réflexion réductive sur notre devenir intellectuel doit aboutir à ce «premier», qui ne peut être qu'une forme intentionnelle fondamentale, celle d'une idée (εἶδος) de l'être, la forme intentionnelle de l'être. Peut-on, par cette première forme intentionnelle, fondamentale, radicale, rejoindre l'être ? On rejoint sans doute quelque chose de l'être, une modalité de l'être : le possible, mais on ne rejoint pas l'être au sens absolu. (L'être est premier au sens absolu; le fondement n'est pas premier au sens absolu, mais premier dans l'ordre génétique, dans l'ordre du devenir.) C'est peut-être là l'équivoque la plus terrible. Elle existe déjà au niveau de la forme intentionnelle, car la forme intentionnelle fondamentale est première seulement selon l'ordre génétique, et non selon l'ordre de perfection; mais l'équivoque devient particulièrement grave lorsqu'au delà des formes intentionnelles, on veut rejoindre l'être. Dans cette perspective d'une méthode réductive, on ne peut rejoindre l'être qu'au delà des formes intentionnelles, au delà des concepts. Il faut donc atteindre un «pré-conceptuel», l'ouverture de l'esprit à l'être. L'être est alors affirmé comme le fondement de tout, et même comme ce par quoi le fondement est fondement. On comprend comment le néant devient alors nécessaire pour penser l'être; car si penser l'être, c'est découvrir ce fondement radical, ce par quoi le fondement est fondement, c'est donc découvrir ce par quoi le possible est possible, autrement dit le néant.

Cette méthode réductive fait découvrir le primat du néant dans l'ordre du devenir; car, en réalité, il n'y a pas de premier absolu dans

l'ordre du devenir. Mais si l'on confond le premier génétique et le premier selon l'ordre de nature, nécessairement le néant apparaît comme premier. N'est-ce pas le drame d'une intelligence qui à un moment donné, dans sa quête de l'être, a oublié la voie inductive comme moyen de dépassement, de transcendance ?

L'être et l'un

Lorsque nous avons découvert ce qu'est l'être dans ses principes propres : οὐσία et ἐνέργεια, et compris que penser l'être ne peut se ramener à cette découverte, l'être se révèle à nous dans une diversité profonde : il est le «ceci», il est le fait d'exister, il est principe-οὐσία et principe-ἐνέργεια. A travers cette diversité, quelle unité demeure-t-il dans l'être ? Quels liens y a-t-il entre l'être et l'un ? Ce problème des rapports de l'être et de l'un se situe à un niveau différent du précédent. C'est une exigence de recueillement : ramener la diversité à l'unité; car l'être exige l'unité. Comment comprendre cette unité ? Quels sont les niveaux de cette unité ? En effet, il y a diverses modalités de l'unité comme il y a diverses modalités de l'être. Penser l'être, c'est penser l'un; on ne peut penser l'un sans l'être, on ne peut penser l'être sans atteindre l'un.

L'Être premier

Mais la pensée de l'être ne peut s'arrêter là. Car cette diversité des modalités de l'un, si elle permet d'éviter une contradiction au sein de l'être, ne satisfait pas pleinement la pensée de l'être qui, chaque fois qu'elle pénètre plus avant dans l'être, devient plus exigeante. C'est pourquoi cette saisie profonde de l'être conduit nécessairement le métaphysicien à se demander s'il n'existe pas un Être qui soit l'Être au sens le plus absolu, dont la diversité est exclue, car il est simple. L'être ne demande-t-il pas, par lui-même et en lui-même, cette simplicité absolue ? C'est bien la pensée de l'être qui exige du métaphysicien de se poser le problème de l'existence d'un Être premier. Et ce ne sera que dans cette découverte de l'existence nécessaire d'un Être premier que notre pensée de l'être pourra se reposer — non pas en elle, mais en cet Être premier. La métaphysique se transforme alors en théologie; la recherche s'achève en contemplation. Penser l'être, c'est nécessairement

aboutir à affirmer l'existence de l'Être premier. Mais l'affirmation de cette existence n'est pas identique à la pensée de l'être; contempler cet Être n'est pas penser l'être. Cette contemplation est l'achèvement de la pensée de l'être, ce qui lui donne son ultime signification, mais elle n'est pas ce qui lui donne sa signification propre. Car c'est penser l'être qui permet d'affirmer l'existence de l'Être premier et qui permet cette contemplation de l'Être premier. L'Être premier, je ne peux l'atteindre immédiatement. Il est posé comme ce qui est au delà de tout ce que je conçois, l'au-delà même de ma pensée de l'être, le Transcendant absolu. Il n'est pas posé comme fondement, mais comme ce qui est absolument premier, ce qui est Acte pur, Fin ultime, au delà de quoi je ne puis remonter.

Nous voyons donc comment cette découverte de l'Être premier n'arrête pas la recherche métaphysique; au contraire, elle lui donne comme un nouvel élan, comme une nouvelle intensité. Car c'est en fonction directe de ma pénétration de l'être que je puis affirmer l'existence de cet Être. C'est en ce sens que la théologie, loin d'être rivale de la métaphysique, l'exige et ne peut exister que par elle et en elle. C'est en ce sens également que métaphysique et théologie constituent la «philosophie première».

Notre pensée de l'être n'est pas un avoir. C'est une connaissance d'attente perpétuelle, une connaissance qui demeure ouverte. C'est une connaissance analogique

Nous voyons donc que la pensée de l'être est toujours présente à la recherche métaphysique, qu'elle ne peut s'en séparer, qu'elle l'oriente de l'intérieur et qu'à chaque étape elle s'enrichit, se précise, acquiert une nouvelle profondeur. Cette pensée de l'être demeure toute relative à l'être, totalement dépendante de lui, sans aucun droit sur lui, car c'est l'être qu'elle recherche avant tout, et non sa possession – ce qui exige une constante purification, une vigilance très profonde, un amour de la vérité au sens le plus fort. Seul cet amour peut maintenir une telle pauvreté : accepter d'être totalement relatif à l'être, à tout ce-qui-est, sans le dominer ni le ramener à soi.

Dans cet amour de la vérité et dans cette pauvreté radicale de l'intelligence, il faut reconnaître que notre connaissance de l'être se réalise selon une très grande diversité, tout en gardant une profonde unité. Voilà pourquoi notre pensée de l'être demeure analogique.

