

Principe(s) de l'être, principe(s) de la connaissance et principe(s) de l'action de saint Augustin à Levinas

Emmanuel Housset

▶ **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Principe(s) de l'être, principe(s) de la connaissance et principe(s) de l'action de saint Augustin à Levinas : Cours de licence et d'agrégation sur la question du "principe".. Licence. Université de Caen-Normandie, France. 2021, 158 p. hal-03653776

HAL Id: hal-03653776
https://hal.science/hal-03653776

Submitted on 28 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Cours de Métaphysique

L2, L3 et Agrégation

Année 2021-2022

Emmanuel Housset

Université de Caen-Normandie

Unité de recherche ***Identité et Subjectivité*** (2129)

Principe(s) de l'être, principe(s) de la connaissance et principe(s) de l'action de saint Augustin à Levinas.

Ceci n'est qu'un cours écrit au fil des séances. Il n'a pas pu être totalement relu. Merci de bien vouloir excuser les trop nombreuses coquilles.

Introduction générale à la question du principe

1 Principe et intelligibilité

Nul ne pense sans mettre en œuvre des principes que ceux-ci soient réfléchis ou bien irréfléchis. C'est déjà vrai de la simple perception qui suppose ces principes que sont l'espace et le temps, comme de la science qui normalement doit prendre conscience de ses principes. Une pensée qui se déploierait sans principes serait purement chaotique, irrationnelle. Il est possible de penser à la chimie amusante de Gaston Lagaffe qui refuse justement de suivre des principes et va au hasard de l'inspiration. Le présupposé de la science c'est que le monde possède un ordre, qu'il obéit à des principes et que ce sont ces principes qu'il s'agit de mettre au jour. Bien sûr l'idée que le monde a un ordre ne va pas de soi et le spectacle de l'histoire ne donne pas l'impression qu'elle obéit à des principes, mais plutôt qu'elle est un chaos. Le chaos c'est ce qui serait sans principe. Ce sentiment de non-intelligibilité du monde est exprimé par Lao-tseu (Laozi) (IV-V siècle av. JC) dans le Tao-tö king, LVIII[1]

> Le bonheur repose sur le malheur,
>
> Le malheur couve sous le bonheur.
>
> Qui en connaît le terme ?
>
> Le monde n'a pas de normes,
>
> Car le normal peut se faire anormal
>
> Et le bien peut se transformer en monstruosité.

Néanmoins sous l'apparence de chaos il y a peut-être un ordre qu'il s'agit de découvrir et il y a sans doute un ordre qu'on peut se donner. En réalité le chaos pour l'action humaine n'est pas totalement une absence de principes, mais le fait que les principes ne sont pas bons. Il est difficile d'envisager un monde totalement sans principe, ce ne serait plus un « monde », ni une vie totalement sans principe.

Même l'écriture automatique des Surréalistes met en œuvre un principe, une méthode, même si c'est une méthode contre les méthodes. En 1924, dans *Le manifeste du surréalisme* André Breton explique qu'il s'agit de récuser la volonté et la conscience comme principes, pour faire de la liberté l'unique principe, et notamment en utilisant le principe de l'association des idées. Contre les principes

[1] *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 61. Texte cité par Anne Fagot-Largeault dans *Ontologie du devenir*, Odile Jacob, 2021, p. 25.

du réalisme qui sont devenus des « poncifs », il s'agit de » développer un autre art, une autre méthode, en espérant que là aussi les principes ne deviendront pas des poncifs.

> Au XIXème s. poncif se dit par extension d'un dessin fait de routine, selon un type et des procédés conventionnels. Faire poncif = peindre sans originalité. Ce sens a disparu, mais le mot est passé dans l'usage pour dire ce qui est banal, ce qui manque d'originalité dans l'expression.
>
> Voir le *Dictionnaire historique de la langue française*.

La question est de savoir comment faire en sorte que les principes de la connaissance ne soient pas figés et ne soient pas non plus de mauvais principes. Il ne suffit pas d'avoir des principes, encore est-il nécessaire que ces principes soient justes que ce soit dans le domaine de la connaissance, en art, ou encore dans le domaine des relations humaines et de l'action. Comme a voulu le montrer Nietzsche la plupart de nos principes moraux ne sont en réalité que des préjugés moraux et ne sont même pas premiers car ils ont issus de l'instinct de crainte, notamment la pitié et l'amour du prochain ou encore l'égalité. L'homme a donc besoin de principes, mais il doit également se libérer des principes qui entravent sa connaissance et son action.

Paradoxe : il est nécessaire de se dégager des principes qui ne sont que des présupposés pour accéder aux principes véritablement légitimes.

Le domaine de l'action permet de poser assez clairement la question. Nul n'agit sans principe. Agir sans principe ce serait faire n'importe quoi, ce serait se comporter de manière absurde. On attend de l'homme à ce qu'il se détermine selon des principes et si possible des principes rationnels. Cela dit on peut objecter qu'il y a toujours des principes même dans un comportement qui peut sembler irrationnel. Comme Freud a pu le montrer un acte manqué est en réalité l'expression d'un désir inconscient qui joue cette fois le rôle de principe, à savoir de ce qui est antérieur, de ce qui commande et de ce qui donne la force d'agir. Bien évidemment, il ne suffit pas d'agir selon des principes pour agir moralement. L'égoïsme est un principe d'action, c'est même peut-être notre principe premier d'action, notre état le plus spontané, et tout vie morale est sans doute une permanente remise en cause d'un tel principe d'action. Mettre en œuvre ce que l'on nomme la « règle d'or[2] » qui prend plusieurs formulations, mais qui consiste à énoncer qu'il ne faut pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas soi-même subir » est déjà une remise en cause de l'égoïsme qui fait de mon bien propre le principe unique de mon existence. Donc dans l'action les principes peuvent êtres multiples : les pulsions, les passions, l'égoïsme, mais aussi la raison, l'altruisme, le bien commun, etc. Comme n'a cessé de le montrer la philosophie, mais également d'autres traditions, ou encore les religions, la question est de savoir comment passer pour l'homme de la soumission à des principes qui finalement lui nuisent et qui sont

[2] Cf. le livre d'Olivier du Roy, *La règle d'or*, Paris, Cerf, 2009.

« pathologiques » (issus des passions) à des principes rationnels et universels par lesquels il peut véritablement accomplir son essence.

La raison pratique n'est-elle pas ici première ?

> « La connaissance des vérités spéculative ou des rapports de grandeur ne règle point nos devoir. C'est principalement la connaissance et l'amour des rapport de perfection, ou des vérités pratiques, qui fait notre perfection. Appliquons-nous donc à connaître, à aimer, à suivre l'Ordre : travaillions à notre perfection »
>
> Nicolas Malebranche, *Traité de morale* I, 1, § XIX

Ce sont donc les principes de la raison universelle qui permettent de mettre de l'ordre dans notre vie, d'y mettre de l'intelligibilité. Ces principes sont alors à connaître, mais également à aimer afin de pouvoir y adhérer ; comme il s'agit également apprendre à les suivre avec constance. Ce qui est très difficile, l'homme étant par nature inconstant. Seule une adhésion affective et intellectuelle à un principe rationnel peut permettre d'insérer de la constance dans l'existence humaine. Il ne s'agit pas d'opposer le désir comme principe et la raison comme principe, mais de faire en sorte que les deux permettent de viser un même but. Il est possible de penser au roman à thèse de Jane Austen *Raison et sentiment (Sense and sensibility*) (1811) qui distingue deux types de vie en fonction de deux principes différents. Ce sont les principes qui nous guident qui disent qui on est. Bien évidemment cette opposition simple de la sensibilité et de la raison est à remettre en cause et il est possible de concilier la plus grande sensibilité et la plus grande raison.

Cette recherche d'intelligibilité dans l'action par la mise en ouvres de principes rationnels est également ce qui définit la vie politique. Là encore elle obéit toujours à des principes, qui peuvent se réduire à un principe quand il s'agit de la dictature d'un seul. Chaque régime politique (Monarchie, oligarchie, démocratie, etc.) correspond à une détermination différente des principes de la vie politique. Selon Platon, la *polis* est elle-même un principe ; elle est première et elle commande par rapport à la famille et à l'individu. Le sous-titre du *Contrat social* de Rousseau est « Principes du droit politique ». Il s'agit de remettre en cause certains principes (le droit du plus fort, le droit du premier occupant) afin d'en défendre d'autres, afin de promouvoir des « règles d'administration légitimes et sûres » comme il est dit au début du livre1 du *Contrat social*. Sans développer les thèses de Rousseau le sens même d'une vie politique devrait être de mettre de l'ordre, de la rationalité et de la justice dans la vie sociale au lieu de laisser la violence régner. Le chaos n'est pas ici une absence d'ordre, mais l'existence d'un ordre qui n'est pas légitime. Telle est la question qu'il s'agit toujours de se poser en politique : au nom de quel principe vais-je agir ? Est-ce que c'est pour mon bien, mon intérêt, ou est-ce pour le bien commun, le bien de tous ? On voit là déjà une première distinction entre des principes particuliers d'organisation de la vie politique et des principes généraux qui donnent sens à ces principes particuliers. L'intelligibilité vient de ces deux types de principes. Néanmoins, la question se pose de savoir si en politique les principes peuvent être fondés par un substrat sous-jacent comme la nature ou s'il est impossible de fonder les principes politiques. On serait alors réduit en politique à une sorte de pragmatisme. C'est le conflit idéalisme/pragmatisme. Y a-t-il des principes, notamment des idéaux, fondés en raison, ou bien les principes ne sont-ils que des évaluations d'une époque ?

Ainsi en science, en art, en morale, en politique, il s'agit toujours de mettre en œuvre le principe de raison qui est en quelques sortes le « principe des principes », puisque rien n'est sans raison et aucune action ne devrait être sans raison. Le principe est soit ce sont tout provient, soit ce dont toute action devrait provenir.

Ce thème se trouve tout au début de l'Evangile de saint Jean « Au commencement (*arkhè*) était le verbe (*logos*) » (Jn 1, 1). Pour saint Jean toute chose se trouvée créée dans le logos et celui-ci vient en ce monde (le Christ) pour l'éclairer, pour éclairer chaque homme. C'est la sagesse qui donne de l'intelligibilité au monde et à nos actions. Pour la théologie chrétienne le Christ est le chemin vers le principe. Ce texte de l'Evangile de saint Jean est très important en histoire de la philosophie, car il est constamment cité. Souvent il permet au philosophe de développer l'idée qu'il y a un principe de vie qui est absolument premier au lieu de simplement développer l'idée qu'au commencement il n'y a que la force. Dans une œuvre de jeunesse, *L'esprit du christianisme et son destin*[3] (1800), Hegel commente ce début de l'évangile de saint Jean en expliquant que la lumière comme principe ne peut pas venir du monde lui-même et qu'il s'agit de remonter à la « pure vie » que doit décrire le philosophe. C'est une manière de dire qu'au commencement se trouve l'amour comme principe de réconciliation de soi avec l'être-autre et comme principe qui contient tous les autres principes (les dix commandements). Donc il y a là encore deux principes possibles qui conduisent l'homme à un choix : soit la haine, soit l'amour. Ce thème prend une signification chrétienne, mais il n'appartient pas qu'au christianisme et Antigone dans la pièce de Sophocle dit elle-même qu'elle est de ceux qui aiment et non de ceux qui détestent.

Cette première approche indique déjà la polysémie du terme de « principe » et cela conduit à se demander s'il est possible de dégager une signification commune du principe. Certes le principe est ce qui est premier et ce qui commande, mais on a bien vu qu'il y a des principes qui ont une antériorité absolue, ou qui du moins la revendique, et que d'ailleurs le principe ne peut sans doute se dire là qu'au singulier, et qu'il y a des principes dérivés, aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre de l'action.

2 La pluralité des types de principes

Pour le moment il est trop tôt pour interroger la question de savoir si toute la rationalité du monde peut se ranger sous un unique principe, que ce principe soit un être source de toute chose (Dieu, le moi, L'Idée du Bien, La raison universelle, la loi morale, le progrès, le bonheur pour tous…) ou que ce principe soit une règle formelle comme « rien n'est sans cause ». Cette question métaphysique décisive, surtout dans une époque de la pensée qui a tendance à refuser toute idée d'une totalisation de l'expérience depuis un unique principe, sera bien évidemment reprise plus tard, mais pour le moment il convient de commencer plus humblement en se contentant de constater la polysémie du terme de « principe », à tel point que l'usage de ce terme semble parfois relever de la pure homonymie. Quelle essence commune peut-il y avoir entre le principe logique de non-contradiction, dans son universalité, et les règles déontologiques dans un métiers qui sont historiques et le plus souvent contingentes ? La relativité des mœurs est également un bon exemple de la relativité des principes et très souvent on entend par principe une simple convention contingente. Même si on prend un principe plus général de la vie politique comme le « principe de précaution » qui conduit par exemple à ne pas user d'un médicament tant que l'on ne connaît pas bien ses effets et pourquoi il agit, on voit assez vite qu'un tel principe peut être discutable dans certaines circonstances, donc qu'il peut y avoir des doutes sur sa mise en œuvre et donc qu'il n'a pas du tout ni l'évidence, ni l'universalité du principe de non-contradiction qui est une condition de possibilité de la parole. Pour prendre encore

[3] Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, Presses Pocket, p. 117-119.

un autre exemple, il y a bien des principes dans la cuisine, des règles de base, cependant ces règles sont simplement issues de la pratique et dépendent de chaque époque et de chaque culture. Bien évidemment, il y a des choses qu'il convient de savoir pour commencer à faire de la cuisine, ces principes s'apprennent, néanmoins on ne les saisit pas comme on saisit avec évidence la règle de la réciprocité dans la vie sociale. Donc il y a les principes pratiques, les principes pragmatiques et les principes techniques et la liste n'est pas close.

Il y a donc des principes qui ont une antériorité absolue revendiquée et des principes qui n'ont qu'une antériorité relative, par exemple un principe conditionnel : si je veux cela, alors je dois faire telle ou telle chose. Cela peut même être une simple hypothèse. On peut dès lors distinguer des principes qui tendent à l'objectivité comme la fameuse règle d'or que l'on a déjà citée et des principes subjectifs qui ne sont que des maximes comme « la fin justifie les moyens » ou bien encore des règles de prudence dans la vie sociale comme le proverbe « Charité bien ordonnée commence par soi-même » : la prudence conseille de se préoccuper d'abord de soi. On peut penser par exemple dans ce domaine à L'art de la prudence de Baltasar Gracián (1601-1658) qui énonce l'ensemble des règles qu'un homme de cour doit suivre pour réussir et être heureux dans sa vie sociale. C'est une sagesse comprise comme un ensemble de règles d'habileté.

126

Ce n'est pas être fou que de faire une folie mais bien de ne la savoir pas cacher.

Si l'on doit cacher ses passions, l'on doit encore plus cacher ses défauts. Tous les hommes manquent, mais avec cette différence que les gens d'esprit pallient les fautes faites, et que les fous montrent celles qu'ils vont faire. La réputation consiste dans la manière de faire, plutôt que dans ce qui se fait. Si tu n'es pas chaste, dit le Proverbe, faits semblant de l'être. (…)

On peut également faire une distinction entre des principes intrinsèques et des principes extrinsèques. C'est la raison universelle en l'homme, ou plutôt la capacité qu'a l'homme de la consulter, qui est le principe intrinsèque de toute connaissance comme de toute vertu, et même de toute amitié. De même la capacité à dire « je », l'*ego*, est le principe intrinsèque de toute liberté et de toute responsabilité. On n'est responsable que parce qu'on peut dire « je », que l'on peut considérer ses actions précisément comme les siennes. Néanmoins autrui peut être le principe extrinsèque, la cause occasionnelle, de ma connaissance du monde et même parfois de la connaissance de soi. Comme le montrent saint Augustin, saint Thomas d'Aquin ou encore Malebranche, on n'apprend jamais rien d'autrui, mais il est quasiment impossible pour l'homme d'apprendre sans autrui. De même, si je suis le seul principe de ma responsabilité, sauf à être déclaré irresponsable, autrui m'aide souvent à exercer ma responsabilité ; il me rappelle à mes responsabilités. S'il n'est pas un principe, il peut en être l'origine.

Il est donc possible de distinguer :

- Les principes généraux de l'être (les universaux) : l'Un, le vrai, le bien, le beau ; ou encore les essences et les valeurs. Le principe d'individuation (la matière). La négation (Hegel), Dieu (saint Thomas), la volonté de puissance (Nietzsche), la simplicité.

- Les principes de la connaissance : le principe d'identité (seul *un* être est un *être*), le principe de non-contradiction, le principe de raison (rien n'est sans raison). L'évidence de l'*ego*. Les règles apriori (Kant).
- Les principes méthodiques : l'attention, le doute, la déduction, l'intuition, etc.
- Les principes propres à chaque science ; ceux des mathématiques, ceux de la physique, ceux de la biologie, ceux de l'histoire, ceux de la sociologie, etc.
- Les principes pratiques. Maximes, lois morales. Les grandes règles de sagesse.
- Les principes pragmatiques. L'art d'être grand-père (Victor Hugo)
- Les principes techniques. La cuisine.

Toutes ces distinctions ne sont pas absolues et un principe de l'être peut être également un principe du connaître et un principe de l'action. Mais il s'agit pour le moment seulement d'insister sur l'indétermination à première vue du terme de « principe » qui semble contenir en lui des significations très différentes : Antériorité (pas nécessairement chronologique), fondement (ce qui rend possible, ce qui se trouve sous quelque chose), éminence (le plus haut en dignité), la fin (ce qui est voulu, visé), cause (absolue ou relative), axiomes (avec une forme d'évidence), hypothèses (ce qui est posé au départ mais sans évidence), conseils de prudence (conditionnel), règles techniques. Il y a donc de multiples manières de comprendre ce qui est premier et un axiome mathématique semble avoir peu de rapport avec une règle de prudence.

3 Toute science est science des principes.

Il n'y a de science que de ce qui est universel et donc toute science se veut comme une science des principes. Dès que l'on construit une théorie on cherche à énoncer des principes. Par exemple en 1708 Rogers de piles publie un *Cours de peinture par principes* et cherche à établir la peinture comme art avec ses principes propres.

> « La véritable peinture doit appeler son spectateur par la force et la vérité de son imitation et le spectateur surpris doit aller à elle, comme pour entrer en conversation avec les figures qu'elle représente. En effet quand elle porte le caractère du vrai, elle semble ne nous avoir attirés que pour nous divertir et pour nous instruire »
>
> Roger de Piles, *Cours de peinture par principes*, tel Gallimard, p. 9

De même la science de la nature énonce des lois de la nature comme autant de principes fondamentaux et de ce point de vue Newton représente un tournant dans la compréhension même des principes. Les principes ne sont plus intrinsèques aux choses, mais sont des principes extrinsèques comme autant de lois qui s'imposent aux choses. Ce n'est plus en vertu de son essence que la pomme tombe mais en fonction de la loi de l'attraction universelle. Le passage du monde clos à l'univers infini, comme l'a montré Alexandre Koyré, correspondant également à une crise fondamentale des principes.

La destruction du Cosmos signifie que le monde vrai n'est plus regardé « comme un tout fini et hiérarchiquement ordonné, donc qualitativement et ontologiquement différencié mais comme un Univers ouvert, indéfini, unifié non par sa structure immanente mais seulement par l'identité de ses lois et de ses éléments fondamentaux[4] ». Dans cette nouvelle compréhension, il n'y a plus de distinction entre les principes de l'être et les principes du devenir, entre les cieux et la terre, et tous les principes se retrouvent au même niveau ontologique. Astronomie et physique se rapprochent notamment grâce au fondement de la géométrie. Toute une série de principes qui étaient dominant jusqu'à maintenant sont mis entre parenthèses en science : la valeur, la perfection, l'harmonie, le but. Plus encore, ces principes sont dénoncés comme purement subjectifs. Bien évidemment, la cause demeure un principe, mais on écarte de la science la cause formelle et la cause finale et il ne demeure que les causes efficientes et matérielles. On résume souvent cette révolution en disant que l'on a substitué au monde de la qualité celui de la quantité dans lequel les lois de l'être et du mouvement peuvent être mises en lumière. Le principe du mouvement cesse d'être compris comme interne aux choses. Cela devient la loi générale, l'axiome, selon Newton :

> « TOUT CORPS PERSEVERE DANS L'ETAT DE REPOS OU DE MOUVEMENT UNIFORME EN LIGNE DROITE DANS LEQUEL IL SE TROUVE, A MOINS QUE QUELQUE FORCE N'AGISSE SUR LUI ET NE LE CONTRAIGNE A CHANGER D'ETAT »
>
> ISAAC NEWTON, *PRINCIPES MATHEMATIQUES DE LA PHILOSOPHIE NATURELLE*, AXIOMES OU LOIS DU MOUVEMENT, PREMIERE LOI.

Là encore il s'agit juste de souligner que si la science est une science des principes, la conception même du principe varie en fonction des positions ontologiques[5]. La compréhension physico-mathématique n'est pas la seule et il y a également des courant plus empiristes dans l'établissement des principes. Ce qui est important avec Newton, comme nom-titre de tout un mouvement, c'est l'idée que le même ensemble de lois régit tous les mouvements dans l'univers infini : celui d'une pomme qui tombe sur le sol et celui des planètes qui tournent autour du soleil. La loi de l'attraction : sa force diminue en proportion inverse du carré de la distance. En un sens elle s'impose même à Dieu. C'est assez étonnant, mais comme l'explique A. Koyré ce principe rencontra tout d'abord beaucoup de résistance, puis fut ensuite admis comme une quasi évidence. L'évidence des principes n'est-elle pas toujours liée à une époque particulière ?

Mais c'est également le moment où commencèrent à se séparer les principes de la nature et les principes de la vie humaine ; la liberté devenant le principe même de la vie humaine. Les principes de la morale ne sont peut-être pas fondés dans la nature et ils ne sont peut-être même pas fondés dans l'être. Cette question de savoir si les principes de la morale sont ou non fondés dans l'être est une question aux multiples rebondissements (par exemple Kant/Nietzsche) et qui est loin d'être close. On y reviendra largement. Même si on considère le principe comme un « jugement » de l'homme, ou

[4] Alexandre Koyré, *Etudes newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968, p. 29.

[5] Sur cette question je recommande la lecture de l'ouvrage classique (1908) de Pierre Duhem, *Sauver les apparences : Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Vrin.

une valorisation, la question se pose de savoir si ce jugement est un simple produit historique de l'homme ou s'il prétend reposer sur une donnée de nature.

Pour généraliser, il est possible de dire que chaque science à ses principes, c'est-à-dire non seulement ses positions de départ, ses hypothèses, mais également sa méthode qui dépend de son objet. Si l'histoire repose bien sur l'idée de causalité, si expliquer historiquement la Révolution française cela revient à élucider la diversité de ses causes afin de la constituer en événement intelligible, de déterminer son importance, l'histoire est également une science vivante qui s'interroge elle-même sur ses méthodes et qui peut proposer des méthodes très différentes. Ainsi l'histoire n'est une science qu'en tant qu'elle réfléchit toujours en même temps sur les principes qu'elle met en œuvre, sur la manière même dont on écrit l'histoire. Il y a une histoire de l'histoire comme discipline qui est l'histoire de ses méthodes. Par exemple la périodisation n'est pas la même en fonction des pays. L'histoire politique, l'histoire des mentalités, l'histoire des civilisations ne mettent pas en œuvre les mêmes méthodes. Etudier la méditerranée à travers les siècles comme Braudel ce n'est pas se contenter d'une histoire très politique. Même enseigner la guerre ce n'est pas simplement enseigner la chronologie, mais également prendre en compte la société et les hommes dans la guerre. On peut donc penser au changement de principes dans la manière d'écrire l'histoire de l'école des Annales avec Marc Bloch et Lucien Febvre, ou encore de manière plus contemporaine à l'histoire des genres (Histoire des femmes, de la paternité, etc.) qui montre aussi en quoi les principes théoriques ne sont jamais sans une dimension politique. La manière d'écrire l'histoire au XIXème siècle peut aujourd'hui être comprise comme un processus de domination de l'homme sur la femme, du riche sur le pauvre, etc.

> Conseil pour les Agrégatifs : choisir une science de la nature et une science de l'esprit, si possible pas celles que tout le monde va citer, et y étudier précisément les principes fondateurs, comme les principes méthodologiques ou encore les hypothèses de travail.

Toutes les sciences humaines cherchent à mettre au jour des causalités qui s'exercent de l'extérieur sur les individus et les déterminent, la liberté demeurant dès lors l'unique principe intrinsèque. Tout homme est le fils de son époque, de son milieu, etc., et il est en même temps une capacité apriori à se déterminer lui-même. Cette double nature de l'homme (nature et liberté ou histoire et liberté) est la situation philosophique de la modernité.

Au moins l'époque actuelle est très attentive à la diversité des méthodes et des régions et elle est également plus soupçonneuse vis-à-vis de la soi-disant neutralité des principes et sait desceller des idéologies inavouées. Les thèses les plus « à la mode » ne sont pas nécessairement les plus objectives. Certes il n'y a d'intelligibilité que par une remontée aux principes, mais ces principes ont peut-être une dimension historique irréductible et ils ne sont pas neutres du point de vue pratique et politique.

4 Logique et métaphysique sciences des principes

La logique n'est pas simplement une science particulière, une branche de la philosophie, et dans son sens fort elle peut se confondre avec la métaphysique comme recherche de l'absolument fondé. Ainsi il y a la logique formelle comme ensemble des règles d'un raisonnement valide et il y a la logique de l'être qui cherche à élucider l'ordre même du monde, son *logos.* La métaphysique cherche le fondement ultime de toute chose et donc se veut véritablement comme la science des principes et même comme la science « du » principe en remontant à un principe premier dont tous les autres principes dépendent, ce qui correspond à l'idée même de système. Si tout devient intelligible depuis ce qui est premier, le principe premier ne se dit-il pas seulement au singulier ? Non pas les dieux, mais Dieu, non pas les hommes, mais l'*ego*, non pas habitudes sociales, mais la loi morale ? Il y a là en réalité deux questions distinctes :

- Le principe doit-il se dire au singulier ? N'y a-t-il pas plutôt une pluralité de principes ?
- Vouloir poser un premier principe unificateur, totalisant, n'est-ce pas trop formel par rapport à la philosophie ? N'est-ce pas faire de la science un modèle de rationalité qui s'impose même à la métaphysique, notamment dans le fait de vouloir remonter à une cause première ? La question peut se poser même pour les auteurs qui ont déconstruits les principes (celui de la conscience par exemple) au nom d'autres principes comme Marx (la lutte des classes) et Freud (les topiques).

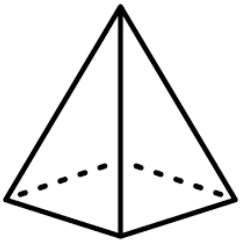
La question du principe est ainsi également une question en direction de la nature et de la possibilité de la métaphysique et les tentatives contemporaines de dépassement de la métaphysique consistent à remettre en cause ce projet de fondement au lieu de simplement proposer de changer de fondement. Pour Emmanuel Levinas Autrui n'est pas le nouveau fondement de la connaissance et de l'action une fois que l'on a mis en cause l'*ego* comme fondement. Il s'agit donc d'interroger cette conception de la métaphysique comme science architectonique qui contiendrait les premiers principes (ou le premier principe) à partir desquels les principes des autres sciences peuvent se comprendre et s'organiser en un ensemble unitaire. On pense ici à la célèbre lettre-préface des *Principes de la philosophie* de Descartes (Adam-Tannery IX, II, 14) :

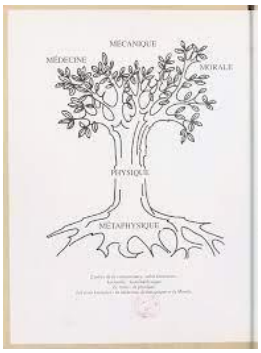
> *« Puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie, dont la première partie est la métaphysique, qui contient les principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La seconde est la physique, en laquelle, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, en examinant générale comment tout l'univers est composé, puis en particulier quelle est la nature de cette terre et de tous les corps qui se trouvent le plus communément autour d'elle, comme de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant et des autres minéraux. Ensuite de quoi il est besoin aussi d'examiner en particulier la nature des plantes, celle des animaux, et surtout celle de l'homme, afin qu'on soit capable par après de trouver les autres sciences qui lui sont utiles. Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc et la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, et le dernier degré de la sagesse.* »

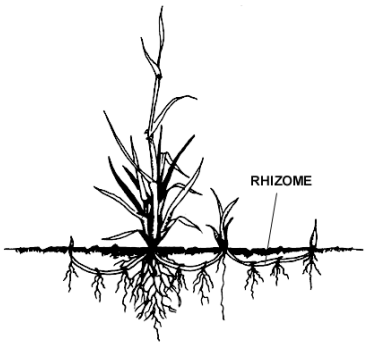
Ainsi, la métaphysique serait la science des premiers principes de la connaissance, la science des principes qui n'ont pas eux-mêmes de principes, et dès lors elle est la science première, la philosophie première, qui ne peut pas être elle-même ordonnée à une autre science.

> Platon, *Phèdre* 245d :
>
> *« Un principe est chose inengendrée ; car c'est à partir d'un principe que, nécessairement, vient à l'existence tout ce qui commence d'exister, au lieu que lui-même, nécessairement, il ne provient de rien ».*

Hegel dira que la métaphysique ne doit pas se comprendre depuis les mathématiques, Heidegger ajoutera qu'elle ne doit même pas se penser selon l'idée de science et que c'est ce modèle de la science qui a conduit à confondre la recherche de l'origine avec la recherche d'un fondement premier. Nietzsche lui aussi est un tournant dans l'histoire de la philosophie en ce qu'il est à la source de très nombreuses pensées contemporaines (Deleuze par exemple et sa compréhension du principe selon le modèle du rhizome et non plus de la pyramide ou de l'arbre) sur la pluralité des principes et sur l'impossibilité de poser des principes absolus. Dans son opposition frontale à Platon il récuse les distinctions métaphysiques de l'être et du devenir, de l'être et de l'apparence, de l'être et de la pensée. Nietzsche voit dans les principes de la métaphysique des idoles et même des « momies conceptuelles » et il s'agit de s'en libérer un principe de l'être qui est également un principe du devenir, et qui n'a pas rôle de fondement (vaste question), la volonté de puissance.







Il ne s'agit pas pour le moment de tenter une histoire de la métaphysique en fonction de cette question du principe, mais de mettre en lumière toute l'ampleur de la question et donc d'en faire véritablement une question et non pas simplement un chapitre bien compris de l'histoire de la pensée. Finalement ce qui est refusé dans certaines conceptions du principe, c'est qu'elles ne reviennent pas vraiment à ce qui est véritablement premier et donc toute la question est bien celle de la nature de ce qui est premier. Dieu n'est peut-être pas réductible à un principe de raison, à une première cause qui serait cause d'elle-même. L'*ego* n'est peut-être pas réductible à une pure transparence à soi, à une pure certitude de soi. Plus encore, l'intersubjectivité n'est-elle pas ce qui est véritablement premier, le sol de toute validité ? Soit on comprend le principe comme un fondement, premier et inconditionné, soit on comprend plus dynamiquement le principe comme une vie, comme un processus. Hegel cherche sur ce point à s'opposer à Fichte ; comme lui il est un penseur du système, qui n'est pas une simple cohérence du discours, mais il ne veut pas faire du moi un fondement. Il n'y a pas de premier principe pour Hegel selon le § 5 de la préface de *La phénoménologie de l'esprit*, et il voit dans l'idée d'un premier principe quelque chose de purement formel qu'il s'agit justement de surmonter. Selon Hegel, la tâche de la philosophie n'est pas de trouver un point fixe, mais de décrire le mouvement du savoir, son auto-constitution, à travers les différentes figures de l'esprit. C'est ce qu'il nomme la négativité qui est le principe de l'être et de la connaissance. Le principe est alors processus et non substrat. Ce n'est pas un présupposé ou une hypothèse, mais ce qui ne cesse d'animer le devenir.

Pour le moment il suffit de marquer une double tendance de la pensée dans la réflexion sur le principe. Il y a une tendance à la recherche de l'unité avec ce rêve d'une fondation des sciences par la philosophie, avec ce souci de dégager un principe premier depuis lequel tout étant deviendrait intelligible. Mais il y a également cette autre tendance de la pensée qui ne veut pas réduire la richesse du réel sous un unique principe, qui est attachée à la diversité du monde, au respect du phénomène et de chaque région de l'être. Cette double tendance peut se dire du point de vue de la connaissance : le principe est ce qui doit être le plus intelligible et ce qui rend le reste intelligible. Mais il est possible également d'insister sur l'obscurité du principe. Autrui peut avoir fonction de principe en ce qu'il me renvoie à ma responsabilité sans être transparent pour moi. Une œuvre d'art ne me donne-t-elle pas à penser, ne m'ouvre-t-elle pas un monde, sans que son sens puisse être clairement énoncé ? La parole poétique n'est-elle pas la première parole, la parole parlante, qui est l'origine de notre parole ? Il y a une « présence » des choses, du monde, des autres, qui est la source de notre connaissance, qui est ce qu'il y a de plus antérieur, mais qui n'a pas pour autant le rôle de fondement. En éthique l'appel d'autrui n'est-il pas ce qui commence et ce qui commande, ce qui requiert ma réponse sans fonder ? N'est-il pas aussi le véritable principe d'individuation, puisque c'est depuis l'appel que je peux me choisir ? Entre le principe comme fondement et le principe comme origine, la tension sera permanente. Je peux être la cause de mes actes, mon propre fondement comme sujet libre, tout en trouvant mon origine dans le monde et en autrui. Les deux me donnent d'être.

Après Nietzsche et la mort de Dieu, après Heidegger et la mort du sujet, après la dénonciation du progrès technique par Günther Anders[6] (la liste n'est pas close pour dire quel est notre présent philosophique), le monde actuel est surtout celui de la remise en cause de tous les ordres, de tous les idéaux, celui d'une « anarchie » que l'on pourrait dire positive parce que c'est l'idée qu'il s'agit d'inventer un nouvel ordre et que rien n'est figé dans le passé. La vie politique est à inventer, la vie sociale également, la vie amicale aussi, etc. et la liberté semble bien être ici le principe des principes. Le problème bien évidemment n'est pas de se contenter d'opposer le vieux monde et le nouveau monde, mais de savoir quelle va être cette mise en œuvre de cette liberté. Il est possible de penser aux analyses de Arendt dans *La crise de la culture* expliquant que les principes du passé ne peuvent pas expliquer ceux de l'avenir et qu'il ne s'agit pas de déterminer l'avenir mais de l'inventer à chaque génération. Cette réflexion sur les principes c'est justement la « crise » qui conduit à un nouveau commencement. C'est aussi elle qui a pensé comment les totalitarismes avaient détruit tous les principes moraux et politique. Comme Husserl, elle pense que le Phénix renaît toujours de ses cendres.

S'agit-il seulement de dire que tout est possible et que tout ce qui est possible est bon ? Les principes ne sont-ils que des conventions contingentes à remettre sans cesse en cause en fonction de l'évolution de la société. Un principe est-il bon simplement parce qu'il a une majorité pour lui ou parce qu'il est utile ? L'utilité est-elle le principe des principes ? Ou bien, loin d'un tel relativisme, de soutenir qu'il s'agit de réévaluer sans cesse le sens des principes en les confrontant à la source constante de la « présence » ou de la « donnée » ? Les principes de la connaissance ne sont peut-être pas que des constructions arbitraires, mais ils sont à réévaluer en permanence en fonction de l'évolution des connaissances, que ce soit en physique ou en sociologie. Les principes pratiques ne sont-ils pas ce dont il faut sans cesse se ressaisir du sens en les confrontant aux situations concrètes de l'existence dans lesquelles quelque chose comme un devoir peut naître en nous ?

Il est possible de développer une philosophie plus pragmatique ou encore plus herméneutique (Gadamer, Ricoeur) qui remettent en cause la possibilité d'une fondation absolue, mais cela ne conduit pas nécessairement à l'affirmation d'un pur relativisme. Pluralité des principes ne signifie pas nécessairement relativisme et abandon de tout fondement, mais plus une recherche d'un autre fondement, d'un autre commencement, comme la communication langagière (principe qui est une procédure comme la réciprocité) dans laquelle les principes pratiques sont surtout des hypothèses dont il faut vérifier la viabilité (Habermas) sans que la philosophie puisse déterminer un contenu ferme.

5 L'historicité du principe

Les approches précédentes de la question du principe ont mis en évidence une tension irréductible qui traverse l'histoire de la philosophie entre la vie et la pensée de la vie : le principe est à la fois ce qui donne vie, qu'on le pense comme l'Idée du Bien ou comme volonté de puissance, ou encore comme élan vital, comme Dieu infiniment infini, et la manière dont l'homme pense la vie, cherche à la déterminer, à l'élucider, par les sagesses, par les sciences, par les religions et également par la métaphysique. La vie est à la fois ce qui se donne et ce qui se pense ; elle est toujours à double foyer, et le danger serait de la réduire à une seule de ses dimensions, soit dans le romantisme d'un accès direct à l'absolu dénoncé par Hegel, soit dans un formalisme vide qui n'est plus qu'un jeu de l'esprit et dans lequel le sérieux de la pensée est perdu.

[6] *L'obsolescence de l'homme*, 1956.

Cette difficulté se présente assez clairement si on prend en compte la tension entre l'idéal d'un principe éternel et nécessaire et l'inévitable historicité de tous les principes qui ne semble même pas épargner des disciplines comme la logique et les mathématiques. Les axiomes dans les mathématiques grecques n'ont pas le même sens que dans l'axiomatique[7] contemporaine pour laquelle le champ des principes n'est jamais clos.

D'une manière générale il est possible de dire que chaque époque porte sa conception de ce qui est premier et de ce qui commande, et pas uniquement dans le domaine des mœurs, à tel point qu'il est possible de se demander si le principe soi-disant premier n'est pas en réalité uniquement la production historique d'une représentation avec son pouvoir d'aliénation. On peut penser sur ce point aux analyses du jeune Marx dans *Misère de la philosophie*[8] (1847) :

> Les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle, produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux.
>
> Ainsi ces idées, ces catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des. *produits historiques et transitoires. (…)*
>
> Chaque principe a eu son siècle, pour s'y manifester : le principe d'autorité, par exemple, a eu le XI° siècle, de même que le principe d'individualisme le XVIII° siècle. De conséquence en conséquence, c'était le siècle qui appartenait au principe, et non le principe qui appartenait au siècle. En d'autres termes, c'était le principe qui faisait l'histoire, ce n'était pas l'histoire qui faisait le principe. Lorsque, ensuite, pour sauver les principes autant que l'histoire, on se demande pourquoi tel principe s'est manifesté dans le XI° ou dans le XVIII° siècle plutôt que dans tel autre, on est nécessairement forcé d'examiner minutieusement quels étaient les hommes du XI° siècle, quels étaient ceux du XVIII°, quels étaient leurs besoins respectifs, leurs forces productrices, leur mode de production, les matières premières de leur production, enfin quels étaient les rapports d'homme à homme qui résultaient de toutes ces conditions d'existence. Approfondir toutes ces questions, n'est-ce pas faire l'histoire réelle, profane des hommes dans chaque siècle, représenter ces hommes à la fois comme les auteurs et les acteurs de leur propre drame ?

Il est donc possible de montrer que tous les principes, en tant qu'ils sont des productions humaines, sont en vérité eux-mêmes produits notamment par les circonstances économiques de l'existence. Ainsi l'histoire des principes n'est pas indépendante de l'histoire politique puisque les

[7] Je recommande la lecture de l'ouvrage classique (1955) de Robert Blanché, *L'axiomatique,* PUF Quadrige avant de lire des ouvrages plus complexes comme ceux de J.-T. Desanti*, La philosophie silencieuse*, notamment le chapitre sur *Le fondement des mathématiques*, Seuil, 1975.

[8] https://www.marxists.org/francais/marx/works/1847/06/km18470615g.htm

principes reflètent toujours des rapports de domination. Ainsi chaque époque porte un ou des principes qui ne sont pas éternels.

On l'a déjà mentionné, et il s'agit également de l'une des thèses directrices de la philosophie de Nietzsche, on y reviendra : Nietzsche met en évidence que qu'un principe comme « la substance » n'est en réalité qu'une création de l'esprit humain, une représentation qui s'est sédimentée dans la culture et qui a fini par être prise pour un principe premier et immuable. Le nihilisme est dans la position d'un tel principe.

> La croyance à des substances absolues et à des choses identiques est également une erreur originelle, et aussi ancienne, de tout le règne organique. Or, pour autant que toute métaphysique s'est principalement occupée de substance et de liberté de la volonté, on pourra la caractériser justement comme la science qui traite des erreurs fondamentales de l'humanité, mais en les prenant pour des vérités fondamentales. *Humain trop humain*, I, § 18 édition folio p. 46.

Cet extrait dénonce d'une manière très claire la métaphysique dans ses présupposés fondamentaux. La métaphysique, en effet, n'est pas du tout une activité indépendante, séparée du monde, et elle peut être dévoilée comme étant le prolongement, l'un des prolongements possibles, de la vie : l'identique, le permanent, le stable, la substance, la cause, sont des catégories qui ne se trouvent pas dans le monde sensible, qui ne viennent pas du monde phénoménal. La philosophie a pris l'habitude de faire du monde un tableau, une représentation. En effet, le propre de la métaphysique et de d'abord chercher l'identité, et ensuite de chercher l'être qui se trouve sous cette identité.

Ce que Nietzsche nomme « le nihilisme » est cette tendance à figer le devenir avec des principes abstraits comme la causalité. Contre cette pensée métaphysique qui tend à concevoir le temps comme le déploiement continu de ce qui était déjà là au point de départ, contre l'idée de succession, il défend une autre conception du temps qui ne le fige pas en une représentation et qu'il nomme « l'éternel retour ». La mise en évidence de l'historicité des principes doit avoir lieu même en logique. En effet, le logicien s'attachant à mettre au jour les pures formes de la pensée rationnelle on peut imaginer qu'il est totalement indépendant de toute conception de l'être, qu'il est également indépendant de toute forme de processus historique, et plus encore qu'il est indépendant de tout rapport au corps, de toute physiologie, et donc de toute vie pulsionnelle. Nietzsche cherche à déconstruire cette fiction du logicien comme pur esprit, comme psychologie pure dégageant les lois universelles éternelles de la pensée. Il va vouloir montrer que derrière cette prétention à une absence de tout présupposé se cachent au contraire les préjugés les plus lourds, les croyances les plus ancrées, les plus sédimentées dans la conscience.

Bien des penseurs moins connus que Nietzsche vont également développer cette idée que les principes doivent toujours être interprétés selon une perspective historique. Le problème n'est pas de les citer tous, mais de bien comprendre que la raison universelle par

principe n'est jamais saisie que dans un moment de son développement historique et que nul ne peut la surplomber. Il ne s'agit pas de renoncer à l'idéal d'un principe universel, immuable et nécessaire, mais de comprendre qu'il ne peut être visé qu'à travers toute une histoire et qu'il est en un sens toujours recherché. C'est pourquoi l'histoire de la raison est nécessairement l'histoire des crises de la raison.