En effet, dès que nous réfléchissons sur notre vie intellectuelle, nous découvrons sans peine la faiblesse congénitale de notre intelligence (dans son exercice, elle dépend de nos sensations) mais aussi ses exigences profondes d'esprit. Nous devons donc accepter que la démarche première, fondamentale, de notre intelligence, soit l'expérience; notre intelligence doit demeurer en état d'accueil à l'égard de ce que nous touchons, de ce que nous voyons, à l'égard de l'univers physique. Mais elle ne peut s'y arrêter et y demeurer, car elle a un appétit de quelque chose de plus profond. Décrire nos expériences, si riches qu'elles soient, ne peut suffire à notre appétit intellectuel, à sa soif de pénétrer plus avant. Il faut accepter d'analyser ce-qui-est-expérimenté, pour saisir ce qu'il est en ce qu'il a de plus profond; et l'analyse ne peut se faire que grâce à l'interrogation.

Dans le jugement d'existence : «ceci est», nous atteignons bien quelque chose qui *est*, qui n'est pas réductible à «ceci», qui est au delà, et qui pourtant demeure en «ceci», et que nous atteignons à travers et en «ceci». Nous avons donc déjà là une diversité : *ceci est*; et nous devons reconnaître que l'être est «ceci» et qu'il n'est pas exclusivement «ceci», qu'il *est* comme au delà de «ceci», comme l'acte de «ceci». L'être se donne donc tout de suite à nous dans cette diversité et cette unité; il ne se donne pas à nous dans la pure dualité, ni dans la simple unité. Réduire l'être à «ceci», c'est ne plus saisir l'être, mais sa détermination ou son sujet; c'est le restreindre à la forme ou à ce qui est potentiel. Prétendre que l'être n'est que «est», c'est ne plus accepter la réalité telle qu'elle se présente à nous; car le «est» est présent dans le «ceci». On ne peut séparer le «est» du «ceci»; mais il faut l'en distinguer.

Le point de départ de notre connaissance de l'être n'est pas une *idée* de l'être. Soulignons la grande diversité de ces points de départ : l'idée de l'être est premièrement une, tout en acceptant des différences; la réalité expérimentée implique immédiatement une diversité, tout en demeurant une. De plus, l'idée est ce qui est manifesté, ce qui est exprimé, ce qui est dit; certes, elle peut impliquer certaines indéterminations, mais la détermination est bien donnée en premier lieu; tandis que saisir l'être à travers la réalité expérimentée, c'est nécessairement le découvrir comme ce qui est au delà des déterminations, comme ce qui est voilé, caché. L'être se donne à nous comme ce qui est à la fois manifesté par ces déterminations et voilé par elles. L'idée d'être, en réalité, ne peut signifier que la forme de la réalité, et non son être même. L'être ne peut être découvert que par lui-même, rien ne peut

lui être antérieur (sauf Celui qui est sa source propre, l'Être premier; mais Celui-ci nous demeure caché, plus caché encore que l'être). Cela est normal, car l'être est ce qui est atteint en premier lieu par l'intelligence, ce qui s'imprime en premier lieu dans l'intelligence. Prétendre atteindre l'être par une idée, c'est donc méconnaître le sens profond du jugement d'existence : ceci est.

On voit donc que cette première connaissance de l'être, non seulement est diverse dans l'unité, mais est à la fois confuse, voilée, et distincte, évidente.

A cause de cette diversité, de cette confusion, de ce voile, nous avons besoin de diverses expériences, de divers jugements d'existence pour mieux saisir l'être. Mais cette diversité d'expériences et de jugements d'existence augmente encore le caractère analogique de notre connaissance de l'être.

Nous avons donc avec l'être un premier contact intellectuel qui est, incontestablement, d'une grande complexité; et pourtant, au delà de cette diversité, quelque chose de radical, de tout à fait premier, unit plus profondément encore ces modalités diverses.

Enfin, les analyses que nous pouvons faire de la réalité expérimentée montrent encore un autre type de diversité et d'unité; car les principes propres de l'être, l'οὐσία et l'acte, sont divers, irréductibles l'un à l'autre [18]. Mais ils sont un dans leur terme, car ils sont principes propres de ce-qui-est, ils expriment profondément ce qu'est l'être en lui-même. Si le jugement d'existence nous fait atteindre l'être dans son exercice existentiel, les analyses de la réalité nous font atteindre l'être dans ses sources propres. C'est donc une nouvelle «lecture» de l'être, à un autre niveau. Nous nous trouvons donc de nouveau devant un type de connaissance analogique.

Ce-qui-est, considéré en tant qu'être, nous apparaît donc à des niveaux différents impliquant une très grande diversité et une unité non moins profonde. C'est pourquoi notre connaissance de l'être demeure toujours si difficile à analyser. Essayons donc de préciser :

[18] On ne peut nier que découvrir la finalité de l'homme et préciser ce qu'est cette finalité, ce qu'est le bonheur de l'homme, c'est découvrir quelque chose de profondément réel, et même ce qui, pour l'homme, est le plus réel, ce qui donne un sens à toute sa vie d'homme. Et pourtant cette finalité est autre que sa quiddité, qui le constitue tel. On ne peut réduire l'*être* de l'homme à son essence en rejetant sa finalité, car celle-ci fait partie de ce qu'il est comme vivant, comme être spirituel. Pour un être vivant, être, c'est vivre; pour un être spirituel, être, c'est vivre pleinement, c'est être uni à sa fin. La finalité est une modalité de l'être.

1° il y a une première connaissance confuse, commune, de l'être, qui est celle que nous acquérons par le jugement d'existence, à travers nos diverses expériences; tout ce qui existe peut être à l'origine de cette connaissance de ce-qui-est. Cette première connaissance de l'être à travers le jugement d'existence exprime bien le respect radical de notre intelligence à l'égard de ce-qui-est, car tout ce-qui-est, comme tel, est capable de la perfectionner et elle doit s'y référer en le respectant. C'est vraiment l'extension la plus universelle qui caractérise cette première connaissance explicite que nous avons de l'être. Ne confondons pas cette première connaissance de l'être et notre première connaissance générique du réel, qui caractérise notre manière propre de connaître, notre conditionnement intellectuel. Cette première connaissance générique demeure comme un élément de notre vie intellectuelle, comme l'élément fondamental, présupposé par tout le reste; elle demeure au niveau de l'appréhension, au niveau d'un «tout potentiel», d'une «forme générique». Tandis que la première connaissance confuse de l'être se réalise au sein du jugement d'existence, qui présuppose donc, d'une certaine manière, cette connaissance générique et la dépasse, mais qui, d'une autre manière, est encore plus fondamental, car la connaissance générique le présuppose. Il y a donc un rapport réciproque entre ces deux connaissances fondamentales, si bien qu'on les confond très facilement[19]. A cette connaissance fondamentale de l'être nous revenons toujours, et toujours elle peut augmenter, s'étendre (elle n'a pas de limites), tout en demeurant confuse, imprécise, indéterminée. Une telle connaissance demeure pré-métaphysique; elle est présupposée à toute métaphysique, mais n'est pas elle-même métaphysique.

2° Il y a un autre type de connaissance de l'être, qui possède une pénétration toute différente. C'est la connaissance proprement métaphysique de ce-qui-est, qui implique la saisie des principes propres de ce-qui-est considéré comme être, saisie qui s'opère par le moyen de l'induction métaphysique. Cette connaissance est avant tout pénétrante et qualitative. Ce n'est plus le caractère d'extension qui domine, mais le caractère de compréhension, de pénétration. Ce n'est pas la connais-

[19] La connaissance générique est première selon l'ordre de l'appréhension, tandis que l'autre (la connaissance première de ce-qui-est) est première selon l'ordre du jugement. Mais si le jugement présuppose l'appréhension, l'appréhension elle-même ne présuppose-t-elle pas un certain jugement ? Précisons : selon l'ordre d'intelligibilité, le jugement présuppose l'appréhension; selon l'ordre d'exercice, c'est l'inverse. On peut donc parler de deux connaissances fondamentales qui demeurent intimement liées dans la réalité et qui pourtant sont spécifiquement distinctes.

sance des «différences spécifiques», qui est pourtant également qualitative; c'est une connaissance plus qualitative encore, car c'est la connaissance, non de telle forme spéciale, mais de l'être en tant que source de détermination et source de séparation.

3° Il y a un troisième type de connaissance de l'être qui est comme déduit de la connaissance des principes propres : c'est la connaissance des propriétés : l'un et le multiple. L'un suit l'être en acte et l'être-οὐσία, le multiple suit l'être en puissance et les diverses formes accidentelles de l'être.

La connaissance analogique de l'être implique ces trois niveaux qu'il faut toujours distinguer avec le plus grand soin; autrement, on ne sait plus ce qu'on veut dire lorsqu'on parle de la connaissance de l'être.

L'expression «horizon de l'être», employée par de nombreux auteurs [20] (en des sens qui varient, du reste) peut vouloir indiquer que l'in-

[20] C'est à Husserl que revient l'initiative de l'usage du concept d'horizon en philosophie. Chez lui, l'horizon, compris en un sens empirico-phénoménologique, signifie d'abord simplement le halo *(Hof)* ou fond *(Hintergrund)* d'une perception ou expérience particulière. Voir E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, p. 20 (cf. ci-dessus, p. 208) et *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* p. 202 et note 1. «Chaque perception chosale a un halo de conceptions de fond» (*ibid.*, p. 76 ss.), comme aussi «chaque maintenant d'expérience *(Erlebnisjetzt)* a un horizon d'expériences (*Erlebnissen)*» (*ibid.*, pp. 199 ss.). «On désigne par là, commente E. Coreth, la totalité de ce qui, dans la connaissance particulière *(Einzelerkenntnis)* thématique, est perçu *(perzipiert)* ou anticipé *(antizipiert)* d'une façon non thématique. Ainsi l'expérience possède une 'structure d'horizon' [E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, 2e éd., Hamburg 1954, § 8 «Die Horizontstruktur der Erfahrung», p. 26 ss.], car elle est sans cesse accompagnée d'une 'pré-science' visant d'autres déterminations, mais qui ne sont pas encore devenues actuelles thématiquement. 'Cette pré-science a un contenu indéterminé ou imparfaitement déterminé, mais jamais complètement vide' [*ibid.*, p. 27], 'l'inconnu' est plutôt 'toujours et en même temps un mode du connu' [*ibid.*, p. 34]. En ce sens, chaque expérience a, selon la distinction que fait Husserl, non seulement un 'horizon intérieur' *(Innenhorizont)*, dans la mesure où le donné 'vise à l'avance' *(vordeutet)* une autre expérience faite à l'intérieur ou à l'occasion de la première, mais aussi un 'horizon extérieur' *(Aussenhorizont)*, dans la mesure où le donné désigne, au delà de lui-même, un cercle de 'co-objets' *(Mitobjekte)* [*ibid.*, p. 28 ss.] et finalement la totalité des objets : le tout du monde comme 'l'horizon ouvert de l'espace-temps' *(offenen Horizont der Raumzeitlichkeit)* [*ibid.*, p. 29]» (E. CORETH, *Metaphysik*, p. 99). Merleau-Ponty développera, dans *Phénoménologie de la perception*, l'idée de monde comme horizon permanent de toutes mes *cogitationes* et comme une dimension par rapport à laquelle je ne cesse de me situer (*op. cit.*, Préface, pp. VII-VIII; cf. p. 381 : «le monde naturel est l'horizon de tous les horizons, le style de tous les styles, qui garantit à toutes mes expériences une unité donnée et non voulue par dessous toutes les ruptures de ma vie personnelle et historique, et dont le corrélatif est en moi l'existence donnée, générale et prépersonnelle de mes fonctions sensorielles où nous avons trouvé la définition du corps»).