L'histoire de la question du principe en philosophie ne fait que confirmer cela. Il est impossible de niveler la différence entre *arkhè* dans la pensée grecque, *principium* dans la philosophie médiévale, *Prinzip* ou *Grundsatz* dans la pensée allemande. Il est très difficile pour nous d'entendre ce que les Grecs pensaient sous l'idée de principe et il en va de même pour la période médiévale qui ne nous est plus directement accessible. Le danger est toujours celui d'une projection anachronique d'une perspective contemporaine, par exemple de la compréhension du principe comme simple point de départ ou simple hypothèse, sur les conceptions grecques et médiévales. On ne peut pas minimiser la rupture des époques, sauf à faire de la téléologie, ou de la généalogie comme téléologie douce, une construction arbitraire qui caricature les époques et nivèlent les différences essentielles. Il ne s'agit pas de refuser toute perspective d'ensemble en niant la possibilité même d'écrire quelque chose comme une histoire de la philosophie, mais de faire en sorte que cette histoire tienne le plus possible compte de la diversité du réel et de la multiplicité des paradigmes dans une même époque. Il y a donc plusieurs histoires du principe possibles en fonction de la mesure qui est prise pour écrire cette histoire. Celle de Hegel n'est pas celle de Nietzsche, ni celle de Heidegger. Tout de même dans cette histoire il sera possible de réserver une place particulière à Kant dans la mesure où avec lui la métaphysique ne s'est pas contentée de parler des principes, mais en distinguant principes de l'être et principes du connaître il a fait du principe lui-même un problème métaphysique. La question n'est plus seulement de savoir quel est le principe ou quels sont les principes, mais quelle est la nature du principe.

Encore une fois, il semble bien que l'époque actuelle, celle qui fait notre présent philosophique, soit celle de la relativité, du refus de toute forme de principes absolus, dans l'idée que tous les principes ne sont que des constructions historiques. On critique le dogmatisme et l'absolutisme de toute doctrine du fondement, notamment en mathématiques. La philosophie n'est plus architectonique, elle n'est plus la gardienne de la rationalité et de la justice. Hegel est alors souvent présenté comme la figure même de cet absolutisme dont il faut se libérer, au prix parfois de nombreuses incompréhensions de la philosophie de Hegel. C'est un temps de scepticisme et de relativisme. D'un côté la philosophie pragmatique ou la philosophie herméneutique défendent la pluralité des approches du réel, un perspectivisme qui ne simplifie pas le réel, mais parfois le sens de la totalité se trouve perdu et donc la philosophie elle-même. Une philosophie qui ne pose plus la question de la totalité est-elle encore une philosophie ? En outre le présent qui est le nôtre est loin d'être homogène et ne se laisse pas réduire au relativisme sceptique et à la séparation des différents domaines de la philosophie en régions autonomes (une philosophie éclatée en quelque sorte). Loin de considérer que tout principe n'est qu'une convention plus ou moins validée d'autres courants de pensée tentent de maintenir l'idée d'un absolu, mais en comprenant ce principe plus comme une origine et comme un processus que comme un fondement. Se libérer de toute absolutisation abusive du relatif en science ou en morale, ce

n'est pas refuser toute idée d'absolu, mais c'est le penser autrement ; c'est le penser comme devenir et comme verbe.

6 Le mode d'accès aux principes

Un dernier point est à aborder dans cette introduction qui se propose uniquement d'indiquer les diverses apories liées à la question du principe (sans prétendre à l'exhaustivité), dans la mesure où l'aporie est le moteur de la pensée, c'est la question du mode de saisie des principes. Font-ils l'objet d'une saisie évidente, d'une intuition, même si c'est au terme de tout une étude, ou bien ne sont-ils que des constructions liées à un laborieux travail d'abstraction ? Là encore, intuition et abstraction semblent les deux modes d'accès aux principes (tout en étant eux-mêmes des principes) mais tous les principes ne les mobilisent pas nécessairement de la même manière. En outre, il sera peut-être nécessaire de dépasser l'opposition trop brutale entre les principes saisis par intuition et les principes saisi par abstraction. Ce qui suppose de comprendre ce qu'il faut entendre par « intuition » et par « abstraction », ce qui ne va nullement de soi.

Il peut bien y avoir une évidence de « deux fois deux font quatre » ou de « Il faut préférer son ami à son chien », pour prendre deux exemples à Malebranche dans *La recherche de la vérité* :

> « Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connaître la vérité ; et les philosophes même les moins éclairés, demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine *Raison* qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent *animal* **RATIONIS *particeps*** : car il n'y a personne qui ne sache du moins confusément, que la différence essentielle de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la Raison universelle, quoiqu'on ne sache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette **Raison**, et qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois par exemple que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien ; et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres : comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une Raison universelle qui m'éclaire, et tout ce qu'il y a d'intelligences. Car si la raison que je consulte, n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi assuré que je le suis, que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. Ainsi la Raison que nous consultons quand nous rentrons dans nous-mêmes, est une Raison universelle. Je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raison que suit un homme **passionné**. Lorsqu'un homme préfère la vie de son cheval à celle de son cocher, il a ses raisons, mais ce sont des raisons particulières dont tout homme raisonnable a horreur. Ce sont des raisons qui dans le fond ne sont pas raisonnables, parce qu'elles ne sont pas conformes à la souveraine Raison, ou à la Raison universelle que tous les hommes consultent. »
>
> Nicolas Malebranche, La *Recherche de la vérité* [1674], X^{e} éclaircissement, *Œuvres complètes*, tome III, Vrin, 1976, p. 129-130.

L'évidence rationnelle est une vérité qui s'impose sans reste à tout homme qui consulte sa raison et qui saisit donc en toute nécessité la vérité du rapport de grandeur ou du rapport de dignité. Encore une fois, cela ne veut pas dire que cette évidence soit saisie tout de suite, ni qu'elle soit de fait saisie par tous les hommes. L'évidence est une présence indubitable d'une vérité à la conscience faisant que ce qui est une fois vu est définitivement vu. La philosophie est bien une recherche de ces lois d'essence de la conscience, comme l'impossibilité de saisir la couleur sans l'étendue, ou l'impossibilité de parler du sommeil si ce n'est depuis la veille. On retrouve là cette différence entre les axiomes et les hypothèses que la pensée contemporaine à tendance à gommer.

Bien évidemment, on peut penser que seuls les grands principes, les lois générales de la pensée, donnent lieu à une évidence rationnelle et que les principes des sciences particulières, que ce soit la biologie ou l'ethnologie, sont dégagés peu à peu dans des constructions intellectuelles cherchant à rendre les faits intelligibles. Néanmoins cette opposition sera elle-même à nuancer. Surtout quelle est la nature et la possibilité de cette évidence ? S'agit-il d'une évidence intemporelle des principes ou bien ces principes ne sont-ils pas saisis dans des situations d'existence qui les révèlent ? Les temps de crise (politique, économique, sanitaire, sociale, scientifique, écologique, philosophique) ne sont-ils pas des moments de discernements dans lesquels nous pouvons véritablement revenir aux principes comme déterminations vivantes alors que dans les temps calmes ils sont oubliés comme principes et deviennent de simples habitudes. Pour terminer cette introduction, sans avoir pu mentionner toutes les apories, il est possible de se demander d'où provient notre interrogation sur les principes ? Elle ne vient pas de rien, elle n'est pas hors monde et hors histoire. Platon le disait déjà dans le *Phédon* : c'est depuis la mort, mort physique et mort morale, que nous nous interrogeons sur les principes qui devraient guider notre existence. Ainsi les moments de crise, de fragilité, sont pour le philosophe les plus intéressants, car ce sont souvent les événements, heureux ou dramatiques, qui nous sortent de notre sommeil dogmatique. Ensuite il y a la lecture des philosophes et l'écoute du maître intérieur, mais cela puise à cette impulsion première. Les questions « qui suis-je ? », « que puis-je connaître ? », « que dois-je faire ? » ne viennent pas de rien. Elles viennent de l'angoisse comme dit Heidegger, qui n'a pas ici de signification psychologique mais est une modalité fondamentale de l'ouverture au monde, c'est-dire d'une rencontre avec l'être dans ce qu'il a d'inépuisable, d'inattendu et d'inimaginable. Pour Levinas, c'est la rencontre de l'inimaginable d'autrui qui me donne le sens de la loi « Tu ne tueras pas ». Tel est le sens du projet phénoménologique : la chose même est l'unique principe de sa connaissance et les structures du penser ne sont jamais antérieures au donné, c'est pourquoi il s'agit d'accéder au donné tout en écartant les principes surajoutés. Les principes ne sont vivants que dans ce retour au donné originaire, à l'être qui n'est pas un principe et ne se laisse pas enfermer dans un seul principe. Si pour saint Augustin ou pour saint Thomas d'Aquin Dieu est le premier principe, ce n'est pas au sens de principe de raison. Dès lors, selon l'expression de Husserl, le philosophe est l'*archonte*[9] ; non pas celui qui possèderait les principes, non pas également le seul qui se tournerait vers les principes, ni même le seul qui réfléchirait sur les principes, mais il est celui qui fait de l'interrogation sur les principes sa vie même, sa vocation. Dire que le philosophe exerce une fonction « archontique » vis-à-vis de l'humanité toute entière peut sembler bien présomptueux, surtout dans une époque qui marginalise la philosophie par rapport aux autres sciences, mais il s'agit avant tout de ne pas perdre l'idée même de philosophie, de ce qui a été voulu sous le nom de philosophie. C'est le philosophe qui s'interroge « par principe » sur les principes des mathématiques, de la physique, de la sociologie, de l'anthropologie, de l'histoire, tout en apprenant de ces disciplines ce qu'elles sont. Ainsi, réfléchir sur le principe, c'est réfléchir sur le sens même de la philosophie, sur la possibilité et la nécessité d'une parole philosophique dans une époque qui relativise tous les ordres

[9] *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, p. 371.

et qui voudrait abolir tous les principes absolus (au moins en apparence puisque la poursuite indéfinie de ses intérêts finis devient un principe absolu). On peut terminer par un texte de 1936*, La crise de l'humanité européenne et la philosophie* qui est un peu le testament de Husserl en pleine montée du nazisme et dans l'effondrement d'un monde :

> « La crise de l'existence européenne ne peut avoir que deux issues : ou bien le déclin de l'Europe devenue étrangère à son propre sens rationnel de la vie, la chute dans la haine spirituelle et la barbarie, ou bien la renaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme. Le plus grand danger de l'Europe c'est la fatigue. Combattons en tant que « bons européens » contre ce danger des dangers, avec cette vaillance qui ne s'effraye pas non plus de l'infinité du combat, et nous verrons alors sortir du brasier nihiliste, du feu roulant du désespoir qui doute de la vocation de l'Occident à l'égard de l'humanité, des cendres de la grande fatigue, le Phénix resuscité d'une nouvelle vie intérieure et d'un nouveau souffle spirituel, gage d'un grand et long avenir pour l'humanité : car l'esprit seul est immortel »
>
> Husserl dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, p. 382-383.

Philosopher en réfléchissant sur le principe, c'est ne pas céder à la fatigue et au nihilisme. La philosophie est une lutte permanente contre le nihilisme sous toutes ses formes. Il y a donc bien un enjeu éthique de la réflexion sur le principe.

Chapitre 1 Le principe dans la pensée grecque

Cette partie sera assez brève car le professeur Jérôme Laurent donne ra un cours sur cette question au second semestre. Je n'évoque ce premier moment de la question du principe que parce que cela est nécessaire à la suite du cours.

La recherche de l'arkhè, c'est la définition même de la philosophie, et cela dès les textes des Présocratiques[10]. Penser consiste à remonter aux principes et même au principe. Il s'agit d'une recherche de l'unité aussi bien en physique qu'en métaphysique. Ainsi il y aurait un unique principe de l'être et c'est bien cette thèse qui va être bien plus tard remise en cause par Nietzsche et Heidegger qui vont insister sur la pluralité dans l'être. Ainsi pour comprendre le sens du renversement du platonisme par Nietzsche (même si ce dernier n'identifie pas tout à fait Platon et le platonisme) il est nécessairement de préciser le sens de ce premier commencement grec dans son souci de remonter aux principes de l'être sans lesquels rien n'est intelligible et d'ordonner ces principes à un unique principe. Le projet même de la philosophie est de quitter le monde des apparences afin d'atteindre le monde véritable et pour cela il est nécessaire de revenir à l'arkhè, à l'origine, au commencement, que ce soit pour un événement ou pour une chose. Pour la pensée grecque un principe est ontologique, intrinsèque : il est ce qui fait que les choses deviennent ce qu'elles sont[11]. Quand Thalès fait de l'eau le principe de toute chose, c'est pour montrer que l'eau explique ce qu'une chose est, ce qu'elle devient et quel va être son avenir. Ainsi, le principe n'est pas simplement un support ou ce qui ne serait qu'au point de départ, mais il est ce qui commande le devenir de toute chose. Comme l'explique Sylvain Roux dans son livre, l'eau n'est pas pour Thalès un simple élément constituant des choses, mais il est le principe actif du devenir de chaque chose. Ces deux significations du principe se trouve donc ici : commencement, ce qui est premier y compris chronologiquement, et commandement, ce qui dirige, et donc ce qui est premier également en dignité. Pour le dire d'une manière anachronique, le principe a plus de valeur ontologique que ce qu'il explique et rend possible. Mais finalement cela ne va pas de soi de tenir ensemble ces deux significations du terme arkhè.

Il serait possible de surmonter cette difficulté en défendant l'idée que ce terme ne signifie ni seulement commencement ni seulement commandement, mais qu'il est en quelque sorte la synthèse des deux dans la notion d'origine. L'idée d'origine vient corriger celle de principe en indiquant qu'il ne s'agit pas simplement de penser un commencement temporel pour penser ce qui est aussi la constante venue à la présence d'une chose. Par exemple, le commencement temporel de la philosophie cela peut être un livre ou un cours, mais l'origine de la philosophie c'est l'étonnement. Cet étonnement n'est pas ce qui serait simplement au point de départ, mais il est également ce qui devrait accompagner sans cesse la réflexion philosophique. Plus on avance en philosophie, plus on s'étonne. Cet étonnement ne peut être aboli, car il est la vie même de la réflexion philosophique. L'étonnement est donc bien principe au sens d'origine. D'une manière plus générale, l'arkhè est ce pouvoir originaire, cette force

[10] Voir le fragment 59 d'Héraclite, dans l'édition de Marcel Conche, PUF, p. 224-226.

[11] Je renvoie ici au livre de Sylvain Roux, *La recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2004. Sa lecture est très recommandée.

continue de développement. Ainsi, remonter au principe pour l'homme c'est remonter à ce qui lui donne d'être, à ce qui est plus haut que lui. Et c'est en cela que le beau est principe selon Platon.

> « Le beau n'est pas contenu dans les limites de l'humain, et le jeu harmonieux des facultés humaines ne nous livre pas la mesure de son être. Mais l'humanité de l'homme n'en est pas moins traversée par un rapport au beau qui lui est propre, et qui découvre ses inaliénables possibilités. Le beau ne se manifeste pas seulement pour l'homme, ni par l'homme. Mais il a réservé à l'homme le poids de son effroi, et le lui a donné en propre à porter comme l'humaine manière d'accueillir son éclat »
>
> Jean-Louis Chrétien à propos de l'épreuve humaine du beau selon Platon, dans *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1987, p. 34.

Sans développer ce point, le mouvement de la pensée comme saisie de l'être consiste à remonter jusqu'au premier principe, l'Idée du Bien, puis à redescendre vers les choses qui dépendent de ce principe. Il s'agit de passer du multiple à l'un. Comme on l'a vu avec la citation de Platon donnée dans l'introduction, le principe est celui qui n'a pas lui-même de principe, et c'est en cela qu'il est supérieur ontologiquement à toutes les choses qui dépendent de lui. C'est en cela que la mesure de l'humain ne se trouve pas en l'homme. Dès le commencement grec il s'agit de penser la transcendance du principe, qui ne peut pas avoir le même mode d'être que ce qu'il explique. Toute la difficulté est alors de tenir ensemble cette idée de transcendance et cette idée que le principe est également cette force originaire qui fait être. Comment penser ensemble l'immanence et la transcendance du principe ? Il s'agit là d'une difficulté que l'on va retrouver dans toute l'histoire de la métaphysique, même dans ses formes les plus récentes : le principe est toujours au-delà (infini dirait-on aujourd'hui). Le Bien, l'Un, Dieu, le je transcendantal, la loi morale, Autrui sont toujours au-delà de ce qu'ils rendent possible. Néanmoins un vrai principe est toujours ce qui demeure agissant, ce qui commande, ce qui maintient sa présence dans ce qu'il fonde. Husserl lui-même dira que le je pur est transcendant dans l'immanence des vécus et retrouvera la même difficulté de penser un « je » irréductible aux vécus, mais accompagnant toujours chaque vécu. A la fois un principe ne dépend de rien, mais en même temps il est bien présent d'une manière ou d'une autre dans ce qu'il rend possible. Toute la difficulté d'une métaphysique est de ne pas faire du principe quelque chose de mort pour montrer qu'il fait être, qu'il met en mouvement. Par exemple, dans la pensée contemporaine certains peuvent se demander s'il est vraiment possible de donner sa vie pour des valeurs qui peuvent sembler bien abstraites ou bien si on ne donne pas toujours sa vie depuis la rencontre d'Autrui. Levinas lui aussi tente d'éviter l'écueil d'un principe inerte. Comme on le verra ce sera également le souci de la philosophie médiévale qui cherchera à s'affranchir de l'Un indifférent du néoplatonisme pour penser un premier principe qui n'est pas neutre, car il est lui-même une personne qui aime l'homme et le monde (sa création). L'idée de création va profondément modifier la compréhension du principe dans l'histoire de la philosophie.

Il est possible de se demander si la pensée grecque porte en elle l'idée que la philosophie est un système des principes avec un principe unifiant des principes dérivés, car la notion de système si

elle est ancienne appartient surtout en métaphysique à l'idéalisme allemand[12]. Bien évidemment il y a une recherche des principes et du principe, mais cela n'a pas du tout le même sens que pour Hegel.

Dans le *Phèdre* de Platon il est bien dit que l'âme est principe de vie et de mouvement, mais Platon décrit le rapport de l'âme à la vérité comme un combat. Se tourner vers le principe est pour l'homme un véritable travail et n'a rien d'un cheminement paisible. Pour citer encore le travail de Jean-Louis Chrétien :

> L'homme est, en tant qu'il regarde vers l'Être, un être de travail et d'épreuve. Tel est ce qui lui revient en propre. (…) Ce travail et cette épreuve sans lesquels l'homme ne peut découvrir la vérité ne sauraient être dépassés : l'homme ne peut jouir comme d'un bien à jamais assuré de cet être d'homme qu'il a conquis dans la douleur. Le travail du regard vers l'Être est sien de part en part, d'un bout à l'autre de son destin. »
>
> *L'effroi du beau*, p. 39-40.

L'homme ne se tourne donc vers le principe que dans l'épreuve et il peut toujours chuter et retomber dans l'errance. Rien n'est définitivement acquis pour lui. Il peut renoncer à se porter vers le principe sans perdre pour autant tout possibilité de se réveiller, sans perdre tout lien avec le principe. Ainsi, l'homme c'est son âme et son âme est principe de vie, mais il ne possède pas cette essence et n'est que la tâche de développer son humanité dans la conscience de son inachèvement et de son incomplétude[13]. Ainsi Platon est conduit vers la définition de l'homme comme un « vivant mortel ». L'âme humaine est celle qui possède en elle la possibilité de la mort et en même temps l'âme comme principe de vie et de mouvement ne saurait être anéantie. (Voir encore *L'effroi du beau*, p. 43). Dès lors, l'homme peut se perdre, il peut mourir à lui-même, mais en lui le principe de vie ne peut pas mourir. *Phèdre* 245 c-d-e :

[12] Voir sur cette question l'ouvrage de Philippe Grosos, *Système et subjectivité : étude sur l'enjeu du concept de système : Fichte, Hegel, Schelling*, , Paris, Vrin, 1996.
[13] Comme dit Jean-Louis Chrétien : « La vérité de l'humain est vérité en souffrance », *L'effroi du beau*, p. 36.

« Pour notre part, nous devons, à l'inverse, démontrer que c'est pour leur plus grand bonheur que cette forme de folie leur est donnée par les dieux ; [c] sans doute, cette démonstration ne convaincra-t-elle pas les esprits forts, mais elle convaincra les sages [162]. Nous devons donc, en premier lieu, nous faire une conception juste de la nature de l'âme, aussi bien divine qu'humaine, en considérant ses états et ses actes [163] ; voici le point de départ de cette démonstration [164].

« Toute âme est immortelle. En effet, ce qui se meut toujours est immortel [165]. Or, pour l'être qui en meut un autre et qui est mû par autre chose, la cessation du mouvement équivaut à la cessation de la vie. Seul l'être qui se meut lui-même, puisqu'il ne fait pas défaut à lui-même, ne cesse jamais d'être mû [166] ; mieux encore, il est source et principe [d] de mouvement pour tout ce qui est mû. Or, un principe est chose inengendrée. Car c'est d'un principe que vient nécessairement à l'être tout ce qui vient à l'être, tandis que le principe, lui, ne vient de rien. En effet, si le principe venait à l'être à partir de quelque chose, ce ne serait pas à partir d'un principe qu'il viendrait à l'être. Or, comme c'est une chose inengendrée, c'est aussi nécessairement une chose incorruptible. A supposer, en effet, que le principe soit anéanti, jamais ne pourraient venir à l'être ni ce principe à partir de quelque chose ni autre chose à partir de ce principe, s'il est vrai que toutes choses viennent à l'être à partir d'un principe.

« Concluons donc. L'être qui se meut lui-même est principe de mouvement. Or, cet être ne peut ni être anéanti ni venir à l'être ; autrement le ciel tout entier et tout [e] ce qui est soumis à la génération [167] s'effondreraient [168], s'arrêteraient et jamais ne retrouveraient une source de mouvement leur permettant de venir de nouveau à l'être. Une fois démontrée l'immortalité de ce qui se meut soi-même, on ne rougira pas d'affirmer que c'est là que réside l'être de l'âme, et que c'est bien ce en quoi consiste sa définition. Car tout corps qui reçoit son mouvement de l'extérieur est inanimé ; mais celui qui le reçoit du dedans, de lui-même, est animé, puisque c'est en cela même que consiste la nature de l'âme. Or, s'il en est bien ainsi, si ce qui se meut soi-même [a] n'est autre chose que l'âme, il s'ensuit nécessairement que l'âme ne peut être ni quelque chose d'engendré ni quelque chose de mortel [169].

« Aussi bien, sur son immortalité, voilà qui suffit. Pour ce qui est de sa forme [170], voici ce qu'il faut dire. Pour dire quelle sorte de chose c'est [171], il faudrait un exposé en tout point divin et fort long [172] ; mais, dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède par les possibilités humaines [173]. Aussi notre discours procédera-t-il de cette façon.

« Il faut donc se représenter l'âme comme une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher [174]. Cela étant, chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race, alors que, pour le reste des vivants, [b] il y a mélange. Chez nous — premier point — celui qui commande est le

La question de l'immortalité de l'âme permet donc à Platon de montrer qu'un principe est inengendré et immortel et qu'en cela l'âme est bien un principe. L'arkhè est alors cet au-delà de quoi il est impossible de remonter et ce qui est alors premier c'est l'éternité du mouvement vis-à-vis de tous les mouvements dont la durée est limitée. L'âme est ce qui se meut soi-même, elle est automotrice, et en cela elle est principe. On peut alors comprendre que toute chose est en mouvement depuis un tel principe de vie. Encore une fois, la démonstration de l'immortalité de l'âme repose sur l'idée que la vie est ce qui ne peut pas mourir, qu'elle est une activité constante, qu'elle se maintient elle-même dans l'être. La reconnaissance d'un principe premier permet alors d'éviter une régression à l'infini de cause en cause. Toute pensée du devenir suppose une forme de permanence par rapport à laquelle le changement peut se penser : si tout change et tout passe, la vie elle-même ne passe pas[14].

On a bien là cette articulation du principe et du devenir qui sera au cœur des critiques de Nietzsche mais qu'il faut d'abord comprendre pour elle-même. Le principe fonde le devenir en possédant un autre type d'être que ce qu'il fonde. On n'explique pas une chose du monde par une autre chose du monde. Il y a une nécessaire rupture ontologique entre un principe métaphysique et ce qu'il fonde. (Sur la question de la forme je renvoie à mon cours sur « La métaphysique » que vous pouvez trouver sur la plateforme HAL). Ainsi Platon montre que le Bien est ce qui oblige, qu'il est le principe constant de toutes les formes[15]. C'est alors sous le terme de participation que se trouve pensée la relation au principe. Sans développer, il suffit d'énoncer à nouveau la difficulté déjà mentionnée : il n'y a pas d'altérité absolue du principe car cela rendrait impossible l'acte de se tourner vers lui, mais il n'y a pas non plus d'immanence parfaite du principe car il ne se distinguerait pas de ce qu'il fonde. Ce n'est pas simplement une difficulté de la connaissance, mais aussi une équivoque de la vie elle-même.

Comme l'a montré Jean-Louis Chrétien en élucidant la vie humaine selon Platon comme combat, le regard vers le principe est ce qui donne à l'homme de devenir ce qu'il est, mais il mesure alors également ce qui le sépare du principe, son éloignement. Ainsi le principe est à la fois proche et lointain et l'amour de la vérité est un amour du lointain. Sur ce point Platon n'est peut-être si éloigné de Nietzsche que ce que Nietzsche a bien voulu dire. L'homme se sait lié par le Bien, mais c'est pour cela qu'il peut s'en approcher comme s'en éloigner. L'homme est donc l'être qui a à être mais qui peut également se perdre. Il peut manquer à sa propre essence. Il peut se tourner vers la source de toute vie ou bien mener une vie qui est une mort. Plus je m'ajuste au principe dont je ne suis pas la mesure, plus je suis moi-même. L'homme peut sortir de lui-même et s'ancrer aux Idées qu'il a autrefois contemplées. Pour la pensée grecque l'homme n'est pas le principe de lui-même, mais il peut être lui-même en cherchant sans cesse à contempler. Le principe est toujours à la fois proche et insaisissable.

Il sera possible de se demander si une conception du principe qui en fait une production de l'homme parfaitement saisissable ne perdra pas cette dimension dynamique du principe. Pour la pensée grecque le beau possède une fonction particulière dans la mesure où il est ce qui rend le principe proche sans abolir son lointain. Le beau a une fonction d'appel.

[14] Sur l'analyse du mythe du Phèdre, voir encore toute l'analyse de Jean-Louis Chrétien dans *L'effroi du beau*.
[15] Voir Danielle Montet, *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne,* Millon, 1990.

Voici comment Heidegger présente la question de l'*arkhè* dans la pensée grecque :

> Les Grecs entendent le plus souvent deux sens parler dans ce mot : *arkhè* signifie d'abord cela d'où quelque chose sort et prend départ ; ensuite ce qui simultanément, en tant que cette source et issue, maintient son emprise sur l'autre qui sort de lui, et ainsi le tient, donc le domaine. *Arkhè* signifie en même temps prise du départ et emprise. En laissant de côté la rigueur ontologique, cela veut dire : commencement et commandement ; pour exprimer l'unité des deux dans son double mouvement d'éloignement et de retour à soi, *arkhè* peut être traduit par « pouvoir originaire » et « origine se déployant en pouvoir ». L'unité de ce double visage est essentielle. (…) C'est seulement depuis Aristote, et plus tard avec le travail des doxographes, qu'il est replacé à l'aurore de la philosophie grecque ».
>
> Heidegger, *Questions II*, Gallimard, p. 190.

Ainsi, c'est avec Aristote que la philosophie commence à se définir comme une « science des principes ». Le projet archéologique est explicite chez Aristote puisque toute science est une mise au jour des principe et des causes. Parmi ces principes il y a les principes de la connaissance et les principes de l'être. La philosophie se veut un savoir rationnel, fondé, et c'est pourquoi elle repose sur des principes. Ici il faut citer tout le texte du livre Δ, 1 de la *Métaphysique* :

LIVRE Δ

1

<*Principe*[1].>

Principe se dit d'abord du point de départ du mouvement de la chose[2] ; tel est, par exemple, le principe de la ligne et de la route, auquel répond un autre principe à l'extrémité opposée. — Le principe est aussi le meilleur point de départ pour chaque chose : par exemple, même dans la science, il ne faut pas parfois commencer par le commencement et par la notion première de l'objet, mais par ce qui peut le mieux en faciliter l'étude. — Le principe est encore l'élément premier et immanent du devenir[1], telles la carène d'un vaisseau et les fondations d'une maison, et, pour les animaux, le cœur suivant les uns[2], la tête suivant d'autres[3], ou, suivant une dernière opinion, toute partie apte à jouer ce rôle. — Principe se dit aussi de la cause primitive et non-immanente de la génération, du point de départ naturel du mouvement ou du changement : par exemple, l'enfant provient du père et de la mère, et le combat, de l'insulte. — On appelle encore principe, l'être dont la volonté réfléchie[4] meut ce qui se meut et fait changer ce qui change : par exemple, les magistrats dans les cités, les oligarchies, les monarchies et les tyrannies sont appelés des principes, ainsi que les arts et surtout les arts architectoniques[5]. — Enfin, le point de départ de la connaissance d'une chose est aussi nommé le principe de cette chose : les prémisses[1] sont les principes des démonstrations. — Les causes se prennent sous autant d'acceptions que les principes, car toutes les causes sont des principes. Le caractère commun de tous les principes, c'est donc d'être la source d'où l'être, ou la génération, ou la connaissance dérive. Mais, parmi ces principes, les uns sont immanents, les autres, externes : c'est pourquoi la nature[2] d'un être est un principe, et aussi l'élément, la pensée, le choix, la substance formelle ; il faut enfin ajouter la cause finale, car, pour beaucoup de choses, le principe de la connaissance et du mouvement, c'est le Bien et le Beau.

35 1013 *a*

Traduction J. Tricot

Aristote isole donc dans ce texte le caractère commun du principe : il est la source d'où l'être, ou la génération, ou la connaissance dérive. Ce souci logique du principe est ce qui permet d'éviter l'erreur et de dénoncer le mensonge. Contre les Sophistes la patiente tâche de la pensée est de remonter aux principes. La question du point de départ demande de distinguer le point de départ chronologique, qui n'est pas nécessairement le principe, mais quelque chose de plus directement accessible comme la donnée sensible et le point de départ logique, ce qui rend possible la connaissance ou l'être, ou la génération. L'ordre chronologique des étapes de la connaissance n'est donc pas nécessairement l'ordre logique de l'exposé de la science. Bien évidemment le principe d'une chose n'est pas nécessairement intrinsèque et peut être une cause extérieure, par exemple comme un géniteur. Dès lors toute cause est un principe, même si le terme de principe est plus large que celui de cause. Le principe peut également être ce qui commande, voire un archonte, et c'est pourquoi Aristote peut dire dans *l'Ethique à Nicomaque* (1094 a 26) que la science maîtresse suprême, la science ordonnatrice, c'est la politique. Enfin, les principes sont ceux d'une démonstration, d'un syllogisme. Depuis le principe on déduit les conclusions. Dans un raisonnement il s'agit de partir de propositions qui sont donc premières, immédiates, antérieures aux conclusions et qui elles-mêmes ne sont pas liées à des propositions antérieures. Il y a donc une insistance ici sur la dimension du commandement dans l'ordre de l'être, de la connaissance ou dans celui de l'action.

Dans les *Seconds analytiques* Aristote précise la nature des principes de la connaissance :

CHAPITRE 2

Le savoir scientifique

Nous pensons connaître scientifiquement chaque chose au sens absolu, et non pas **[10]** à la manière sophistique par accident [1], lorsque nous pensons connaître la cause du fait de laquelle la chose est, savoir que c'est bien la cause de la chose et que cette chose ne peut pas être autrement qu'elle n'est. Il est donc clair que le savoir scientifique est quelque chose de cette sorte ; en effet aussi bien ceux qui ne possèdent pas ce savoir que ceux qui le possèdent le montrent, les uns en pensant être dans une telle condition, et ceux qui possèdent ce savoir **[15]** en y étant effectivement, de sorte que ce dont il y a science au sens absolu, il est impossible qu'il soit autrement qu'il n'est.

S'il existe un autre genre du savoir scientifique, nous le dirons plus tard [2], mais nous disons aussi que connaître scientifiquement c'est savoir par démonstration. J'appelle « démonstration » un syllogisme scientifique, et j'appelle « scientifique » un syllogisme dont la possession fait que nous avons un savoir scientifique.

Les prémisses de la démonstration

Si, donc, le **[20]** savoir scientifique est bien ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative procède de choses vraies, premières [3],

71b 69

immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elle et causes de la conclusion. De cette manière [4], en effet, on aura aussi les principes appropriés à ce qui est prouvé. En effet, un syllogisme sera aussi possible sans ces propriétés, mais ce ne sera pas une démonstration, car il ne **[25]** produira pas de science.

Les prémisses doivent être vraies, parce qu'il n'est pas possible d'avoir un savoir scientifique de ce qui n'est pas, par exemple que la diagonale est commensurable [5]. Elles doivent être premières et indémontrables, parce que autrement on n'aura pas la science si l'on n'a pas de démonstration des prémisses ; car avoir un savoir scientifique de ce dont il y a démonstration non accidentelle, c'est en posséder la démonstration [6]. Elles doivent être causes de la conclusion, mieux connues qu'elle **[30]** et lui être antérieures, causes parce que nous avons un savoir scientifique de quelque chose seulement quand nous en savons la cause, antérieures puisqu'elles sont causes [7], et déjà connues non seulement en étant saisies au second sens [8], mais aussi par le fait qu'on sait qu'elles sont [9]. Par ailleurs, « antérieur » et « mieux connu » ont deux sens. En effet, ce n'est pas la même chose que « antérieur par nature » et « antérieur pour nous », **[72a]** ni que « mieux connu » et « mieux connu pour nous ». J'appelle antérieur et mieux connu pour nous ce qui est plus proche de la perception, alors que ce qui est antérieur et mieux connu absolument en est plus éloigné. Or ce qui est le plus universel en est le plus éloigné, alors que les particuliers en sont le plus proche **[5]** ; et ce sont des choses opposées entre elles. « De prémisses premières » c'est-à-dire de principes appropriés, car j'affirme que c'est la même chose qu'une prémisse première et un principe [10].

Est principe une prémisse immédiate d'une démonstration, et est immédiate celle à laquelle aucune autre n'est antérieure. Une proposition est l'une des deux sortes d'une énonciation [11], une seule chose étant dite d'une seule autre ; est dialectique celle **[10]** qui admet

I, 2, 72a 71

de la même manière n'importe laquelle des deux, démonstrative celle qui admet de manière déterminée l'une des deux parce qu'elle est vraie. Une énonciation est n'importe quelle partie d'une contradiction, une contradiction est une opposition qui n'a par soi [12] aucun intermédiaire ; la partie d'une contradiction qui dit quelque chose de quelque chose est une affirmation, celle qui nie quelque chose de quelque chose est une négation.

D'un principe **[15]** immédiat d'un syllogisme je dis que c'est une thèse quand il n'est pas possible de le prouver, et qu'il n'est pas nécessaire que celui qui va apprendre quelque chose [13] le possède. Par contre celui dont il est nécessaire que celui qui va apprendre quoi que ce soit le possède, je l'appelle axiome ; car il existe des choses de ce genre, et c'est, en effet, principalement aux choses de ce genre que nous avons coutume de donner ce nom. De la thèse, une espèce est celle qui admet n'importe laquelle des sortes de l'énonciation [14], **[20]** je veux dire par exemple que quelque chose est ou que quelque chose n'est pas, et c'est une hypothèse ; une autre espèce, sans cela, est une définition [15]. En effet, la définition est une thèse, car l'arithméticien pose que l'unité c'est l'indivisible du point de vue de la quantité ; or ce n'est pas une hypothèse. En effet, ce qu'est une unité et qu'elle est, ce n'est pas la même chose.

[25] Mais puisqu'il faut à la fois être convaincu de la chose et la connaître par le fait de posséder un syllogisme du genre que nous appelons démonstration – et que ce syllogisme est tel du fait que ce sont ces choses dont il procède [16] –, il est nécessaire non seulement de connaître à l'avance les prémisses premières, toutes ou certaines d'entre elles [17], mais aussi de les connaître mieux que les conclusions. Toujours, en effet, ce à cause de quoi une chose appartient à un sujet, appartient plus au sujet [18] que celle-ci, **[30]** par exemple ce à cause de quoi nous aimons, cela est plus aimé que l'objet aimé. De sorte que si nous connaissons quelque chose et en sommes convaincus par des prémisses pre-

I, 2, 72a 73

mières, nous les connaissons mieux et en sommes mieux convaincus, parce que c'est à cause d'elles que nous connaissons aussi les choses qui suivent et en sommes convaincus.

Il n'est pas possible d'être convaincu, plutôt que par des choses que l'on connaît, par des choses dont il se trouve que ni on les connaît, ni on est mieux disposé par rapport à elles que s'il se trouvait qu'on les connût [19]. Mais c'est ce qui arriverait **[35]** si aucun de ceux qui sont convaincus par démonstration n'avait de connaissance préalable. En effet, il est nécessaire d'être plus convaincu par les principes, par tous ou par certains d'entre eux [20], que par la conclusion [21].

Mais il faut que celui qui va avoir la science par démonstration non seulement connaisse mieux les principes que ce qui est prouvé et en soit plus convaincu, **[72b]** mais aussi que rien ne doit être plus convaincant ou mieux connu pour lui parmi les propositions opposées aux principes, à partir desquelles il y aurait un syllogisme donnant une conclusion opposée fausse [22], puisqu'il faut que celui qui connaît scientifiquement au sens absolu soit inébranlable.

Trad P. Pellegrin GF, voir les notes

Ces principes[16] sont :

1. « Vrais ». On ne peut pas connaître scientifiquement ce qui n'est pas. La science ne peut être que science de ce qui est. Elle n'est même pas ici une connaissance du possible. Il y a une identification du vrai et de l'être.
2. « Premiers » et « indémontables ». Aristote répond à une objection : le caractère indémontable des principes rendrait la science impossible. Aristote renverse l'argument en soutenant le lien entre « premier » et « indémontrable ». Si les principes renvoyaient à une démonstration leur connaissance ne pourrait pas être complète. Le raisonnement serait pris dans une régression à l'infini. Il est donc impossible de soutenir que toute connaissance scientifique est démonstrative, car cela rend impossible la fondation de la science.
3. « Immédiats et plus connus que la conclusion ». Le principe pour être fondement doit posséder une certitude supérieure à ce qu'il permet de connaître. La science consiste à aller du plus connu au moins connu. L'immédiateté du principe montre qu'il relève de l'intuition (*noûs*). L'esprit peut ne pas saisir l'évidence d'un axiome, mais quand il la saisit il en voit la parfaite nécessité. Tout en décrivant le savoir comme une déduction, Aristote montre que la déduction a lieu à partir de quelque chose qui n'est pas déduit et qui relève d'un autre mode du savoir, d'un mode supérieur. Il le dit également dans *l'Ethique à Nicomaque* VI 1141 a 6 : c'est l'intelligence (intuition) qui a pour objet les principes. L'intellection est donc principe des principes.

> Puisque parmi les états intellectuels par lesquels nous saisissons le vrai, les uns sont toujours vrais alors que les autres admettent le faux, comme l'opinion et le calcul, alors que la science et l'intellection sont toujours vraies, et qu'aucun autre genre n'est plus exact que la science si ce n'est l'intellection, que les principes sont plus connus que les démonstrations **[10]** et que toute science a lieu avec un raisonnement, il n'y aura pas de science des principes. Or puisque rien ne peut être plus vrai que la science si ce n'est l'intellection, il y aura intellection des principes : ceci résulte de ces considérations et du fait que la démonstration n'est pas principe de démonstration ni la science principe de science. Si donc, outre la science, **[15]** nous ne possédons pas d'autre genre vrai, l'intellection sera le principe de la science. Et le principe sera vis-à-vis du principe comme la science tout entière vis-à-vis de son objet tout entier [10].
>
> *Seconds analytiques* 100 b 15

[16] Il est possible de consulter sur ce point l'ouvrage de Gilles-Gaston Granger*, La théorie aristotélicienne de la science*, Aubier, 1976.

Cela ne signifie pas que l'universel puisse être sais sans travail préparatoire et il n'est pas possible de séparer intuition et induction dans le travail de la pensée. L'induction, le rassemblement des cas particuliers, prépare la voix à l'intellection, la saisie de l'universel contenu dans les cas particuliers. Le principe suppose un jugement fondé toujours vrai qui n'a pas le même type de vérité que la conclusion. Le terme d'intuition est sans doute trompeur pour traduire *noûs,* dans la mesure où il ne s'agit pas d'une saisie sans travail de l'universel, mais plus d'une saisie du « simple » depuis le complexe. L'induction comme la dialectique sont des voies de remontées aux principes. Le *noûs* est l'intellect patient, celui qui peut saisir les principes[17].

4. « Antérieur » et « cause ». Les principes sont antérieurs parce que cause d'autres vérités. Cette antériorité ne concerne pas simplement l'ordre d'exposition. La vérité des principes doit précéder d'autres vérités. Le principe n'est donc pas ici une simple règle formelle. Il ne s'agit donc pas d'une antériorité « pour nous » liée à nos conditions propres d'accès à la vérité.

Bien évidemment, pour Aristote il y a également les principes propres à chaque science et c'est pourquoi il s'agit de distinguer les principes communs et les principes propres. Chaque science porte sur un genre, par exemple le nombre pour les mathématiques. Elle a ses définitions de départ, par exemple le point est ce qui est indivisible. Elle met également en œuvre des axiomes, comme le principe de non-contradiction. Enfin il y a les propriétés essentielles de l'objet d'une science particulière, par exemple le pair et l'impair pour le nombre. Voir *Seconds analytiques* 76 b 11.

Sans pouvoir épuiser la question du principe dans la pensée d'Aristote il est possible de dire deux mots de la célèbre question de la théologie et de Dieu compris comme premier moteur et cause finale. Aristote pense un Dieu qui est principe du devenir mais en quelques sorte sans le vouloir, un Dieu qui est indifférent à ce qu'il met en mouvement. Néanmoins cette compréhension de Dieu comme cause finale insiste cette fois sur la transcendance du principe. Dans les textes de la *Physique* et dans ceux de la *Métaphysique* il s'agit de tenir ensemble l'immanence du principe au monde et sa transcendance, ce qui est une véritable aporie philosophique. Sur Dieu premier principe dans la philosophie d'Aristote je renvoie à nouveau à mon cours de 2019-2021 sur « La métaphysique » sur HAL. Il est possible de lire toute la section « Dieu et l'être ». https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03278973/

Pour conclure sur Aristote et la pensée grecque, il suffit d'indiquer à nouveau la pluralité des sens du principe, ce qui vaut même en théologie. En outre, pour Aristote ce n'est pas la théologie qui va donner la mesure ultime de ce qu'est un principe et finalement il est très difficile d'amener les principes à l'unité pour en saisir une essence commune. Entre les principes communs et les principes propres, entre les principes de la connaissance et les principes de l'être, entre les principes de la physique, de la biologie, de la métaphysique et de l'éthique et même de la théologie, il n'y a peut-être qu'une identité d'analogie, sans que l'analogie puisse être dépassée dans une transparence absolue du principe. Une philosophie qui prétendrait définir parfaitement le principe d'une manière universelle ne risquerait-elle pas de niveler la diversité de l'être dans le projet qu'elle ne soit plus amour du savoir, mais savoir, pour parler avec Hegel ? Entrer dans la question du principe ce n'est sans doute pas faire disparaître l'ambiguïté en privilégiant abusivement telle ou telle signification, par exemple en

[17] Il faut lire sur ce point l'article de Lambros Couloubaritsis « Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote ? *Revue internationale de philosophie*, n°133-134, 1980.

réduisant le principe à l'axiome, mais c'est plus entrer dans l'ambigüité elle-même. Là encore, c'est l'aporie qui est le chemin.

Chapitre 2

Origène et saint Augustin

Unicité et non neutralité du principe

Avec la rencontre de la pensée grecque et de la pensée chrétienne on quitte l'idée que le principe suprême serait certes transcendant au monde, mais encore pensé depuis le monde, un principe de la nature en quelque sorte mais indifférent à ce qu'il met en mouvement, pour penser un premier principe transcendant en un sens nouveau dans la mesure où il est personnel et créateur. Il ne s'agit donc pas simplement de passer de la nature-principe à Dieu-principe, mais de comprendre tout autrement la transcendance du principe, mais également son immanence. Le Dieu dont il s'agit maintenant et qui est posé comme premier principe n'explique plus seulement comment les choses sont mises en mouvement, mais il explique qu'elles soient, puisque ce Dieu est créateur. Le rapport du principe au monde et à l'homme devient le rapport du créateur à la créature en entendant par créature ce qui ne peut pas exister par soi seul, mais uniquement dans sa relation à son principe. Tout être créé, c'est-à-dire dérivé, tient son être du principe, même s'il y a des degrés dans la participation. Il est possible de distinguer trois formes de participation :

1. La participation universelle. Toute chose est en relation avec le principe.
2. La participation au Christ qui fait les hommes raisonnables
3. La participation à la grâce de l'Esprit qui n'appartient qu'aux saints.

Cette nouvelle compréhension du principe est bien évidemment indissociable d'une nouvelle compréhension de l'homme et l'âme humaine est alors nommée à l'image de Dieu. Tout homme est à l'image de Dieu, c'est une essence universelle, même si les âmes peuvent être plus ou moins ressemblante à leur principe. Il y a des âmes très éloignées du principe et d'autres plus proches et cela engage un travail de l'homme sur lui-même. On se trouve ici très éloigné de la conception platonicienne de l'âme qui a seulement une parenté avec l'intelligible puisqu'elle a vu les Idées. Selon Platon dans le *Théétète* (176b-c) il s'agit de s'assimiler à Dieu en devenant juste et saint : « Dieu n'est sous aucun rapport et d'aucune façon injuste ; il est au contraire suprêmement juste et rien ne lui ressemble plus que celui de nous qui, à son exemple, est devenu le plus juste possible ». Avec Origène et saint Augustin pris ici comme noms-titres d'un commencement de la philosophie chrétienne[18], il ne s'agit plus du tout de ce type de ressemblance définit comme une possibilité humaine. Dans la perspective chrétienne seul le Christ est une image parfaite et l'âme humaine, elle, est dite « selon l'image », notamment par l'élément supérieur de la raison qui est en l'homme une participation au *logos* divin. Ce qui donc modifie profondément la conception de la relation au principe divin, c'est que cette fois Dieu se fait homme, il prend forme humaine, et c'est cet anthropomorphisme divin qui

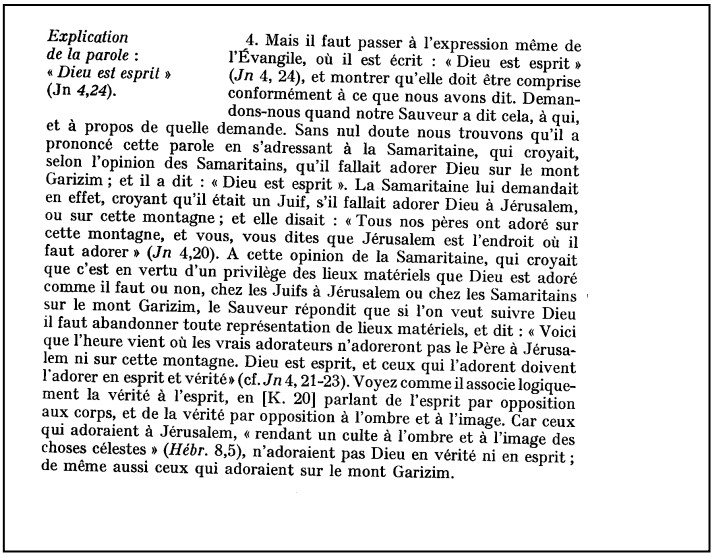
[18] L'expression de « philosophie chrétienne » a donné lieu dans les années 1930 à des débats très houleux en France et même en Allemagne où Heidegger disait qu'il n'y a pas plus de philosophie chrétienne que de mathématiques protestantes, mais, sans entrer dans les oppositions idéologiques à l'origine de ces conflits, il est possible d'utiliser aujourd'hui l'expression de manière apaisée pour désigner une philosophie immanente à la pensée chrétienne et non comme une philosophie qui justifierait le christianisme. Cela dit, je conseille tout de même de l'éviter encore dans une copie de concours. Parlez de la philosophie de l'Antiquité tardive, puis de philosophie médiévale.

modifie la relation de l'homme à son principe. En effet, il n'y a plus de neutralité du principe et on cette fois un principe qui est compris comme allant vers l'homme et comme parlant à l'homme. La transcendance de Dieu n'est pas simplement d'être objet de désir pour toute la nature, mais elle se manifeste dans l'amour de Dieu pour l'homme, dans une proximité à l'homme. Dès lors, le principe est alors plus transcendant, car il n'est plus compris à partir du monde, il n'est plus seulement le principe d'unification des étants, et il est plus proche. Le principe n'est pas ici à l'abri d'un éloignement infranchissable et c'est pourquoi la tâche de l'homme est de surmonter ce qui en lui l'éloigne de son principe.

Origène (185-186/254-255) a écrit un ouvrage fondateur de la réflexion sur le principe qui est le *Peri Archôn* ou *Traité des principes*[19]. L'original grec de cet ouvrage est perdu et on ne le connaît que par la version latine de Ruffin au IVème siècle. Ce livre a sans doute été écrit avant 231 à Alexandrie. Bien évidemment il s'inscrit dans toute une tradition de réflexion sur les principes constitutifs de la nature. Pour un Chrétien il s'agit de répondre aux Grecs sur la nature du principe et même si le titre parle « des principes » Origène va s'attacher à montrer qu'il n'y a qu'un seul principe, unique arkhè du monde et des hommes. Il s'agit à la fois d'un travail philosophique et d'un travail d'exégèse, c'est-à-dire d'interprétation des textes bibliques. Il s'agit donc à la fois d'une réflexion sur l'harmonie du monde créé et une réflexion sur le désordre du monde, sur l'éloignement des hommes par rapport à leur principe. Au commencement tous les êtres étaient unis en Dieu comme ils ne seront à la fin et Origène énonce que « La fin est toujours semblable au principe », mais il s'agit pour l'homme de revenir à une telle unité en utilisant sa raison et son libre-arbitre.

Pour entrer dans la pensée d'Origène il est possible de commencer par un texte du début du *Traité des principes* sur « Dieu est esprit » (I, 1, 4-6) (Etudes augustiniennes, p. 31-32) qui souligne qu'il n'existe pas d'être à qui Dieu soit visible, au moins directement, en prenant le voir au sens premier de la vue sensible. Il ne s'agit pas de dire que Dieu serait par nature visible, mais échapperait à la vue des créatures à cause de leur faiblesse et Origène veut défendre que par nature le principe est impossible à voir. Il s'agit pour lui d'affirmer l'incorporéité du premier principe et soulignant que Dieu est une nature intellectuelle absolument simple et en tant que telle ne se trouve pas dans un lieu. Pour penser le principe il ne faut pas appliquer à Dieu des notions qui ne conviennent qu'au corps comme celle de la grandeur. Dieu ne peut pas être rencontré d'une manière extérieure ; ce n'est pas une chose du monde faisant nombre avec les autres et étant simplement plus élevée.

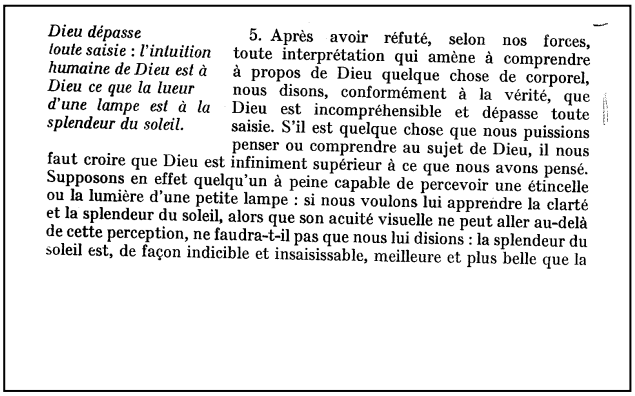
[19] Etudes augustiniennes, Paris, 1976.



Explication de la parole : « Dieu est esprit » (Jn 4,24).

4. Mais il faut passer à l'expression même de l'Évangile, où il est écrit : « Dieu est esprit » (*Jn* 4, 24), et montrer qu'elle doit être comprise conformément à ce que nous avons dit. Demandons-nous quand notre Sauveur a dit cela, à qui, et à propos de quelle demande. Sans nul doute nous trouvons qu'il a prononcé cette parole en s'adressant à la Samaritaine, qui croyait, selon l'opinion des Samaritains, qu'il fallait adorer Dieu sur le mont Garizim ; et il a dit : « Dieu est esprit ». La Samaritaine lui demandait en effet, croyant qu'il était un Juif, s'il fallait adorer Dieu à Jérusalem, ou sur cette montagne ; et elle disait : « Tous nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous, vous dites que Jérusalem est l'endroit où il faut adorer » (*Jn* 4,20). A cette opinion de la Samaritaine, qui croyait que c'est en vertu d'un privilège des lieux matériels que Dieu est adoré comme il faut ou non, chez les Juifs à Jérusalem ou chez les Samaritains sur le mont Garizim, le Sauveur répondit que si l'on veut suivre Dieu il faut abandonner toute représentation de lieux matériels, et dit : « Voici que l'heure vient où les vrais adorateurs n'adoreront pas le Père à Jérusalem ni sur cette montagne. Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent doivent l'adorer en esprit et vérité » (cf. *Jn* 4, 21-23). Voyez comme il associe logiquement la vérité à l'esprit, en [K. 20] parlant de l'esprit par opposition aux corps, et de la vérité par opposition à l'ombre et à l'image. Car ceux qui adoraient à Jérusalem, « rendant un culte à l'ombre et à l'image des choses célestes » (*Hébr.* 8,5), n'adoraient pas Dieu en vérité ni en esprit ; de même aussi ceux qui adoraient sur le mont Garizim.

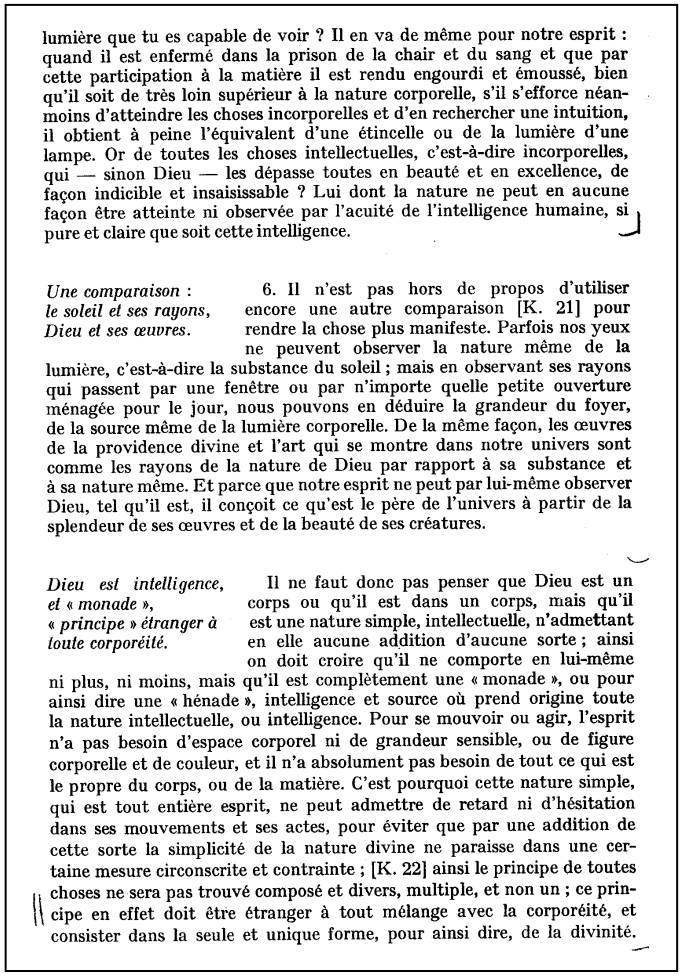
Dieu est également dit incompréhensible. Origène n'est pas le premier à développer ce thème du premier principe incompréhensible qui vient de Saint Paul dans la première épître à Timothée VI, 16 : « (Dieu) qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir ». Il s'agit d'une thèse qui est souvent défendue contre les gnostiques[20]. Ce qui est important c'est que ce caractère incompréhensible n'enferme pas ici dans les ténèbres d'un éloignement radical du principe. L'incompréhensibilité signifie seulement que Dieu, le Principe, ne peut pas être à la mesure de notre esprit et qu'il excède toute représentation que je peux me faire de lui. Il s'agit de comprendre que le Principe est toujours au-delà de ce que je peux penser de lui, ce qui ne veut pas dire que l'on est toujours dans l'erreur quand on veut parler de lui. La comparaison qu'Origène fait dans le texte avec la lampe et le soleil marque que nous avons bien une certaine connaissance naturelle de Dieu, antérieure à tout concept. Puisque l'homme est à l'image de Dieu, c'est ici sa définition, l'esprit doit porter en lui sa marque. Dès lors, il ne s'agit pas de dire que Dieu est un infini qui ne peut être décrit que par des négations, car selon Origène il y a bien une connaissance du principe, au moins implicite, qui est l'origine de la vie humaine. Cette connaissance du Principe est certes loin de son objet, c'est une petite lampe qui permet d'imaginer le soleil. Entre l'idée que l'on se forme du Principe et sa réalité il y a nécessairement un abîme, mais cette fois cela n'empêche pas une certaine proximité.



Dieu dépasse toute saisie : l'intuition humaine de Dieu est à Dieu ce que la lueur d'une lampe est à la splendeur du soleil.

5. Après avoir réfuté, selon nos forces, toute interprétation qui amène à comprendre à propos de Dieu quelque chose de corporel, nous disons, conformément à la vérité, que Dieu est incompréhensible et dépasse toute saisie. S'il est quelque chose que nous puissions penser ou comprendre au sujet de Dieu, il nous faut croire que Dieu est infiniment supérieur à ce que nous avons pensé. Supposons en effet quelqu'un à peine capable de percevoir une étincelle ou la lumière d'une petite lampe : si nous voulons lui apprendre la clarté et la splendeur du soleil, alors que son acuité visuelle ne peut aller au-delà de cette perception, ne faudra-t-il pas que nous lui disions : la splendeur du soleil est, de façon indicible et insaisissable, meilleure et plus belle que la

[20] Courant théologique du début du christianisme qui prétend pouvoir connaître les mystères du monde divin, au moins pour les initiés. Il s'agit d'un dualisme qui sépare monde sensible et monde spirituel. Sur la gnose et le gnosticisme voir le *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, art. « Gnose ». (à la bibliothèque de Caen)



lumière que tu es capable de voir ? Il en va de même pour notre esprit : quand il est enfermé dans la prison de la chair et du sang et que par cette participation à la matière il est rendu engourdi et émoussé, bien qu'il soit de très loin supérieur à la nature corporelle, s'il s'efforce néanmoins d'atteindre les choses incorporelles et d'en rechercher une intuition, il obtient à peine l'équivalent d'une étincelle ou de la lumière d'une lampe. Or de toutes les choses intellectuelles, c'est-à-dire incorporelles, qui — sinon Dieu — les dépasse toutes en beauté et en excellence, de façon indicible et insaisissable ? Lui dont la nature ne peut en aucune façon être atteinte ni observée par l'acuité de l'intelligence humaine, si pure et claire que soit cette intelligence.

Une comparaison : le soleil et ses rayons, Dieu et ses œuvres.

6. Il n'est pas hors de propos d'utiliser encore une autre comparaison [K. 21] pour rendre la chose plus manifeste. Parfois nos yeux ne peuvent observer la nature même de la lumière, c'est-à-dire la substance du soleil ; mais en observant ses rayons qui passent par une fenêtre ou par n'importe quelle petite ouverture ménagée pour le jour, nous pouvons en déduire la grandeur du foyer, de la source même de la lumière corporelle. De la même façon, les œuvres de la providence divine et l'art qui se montre dans notre univers sont comme les rayons de la nature de Dieu par rapport à sa substance et à sa nature même. Et parce que notre esprit ne peut par lui-même observer Dieu, tel qu'il est, il conçoit ce qu'est le père de l'univers à partir de la splendeur de ses œuvres et de la beauté de ses créatures.

Dieu est intelligence, et « monade », « principe » étranger à toute corporéité.

Il ne faut donc pas penser que Dieu est un corps ou qu'il est dans un corps, mais qu'il est une nature simple, intellectuelle, n'admettant en elle aucune addition d'aucune sorte ; ainsi on doit croire qu'il ne comporte en lui-même ni plus, ni moins, mais qu'il est complètement une « monade », ou pour ainsi dire une « hénade », intelligence et source où prend origine toute la nature intellectuelle, ou intelligence. Pour se mouvoir ou agir, l'esprit n'a pas besoin d'espace corporel ni de grandeur sensible, ou de figure corporelle et de couleur, et il n'a absolument pas besoin de tout ce qui est le propre du corps, ou de la matière. C'est pourquoi cette nature simple, qui est tout entière esprit, ne peut admettre de retard ni d'hésitation dans ses mouvements et ses actes, pour éviter que par une addition de cette sorte la simplicité de la nature divine ne paraisse dans une certaine mesure circonscrite et contrainte ; [K. 22] ainsi le principe de toutes choses ne sera pas trouvé composé et divers, multiple, et non un ; ce principe en effet doit être étranger à tout mélange avec la corporéité, et consister dans la seule et unique forme, pour ainsi dire, de la divinité.

Ce thème du Dieu invisible et incompréhensible, du Dieu caché, se trouve dans plusieurs autres passages du Traité des principes, mais il s'agit toujours de montrer que cet éloignement du principe tient à notre ignorance, à notre corporéité, à notre faiblesse de créature. Tout le paradoxe est là : en lui-même le principe est lumière, il est comparé au soleil, mais pour l'homme il est à la fois révélé et caché. Certes, cette ignorance n'est pas coupable tant qu'elle tient à notre nature corporel qui ne peut pas pleinement saisir ce qui est incorporel. Spontanément l'homme cherche un principe qui est corps, qui est représentable corporellement, et il a bien du mal à penser un principe qui justement n'est pas corps. Cela dit, l'homme n'a peut-être que des étincelles de connaissance, mais il désire toujours la lumière et il n'a pas de repos tant qu'il n'est pas devenu ce qu'il contemple[21]. Le propre de cette philosophie chrétienne qui se forme est de défendre l'idée qu'il ne peut pas y avoir de connaissance directe du premier principe. Il ne peut y avoir qu'une connaissance indirecte, oblique, du principe : on approche du principe depuis ce qu'il rend possible, depuis le monde qu'il a créé. Dieu comme Principe est l'être lui-même et en tant que principe il n'a reçu son être d'aucun autre, c'est pourquoi il n'est possible d'avoir accès à lui qu'à partir des créatures qui ont reçu leur être de Dieu. Que le Principe justement parce qu'il est principe ne puisse être saisi directement est une thèse fondamentale. Dans l'histoire de la philosophie il est possible de se demander quelle est la différence entre un premier

[21] Ceux qui veulent aller plus loin sur Origène peuvent lire le livre de H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, DDB, notamment p. 91-95.

principe accessible directement et un premier principe qui ne l'est pas. Cela dessine deux rapports totalement différents au Principe.

Dans l'un de ses derniers grands ouvrages *Contre Celse*, notamment dans les chapitres VI et VII, Origène cherche à marquer sa différence avec Platon. Il s'agit de s'éloigner d'une connaissance intelligible de Dieu telle que la concevait Platon, tout en évitant à nouveau la croyance en un Dieu corporel à forme humaine. Il ne peut pas y avoir de connaissance sensible et charnelle du Principe. Dans le chapitre VI, § 62, Origène reprend cette dimension incompréhensible de Dieu justement pour différencier la connaissance de Dieu de la seule contemplation des Idées. Il ne s'agit pas du tout de remonter à une essence au sens où Dieu serait « La bonté », « la beauté », « la vertu ». Les attributs de Dieu sont supérieurs à ce que l'homme peut connaître et cela signifie que finalement seul Dieu parle bien de Dieu. Ce n'est pas rendre le premier principe ineffable, mais c'est dire que Dieu est au-dessus de la sagesse, au-dessus de la vertu, et donc finalement qu'il est au-delà de l'essence. Pour Origène, la bonté n'est pas un attribut de Dieu car Dieu est la bonté, mais justement cette bonté de Dieu est incompréhensible pour l'homme. Contre Platon il s'agit de défendre l'idée que l'accès à cette bonté ne peut pas s'effectuer selon le modèle de l'accès à l'essence. Il y a là un thème qui va être un fil conducteur de la pensée médiévale : le principe est un fond sans fond, c'est un abîme. Cet abîme signifie qu'il n'est possible d'avoir accès au principe que dans la mesure où il nous touche, dans la mesure où il se manifeste à nous. Le principe n'est pas ici une Idée, il n'est même pas l'Idée du Bien selon Platon. La différence porte sur le mode d'accessibilité. Un Dieu personnel n'est pas accessible comme un Dieu acte pur, ni même comme l'Idée du Bien. On mesure alors ce qui sépare ce Dieu personnel de ce qu'il va devenir dans la métaphysique classique en étant cause première. C'est la nature du premier principe qui va profondément changer. Le premier principe tel que le conçoit Origène n'entre pas dans ce que Heidegger nomme la structure ontothéologique de la métaphysique.

Quatre questions :

1. Quel est le mode d'accès d'un principe qui n'est pas cosmique, qui ne se comprend pas à partir du monde, qui n'est pas un acte pur ou une cause première ?
2. En quoi l'unicité du principe est-elle la condition de la connaissance et de l'action libre ? N'y a-t-il pas un lien eidétique entre unicité du principe au-delà de l'essence et liberté humaine ?
3. Dans quelle mesure un tel premier principe n'est-il pas hégémonique ? Quand le principe est principe de vie et de création ne peut-il pas respecter la pluralité et la diversité du monde ? (Analogie avec Bergson et l'idée d'un principe de création dans *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, p. 275)
4. Un tel premier principe comme principe de création appartient-il à un arrière-monde au sens de Nietzsche ?

Dans le § 63 Origène déploie le thème théologique selon lequel seul le Fils est image de Dieu et il est identifié au logos en tant qu'il manifeste les secrets du Père. De ce point de vue le Fils est le guide nécessaire de toute créature vers son principe. Il est dit « le premier né de toute créature », expression qui peut être trompeuse car le Verbe n'est pas au sens propre une créature ; il s'agit juste de dire que le Verbe (le logos) procède de Dieu. Pour Origène cette manifestation de Dieu en son Fils est un acte libre. L'homme lui n'est qu'à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il a été créé selon l'image de Dieu qui est le Verbe. Dès lors l'âme humaine est apparentée au divin et peut devenir de plus en plus proche de son principe. L'acte libre de Dieu appelle en réponse l'acte libre de l'homme, puisque l'homme a été créé libre. Certes, l'image de Dieu c'est l'âme et non le corps, mais cela ne peut pas être interprété comme un mépris du corps (on est loin de Plotin) et le corps est le temple qui abrite l'âme (fin du texte). Ce thème est également très important car il permet de souligner le caractère

dynamique de la relation au principe : l'homme intérieur est celui qui se renouvelle, qui ne cesse d'accomplir son être. En imitant les vertus divines (longanimité, justice, sainteté, pitié) il rend peu à peu son image ressemblante, sans jamais perdre la possibilité de la dissemblance, de la laideur. Ainsi l'homme reçoit de sa participation au principe une puissance d'être qui fait que sa vie n'est pas une errance.

On retrouve donc ici, sous une forme très modifiée, l'idée du double principe : Dieu est principe et l'âme est principe, mais l'âme humaine étant créée elle est un principe dérivé. Notamment l'esprit dans l'âme est ce qui peut approcher du principe sans diminuer sans transcendance. Il peut le nommer et cet acte de nomination est déjà un acte d'appréhension. Donner un nom, c'est déjà s'approcher de l'essence intime d'une chose.

62. Peut-être par une méprise sur le sens des mots : « Car la bouche du Seigneur a proféré ces paroles[a] », ou peut-être à cause de l'interprétation téméraire donnée par les simples à de pareils textes, Celse n'a point saisi en quel sens on applique aux puissances de Dieu ce qu'expriment les noms des membres du corps, et il dit : *Dieu n'a ni bouche ni voix*. Il est vrai que Dieu n'aurait point de voix, si la voix n'était que de l'air en vibration ou un ébranlement d'air ou une espèce d'air ou toute autre réalité qu'attribuent à la voix les hommes compétents en la matière[1]. Mais cette voix de Dieu est présentée comme une voix de Dieu vue par le peuple dans le passage : « Et tout le peuple voyait la voix de Dieu[b] », le mot vision étant compris au sens spirituel selon l'usage constant de l'Écriture. Or il ajoute : *En Dieu il n'est rien d'autre des choses que nous connaissons ;* mais il ne précise pas ces choses que nous connaissons. S'agit-il de membres, nous sommes d'accord avec lui, en sous-entendant : des choses que nous connaissons corporellement, dans l'acception la plus commune des termes. Mais à prendre « les choses que nous connaissons » en général, nous connaissons beaucoup de ce qu'on lui attribue[2] : sa vertu, sa béatitude, sa divinité. A prendre « les choses que nous connaissons » au sens le plus élevé, comme Dieu dépasse tout ce que nous connaissons, il n'y a rien d'absurde à admettre, nous aussi, qu'en Dieu il n'est rien d'autre des choses que nous connaissons. Car les attributs de Dieu sont supérieurs à tout ce que connaît non seulement la nature de l'homme, mais encore celle des êtres qui la dépassent. Mais s'il avait lu les paroles des prophètes, de David : « Mais toi, tu es toujours le même », et de Malachie, je crois : « Je ne change jamais[c] », il aurait vu qu'aucun d'entre nous ne dit qu'il y a du changement en Dieu, ni en action, ni en pensée. C'est en restant « le même » qu'il gouverne les choses qui changent, selon leur nature, et comme la raison elle-même exige qu'elles soient gouvernées.

63. Celse n'a pas vu la différence qu'il y a entre les expressions « à l'image de Dieu[a] » et « son image[b] » : L'image de Dieu est « le premier-né de toute créature[3] », le Logos en personne, la Vérité en personne, et encore la Sagesse en personne, « image de sa bonté[c] » ; tandis que l'homme a été créé « à l'image de Dieu », et en outre tout homme dont le Christ « est la tête » est image et gloire de Dieu[d]. Il n'a même pas su en quelle partie de l'homme s'imprime un caractère « à l'image de Dieu » : c'est dans l'âme qui n'a pas eu ou qui n'a plus « le vieil homme avec ses agissements » et, du fait qu'elle ne les a point, possède la qualité d'être « à l'image » du Créateur[e]. Il dit donc :

Origène contre Celse VI

Dieu n'a pas non plus fait l'homme à son image ; car il n'est pas tel que l'homme et il ne ressemble à aucune autre forme. Mais pourrait-on croire que, dans la partie inférieure du composé humain, je veux dire dans le corps, existe ce qui est « à l'image de Dieu » et que, comme Celse l'a compris, le corps soit « à son image[1] » ? Car si ce qui est « à l'image de Dieu » est dans le corps seul, l'élément supérieur, l'âme, se trouve privé de ce qui est « à l'image » et qui se trouve dans le corps corruptible : nul d'entre nous ne le prétend. Mais si ce qui est « à l'image de Dieu » se trouve dans les deux ensemble, il est nécessaire que Dieu soit composé et pour ainsi dire constitué lui-même d'une âme et d'un corps, pour que l'élément supérieur qui est « à l'image » soit dans l'âme, et que l'inférieur correspondant au corps soit dans le corps : nul d'entre nous ne le prétend. Il reste donc à comprendre que ce qui est « à l'image de Dieu » se réalise dans ce que nous nommons l'homme intérieur, renouvelé, apte à devenir « à l'image du Créateur[f] », quand l'homme devient « parfait comme le Père céleste est parfait[e] » ; quand il entend : « Vous serez saints, car moi le Seigneur votre Dieu, je suis saint[b] » ; quand il apprend le commandement : « Soyez les imitateurs de Dieu[i] » et qu'il reçoit dans son âme vertueuse les traits de Dieu. Alors aussi le corps de celui qui a reçu les traits de Dieu dans la partie qui est faite « à l'image de Dieu » est « un temple[j] », puisqu'il possède une âme de cette qualité et dans l'âme Dieu, à cause de l'élément « à son image[1] ».

Il est possible de citer encore un autre texte du *Contre Celse*[22] (VII, 38) dans lequel Origène reprend le thème platonicien du « principe au-delà de l'essence », mais pas pour se contenter d'affirmer la transcendance du principe, puisqu'ici Dieu n'a pas la neutralité d'une essence ; il est une personne. C'est tout le paradoxe de la pensée chrétienne : comprendre le principe suprême comme une personne qui se rend proche de l'homme et ainsi permet à l'homme de s'accomplir. On comprend

[22] Celse représente les platoniciens.

alors mieux la proximité de l'invisible, de l'incorporel, de l'insaisissable. Le principe n'est pas seulement l'être pur inatteignable, l'être qui n'est pas ceci ou cela, mais il est un amour qui se répand au dehors.

38. En disant que le Dieu de l'univers est esprit, ou qu'il est au delà de l'esprit et de l'essence[1], simple, invisible, incorporel, nous affirmons que Dieu n'est pas compris par un autre que par celui qui a été créé à l'image de cet esprit ; maintenant, pour employer l'expression de Paul, « dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors, face à face[a]. » Si je dis « face », qu'on ne vienne point, à cause du terme, critiquer le sens qu'il comporte. Mais cette phrase : « Le visage découvert, nous réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image de plus en plus resplendissante[b] », doit nous apprendre qu'il n'est point question ici d'une face perceptible aux sens, mais entendue au figuré, comme quand il s'agit des yeux, des oreilles et, on l'a montré plus haut, de tout ce qui porte le même nom que les organes du corps[2].

L'homme, donc, c'est-à-dire l'âme usant d'un corps[3], appelée « l'homme intérieur[c] », et aussi « l'âme », ne va pas répondre ce qu'écrit Celse, mais ce qu'enseigne l'homme de Dieu. Le chrétien ne saurait tenir un propos de la chair ; il a appris à mortifier « par l'Esprit les actions du corps », et à porter « toujours dans son corps la mort de Jésus[d] », et il a reçu cet ordre : « Mortifiez vos membres terrestres[e] ». Il connaît le sens de la parole : « Mon esprit ne demeurera pas toujours dans ces hommes, car ils sont chair[f] », il sait que « ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu[g] », il fait tout pour n'être plus aucunement dans la chair mais seulement dans l'esprit.

Il ne s'agit pas ici du thème selon lequel il s'agirait d'apprendre à mourir au corps, puisque le corps est également le lieu dans lequel l'homme devient à la ressemblance de Dieu. Le terme de chair désigne l'homme comme être corporel dans sa faiblesse et sa précarité. La chair n'est donc pas la sensualité corporelle opposée à l'intelligence, mais elle désigne l'homme dans sa faiblesse, sa précarité et sa fragilité. Elle n'a donc rien de mauvais en elle-même et c'est éthiquement qu'elle peut être dite mauvaise, car elle est ce qui en nous, volontairement mais aussi involontairement, ne s'accorde pas au principe. A la fois elle est bien la mienne et elle échappe à ma maitrise. Il y a en conséquence deux rapports possibles au principe, à la volonté du bien, soit selon la chair, soit selon l'esprit. La chair, c'est moi en tant que je suis soumis au monde et à ma propre faiblesse. Au contraire l'esprit est ce qui permet à l'homme de se tourner vers son principe. En nous le conflit entre le bien et le mal n'est pas un conflit psychique, mais il est plus profondément une confrontation entre deux puissances d'être. Tout en se méfiant des anachronismes, il serait possible de rapprocher cela de l'opposition entre pulsion de vie et pulsion de mort telle que Freud a pu la développer dans sa dernière théorie des pulsions, notamment dans *Au-delà du principe de plaisir* (1920). La pulsion de mort est la tendance à l'auto-destruction, au retour à l'état anorganique comme réduction complète des tensions. Les pulsions de vie nommée aussi sous le terme d'Eros sont les tendances d'auto-conservation et de développement[23].

L'âme possède tout de même un certain pouvoir de choix, un libre-arbitre : soit elle se tourne vers le principe, soit elle s'en détourne. Il n'y a pas d'autres possibilités. La faiblesse de la volonté prend une signification toute nouvelle par rapport aux anciennes pensées de l'acrasie. L'homme peut savoir ce qui est juste et ne pas avoir la force de le vouloir. C'est une tentation permanente de l'âme de se détourner du principe pour se tourner vers les principes du monde. Qui ne préfère pas le bien-être à la justice ? Néanmoins on retrouve l'idée que la trace du principe est indélébile en nous, qu'elle ne

[23] Sur ces deux principes fondamentaux, cf. *Vocabulaire de la psychanalyse*, J. Laplanche et J.-B. Pontalis, PUF.

peut pas disparaître totalement et qu'elle peut seulement être recouverte. L'homme est donc libre de se détourner du principe et de faire de sa vie un enfer.

Origène dans son analyse du rapport de l'homme au principe cherche à écarter deux thèses :

1. Il refuse l'idée que l'accès à la connaissance du principe soit réservé aux seuls initiés. Tout homme peut y accéder.
2. Il refuse aussi l'idée que la nature humaine puisse par son seul pouvoir accéder à la connaissance du principe.

Il y a une solidarité entre l'idée d'un savoir universel et l'idée d'un savoir qui est aussi reçu. Cela peut sembler étrange, mais Origène argumente de cette manière : si on fait de la capacité à saisir le principe ce qui appartient seulement à la nature humaine on risque de dire que seuls certains sages peuvent vraiment contempler l'ordre du monde, le principe auquel le monde s'ordonne. Tous les hommes ne seraient pas capables de la même remontée au principe et ce savoir serait alors un savoir « réservé » aux philosophes. On est alors conduit à une forme d'inégalité entre les hommes puisque tous les hommes ne sont pas doués de la même façon. L'idée que le principe est aussi ce qui se donnerait gratuitement aux hommes, ce qui se nomme dans le vocabulaire théologique une grâce, vient rétablir l'égalité selon Origène. On met ainsi fin à l'idée que quelques archontes auraient pour fonction de guider les autres hommes. Chaque homme est capable d'une remontée au principe, car le principe se tourne vers lui, possède une fonction d'appel. Il n'est pas une simple essence ou une Idée au-delà de l'essence. L'homme ne se définit plus par sa place dans le monde, mais par l'usage qu'il fait de la liberté qui lui est donnée. Le principe n'est plus alors ce qui serait simplement donné à contempler et il est surtout ce que l'homme doit aimer, ce qu'il doit porter en lui, ce qu'il doit accomplir en lui. Pour utiliser une expression contemporaine il doit « exister » le principe dans ce travail de participation dans lequel le semblable imité le semblable (ce qui est aussi un principe). Plus l'homme ressemble au principe, plus il devient capable de le connaître. Dans la perspective chrétienne d'Origène, imiter le principe, c'est imiter le Christ, qui n'est pas une essence, mais la pratique même de la vertu. Donc, encore une fois, il y a à la fois transcendance et proximité du principe, et cela explique que la vérité est toujours plus grande que ce que mon intelligence finie peut saisir ; la conscience d'un tel dépassement par la vérité étant la condition d'une ouverture à la vérité. Ainsi, le principe est ce qui se donne à voir au fur et à mesure qu'on le devient. Il n'a pas d'autre mode de donner. Plus on développe en soi la capacité d'un amour gratuit, désintéressé, plus on s'approche du principe. Le principe est la charité elle-même, la *caritas*. L'amour humain est une approche de l'insaisissable qui, en sa proximité, a déjà tracé son chemin vers l'homme.

Il est possible de se demander si la réflexion sur le principe ne s'est pas toujours gagnée, de la philosophie chrétienne à Nietzsche, contre Platon. Comme si toute la question était de parvenir à éviter un platonisme du principe, c'est-à-dire son appartenance à un arrière-monde. Le principe peut ne pas être compris comme un modèle extérieur à imiter dans une fabrication. Bien évidemment la discussion avec le platonisme ne se comprend pas de la même manière d'Origène à Russel.

Avec saint Augustin se déploie également l'idée que Dieu est le principe unique, le principe des principes, parce qu'il est l'être-même comme cela va être dit dans le livre VII des *Confessions*. Saint Augustin est un auteur clé de l'histoire de la métaphysique dans la mesure où ses thèses sur Dieu premier principe vont donner lieu à ce que l'on nomme l'augustinisme. Par rapport à Origène il représente la tradition latine, et ce passage du grec au latin n'est pas insignifiante, *principium* ne

signifiant pas exactement la même chose qu'*arkhè*. Arendt voit en lui le seul véritable philosophe romain (*La crise de la culture*, p. 166). Dans le deuxième volume de *La vie de l'esprit*, elle voit en lui un véritable philosophe du commencement, de la naissance. Il est donc à la fois le dernier grand docteur de l'Antiquité latine et un auteur qui va traverser les siècles, notamment dans la Réforme et la Contre-Réforme, puis avec Malebranche[24]. L'augustinisme consiste à lire le prologue de Jean jusqu'au bout dans un rationalisme fondée sur une doctrine de l'illumination. Dieu est l'origine sans origine de toute chose et l'homme va contre l'ordre quand il se fait lui-même principe.

Dans le texte *L'ordre* qui appartient aux dialogues philosophiques de saint Augustin, il énonce que la philosophie n'a aucune autre tâche que d'enseigner l'essence du principe :

LIBER SECVNDVS

ad sese trahat atque ab his horrendis et inuolutissimis malis liberet ille, qui neminem sibi per mysteria bene credentem perire permittit.

16. Duplex enim est uia, quam sequimur, cum rerum nos obscuritas mouet, aut rationem aut certe auctoritatem. Philosophia rationem promittit et uix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intellegere, ut intellegenda sunt, cogit, nullumque aliud habet negotium, quae uera et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidue inde in nostram salutem sine ulla degeneratione manauerit, quem unum Deum omnipotentem, cum quo tripotentem Patrem

62 cum quo ω : cumque O eo quo AEGjKQTV eoque h L eumque BCU uett. Gre. quem S *om.* DFINX
62 tripotentem ω : patripotentem HQμ *om.* DFINX

208

LIVRE II

de la foi[61], pour que, par ce lien, les attire et les libère de ces horribles maux si enveloppés[62] celui qui ne laisse pas périr quiconque croit en lui[63] comme il faut par les mystères[64].

16. Double est la voie que nous suivons, quand l'obscurité des choses nous ébranle : la raison ou au moins[65] l'autorité. La philosophie[66] promet la raison et à peine libère-t-elle un tout petit nombre d'hommes ; toutefois elle les contraint non seulement à ne pas dédaigner nos mystères, mais à les comprendre eux exclusivement comme ils doivent être compris ; et la vraie et, pour ainsi dire, l'authentique philosophie n'a aucune autre tâche que d'enseigner l'essence[67] du principe de toutes choses sans principe, la grandeur de l'intellect qui demeure en lui et la nature de ce qui émane de lui pour notre salut, sans aucune dégénérescence, lui que, comme Dieu

61. La foi est présentée comme un "soutien" en 2, 8, 25.

62. "Dieu Seigneur" est imploré comme "libérateur des âmes" d'après *De b. uita* 4, 36. Les maux sont "les ténèbres multiformes de l'erreur", pour lesquelles Dieu a manifesté sa "clémence" en s'incarnant (*C. Acad.* 3, 19, 42).

63. Réminiscence de *Ioh.* 3, 15 : «Pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas».

64. Dans *C. Acad.* 2, 1, 1 les mystères sont les Écritures, en l'occurence *I Cor.* 1, 24, qui nous présentent la "Vertu et la Sagesse de Dieu" comme étant le "Fils de Dieu".

65. Du point de vue logique, la raison précède l'autorité, qui est une solution d'attente : cf. 2, 9, 26.

66. Cf. *NC* 18 : *Nature et objet de la "vraie philosophie"*.

67. Littéralement : «de quelle essence est le principe…». Nous tenons *quod* pour un adjectif interrogatif, non pour une conjonction, comme le veut G. MADEC, *A propos d'une traduction*, p. 182.

209

[24] Sur cette histoire, cf. Henri Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1955. Lire aussi l'article « augustinisme » dans Le *Dictionnaire critique de théologie*.

et Filium et Spiritum sanctum ueneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi, praedicant. Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus adsumere atque agere dignatus est, quanto uidetur uilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe alteque remotius.

17. Anima uero unde originem ducat quidue hic agat, quantum distet a Deo, quid habeat proprium, quod alternat in utramque naturam, quatenus moriatur et quomodo immortalis probetur, quam magni putatis esse ordinis, ut ista discantur ? Magni omnino atque certi, de quo breuiter, si tempus fuerit, post loquemur. Illud nunc a me accipiatis uolo, si quis temere ac sine ordine disciplinarum in harum rerum cognitionem audet inruere, pro studioso illum

63 sanctum ω : *add.* docent AEFGhJjKLNQSTVX uett. Grc.
64 fide ω : -des αCWYZ
68 atque agere ω: *om* μ
70 alteque ω : lateque AMLOP^2 Amo. Era. Lov. Mau.
72 distet ω : agat αWYZ Knö.
73 alternat ω : alterna μ
75 putatis ω : putetis αJWYZ

210

unique tout puissant et avec cela tri-puissant, Père, Fils et Esprit Saint, les mystères vénérables, qui libèrent les peuples par une foi sincère et inébranlable, proclament de façon ni confuse, comme le font certains, ni ignominieuse, comme le font beaucoup. Quant à ce que représente le fait qu'un Dieu si grand a daigné assumer et prendre en charge à cause de nous, ce corps de notre espèce même, plus cela paraît vil, plus cela est plein de clémence et plus cela est, en largeur et en hauteur, éloigné d'une certaine superbe des grands esprits.