L'aspect empirico-phénoménologique de l'horizon sera assumé et développé par Heidegger. Mais, dépassant Husserl, Heidegger va approfondir le concept d'horizon dans un sens transcendantal-apriorique : voir fasc. IV, p. 50, note 75 et pp. 92-93, note 276. A son tour, E. Coreth précise ainsi la distinction entre horizon empirique et horizon apriorique : «Un horizon apriorique constitue la condition préalable de la possibilité d'un acte du questionner (*Vollzug des Fragens*), du savoir (*Wissens*) ou d'une conduite quelconque envers un étant en particulier (*sonstigen Verhaltens zu Seiendem im einzelnen*). Mais un horizon qui est lui-même constitué de façon empirique peut se trouver avant l'actuation particulière (*Einzelvollzug*) comme condition de possibilité (*Möglichkeitsbedingung*); mais cela n'est pas obligatoire. Car un horizon empirique peut également viser tout simplement le rayon (*Umkreis*) de ce qui est co-donné empiriquement (*des empirisch Mitgegebenen*), et qui entre dans l'intention thématique non pas d'une façon constitutive, mais seulement modificative. En ce sens nous pouvons distinguer (...) des *horizons constitutifs* et *modificatifs*. Mais de toute façon, l'horizon constitue le contenu d'un co-savoir (*Mitwissen*) ou pré-savoir (*Vorwissen*) non thématique. Le pré-savoir de la question a ainsi son horizon, mais qui a besoin d'être explicité par la suite (*op. cit.*, p. 100).

De nombreux auteurs, de provenances diverses, ont repris cette expression d'«horizon». Ainsi, pour le P. de Finance, l'activité de l'esprit s'exerce en référence à un horizon qui est la «Totalité de l'être» (voir *Connaissance de l'être. Traité d'ontologie*, pp. 42-45; cf. fasc. V, p. 65, note 237). Par ailleurs, rappelant le reproche fait à la «métaphysique des essences» (il s'agit de Platon, d'Aristote et de S. Thomas !), d'omettre de penser «ce qu'il importe de penser avant tout : l'être», M. Müller écrit : «c'est au sein de l'être dans sa totalité que les essences de l'ordre jouent un rôle de détermination et de différenciation. L'être soutient les essences, sanctionne l'ordre. La philosophie des essences a l'être pour horizon, et c'est à cause de cela même qu'elle est vraiment une philosophie» (*Crise de la métaphysique*, p. 17).

Stanislas Breton développe longuement le contenu de l'idée d'horizon (voir *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, passim); pour lui «l'idée d'être, en premier lieu, est cet horizon qui cerne d'une auréole d'indéterminé le cercle régional où le monde aurait tendance à se clore sur lui-même» (*op. cit.*, p. 183). On est allé jusqu'à attribuer à Aristote, sinon l'expression elle-même, du moins ce qu'elle signifie. «Si les hommes s'entendent, écrit P. Aubenque, il faut bien un fondement de leur entente, un lieu où leurs intentions se rencontrent : ce lieu, c'est ce que le livre Γ de la *Métaphysique* appelle l'être (τὸ εἶναι) où l'*essence* (ἡ οὐσία). Si les hommes communiquent, ils communiquent *dans* l'être. (...) l'être est d'abord supposé par le philosophe comme l'horizon objectif de la communication. En ce sens tout langage, non en tant que tel, mais dans la mesure où il est compris par l'autre, est déjà une ontologie (...) un discours qui ne peut être compris que si l'être est supposé comme le fondement même de sa compréhension. De ce point de vue, l'être n'est autre que l'unité de ces intentions humaines qui se répondent dans le dialogue» (*op. cit.*, pp. 131-132).

Commentant Heidegger, Ch. Singevin écrit que l'horizon de l'être «est ce qui permet à l'étant d'apparaître. Toutefois que cet étant apparaisse, ou tel autre, rien ne saurait être imputable à l'horizon. L'horizon, qui est le néant, ne fait rien, ne produit rien, n'est cause ou raison de rien» (*De l'Être à l'Un*, p. 5). «Horizon pour l'étant, cela signifie (...) qu'il n'y a rien derrière l'étant, aucun être ultérieur, ou ultime, sinon l'être identique, non à rien, mais au Rien, et c'est en cela que l'horizon est néant. C'est qu'il n'est pas plus un étant que n'est une chose un horizon effectivement sur lequel des choses se détachent» (*art. cit.*, pp. 3-4). Enfin (pour clore ce bref florilège), mentionnons le théologien K. Rahner. Pour lui, nous ne connaissons «Dieu, 'l'objet' de la métaphysique, que comme horizon nécessaire d'une expérience du monde qui n'est possible qu'ainsi» (*L'esprit dans le monde*, p. 391).

telligence ne peut pas s'arrêter aux déterminations particulières des réalités existantes ni aux jugements existentiels, mais qu'à travers ces réalités singulières elle recherche l'être de tout ce-qui-est; on exprime par là un appétit foncier de l'intelligence humaine qui s'oriente naturellement vers l'être [21]. L'expression peut aussi vouloir indiquer que les réalités singulières se donnent toujours à l'intelligence à travers un milieu environnant, un halo (qui peut être conçu comme un *a priori* fondamental), condition nécessaire de la saisie de telle ou telle détermination [22]. Une telle manière de parler demeure très indéterminée. N'y a-t-il pas là un risque d'unification par le point de vue fondamental, d'où le danger de retomber dans une certaine univocité? [23]

Si l'on voulait préciser, d'un point de vue plus critique, on devrait dire que nous pouvons acquérir un premier concept de l'être très «primitif», très radical, celui que tout homme de bon sens, tout homme réaliste, possède quand il affirme : «oui, ceci existe, ceci est quelque chose de réel», et un concept proprement métaphysique et analogique de l'être qui, lui, ne cesse de se perfectionner, de s'enrichir, de se préciser. C'est un concept analogique plus qualitatif que tout autre concept et qui demeure toujours capable de se déterminer, de se préciser selon tel ou tel mode particulier.

Affirmer que la connaissance métaphysique de l'être est préconceptuelle exige donc certaines précisions. Qu'elle soit préconceptuelle en ce sens qu'elle est au delà de tout concept univoque, rationnel et

[21] Cf. St. BRETON, *op. cit.*, p. 242 : «L'idée d'être comme horizon qui nous pousse au delà de toute détermination définit, dans sa plus vaste généralité, le champ opérationnel qui spécifie l'amplitude de notre pouvoir. (...) L'idée d'être met dans le monde et au cœur de tout ce qui est et vient au monde ce sens de transcendance qui les pousse au delà d'eux-mêmes vers l'absolu de l'être». Cf. fasc. V, p. 98.