17. D'où l'âme tire-t-elle son origine ou que prend-elle en charge ici bas, quelle distance la sépare de Dieu, quel caractère propre elle a, qui la fait aller alternativement vers deux natures, jusqu'à quel point elle meurt et comment elle est prouvée être immortelle, de quelle importance jugez-vous l'ordre pour qu'on étudie ces questions[68] ? D'une importance qui est tout à fait grande et certaine, mais de cela nous parlerons plus tard brièvement, si nous avons le temps[69]. Pour l'heure, je veux que vous receviez de moi cet avis que, si quelqu'un a l'audace de se précipiter sur l'étude de ces questions au hasard et sans suivre l'ordre des disciplines, il devient

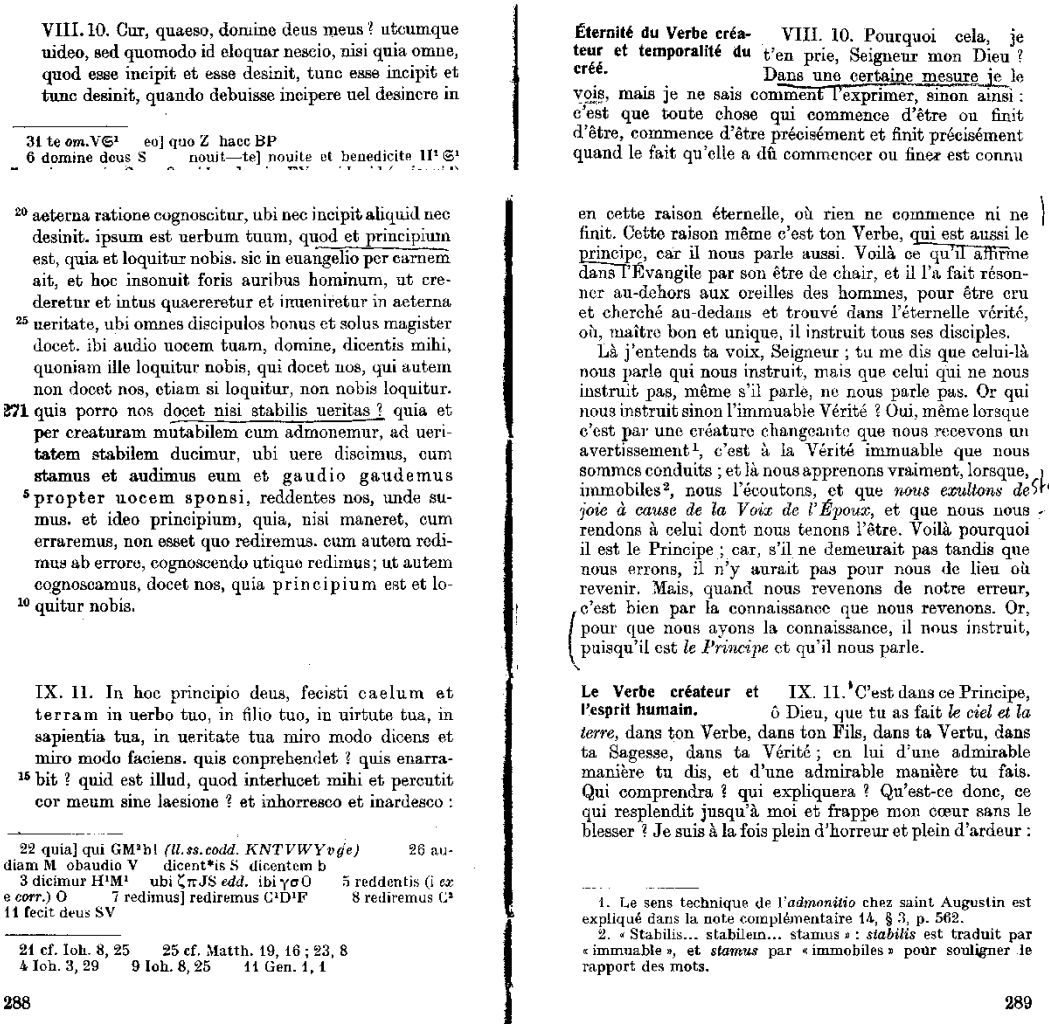
68. Augustin avoue dans *De b. uita*, 1, 5, qu'il "flotte" sur la question de l'âme. On trouve un catalogue parallèle de "questions" dans *De imm. anim.* 1, 1. Viendraient-elles des *Symmikta Zetemata* de Porphyre, se demande G. MADEC, *L'opera letteraria*, p. 187 ? La "distance" de l'âme par rapport à Dieu serait un thème de la polémique anti-manichéenne (cf. *infra* 2, 17, 46) selon N. CIPRIANI, *Le fonti*, p. 303. Quoi qu'il en soit, on lit un catalogue du même genre dans SÉNÈQUE, *Epist.* 88, 34.

69. En 2, 19, 50.

211

La « vraie philosophie » se doit d'être une voie universelle qui conduit à Dieu un et trine, même si ce principe semble échapper au moment même où on croit le tenir. Dans le livre XI des *Confessions* saint Augustin s'éloigne également des Platoniciens, même s'il a eu sa période platonicienne, en développant l'idée que le vrai principe n'est pas une essence indifférente, mais une parole, un verbe, adressée à l'homme et qui lui permet de s'orienter dans le temps, au lieu que le temps soit un lieu de dispersion. Dans *L'ordre*, saint Augustin comprend Dieu comme la *causa existendi* de toute chose. L'essence de toute chose a une origine, à savoir la volonté créatrice de Dieu. Ainsi le principe est toujours bien supérieur à ce qu'il produit – et cela c'est déjà un principe. Dieu est donc ici le principe d'ordre ; il est le Bien qui organise toute chose. Dieu comme Principe n'est pas au-delà de l'être comme l'Un de Plotin ; il est l'Être absolu. Il est ce qui instaure l'ordre, ce qui le fait être. En ce sens, Dieu est la vie elle-même et il est à lui-même sa propre vie. Toutes les créatures participent à cette vie absolue[25]. La participation est ce qui relie une multiplicité d'êtres à une Principe unique. Or cette relation n'est pas homogène et il y a bien diversité. L'idée d'ordre est ici inséparable de celle de hiérarchie : l'homme n'est pas créé selon la même raison que le cheval. Tous les principes ou archétypes sont contenus dans la pensée divine et Dieu n'a pas à se régler sur des principes qui lui seraient extérieurs. Les archétypes ne viennent donc pas limiter la liberté créatrice de Dieu qui comme principe n'est soumis à aucun autre principe, même pas le principe de non-contradiction. On a donc bien avec saint Augustin une thèse radicale sur l'unicité du principe puisque tous les autres principes dépendent de sa volonté sans que lui dépende de quoi que ce soit. Dès lors il y a des degrés d'être et l'homme est celui qui peut plus ou moins accomplir son être : il peut aller vers le néant ou vers l'Être. Soit il respecte sa forme, soit il s'en détourne.

[25] Voir le livre de Anne-Isabelle Bouton-Touboulic, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 2004, notamment le chapitre 1 (livre à la BU)



VIII. 10. Cur, quaeso, domine deus meus ? utcumque uideo, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere uel desinere in

31 te *om.*V𝔊² eo] quo Z haec BP
6 domine deus S nouit—te] nouite et benedicite H¹ 𝔊¹

aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit. ipsum est uerbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. sic in euangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inueniretur in aeterna ueritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet. ibi audio uocem tuam, domine, dicentis mihi, quoniam ille loquitur nobis, qui docet nos, qui autem non docet nos, etiam si loquitur, non nobis loquitur. quis porro nos docet nisi stabilis ueritas ? quia et per creaturam mutabilem cum admonemur, ad ueritatem stabilem ducimur, ubi uere discimus, cum stamus et audimus eum et gaudio gaudemus propter uocem sponsi, reddentes nos, unde sumus. et ideo principium, quia, nisi maneret, cum erraremus, non esset quo rediremus. cum autem redimus ab errore, cognoscendo utique redimus; ut autem cognoscamus, docet nos, quia principium est et loquitur nobis.

IX. 11. In hoc principio deus, fecisti caelum et terram in uerbo tuo, in filio tuo, in uirtute tua, in sapientia tua, in ueritate tua miro modo dicens et miro modo faciens. quis conprehendet ? quis enarrabit ? quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine laesione ? et inhorresco et inardesco :

22 quia] qui GM²bl *(ll.ss.codd. KNTVWYvge)* 26 audiam M obaudio V dicent*is S dicentem b
3 dicimur H¹M¹ ubi ζπJS *edd.* ibi γσO 5 reddentis (i *ex* e *corr.*) O 7 redimus] rediremus C¹D¹F 8 rediremus C² 11 fecit deus SV

21 cf. Ioh. 8, 25 25 cf. Matth. 19, 16 ; 23, 8
4 Ioh. 3, 29 9 Ioh. 8, 25 11 Gen. 1, 1

288

Éternité du Verbe créateur et temporalité du créé.

VIII. 10. Pourquoi cela, je t'en prie, Seigneur mon Dieu ? Dans une certaine mesure je le vois, mais je ne sais comment l'exprimer, sinon ainsi : c'est que toute chose qui commence d'être ou finit d'être, commence d'être précisément et finit précisément quand le fait qu'elle a dû commencer ou finir est connu en cette raison éternelle, où rien ne commence ni ne finit. Cette raison même c'est ton Verbe, qui est aussi le principe, car il nous parle aussi. Voilà ce qu'il affirme dans l'Évangile par son être de chair, et il l'a fait résonner au-dehors aux oreilles des hommes, pour être cru et cherché au-dedans et trouvé dans l'éternelle vérité, où, maître bon et unique, il instruit tous ses disciples.

Là j'entends ta voix, Seigneur ; tu me dis que celui-là nous parle qui nous instruit, mais que celui qui ne nous instruit pas, même s'il parle, ne nous parle pas. Or qui nous instruit sinon l'immuable Vérité ? Oui, même lorsque c'est par une créature changeante que nous recevons un avertissement[1], c'est à la Vérité immuable que nous sommes conduits ; et là nous apprenons vraiment, lorsque, immobiles[2], nous l'écoutons, et que *nous exultons de joie à cause de la Voix de l'Époux*, et que nous nous rendons à celui dont nous tenons l'être. Voilà pourquoi il est le Principe ; car, s'il ne demeurait pas tandis que nous errons, il n'y aurait pas pour nous de lieu où revenir. Mais, quand nous revenons de notre erreur, c'est bien par la connaissance que nous revenons. Or, pour que nous ayons la connaissance, il nous instruit, puisqu'il est *le Principe* et qu'il nous parle.

Le Verbe créateur et l'esprit humain.

IX. 11. C'est dans ce Principe, ô Dieu, que tu as fait *le ciel et la terre*, dans ton Verbe, dans ton Fils, dans ta Vertu, dans ta Sagesse, dans ta Vérité ; en lui d'une admirable manière tu dis, et d'une admirable manière tu fais. Qui comprendra ? qui expliquera ? Qu'est-ce donc, ce qui resplendit jusqu'à moi et frappe mon cœur sans le blesser ? Je suis à la fois plein d'horreur et plein d'ardeur :

1. Le sens technique de l'*admonitio* chez saint Augustin est expliqué dans la note complémentaire 14, § 3, p. 562.
2. « Stabilis... stabilem... stamus » : *stabilis* est traduit par « immuable », et *stamus* par « immobiles » pour souligner le rapport des mots.

289

Dieu aurait tout créé à partir de rien et il s'agit de tenter de comprendre rationnellement cette idée de création. Non seulement il s'agit de montrer que chaque chose manifeste la volonté et l'intelligence de Dieu, mais aussi de remonter de la contingence des êtres du monde jusqu'à leur principe créateur. L'enjeu est donc de penser le rapport du principe éternel au monde contingent et temporel. Saint Augustin s'attache à marquer la différence entre la production humaine et la création *ex nihilo*. Créer, c'est mettre en ordre, mais qu'il y ait quelque chose déjà là. Contre le manichéisme saint Augustin cherche à assurer ainsi la toute-puissance de Dieu. Affirmer la thèse qu'il n'y a aucun principe autonome par rapport à Dieu. La production humaine est toujours temporelle car elle est perception, saisie d'une forme, imposition d'une forme à une matière, comparaison du produit à la forme. La création divine, elle, ne suppose aucun lieu et aucun temps : il y a une simultanéité de la parole divine et de la création. Il s'agit d'une parole immédiatement créatrice ; pour elle, dire, c'est faire. Il ne peut pas y avoir de délai entre la parole et l'action. Ce qui est le plus difficilement pensable pour nous êtres temporels, c'est qu'il n'y a rien de préalable à la création, notamment il n'y a pas de temps. Les rapports du temps et de l'éternité ne peuvent devenir intelligibles que si l'on parvient à distinguer fermement *ars* et *creatio*. Le monde est créé à partir de rien, ce qui signifie qu'il est créé à partir de Dieu et de Dieu seul. Les paroles humaines « résonnent et passent » comme toutes les choses du monde et ce passage se comprend par rapport à la vérité qui ne passe pas. En effet, le Verbe éternel serait une parole qui se dit éternellement, qui n'est liée à aucun élément du monde ; elle est de tous les temps et d'aucun temps. Elle se dit dans toutes les langues et n'est d'aucune langue. Saint Augustin précise cette éternité de la Vérité en soulignant que cette Vérité se dit simultanément et éternellement. Cela signifie dans ce contexte qu'il n'y a aucune succession ou division en elle. La parole

humaine est par principe successive ; elle ne peut pas être pure simultanéité ; c'est notre condition humaine temporelle. Dès lors le « Au commencement était le Verbe » de saint Jean ne doit pas être compris avec une signification temporelle. Le commencement est ici le principe et il ne doit pas du tout être compris comme le premier moment d'une chronologie. Il s'agit pour saint Augustin de marquer que le logos est ontologiquement antérieur à toute chose et non pas chronologiquement. D'une manière plus classique, XI, VIII, 10 oppose l'instabilité des choses du monde et la stabilité de la vérité afin de penser les rapports du temps et de l'éternité.

Selon la doctrine du maître intérieur que saint Augustin a développé dans le traité *Du maître* cette vérité stable et immuable est la seule qui nous enseigne et qui vient mettre de la stabilité dans notre vie instable. Toute la difficulté est de parvenir à penser le temps par rapport à cette éternité et pour cela il faut distinguer deux temps possibles :

1. Le temps de la dispersion, de l'instabilité, de l'impatience.
2. Le temps tendu vers cette vérité qui nous porte et qui en cela n'est pas l'Un du néoplatonisme. Pour saint Augustin le principe on n'y accède pas par une voie négative, mais on l'écoute dans la mesure où l'on dit lui-même ce qu'il est. Il est un principe qui nous parle et qui nous donne la parole.

Le texte *Du maître* lui aussi décrit la relation de l'homme au principe en montrant que l'homme n'est lui-même qu'à écouter en lui une vérité qui ne lui appartient pas et qui le dépasse. En développant cette thèse, si souvent reprise par la suite, qu'il n'y a pas de maître extérieur, qu'aucun homme n'est un maître pour un autre homme, saint Augustin développe l'idée que ceux qui se font appeler maître, ceux qui se pose posent comme un principe pour les autres hommes ne sont que des usurpateurs, voire des escrocs. Il y a deux thèses ici :

1. Aucun homme n'est un principe pour lui-même.
2. Aucun homme n'est un principe pour un autre.

Le principe est ce qui parle au-dedans et c'est pourquoi il est commun à tous les esprits ; cette parole n'est ni hébraïque, ni grecque, ni latine. Dans *Le libre arbitre* (II, XII, 33) saint Augustin parle d'une « lumière merveilleusement secrète et publique à la fois ». Dieu compris comme vérité intérieure immuable est l'unique principe de la connaissance et de l'être. Notamment il est le principe de notre être sans lequel nous ne pouvons avoir aucune forme de stabilité. Il est ainsi en nous la possibilité même d'une renaissance. Il est intéressant de voir ici la lecture qu'Arendt fait de saint Augustin dans *La vie de l'esprit* pour penser un principe éternel qui créé des choses nouvelles :

C'est l'individualité de l'Homme qui explique pourquoi saint Augustin affirme qu'il n'y avait « personne » avant lui, en fait personne qu'on puisse qualifier d'« humain » ; elle se manifeste à travers la Volonté. Saint Augustin cite le cas de jumeaux parfaits, « deux hommes ayant les mêmes dispositions de corps et d'âme ». Comment les distinguer ? La seule capacité qui les différencie est leur volonté — « si c'est la même tentation que les deux hommes éprouvent et que l'un cède et consente, l'autre restant fidèle à lui-même... d'où vient cela, sinon de leur volonté propre... puisque tous deux avaient les mêmes dispositions de corps et d'âme ? »[133].

Ou encore, et pour pousser un peu plus loin ces spéculations : l'Homme a été mis dans un monde de changement et de mouvement pour servir de nouveau commencement, parce qu'il sait qu'il a un commencement et aura une fin ; il sait même que son commencement est le commencement de sa fin — « le temps de cette vie n'est rien d'autre qu'une course à la mort »[134]. En ce sens, aucun animal, aucun être lié à une espèce n'a de début ni de fin. Avec l'homme, créé à l'image de Dieu, est arrivé dans le monde un être qui, du fait qu'il était commencement courant vers une fin, pouvait être doté de capacités de vouloir et de non-vouloir.

De ce point de vue, il était l'image d'un Dieu-créateur ; mais puisqu'il était temporel et non éternel, cette capacité de création était orientée uniquement vers le futur. (Chaque fois que saint Augustin mentionne les trois temps grammaticaux, il souligne la primauté du futur — comme Hegel, on l'a vu ; la Volonté, première des facultés mentales, nécessite la primauté du futur dans les spéculations liées au temps.) Tout homme, créé dans le mode singulier, est, en vertu de sa naissance, un nouveau commencement ; si saint Augustin avait tiré les conséquences de ces spéculations, il aurait qualifié les hommes non de « mortels », comme le faisaient les Grecs, mais de « naissanciels », et il aurait défini la liberté de la Volonté non comme le *liberum arbitrium*, libre choix entre vouloir et non-vouloir, mais comme la liberté dont parle Kant dans la *Critique de la raison pure*.

Son « pouvoir capable de commencer par lui-même » qui « ne peut avoir dans le monde qu'un commencement relativement premier » et est pourtant « un commencement absolument premier non quant au temps, mais quant à la causalité » doit être, une fois

133. *Ibid.*, chap. 6.
134. *Ibid.*, livre XIII, chap. 10, p. 273.

de plus, rappelé ici. « Si (par exemple) je me lève maintenant de mon siège, tout à fait librement... avec cet événement et avec toutes ses conséquences naturelles à l'infini commence absolument une nouvelle série »[135]. La distinction entre commencement « absolu » et « relatif » attire l'attention sur le phénomène même qu'on trouve dans la différenciation qu'établit saint Augustin entre le *principium* du Ciel et de la Terre et l'*initium* de l'Homme. Et si Kant avait connu la philosophie du naissanciel de saint Augustin, il aurait peut-être admis que la liberté d'une spontanéité *relativement* absolue n'est pas plus gênante pour la raison humaine que le fait que les hommes *naissent* — nouveaux venus, encore et toujours, dans un monde qui les a précédés dans le temps. La liberté de spontanéité est inséparable de la condition humaine. L'organe mental en est la Volonté.

Bien évidemment Arendt lit saint Augustin depuis ses propres préoccupations philosophiques d'une philosophie de la naissance et avec beaucoup de liberté vis-à-vis de la dimension théologique des textes augustiniens, néanmoins elle pense dans sa confrontation avec saint Augustin l'idée que la mort n'est pas le grand principe depuis lequel penser l'existence humaine et que c'est la naissance qui est le grand principe. L'homme est cet être qui peut naître et renaitre à lui-même. Bien sûr pour saint Augustin la volonté libre est consentement au Bien et non auto-détermination, cependant l'homme est celui qui est animé par cette spontanéité créatrice. C'est l'événement de la naissance, l'événement du commencement, que les philosophes tentent de penser depuis la Bible. Cette idée de commencement absolu est en elle-même ce qui s'oppose à tout totalitarisme des principes figés. Il ne s'agit pas d'une spontanéité hors du monde, mais de la capacité à introduire du neuf dans le monde.

L'homme est donc un commencement parce que le seul vrai maître est cette vérité qui parle en lui et que l'homme peut écouter. C'est parce que le texte *Le maître* nomme un « œil secret et simple » que l'homme s'approche du principe ; la vérité n'est pas ce que l'homme produit, mais ce qui l'éclaire. On est donc très loin de la conception moderne de l'homme selon laquelle le principe n'est qu'un produit de la pensée humaine, d'un calcul de la raison. La parole d'un autre homme ne peut avoir qu'une fonction d'avertissement (*Admonitio*) : elle éveille l'autre esprit pour qu'il se tourne par lui-même vers les évidences rationnelles et vers le principe de son existence. Ce qui est vrai des mathématiques est également vrai de la sagesse. C'est à chacun de saisir qu'il faut préférer le supérieur à l'inférieur, qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient. Tous les principes de la sagesse doivent pouvoir faire l'objet d'une évidence rationnelle. C'est même la condition du vrai bonheur comme joie née de la vérité.

Pour saint Augustin, Dieu comme principe unique, principe de tous les principes, est l'être-même, ce qu'il nomme l'*idipsum*. Dieu est la cause créatrice et génératrice et donc il n'y a aucun principe concurrent comme la matière. Encore une fois ce principe n'est pas un artisan. Or ce premier principe n'est justement pas ici un étant suprême, il n'est même pas ce que l'on nommerait dans la pensée contemporaine une valeur suprême. Comme on l'a vu, la rupture avec la pensée grecque tient au fait que le Principe n'est plus compris à partir du monde, puisqu'il est cette fois tout autre que le monde. Il est l'éternité, la vérité et la charité, mais ce n'est pas du tout au sens du monde. En effet, ce Dieu qui est une personne et même trois personnes n'a pas dans la pensée de saint Augustin le statut d'une cause première, et toute la difficulté pour penser le principe c'est de ne pas le penser avec des catégories qui sont faites pour le monde. Dieu comme principe n'est pas l'être le plus haut, le plus éminent, mais il est ce qui donne à toute chose d'être. Le concept théologique de création *ex nihilo* ou *de nihilo* introduit donc une rupture considérable dans la compréhension du principe. Contre le manichéisme il est possible de défendre qu'il n'existe qu'un seul principe créateur et même la matière vient de Dieu. Contre l'émanatisme néoplatonicien il s'agit d'établir que le monde ne dérive pas de l'être de Dieu, mais provient de son acte libre. On a là un type d'origine qui n'avait pas été pensée avant et une origine qui est très difficilement représentable. On ne parvient pas à se représenter une création avant le temps et avant l'espace et quand on la compare à une production humaine on manque ce qui fait sa modalité d'origine. Il n'y a rien qui précède le principe ; il crée donc de rien et ce rien n'est pas du tout un substrat informe en attente de forme. Encore une fois, l'idée de création *ex nihilo* signifie que c'est un pur acte libre qui n'est précédé par rien. En conséquence toutes les catégories changent de sens et si le principe est dit immuable, c'est dans la patience de son amour pour les hommes. Dès lors, « au commencement » n'a pas une signification temporelle. Il y a une présence de l'éternité divine tout en pensant un devenir du monde.

Le principe est alors le plus intime que l'intime de moi-même (*Confessions* III, 6, 11) et le plus transcendant. On ne découvre donc pas le premier principe comme on découvre les choses du monde, mais on remonte vers lui depuis la création et depuis nous-mêmes. Ce principe n'est ni une idée, ni une valeur, ni un sens, et il n'est possible d'y accéder que par un renversement de sa manière de penser et même par un renversement de tout son être et c'est cet itinéraire de l'âme humaine vers son principe qui se trouve décrit dans les *Confessions*. Le Principe n'est donc simplement l'Être qui demeure un et identique et il est aussi celui qui interpelle l'homme, qui lui demande « Qu'as-tu fait de ton frère ? ». Ce que saint Augustin nomme l'homme intérieur est donc celui qui ne vit plus selon les principes du monde et qui obéit à un autre principe. Dans cette expression « monde » ne désigne pas la nature, mais ce qui est produit par les hommes pris par le mal, notamment par l'orgueil. Se défaire des liens du monde, ce n'est pas quitter le sol sur lequel nous vivons, mais c'est vivre dans le monde

selon un principe supérieur. Ce principe supérieur saint Augustin le pense à partir des deux noms de Dieu en Exode 3, 14 « Je suis qui je suis » et « je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». Dans cet augustinisme platonicien, ce qui vient des platoniciens, c'est l'idée que Dieu est le principe de l'être, du savoir et de l'agir. Mais la pensée chrétienne ajoute que c'est un principe qui se nomme lui-même et qui s'adresse aux hommes.

L'homme en tant qu'être muable fini se comprend par rapport à son principe qui est un être infini et c'est dans ce rapport à un principe transcendant que la liberté n'est pas une simple volonté d'autonomie, mais le choix de consentir à un bien qui se donne à nous. Pour saint Augustin nos choix éthiques doivent se fonder en Dieu et non seulement en nous. Il faut donc bien distinguer les principes d'une volonté finie telle que la conçoit saint Augustin et les principes d'une volonté infinie telle qu'elle sera comprise par Kant. L'obéissance aux principes de l'action n'est pas ici une auto-détermination, une auto-législation du sujet agissant qui se soumet aux normes qu'il trouve dans sa raison, mais c'est un consentement, un assentiment, à un ordre divin. Les principes pratiques ne sont donc plus fondés dans le cosmos comme pour la pensée grecque ; ils ne sont pas encore fondés dans le sujet comme dans la philosophie des Lumières ; mais ils sont fondés dans une parole divine qui précède l'homme. Dans ce quatrième siècle après JC, l'homme est bien défini par une liberté inamissible, une liberté qu'il ne peut pas perdre, et en même temps il ne peut vraiment devenir libre que dans un consentement au bien. Seul le bien rend vraiment libre. Dans cette conception qui n'est plus grecque, même si elle emprunte beaucoup au platonisme, le principe d'individuation de l'homme n'est plus sa place dans le monde et sa capacité à jouer de façon juste le rôle qui est le sien, mais il se trouve dans l'usage de sa liberté ; c'est la liberté qui est véritablement individualisante et qui dit qui je suis et pas simplement ce que je suis. Dans son nouveau rapport au principe, l'homme est celui qui ne se laisse pas enfermer dans une définition et qui peut toujours changer, se renouveler, devenir véritablement un autre.

Dans ce rapport de l'homme au principe on se trouve très éloigné de la purification éthique et noétique au sens de Plotin, puisqu'il ne s'agit pas simplement de mener une vie intelligible tout en gagnant une indépendance par rapport au monde. Encore une fois, nous sommes encore des hommes extérieurs et les voix que nous écoutons sont souvent le chant de sirènes sans pouvoir tel Ulysse être attaché au mat du navire. La transformation qu'il s'agit d'opérer ne consiste pas simplement à passer du monde sensible au monde intelligible, car cette fois il s'agit de surmonter un mal bien plus radical qui est celui de l'orgueil. C'est l'orgueil qui nous empêche de nous tourner vers le Principe. Le péché originel consiste justement en écoutant le serpent à vouloir connaître le bien et le mal au sens de vouloir être le principe du bien et du mal et ainsi se prendre pour Dieu. L'homme extérieur est celui qui se comprend comme l'origine du bien et du mal et ne veut plus vivre à partir de son origine qui est Dieu. Cette question théologique permet de formuler une question philosophique à laquelle il n'est pas simple de répondre : l'homme peut-il être lui-même son origine ? Le bien comme principe est-il ce qu'il fixe lui-même, y compris collectivement dans un consensus, ou bien ce qu'il reçoit d'un autre ? Pour saint Augustin l'obéissance au principe se gagne contre la tendance naturelle à l'autodétermination dans laquelle je me fais le principe de toute chose. L'homme est un être « capable » de recevoir la vérité selon sa bonne ou sa mauvaise volonté, et cela fait l'égalité de dignité de tous les hommes. Il n'y a plus de hiérarchisation entre les hommes. Cet universalisme et cette égalité de dignité ne se trouvaient pas dans la pensée grecque.

Dans le début du livre VII des *Confessions*, saint Augustin montre comment l'idée de Dieu est souvent mal comprise dans la mesure où on le confond souvent avec un principe matériel. On se heurte aux limites de notre esprit dans la saisie du principe dans son caractère immuable. Là encore il s'agit de dépasser le dualisme manichéen. Dieu comme principe et l'âme comme principe ne peuvent être considérés qu'ensemble. Afin de ne pas faire du mal un principe, saint Augustin va le décrire comme

une faiblesse de la volonté humaine. Dieu ne peut être que le bien absolu et il ne peut pas être la cause du mal. L'opposition au dualisme est donc essentielle pour comprendre ce qui fait l'immutabilité du premier principe compris comme lumière créatrice. Là encore la prise de conscience de soi est d'abord celle de sa dissemblance radicale d'avec le principe et aucune purification ne peut y mettre fin. C'est pourquoi l'écoute du principe ne peut être qu'une conversion de l'intelligence et de la volonté. Ce principe qui dit « Je suis qui je suis » et alors l'objet d'une évidence première, une évidence qui fonde toutes les autres évidences. Si on peut douter de l'existence de tel ou tel être, ce n'est pas possible pour l'être en général. Ici ce n'est pas l'homme qui nomme le principe, mais le principe qui se nomme lui-même et se manifeste dans sa transcendance radicale. En lui on ne peut séparer l'essence et l'existence ; comme on dira dans la langue scolastique il y a une aséité de Dieu : il se signifie par lui-même. Sur la nature du premier principe il serait nécessaire de faire la différence entre cette aséité de Dieu et l'idée cartésienne de Dieu *causa sui*. Le principe est bien éternel, car il est au-delà de tout processus et de tout temps. L'éternité du principe est ici cette pure identité à soi, et l'être-même, l'*idipsum*, est bien ce qui est éternel. Il est ce qu'il est et rien d'autre. L'ouverture de l'esprit humain vers le principe est ce qui permet la saisie de tous les autres principes. C'est pourquoi il n'y a pas de représentation du principe, qu'il n'est pas connu par une idée, mais par lui-même, comme le développera Malebranche. C'est ce qui sépare définitivement le vrai principe des idoles représentables comme la lune ou le soleil. D'une manière générale, l'idolâtrie consiste à prendre une créature pour un principe. Toute position d'un vrai principe est la dénonciation des faux principes. Il est extrêmement difficile de renverser le poids de nos habitudes intellectuelles afin de penser un principe immuable qui ne peut être saisi que « dans l'éclair d'un coup d'œil frémissant »

CONFESSIONS VII,XVII,23

qui a été créé ; de même ton éternelle puissance et ta *divinité.*

En cherchant, en effet, pourquoi j'appréciais la beauté des corps aussi bien célestes que terrestres, et quels principes j'avais à ma portée pour émettre un jugement intègre sur les choses muables quand je disais : « Ceci doit être ainsi, cela non », en cherchant donc d'après quoi je portais un jugement, quand je portais ce jugement, j'avais trouvé l'immuable et véritable éternité de la vérité[1] au-dessus de mon intelligence muable.

Ainsi, par degrés, des corps je suis monté à l'âme qui sent par le corps ; et de là, à sa puissance intérieure, à laquelle les sens du corps portent le message des objets extérieurs, limite que peuvent atteindre les bêtes ; et de là encore, à la puissance rationnelle qui recueille pour le juger ce que saisissent et apportent les sens du corps. Cette puissance, se découvrant elle aussi muable en moi, s'est dressée jusqu'à l'intelligence d'elle-même[2] et a dégagé de l'habitude la pensée, en se soustrayant aux contradictions de la cohue des phantasmes, afin de découvrir de quelle lumière elle était inondée, quand elle proclamait sans aucune hésitation qu'il faut préférer l'immuable au muable, et d'où lui venait la connaissance de l'immuable lui-même ; car si elle ne le connaissait de quelque manière, elle ne l'eût d'aucune manière résolument préféré au muable ; et elle est parvenue à *ce qui est*, dans l'éclair d'un coup d'œil frémissant.

Alors vraiment, j'ai vu que ce qu'*il y a d'invisible* en toi *est rendu intelligible à travers ce qui a été créé ;* mais je n'ai pas eu assez de force pour fixer mon regard, et, quand ma faiblesse refoulée m'eut rendu à mes vues

L'âme est ici principe de vie, de la vie du corps, mais elle reçoit sa vie du premier principe. Il y a donc trois niveaux de l'être : Dieu/ l'âme/ le corps. En l'homme il y a être, vie et intelligence, mais en Dieu ces trois principes sont un. C'est la « simplicité » divine. Tout ce qui est créé l'est selon la mesure, le nombre et le poids qui sont en quelques sorte trois principes d'ordre. Le poids signifie que chaque chose tend à atteindre son lieu. Le poids des choses, c'est le principe de leur ordre. Saint Augustin ca alors définir la paix comme l'actualisation de l'ordre. Voir *La Cité de Dieu* XIX, 12, 3 : « La paix de toute chose est la tranquillité de l'ordre ». Il y a bien une transcendance absolue du premier principe qui n'a pas de « place ».

Le premier principe se donne toujours en excès, il demeure insaisissable et il ne peut pas y en avoir une vision pleine et entière. Personne ne surplombe le Principe, puisque c'est à partir de lui que tout est vu. Le principe n'est pas un objet de spectacle dans le monde ou à côté de lui ; il est la lumière du monde et on ne peut voir que les objets éclairés et non la lumière elle-même. Néanmoins, cette expérience du principe, aussi fugitive soit-elle, même si elle n'est que celle d'une brise légère comme dit la Bible, est inoubliable pour l'homme. Encore une fois, le poids de nos habitudes fait que nous ne pouvons pas voir le principe d'une manière parfaite, mais il y a bien une connaissance intuitive du principe et non représentative. Il n'est possible de décrire cette expérience que comme celle d'une présence qui s'impose d'une manière irrécusable. Mais la certitude n'abolit pas le secret du principe et elle met en mouvement l'âme humaine qui ainsi peut se dépasser elle-même en saisissant les principes qui permettent d'user des choses. Le principe ne se laisse pas déduire. Il ne peut être entr'aperçu que dans une démarche anagogique. Plus précisément les principes de tous nos jugements sont déjà en nous, toutes les lois de la sagesse sont en nous, mais encore faut-il parvenir à les écouter en écoutant le maître intérieur. D'où la très célèbre citation :

« Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même (*noli foras ire, in teipsum redi*): c'est au cœur de l'homme qu'habite la vérité. Et, si tu ne trouves que ta nature, sujette au changement, va au-delà de toi-même (*transcende et teipsum*), mais, en te dépassant, n'oublie pas que tu dépasses ton âme qui réfléchit et, par conséquent, porte-toi vers la source lumineuse où s'éclaire la réflexion. Où donc aboutit, en effet, toute démarche correcte de la raison, sinon à la vérité, puisque la vérité ne s'atteint pas elle-même par réflexion (r*atiocinando*), mais elle est justement le but que cherche la réflexion. La voilà, l'harmonie que nul autre ne saurait surpasser : accorde-toi à elle. Avoue que tu ne lui es pas identique, puisqu'elle n'a pas à se chercher, tandis que toi, tu es venu à elle en cherchant, non pas d'un lieu à l'autre, mais par le désir de ton esprit qui t'a fait trouver, non dans le vil plaisir de la chair, mais dans un plaisir spirituel très haut, l'accord de l'homme intérieur avec l'hôte qui habite en lui » (saint Augustin, *De vera religione* 38, 72 ; BA 8, p. 130-131).

Elle n'a pas du tout le sens que lui donnera Husserl quand il la citera à la fin des *Méditations cartésiennes* ; ce n'est pas le retour à l'ego-principe, mais le retour à un principe transcendant à l'ego. Selon saint Augustin il y a bien une évidence de la présence à soi (*Cité de Dieu* XI, 26), mais elle n'a pas un rôle de principe. Certes, je sais que je vis et je sais que chaque homme le sait. Cette certitude que je suis en vie donne à l'homme une place particulière à l'homme et le distingue des simples choses ; un tel savoir est la condition du bonheur : seul un être qui se sait en vie peut chercher à être heureux. L'homme est, se sait être, et il aime être et cette évidence semble bien être un principe de l'existence humaine, au moins au sens de condition de possibilité. Je découvre avec évidence la vie en moi, mais cela ne veut pas dire que j'ai le principe de ma vie en moi. L'ego augustinien n'est pas un ego qui s'assure de lui-même et qui se pose comme son fondement. Pour saint Augustin la certitude de mon être en vie, c'est bien plutôt la certitude que je possède une vie dont je ne suis ni l'origine, ni la fin. C'est pourquoi aucun homme ne peut dire « je suis la vie » et il ne fait que la découvrir dans l'instant de la présence à soi et la donner dans la charité. La charité consiste donc à donner ce que l'on ne

possède pas. Ainsi l'ego augustinien s'ouvre à un principe qui n'est pas lui et c'est pourquoi il n'est que la condition de la conversion. C'est également pour cela que je demeure toujours une énigme pour moi-même et que la connaissance de soi n'est pas ici la fin ultime de l'existence humaine. Dans le livre X des Confessions saint Augustin disait déjà que la volonté d'être heureux est universelle et indubitable et qu'elle ne peut pas être mise en cause par le scepticisme ; ce savoir joue bien alors un rôle de principe dans la recherche du bonheur, même si c'est depuis le premier principe que je peux savoir que le vrai bonheur est la joie née de la vérité. Dans la perspective augustinienne la connaissance de soi et l'amour de soi n'enferment pas l'homme en lui-même, mais le libère pour qu'il puisse se tourner vers le Bien qui seul est principe. Il s'agit donc bien de distinguer trois styles de vie :

1. Ceux qui ne réfléchissent pas sur les principes et posent en principe soit eux-mêmes (l'ambition, la gloire), soit des choses matérielles (l'appât du gain).
2. Ceux qui veulent accéder au premier principe par eux seuls ; ce sont les philosophes. Cela demeure une voie de l'orgueil.
3. Ceux qui cherchent à obéir au sens étymologique, c'est-à-dire à entendre la parole du principe, de l'être-même. C'est la voie de l'humilité comme capacité pour l'homme à tourner son regard vers ce qui le dépasse.

Entre la pensée grecque et la pensée chrétienne il y a donc la différence entre une recherche du principe qui part du monde et remonte de manière régressive vers un premier principe qui semble être une première cause et une recherche du principe qui cette fois passe par l'intériorité, qui rencontre le principe dans son cœur et cherche à comprendre le monde à partir de lui. Cette distinction entre la voie extérieure et la voie intérieure va se maintenir dans l'histoire de la métaphysique tout en prenant des figures très différentes, comme si l'une était toujours indispensable à l'autre. Quoi qu'il en soit, il est bien apparu que la question du principe est à la fois gnoséologique, ontologique et sotériologique (relative au salut). Pour saint Augustin la voie intérieure et la voie extérieure ne s'opposent jamais puisque tout dit le principe. Dès lors, contempler la beauté de l'univers c'est aussi être reconduit au principe de cette harmonie et pour juger de toute chose il est bien nécessaire de remonter vers les principes éternels de tout jugement. La beauté des corps est une beauté réelle et elle est une trace (et non un signe) de la beauté de l'Être. Ainsi les principes éternels sont au-delà de toute mesure humaine.

Pour conclure ce chapitre 2 il est clair que l'ensemble de la pensée du principe a été bouleversée avec cette idée d'un principe qui se manifeste lui-même et qui appelle l'homme, qui trace à l'homme un chemin vers lui, afin que l'homme puisse sortir de lui-même et se libérer des principes relatifs qu'il avait pu se donner. L'amour de soi ne peut pas être un principe[26] et l'amour du principe n'est justement pas un amour de soi. L'amour en son essence ne peut pas être réflexif et saint Augustin est ici aux antipodes de la conception moralisante de Rousseau. Sans avoir pu aborder la dimension trinitaire de la réflexion sur le principe qui est pourtant décisive pour la pensée augustinienne[27], il suffit de souligner que considérer Dieu comme principe unique ne fait pas nécessairement basculer la philosophie de saint Augustin dans une conception dogmatique du principe dans la mesure où le principe est seulement entendu dans le cœur de l'homme, perçu à travers la beauté des choses, mais jamais vu face à face en cette vie. L'unicité du principe et son caractère personnel ne dispense donc pas l'homme d'une réflexion sur les principes, d'une démarche rationnelle pour déterminer les modalités de la connaissance et les modalités de l'action. Aucun homme n'étant le principe, ni même le prince, pas même pour lui-même, l'homme ne devient lui-même qu'en étant hors de lui, dans ses œuvres. On peut bien comprendre le principe « aime et fais ce que tu veux », mais on ne le comprend

[26] Voir les analyses de Vincent Carraud, dans *Ce que sait la foi,* Communio/ Parole et Silence, 2020, p. 196-197.
[27] Je me permets de renvoyer au chapitre 2 de mon ouvrage *La vocation de la personne*, Paris, PUF, 2007.

vraiment que dans sa mise en œuvre en cherchant à déterminer quand on doit parler par amour ou se taire par amour. Un amour de soi qui n'est pas tourné vers le principe ne serait alors qu'une haine de soi, comme le montrera aussi Pascal. On peut saisir le principe qu'il n'y a de communauté que dans une parole de vérité et non dans le mensonge, mais reste à savoir à chaque fois ce que signifie dire la vérité et comment la dire. Si chaque personne possède sa manière singulière et unique d'exister, c'est dans sa réponse toujours tâtonnante à l'appel du principe. On se trouve donc dans une conception non-subjective du principe dans laquelle il n'est ni une simple production humaine, ni ce vers quoi l'homme se tournerait depuis son unique initiative. La vertu du rapport au principe est alors la patience au sens d'une endurance, celle de se laisser guider par le principe et de persévérer dans son intelligence. Cette patience se fonde dans l'idée que le principe dépasse les capacités de notre intelligence et c'est pourquoi il est essentiel de ne jamais le figer dans une de nos compréhensions momentanées, ou dans des valeurs comme on dit aujourd'hui, pour reprendre sans cesse le travail de réflexion. Le grand danger serait de confondre le principe avec ce que nous avons pu à un moment donné en mesurer. Dès lors, le grand danger, dans lequel la métaphysique va en partie tomber, serait de faire de l'étant le principe de lui-même en oubliant que seul l'amour est principe. Est-ce cela qui sépare métaphysique et théologie ou n'y a-t-il pas là une tension interne à la métaphysique elle-même entre un principe-cause et un principe-origine ? Au moins a-t-on pu montrer que ce n'est pas au moment où la philosophie se met à parler latin qu'elle devient normative et dogmatique ou comme certains disent romaine. S'il y a des principes éternels et immuables, nul homme n'en est le propriétaire et jamais saint Augustin n'a idolâtré la nature. Un principe qui demeure un mystère libère aussi de toutes les hégémonies[28].

On peut donc dire que le premier principe ne s'identifie pas au monde et en tant qu'il n'a pas de place il demeure transcendant. En conséquence :

1. Il n'y a pas d'âme du monde.
2. Les lois de la nature ne sont pas indépendantes de Dieu.
3. L'homme n'est pas autotélique (il ne se donne pas sa fin). Il n'est heureux qu'à vouloir l'ordre.

Pour saint Augustin aucun régime politique ne peut être parfait. Les principes de la politique ne viennent pas du cosmos, mais elles ne viennent pas non plus de l'homme. Il y aura toujours un écart entre la cité terrestre et l'ordre voulu par Dieu. La loi éternelle n'est pas la loi temporelle. Saint Augustin demeure un penseur du respect de l'ordre établi tout en reconnaissant qu'il est possible de se révolter contre l'ordre social quand il est contraire à la loi éternelle. Mais c'est rarement légitime. C'est le problème du recours à ce que l'on nommera la « loi naturelle ». Il n'est pas possible de faire de la soumission un principe de la vie sociale. Même si saint Augustin distingue ordre politique et ordre divin, il n'échappe pas à cette difficulté et c'est ce que le conduit à dire que les esclaves doivent rester soumis afin de ne pas troubler l'ordre et tout cela en affirmant l'égalité des hommes devant Dieu. Ne pas troubler l'ordre humain demeure ici un principe propre du politique et pourtant il est bien dit que l'empereur n'est pas le principe. Encore une fois l'ordre parfait n'est pas de ce monde : l'ordre humain ne peut être qu'imparfait. Cela dit il s'agit tout de même de rendre à césar ce qui appartient à César. Il y a là un conflit irréductible entre les principes temporels et les principes éternels. Selon saint Augustin, même s'il écoute la loi éternelle, l'homme ne peut instaurer que des principes politiques relatifs, car toute vraie justice vient de Dieu. Cette tension n'est pas propre à saint Augustin et va se retrouver sous d'autres formes avec le conflit droit naturel et droit positif. Même si la tendance actuelle conduit à nier toute idée d'une loi naturelle, il n'est pas si simple que cela d'évacuer

[28] Ce qui n'est pas le dernier mot d'une discussion avec les analyses passionnantes de Reiner Schürmann. Voir le numéro 148, janvier 2021, de la revue *Philosophie* consacré à Reiner Schürmann.

totalement cette idée en disant qu'il n'y a que des principes historiques construits. La loi naturelle ne se limite peut-être pas à la loi de conservation ; la capacité à vouloir le bien commun relève également de la loi naturelle.

Bien sûr de l'Antiquité tardive à la modernité ni le terme de loi, ni le terme de nature, n'auront le même sens. Pour saint Augustin la loi a toujours une dimension d'autorité. Le premier Principe enseigne par sa loi. La « modernité » brisera l'unité et l'unicité du principe en rendant autonome les lois de la nature et en rendant aussi autonomes les lois politiques. L'homme sera selon l'expression de Kant un *Selbstdenker* ; il pense par lui-même et n'obéit qu'à la loi qu'il trouve en lui. Dans ce tournant copernicien de la compréhension du principe, chaque région de l'être aura « ses » principes (mathématiques, physique, biologie, politique, morale, esthétique, etc. chaque domaine ayant tendance à se diviser toujours plus : les principes de l'architecture ne sont pas ceux de la poésie) et la philosophie comme sciences des principes ne pourra être que « critique ».