[22] Ne pourrait-on pas voir une certaine analogie entre : d'une part, le rapport de la connaissance thématisée à l'horizon de l'être, et d'autre part le rapport établi, chez Aristote et S. Thomas, entre la saisie du sensible propre et la saisie du sensible *per accidens* ? Celui-ci ne serait-il pas, pour celui-là, comme un horizon ? Mais évidemment, pour Aristote et S. Thomas, ce rapport entre sensible propre et sensible *per accidens* ne peut se comprendre qu'au niveau de la connaissance sensible et imaginative. Il n'a pas d'équivalent au niveau de la connaissance métaphysique de l'être, parce que l'être n'est pas et ne peut être fondement de la connaissance quidditative (du τὸ τί ἦν εἶναι). Car s'il l'était, il devrait être l'indéterminé et, en définitive, il devrait lui-même se fonder sur le néant.

[23] Cette recherche d'une connaissance fondamentale n'est-elle pas contraire à la connaissance analogique ? Car, précisément, le fondamental n'implique pas de diversité, mais une unité potentielle, ce qui est le propre du fondement de la connaissance univoque et générique.

logique, c'est évident; mais si «préconceptuelle» veut dire «totalement non-conceptuelle», peut-on encore parler de pensée, s'il n'y a plus de saisie ? Il faudrait dire que l'être ne peut être saisi que par un appétit radical de l'intelligence; mais alors il n'y a plus de pensée, ni métaphysique, ni même affective, car celle-ci possède un concept, qui est un secret; ni même de pensée poétique car celle-ci possède un concept-projet, une *idea* [24]. La pensée métaphysique possède un concept d'être qui est plus radical, plus profond que le concept-secret et le concept-*idea*, un concept primitif, mais qui est aussi le concept le plus qualitatif qui soit, le plus compréhensif.

En effet, au terme de la recherche métaphysique, dans un regard réflexif et critique, on peut préciser que la *raison d'être*, c'est-à-dire le contenu formel de notre concept analogique, implique en acte et explicitement les notions de *res*, d'*aliquid*, d'*unum*, de *verum* et de *bonum*. Ces notions premières sont convertibles avec l'être, elles ont même extension et même compréhension. Le concept d'être possède donc immédiatement et explicitement toute la richesse et la complexité de ces concepts tout à fait premiers (c'est le fameux problème des transcendentaux) [25]. Cela montre bien que le concept d'être implique en acte le concept de bien; or le concept de bien ne peut être saisi qu'à partir de l'expérience de l'amour, et même de l'amour d'amitié : il faut connaître ce qu'est l'ami pour connaître le bien en tant qu'il finalise; le bien est ce que tous désirent. Donc, le concept d'être implique bien le concept affectif – le secret de l'ami à l'égard de son ami. On ne peut saisir parfaitement l'être qu'en comprenant qu'il est au delà de tout secret, et que notre intelligence, en découvrant l'être, découvre le secret le plus profond de ce qu'elle est. On pourrait faire le même raisonnement à propos de tous les transcendentaux, ce qui montre la richesse unique de ce concept métaphysique de l'être [26].

Pour mieux saisir cette richesse organique et qualitative du concept métaphysique de l'être, il n'est pas inutile de montrer ici brièvement les différents niveaux des «éclosions» de ce concept. Ces éclosions se

[24] Voir *L'activité artistique*, I, pp. 290 ss. et II, pp. 321 ss.

[25] Le problème des transcendantaux sera traité en Critique. Il nous semble bien, en effet, qu'il s'agit là d'une réflexion sur l'*intelligibilité* des raisons d'être (*ratio entis*), de bien (*ratio boni*), de vrai, d'un, de *res* et *d'aliquid*.

[26] On comprend qu'en face du rationalisme philosophique qui a tué si profondément le sens métaphysique, on réagisse violemment, et qu'on en arrive à dire que la pensée métaphysique est «préconceptuelle»; mais nous dirions plutôt : prérationnelle.

réalisent grâce aux interrogations et aux inductions métaphysiques. C'est toujours l'être qui est saisi, mais sous un aspect particulier; et chaque découverte permet bien une éclosion nouvelle à l'intérieur du concept d'être. N'oublions pas que rien n'est plus vivant que le concept d'être, qui est le fruit le plus immanent de la vie de notre intelligence en ce qu'elle a de plus profond, de plus elle-même.

Analogie de l'être. Division de ce-qui-est

Etant partis de notre manière de saisir l'être de ce-qui-est et ayant précisé que cette manière de le saisir n'est pas une connaissance intuitive mais analogique, nous avons distingué diverses «zones» d'intelligibilité de cette connaissance analogique en montrant sa richesse, sa compréhension. Il nous faut maintenant préciser que cette connaissance analogique de l'être se fonde sur la réalité elle-même, sur l'être même. L'analogie doit être considérée d'abord du côté de la connaissance, car elle qualifie en premier lieu un type de connaissance. Mais elle doit être considérée aussi du côté du fondement réel de cette connaissance, du côté de l'être en tant qu'il existe : c'est alors la *ratio entis*, la «raison d'être», qu'il faut préciser.

A chaque niveau d'intelligibilité analogique correspond un niveau d'être réel qui fonde ce niveau d'intelligibilité analogique. Si la métaphysique existe formellement dans l'intelligence du métaphysicien, cela ne veut pas dire qu'elle soit idéale, irréelle, qu'elle ne se fonde pas sur la réalité. Au contraire, c'est la réalité existante qui réclame et appelle la métaphysique; mais celle-ci n'existe formellement que dans l'intelligence du métaphysicien. Ces distinctions sont vraies de toute connaissance, de toute science, de tout amour, mais revêtent évidemment un caractère très particulier lorsqu'il s'agit de la connaissance la plus fondamentale et de la connaissance ultime.

Au niveau pré-métaphysique de la connaissance analogique de l'être-existant (niveau où cette connaissance est enveloppante et d'une extension tout à fait universelle), correspond la réalité existante comme telle, qui implique que chaque réalité existe dans sa singularité, dans son autonomie, dans son irréductibilité, et que pourtant, toutes existent. A travers tous les êtres-existants, il y a un maximum de distinction et un maximum d'unité. Et plus les êtres-existants sont parfaits, plus ils sont distincts dans leur existence, uniques et irréductibles

les uns aux autres, et plus, en même temps, ils sont capables de communiquer, d'être en relation les uns avec les autres. Ce n'est plus le simple contact qui les relie, c'est une connaissance, un appétit. Au sommet de tous les vivants, les hommes, existant dans leur personnalité propre, sont ceux qui ont le maximum d'unité et d'irréductibilité les uns à l'égard des autres; et ils sont aussi ceux qui ont la plus grande capacité de s'unir et de communier les uns avec les autres. A ce niveau l'être apparaît à la fois autonome, «solitaire»,et au maximum «solidaire» dans une intersubjectivité. On ne peut séparer ces deux points de vue; mais on peut mettre davantage en lumière l'un ou l'autre, suivant que l'on insiste plus sur l'aspect «détermination» du sujet-existant ou sur l'aspect «action» de l'être-existant. On comprend comment on pourra, à ce niveau, définir l'être comme un tissu de relations, comme intersubjectivité, communication, ou au contraire comme autonome, solitaire. Ce qui importe, c'est de ne pas exclure l'un de ces aspects au profit de l'autre.

Au niveau proprement *métaphysique*, nous pouvons préciser que cette connaissance de l'être se fonde sur deux grandes divisions de ce-qui-est considéré comme être, deux divisions qui vont elles-mêmes impliquer des subdivisions. La *ratio entis* n'est jamais simple et unique, elle est saisie dans une double division : celle de la substance et des accidents, celle de l'acte et de la puissance. La première division s'opère à l'intérieur de la *raison d'être* au niveau de la cause «selon la forme», c'est-à-dire au niveau de la détermination dans ce qu'elle a de plus foncier. La raison d'être est premièrement substance, et en second lieu qualité, relation, etc. Il y a entre ces diverses déterminations un ordre qui nous révèle comme la structure de l'être; la première détermination, à laquelle les autres sont relatives, est la substance; la seconde est la relation, etc.

La seconde division, plus profonde encore que la première, se réalise à un niveau ultime. Elle s'opère encore à l'intérieur de la raison d'être, non plus au niveau de la cause «selon la forme», mais de la cause «selon la fin», c'est-à-dire au niveau de ce qui achève, qui termine ce-qui-est. La raison d'être est premièrement acte, et en second lieu puissance; et il y a, entre ces deux modalités de la raison d'être, un ordre qui nous révèle les états particuliers de l'être.

Ces deux divisions de la raison d'être nous révèlent que l'être est «analogiquement analogique», c'est-à-dire que l'analogie de l'être doit être saisie : selon l'*ordre* existant dans ses diverses déterminations, et selon le *rapport* qui existe entre ses divers états. La première analogie

est dite *analogie d'attribution* (analogie d'ordre), la seconde *analogie de proportion* (analogie de rapport). Il est évident que c'est la seconde division qui nous fait pénétrer le plus avant, et d'une manière ultime, dans l'analogie de l'être; nous saisissons bien là le caractère propre de l'analogie de l'être. Mais les deux analogies nous sont nécessaires, car l'une est fondamentale et l'autre ultime [27].

Avec la division de l'être en un et multiple (qui n'est plus une division première et irréductible, mais une division seconde présupposant l'une des deux autres et exprimant leur propriété), nous sommes en présence non d'un nouveau type d'analogie, mais d'une manière nouvelle d'exprimer les deux premières analogies, une explicitation de certains aspects de l'une et de l'autre. L'un, propriété de la substance, et le multiple, propriété des accidents, montrent comment l'analogie d'attribution peut être purement extérieure lorsqu'il s'agit des analogies secondaires. L'un, propriété de l'acte, et le multiple, propriété de la puissance, montrent comment l'analogie de proportion peut s'étendre en une analogie de proportionnalité [28].

Enfin, comprenons comment les divers modes de l'acte et de la puissance nous mettent en présence de divisions secondaires de l'être qui ne se font plus immédiatement, mais par l'intermédiaire de la détermination substantielle, ou par l'esprit, ou par la vie, ou par le devenir.

La raison d'être, fondement de nos diverses connaissances analogiques de l'être, se divise donc de diverses manières, ce qui montre bien l'impossibilité d'une saisie intuitive de l'être. Prétendre que nous avons une saisie intuitive de l'être, c'est oublier que l'étant que nous expérimentons n'est jamais l'être, qu'il est un être limité se révélant à nous selon diverses modalités.

[27] Sans entrer ici dans les discussions sur l'analogie qui opposent souvent les thomistes entre eux, nous renvoyons à l'ouvrage du P. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, et à la critique que nous en avons faite dans la Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. ainsi qu'à notre article *Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle.*

[28] Voir *Analogon and Analogia...*, pp. 56 ss.

II. L'ordre organique d'une métaphysique de l'être

Pour connaître ce-qui-est comme *être* de la manière la plus précise, la plus rigoureuse possible, il nous faut en découvrir les causes propres, comme nous l'avons déjà noté. C'est là l'exigence même de la connaissance parfaite; tant que l'on ne saisit pas les causes propres de ce-qui-est, on ne le connaît qu'imparfaitement. Si donc on veut saisir vraiment ce qu'est l'*être* de ce-qui-est, si on veut le connaître dans ce qu'il a de plus intime et de plus profond, en dépassant les représentations imaginaires et poétiques, on doit préciser ses causes propres, ou si l'on veut déterminer sa «structure» d'être et ce en vue de quoi il *est*. Autrement dit, le métaphysicien ne cesse d'interroger la réalité existante pour saisir ce qu'elle est *comme être*; non pas pour connaître sa détermination particulière, sa nature – ceci est un arbre, ceci est un homme –, mais pour saisir ce qu'est cet existant dans son être, ce qu'est cet existant en tant qu'*être*, ce qu'est ce-qui-*est* en tant qu'être, ce qu'est l'être de ce-qui-*est*.