Chapitre 3

Saint Thomas d'Aquin. Principes propres et principes communs

Avec Boèce, qui a fixé le vocabulaire latin de la métaphysique, se développe peu à peu l'idée qu'il y a à la fois des principes propres à chaque science et des principes généraux. Chaque discipline aurait ses principes et les principes sont alors ce dont on ne peut pas douter. Avec Thomas d'Aquin au XIIIème siècle le terme de principe se précise et se distingue de celui de cause. Il est assez étonnant de voir que c'est la réflexion théologique sur les relations trinitaires qui conduit à une modification sensible du terme philosophique de principe. Voir *Somme théologique* I, question 33 article 1 :

QUESTION 33

LA PERSONNE DU PÈRE

Il faut, logiquement, traiter des Personnes en particulier. Et tout d'abord de la personne du Père : 1. Convient-il au Père d'être qualifié de « Principe » ? – 2. Le nom de « Père » est-il le nom propre de cette Personne ? – 3. Est-ce, en Dieu, un nom de personne avant d'être un attribut de l'essence ? – 4. Est-il propre au Père d'être inengendré ?

ARTICLE 1

Convient-il au Père d'être qualifié de « Principe » ?

Objections : 1. On ne peut pas dire que le Père est « principe » du Fils ou du Saint-Esprit. Car principe et cause, c'est tout un, au dire du Philosophe[a]. Or, on ne dit pas que le Père est la cause du Fils. Donc on ne doit pas dire non plus qu'il en est le principe.

2. A tout principe répond un terme qui en dépend. Donc, si le Père est principe du Fils, il s'ensuit que le Fils dépend du Père, par conséquent qu'il est créé. Erreur manifeste.

3. L'appellation de « principe » se fonde sur une propriété. Or, selon S. Athanase[b], il n'y a en Dieu ni avant ni après. Il ne faut donc pas user de ce terme de « principe » à propos des personnes divines.

En sens contraire, S. Augustin dit[c] que « le Père est le principe de toute la déité ».

Réponse : Le mot « principe » signifie simplement : ce dont procède quelque chose. Toute chose, en effet, dont une autre procède de quelque manière que ce soit, prend le nom de principe, et réciproquement. Et puisque le Père est quelqu'un de qui procède un autre, il s'ensuit qu'il est Principe.

Solutions : 1. Les Grecs emploient indifféremment les termes de « cause » et de « principe », quand il s'agit de Dieu ; mais les Docteurs latins évitent le terme de « cause » et n'emploient que celui de « principe ». Voici pourquoi. « Principe »

a. III *Metaph.* II 5 (1003 b 24). – b. Symbole DS 39/75. DUMBIGS 9. – c. IV *De Trin.* 20. PL 42, 908. BA 15, 415.

393

est plus général que « cause », ce mot étant lui-même plus général qu'« élément » : on dit bien, en effet, que le premier terme ou même la première partie d'une chose en sont le principe, mais non pas la cause. Or, plus un nom est général, plus il convient pour être transposé en Dieu, nous l'avons dit[d] ; car plus les noms se spécialisent, plus ils déterminent le mode propre à la créature. De fait, le nom de « cause » évoque une diversité de substance et une dépendance de l'effet vis-à-vis de la cause, que n'évoque pas le nom de « principe » : quel que soit le genre de causalité, il y a toujours, entre la cause et son effet, une sorte de distance en perfection ou en vertu. Mais, le terme de « principe » s'emploie même quand il n'y a aucune différence de ce genre ; il suffit qu'on discerne un ordre. On dit que le point est le principe de la ligne, ou encore que la première partie de la ligne en est le principe[1].

2. Chez les auteurs grecs, on trouve des passages où il est dit que le Fils ou le Saint-Esprit « dépendent de leur principe » ; mais cette expression n'est pas reçue chez nos docteurs. Si, en donnant au Père le nom de Principe, nous lui reconnaissons une sorte d'« autorité », du moins nous avons soin de ne donner au Fils ou au Saint-Esprit aucune qualification qui évoque tant soit peu sujétion ou infériorité : cela, pour éviter toute occasion d'erreur. Le même souci inspirait S. Hilaire, quand il disait[e] : « Par son autorité de Donateur, le Père est plus grand ; mais le Fils n'est pas moins grand, lui qui reçoit en don l'être même du Père[2]. »

3. Il est vrai que le mot « principe », à considérer son étymologie, paraît venir d'une priorité cependant il ne signifie pas priorité mais origine. Ne confondons pas la signification d'un mot avec son étymologie, comme on l'a dit plus haut[f].

---

d. Q. 13, a. 11. – *e.* IX *De Trin.* PL 10, 325. – *f.* Q. 13, a. 2,

Ce texte est donc très important pour marquer la différence de signification entre principe et cause selon Thomas d'Aquin. Dans les relations trinitaires il ne peut pas y avoir de relation de causalité, donc la relation ne peut se penser que selon le principe. Il y a ici une mise à distance de l'étymologies qui est intéressante car cela indique que ce n'est pas à l'étymologie de fixer ce qu'il y a à penser. Elle est au mieux un indice. Entre la cause et l'effet il y a un rapport de subordination, ce qui n'a pas lieu entre le principe et ce qu'il rend possible. Thomas d'Aquin reprend alors une détermination classique du principe :

1. Le principe ne doit pas être issu d'autres principes.
2. Tous les autres principes doivent venir de lui.

Ainsi, il y a bien des principes universels de toute science comme le principe de non-contradiction et la métaphysique est bien la science de ces principes généraux. Mais, et c'est le point nouveau, la métaphysique comme science des principes élucide également les principes propres à chaque science. Dans chaque science il y a des propositions premières et indémontrables qui servent de principe pour les autres propositions. Le danger serait ici de s'en tenir à des principes généraux sans considérer les principes propres à chaque discipline, car cela peut conduire à cette faute logique mise en lumière par Aristote qui consiste à passer d'un genre à un autre, de passer d'un type d'objet à un autre type d'objet. L'astrologie est le type même de cette erreur de logique puisqu'elle consiste à passer de la considération du mouvement des planètes à des considérations psychologiques. Il y a donc des principes qui appartiennent à chaque type d'objet ; les principes des mathématiques ou les principes de la biologie. Ce sont des principes formels qui ne peuvent pas être identiques d'une science à une autre. Chaque science à son objet et ses principes formels (Aristote *Seconds analytiques*, I, 10, 76 a 37). Pour Aristote l'être n'est pas un genre et il n'y a pas de science universelle de l'étant sous des principes généraux indifféremment des types d'objets. Bien évidemment, cela ne va pas sans difficulté quand dans la *Métaphysique* Aristote parle d'une philosophie première : est-elle une science des principes comme science de l'être en général ou bien une science du principe comme science de l'étant le plus élevé [29]? Sans développer cette question qui est au cœur de la métaphysique, il suffit de dire que Thomas d'Aquin hérite directement d'un tel dilemme, notamment à travers Avicenne selon lequel la métaphysique est une science de l'être en général et cette science de l'être est philosophie première. Il n'y a pas de principes antérieurs à l'être car il serait lui-même un être. La science de l'être en tant qu'être étudie les propriétés de l'être et n'est pas dépendante de principes supérieurs. (Sujet : Y a-t-il des principes de l'être ?) Au contraire pour Averroès, la métaphysique s'occupes des êtres les plus élevés et séparés de la matière. Par rapport à ces deux thèses, Thomas d'Aquin propose une troisième voie qui consiste à avancer que la métaphysique s'occupe des choses divines, mais pas en théologien, car il s'agit de les considérer comme principe de l'étant. La force de cette thèse est de considérer que les principes métaphysiques ne sont jamais totalement déterminables et finalement quand on pense que la métaphysique est terminée c'est qu'on estime pouvoir fixer ses principes. Certes dans cette pensée Dieu est premier principe comme être unique, et non pas universel, et cela lui permet de maintenir la multiplicité des étants et donc la multiplicité des sciences. La solution thomiste pour penser l'unité de l'être dans la différence des objets est l'analogie de l'être, qui n'est pas une analogie de proportion. Il s'agit d'éviter l'équivocité de l'être, à savoir utiliser le même mot pour des réalités qui n'ont rien à voir, mais il s'agit également d'éviter l'univocité de l'être qui conduirait à penser que l'être aurait toujours la même signification quel que soit le domaine. Il s'agit de défendre à la fois qu'il y a un principe unique qui fait être le monde et des principes propres à chaque science. Donc d'un côté chaque étant est en relation avec l'Être, mais d'une autre côté chaque étant à ses principes propres. Ainsi d'un côté il y a la métaphysique qui a sa place propre, sa certitude

[29] Voir de Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, sur cette question.

propre, qui est la science la plus intellectuelle et qui porte sur les principes les plus universels, et d'un autre côté il y a les sciences particulières. La recherche des principes les plus universels est surtout la recherche de la sagesse, car son intelligence des principes pas d'action juste.

On aura plus tard avec Duns Scot, une séparation historiquement très importante : celle de la théologie et de la métaphysique. En métaphysique Dieu est un principe universel auquel on remonte, en théologie il est une personne que l'on intuitionne. Dès lors la tâche de la métaphysique sera de donner une intelligence du monde, mais pas de conduire à la béatitude.

Pour Thomas d'Aquin, il y a encore un désir du principe, qui est un désir de perfection qui anime l'homme fini et imparfait. Quand Levinas des siècles plus tard reprendra le terme de métaphysique, ce sera aussi, contre l'ontologie et sa neutralité, pour défendre l'idée d'un Désir métaphysique qui est désir du Principe permettant à l'homme de ne pas se considérer comme son propre principe.

Dans La *Somme théologique*, première partie, question 3, article 8, Thomas d'Aquin ajoute que le Premier principe Dieu n'est pas l'âme du monde, qu'il n'est pas le principe formel de toute chose et qu'il n'est pas non plus la matière première[30]. Cette conception du premier principe transcendant libère la voie pour penser que les principes formels sont dans la nature de la chose et non en Dieu et encore moins dans le sujet. Matière et forme sont donc les principes fondamentaux de cette métaphysique. La matière est ici le principe d'individuation de la forme.

Le **principe d'individuation** des substances matérielles possède toute une histoire depuis Aristote et Thomas d'Aquin reprend l'idée que la matière est principe en cherchant à clarifier cette thèse. La matière qui individue est la matière signée ou désignée, c'est-à-dire selon des dimensions déterminées. L'individuation a lieu par une matière qui a des déterminations ici et maintenant, selon une certaine quantité, d'après *L'être et l'essence*. La matière individualise donc la forme et produit la diversité numérique au sein d'une même espèce. Ce n'est pas en elle-même qu'elle est principe d'individuation, mais en tant qu'elle est la matière d'une forme commune. La quantité est l'accident qui individualise la forme. La matière est bien le principe de l'individualité, même si c'est toujours une forme qui est individualisée. Individualité signifie : ne pas pouvoir être reçu dans un autre + ne pas pouvoir exister en plusieurs.

Dans cette réflexion sur les principes la connaissance humaine ne produit pas son objet et l'objet de la connaissance est ce que nous trouvons dans le monde. Il nous est possible de connaitre le principe formel des choses car notre âme peut devenir toute chose, au sens de refléter en elle, sous une forme immatérielle, la chose sensible. Le sujet reçoit en lui la similitude de la chose, une espèce intentionnelle qui lui représente la chose. **L'espèce** n'a ici rien de subjectif (attention à l'anachronisme), mais elle est le principe de la connaissance qui renvoie directement à l'objet. Il y a toujours deux moments de la connaissance : le principe c'est-à-dire la réception de l'objet, puis le jugement sur ce qui est reçu est la fin de la connaissance. Il y a une dimension passive et une dimension active. Ainsi l'appréhension de l'espèce intelligible (intuition de l'essence si l'on veut) est le principe de la connaissance, sans être à proprement parler la connaissance elle-même. C'est dans le jugement qu'il est possible de se tromper. Il y a tout un travail d'abstraction de l'espèce à effectuer et c'est pourquoi on peut se tromper sur le principe formel d'une chose. En l'homme il n'y a pas de parfaite adéquation de l'intelligence avec son objet.

[30] Voir également sur la même question *De potentia*, question 10, article 1, § 9, 10, 11. *Somme contre les Gentils*, II, 68, § 3.

Donc encore une fois, l'espèce comme principe de la chose, est tirée par abstraction des images sensibles. Dans cette conception les sens ne sont pas que le point de départ de la connaissance car ils fixent un domaine pour l'objet. Ainsi « Notre connaissance naturelle prend son origine des sens » (*Somme théologique* I, question 12, article 12) qui ont donc aussi un rôle de principe. Cela dit Thomas d'Aquin souligne lui aussi qu'il n'y a pas de place pour l'erreur pour les essences simples comme les théorèmes de la géométrie, mais que pour les essences complexes qui supposent tout un raisonnement et une confrontation des hypothèses avec l'expérience, c'est plus difficile. De ce point de vue, l'intellect humain n'étant pas totalement passif, il est aussi principe de la connaissance : le jugement est l'acte de rapporter un objet à ses principes. Pour cela il s'agit de mettre en œuvre une connaissance démonstrative dans laquelle on s'assure des conclusions en remontant aux principes premiers, certains et indémontrables. Thomas d'Aquin reprend ici Aristote. Certes pour les réalités naturelles une telle démonstration n'est pas possible, mais il s'agit tout de même d'aller des principes aux conséquences. Observation des faits, comparaison, raisonnement sont les actes de l'intellect. Les premiers principes et les données sensibles ont alors une fonction de fondement. Les données sensibles sont dans la connaissance expérimentales l'équivalent des principes indémontables dans les sciences déductives. Sans développer ce point on voit bien la différence entre la connaissance des choses sensibles qui suppose la remontée à des principes plus ou moins clairs, à une espèce plus ou moins vue, et la position de l'existence de cette chose qui conduit à la position d'un principe absolu, le Dieu créateur. En s'éloignant de Thomas d'Aquin il est possible de se demander si la mise entre parenthèses de la question de l'existence des choses n'est pas ce qui conduit à la suspension d'un principe absolu au profit d'une multiplicité de principes propres à chaque science, des principes qui sont alors purement gnoséologiques.

C'est la différence que Thomas d'Aquin fait (*Somme théologique*, I, question 82, article 1) entre **le principe intrinsèque** qui peut être matériel (Toute chose composée de contraires doit nécessairement se corrompre) ou formel (les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits) et le **principe extrinsèque**, la cause finale ou efficiente qui explique que la chose soit. Par exemple la nourriture est nécessaire à la vie, le train au voyage.

Toutes ces questions conduisent également à se demander s'il n'y a pas un principe de l'action : « De même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté adhère nécessairement à la fin dernière qui est le bonheur. Car la fin à le même rôle dans l'ordre pratique que le principe dans l'ordre spéculatif » (même référence). La volonté est la capacité à se décider selon des fins qui sont principes de l'action. Mais la volonté elle-même est principe. Elle met en mouvement toutes les puissances de l'âme. Volonté et intellect sont les deux principes de l'âme humaine, même si Thomas d'Aquin concède tout de même une priorité à l'intellect. La volonté est le principe qui permet de se porter vers des principes et si nous avons de manière évidente que nous voulons être heureux, il devient plus délicat de déterminer quelle est exactement cette fin qui est le bonheur.

Plan sur le principe d'individuation des personnes :

1. Les personnes possèdent également une individuation par la matière. Le corps de l'homme qui n'est pas simplement à coté de l'âme, mais qui est indissociable d'elle. Cette individuation ce sont également tous les « accidents » qui arrivent à la personne. Son monde, son milieu, son histoire, son époque, etc. Les accidents sont indissociables de la personne ; ils permettent de la reconnaître, mais ils ne peuvent pas à eux seuls être le principe de la personne.
2. Une individuation par l'intelligence et surtout l'usage de sa liberté. La liberté est soit un consentement au Bien (philosophie médiévale) soit une autonomie (philosophie moderne). La personne est un être qui peut se maitriser lui-même, se décider, et ainsi être libre. La personne est en un sens l'ensemble de ses actes libres. La liberté est vraiment principe ; c'est elle qui donne sens aux accidents.
3. Il est alors possible de concevoir une troisième forme d'individuation qui englobe les deux premières. C'est une individuation par l'appel des choses, l'appel des autres, voire l'appel de soi. C'est l'idée de vocation ; ma vocation quand elle porte sur des normes absolues m'individue absolument. A partir d'elle je peux bien user de ma liberté dans le monde et je peux décider du sens de mes accidents, c'est-à-dire ce que je fais à partir d'eux.

Le principe d'individuation rejoint cette question de la volonté, puisque la personne humaine selon Thomas d'Aquin a bien un principe intrinsèque, la liberté, qui n'est pas une simple propriété extérieure, et un principe extrinsèque, la béatitude comme fin ultime. Un sens proprement humain de l'individuation et un rapport libre au principe.

Avant saint Thomas c'est Boèce qui à la fin du cinquième siècle a donné la plus célèbre définition de la personne du Moyen Age[31] : « La personne est une substance individuelle de nature rationnelle [32]». Or cette définition en apparence simple, qui veut distinguer nature et personne, en cherchant à envisager une autre individuation que celle par les accidents, va ébranler les catégories d'Aristote par l'introduction d'une prédication personnelle étrangère au monde des choses. La personne, en effet, ne peut être simplement identifiée soit à la substance première (l'individu Socrate), soit à la substance seconde (l'essence homme). Le paradoxe de la personne est donc d'être à la fois une essence générale et une réalité singulière comme le marque l'expression ambiguë de « substance individuelle » qui peut désigner aussi bien une essence qui est individuée par les accidents ou un individu concret (une hypostase) qui reçoit l'essence générale. Il est clair que tant que les propriétés particulières d'une personne ont le statut ontologique d'un accident, c'est-à-dire d'une limitation et d'une séparation, le sens d'être de la personne se comprend sur le modèle de celui de la chose. Ainsi, les catégories d'Aristote ne permettent pas de rendre compte de l'altérité des personnes et c'est

[31] Je reprends ici quelques éléments de mon article « L'acte de la personnalité selon Thomas d'Aquin ».
[32] *Traités théologiques*, trad. Axel Tisserand, GF Flammarion, p.75.

pourquoi Boèce introduit aussi l'idée que chaque homme porte une propriété singulière incommunicable comme la « platonité » pour Platon. Dès lors, cette différence singulière et incommunicable, en rendant possible le maintien de soi au plus haut degré, constitue l'essence même de l'être individuel qui précède tous ses accidents : elle est ce dont tout se prédique, y compris l'essence générale qu'est l'humanité. Quelles que soient les apories des analyses de Boèce sur la personne, il s'agit avant tout pour lui de ne pas perdre la dimension de la présence : la propriété incommunicable est ce par quoi une personne m'est donnée, ce qui fonde ultimement son identité. De ce fait, Boèce a ouvert une voie pour comprendre la personne autrement que comme un étant qui a un sens en montrant que la personne désigne directement l'individu et indirectement la nature rationnelle. Elle n'est donc pas un *hypokeimenon*, la forme toujours présente de l'être, mais bien une hypostase, c'est-à-dire une existence individuelle propre.

Richard de Saint-Victor au douzième siècle va remettre en cause la définition de Boèce parce qu'elle ne permet pas de comprendre en quoi Dieu est en trois personnes sans séparation ni confusion. Il faut reconnaître que depuis saint Augustin c'est toute la puissance spéculative des discussions trinitaires qui a permis de penser la singularité de la personne comme une distinction qui non seulement n'est pas une séparation, mais qui en outre est une condition de l'unité des personnes. La détermination de la personne comme relation, et non comme substance (même s'il ne s'agit pas d'opposer trop naïvement substance et relation, mais de découvrir quelle est l'hypostase propre de la personne), a une source chrétienne, dont on ne peut faire abstraction, et qui ouvre à une toute nouvelle compréhension du maintien de soi en libérant de toute crispation sur une identité mondaine. Dans *La Trinité*, Richard montre que la substance répond à la question « qu'est-ce que c'est ? », alors que la personne répond à la question « qui est-ce ? ». En cela, la substance décrit quelque chose de général alors que la personne reconduit à un mode d'exister incommunicable, unique et individuel qui se réalise dans l'amour. La singularité est maintenant la façon propre d'aimer, c'est-à-dire d'être à partir d'autre chose que de soi et la liberté devient le fondement de la possibilité de la personne, puisque ce n'est pas la personne comme substance qui rend possible la liberté comme l'une de ses propriétés, mais c'est la liberté qui fonde la possibilité d'être une personne. Autrement dit, la liberté n'est pas une propriété, mais elle est la personne même comme pouvoir être, comme principe d'action. Ainsi, la propriété individuelle, singulière et incommunicable qui définit la personne n'est pas celle d'une nature, mais celle d'une liberté et c'est pourquoi c'est ici l'unicité de la personne qui fonde sa distinction et non l'inverse. En effet, cette singularité est toujours liée à la façon de donner et de recevoir et c'est pourquoi Richard peut modifier la définition de Boèce en disant : « Toute personne est une existence individuelle de nature raisonnable [33]». Une telle individuation par l'existence libère l'homme de la seule individuation par les accidents et de sa solitude puisque loin de s'opposer à la communication elle est ce qui la rend possible. Le mode singulier d'existence raisonnable s'accomplit dans le don de soi, sans des conditions comme l'égalité ou la réciprocité, et de ce fait l'existence incommunicable est communication : chaque personne se distingue d'abord par sa manière propre d'aimer, c'est-à-**dire d'avoir son origine en un autre que soi**. La singularité n'est plus ce qui isole, mais ce qui unit, elle unit la personne à elle-même en l'unissant aux autres personnes, et toute singularité qui isole est dépersonnalisante parce qu'elle enferme non pas en soi, mais dans le phantasme que l'on pense être.

Saint Thomas dans la *Somme théologique* va tenter de réduire le conflit entre Boèce et Richard de Saint-Victor de façon à intégrer substance et relation dans une même définition de la personne, notamment en développant l'idée d'une « relation subsistante » qui marque à la fois le caractère unique de chaque personne et l'identité d'essence entre les personnes. Saint Thomas va radicaliser

[33] *La Trinité*, trad. G. Salet, Cerf, 1959, p.283.

l'idée que la relation n'est pas ce qui s'ajoute à la substance, mais est au contraire la substance elle-même puisqu'on ne peut pas séparer la subsistance de la relation. Si «la personne signifie ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature : savoir, ce qui subsiste dans une nature raisonnable [34]», le terme de personne, qui convient d'abord à Dieu, marque l'existence par soi dans la nature intellectuelle, c'est-à-dire libre, qui désignent les deux caractères de sa dignité[35]. La personne est donc une nature intellectuelle qui existe par soi selon un mode incommunicable et il faut donc reconnaître qu'il y a pour l'homme au minimum une double individuation : une individuation par la matière, qui semble commune avec les choses mais qui possède cependant son caractère propre, et une individuation qui n'appartient qu'à la personne et qui est l'individuation par la relation au bien universel ou individuation noétique. Néanmoins, c'est la seconde individuation qui assure l'unité de la totalité de ce que l'on est et c'est donc à partir de son mode propre de se parfaire que s'ordonne tout ce qui est en soi dans la mesure où c'est lui qui fait de la personne un sujet c'est-à-dire un principe dernier d'attribution. Non seulement la personne est essentiellement autre que toute chose de la nature parce qu'elle n'est pas la simple forme d'une matière et qu'en cela elle est plus individu que toute chose en ce qu'elle se tient par elle-même et agit par elle-même, mais en outre la personne marque avant tout l'unité et de ce point de vue on ne peut justement pas distinguer en elle une individualité et une personnalité. Ainsi, la thèse controversée de l'unicité de la forme substantielle est ce qui fonde ontologiquement l'unité de l'homme, puisque l'âme intellective est la seule forme substantielle du composé humain. Cette thèse écarte toute compréhension de l'homme comme une composition d'une nature corporelle et d'une nature spirituelle en montrant que la personne n'a pas d'autre hypostase, c'est-à-dire d'autre principe d'identité, que l'intellection. La personnalisation est un passage de la puissance à l'acte et c'est ce passage qui donne sa signification véritable à la définition de la personne comme substance individuelle de nature rationnelle. Saint Thomas ne pense donc pas la personne à partir de la nature puisqu'elle ne doit pas être comprise comme la plus haute réalisation de la nature. Au contraire, c'est à la lumière de ce qu'est la personne qu'on peut comprendre la nature en l'homme. Plus précisément, ni la matière seule, ni l'incommunicabilité ne peuvent rendre compte à eux seuls de l'individuation de la personne qui n'est ni seulement la forme d'un corps, ni seulement un sujet qui agit de façon propre. Autrement dit, pour saint Thomas l'individuation suppose à la fois la matière, l'incommunicabilité et l'accomplissement de l'essence, c'est-à-dire la rationalité, la liberté. La personnalité est donc bien l'acte libre de réaliser de façon propre sa nature rationnelle en assumant le corps. C'est donc bien la liberté comme acte d'être qui confère son unité et donc sa réalité à la personne : âme et corps, la personne subsiste par soi d'une façon propre en s'ouvrant à ce qui est autre qu'elle et dont elle est inséparable.

On comprend alors que par opposition à la chose, la personne humaine n'est pas d'abord elle-même, mais qu'elle est l'acte de se parfaire en accomplissant son acte propre qui est de penser et c'est pourquoi la métaphysique thomiste rompt avec une interprétation essentialiste de la personne humaine pour dégager d'une façon réellement nouvelle le sens d'être de la personne comme acte d'être. Ainsi, avec saint Thomas, la singularité n'est plus comprise comme la détermination de la chose que l'on est, mais se laisse comprendre comme le mode propre de notre présence aux choses : cette individualité noétique devient le « là » des choses. De ce point de vue, l'homme, comme dit saint Thomas est bien un être de frontière entre l'esprit et la matière, entre le présent et le passé, entre lui-même et les autres, et l'unité de la personne est la voie d'accès à l'unité de toute chose : pour se parfaire, elle doit non seulement assurer l'unité de l'âme et du corps, mais elle doit aussi se maîtriser elle-même, répondre du monde et se soucier d'autrui. La tâche propre de l'homme est d'assurer la continuité entre tous les êtres : « De là vient que l'âme intellectuelle est appelée horizon et confins

[34] *Somme théologique*, I, Question 29 article 3 rep., Cerf, tome 1, p.371.
[35] Voir *Somme théologique*, II-II, Question 64, article 2.

des réalités corporelles et incorporelles, en tant qu'elle est une substance incorporelle, qui est pourtant forme d'un corps [36]». Le corps n'est plus ici un obstacle au devenir soi et la réflexion sur la personne libère du phantasme d'un esprit pur désincarné et impersonnel. En effet, l'âme seule pour saint Thomas ne peut être appelée une personne et le corps n'est plus pour elle un poids à maîtriser mais le lieu d'un accomplissement de son essence puisqu'on ne peut pas penser sans le corps. De même que l'union au corps ne saurait être contingente, la singularité n'est pas contingente : chaque homme a sa façon propre d'être présent au monde à travers son corps. Dès lors, la personne ne se parfait pas seulement par la connaissance, mais aussi par la volonté par laquelle elle se porte vers ce qui est hors d'elle : la personne à la maîtrise de ses opérations et sa volonté peut porter sur toute chose. Ainsi la liberté qui se fonde dans le jugement est le mode d'existence des êtres intellectuels qui sont à la fois cause d'eux-mêmes et mus par l'objet connu. La liberté n'est pas ici un habitus ou une faculté, mais une activité du vouloir et on ne peut séparer en l'homme connaître et vouloir puisque ce sont les deux sources de la liberté. Or pour saint Thomas cela montre que l'objet moteur pour la substance intellectuelle est le bien commun et non un simple bien particulier. Seul un être libre peut se porter vers le bien de la communauté qui est plus haut et plus divin que le bien de l'individu : la communauté humaine est une communauté de volonté qui ne saurait consister en une simple limitation du bien particulier puisque le bien commun qui seul rend vraiment libre est la fin de chaque personne. La liberté est donc le mode d'union personnelle de l'homme avec le bien commun par la connaissance qui attire ce bien dans l'esprit et par la volonté qui meut l'âme vers ce bien. De ce point de vue, la liberté est effectivement le mode le plus digne de l'existence personnelle sans se confondre avec une simple autonomie puisque seule l'intensité de l'acte dépend de l'agent alors que la spécification de l'acte dépend de l'objet. En écartant ainsi le volontarisme (la volonté est seule motrice) et l'intellectualisme qui conclut à une passivité de l'appétit volitif et qui conduit à un déterminisme retirant toute valeur à nos actes, saint Thomas montre que la liberté est personnelle en ce qu'elle est l'unité de l'opération de la volonté et de la connaissance de l'objet.

L'oubli de la personne est l'oubli de la singularité parce que c'est l'oubli de notre union avec le corps alors que seule l'âme forme d'un corps peut s'accomplir comme agent libre. Cela signifie que si l'individuation par la liberté ne peut pas se confondre avec l'individuation par la matière, elle n'est pas non plus une individuation sans le corps. Il est clair que pour l'homme, à la différence des choses, on ne peut pas se contenter de penser une communauté spécifique, cependant toute la difficulté est de penser l'individualité de tel homme sans ajouter une différence qui limiterait son humanité. Saint Thomas tente donc de penser une singularité qui échappe à l'alternative de l'essence et de l'accident et qui relève donc d'une nouvelle forme de prédication. L'homme n'est ni un esprit pur ni une simple chose et c'est pourquoi on ne peut envisager son sens d'être sans penser une singularité intelligible. Il est clair que si la matière demeure bien individuante pour l'homme, elle n'est pas personnalisante puisque c'est seulement la quantité qui est le principe de l'individualité des étants corporels. Or, cette identité numérique, celle qui existe entre deux individus du fait de leur extériorité substantielle, ne peut assurer l'ipséité de la personne dans la mesure où elle est notamment réductible après la mort. Les notes individuantes ou les différences accidentelles ne peuvent dire qui je suis. Autrement dit, cette individuation par la matière n'est pas rien puisqu'elle marque ce qu'il y a de limitation dans notre être, mais elle ne peut élucider notre co-appartenance à l'être. Toute la difficulté est donc que notre singularité intelligible, si elle n'est pas causée par la matière, s'accomplit cependant à travers le corps et notamment dans l'intellection indirecte du singulier qui suppose l'union des sens, comme faculté du singulier, et de l'intelligence. Saint Thomas veut impérativement écarter la thèse platonicienne selon laquelle l'âme s'unit au corps comme le moteur au mobile ou l'homme au vêtement, c'est-à-dire

[36] *Somme contre les Gentils*, II, 68, GF Flammarion, tome 2, p.269.

de façon accidentelle : les opérations de la personne (sentir, penser etc.) ne peuvent être attribuées à l'âme seule ou au corps seul. Il y a donc bien une individuation essentielle de l'âme dans son union avec le corps, qui ne dépend pas du corps, mais qui est une individuation par liberté qui constitue l'histoire même de l'homme : « Et bien que l'individuation de l'âme dépende occasionnellement du corps quant à son commencement parce que l'âme n'est individuée que dans le corps dont elle est l'acte, cependant il n'est pas nécessaire qu'à la suppression du corps l'individuation disparaisse ; puisque cette âme existe purement et simplement, et qu'elle a acquis une individualité du fait qu'elle est devenue la forme de tel corps, son existence demeure toujours individuée [37]». C'est en étant forme du corps que l'âme s'individue, c'est-à-dire en animant librement le corps. De par l'union avec le corps, c'est bien cette fois la forme qui est individuée et alors que dans les choses la forme ne peut subsister hors de la matière, en l'homme la forme qui s'unit à la matière est une forme subsistante.

Il ne s'agit pas pour autant de dire qu'il y a en l'homme une individuation par la matière et une individuation par la forme, parce que cela rendrait impensable l'unité de l'homme, et du même coup impensable aussi sa responsabilité. En effet, le rapport de l'âme humaine à son corps est incomparable avec le rapport de la forme et de la matière dans les choses : c'est âme et corps que l'homme s'ouvre en même temps à l'intelligible et au monde. De ce point de vue on peut dire que la personne est la vérité de l'individu puisque c'est comme agent libre que l'homme réalise l'unité de l'âme intellective, de l'âme sensitive et de l'âme nutritive. Ainsi, l'homme n'est pas un vivant auquel s'ajouterait le sens de l'animalité, puis celui de l'humanité, mais c'est à partir de l'humanité que peuvent se comprendre l'animalité et le vivant en l'homme : « Reste donc que leur principe soit une forme unique, par laquelle ce corps est tel corps. Telle est l'âme [38]». Notre individuation est donc bien liée à notre incarnation en étant liée à chacun de nos actes libres qui s'inscrivent en nous et ainsi nous donnent un visage et des mains. En luttant contre la thèse d'Averroès de l'unicité de l'intellect, saint Thomas veut maintenir que l'on puisse parler de «ma » pensée et que la volonté humaine ne puisse pas être réduite au statut d'une puissance purement passive qui ne fait pas mon mérite ou mon démérite. Saint Thomas défend donc la thèse aristotélicienne de l'âme acte du corps et de l'intellect possible comme puissance de ce corps de façon à sauver le caractère proprement personnel de la pensée humaine qui est une action immanente de l'homme tout entier et non une action transitive de l'intellect séparé. Dès lors, contre le danger d'une dépersonnalisation, saint Thomas soutient que l'homme n'est pas l'intellect, mais seulement principalement l'intellect et que cette nuance indique que l'intellect doit s'unir au corps selon un être unique qui seul peut être un agent libre. Saint Thomas peut alors conclure : « Et il en résulte en outre que si l'intellect dans lequel seul réside la **principauté** et le pouvoir de tout utiliser, est identique et indivis en tous les hommes, il n'y a aucune différence entre eux quant au libre choix de la volonté et qu'elle est identique en tous. Ce qui est manifestement faux et impossible : cela est en effet contraire au phénomène et cela détruit toute science morale et tout ce qui relève de la société politique, qui est naturelle à l'homme, comme le dit Aristote [39]». L'unité de personne n'est donc pas une unité de composition, mais bien celle d'un acte d'être qui est celui de l'homme tout entier.

La question des principes pratiques ou des principes de l'action selon une expression moins kantienne possède des dimensions propres, notamment parce qu'il s'agit aussi de s'interroger sur le « comment » de la mise en œuvre des principes et pas uniquement sur les principes universels eux-mêmes. Il ne suffit pas de dire que la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient, il faut encore déterminer ce qui appartient à chacun et comment le lui rendre. Il ne suffit pas d'énoncer l'exigence de dire la vérité, il convient aussi de se demander comment la dire. Pour comprendre cela il est sans doute nécessaire de s'éloigner de deux thèses sur les principes pratiques.

1. Celle d'un innéisme simple qui consiste à dire que les principes pratiques sont toujours déjà en nous et qu'il suffit d'en avoir une intuition. Être juste ce serait écouter la loi

[37] *L'être et l'essence*, trad. C. Capelle, Vrin, 1985, p.66.
[38] *Somme contre les Gentils*, II, §58, GF tome 2, p.239.
[39] *De l'unité de l'intellect*, dans *Contre Averroès*, trad. A. de Libera, GF, p.163.

naturelle en soi avec cette idée que tout homme sait distinguer ce qui est droit et ce qui est injuste.

2. La thèse empiriste qui conduit à dire que tous les principes pratiques viennent de l'expérience ou bien sont appris. Rien ne serait en nous, rien ne serait naturel et tout viendrait soit de la tradition, soit de l'expérience.

Même si Thomas d'Aquin est bien un penseur de la loi naturelle (voir *Somme théologique* I-II, question 91, article 2), pour lui les principes ne peuvent pas être saisis en toute clarté car notre discernement est obscurci par le péché. Il va aussi reconnaître une certaine fonction à l'expérience, à l'âge, dans le chemin vers la sagesse. Il va justement distinguer entre la saisie des lois générales et l'intelligences des situations particulières qui demande un discernement permanent, celui de la prudence. La prudence n'a pas encore la signification qu'elle aura dans la pensée moderne et qui va lui retirer toute véritable dimension morale. Il reprend donc l'idée aristotélicienne de sagesse pratique, mais en la transformant profondément. La prudence ne va pas être une simple adaptation des principes universels aux cas particuliers, mais elle va devenir une véritable interprétation des situations d'existence. On ne comprend un principe que quand on comprend comment on le met en œuvre, quand on comprend les moyens que l'on doit utiliser. L'imprudence est aussi destructrice du principe. Il ne s'agit pas de faire de Thomas d'Aquin celui qui anticiperait l'herméneutique contemporaine, par exemple celle de Gadamer dans *Vérité et méthode* qui réinterprète la *phronèsis* afin de dépasser des idéaux abstraits comme celui d'Habermas d'une communication sans contrainte (Voir *L'art de comprendre* tome 1, p. 172-173), mais de comprendre qu'il peut nous permettre de dépasser un universalisme abstrait en éthique en prenant en considération la diversité concrète des formes de l'expérience. Il y a une rationalité pratique assez différente de la rationalité théorique.

(Sujets sur lesquels réfléchir : « Les principes sont-ils appris ? » ou encore « Les principes sont-ils reçus de l'expérience ? ».)

La prudence

La réflexion sur les principes ne peut pas faire l'économie d'une étude des principes de l'action et les thèses thomistes permettent de ne pas se situer immédiatement dans le cadre d'une pensée de l'autonomie et de l'obligation de soi par soi. Thomas d'Aquin développe encore une éthique du bonheur et non pas une éthique de la loi, et cela est très important pour la question des principes de l'action. Cette éthique du bonheur est donc une éthique assez concrète qui entre dans la diversité de l'expérience humaine et notamment dans celle de l'expérience du mal. En un sens l'amour est principe de l'action selon Thomas d'Aquin mais cet amour n'est pas une simple passion, il est également une vertu. Aimer, c'est alors accomplir son essence et l'amour est l'accomplissement de la volonté et non pas l'une de ses formes. Déterminer un principe de l'action comme la prudence, c'est alors vouloir montrer que la prudence comme principe n'a rien à voir avec une qualité naturelle que certains ont et d'autres non et qu'elle n'est pas non plus le fruit d'une timidité ou d'une crainte. Comme principe la prudence repose sur un choix raisonné. De ce point de vue la morale est une connaissance ordonnée à l'action et il s'agit de savoir quelles sont les fins, mais également quels sont les moyens. La question de la volonté impose de prendre en considération qu'elle est à la fois un acte qui la porte hors d'elle, vers un bien extérieur, et un principe intérieur. Il n'y a de moralité que pour un être qui agit librement, qui agit par soi. La volonté comme principe est donc bien autre chose qu'un simple principe naturel. La volonté est donc le principe intrinsèque de notre être. *Somme contre les Gentils* I, 72, 7, tard. P. 318 : « Parmi les pouvoirs moteurs, chez les êtres doués d'intellect, le premier est la volonté, car elle applique chaque puissance à son acte. Nous pensons, en effet, parce que nous voulons ; nous imaginons parce que nous voulons ». Le libre-arbitre est donc bien le principe et la dignité de la personne humaine, et c'est pourquoi l'homme doit se porter de lui-même vers la béatitude. Certes ici la volonté n'est pas auto-motrice, car c'est la connaissance de l'objet bon qui fait que je le veux. Le

Bien reste le principe des principes et c'est parce que le bien est moteur que la connaissance l'est et la volonté également. Pour Thomas d'Aquin le vrai bonheur n'est pas dans l'union à soi, mais dans l'union à Dieu. On est ici aux antipodes de la pensée moderne et contemporaine qui met tout dans l'accomplissement de soi. Dès lors, les principes de l'action ne sont pas de simples préceptes liés à la tradition et ils sont ce qui tourne l'homme vers le Bien véritable.

Toutes les vertus sont des principes, mais Thomas d'Aquin distingue les vertu théologales (foi, espérance et charité) et les vertu cardinales (prudence, justice, force, tempérance). Toutes ces vertus forment un véritable système de l'expérience et c'est pourquoi il est décisif de montrer que ces principes ne sont pas de simples habitudes. Cela conduit à une conception dynamique du principe puisque la vertu est d'abord un pouvoir. On est ici très éloigné de Kant et de toutes les philosophies de la volonté pure, car il ne s'agit pas de vouloir se vouloir, mais de connaître ce qu'il y a à vouloir. L'homme ne peut pas fixer lui-même ce qu'il doit aimer. Il n'est pas le pur principe de son être et de son action, même s'il doit agir par lui-même. L'homme heureux est celui qui vit en accord avec la raison et il y a une loi naturelle, un ordre. Les vertus se fondent sur la nature ontologique de l'homme. Dès lors, si l'homme ne se définit plus par sa place dans le monde mais par ses actes libres, il s'agit tout de même de vouloir librement un bien que l'on ne se donne pas, une loi que l'on ne se donne pas. Dans cette compréhension des principes de l'action on est très éloigné du proportionalisme (l'évaluation des effets) ou du conséquentialisme (la pondération des conséquences) et de toutes les formes de théories utilitaristes des principes pratiques. On ne se trouve pas non plus dans une pure morale de l'intention et c'est l'objet bon qui est principe d'action. On aime une chose parce qu'elle est aimable. Il y a un sens objectif de l'action humaine que l'on peut redécouvrir avec Thomas d'Aquin dans une époque où le sens subjectif est dominant.

Mais la question des principes de l'action ne s'arrête pas là et la question des circonstances est toujours décisive : une action qui est en soi bonne et qui est accomplie en vue d'une fin bonne peut devenir mauvaise en fonction des circonstances. Les accidents doivent être pris en considération. Les circonstances ou le lieu ne sont pas bien sûr les principes de l'acte, mais ils imposent de réfléchir sur la mise en œuvre des principes. La manière de faire est aussi importante que ce que l'on fait.

Le projet de Thomas d'Aquin est de déterminer les principes intérieurs des actes humains par lesquels l'homme accomplit son essence. Même si bien évidemment aucun homme n'est à la hauteur de ses principes ; en aucun homme les principes ne sont pleinement en acte. La difficulté de la mise en œuvre des principes pratiques tient à la faiblesse de l'homme qui peut voir les principes, les saisir intellectuellement, sans être pleinement capable de les vouloir. C'est pourquoi dans la *Somme théologique* I-II, question 55 article 1 il peut dire que « L'acte de la vertu n'est pas autre chose que le bon usage du libre-arbitre », mais justement cela doit devenir une disposition stable, un habitus. L'homme est l'être qui peut se déterminer lui-même en fonction de principes, mais cela suppose un entrainement, une persévérance dans la manière de normer son action. Si la rationalité pratique est difficile à mettre en œuvre, c'est encore une fois à cause de nos passions qui nous contraignent à nous normer sans cesse. Il ne s'agit pas seulement de faire, c'est-à-dire de mettre en œuvre des principes extérieurs, mais bien d'agir en fonction de sa raison. Or il ne suffit pas de bien penser pour bien agir, et c'est pourquoi cela doit devenir un habitus, c'est-à-dire une disposition qui possède une permanence au moins relative. Un homme à principes n'est donc pas un homme qui répète toujours les mêmes actes, mais celui qui prend le pli de la délibération pour chacun de ses actes. C'est en cela que les principes pratiques ne sont pas des idées fixes ou des obsessions. (Vous connaissez sans doute la maxime : « avant j'avais des principes, maintenant j'ai des enfants »). (Pour penser cette idée il est également possible de songer au poème de Jean de La Fontaine « Le chêne et le roseau » comme deux modes opposés du rapport aux principes).

Pour revenir à Thomas d'Aquin la prudence est la droite règle de l'action. *Somme théologique* I-II question 56 article 4 : « La prudence a pour siège un intellect pratique ordonné à une volonté droite ». Il faut bien connaître les principes et les vouloir avec constance. Dans cette perspective, le désir et les passions ne sont pas directement les principes de l'action juste, néanmoins Thomas d'Aquin défend l'idée qu'ils peuvent être tout de même moteurs dans la recherche de la sagesse. L'amour peut très bien être un principe moteur dans la recherche de la justice. Dans cette considération des principes pratiques il n'est pas (ou peu) question de la médiété développée par Aristote et pour Thomas d'Aquin il s'agit surtout de mettre toute sa force dans l'acte de vouloir la fin de manière constante. La sagesse n'est pas un « art » et l'acte de vouloir les principes ne relève pas de l'art comme « droite règle des ouvrages à faire » (I-II Question 57 article 2). La sagesse n'est pas un semple ensemble de règles qu'il s'agirait d'appliquer pour que son action soit juste. La philosophie comme « art de vivre » est totalement étrangère à Thomas d'Aquin. Il est bien illusoire de penser qu'il y ait une technique du bonheur, des règles, des préceptes, qu'il suffirait d'appliquer pour être heureux.

La prudence souligne donc qu'il ne suffit pas d'avoir la capacité de bien faire, mais qu'il faut avoir le bon usage de cette capacité. L'homme prudent a une intelligence des principes, mais en même temps il règle ses « appétits » afin de ne pas les oublier. Ainsi la prudence est un acte d'intelligence qui prend en considération la totalité de la vie humaine. Elle est alors bien plus qu'une bonne habitude, car en elle l'homme réalise totalement sa vertu. La difficulté est qu'il s'agit de se déterminer à agir dans un domaine dans lequel on ne peut jamais être certain de ne pas se tromper, car il faut prendre en considération le domaine du contingent qui est celui des moyens. On peut savoir avec certitude que quand on ne fait que suivre les principes d'un autre on n'est pas vertueux et qu'il s'agit de se déterminer soi-même sans savoir parfaitement quels moyens utiliser. Il ne suffit pas de savoir délibérer, il faut être capable de se commander. En cela, le principe pratique confirme l'un des sens du mot principe, celui du commandement. La rationalité pratique me dit ce que je dois faire.

Thomas d'Aquin n'exclut pas (*Somme théologique* I-II question 58 article 1) que les principes pratiques soient d'abord compris comme des inclinations naturelles ou comme des coutumes et à la différence de Kant il ne veut pas opposer coutume et morale, mais cherche plutôt à montrer que la vertu consiste à parfaire cette tendance naturelle ou les mœurs. Il s'agit de mettre en lumières les mœurs qui sont justes. De ce point de vue la prudence est pour Thomas d'Aquin à la fois une vertu intellectuelle et une vertu morale ; elle est l'unité des deux. Autrement dit la sagesse demande à la fois des grands principes d'action et de bons habitus. Prudent ne signifie donc pas ici être avisé, comme cela le sera plus tard, mais c'est celui qui n'oublie jamais les principes et qui ne cesse de s'entrainer à les vouloir avec constance et joie. Dès lors si la Somme théologique distingue des vertus qui sont autant de principes pratiques (Justice, force, libéralité, tempérance, etc.) il s'agit de montrer que ces principes ne sont rien de figé et qu'ils cherchent à s'adapter à la diversité et à la complexité de la vie humaine. La libéralité est la tentative pour un homme d'éviter à la fois la prodigalité et la pingrerie. La magnanimité permet d'éviter la pusillanimité et la vanité. La douceur est également un principe pratique ; c'est une bonne habitude de l'irascible. De même dire la vérité, la véracité, est un principe pratique dans la tentative de s'éloigner du mensonge, de l'hypocrisie, de la jactance, mais aussi de la fausse dépréciation de soi. Enfin être affable est un principe qui permet de ne pas être acariâtre, morose ou encore obséquieux, voire flatteur. Cette division des principes se poursuit dans la Somme théologique, mais elle a surtout pour but de montrer qu'il s'agit de se donner les moyens de se tourner vers le Bien. Il n'y a donc pas que le travail de la pensée pour s'approcher de l'excellence en cette vie.

Comme on l'a déjà indiqué cette possible délibération, cette sagesse qui s'acquiert, présuppose tout de même que tout ne soit pas appris et qu'il y ait une tendance naturelle au bien en tout homme. Il y a une étincelle de la conscience qui ne s'éteint jamais, même dans le cœur de Caïn

(voir saint Jérôme). Thomas d'Aquin parle lui d'une syndérèse de la conscience et il écrit dans les *Questions disputées sur la vérité*, question 16, a1 que les principes sont à apprendre et toujours déjà là : « La vertu est dans la nature de l'espèce, en tant que nous avons naturellement dans la raison certains principes naturellement connus dans l'ordre du savoir comme dans l'ordre de l'action, principes qui sont les germes des vertus intellectuelles et des vertus morales ». Concrètement, on « sait » que c'est une injustice de mentir, de tuer, de prendre plus que sa part, de faire acception des personnes. Mais d'une autre façon on ne le sait jamais pleinement. Certes la sagesse humaine n'est pas encore la sagesse divine, néanmoins la raison dit bien que le courage est un principe pour tout homme et que tout homme a sa façon d'être courageux, y compris dans les choses les plus humbles de la vie quotidienne. Le danger étant toujours que la recherche du principe se fige, que la justice ne soit plus une question. Il y a bien ici une idée d'obligation, à la condition de se souvenir qu'il s'agit d'une conception hétéronome de l'obligation, puisqu'il s'agit de se savoir lié à des principes que l'homme ne se donne pas (qui ne sont pas des valeurs, car toute valeur suppose une évaluation de l'homme). Donc d'un côté il y a auto-détermination par la raison qui gouverne, commande, et d'un autre côté il s'agit d'un consentement à des principes reçus. Il est possible de parler d'une assignation aux principes. Par exemple, pour Thomas d'Aquin l'amour du prochain est un précepte de la loi naturelle auquel la raison adhère immédiatement ; ce serait un instinct social de l'homme ou encore une bienveillance naturelle. Cela dit Thomas d'Aquin nuance et dit (*Somme théologique* I-II, question 94 article 3) que toutes les vertus ne relèvent pas de la loi naturelle ; il y a des principes qui relèvent de la seule investigation de la raison qui détermine ce qui est utile pour vivre bien. La question est délicate et laisse à penser que les principes relèvent aussi parfois d'une détermination relative comme art de vivre ensemble. Tous les principes en morale et en politique n'ont peut-être pas une nécessité absolue. De ce point de vue, l'amour est un commandement absolu (et non un sentiment) et donc un principe absolu et il est même le principe de tous les principes, mais cette tension vers le Bien ne dispense pas d'une intelligence de la singularité qui ne peut sans doute pas posséder cette certitude absolue.

Comme on l'a déjà dit, la prudence n'est pas du tout une simple adaptation des principes universels à un domaine particulier et il ne s'agit pas d'ajouter à l'impératif catégorique des impératifs conditionnels pour reprendre la distinction kantienne. Il ne s'agit pas non plus d'envisager des conditions subjectives de l'action morale. Toutes ces distinctions qui relèvent des philosophies de la volonté pure ne sont pas pertinentes pour Thomas d'Aquin. La prudence reste un acte de l'intelligence et il n'est pas question ici de séparer le théorique et le pratique. Il s'agit pour Thomas d'Aquin de fonder métaphysiquement les principes pratiques en défendant l'idée que seule l'intelligence de l'être permet une compréhension de ce qu'il faut faire. Thomas d'Aquin lisait *L'Ethique à Nicomaque* en traduction latine[40] et quand la *phronèsis* est devenue *prudentia*, elle a pris une signification nouvelle, même si on est encore dans une éthique du bonheur et non dans une éthique de la loi[41]. Bien évidemment il n'est pas le premier des médiévaux à parler de la prudence, il n'en demeure pas moins que le traité sur la prudence dans la *Somme théologique* est la rencontre du commentaire de la sagesse pratique selon Aristote et de la sagesse chrétienne qui pense la maîtrise de soi, le retrait, la finesse de l'intelligence, la nécessaire souplesse de l'esprit dans l'action. Thomas d'Aquin s'éloigne beaucoup d'Aristote parce qu'il ne comprend pas de la même manière le rapport entre l'intelligence des principes universels et l'intelligence du particulier. Pour lui la connaissance intellectuelle des singuliers n'est pas ce qui vient s'ajouter à la connaissance des principes universels, mais elle en est au contraire indissociable. Une intuition du singulier n'est pas possible pour l'homme, mais l'intelligence de l'universel doit descendre

[40] C'est la traduction de Robert de Grosseteste vers 1240-1243. Thomas d'Aquin va également plus tard utiliser la traduction de Guillaume de Moerbeke. Selon M. D. Chenu il aurait eu une connaissance réduite du grec.
[41] Sur cette distinction, voir de Robert Spaemann, *Bonheur et bienveillance*, trad. Paris, PUF, 1997.

jusque dans le singulier ; elle doit avoir cette patience. Ainsi l'éthique ne se laisse pas totalement déduire de la métaphysique et il y a à la fois une lucidité des principes et une lucidité des singuliers, qui ne s'acquiert pas seulement par une longue expérience, mais également par une application effective de l'esprit à un donné. Il faut également agir dans la singularité pour avoir une intelligence des principes. L'action ne découle pas simplement de la contemplation et elle est même ce qui renforce la contemplation, sans se confondre avec elle.

La prudence est donc une perspicacité qui permet d'agir même dans l'obscurité des choses incertaines tout en se portant vers ce qui est loin *(Somme théologique* II-II, question 47 article 1). Elle suppose alors l'expérience et la mémoire qui permettent d'identifier des situations proches et de ne pas en rester à l'indéfini des cas singuliers. Il ne s'agit pas du tout de principes moraux empiriques, ce qui n'aurait aucun sens pour Thomas d'Aquin, mais de comprendre comment les principes universels peuvent être voulus dans le particulier, même si dans ce domaine il est impossible à l'homme d'être infaillible. Même si ce n'est pas son vocabulaire, il y a ici une reconnaissance de la finitude humaine. Une comparaison avec la médecine est souvent faite pour expliquer cette rencontre du singulier et de l'universel. Il ne s'agit pas de minimiser le travail de la raison et cette prise en compte du singulier n'a absolument rien à voir avec les conceptions utilitaristes contemporaines pour lesquelles seule la conscience détermine ce qui est bon pour elle. Pour un auteur médiéval comme Thomas d'Aquin, le bien ne peut pas être une auto-détermination de l'agent, un simple bien « pour moi ». Pour l'utilitarisme est bon ce qui sert l'agent, par exemple ce qui assure sa conservation et il s'agit de développer un art de bien vivre en trouvant un équilibre entre les intérêts de tous. Si j'évoque cette conception, c'est juste pour montrer que Thomas d'Aquin ne fait pas le moindre pas vers cela dans sa considération de la prudence. Pour lui il y a un bien en soi et la prudence comme action, comme ce qui commande, consiste à bien juger mais également à bien faire. Elle n'est pas une simple détermination de ce qui est préférable pour moi, même si elle deviendra cela dans la modernité. Ainsi la prudence est la raison pratique à l'œuvre : elle dit le mal à éviter et le bien à vouloir. Elle suppose une certaine agilité et une promptitude dans l'action. On peut prendre du temps pour délibérer, mais l'action n'attend pas et il ne s'agit pas de remettre à plus tard ce qui doit être fait maintenant. Ainsi la vie pratique est inséparable d'une certaine inquiétude car elle est un rapport à des éléments contingents. Il y a un lien eidétique entre contingence et inquiétude. Puisque le contingent est ce qui peut toujours être autre, il demande une vigilance qui est d'une autre nature que celle de la contemplation. La vie pratique demande de la souplesse ; c'est un principe de la vie pratique ; un principe sur le bon usage des principes. Ainsi la prudence est cette attention agissante qui tente de déterminer ce qui doit être fait dans un monde contingent.

La politique est en un sens la prudence appliquée au bien commun (articles 10 et 11 de la question 47) et les questions du gouvernement de soi peuvent s'élargir au gouvernement de la multitude. Ainsi, la politique c'est l'art de gouverner selon des principes universels de justice, mais dans le monde du contingent. Là encore il peut y avoir un souci naturel du bien commun, mais cela doit se transformer en une véritable décision de la raison au-delà de toute inclination naturelle. La raison est le seul véritable fondement (hors théologie) et la communauté politique est une communauté de raison et de volonté. C'est la raison qui dit à l'homme que le bien commun n'est pas une simple limitation du bien particulier et que le bien commun est le seul vrai bien qu'il doit vouloir, son principe. Le bien commun comme principe est plus rationnel et moins sensible. La prudence est donc un art de gouverner (article 12) dans le double sens du gouvernement de soi et du gouvernement des autres. Cela dit il est important ici de distinguer plusieurs formes de la prudence :

1. Il y a la prudence dans laquelle le Bien n'est pas principe, qui donc est indifférente au bien et au mal. Elle porte alors seulement sur les moyens. C'est par exemple la prudence du brigand.
2. La vraie prudence, celle qui vise le bien absolu qui est « la fin bonne de la vie tout entière » (article 13).

Thomas d'Aquin peut ainsi distinguer les principes de la prudence et ceux de l'habileté qui sont indifférents au bien et au mal et de ceux de l'astuce qui ne se rapportent qu'au mal (toujours II-II question 47 article 13). Le grand danger de la vie morale c'est bien cette confusion sur les principes qui conduit à ne pas faire la différence entre prudence, habileté et astuce. Il n'y a que dans la prudence qu'il y a un véritable choix du bien. Cette prudence humaine suppose intelligence, enseignement et expérience. Cela confirme que le « bon naturel » ne suffit pas, non seulement parce que tous les hommes ne possèdent pas nécessairement cette compréhension naturelle des principes pratiques, mais en outre parce que même chez ceux qui ont un tel « bon naturel » il ne protège pas contre les variations liées à la diversité des personnes et des affaires (article 15). Il ne peut pas suffire à assurer la droiture de l'action dans un monde complexe et changeant. Dans notre rapport aux principes pratiques nous sommes toujours exposés au risque de l'imprudence.

Ces textes de Thomas d'Aquin montrent que l'intelligence pratique ne peut jamais consister à appliquer abstraitement des principes généraux énoncés par la raison sur des situations particulières, et qu'il s'agit bien de développer une intelligence du singulier en déployant par exemple de la **circonspection** c'est-à-dire une capacité à tout regarder autour avec une retenue prudente. La vie pratique suppose également de la **docilité**, ce qui dans le vocabulaire de Thomas d'Aquin désigne une ouverture d'esprit, une disposition à s'instruire, une vraie souplesse. Pas de raison pratique sans la sagacité, ce qui signifie une subtilité et une pénétration d'esprit. Sans pouvoir étudier tous ces textes sur les vertus à l'œuvre dans la prudence, tout cela va dans le même sens à savoir que l'homme prudent est celui qui apprend à discerner la situation dans laquelle il agit. Ainsi l'homme prudent est celui qui met en œuvre sa raison pour savoir où il va, mais qui se préoccupe également de la manière dont il va y aller, car sans cela son action peut devenir injuste. Toute cette attention précautionneuse souligne en quoi les principes pratiques supposent une intelligence de la réalité changeante sans laquelle ils ne sont rien. Il ne s'agit pas simplement de mettre en œuvre des principes théoriques car cela pourrait conduire à nier la réalité. (Petite analogie risquée : L'acte de masquer la praxis, la vie réelle, par des représentations, c'est ce que Marx nomme l'idéologie. Voir l'article déposé sur le site du cours. Il est important de réfléchir sur les différents rapports possibles entre le théorique et le pratique à propos de la question du principe.) La grande différence entre le champ théorique de la science et le champ pratique, c'est qu'il n'est pas possible de se déterminer uniquement en fonction des certitudes de la raison et qu'il faut bien également tenir compte du probable. On est même parfois conduit à se décider sur de simples conjectures. Agir, c'est viser le plus certain dans le champ de l'incertain ! Il n'est pas possible de ne pas agir et il faut bien tenter de trouver la raison la plus forte, le moyen le plus adéquat à une situation, même dans l'incertitude. On voit bien avec ce sens ancien de la prudence que le prudent n'est pas celui qui ne prend pas de risques, mais il est celui qui prend des risques calculés, qui cherche à ne pas avancer en aveugle dans un monde réel où les chemins ne sont pas tracés d'avance.

En s'éloignant un peu des textes de Thomas d'Aquin, il serait possible de dire qu'avec les principes pratiques il y a deux somnambulismes à éviter : celui qui consiste à ne jamais réfléchir sur les fins et à avancer au hasard et celui qui revient à appliquer brutalement les principes rationnels sans tenir compte de la diversité du réel, de sa complexité et de son incertitude. Certes, c'est toujours l'intelligence qui apprend, mais on apprend aussi par l'expérience, par l'épreuve, y compris par l'expérience des autres, par l'histoire dont Cicéron disait qu'elle est maître de vie (*De l'orateur*). Il y a

alors deux choses, au moins, qui nous éloignent des principes pratiques : la paresse et l'orgueil. Souvent c'est cela qui nous empêche de bien délibérer, surtout quand il y a urgence. (Voir *Somme théologique* II-II Question 48, article 4) L'intelligence pratique consiste à trouver le mot juste, la juste distance, la juste réponse ; bref trouver l'acte adéquat dans le domaine du contingent. Telle est la finitude de l'action. Il ne suffit pas de vouloir être bienveillant, il faut savoir comment l'être dans chaque situation. Il s'agit de savoir y faire, et ce n'est jamais une question de technique, mais toujours de discernement. Les différents égarements des philosophes et des savants dans le domaine politique montrent bien que la maitrise des principes théoriques n'est pas une garantie de sagesse. En retour, bien des non-philosophes ont su avoir du discernement, savoir ce qu'il était juste de faire. Encore une fois, si on souligne le danger de l'anachronisme, il est possible de dire que dans cette question 48 (article 8) Thomas d'Aquin propose presque ce que Gadamer nommera une herméneutique dans laquelle l'acte est une double interprétation : une interprétation de la situation et une auto-interprétation de celui qui agit. L'agent doit en effet à chaque fois se demander en fonction de quel principe il agit : est-ce pour la justice ou bien est-ce pour son intérêt. Une bienveillance peut être ambivalente et contenir un secret désir de domination. Il faut tout faire pour y avoir clair, mais sans pouvoir jamais être certain, sans avoir une totale transparence sur les principes qui nous font agir. On peut chercher à se mettre à l'abri de ses faiblesses, mais il est impossible de tout bien repérer. En outre il est impossible de se préparer à tout et il y a des situations qui nous surprennent et ébranlent le savoir de soi. Ainsi, dans le domaine de la vie pratique il y a encore deux excès à éviter : tomber dans un scepticisme sur la vie droite en estimant qu'on est toujours le jouet des situations et de soi-même ou tomber dans le dogmatisme en s'accrochant désespérément à des principes figés tel un automate. La vie pratique est celle d'un équilibriste qui tente de se donner une stabilité relative dans le domaine de l'instabilité. Il est impossible de s'en tenir à la lettre de la loi morale et le jugement droit revient à ordonner son action aussi à l'esprit de la loi. Parfois il peut être légitime de mentir. Il y a une douceur nécessaire dans l'action sans laquelle le principe ne peut pas être vraiment principe, c'est-à-dire commander. La rigidité sur les principes est aussi une paralysie de l'intelligence, moins visible que le fait d'être victime de ses passions. Un « homme à principes » risque d'être sans pitié, sans douceur, sans générosité, sans clémence. Pire encore, on peut penser à tous ceux qui ont exécuté les pires violences sans le moindre remords, car agissant au nom de principes qu'ils estimaient légitimes, comme celui de l'obéissance aux ordres. Les principes pratiques se perdent alors dans cette pureté inhumaine et il est possible ici de donner le dernier mot à Vladimir Jankélévitch dans *Le pardon* (p. 9) :

« Le purisme qui exige la pureté inconditionnellement et sans concessions d'aucune sorte, l'extrémisme qui veut la fin sans les moyens, le vérisme qui prêche la vérité à tout prix et dans tous les cas, le radicalisme moral qui veut l'inaccessible perfection jusqu'au point où elle se contredit elle-même, voilà les vraies entreprises clandestines de démoralisation ».

Chapitre 4 Le renversement copernicien : les principes a priori

La modernité va déplacer toutes les catégories et va distinguer bien plus fortement les principes de l'être et les principes du connaître, comme elle va également mettre à part les principes de l'action. Il est impossible de décrire ici toutes cette genèse de la modernité dans ses multiples figures car c'est vraiment la totalité des représentations qui sont modifiées. Par exemple avec Bacon dans le *Novum organon* il y a un rejet de la déduction syllogistique depuis les principes, car c'est sans véritable valeur pour la connaissance. Contre cela il s'agit de développer une recherche inductive de la vérité. Voir les textes I, 13 ; I, 19 et I, 104 du *Novum organon* :

> XIII Le syllogisme n'est d'aucun usage pour inventer ou vérifier les premiers principes des sciences. Ce serait en vain qu'on voudrait l'employer pour les axiomes moyens ; c'est un instrument trop faible et trop grossier pour pénétrer dans les profondeurs de la nature. Aussi voit-on qu'il peut tout sur les opinions, et rien sur les choses mêmes.
>
> XIX. Il peut y avoir et il y a en effet deux voies ou méthodes pour découvrir la vérité. L'une, partant des sensations et des faits particuliers, s'élance du premier saut jusqu'aux principes les plus généraux ; puis se reposant sur ces principes comme sur autant de vérités inébranlables, elle en déduit les axiomes moyens ou les y rapporte pour les juger ; c'est celle-ci qu'on suit ordinairement. L'autre part aussi des sensations et des faits particuliers ; mais s'élevant avec lenteur par une marche graduelle et sans franchir aucun degré, elle n'arrive que bien tard aux propositions les plus générales ; cette dernière méthode est la véritable, mais personne ne l'a encore tentée.
>
> CIV. Cependant il faut se garder de permettre à l'entendement de sauter, de voler, pour ainsi dire, des faits particuliers aux axiomes qui en sont les plus éloignés, et que j'appellerai généralissimes, tels que sont ceux qu'on nomme ordinairement les principes des arts et de toutes choses, de les regarder aussitôt comme autant de vérités immuables, et de s'en servir pour établir les axiomes moyens, ce qui serait en effet très-expéditif. Et c'est ce qu'on a fait jusqu'ici, l'entendement n'y étant que trop porté par son impétuosité naturelle et étant d'ailleurs de longue main accoutumé, dressé à cela même par les démonstrations syllogistiques. Mais on pourra espérer beaucoup des sciences lorsque, par la véritable échelle, c'est-à-dire par des degrés continus, sans interruption, sans vide, on saura monter des faits particuliers aux axiomes du dernier ordre, de ceux-ci aux axiomes moyens, lesquels s'élèvent peu a peu les uns au-dessus des autres, pour arriver enfin aux plus généraux de tous. Car les axiomes du dernier ordre ne diffèrent que bien peu de l'expérience toute pure. Mais les axiomes suprêmes ou généralissimes (je parle ici des seuls que nous ayons) sont purement idéaux, ce ne sont que de pures abstractions, n'ayant ni réalité ni solidité. Les vrais axiomes, les axiomes solides et comme vivants, ce sont les axiomes moyens, sur lesquels reposent toutes les espérances et toute la fortune réelle du genre humain. C'est sur ceux-là que s'appuient aussi les axiomes généralissimes, et par ce mot nous n'entendons pas simplement des principes abstraits, mais des principes vraiment limités par des axiomes moyens.
>
> Ainsi, ce qu'il faut pour ainsi dire attacher à l'entendement, ce ne sont point des ailes, mais au contraire du plomb, un poids qui comprime son essor. Mais c'est une précaution qu'on a jusqu'ici négligée ; et quand on l'aura prise, alors enfin on pourra se promettre des sciences quelque chose de mieux.

Avec l'induction il s'agit d'aller du sensible au réel par une méthode de réduction, d'abstraction. On apprend à isoler une nature d'une autre nature à laquelle elle est mêlée dans l'expérience sensible. En dégageant ainsi des natures distinctes on remonte aux natures simples qui ont fonction de principes. L'objet mathématique devient le modèle de tout objet au sens où il est obtenu par une méthode a priori. Même l'objet physique provient d'une pré-détermination de la forme par les principes de la méthode.

C'est le début d'un processus de formalisation de la connaissance. C'est pourquoi les principes méthodiques commencent à prendre de l'importance par rapport aux principes métaphysiques. Dès lors deux voies vont se dégager et en quelque sorte se comprendre l'une par rapport à l'autre : l'empirisme qui pense que les principes de la connaissance peuvent être dégagés de l'expérience non sans un certain scepticisme, ou bien que l'expérience elle-même est principe (Hume) et l'idéalisme qui estime qu'il y a des principes a priori et absolus qui ne sont pas issus de l'expérience et qui sont la condition de possibilité de l'expérience. Ce qui est en discussion c'est de savoir si les principes, comme le principe de causalité, relève de l'imagination ou bien si c'est un principe a priori de tout objet de l'expérience qui a donc une valeur objective. Quoi qu'il en soit il y a bien ce que l'on peut nommer une psychologisation du principe qui n'est plus dans les choses mais dans le penser lui-même.

Bien sûr, dans cette naissance de l'Europe moderne il faut faire également une grande place à Luther dont Nietzsche dit qu'il est « l'événement allemand le plus récent ». (Voir les textes sur les Allemands dans *Le crépuscule des idoles*). Luther représente pour des historiens de la pensée le primat de la conscience compris d'abord comme conscience morale. La conscience est un savoir pratique préalable qui porte sur les obligations et les interdits[42]. Elle ne porte pas encore sur les contenus, mais elle accompagne l'homme comme un juge. La conscience de soi est une réceptivité à la parole divine. Le « je » est une obéissance à un « tu dois » qui se dit en soi. L'idée que c'est la foi qui fait le chrétien et non les œuvres ou bien la recherche de la vérité bouleverse profondément la conception de l'homme, sans que Luther annonce les Lumières. Il faut arrêter de chercher à connaître Dieu comme premier principe. Il n'est pas cause première mais une toute-puissance et un arbitraire absolus. Il est un abîme et non un fondement. L'homme est celui qui vit de l'appel de Dieu. Ainsi l'homme est « conscience » pas encore au sens de retour sur soi, mais au sens d'écoute et d'obéissance. La conscience est ainsi un mode de prise de conscience de son péché. Sur la différence entre la conscience selon Luther et la conscience selon Kant (de l'hétéronomie à l'autonomie) voir l'article de J.-M. Vaysse déposé sur le site du cours.

Dans ce changement complet de paradigme, Descartes est également un moment clé, puisque s'il reprend l'idée que la philosophie est la recherche des premières causes ou des premiers principes (Lettre-préface des *Principes*) d'où sont déduites toutes les autres connaissances, il va comprendre tout autrement la clarté des premiers principes et va faire du cogito le premier principe, le véritable commencement de tout acte de connaissance comme cela est énoncé dans le *Discours de la méthode* (AT VI 32, 18-23) :

> « 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 jugeais que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais »[43].

Le cogito est donc le premier principe de la philosophie tout entière, y compris de la physique. Ce qui est à souligner ici c'est la signification épistémologique que prennent les principes qui sont bien antérieurs, mais pas au sens d'une dignité ontologique. Les principes ou notions sont ce qu'il y a de connu en premier. Là encore on retrouve plusieurs dimensions du terme de principe puisqu'il y a un sens large de principe qui englobe tout ce qui commande et en ce cas les règles pour la direction de l'esprit, les préceptes de la méthode, les lois de la nature ou encore les maximes de la morale par provision sont des « principes ». Mais au sens étroit le principe c'est ce qui est connu avant les autres connaissances et qui permet d'unifier ces connaissances. L'existence de Dieu est également un premier

[42] Voir Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées*, p. 462.
[43] Sur ce texte très célèbre voir les commentaires de J.-L. Marion, P. Guénancia, V. Carraud, G. Olivo.

principe car sans elle aucune connaissance ne peut vraiment être certaine. Les principes sont donc les notions communes. Voir le Lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646 :

> « Le mot de principe peut se prendre en divers sens (…) ; c'est autre chose de chercher une notion commune, qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les êtres, les *entia*, qu'on connaît par après ; et autre chose de chercher *un être*, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucuns autres, en sorte qu'elle puisse nous servir de principe pour les connaître ».[44]

Principe dans la philosophie de Descartes signifie donc au moins deux choses :

1. La notion commune. Un axiome. Cela ne nous fait rien connaître. Par exemple le principe de contradiction. Mais c'est une condition de la connaissance. Cela ne fait pas connaître un objet
2. L'existence la plus notoire, celle de notre âme. La première chose vraie ou certaine comme objet d'une pensée véritable. Le domaine de la connaissance commence avec le *cogito* qui en est le principe ; c'est la première connaissance.

Il faudrait ajouter : Les lois de la nature qui sont à la fois les règles selon lesquelles Dieu a voulu faire marcher la nature et ce qui possède une évidence primitive dans la connaissance. Ce principe est connu par lui-même. Cela désigne plus la cause.

La primitivité du principe tient à sa certitude et à la certitude qu'il communique à tout ce qu'il permet de connaître. Premier ne signifie donc plus, plus élevé, mais plus certain. Il s'agit aussi de l'injonction méthodologique de conduire par ordre ses pensées. La primauté est plus méthodologique qu'ontologique. Ce qui ne retire pas la tension entre principe métaphysique (Dieu) et principe méthodologique (les notions communes), entre l'*ego* et la méthode[45]. Le *cogito* comme principe est une inférence simple, dans l'instant, une intuition. Descartes semble identifier principe et cause même si en réalité il distingue la cause comme la force qui produit et conserve toute chose dans le monde et le principe qui désigne les notions selon lesquelles tout est connu. Pierre Guénancia ((Collectif *Le principe*, Vrin, p. 119) distingue ainsi **Principe-cause** et **Principe-Idée**. Il fait ajouter les **Principes-axiomes** qui sont les vérités évidentes à la base de notre raisonnement.

Cette position du moi comme premier principe est ce qui va ouvrir toute la philosophie moderne aussi bien dans la contestation du moi comme principe par Pascal et jusqu'à Nietzsche ou Kierkegaard que dans la contestation de la détermination cartésienne du moi comme principe par Kant, Fichte ou Husserl. Faut-il comprendre qu'avec Descartes la métaphysique aurait simplement changé de principe hégémonique : au *cosmos* dans le monde antique, à Dieu dans la pensée médiévale, aurait succédé le moi dans la pensée moderne. Le moi est-il le principe qui transforme toute chose en objet de connaissance soumis à des conditions a priori ? Une telle lecture de l'histoire de la métaphysique est à la fois très tentante, car elle donne une intelligibilité de l'ensemble, et en même temps elle résiste mal à l'étude historique. La transformation de la vérité en certitude atteste bien d'une transformation profonde de l'intelligence du principe, puisque que le principe devient essentiellement noétique, une condition de la connaissance ; et ce mouvement va se radicaliser avec Kant. Néanmoins, il n'est pas non plus possible de considérer Kant comme l'unique mesure de la philosophie moderne, même s'il y a un avant Kant et un après Kant, et que Kant lui aussi résiste toujours à son intégration dans une histoire de la philosophie.

Dans Les *Méditations métaphysiques* II l'existence de l'*ego* est absolument donnée même s'il n'a pas une intellection suffisante de ce qu'il est. A ce stade de la méditation l'essence de l'*ego* n'est pas encore parfaitement connue avec clarté et distinction. Ainsi l'*ego* est ici juste un *ego cogitans*, un

[44] Voir le commentaire de ce texte par V. Carraud dans *Causa sive ratio*, p. 203 et Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité,* p. 263-265.
[45] Sur tout cela voir Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, PUF, notamment p. 43.

« je » dont tout l'acte est de penser. En ce sens il est bien une *res cogitans* qui accompagne tout objet de pensée. Cet *ego* n'existe qu'aussi longtemps que je pense et c'est pourquoi il ne peut pas être découvert indépendamment de la pensée de quelque chose. Dès qu'il y a un acte de pensée (et non tout acte, que je me promène n'implique pas que je sois), il y a un *ego*. Il n'y a que là que l'*ego* échappe à l'argument du rêve. On voit bien ici la différence avec Kant qui dira que le « je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » alors que Descartes dit que le « je pense » accompagne nécessairement toutes mes représentations en acte[46]. Le « je » n'est pas une forme logique vide, mais l'acte qui accompagne toutes mes pensées. Dans cette *Méditation II* la permanence de l'*ego* n'est liée qu'à son acte, à l'actualisation de sa fonction. Ce n'est pas du tout la permanence d'un chose garantie par Dieu et la création continuée. L'*ego* n'est qu'autant que se renouvelle l'évidence du *cogito*. Il est alors possible de parler d'une substance pensante sans penser cette substance par analogie à celle des corps. Il y a bien une permanence temporelle de l'*ego*, mais elle n'est pas comparable à celle des corps. Dans l'analyse du morceau de cire Descartes montre bien qu'il y a une identité de la cire saisie par l'inspection de l'esprit à travers le changement de configuration. Par contre que l'on parle de sensations, de sentiments, de volitions ou d'intellections, cela ne change pas le je qui n'est pas un demeurer le même dans des figures différentes. Le je n'est pas altéré par la diversité des pensées qu'il accompagne et il n'est pas un simple élément constant dans un changement et il n'a pas besoin d'être identifié comme le même. Ainsi le rapport des différentes figures de la cire à sa substance n'est pas le modèle qui permet de comprendre le rapport du je aux pensées. Le je est une unité absolue. C'est une identité par soi et non le résultat d'une unification. On est ici très proche de Husserl et de son analyse du « je pur » qui est bien autre chose qu'une identité qui est l'élément constant d'une diversité changeante. Or si le je est principe, c'est en tant qu'unité absolue, comme centre ou comme pôle, et non comme unité d'une multiplicité qui demeure toujours relative. Ce je n'est pas non plus la pure auto-affection de soi par soi que cherchera à penser Michel Henry. Le je est toujours un rapport à un objet qui peut être réel, comme il peut être fictif. Si l'objet imaginé n'existe pas, imaginer c'est considérer l'image d'une chose corporelle et c'est encore la relation d'un je à un objet. L'acte d'imaginer demeure un acte du je. Il est nécessaire de dire la même chose de la sensation qui n'est pas une pure auto-affection, mais qui est l'acte de sentir quelque chose comme une lumière ou un bruit. Sentir, ce n'est pas seulement se sentir, c'est toujours aussi sentir quelque chose. Ainsi toute la Médiation II confirme que la conscience de soi accompagne de fait toutes mes pensées et qu'elle n'est pas simplement une capacité a priori. Ainsi Descartes parvient à soustraire la permanence du je au paradigme réaliste est à véritablement mettre en lumière sa place de principe et cela avant toute entrée dans une perspective transcendantale qui sera celle de Kant et de Husserl. Il anticipe en cela cette pensée transcendantale comme pensée du principe pur.

Dans le texte des *Principes* I, 59 il est possible de voir ce déplacement par rapport à la nature du principe.

[46] Voir Dominique Pradelle, « Réflexions sur les critiques transcendantales du substantialisme cartésien », dans *Revue internationale de philosophie*, 2021/2 n°296, p. 109-127. Je suis ici son article.

59. *Quels sont les universaux.*

Qui se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport. Et lorsque nous comprenons sous un même nom les choses qui sont représentées par cette idée, ce nom aussi est universel. Par exemple, quand nous voyons deux pierres et que, sans penser autrement à ce qui est de leur nature, nous remarquons seulement qu'il y en a deux, nous formons en nous l'idée d'un certain nombre que nous nommons le nombre de deux. Si, voyant ensuite deux oiseaux ou deux arbres, nous remarquons (sans penser aussi à ce qui est de leur nature) qu'il y en a deux, nous reprenons par ce moyen la même idée que nous avions auparavant formée, et la rendons universelle, et le nombre aussi que nous nommons d'un nom universel le nombre de deux. De même, lorsque nous considérons une figure de trois côtés, nous formons une certaine idée que nous nommons l'idée du triangle, et nous en servons ensuite à nous représenter généralement toutes les figures qui n'ont que trois côtés. Mais quand nous remarquons plus particulièrement que, des figures de trois côtés, les unes ont un angle droit et que les autres n'en ont point, nous formons en nous une idée universelle du triangle rectangle, qui, étant rapportée à la précédente qui est générale et plus universelle, peut être nommée espèce;
51 et l'angle droit, la différence universelle par où les triangles rectangles diffèrent de tous les autres; de plus, si nous remarquons que le carré du côté qui sous-tend l'angle droit est égal aux carrés des deux autres côtés, et que cette propriété convient seulement à cette espèce de triangles, nous la pourrons nommer propriété universelle des triangles rectangles. Enfin, si nous supposons que de ces triangles les uns se meuvent et que les autres ne se meuvent point, nous prendrons cela pour un accident universel en ces triangles; et c'est ainsi qu'on compte ordinairement cinq universaux, à savoir le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident [1].

En prenant l'exemple du nombre Descartes décrit les étapes de la constitution d'un universel qui n'est pas un universel classique en ce qu'il ignore la nature des choses qui sont comptées. Le nombre est un principe en un sens, mais un principe qui demeure extérieur à ce qu'il nombre. Quand je compte 2 pierres l'objet n'est pas regardé dans sa nature mais seulement dans sa pluralité et c'est ce regard réductif qui permet la constitution du nombre 2. Ainsi cet universel ne possède pas de fondement dans la nature de la chose et est avant tout une manière de penser. Le processus d'abstraction laisse ici totalement la nature de la chose afin de s'en tenir à la pure quantité. Dès lors l'universel n'est plus une manière de saisir une essence, mais est bien une façon de se représenter les choses. Il s'agit bien d'un principe de la connaissance et non d'un principe de l'être. Le nombre comme principe rend la chose pensable. La deuxième partie du texte analyse l'idée de triangle et cette idée de triangle consiste à pouvoir imaginer toutes les figures à 3 côtés. Il s'agit de la pure possibilité d'une représentation. Le genre dont parle ici Descartes n'est plus une substance seconde, mais ce qui est pensable et énonçable à propos d'une figure. La nouveauté de la perspective se trouve là : c'est un mode du penser et non ce qui est abstrait à partir de la considération du singulier. Les formes du penser sont antérieures au donné et l'universel relève du seul rapport de la pensée avec elle-même. Par rapport à Aristote Descartes ne comprend plus l'universel comme ce qui est en plusieurs, mais seulement comme ce qui est dit de plusieurs. Dès lors il ne donne rien à connaître ; il est juste une condition de la connaissance. Cette question est également au centre de la règle XII des *Règles pour la direction de l'esprit*. L'étendue, la figure et le mouvement sont des natures simples qui sont réelles en tant qu'elles nous permettent de penser les choses. L'étendue n'est pas un concept produit par généralisation ou abstraction depuis la

considération des corps. Elle est au contraire une pensée qui permet d'accéder à l'essence de tout étant matériel et en cela un principe. Extension, figure, quantité, grandeur, nombre, lieu, temps et toutes choses semblables sont des universaux engagés par la pensée. Les exigences épistémologiques conduisent à dépasser la question de savoir si les universaux sont dans les choses ou en nous pour montrer qu'ils sont les conditions de la pensée. La chose devient un objet constitué par l'esprit.

On se trouve bien dans un changement complet du rapport au principe qui n'est plus ce qui met en mouvement, ce qui donne l'être et le pouvoir de connaître. Le principe se dé-théologise et devient une expression de la conscience de soi. Il se subjectivise. Il n'est plus dans les choses, il n'est plus transcendant à l'esprit humain qui se tourne vers lui, il devient la manifestation du pouvoir du sujet et de la façon dont le sujet se tourne vers lui-même ; le rapport au monde ne passe plus par la contemplation de principes transcendants, mais par un pur rapport de soi à soi dans lequel le sujet manifeste le pouvoir qu'il a sur lui-même. La signification épistémologique du principe signifie qu'il est une capacité du sujet, une capacité de saisie, de perception, d'imagination et de conceptualisation, une capacité d'auto-détermination et toujours en même temps une capacité de maîtrise technique du monde. Il ne s'agit plus de contempler le monde, mais de le maîtriser en fonction des besoins du sujet qui s'assujettit le monde par la technique. La liberté devient principe, mais une liberté qui n'est plus consentement car elle est auto-détermination, capacité de se donner des principes pratiques au lieu de suivre passivement des maximes issues de la tradition. Tel est le double aspect du renversement des Lumières qui sont pour certains la vraie naissance de l'humanité et pour d'autres la chute dans l'arbitraire et le relativisme. Les Lumières sont bien d'un côté ce qui libère de tous les principes qui viennent d'ailleurs que de soi (de la tradition, de la religion, de l'histoire, etc.). L'émancipation du *Selbstdenker*, de celui qui pense par lui-même, est de devenir un homme seul, un homme qui s'oblige lui-même, dans ce qui sera nommé plus tard la responsabilité. D'un autre côté, le sujet devient hégémonique et force la nature à répondre à ses questions ; il ne se laisse plus questionner, étonner, par elle. Le sujet se force lui-même en s'obligeant à agir par devoir dans un purisme dangereux. Il s'objective lui-même en se posant comme devant être l'unique cause de lui-même. Le moi n'est plus principe-origine, mais principe-cause et même cause première puisqu'il devient le créateur de lui-même et reçoit tous les caractères de la cause première qui avaient avant été attribués à Dieu. Il y a une véritable fermeture de la subjectivité sur elle-même qui ne comprend plus ce que signifie habiter le monde ni être avec autrui, puisque le monde commun n'est plus principe, il n'est plus premier, mais seulement une conséquence de la conscience de soi. Justement, l'autre homme est alors objectivé, il est alors autrui, un alter ego, un semblable et il finit comme ressource humaine. Certains vont jusqu'à penser que le capitalisme avec sa structure de domination dans l'isolement des individus est une conséquence des Lumières. Il est possible de penser également cela des totalitarismes qui s'appuient sur la parcellisation des individus pour les noyer dans la masse. Ce qu'il s'agit de penser ce n'est pas seulement la rupture kantienne, mais également toutes ses conséquences et tous ses rejetons, comme par exemple la théorie de la communication d'Habermas. Pour lire deus histoires très différentes des lumières il est bon de lire le livre de 1932 d'Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières* comme histoire de la liberté ; mais de lire aussi l'ouvrage de 1944 de Max Horkeimer et Theodor Adorno, *La dialectique de la raison,* qui montre que les idéaux de la raison ont conduit à la barbarie. Cette écriture en noir et cette écriture en blanc permettent de mieux comprendre les enjeux de cette réflexion sur le principe. Comment faire que la liberté soit un principe sans que cela ne se retourne contre elle-même ? L'apriorité des principes peut se payer cher.

Avec **Kant** et la « révolution copernicienne » il s'agit de radicaliser la nouvelle compréhension épistémologique du principe en montrant qu'il est nécessaire de fonder la connaissance sur les concepts purs de notre esprit. Il en ira de même avec les principes pratiques puis qu'il est question d'élucider la norme de l'agir morale dans un commandement a priori, la loi morale. La troisième critique, elle, va se charger de définir a priori les principes téléologiques et les principes du jugement de goût. Kant entend par a priori un savoir qui ne dépend pas de l'expérience. Cela va conduire à distinguer les principes a priori et les principes empiriques qui eux dépendent de l'expérience. L'espace et le temps sont des formes a priori et ne sont pas des objets empiriques ni de simples idées. Dans *L'Esthétique transcendantale* Kant énonce la signification positive de l'a priori, à savoir que les principes a priori sont indispensables afin que l'expérience soit possible, pour que les objets de l'expérience nous soient donnés. Il s'agit donc de s'éloigner d'une conception dogmatique du principe dans laquelle il n'y a pas

de critique de la raison. Passer d'une métaphysique dogmatique et une métaphysique critique. Cela dit tout a priori n'est pas une condition de l'expérience et les Idées de la raison sont bien a priori sans être des conditions de l'expérience. Quoi qu'il en soit, l'idée que tout changement a une cause est bien pour Kant un principe qui ne dérive pas de l'expérience, qui est une condition de l'expérience, et qui est donc un principe a priori. Dans cette élucidation de l'expérience, l'expérience elle-même ne donne que des faits particuliers et contingents et donc également des principes particuliers et contingents comme les mœurs ; dès lors les principes a priori sont des principes universels. La contingence est le caractère de la connaissance empirique, la nécessité de la connaissance a priori. Kant va montrer, contre Hume, que le principe de causalité ne peut pas être dérivé de l'expérience. Ainsi la métaphysique critique doit être une connaissance par raison pure et il va montrer qu'un tel idéalisme transcendantal n'enferme pas dans des fictions, mais répond à une question : A quelle condition la connaissance est-elle possible ? A quelle condition la métaphysique est-elle possible comme science. Il s'agit de dépasser l'ontologie classique dans laquelle les formes sont comprises abusivement comme des prédicats des choses. En réalité les formes ne sont que des fonctions subjectives de l'entendement qui demandent une matière sensible afin d'avoir une valeur objective. La méthode critique consiste à distinguer une matière donnée dans la sensibilité et une forme a priori, la catégorie.