Or ces interrogations sont multiples et diverses. L'intelligence, quand elle est en présence d'une réalité expérimentée qu'elle ne saisit pas intuitivement, se pose certaines questions : qu'est cette réalité? en quoi est-elle? d'où vient-elle? en vue de quoi est-elle? sur le modèle de quoi est-elle réalisée? Et il y a aussi le πῶς : le *comment*. Ces questions correspondent aux différents appétits de l'intelligence, d'une intelligence désireuse de connaître, une intelligence qui veut aller plus loin, qui veut pénétrer dans la réalité expérimentée pour saisir profondément ce qu'elle est et comment elle existe. A ces diverses questions fondamentales correspondent les découvertes des causes propres de ce-qui-est [1]; sa cause formelle, sa cause matérielle, sa cause efficiente, sa cause finale, sa cause exemplaire et ses divers conditionnements. Mais

[1] Heidegger interprète les quatre causes d'Aristote (cf. *Métaphysique*, Δ, 2, 1013 b 16 ss) comme des «fondements» (c'est ainsi qu'il traduit le mot ἀρχή, qui signifie «principe»). Il ne les saisit pas à partir même des interrogations; leur dépendance réciproque, ainsi que leur diversité analogique, semblent lui échapper. Voir *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou «raison»*, pp. 87-88.

lorsqu'il s'agit de la recherche fondamentale et ultime, celle de *ce qu'est* la réalité dans son *être*, on comprend immédiatement que ces interrogations se réduisent, de fait, à deux : qu'est-ce que l'être de la réalité ? en vue de quoi est l'être de ce-qui-est ? Car la question «*en quoi* est l'être de la réalité ?» relève de son *comment* et non de son *être*[2]; la recherche de l'*origine* de la réalité relève de son *devenir*, et non de son être; quant à la recherche du *modèle*, elle aussi relève du *comment*, de la manière d'exister de la réalité, et non de son être. La recherche du *comment* elle-même demande à être précisée : où faut-il la situer ? et sur quels points particuliers porte-t-elle ?

Nous devons donc nous poser en premier lieu la question : qu'est-ce que l'être dans la réalité existante, dans l'homme existant ? – ce qui revient à se demander ce qu'est la réalité comme être dans sa détermination essentielle et première; car toute réalité existante apparaît, dans son être, toujours déterminée et possédant même diverses déterminations. Il faut savoir ce que sont ces déterminations, ce qu'elles signifient du point de vue de l'être : sont-elles l'être ? Lui sont-elles essentielles ou sont-elles quelque chose d'accidentel, qui s'ajoute à l'être ? Cela est très important, car il ne faut pas confondre l'être avec telle ou telle de ses déterminations accidentelles, par exemple avec la qualité ou avec la relation, ou avec la quantité, autrement dit avec les déterminations que nous pouvons expérimenter directement. L'être ne se donne pas à nous si facilement. Et pourtant ces déterminations sont bien, pour nous, comme l'accès à l'être, ce par quoi nous l'atteignons. Comment comprendre le lien de ces déterminations avec l'être ? L'être, en lui-même, est-il détermination ou indétermination ? Nous devons nous poser la question du τί ἐστι de l'être : qu'est-ce que l'être ? Tant que nous n'avons pas répondu à cette question, nous ne pouvons pas savoir si l'être est détermination ou s'il est non-détermination; par le fait même, nous n'avons pas saisi comment l'être peut apparaître à

[2] Comprenons bien que lorsqu'il s'agit de l'être comme tel, la question «*en quoi* est l'être ?» n'a pas de sens. L'être, puisqu'il est premier, ne peut être que lui-même et se présenter à notre intelligence tel qu'il est. La référence à la cause matérielle présuppose une référence à quelque chose d'antérieur, à un sujet radical. Il faut bien saisir qu'il n'y a pas de cause matérielle de l'être comme tel, bien qu'il puisse y avoir une cause matérielle de *tel* être particulier. C'est pourquoi le problème de l'individuation se situe, non au niveau de l'être, mais au niveau de *telle* substance : celle que nous découvrons dans notre univers et qui est liée au temps et au mouvement, et dont nous nous demandons comment elle peut exister. Ce que l'on cherche ainsi à saisir, c'est plus la manière d'être de la substance dans le monde physique, que ses principes propres. Cf. *L'être* I, pp. 431 ss.

travers ses déterminations, se révéler dans ses déterminations comme aussi se cacher à travers elles, et donc nous ne pouvons pas saisir parfaitement ce qu'il est comme être.

En suivant cette piste de recherche, en interrogeant de cette manière, on arrive, au terme, à distinguer l'οὐσία des déterminations secondaires et à préciser ce qu'elle est, du point de vue de l'être, en dépassant les significations de ses diverses fonctions.

Mais se demander ce qu'est la réalité comme être selon sa détermination primordiale, n'est pas l'unique interrogation. L'intelligence veut aller plus loin dans sa compréhension de la réalité. L'être-οὐσία, s'il est premier selon l'ordre de la cause formelle, selon l'ordre des déterminations, est-il premier d'une manière absolue ? Si les accidents sont secondaires et relatifs à l'οὐσία-substance, celle-ci implique-t-elle à son tour une certaine relativité ? Car, s'il y a diverses substances, il faut expliquer comment, étant absolues, elles peuvent se distinguer et se multiplier. C'est là le fameux problème de l'individuation de l'οὐσία (substance). L'intelligence, si elle veut avoir une connaissance plus pénétrante de ce-qui-est, de l'homme existant dans son être, doit se poser cette ultime question : en vue de quoi ce-qui-est existe-t-il ? Quelle est la fin propre de ce-qui-est, considéré dans son être ?

Mû par cette interrogation, le métaphysicien arrive, en dernier lieu, à découvrir ce qu'est l'acte, l'être-en-acte. L'être-en-acte est premier lui aussi comme la substance, mais d'une manière différente, d'une manière ultime. Il est antérieur à l'être en puissance, à l'être qui se cherche, qui est tout dépendant et tout «ordonné à...»

L'acte est ultime – il est la *fin* propre de ce-qui-est – et par le fait même il est trop parfait pour s'exercer d'une manière unique en nous et dans les réalités que nous expérimentons[3]. De fait, il s'exerce selon diverses modalités irréductibles entre elles : comme acte de ce-qui-est, de l'οὐσία (l'*esse*); comme acte des opérations spirituelles d'intelligence et de volonté (le vrai et le bien); comme acte des opérations immanentes vitales; comme acte de ce qui est en mouvement, en devenir.

Enfin se pose le problème de l'unité et de la multiplicité : ce-qui-est exige l'unité, l'indivisibilité, mais en même temps ce-qui-est apparaît

[3] A la différence de la substance, qui s'exerce nécessairement substantiellement (problème de la subsistence), l'acte ne s'exerce en nous et autour de nous que de manières diverses; il ne s'exerce pas substantiellement, d'où la nécessité de saisir ses diverses modalités. Les modalités de la substance sont au niveau de son individuation (provenant de la matière); les modalités de l'acte sont au niveau de ce qu'il *est*, de sa raison d'acte.

multiple et divers. Comment expliquer cette exigence d'unité et ce fait de la multiplicité ?