Dans ce renversement Kant a des prédécesseurs et en premier Hume qui l'a libéré de son sommeil dogmatique. Le scepticisme de Hume lui a permis de remettre en cause l'idée de formes immuables et transcendantes héritée du platonisme. Avec Kant la métaphysique devient consciente d'elle-même et elle se met à s'interroger elle-même et donc à interroger la nature de ses principes. C'est finalement cela l'esprit des Lumières. Ce qui a conduit à faire de la métaphysique un champ de bataille, c'est l'insuffisance de la réflexion critique sur la nature des principes a priori. Reste à savoir si Kant est vraiment parvenu à dégager dans toute sa pureté un tel a priori. Il est au moins nécessaire de relire la *préface* de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* dans laquelle Kant explique qu'il faut mettre entre parenthèses la question de l'existence de l'a priori pour ne considérer que sa possibilité. C'est là qu'il énonce le renversement copernicien :

> « On peut faire un essai du même genre en métaphysique au sujet de l'intuition des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait savoir quelque chose a priori ; que si, au contraire, l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté d'intuition, je puis très bien alors me représenter cette possibilité » (B XVII)

Kant réalise cela dès *L'Esthétique transcendantale* qui développe une nouvelle ontologie qui montre la fonction d'unité de la subjectivité transcendantale dans les formes a priori de l'intuition. Il y a unité du divers de l'intuition par l'espace et le temps. *L'Analytique transcendantale* va elle montrer la fonction d'unité de l'entendement qui a lieu par l'intermédiaire de la synthèse. Le divers se trouve mis en ordre par les principes d'unité que sont les catégories. La fonction des catégories est de constituer notre expérience en un monde. Sans unité synthétique, pas de monde. Sans l'entendement, sans le pouvoir de juger, il n'y aurait pas de liaison des phénomènes. On peut citer comme exemple de loi a priori : rien n'arrive selon un hasard aveugle. C'est une loi universelle de l'expérience et de la connaissance. Qu'est-ce que la nature ? C'est l'ensemble des expériences en tant qu'elles sont déterminées a priori par les lois de l'entendement. Ainsi les lois a priori de la nature sont aussi les conditions a priori de l'expérience et des objets de l'expérience. La métaphysique critique ne cherche pas à faire de la physique, mais elle précède la physique comme science afin de précéder et de guider les connaissances empiriques de la physique. Il s'agit de s'occuper de la nature d'un point de vue formel, c'est-à-dire du point de vue de l'ensemble des lois universelles qui la constituent. Certes, il est clair que les catégories ne donnent aucune connaissance a priori sur des lois particulières qui ne peuvent elles n'être dégagées que depuis l'expérience. Cependant, toutes les lois empiriques ne peuvent prendre sens que comme des déterminations particulières des pures lois d'entendement. Qu'est-ce que connaître ? Il faut :

1. Les lois aprioriques de la nature.

2. Les lois empiriques.
3. Les principes régulateurs. Ces principes régulateurs ne déterminent pas l'expérience, mais sont nécessaire à la découverte des lois de la nature. Les Idées transcendantales ont un usage régulateur et non constitutif.

Tout le projet kantien est de mettre en cause la distinction entre les principes formels et les principes matériels ou encore entre les principes de la connaissance et les principes de l'essence, en montrant que l'expérience est un produit de l'activité de la conscience et que l'objet de l'expérience est une représentation. L'expérience n'est donc jamais une pure intuition, mais une façon de rassembler ce qui est donné par une forme dans une synthèse, même une triple synthèse (sensibilité, imagination, entendement). Ainsi celui qui interroge le monde ne se laisse pas guider par le monde, mais il se donne des principes pour conduire son regard sur le monde en fonction d'un but déterminé à l'avance. (On peut penser à titre de comparaison au *Discours de la méthode* et au voyageur perdu en forêt qui n'ayant aucune raison de se déterminer pour aller dans telle ou telle direction décide de prendre toujours la même afin de ne pas tourner en rond). Si la conscience naturelle en reste aux apparences, c'est parce qu'elle n'est pas capable de se donner de tels principes. Sans cet acte théorique du jugement le monde ne peut pas devenir objet de science et Kant représente un primat de l'attitude théorique pour accéder aux choses et au monde. L'étant dans le registre du savoir est un *Vor-stellen*, c'est-à-dire l'objectivité de la représentation. Dès lors le réel n'est pas le donné, mais est une production de l'expérience en fonction de principes. Or tout représenter est également un « se représenter », et c'est pourquoi la question du « je pense » va être décisive.

Dans la *Critique de la raison pure, l'esthétique transcendantale* est le premier élément qui se substitue à l'ontologie classique. L'espace et le temps ne sont plus des objets particuliers ou des vécus particuliers, mais sont des formes de cette faculté qu'est la sensibilité. Il y a bien une connaissance sensible qui n'est pas encore la connaissance intellectuelle supposant les concepts purs de l'entendement. Pour Kant les formes de la sensibilité sont des formes réceptives alors que les concepts sont des produits de la spontanéité de l'entendement. La connaissance sensible se réduit à la représentation de ce qui est donné dans ces formes. L'entendement lui n'est pas limité aux conditions de la sensibilité et il connaît, au moyen de ses concepts a priori que sont les catégories, les choses non telles qu'elles apparaissent dans la sensibilité mais telles qu'elles sont en elles-mêmes. Les catégories viennent ainsi unifier les donnes de la sensibilité spatiale et temporelle.

Cela conduit Kant à définir de façon nouvelle les concepts de matière et de forme :

1. Tout ce qui est donné au sujet de l'extérieur se nomme matière.
2. Tout ce que le sujet possède en lui-même et qui est la condition de possibilité selon laquelle le donné est accessible se nomme forme.

Dès lors la sensibilité est pour Kant une « réceptivité », c'est-à-dire la manière de recevoir un donné, à être affecté. C'est une capacité a priori de pâtir. Cela atteste déjà de l'hégémonie du sujet qui transforme tout donné en phénomène, (= ce qui apparaît). Par rapport à la sensibilité l'intellect est la capacité de se représenter ce qui ne peut tomber sous les sens. C'est bien une telle conception de la réceptivité que Levinas va chercher à remettre en cause, après certains autres comme Merleau-Ponty, pour montrer qu'il y a de l'originaire qui n'est pas toujours déjà mis en forme par le sujet. Il faut citer ici un texte de la *Dissertation de 1770* II, § 4 qui parle d'un « principe interne de l'esprit ».

intellectuelles sont les représentations des choses *telles qu'elles sont*. Mais dans la représentation du sens est contenu d'abord quelque chose que l'on peut appeler *matière,* à savoir la *sensation,* et aussi quelque chose que l'on peut appeler *forme,* à savoir la *configuration*[1] des sensibles, qui se révèle dans la mesure où les objets divers qui affectent les sens sont coordonnés par une loi naturelle de l'esprit.

II, 393 Or, de même que la sensation, qui constitue la *matière* de la représentation de la sensibilité[2], décèle la présence de quelque objet sensible, mais dépend, quant à sa qualité, de la nature du sujet, en tant qu'il est modifiable par un tel objet, de même la *forme* de cette même représentation, si elle manifeste toujours un certain rapport et une certaine relation aux choses senties, n'est pas proprement un reflet ou une projection de l'objet : elle est seulement une loi incluse dans l'esprit[3], loi par laquelle l'esprit coordonne pour lui-même les choses senties, choses qui tirent leur origine de la présence de l'objet. Car les objets eux-mêmes ne frappent pas les sens par une forme ou une configuration qui leur seraient propres. Pour que les diverses propriétés objectives qui affectent nos sens soient réunies dans le tout d'une représentation[4], il faut donc qu'intervienne un principe interne de l'esprit, par lequel ces éléments divers puissent revêtir une certaine *configuration* selon des lois stables et innées.

Ce texte atteste bien de la dé-théologisation du principe ; il acte qu'il prend une signification surtout épistémologique ; en faisant de la matière et de la forme des notions transcendantales primitives dans le cadre d'une philosophie de l'apriori, c'est-à-dire d'une philosophie qui ne repose pas sur des vérités premières qui se manifestent comme dogmes ou axiomes, mais bien sur des principes a priori. D'un côté Kant est bien un penseur de la finitude puisque toute pensée doit être rapportée à un donné primitif, une intuition. Il n'y a d'intuition que sensible. Kant refuse toute idée d'une intuition intellectuelle. L'expérience est vraiment la seule matière de la pensée. Mais d'un autre côté il n'y a d'expérience que par cette synthèse du donné par des principes a priori. L'esthétique transcendantale est bien cette première mise en forme du donné sensible. Ainsi l'espace ne détermine pas, dans son sens transcendantal, l'être de la chose, mais il est bien la condition subjective de l'être de la chose ; une condition du « pour nous » de la chose, de son être-donné sensible. Ce n'est pas pour Kant s'enfermer dans un subjectivisme dans lequel le monde ne serait que ce qu'il est pour moi, mais c'est montrer qu'accéder aux principes a priori, aux formes pures apriori, que sont l'espace et le temps, c'est accéder à la structure du monde objectif. Le réel est ce qui nous apparaît en fonction de principes a priori.

Kant effectue dans le texte de *l'Esthétique transcendantale* une subjectivisation du temps, puisque le temps possède une réalité subjective. Il n'est donc pas un objet de représentation, mais il est la forme de toute représentation. Il ne s'agit donc pas ici d'une définition du temps, car le temps n'est pas quelque chose, mais d'une description du temps comme mode de la représentation ; c'est une idéalité transcendantale et en dehors de cela il n'est rien.

Toute la difficulté à définir le temps venait du fait qu'en voulant le définir on voulait l'objectiver, or justement le temps n'est pas un objet qui apparaît à la conscience. Il est inobjectif dans la mesure où il est la forme de toute expérience. Il n'est pas lui-même un phénomène, mais il est le rapport entre les phénomènes et donc une condition de la phénoménalité. Il semble que l'on ait cette fois une définition qui se trouve libérée de toute aporie : le temps est la forme apriori de la sensibilité. On peut donc dire que comme forme le temps est connaissable, qu'il est intelligible.

Mais en réalité cette définition n'en est pas une, puisque le temps est forme de l'intuition et non concept. L'illusion dangereuse serait de croire que l'on a produit un concept de temps. En effet, c'était justement en faisant du temps un concept que l'on applique aux choses que l'on tombe dans des

antinomies dans lesquelles la thèse et l'antithèse sont également soutenable. Par exemple : si je pose un commencement, je suis obligé de le nier ; et je le nie, je suis obligé de le poser :

1. En posant un premier instant, je suis obligé de poser un instant antérieur. L'idée d'un premier instant est contradictoire, donc le temps est infini.
2. Si le temps est infini, je ne peux assigner une place à l'instant présent dans la suite temporelle. Or l'instant présent existe, donc le temps est fini.

Le temps est donc bien la forme du sens interne, c'est-à-dire l'intuition de la subjectivité transcendantale par elle-même. Le temps est le milieu de toutes les opérations transcendantales de constitution de l'expérience.

On a au moins montré avec cette nouvelle compréhension que le temps n'est pas définissable comme un objet, sensible ou d'entendement, mais qu'il est bien la forme du rapport à soi et la forme du rapport aux choses. Être dans le temps, c'est être conscient de soi, et dans ce cas « dans le temps » ne veut plus dire la même chose que pour Aristote. Dès lors définir le temps, c'est définir le sujet dans son double rapport à lui-même et au monde. L'être temporel est celui qui est toujours présent à lui-même en étant présent aux choses. Le présent est une présence de la conscience. Le temps, c'est la subjectivité elle-même. Pour un être conscient de lui-même, être dans le temps c'est se temporaliser, c'est se donner un passé et un avenir à partir d'un présent. La définition du temps ne serait donc que la définition de l'être, puisque le temps est l'être de tout être.

Sur ce point Kant reprend à Leibniz l'idée que l'espace est non-substantiel, qu'il est une simple relation entre les êtres et non un être véritable lui-même. Alors que Newton concevait l'espace comme un réceptacle universel absolu, pour Leibniz il n'est qu'un ordre des choses. Kant reprend toute cette polémique, notamment en refusant de faire de l'espace un principe d'origine théologique comme c'était encore le cas pour Newton, et il montre dans L'esthétique transcendantale que l'espace n'est ni un principe empirique, ni un simple concept, mais qu'il est un principe a priori qui permet d'expliquer que les axiomes géométriques sont donnés dans une intuition pure. Si l'espace est subjectif et idéal, il est dans les phénomènes totalement réel. Il y a plusieurs espaces :

1. L'espace esthétique purement intuitif.
2. L'espace construit de la géométrie. Le triangle n'est pas une intuition sensible, mais un concept sensible pur.
3. L'espace également construit de la physique.

Il s'agit de montrer que l'espace est un principe a priori supposé par la géométrie et la physique, même si bien sûr aucune propriété de l'espace n'est connue par simple intuition. Percevoir l'espace, ce n'est pas encore être géomètre au physicien. Il s'agit juste de dire que l'espace comme intuition pure est un donné présupposé par le géomètre, même si celui-ci ne procède que par des jugements synthétiques a priori. Ce serait vrai de tous les autres espaces (géographie, etc.) qui sont des constructions de l'entendement. Mais il s'agit toujours de déterminer une intuition qui est toujours déjà là. L'espace esthétique est le substrat de tous les espaces construits pour connaître le monde. Il s'agit donc bien d'un principe a priori condition de possibilité de tous les autres espaces.

La question des principes a priori suppose d'envisager également les formes de l'entendement et c'est l'objet de *l'Analytique transcendantale*. Selon Kant c'est par la synthèse que la connaissance est possible et c'est l'activité primordiale du sujet qui peut se définir comme un pouvoir a priori de synthèse. Kant montre ainsi que le nombre repose sur une synthèse catégoriale, qu'il est le résultat d'une opération synthétique. Ainsi les catégories permettent la représentation conceptuelle d'une chose, car sans elles pas de jugement.

Sur cette question Kant se situe par rapport à Aristote et cela marque bien la grande différence dans la compréhension du principe. Kant estime (*Critique de la raison pure* A 79/ B 105) que sa

déduction des catégories est très proche de celle d'Aristote et il reproche cependant à Aristote de ne pas avoir eu de principe pour construire sa table des catégories. Aristote n'aurait fait que rassembler tous les prédicats possibles de l'être attribuables à un sujet dans le jugement. Kant lui veut se donner un principe en rassemblant les fonctions synthétiques de l'entendement. Ainsi pour Aristote la catégorie est un prédicat ontologique alors que selon Kant elle n'est qu'une forme a priori. Le principe a priori possède avant tout une fonction constituante ; il est la manière dont l'entendement donne de l'unité à une diversité. Le principe ou catégorie est bien alors un principe interne de l'esprit et non un principe externe des choses : il est un mode du penser et non un mode d'être des choses.

1. **La quantité**, c'est le concept de grandeur. Il y a trois manières de construire l'objet d'une diversité homogène : unité, pluralité et totalité. Tout objet est grandeur selon un dénombrement effectué par le sujet. Le nombre.
2. **La qualité**, c'est-à-dire la nature ou essence de l'objet. La réalité consiste à poser l'objet comme correspondant aux perceptions. Par contre si on nie l'unité d'intuition on a la catégorie de la négation. On obtient alors le rien, le *nihil privativum*.
3. **La relation**, qui est la catégorie dynamique. C'est la substance au sens transcendantal, c'est-à-dire la façon dont nous posons la présence permanente d'intuitions. On exprime cette permanence par la représentation d'une substance une. L'accident consiste alors à se représenter les modifications qui ont lieu dans cette substance. La relation consiste donc dans la possibilité de penser la permanence et le changement.
4. **La modalité** qui consiste à laisser le contenu de la connaissance s'attacher à son rapport à un sujet connaissant. Elle contient la possibilité, l'existence et la nécessité. Un objet est possible quand il est conforme à l'intuition formelle. Il est réel quand il est conforme à l'intuition empirique. La catégorie d'existence est délicate : elle est la concordance avec l'expérience actuelle ; elle n'est que constatable dans l'expérience. Pourtant c'est aussi une catégorie a priori.

Ainsi cette table des catégories contient tous les concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire a priori. Ce sont bien les principes qui impriment à une multiplicité l'unité de la conscience et le caractère de l'objet. La catégorie représente l'objet dans sa forme éternelle. Comme principe a priori elle est ce qui rend possible la connaissance selon la forme. Les conditions de l'expérience sont bien alors les conditions des objets de l'expérience, ce qui atteste de la valeur objective des catégories. Sans elles, pas d'objets. Voir le § 15 de *l'Analytique transcendantale*. Kant propose ici une conception dynamique du principe qui n'est pas une réalité mentale ou encore une idée innée, mais bien un principe a priori au sens où il est une règle, une loi, permettant d'unifier l'expérience. Ce que ni Locke, ni Hume, n'ont pu comprendre (selon Kant !). Ils n'ont pas compris que les formes sensibles sont les conditions a priori de la réceptivité des impressions et que les formes intellectuelles sont les conditions a priori de la synthèse de recognition. Toutes ces catégories sont au fondement de tout concept naturel comme le concept de table.

Kant modifie profondément l'idée que la forme est principe en montrant que la forme conceptuelle ne représente pas l'essence d'une diversité, comme c'était le cas dans la philosophie classique, mais l'unité d'une fonction synthétique, qui est exercée sur une diversité et qui est devenue consciente. Le principe est donc actif, il est synthèse. Certes on n'assite pas vraiment à cette synthèse, mais il est possible de saisir le résultat de cette synthèse qui est **l'objet** et non la chose en soi. La chose en soi, n'est pas une représentation ; elle n'est donc pas déterminable ; elle est seulement l'idée d'un quelque chose, d'un X qui est visé. Elle n'est donc pas principe de la connaissance. Selon ce renversement copernicien, un objet c'est d'abord ce qui est déterminable par la conscience, c'est l'unité synthétique d'une multiplicité pour l'activité de la conscience, qui est principe de la connaissance, même

si elle n'est pas principe de l'être. La conscience comme principe produit des objets en se représentant une unité, ce qui ne veut pas dire qu'elle les invente. Elle produit par exemple le triangle, qui répond à des règles de construction.

C'est ainsi qu'un corps n'est pas d'abord ce qui se trouve devant soi, mais que c'est un concept empirique caractérisé par les prédicats de l'impénétrabilité et de l'étendue dont dépend la figure. L'impénétrabilité et la figure découlent analytiquement de l'étendue ici. Tout cela pour dire que « le corps » devient une règle, ou encore une condition générale, de l'unité des phénomènes externes ; il est l'unité nécessaire d'un certain nombre de perceptions. Cet exemple du corps met en lumière la nouveauté de la thèse kantienne : la forme est une règle fixe pour des impressions semblables ; c'est une règle pour des représentations individuelles, et non une essence éternelle que l'esprit humains contemplerait. Les principes sont vraiment maintenant dans l'esprit humains et non transcendants à l'esprit de l'homme. Il est alors possible de dire que le concept d'objet en général contient tous les autres concepts d'objet quant à leur forme. C'est en quelque sorte la forme des formes, donc le principe des principes. Il est principe au sens où il est la condition a priori de possibilité de toute connaissance et même de toute perception. L'objet comme principe formel, c'est l'unité d'une diversité représentée. Ainsi l'unité de la conscience renferme la totalité des objets de l'expérience quant à leur forme.

A partir de cette question de l'objet Kant est conduit à l'aperception transcendantale du « je ». Ce je pur est un élément permanent, à la différence du moi empirique qui ne cesse de changer, mais c'est le sens de sa permanence qu'il convient de préciser, car ce n'est pas le simple maintien de prédicats. La permanence du « je » comme principe est la permanence d'une « fonction », la permanence d'un pouvoir et pas nécessairement celle d'un savoir de soi. Le « je » est ce qui sans cesse unifie mes représentations (et non ce qui pourrait le faire dans un acte de réflexion). Ainsi le « je pur » est une pure forme de pensée et non une connaissance de soi qui durerait dans le temps. Le sens interne ne donne pas du tout accès à un tel moi identique et permanent et le moi auquel il donne accès est justement toujours changeant ; s'il y a des éléments qui durent, tel trait de caractère, ce n'est que relativement. Le je pur, lui, organise les phénomènes en des objets de l'expérience à partir des catégories et il n'est pas lui-même saisi comme un objet ; il n'est saisissable que depuis ce qu'il fait, que depuis ce qu'il rend possible ; ce qui semble bien être le caractère d'un principe. La conscience de l'unité du je est strictement inséparable de la conscience de sa fonction synthétique. Le je n'a la conscience d'être un je que par rapport à ce qui n'est pas lui et dont il est la condition, à savoir les objets, et c'est pourquoi il n'y a pas grand-chose à dire de lui. Le je transcendantal est une forme a priori, nécessaire à l'expérience. Cela signifie que jamais l'expérience ne peut être organisée depuis des éléments empiriques et que les vrais principes ne sont pas des principes empiriques. Bien au-delà de Kant on pourrait se demander si l'expression de « principe empirique » n'est pas une contradiction au même sens que carré-rond.

Selon cette perspective, et d'une manière très différente que pour Thomas d'Aquin, la « matière » ne peut pas être principe et la diversité du donné ne peut être nommé « matière » de l'expérience que par son rapport à l'aperception transcendantale. Les concepts purs, ceux qui ont fonction de principe, ne peuvent pas être dérivés de l'expérience. Toutes ces analyses de Kant sont directement dirigées contre l'épistémologie empiriste, puisqu'il n'y a pas de perception sans un sujet qui est principe de cette perception. Toute donnée empirique est toujours déjà mise en forme par la spontanéité du sujet, par exemple dans la succession temporelle. Il n'y a pas de matière pure, indépendante de l'activité du sujet, et le sujet est donc bien l'unique principe. Le temps, qui vient du sujet, est la forme de tous les phénomènes. Tout objet est une synthèse temporelle. Ainsi, contre Hume et sa conception de l'associationisme, Kant veut montrer que la régularité de la succession est une association subjective d'états de conscience. Certes, cette observation n'est pas suffisante pour fonder une causalité. Autrement dit, que l'état de conscience B succède régulièrement à l'état A ne se comprend pas par soi. Il faut donc une raison qui est la causalité. Ici encore, la sensation, le donné subjectif, devient une « matière » et par là une réalité quand la subjectivité lui affecte une place dans le temps objectif ; c'est la constitution de l'expérience, par la synthèse. Ainsi, la causalité est elle-même une règle. Tout

événement exige une cause, c'est-à-dire un événement qui le précède dans une série causale temporelle. Le principe de causalité n'est donc un principe objectif, il n'est pas non plus un principe subjectif, mais il est une forme selon laquelle la conscience constitue l'expérience. Le Je transcendantal est donc bien le principe de l'unité synthétique, il est le principe des principes.

Je transcendantal →catégories comme formes d'unité de tout objet possible→objets

Dans cette perspective kantienne tous les principes sont finalement des principes formels, des formes de l'unité de l'expérience. Ce sont bien des principes gnoséologiques. La conscience est bien la source des lois selon lesquelles le monde intuitif est construit. Le sujet est cette forme l'origine de la règle, de l'ordre. La règle (ou principe) est la représentation de la condition générale selon laquelle une diversité peut être posée.

La sensibilité et l'entendement ont donc pris des significations nouvelles :

- La sensibilité fournit la matière des connaissances. Ses conditions sont des formes a priori. Un ordre externe de juxtaposition.
- L'entendement est l'ensemble des liaisons synthétiques de la matière. Il est une « fonction », celle de réduire la diversité à l'unité par une règle. L'entendement est la faculté des règles, c'est-à-dire de l'ensemble des formes selon lesquelles le je transcendantal organise la diversité subjective. Le terme de loi vient ajouter l'idée de nécessité.

Ainsi, on peut dire que le je transcendantal est le principe de la nature au sens où elle est l'œuvre de ce je comme unité ordonnée. Le « je » n'est pas la cause, mais la condition de possibilité. En ce qui concerne la nature Kant fait une différence entre les lois a priori et les lois a posteriori. Bien évidemment un très grand nombre de lois de la nature sont connues a posteriori. Mais seules les lois a priori de l'entendement disent ce qu'est l'expérience en général. Les lois a priori de l'entendement sont donc bien les conditions formelles de la possibilité de l'expérience.

Je transcendantal/lois a priori/ lois a posteriori

Ainsi Kant montre que toute représentation suppose toujours une double forme : la forme sensible et la forme catégoriale. La matière en elle-même est l'indéterminé et de toute façon elle n'est là qu'à partir de son information par la subjectivité transcendantale. Plus encore, puisque la matière considérée abstraitement, c'est-à-dire isolée de la forme, ne donne d'elle-même ni ordre, ni liaison, les formes a priori sont ce qui fait passer de l'irrationnel au rationnel ; plus précisément de l'irrationalité du fait à la rationalité de la loi. Connaître, ce n'est pas autre chose qu'in former une donnée indéterminée par une série d'actes subjectifs qui organisent. La matière ne reçoit donc un ordre que dans son rapport au sujet qui est principe.

La philosophie critique est justement attentive à l'usage qu'elle fait des principes de la connaissance dans la mesure où la connaissance est réduite au domaine de l'intuition sensible. C'est toute la différence que Kant fait entre connaître et penser. Connaître c'est appliquer des catégories à des intuitions sensibles. Penser c'est faire un usage des catégories au-delà de l'intuition ; la connaissance perd alors son caractère objectif. Le rapport à l'intuition a priori ne suffit pas non plus à établir une connaissance objective, comme le montre la situation des mathématiques.

Les mathématiques reposent sur l'intuition formelle de l'espace et du temps. Déjà une unité synthétique. Cela dit l'appel à la sensibilité ne suffit pas à assurer les fondements logiques des mathématiques. Les mathématiques donnent-elles une connaissance objective ? La matière en mathématiques est la multiplicité spatio-temporelle. Le sujet construit lui-même les objets mathématiques dans l'espace et dans le temps. Donc il y a ici un problème car on semble avoir une connaissance objective, mais sans intuition empirique. Or les mathématiques possède l'universalité et

la nécessité qui sont les critères d'une connaissance objective. En réalité Kant va refuser le caractère objectif des jugements mathématiques. Elles ne donnent qu'une connaissance a priori d'objet, c'est-à-dire une connaissance de leur seule forme. Il est impossible de conclure qu'il y a effectivement des objets intuitionnés dans cette forme. L'objectivité des mathématiques ne peut venir que de l'expérience, des objets de l'expérience, car sans l'expérience l'objet mathématique n'est qu'un schéma d'objet dans l'imagination productive. Le concept de triangle se construit indépendamment de l'expérience, mais cette construction ne concerne que la forme pure de l'objet. Pour qu'elle représente un objet, il faut la penser soumise aux conditions auxquelles les objets de l'expérience sont soumis. Ainsi un triangle ne possède une nature objective que s'il se réalise dans une chose triangulaire dont la matière est donnée par la perception. Il n'y a d'objectivité que par rapport aux objets de l'expérience. Il y a là toute une pensée de la finitude : le connaître est limité à nos capacités humaines.

Toute la réflexion kantienne sur les catégories est une réflexion sur les principes ; les catégories sont des formes de la pensée et non pas des contenus de pensée. Il s'agit donc bien d'un principe formel. Pour penser comment ces pures formes de l'entendement s'appliquent au donné sensible Kant a alors besoin d'un troisième terme, le schème. C'est lui qui accomplit la synthèse transcendantale de la pure forme avec le donné sensible. Ce schème n'est pas une réalité, ni une chose mentale, mais il est selon Kant une méthode, un principe de construction. Il est ce qui rend possible l'application du concept. Le schème de chien est la règle pour exprimer la figure d'un quadrupède. Le schème de triangle est la règle de synthèse de l'imagination relativement à des figures dans l'espace. Ainsi, le schème actualise les catégories comme méthode de détermination des intuitions empiriques. Le schème de la substance, c'est la permanence du réel dans le temps.

Garder à l'esprit que le principe est une règle de synthèse, une méthode.

Je transcendantal/concepts purs de l'entendement/schèmes →mise en forme du donné sensible.

Nous retrouvons cette idée de règle dans un dernier lieu de la *Critique de la raison pure* à savoir les Idées de la raison. Le propre de la raison est de chercher à étendre la connaissance au-delà de la connaissance de l'entendement jusqu'à quelque chose qui ne peut être objet d'expérience : l'inconditionné, les Idées transcendantales. Les Idées sont comme les catégories, mais elles dépassent les conditions de possibilité de l'expérience. Les idées de la raison sont des concepts purs. Elles forment un système en permettant de penser 3 modes possibles de l'unité :

1. L'unité absolue, inconditionnée, du sujet pensant. Le problème psychologique.
2. L'unité absolue de la série des conditions du phénomène. Le problème cosmologique.
3. L'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général. Le problème théologique.

Ces Idées de la raison sont des exigences métaphysiques de la connaissance. L'origine de ces Idées est donc la raison elle-même. Ces Idées sont donc pour Kant des **principes régulateurs** qui systématisent les synthèses de l'entendement. On est là dans une réflexion de la raison sur elle-même quand elle détermine ses propres buts.

Ainsi, dans la perspective de la philosophie critique, Dieu n'est plus le principe au sens de saint Augustin et de Thomas d'Aquin, il n'est plus l'être absolu, il n'est pas non plus le premier moteur d'Aristote, mais il est principe au sens d'une Idée qui est nécessairement présente à la consciente et qui assure son déploiement téléologique. Ainsi, Dieu à le statut d'un principe de raison, mais dans une signification formelle. Dans la Dialectique transcendantale Kant établit l'impossibilité de toute preuve spéculative de l'existence de Dieu, sans développer un athéisme pour autant. (Sur ce point voir le cours sur *La métaphysique* sur HAL où j'ai plus longuement développé ce point). D'un point de vue critique, Dieu est une Idée régulatrice qui est nécessaire à l'usage de la raison. Cela au même titre que l'Idée du monde et l'Idée du je. Ainsi Kant peut décrire Dieu comme l'unique horizon des besoins de la raison. Ici aucun appel à la foi et Dieu est une pure forme.

En effet, à partir de l'expérience de la contingence, la raison produit d'elle-même l'idée d'un être nécessaire qui contient en soi la condition de la réalité. Il s'agit bien d'un principe gnoséologique car il s'agit de pouvoir penser l'unité de l'expérience. Dieu est bien ici **principe d'unité**, forme des formes, mais au sens critique. Dieu est ici une fonction, une règle d'usage de l'entendement ; il n'a plus rien d'un existant. Il n'est qu'un idéal transcendantal. Il est important de se souvenir que ces Idées transcendantales ne sont pas des concepts d'objets, puisque c'est la raison qui est la source de ces Idées. L'Idée de Dieu n'est donc pas produite arbitrairement ; c'est une idée issue de la réflexion qui est aussi une exigence, celle de la tâche infinie d'unifier l'expérience. C'est ainsi le sujet qui se pose son propre horizon de travail. Il est clair qu'avec une telle Idée on dépasse l'expérience et qu'il est impossible de lui trouver un objet adéquat, et ces ce qui distinguent les Idées des catégories qui unifient le divers des objets. Il n'y a aucune valeur objective des Idées transcendantales ; elles ne font que guider le travail de la réflexion. En effet, l'Idée de Dieu est l'idée d'une perfection possible comme concept limite de notre connaissance, selon un thème que reprendra Husserl. Il s'agit juste de dire que Dieu est pensable et non qu'il existe. En effet, l'existence suppose toujours une relation avec un contenu d'expérience, avec la perception. Ainsi ce principe régulateur est très utile mais en lui-même il n'étend pas notre connaissance. Il ne fait que formuler l'Idée d'une totalisation possible de la connaissance. Il s'agit bien là encore d'un principe a priori purement formel. Il énonce simplement le principe de la plus grande unité possible de tous les phénomènes. Ce n'est donc pas du tout une idée mise en nous par un Dieu créateur. La raison est l'unique source d'elle-même. Penser un pur logos philosophique sans source extérieure.

Ainsi avec ces principes régulateurs on a des formes de la connaissance et non des formes du connu. Tel est le sens d'une théologie transcendantale qui est purement a priori. Le principe est une Idée-fin, une règle, un idéal de la raison. Le plus important est de ne pas hypostasier cette Idée transcendantale, de ne pas en faire un principe des choses. Il s'agit alors d'éviter un usage dogmatique de l'idée de Dieu, comme de tous les principes. Ces principes formels relèvent alors d'un bon usage de la finalité, sur le mode du « comme si » ; « comme si » toutes les liaisons des phénomènes étaient ordonnées par une raison suprême, par une intelligence suprême hors du monde. Dieu n'est que ce que Kant nomme un prototype transcendantal, c'est-à-dire ici l'unité formelle du monde. Faire de Dieu une chose en soi, c'est retomber dans un usage dogmatique des principes. Il n'y a donc pas de validité objective de ces Idées et Kant ne parle que d'une dérivation subjective depuis les besoins de notre raison.

Bien évidemment toute cette conception de l'Idée transcendantale doit également se comprendre dans le cadre de la philosophie morale. L'homme appartient au monde intelligible qui est celui de l'idéal d'autonomie et ce monde intelligible est lui-même une Idée de la raison qui n'est pas donnée dans l'expérience. Dans ce monde l'homme se saisit comme un agent libre, comme le sujet de la loi morale qui l'oblige, mais que l'être raisonnable trouve en lui et non dans le monde ou en Dieu. Par cette loi morale la volonté de chacun peut s'accorder sans contrainte extérieure à la volonté de tous. Autrement dit, l'homme **doit** se considérer comme appartenant aussi au monde intelligible. Un tel monde n'est que du point de vue de la raison qui doit pouvoir se considérer comme « pratique ». D'où l'Idée d'un règne des fins, qui est une **règle** de constitution de la vie morale. L'unique règle de ce monde intelligible est la loi morale. Ainsi, selon la perspective critique, la morale ne peut se fonder ni dans le sentiment, ni dans un Dieu créateur, ni dans une tradition ; Il faut un **fondement a priori** de la morale. C'est pourquoi le critère de l'action juste ne peut pas se trouver dans la matière de l'action, mais dans la forme législatrice universelle de la loi morale. Le principe moral est aussi un principe purement formel, ce qui ne veut pas dire vide. Une morale formelle est la seule morale indépendante de tous les objets de la faculté de désirer. C'est pourquoi ce n'est pas la tâche de la philosophie d'énoncer pour notre édification des modes d'agir concrets (fais ceci, pas cela). Le rôle de la philosophie est d'énoncer la règle, le principe formel, en fonction duquel telle ou telle manière d'agir peut être dite rationnelle. Ici le formalisme n'est pas une absence de contenu et c'est au contraire le principe formel qui permet à l'action humaine d'avoir une véritable consistance.

La loi morale est donc une pure forme législatrice, et c'est pourquoi la morale kantienne ne se fonde pas dans l'être, que ce soit l'être du monde, l'être de Dieu, ni même l'être de l'homme, mais elle rompt avec toute cosmologie, toute théologie et toute anthropologie, pour n'être que la forme d'une législation universelle. Dans ce renversement le sujet est déterminé à agir par la forme de l'acte et non par la matière de l'acte : « Je dois me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle ». Ce n'est pas une philosophie des « valeurs » comme cela sera développé après lui par Scheler. Le principe moral ne dit pas ce que je dois faire, il formule l'exigence absolue d'exister de manière rationnelle. Avec la loi morale on a un principe moral inconditionné, alors que tout principe portant sur un contenu est conditionné. En effet, l'expérience ne peut pas me donner de certitude sur le fait que j'agisse moralement ou non. Toute cette éthique formelle est à nouveau dirigée contre l'empirisme qui croit bien naïvement qu'il est possible de dégager des principes d'actions absolus depuis l'expérience. Kant ne cesse de le redire : la loi morale n'est pas l'essence des actes moraux, mais la légalité des actes. C'est ce point qui a été le plus souvent mal compris. En effet, les lois pratiques résident uniquement dans la raison. Scheler lui tentera de montrer qu'elle se trouve également dans les actes affectifs. Kant, lui, maintient strictement une séparation entre la matière (le donné, le plaisir et la peine) et la forme (la raison), avec toujours cette idée que la matière n'est jamais principe. Toute la thèse kantienne consiste à dire que vouloir, c'est se vouloir, et pour accéder à cette volonté pure il est nécessaire de mettre entre parenthèses toute la hiérarchie matériale des valeurs et des biens. C'est la manière d'agir qui fait la moralité de l'acte. Agir selon un amour pathologique (affectif) n'a en soi rein de moral, seul l'amour pratique est moral, car il est libre de tout intérêt. C'est un pur amour. C'est sur ce point que bien des auteurs vont critiquer Kant (par exemple Michel Henry, dans Généalogie de la psychanalyse, le chapitre sur Kant ou la vie perdue), car ils n'accepteront pas cette mise à l'écart de l'affectif dans la vie pratique. Il n'en demeure pas moins que Kant donne à penser un principe pratique pur de tout caractère empirique et contingent. La loi morale me conduit à me demander à chaque fois que je veux agir si la forme de mon action est rationnelle ou non. Si c'est l'affectif qui est le principe de mon action (par exemple dans la pitié) j'ai toutes les chances d'être injuste. Ainsi Kant est l'auteur qui pousse le plus loin possible l'idée que le principe pratique est une règle formelle de l'action qui n'est pas dépendante d'un contenu et qui peut s'adapter à tous les contenus. Le problème n'est pas de savoir si le contenu de mon mensonge est grave ou non (ce qu'on nomme les mensonges blancs) mais si la forme du mensonge est rationnelle. On voit bien les difficultés de cette thèse sur le caractère formel du principe et c'est même sans doute en éthique que la difficulté de ce formalisme se donne le plus à voir. On peut penser aux attaques de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* qui refuse cette séparation entre la moralité et les mœurs, qui ne veut pas d'une conception totalement anhistorique de la loi morale. Dès que l'on met hors-jeu les contenus il devient difficile de déterminer ce qui est préférable. Le principe formel ne donne pas à voir, ne rend pas visible, ce qui est à vouloir absolument et il ne fait qu'énoncer une règle qui permet à chaque sujet de le déterminer en première personne, sans le recevoir de l'extérieur. Selon Kant, la règle d'universalité suffirait à déterminer dans chaque cas ce qui est absolument prescrit, c'est-à-dire la matière du vouloir. Ici la forme détermine la matière, elle la produit. On peut certes se demander si un tel principe formel peut suffire à déterminer ce qu'il faut faire dans telle ou telle circonstances et si cela ne conduit pas à un certain vide éthique. La question est décisive pour le sujet du principe. Le principe peut-il être purement formel, peut-il être dépourvu de toute intuitivité ? Le bien n'est-il que ce qui est produit par la raison ou ne doit-il pas être d'une certaine manière ce qui se donne à la conscience dans une expérience ? La lutte contre toutes les formes d'empirisme, de réalisme, qui tendent toujours à faire des principes un ensoi, doit-elle conduire à un pur formalisme qui écarte tout ce qui est sensible, affectif ? Doit-on refuser toute forme de fondation dans l'être des principes ? Certes, encore une fois, Kant a définitivement libéré de l'idée que l'expérience puisse donner les principes dans la connaissance, en esthétique, en éthique, dans la pensée de l'histoire, mais l'intuition ne garde-t-elle pas certains droits sans lesquels les principes vont avoir du mal à déterminer un contenu ?

Raison pratique	Idées pratiques (souverain bien)
Raison théorique	3 Idées transcendantales
Entendement	12 catégories + schèmes
Sensibilité	Le divers de l'intuition 2 formes.

Chapitre 5 La rupture nietzschéenne : vie et principe

Nietzsche reproche à la métaphysique d'avoir posé sur le monde un ordre qu'il n'a pas depuis des principes qui prétendent être premiers et qui sont en réalités dérivés de l'une des tendances de la vie, à savoir la tendance à la conservation, et en laissant de côté toute la dimension de création qui est propre à la vie. Ainsi les principes de la connaissance, les principes moraux (les valeurs) ou encore les principes esthétiques sont abusivement absolutisés et dans la nature il n'y a ni causalité, ni finalité ; il n'y a pas de buts ainsi poursuivis. Notamment contre la révolution copernicienne, contre les principes synthétiques a priori, et contre l'ego comme principe des principes, Nietzsche va proposer une déshumanisation de la nature comme méthode même de la philosophie. Ainsi, l'originalité de Nietzsche par rapport à tous les auteurs que l'on a déjà envisagés dans ce cours, c'est de ne pas simplement proposer un autre premier principe, ni mêmes tout simplement d'autres principes. Il ne s'agit pas de dire que le surhomme ou encore la volonté de puissance viennent remplacer les Idées platoniciennes, le Dieu créateur selon saint Thomas d'Aquin ou le « je » transcendantal kantien, mais qu'il vient bouleverser l'intelligence que l'on a du principe en défendant l'idée que « vivre est la condition du connaître » comme il dit dans un fragment posthume du *Gai savoir* :

11 [162]

Afin qu'il pût y avoir un degré de conscience dans le monde, il fallait que naquît un monde irréel de l'erreur : des êtres avec la croyance à du persistant, à des individus, etc. Ce ne fut qu'après qu'un monde imaginaire se fut formé, en contradiction avec l'écoulement absolu, que quelque chose *put être connu sur cette base* — même l'erreur fondamentale peut finalement être reconnue sur laquelle toutes choses reposent (parce que les contraires se peuvent *concevoir*) — toutefois cette erreur ne saurait être anéantie que la vie même ne le soit du même coup; la vérité dernière de l'écoulement de toutes choses ne supporte pas *l'incorporation*, nos ORGANES (pour *vivre*) sont eux-mêmes construits sur cette erreur. De la sorte naît dans le sage la *contradiction de la vie* et des décisions dernières qu'elle entraîne; son *impulsion* à connaître présuppose la croyance à l'erreur et la vie dans l'erreur.

Vivre est la condition du connaître. Errer, la condition de la vie et notamment errer au plus profond de la vie. Savoir que l'on erre ne supprime pas le fait d'errer! Il n'y a rien d'amer à cela!

Il nous faut aimer et cultiver l'erreur, c'est le sein maternel de la connaissance. L'art en tant que soins donnés au délire — notre culte.

Aimer et favoriser la vie par amour de la connaissance, aimer et favoriser l'erreur, le délire par amour de la vie. Donner une signification esthétique à l'existence, *augmenter notre goût à son contact*, voilà la condition fondamentale de toute passion de la connaissance.

Ainsi découvrons-nous ici également la nuit et le jour, en tant que *notre* condition de vie : vouloir-connaître et vouloir-errer sont le flux et le reflux. Si *l'un des deux* prédomine absolument, l'homme périt; et *du même coup sa capacité* [2].