Le problème de l'un et du multiple pourrait être posé en premier lieu, et étudié comme le premier problème métaphysique, celui qui introduit aux autres. De fait, historiquement et génétiquement, selon l'ordre de recherche, c'est certainement le premier problème. C'est pourquoi, si l'on réduisait la métaphysique à une phénoménologie, ce problème de l'un et du multiple deviendrait le grand problème métaphysique, et à travers lui se poserait le problème de l'essence et de l'*esse* comme fait d'exister. Mais si l'on veut considérer l'ordre analytique de la métaphysique, ce problème vient après celui de la substance et celui de l'acte, puisque c'est le problème de la propriété. Il permet alors de saisir toutes les richesses et les virtualités de la substance et de l'acte, et de les manifester.

Mais il n'est pas suffisant, dans une métaphysique *réaliste*, de préciser les principes propres de ce-qui-est comme être et sa propriété. Il faut encore comprendre *comment* ces principes propres existent dans la réalité la plus parfaite que nous puissions expérimenter : la personne humaine[4]. Considérer l'être de l'homme, l'être de la personne humaine, c'est montrer comment la métaphysique dépasse toute anthropologie, et peut seule en fonder une. C'est aussi comprendre ce qu'il y a de juste dans la vision de Heidegger concernant le *Dasein* – et c'est aussi montrer ce que cette vision a de limité.

Si la métaphysique nous permet de saisir en profondeur ce qu'est l'être de l'homme, elle nous pose également l'ultime problème : l'homme, dans son être, est-il l'être absolu? Est-il, dans son être, acte pur? Or précisément, l'homme,en ce qu'il *est*, n'est pas pure substance et pur acte, il n'est donc pas l'*être* dans toute sa pureté; l'être de l'homme est limité, il implique des potentialités. Mais si l'être de l'homme est limité, n'y a-t-il pas un autre être qui, lui, soit sans limite, qui soit l'Être absolu, nécessaire ? Cette question et sa réponse nous introduisent dans l'ultime moment de la philosophie première, qu'on appelle ordinairement «théologie naturelle»[5].

[4] Le problème de l'un et du multiple, ainsi que celui de la personne sont étudiés (après celui de l'acte) dans le vol. II de notre *Essai de philosophie* sur *L'être.*

[5] La «théologie naturelle» fera l'objet du vol. III de *L'être.*

La science de l'être en tant qu'être (qu'Aristote n'a pas voulu nommer et qu'on a appelée après lui «métaphysique») a donc une situation unique : elle ne découvre sa finalité qu'en se dépassant et en devenant théologie. C'est pourquoi nous pouvons dire que la science de l'être en tant qu'être, qui s'achève en théologie, est bien la «philosophie première».

TABLE DES MATIÈRES

Plan de l'ouvrage 5

Chapitre premier
Réflexion historique et critique sur l'être

I. LE VERBE ET LE NOM « ÊTRE » 9

II. LES GRANDES AFFIRMATIONS SUR L'ÊTRE 14

1. Premières découvertes de l'être 15
Être-penser-vérité : Parménide 15
Le réellement être : Platon 20
Ce-qui-est en tant qu'être : Aristote 30
L'être-νοῦς, relatif à l'Un : Plotin 41

2. L'être et les théologiens 44
Le *quod est* et l'*esse* : Boèce 46
L'être et l'intelligence, l'être nécessaire : Avicenne 47
L'être et le bien : Albert le Grand 52
Ens, est, esse : S. Thomas 58
Ens-res : Henri de Gand 64
Ens univocum: Duns Scot 73
Ens ut nomen : Ockham 88
Ens-essentia : Suarez 94

3. Attitude réflexive critique 106
L'être médiatisé par le *cogito* : Descartes 106
Être-substance : Spinoza 110
L'idée d'être et Dieu : Malebranche 111
L'*esse-percipi*: Berkeley. L'idée d'existence : Hume 115
Être, monade, entéléchie : Leibniz 119
Être, essence, possible : Wolff 122
Être-position : Kant 124
L'être, réel et idéal, limite de la pure activité du Moi : Fichte 140

Au delà de l'être : le Moi, la liberté — Schelling 145
Être , essence, Idée : Hegel 150
Être , rapport, fonction : Renouvier 165
Être-relation : Hamelin 167
Être et pensée pensante : Gentile 168
Être-*a priori* : Lachelier 173
L'être, fonction de la pensée : Brunschvicg 177
L'idée d'être, être idéal : Rosmini 179
L'Être et l'existence : Gioberti 183
Être et « essence extrinsèque » de Dieu : Fabre d'Envieu ... 185
L'illusion de l'être et l'être-vie : Nietzsche 188
L'idée d'être — l'intentionalité : Husserl 204
L'être-catégorie et l'être neutre : Alexander 212
L'être réel et l'être idéal : Nicolaï Hartmann 213
L'agir, secret de l'être : Blondel 216
Être-Tout et participation : Lavelle 220
Être-là, existence, Transcendance : Jaspers 226
Être-avec, être-présence : Gabriel Marcel 236
Le néant et l'être, la liberté : Sartre 247

4. Redécouverte de l'absolu de l'être 255
Néant, Être, Ἀλήθεια : Heidegger 256
L'intériorité de l'être, l'être sauvage : Merleau-Ponty 256

5. Conceptions de l'être chez certains thomistes de notre époque 264

Chapitre II

En vue d'une métaphysique de l'être

I. PENSER L'ÊTRE 285

L'interrogation 293
Découverte des principes propres de l'être 300
L'être et l'un 305
L'Être premier 305
Notre pensée de l'être n'est pas un avoir 306
Analogie de l'être. Division de ce-qui-est 314

II. L'ORDRE ORGANIQUE D'UNE MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE 317

ACHEVE D'IMPRIMER LE 18 AVRIL 1975
SUR LES PRESSES DES ÉDITIONS ST-MICHEL
53150 SAINT-CÉNERÉ

N° d'édition : T 53 147

Dépôt légal : 2e trimestre 1975.

Librairie Pierre TÉQUI, 82, rue Bonaparte, 75006 PARIS

ISBN 2-85244-017-2