Il n'est pas simple de commenter un tel texte qui pourrait donner le sentiment que Nietzsche dans cet éloge de l'errance et donc de l'absence de principes tombe dans la plus totale irrationnalité. Ce n'est bien sûr pas le cas et il s'agit pour Nietzsche de penser des principes qui s'enracinent dans la vie, qui puisent dans la dimension affective de l'existence

et qui donc ne nient pas la vie en figeant le devenir. Mais pour cela il est nécessaire de prendre conscience du caractère profondément chaotique du monde et dépasser l'idée que l'homme soit la mesure de toute chose. La métaphysique fut une pensée humaine trop humaine qui n'a pas su réaliser ce dépassement de l'homme qu'il va justement nommer le surhomme dans lequel l'homme va en réalité pouvoir véritablement se vouloir en ne cherchant plus à nier la dimension pulsionnelle de son existence. Pour Nietzsche aussi la philosophie est une lutte contre le nihilisme, mais pour lui le nihilisme tient au type de rapport aux principes que la philosophie a pu développer notamment en posant des valeurs suprêmes, c'est-à-dire des principes absolus et éternels, qui finissent toujours par se dévaloriser : « Que signifie le nihilisme ? Que les valeurs suprêmes se dévalorisent », 1887, 9, [35]. Autrement dit, Le bien, le vrai, le beau compris comme des en-soi deviennent des valeurs inadéquates. Ce n'est pas défendre un total relativisme en philosophie, en morale, en religion et en esthétique, mais soutenir l'idée qu'il est possible d'envisager la morale par-delà le bien en soi et le mal en soi qui sont des préjugés des philosophes, pour penser ce qu'il nomme à la fin de *Par-delà bien et mal* la noblesse. Dans toute la première section de Par-delà bien et mal il passe en revue les différents principes des philosophes afin de montrer que ce qui est soi-disant premier est en réalité produit par « des exigences physiologiques liées à la conservation d'une espèce déterminée de vie » (p. 50). Il évoque ainsi la tartufferie de la morale kantienne, la supercherie du modèle mathématique selon Spinoza, la perfidie d'Epicure, de la tromperie des Stoïciens :

Vous voulez *vivre* « conformément à la nature » ? Oh, nobles stoïciens, quelle tromperie verbale ! Représentez-vous un être comme l'est la nature, prodigue au-delà de toute mesure [71], indifférent au-delà de toute mesure, sans intentions ni égards, sans miséricorde ni justice, fertile, désolé et incertain tout à la fois, représentez-vous l'indifférence elle-même comme puissance — comment *pourriez*-vous vivre conformément à cette indifférence ? Vivre — n'est-ce pas précisément vouloir être autre que ne l'est cette nature ? Vivre, n'est-ce pas apprécier, accorder sa préférence, être injuste, être limité, vouloir être différent ? Et à supposer que votre impératif « vivre conformément à la nature » signifie au fond, en tout et pour tout, « vivre conformément à la vie » — comment pourriez-vous donc *ne pas* le faire ? À quoi bon poser en principe ce que vous êtes et devez nécessairement être ? — Il en va bien autrement en vérité : tout en prétendant, avec des transports d'enthousiasme, lire dans la nature le canon de votre loi, vous voulez quelque chose d'inverse, étonnants comédiens qui vous trompez [72] vous-mêmes ! Votre orgueil veut prescrire et incorporer [73] à la nature, même à la nature, votre morale, votre idéal, vous exigez qu'elle soit une nature « conforme au Portique » et vous aimeriez faire en sorte que nulle existence n'existe qu'à votre propre image — en formidable, éternelle glorification et universalisation du stoïcisme [74] ! Avec tout votre amour de la vérité, vous vous forcez si longuement, si obstinément, avec une fixité si hypnotique, à voir la nature *de façon fausse*, c'est-à-dire de façon stoïcienne, que vous finissez par ne plus avoir la capacité de la voir autrement, — et quelque présomption abysmale [75] finit par vous faire caresser l'espoir de fou furieux que *parce que* vous vous tyrannisez vous-mêmes — le stoïcisme, c'est la tyrannie de soi —, la nature aussi se laisse tyranniser : le stoïcien n'est-il donc pas un *fragment* de nature ?… Mais c'est une vieille, une éternelle histoire : ce qui s'est produit avec le stoïcisme continue à se produire aujourd'hui, sitôt qu'une philosophie commence à croire en elle-même. Elle crée toujours le monde à son image, elle ne peut faire autrement [76]. La philosophie est cette pulsion tyrannique même, la plus spirituelle volonté de puissance [77], de « création du monde », de *causa prima*.

Il dénonce également la superstition des logiciens (§ 17), la causalité sur laquelle on reviendra. Dans la neuvième section, § 259 (p. 247), il attaque également avec une très grande virulence le principe d'égalité comme principe de la société :

> S'abstenir mutuellement de se blesser, de se faire violence, de s'exploiter, mettre sa volonté et celle d'autrui sur un pied d'égalité : cela peut produire, en un certain sens, grossier, de bonnes manières entre individus, si les conditions sont réunies pour cela (à savoir s'ils possèdent effectivement une quantité de force et des critères de valeur semblables et s'ils font partie d'un seul et même corps). Mais sitôt que l'on voudrait étendre ce principe, et même, si possible, en faire le *principe fondamental de la société*, il se montrerait immédiatement pour ce qu'il est : volonté de *nier* la vie, principe de désagrégation et de décadence. Il faut ici penser radicalement jusqu'au fond des choses et se défendre de toute faiblesse sentimentale : la vie même est *essentiellement* appropriation, atteinte, conquête de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses formes propres, incorporation et à tout le moins, dans les cas les plus tempérés [594], exploitation, — mais pourquoi toujours employer ces mots, empreints depuis des temps immémoriaux d'une intention de calomnier ? Tout corps à l'intérieur duquel, comme nous l'avons admis précédemment, les individus se traitent en égaux — ce qui se produit dans toute aristocratie saine —,

Tout cela pour dire que rien n'échappe à la thèse nietzschéenne selon laquelle nos principes ne sont le plus souvent que des falsifications et il faut reconnaître que Nietzsche consacre bien plus de textes à la critique de toutes les conceptions passées du principe qu'à l'exposition de ce qu'est un principe qui dit oui à la vie. Mais le propos de Nietzsche est loin d'être purement négatif.

En effet dès *La naissance de la tragédie* il réfléchit aux principes esthétiques sans vouloir prendre en considération les œuvres des artistes, même si bien évidemment la musique possède une place privilégiée. Nietzsche ne veut ni une esthétique au sens de Kant, ni une esthétique au sens de Hegel, et il tient d'abord à exclure l'idée que l'artiste soit au principe de l'œuvre d'art. Pour lui l'art est l'activité métaphysique par excellence et il s'agit de développer une « physiologie de l'art » (*Le cas Wagner* § 7) dans laquelle il est possible d'avoir accès à l'essence même de la vie, au-delà de l'opposition entre vie biologique et vie spirituelle. L'esthétique n'est donc ni une psychologie de l'art (Kant), ni une histoire de l'art, c'est pourquoi il veut dépasser toute forme d'idéalisme posant un beau en soi et un laid en soi afin de penser le beau comme ce qui intensifie la vie. C'est donc pour dépasser une conception platonisante et figée du principe qu'il est nécessaire de remettre en cause ce qui est à la source d'une telle conception, à savoir le privilège accordé à l'âme au dépend du corps. La revalorisation du corps dans la pensée de Nietzsche ne peut se comprendre que si le corps est vu comme une unification d'une pluralité d'êtres vivants, comme une unification de forces plurielles. Ce renversement de la compréhension du principe, qui permet d'en saisir le dynamisme propre, est directement lié au dépassement de l'opposition classique entre l'âme et le corps, puisque le corps participe totalement à la vie de la conscience. C'est pourquoi dans toute son œuvre Nietzsche fait de l'ivresse un véritable concept philosophique en voyant en elle un affinement et un élargissement de la perception. Elle est ce sentiment d'intensification de la force et de plénitude. Justement, l'artiste tragique est celui qui libère de ce que le *Crépuscule des idoles* nomme « l'égypticisme », c'est-à-dire la tendance à considérer les principes comme des « momies conceptuelles ». L'ivresse est donc cet affect qui intensifie la sensibilité, qui donne à voir, à toucher, à sentir ; elle active la « machine », comparaison qui prend une signification très différente et qui n'est en rien un retour au corps-machine, mais qui signifie que le jeu des pulsions échappe à la volonté. L'art ne tient donc pas au génie propre de l'artiste, mais à l'excitabilité liée à l'ivresse, cette « condition physiologique préalable » à tout art. Avec l'ivresse, ou encore le dionysiaque, il ne s'agit pas de retrouver un principe unitaire dont on cherchait justement à se libérer et Nietzsche va insister sur le caractère pluriel de cette ivresse qui désigne l'excitation sexuelle comme ivresse originelle, celle qui rend possible toutes les autres, ce qui conduit à dire ici

encore que le corps est plus sage que l'âme ; mais l'ivresse c'est également les plus grands désirs, le plaisir de la joute, de la volonté de gagner, qui sont les vrais moteurs de la créativité. A la différence du compatissant qu'il critique sans cesse pour son inaction, pour l'obéissance à un principe abstrait qui paralyse, Nietzsche peut aller jusqu'à dire que la cruauté peut aller dans le sens de la vie en poussant à agir. Il est difficile d'expliquer une telle thèse, mais en réalité Nietzsche ne fait pas l'éloge de la cruauté et il veut avant tout nous aider à nous défaire de cette image du sage qui s'éloigne de toutes ses passions, de ses plus grands désirs, pour contempler les principes éternels dans le ciel et dire qu'il convient d'agir selon l'ordre immuable du monde et que la seule beauté est liée à l'ordre. En réalité il y a une beauté du chaos et même une beauté du diable. Dans le § 8 du *Crépuscule des idoles* il fait même l'éloge des narcotiques qui rendent plus sensible au monde ! Pour tenter de situer la nouveauté Nietzschéenne il est possible de dire que si Kant montre comment l'homme se saisir des principes qu'il trouve en lui afin de dégager la rationalité du monde en homme de science, Nietzsche refuse une telle attitude de spectateur et avec l'art veut montrer que les principes ne peuvent se découvrir que dans un corps à corps avec le monde, ce qui peut être assez violent. Il refuse donc une idéalisation des principes qui ferait quitter le monde pour mettre en lumière que les vrais principes, ceux qui sont vraiment moteurs, viennent de cette confrontation brutale avec le monde.

La nécessité du renversement des valeurs provient du fait qu'elles ont été posées à l'envers, c'est-à-dire finalement contre le principe qui institue les valeurs. Le gai savoir va alors être ce qui cherche à renverser la lourdeur de ce platonisme du principe qui va contre la vie elle-même. Ainsi dans *La naissance de la tragédie*, les deux principes de l'art sont deux pulsions qui sont le rêve et l'ivresse, l'apollinien et le dionysiaque. Le rêve est ce qui donne accès à la représentation alors que l'ivresse donne accès à la volonté. C'est pourquoi l'artiste et ses intentions n'est pas du tout le principe ou la cause de l'œuvre d'art et il ne fait qu'obéir à des pulsions : il y a l'artiste apollinien (Appolon est le dieu de la belle apparence) du rêve, l'artiste dionysiaque de l'ivresse et l'artiste tragique qui sait unir ces deux tendances de la vie. En réalité il n'y a vraiment art que quand ces deux pulsions sont présentes. Il s'agit bien, selon l'expression même de Nietzsche d'une « métaphysique de l'art », puisque l'existence et le monde ne peuvent vraiment se comprendre que comme phénomènes esthétiques. C'est pourquoi Nietzsche finit par opposer Dionysos à Socrate qui est vraiment l'homme aux principes figés, celui qui reconduit tout le devenir aux Idées ; c'est l'homme des principes théoriques que Nietzsche oppose à l'homme tragique qui puise ses principes dans la vie elle-même. Socrate, c'est la figure même du nihiliste, parce qu'il nie le devenir et le multiple. Les principes ne sont pas dans un autre monde, dans un monde idéal, et c'est pour cela qu'il faut dépasser l'opposition du monde vrai et du monde des apparences, c'est pour cela que même le rêve dit quelque chose du monde. Ainsi, dans les fragments posthumes dit de *La volonté de puissance* Nietzsche peut dire : « L'art et rien que l'art. Il est le grand possibilisateur de la vie, le grand séducteur qui entraine la vie, le grand stimulant pour vivre » 1888, 11, [415]. L'art est ce qui reconduit aux possibilités de la vie que les principes idéaux du platonisme faisaient manquer et cela justement en rendant à nouveau attentif aux apparences, c'est-à-dire au sensible. Ainsi par l'art on accède à des valeurs nouvelles et à une nouvelle intelligence de la valeur qui n'est pas supra-sensible mais qui au contraire s'ancre dans la vie sensible. Renverser le nihilisme, c'est considérer le principe en tant que sensible. Même la science et ses principes théoriques ne doit pas oublier qu'elle trouve son origine dans cette vie sensible. En conséquence, Nietzsche n'est pas du tout celui qui revient après Kant à une intuition intellectuelle et il se sépare en cela de toute perspective romantique, mais il est celui qui veut monter que l'être n'est pas bière (que de bière dans l'intelligence allemande dit un passage du *Crépuscule des idoles*, p. 67), mais musique ou rythme.

Je ne peux pas m'étendre ici sur le rapport complexe de Nietzsche à Schopenhauer, même si c'est une dimension importante de la question du principe. Il est clair que Nietzsche lit Kant en grande partie à travers Schopenhauer qui force beaucoup la pensée kantienne en y opposant radicalement un monde apparent saisi depuis l'espace et le temps et un monde réel échappant à l'intuition. Tout cela n'est pas kantien. Néanmoins, Nietzsche, et cela depuis l'œuvre de Schopenhauer, est une rupture en

montrant dans le cadre d'une philosophie du corps que la représentation n'est pas première et que tous les principes issus de la représentation, notamment en morale, dérivent de la vie de la volonté. Avec Nietzsche (et Schopenhauer) l'être reçoit le sens d'être de la vie et dès lors les principes ne sont pas des représentations a priori mais des tendances même de la vie. Bien sûr on pourrait objecter à cette présentation de la question du principe et du renversement dans la compréhension du principe que le concept de vie est un concept obscur et qu'on ne sait jamais trop bien de quoi on parle quand on parle de la vie. Cependant Nietzsche ne fait pas du tout un usage non rigoureux du terme de vie et c'est pour cela qu'il s'appuie sur des considérations physiologiques et comprend la vie comme une puissance de création qui est antérieur à la conscience et qui explique la vie de la conscience. On pourrait également objecter que l'opposition Kant (la vie perdue) et de Nietzsche (la vie retrouvée) ne rend pas vraiment justice à Kant et que la capacité apriori de réflexion est aussi la vie qui ne peut pas se réduire à la vie affective, à l'auto-affection pensée par Michel Henry quand il construit cette opposition Kant/Nietzsche. Néanmoins, là encore, le projet de Nietzsche est surtout d'accéder à la vie comme source de tous les principes en tant qu'elle est antérieure à la distinction de la vie biologique et de la vie spirituelle. C'est pourquoi quand il parle du corps, c'est un corps originaire, selon une organicité originaire, et ce n'est pas encore le corps humain avec des pieds, des mains, etc. Tout cela pour dire que la volonté, c'est-à-dire la vie, devient en quelque sorte le principe des principes, mais à la stricte condition de ne pas faire comme Schopenhauer qui est retombé dans les anciens travers de la métaphysique en présupposant que la volonté est un principe unitaire. C'est précisément ce que refuse Nietzsche, notamment dans le § 19 de *Par-delà bien et mal*, en comprenant la volonté elle-même comme multiple, comme un jeu de forces qui ne peuvent pas être reconduite à l'unité. Il est notamment impossible de séparer volonté et pensée car dans toute volonté il y a une pensée, même dans la simple pulsion sexuelle il y a déjà une évaluation. Il est nécessaire de commenter ici le § 127 du *Gai savoir* :

L'effet ultérieur de la plus ancienne religiosité. — Tout homme irréfléchi s'imagine que la volonté serait la seule réalité agissante : le vouloir quelque chose de simple, de purement donné, d'indéductible, de compréhensible en soi. Il est convaincu que lorsqu'il fait quelque chose comme par exemple frapper un coup, ce serait *lui* qui frappe, et qu'il aurait frappé parce qu'il *voulait* frapper. Il ne remarque rien du caractère problématique du phénomène, mais le sentiment de la *volonté* lui suffit non seulement pour admettre la réalité de la cause et de l'effet, mais encore pour croire *comprendre* leur rapport. Il ne sait rien du mécanisme de l'événement ni du subtil travail aux centaines de nuances qui doit être effectué pour aboutir au coup, ni non plus de l'incapacité de la volonté en soi à exécuter ne serait-ce que la moindre fraction de ce travail. Pour lui la volonté est une force magiquement agissante : la croyance à la volonté comme à la cause d'effets est la croyance à des forces magiquement agissantes. / Or primitivement, partout où l'homme voyait se produire un événement, il croyait à l'existence d'une volonté en tant que cause, ainsi qu'à celle d'êtres personnellement à l'œuvre à l'arrière-plan — la notion de la mécanique lui était parfaitement étrangère. Mais parce que durant des périodes extraordinairement longues, l'homme n'a cru qu'à l'existence de personnes (et non pas à celle de matières, de forces, de choses, etc.) la croyance à la réalité de la cause et de l'effet est devenue pour lui une croyance fondamentale que maintenant encore il applique partout à n'importe quel événement, — de façon instinctive, par une sorte d'atavisme de la plus lointaine origine. / Les thèses : « point d'effet sans cause », « tout effet est une nouvelle cause » paraissent comme des généralisations de thèses beaucoup plus limitées : « où l'on a agi, là on a voulu », « on ne peut agir que sur des êtres voulants », « il n'est jamais de souffrance pure et sans conséquence, d'une action, mais toute souffrance est une émotion de la volonté » (volonté d'agir, de se venger, de se défendre, de calomnier) — mais aux temps primitifs de l'humanité les deux genres de thèses étaient identiques, les premières n'étant pas la généralisation des secondes, mais celles-ci l'élucidation de celles-là. — Schopenhauer, pour avoir admis que tout ce qui existe ne serait que quelque chose de voulant, a intronisé une mythologie des plus archaïques : il semble n'avoir jamais tenté une analyse de la volonté, parce que, semblable à chacun, il *croyait* à la simplicité et à l'immédiateté de tout vouloir : — alors que le vouloir n'est autre chose qu'un mécanisme si bien monté qu'il échappe presque au regard de l'observateur. / A Schopenhauer, j'oppose les thèses suivantes [1] : premièrement, pour que la volonté naisse, une représentation du plaisir et du déplaisir est nécessaire. Deuxièmement : qu'une excitation violente puisse être ressentie comme plaisir ou déplaisir, revient à une *interprétation* de l'intellect qui, dans la plupart des cas sans doute, nous travaille en cela de façon inconsciente; la même excitation *peut* être interprétée en tant que plaisir ou déplaisir. Troisièmement, ce n'est que chez les êtres intelligents que se produit le plaisir, le déplaisir et la volonté; l'immense majorité des organismes n'a rien de tout ceci.

Dans la conception « moderne » de la volonté, dont Kant est ici le nom-titre, elle est comprise comme une autodétermination, comme une causalité par liberté, ce qui est bien évidemment lié au privilège de la conscience et à l'identification de la volonté à la conscience qui est principe. Parce que je suis une capacité a priori de dire « je », de prendre conscience de moi-même, de poser un acte de réflexion, je serais la cause de moi-même et la volonté serait un acte « simple », dans la mesure où elle ne se fonde que sur la réflexion, tout le reste étant pure passivité. Nietzsche veut renverser cette

conception idéaliste de la volonté qui la simplifie en oubliant tout ce qui porte la volonté à savoir la vie du corps, l'ensemble des excitations, des réactions, des représentations inconscientes, sans lesquelles je ne peux rien vouloir. Il veut remettre en cause l'idée que l'action ne commencerait qu'avec la décision alors qu'elle est rendue possible par toute une vie qui la précède. Ce § 127 du *Gai savoir* énonce alors la thèse centrale de Nietzsche sur la volonté, celle qui est liée dans cette même œuvre à la mort de Dieu et à la critique du moi substantiel et donc aux deux principes classiques de la métaphysique. En réalité tous les renversements proposés par Nietzsche afin de ne pas nier le corps et le devenir supposent une nouvelle compréhension de la volonté qui conduira dans *Ainsi parlait Zarathoustra* à l'idée de Volonté de puissance qui sera le concept central du dernier Nietzsche.

Le texte repose sur une double généalogie : d'une part la généalogie d'une erreur qui conduit au concept idéaliste de volonté et, d'autre part, une description de la véritable genèse du vouloir. Même si le concept n'est pas encore explicitement présent dans ce §127, ce texte libère la possibilité de comprendre la volonté de puissance en permettant d'envisager une volonté par-delà la cause et l'effet, par-delà l'activité et la passivité. Il s'agit donc d'opposer la « volonté libre » soi-disant simple et immédiate et une volonté qui n'est ni libre, ni soumise, et qui n'est ni simple ni immédiate. Le tort de la métaphysique est finalement de considérer la volonté d'une façon isolée comme un principe séparé et ainsi d'ignorer son essence elle-même multiple. La volonté « en soi » est une invention, quelque chose d'imaginaire, mais qui a la vie dure en philosophie. La plus grande partie du texte vise à déconstruire l'idée que la volonté « agit » pour montrer que l'action présuppose tout un complexe d'excitations, de réactions, d'interprétations, qui ont lieu en nous mais sans nous. Quand Nietzsche soutient dans certains fragments posthumes qu'il n'y a pas de volonté, cela ne veut pas dire pour lui qu'il n'y a que de la passivité en nous, mais que tout choix que nous posons, toute valorisation, et donc tous les principes auxquels nous obéissons impliquent une vie plus originaire dont la volonté ne doit pas être isolée.

Le § 127 du *Gai savoir* se laisse de lui-même découper en quatre parties, qui sont les quatre étapes formant le passage de la conception traditionnelle de la volonté fondée sur la conscience de soi à une conception nouvelle de la volonté comme représentation et interprétations inconscientes. Comme souvent, Nietzsche part d'une perspective non-philosophique, celle de l'homme irréfléchi, de l'homme de la rue, pour, dans un deuxième temps, montrer que le « sentiment » de la volonté est ce qui produit la croyance en la causalité, notre plus ancienne religiosité, c''est-à-dire celle qui est la plus profondément inscrite en nous. La troisième partie fait de Schopenhauer le représentant de la philosophie idéaliste et va montrer que le philosophe est dans la même croyance que n'importe quel homme, parce que lui aussi considère la volonté comme simple. Cela conduit Nietzsche, dans un quatrième temps à l'énoncé positif de la nouvelle conception de la volonté dans laquelle elle ne se réduit pas à la réflexion consciente. Ainsi ce § 127 dans le livre III du *Gai savoir* est une étape essentielle dans la libération de la maladie de l'idéalisme afin de se tourner vers la grande santé et vers un autre idéal que celui de l'idéalisme.

Première partie.

Dans ce §127 encore, Nietzsche part d'un point de vue extérieur à la philosophie « l'homme irréfléchi » pour lequel la volonté va de soi, pour lequel l'homme agit parce que tout simplement il veut. Dans cette absence d'interrogation il est aussi « évident » que la volonté agit qu'il est « évident » que la pierre tombe parce qu'elle est lourde. Comme disait déjà Spinoza, si la pierre était consciente d'elle-même, elle s'imaginerait libre de tomber. Le vouloir serait un « donné », quelque chose de non relatif et donc d'absolu. Quand l'homme frappe, il est certain que c'est le « moi » qui frappe et ainsi la pseudo évidence du vouloir est liée à la pseudo évidence du moi-principe. Dans cet acte, il se comprend comme la seule et unique cause, comme s'il n'y avait pas un corps, comme si le monde n'existait pas. L'homme irréfléchi est donc convaincu du caractère absolu de son vouloir : il ne dépendrait que de soi seul et il serait la seule cause de l'acte. Spontanément, et l'idéalisme ne dira pas autre chose, l'homme se considère comme la seule cause de lui-même. Il se comprend comme « cause de soi », comme si rien n'agissait sur lui. Il s'agit de déconstruire cette idée d'être cause de soi.

Ce que Nietzsche nomme ici « le sentiment de la volonté » n'est autre que la conscience elle-même. On identifie la volonté à la conscience que l'on en a, sans s'apercevoir que notre vouloir est plus large que notre conscience. Cela renvoie à toute la critique de la subjectivité et du prétendu moi que Nietzsche a déjà réalisée dans le *Gai savoir*. On confond selon Nietzsche ce qui nous apparaît en premier, le sentiment, avec ce qui est vraiment. L'homme irréfléchi est donc en fin de compte inattentif au phénomène même du vouloir.

Nietzsche met donc en évidence ici une généalogie : moi→ sentiment de la volonté→cause/effet. Dans cette généalogie de l'erreur l'homme ignore tout ce qui rend pourtant possible l'action, même le simple coup : tous les mécanismes physiologiques à l'œuvre, toutes les sensations et interprétations qui sont comme un calcul infini qui permet le coup de marteau. Autrement dit, l'homme irréfléchi passe par-dessus toute la réalité de l'acte et notamment tout son caractère charnel. C'est véritablement un oubli du **corps**. Jamais une volonté pure ne pourra planter un clou et le corps n'est pas ici l'instrument dont se sert la conscience, mais il est le lieu d'une sensation, d'une pensée et d'un véritable vouloir. Cette évidence de la volonté peut être alors comprise comme de la magie, dans la mesure où on ignore le comment de l'acte. Il manque la cause efficiente et l'homme irréfléchi se contente de la cause finale. La magie consiste à croire que c'est par la force de ma volonté que le coup est donné, que la lumière s'allume, que la voiture avance. Toute action, par exemple l'acte d'écrire, est pour Nietzsche bien plus qu'un acte de la volonté identifiée à la conscience ; c'est un acte du corps qui pense et veut afin que nous puissions vraiment vouloir et agir. Il est donc aussi principe puisqu'il est une pensée première qui commande.

Deuxième partie.

« Or primitivement… » Après l'homme irréfléchi, Nietzsche déploie une perspective historique et généalogique sans se soucier de connaissances historiques précises. La croyance en la volonté comme cause serait la croyance la plus ancienne et donc la plus ancienne religiosité. Nietzsche évoque un anthropomorphisme qui conduisait à voir des esprits ou des personnes derrière chaque action. Dans toute la nature il y aurait de la volonté libre, des intentions poursuivies par des esprits. S'il pleut c'est qu'un dieu veut faire pleuvoir. Nietzsche songe peut-être ici à Hésiode. Cette finalité intentionnelle rendait nécessairement aveugle aux mécanismes de la nature dans lesquels il n'y a aucune intention : la nature ne « veut » rien.

Or, une croyance qui dure si longtemps devient une seconde nature, elle s'incorpore à notre être et fait que nous ne pouvons voir que des personnes. Dès lors, cette croyance finit par fonder la croyance en la cause et l'effet dans une analogie spontanée entre le sujet et la nature. Ces catégories, ne sont pas issues de façon intemporelle de la raison pure, mais viennent de la longue histoire de l'esprit humain. Leur historicité marque ici leur relativité. On ne regarde pas la nature en elle-même comme un assemblage de forces, de matières, de choses, mais à partir de catégories non pas a priori mais historiques. Ce sont donc des préjugés. Tout événement est préconstitué par les préjugés du sujet qui sont devenus des instincts et cet instinct ou cet atavisme est bien un point de vue d'interprétation : c'est un préjugé au sens d'un jugement qui s'est incorporé à nous à tel point qu'il se manifeste si naturellement qu'on en a plus conscience. Ainsi, cette mise en perspective historique de la connaissance actuelle montre que nos instincts sont plus forts que toute activité réflexive du moi. Nous croyons à notre libre vouloir alors que ce sont les instincts qui agissent, nous croyons à la cause et à l'effet alors que le monde dans toutes ses nuances échappe à ces catégories. Nietzsche déploie ici une véritable physiologie de la connaissance avec ces instincts qui sont des jugements incorporés. Nietzsche peut donc opposer à la simplicité de la volonté libre la complexité du vouloir incarné. En réalité, chaque acte volontaire s'enracine dans une pluralité de motifs dont la conscience ignore tout. Ainsi, même dans l'erreur, c'est le corps qui interprète, qui choisit, et donc qui veut et non le moi. Nietzsche retourne donc la conception idéaliste du vouloir en décrivant son propre enracinement historique et corporel.

Troisième partie :

« Les thèses… » Nietzsche peut maintenant dévoiler la conception idéaliste de la connaissance comme une simple généralisation de cette croyance en la causalité. La conception idéaliste de la connaissance développée par Fichte, Schelling et Hegel, maintiendrait, selon Nietzsche, la conception primitive de la volonté (la plus ancienne religiosité). En rapportant la souffrance uniquement à la volonté, comme émotion de la volonté qui conduit à agir, à se venger, à se défendre, à calomnier, on fait du sujet un absolu au lieu de le comprendre dans son enracinement dans le monde. A partir de ces préjugés, on construit des lois d'entendement, des principes, comme « pas d'effet sans cause » ou « tout effet est une nouvelle cause ». Finalement, le monde moderne ne ferait que formaliser la pensée primitive en isolant la thèse sur la volonté et la thèse sur la causalité.

Schopenhauer échappe-t-il à ce reproche ? Il y a bien chez lui une pensée du corps, puisque pour lui la réalité intime du corps est d'être une expression de la volonté ; la volonté est pour Schopenhauer l'en soi des phénomènes. Néanmoins, pour Schopenhauer la volonté demeure libre par principe et peut être saisie par l'homme par intuition. Ainsi, avec Schopenhauer la volonté n'est plus la simple velléité d'un sujet qui se croît absolu, mais elle est l'en soi de toute chose. Schopenhauer semble le plus proche de Nietzsche, mais il appartient encore pour Nietzsche à l'ancienne métaphysique, car il maintient l'immédiateté et la simplicité de la volonté. Pour Nietzsche, au contraire, la volonté est essentiellement complexe, c'est un mécanisme d'une complexité infinie qui échappe à la réflexion : il est fait d'excitations innombrables, d'instincts multiples, d'interprétations toujours à recommencer. Cela montre la complexité du corps et le caractère nécessairement médiat du vouloir en ce qu'il résulte de tout ce mécanisme. Comme Nietzsche le dira plus tard dans *Par-delà bien et mal*, vouloir, c'est commander à partir d'un jugement de forces déjà là et qui incline dans tel ou tel sens. Toute une vie organique fait que la volonté libre qui se croit souvent première est plus un effet qu'une cause, sans être pour autant purement passive. Elle demeure active quand elle va dans le sens de la vie, de l'accroissement de puissance, du dépassement de soi. Nietzsche dit dans un fragment posthume 1881,12[63] que l'immédiateté du « je pense » et du « je veux » est la mythologie primitive. Pour Nietzsche il n'y a pas de principe *a priori*.

Quatrième partie.

« A Schopenhauer… » Ce passage est particulièrement difficile d'interprétation et pourtant avec lui le texte quitte la critique de la conception traditionnelle de la volonté afin d'énoncer la nouvelle compréhension de la volonté. Il donne la définition nietzschéenne de la volonté, qui ne doit plus être comprise comme une volonté libre. Il s'agit pour lui de donner à voir la véritable volonté qui est par-delà liberté et servitude. Nietzsche va marquer dans ce passage le caractère essentiellement corporel du vouloir avec le plaisir et le déplaisir. Nietzsche décrit donc ici les trois aspects de la volonté, sans les ordonner chronologiquement, même si ce texte décrit aussi une genèse du vouloir :

Excitations→interprétations/représentations →volonté

a) La volonté implique une représentation du plaisir et du déplaisir (*Lust* et *Unlust*). « Représentation » ne doit pas prendre ici une signification réflexive. Il ne s'agit pas seulement de dire que le sujet forme volontairement une représentation à partir de ce qui l'excite. Le plaisir et le déplaisir sont seulement le symptôme d'un mouvement de forces. Il y a plaisir quand le sentiment de puissance se réalise. Il y a déplaisir quand il est contrarié. Contre le stoïcisme, Nietzsche reconnaît ici la valeur du déplaisir qui nous est aussi utile que le plaisir. La douleur m'avertit que mon corps est en danger et c'est ce qui me fait par exemple retirer ma main. De même, le plaisir indique ce qui est bon pour moi, et c'est pourquoi je peux le vouloir. Il ne s'agit pas de savoir si c'est juste ou non, mais de montrer qu'il n'y a pas de vouloir sans cette représentation d'un plaisir qui est le plus souvent inconsciente. La représentation est ici l'acte de ressentir le plaisir et le déplaisir.

b) Nietzsche va marquer maintenant le caractère « intellectuel » du plaisir et du déplaisir. En effet, puisque toute excitation peut être ressentie soit comme plaisir soit comme déplaisir, c'est dire que le plaisir et le déplaisir sont déjà des interprétations de ce signe qu'est l'excitation. Certes, cette interprétation est le plus souvent inconsciente, elle se fait spontanément. Le plaisir et le déplaisir sont des « jugements » d'instinct. La douleur liée à une brûlure est ainsi une forme d'évaluation de la

lésion subie. Il n'y a pas de douleur sans évaluation. Autrement dit, le déplaisir est « intellectuel », car il est le jugement souvent inconscient que quelque chose m'est nuisible. La douleur n'est donc ni un pur état du corps, ni un pur état de l'âme, mais elle est un jugement à même notre corps. Notre corps est d'abord un ensemble de jugements inconscients de plaisir et de déplaisir.

c) Le dernier point attaque à nouveau la simplicité du vouloir selon Schopenhauer. Il y a bien une volonté proprement humaine comprise de manière transcendantale comme commencement, mais ce n'est qu'un des éléments de la volonté auquel on ne peut la réduire. La liberté humaine est bien « intellectuelle » et cette intellectualité-là est bien absente de bien des êtres, mais Nietzsche a montré en quoi cette intellectualité est à même le corps. Telle est la thèse de Nietzsche qui renverse la thèse de l'idéalisme sur la volonté : contre l'idée d'une volonté pure de tout élément venant du corps, c'est en tant que corporelle que la volonté est humaine. La différence entre les hommes et les autres êtres ne vient pas de la conscience, mais du corps. Seul l'homme possède un corps comme système de jugements de plaisirs et de déplaisirs.

A partir de ce texte il devient possible de comprendre en quoi le « gai savoir » n'est pas l'abolition de toute valeur, mais l'instauration d'autres valeurs, comme le dépassement de soi, la noblesse et le surhomme. Généalogie de la connaissance et généalogie de la morale sont inséparables pour renverser l'idéalisme et pour renverser le christianisme qui, selon Nietzsche, demeure une forme d'idéalisme. Il ne faut surtout pas séparer morale et métaphysique, puisque la critique de la morale est une critique de la métaphysique. Ce § 127 confirme donc que pour Nietzsche l'idéalisme n'est qu'une morale dans la mesure où à son fondement il y a toujours des valorisations.

Ce § 127 a permis de confirmer que la croyance en la causalité vient de notre croyance à notre identité de sujet et à la compréhension de nous-mêmes comme cause. On peut donc bien dire que Nietzsche déconstruit ici le « système » de la métaphysique en montrant qu'au nivellement du sujet-principe correspond le nivellement du monde. La connaissance est alors commandée par de simples valeurs de conservation, néanmoins il serait possible d'envisager qu'elle devienne liée à des valeurs actives, qu'elle soit une expression de ce qu'il va nommer la volonté de puissance, ce qui est un tout autre concept de volonté dont ce § 127 prépare la compréhension en libérant de toute conception d'une volonté simple.

On comprend alors mieux pourquoi Nietzsche refuse aussi bien une conception historiciste des principes selon laquelle ils sont simplement relatifs à une époque qu'une conception finaliste selon laquelle des principes éternels s'accompliraient peu à peu dans l'histoire. Toutes les formes du refus du finalisme dans la pensée contemporaine au profit d'une pensée de la rupture, de la discontinuité, du changement de paradigme, ne sont que des reprises de la pensée de Nietzsche. Que l'histoire corresponde à des lois empiriques ou à des lois a priori (telle l'histoire a priori de Kant), elle conduit dans les deux cas à nier la vie en tant que création de valeur et de nouveauté en ne cherchant que la seule répétition du même. Le nihilisme est dans l'application du principe de substance dont le principe de conservation n'est qu'une figure. L'être est compris en tant que substance, ce qui demeure, alors que l'être est devenir et vie. Être, c'est naître, et c'est ainsi advenir hors de tout plan préalable. De ce point de vue, l'histoire ce n'est pas que le passé, c'est également tout ce qui est en gestation, tout ce qui doit advenir et les vrais principes de l'histoire ne peuvent pas être simplement la mise en lumière de régularités. Comme Nietzsche le souligne dans la seconde des *Considérations inactuelles*, le grand danger dans l'interprétation du passé c'est de le lire depuis des principes qui sont à notre mesure et qui nous font manquer toute la richesse du passé. Selon Nietzsche, la téléologie de l'histoire de Hegel fait du présent qu'il représente l'époque suprême. Pour Nietzsche, tout cela n'est qu'une théologie masquée. Finalement, le sens historique selon Hegel se distingue peu du sens du déterminisme ; le poids du passé, le mouvement inévitable des événements est ce qui qui conduit à courber la tête et à adorer « les faits », à adorer l'ordre établi, c'est-à-dire l'État prussien. Nietzsche voit dans la philosophie de l'histoire de Hegel le développement excessif d'un savoir pour le savoir, qui conduit à

une accumulation de connaissances paralysant l'action. On peut donc dire qu'une téléologie absolue est ce qui finit par produire le nihilisme ; tel est le paradoxe. On pourrait objecter que Nietzsche manque totalement la négativité selon Hegel, mais le problème n'est pas là parce que ce qui importe pour lui c'est de montrer que finalisme et déterminisme se rejoignent dans l'oubli de la vie en tant que source des principes. La tâche de la philosophie n'est pas de dégager un principe caché, une logique cachée, derrière le chaos de l'histoire, mais de laisser à l'histoire toute sa complexité et toute sa diversité ; il y a toujours plusieurs histoires qui s'entrelacent san pouvoir se réunir et le moi lui-même est cet entrelacement de plusieurs histoires.

Dans sa critique du moi comme principe unificateur, Nietzsche souligne deux choses : il montre que le moi lui-même est multiple, qu'il est toujours en tension ou en crise, que nous avons toujours plusieurs personnes en nous, et il souligne également que nous avons une très grande tendance au conformisme, à obéir aux mêmes principes que les autres ; que le conformisme est une paresse naturelle à l'homme. Il n'y a donc pas de moi éternel depuis lequel il serait possible de donner sens à la vie dans le temps ; il n'est pas non plus question de se contenter de se soumettre aux principes du temps. Toute la difficulté est d'avoir le courage d'être soi, de se vouloir dans toute la diversité de son être. Si l'impératif demeure de se vouloir soi-même, se vouloir ce n'est pas simplement devenir auto-législateur comme le voulait Kant, c'est aussi comprendre ce qui se veut en nous et que l'on ne peut découvrir que sa relation au monde et aux autres. Il n'y a pas un moi substantiel qui serait principe absolu, car il y a une création continue de soi à travers ses relations. Dans la troisième des Considérations inactuelles, Schopenhauer éducateur, Nietzsche montre bien qu'une telle vie est très difficile, qu'elle est un chemin de solitude, qu'elle demande de renoncer à la facilité du conformisme et donc au bonheur facile, qu'elle met en garde également contre l'endurcissement dans des principes figés. Le jouisseur comme le moraliste sont dans un mauvais rapport au principe, car ils oublient soit dans la paresse, soit dans la rigidité morale, que « Vivre, c'est être en danger ». Il est difficile de commenter cette proposition de Nietzsche qui est parfois réduite à un slogan volontariste et qui n'est jamais vraiment comprise. Ce n'est pas du tout faire l'apologie du risque et de l'exploit, mais c'est souligner que la vie est un combat (ce que disait déjà bien autrement Platon) et qu'il faut accepter dans le devenir soi une dimension de non-maîtrise liée à notre vie pulsionnelle qui encore une fois précède et est indissociable de la vie volontaire.

Il y a là une critique constante du moi-principe selon Descartes et Kant de manière à montrer que le « moi » est en réalité l'objet d'une croyance, de la croyance en une identité stable, de la croyance en un être constant : le moi serait donc cette partie de l'homme qui demeurerait toujours la même. Là encore, c'est la volonté qui cherchant la sécurité pose une telle unité, qui est utile, mais construite. Nietzsche va encore plus loin en montrant que le moi-principe est ce qui conduit à chercher de la constance en toute chose, qu'il est le principe des principes, de celui de la substantialité, celui de la causalité, celui de la conservation, etc. En déconstruisant le moi-principe on déconstruit tout le système des principes de la métaphysique. Voir le § 115 d'*Aurore* :

Ce qu'on appelle le « moi[27] ». La langue et les préjugés sur lesquels elle est fondée[28] sont souvent des obstacles pour sonder nos processus internes et nos pulsions, notamment parce qu'il n'existe véritablement de mot que pour les degrés *superlatifs* de ces processus et de ces pulsions. Or, là où les mots nous manquent, nous sommes accoutumés à ne plus faire d'observations précises parce qu'il nous est pénible alors de penser avec précision ; et même autrefois on décidait sans trop réfléchir que là où cesse le royaume des mots cesse également le royaume de l'être. La colère, la haine, l'amour, la pitié, le désir, la connaissance, la joie et la douleur, autant de noms pour des états *extrêmes* : les degrés intermédiaires et atténués, et même les degrés inférieurs toujours présents, nous échappent, et pourtant ce sont eux justement qui tissent la toile de notre caractère et de notre destin. Ces manifestations extrêmes – et même le moindre plaisir ou déplaisir *dont nous sommes conscients*, quand nous mangeons, quand nous entendons un son, est peut-être encore, tout bien pesé, une de ces manifestations extrêmes – déchirent fréquemment la toile et constituent alors des exceptions violentes, la plupart du temps sans doute à la suite d'une accumulation, et à quel point elles peuvent, comme telles, égarer l'observateur ! Guère moins qu'elles ne le font pour l'être agissant. *Nous sommes tous autre chose* que ce que nous paraissons du fait des états pour lesquels seuls nous disposons de conscience et de mots – et par conséquent d'éloge et de blâme. Nous nous *méconnaissons* à cause de ces manifestations grossières qui seules nous sont connues, nous tirons une conclusion d'un matériau dans lequel les exceptions l'emportent sur la règle, nous lisons de travers cet alphabet apparemment tout à fait lisible de notre moi. *Or cette opinion sur nous-mêmes*, que nous avons trouvée par cette mauvaise voie, ce qu'on appelle le « moi », ne laisse pas de participer de notre caractère et de notre destin.

Ce paragraphe 115 d'*Aurore* montre que nous ne sommes pas seulement la conscience que nous avons de nous-mêmes, même si cette représentation que nous avons de nous-mêmes joue un grand rôle dans le devenir soi. En réalité notre être déborde ce prétendu moi, car notre conscience n'a pas accès aux instincts qui nous constituent, à cette pluralité de pulsions qui est en nous. La vraie psychologie n'est pas une introspection ou une théorie de l'âme, mais une théorie des pulsions. Il s'agit donc de commencer par défaire cette construction du moi, cette simplification du moi, son unification forcée, qui est liée au langage et à la volonté. Citant une liste d'affects, Nietzsche montre que les mots sont utiles pour distinguer et maîtriser, mais qu'ils ne désignent que des états extrêmes et que du coup toutes les nuances de la vie affective personnelle sont perdues. Il n'y a pas une colère mais mille nuances de la colère en fonction de ce que je suis et en fonction des événements. Puisqu'être conscient, c'est disposer de mots afin d'identifier ce que nous ressentons, tout ce que nous ne pouvons nommer échappe à notre conscience. Or, ce serait la plus grande part de nous-même qui alors nous échapperait. Nietzsche souligne qu'en réalité il est impossible d'être totalement maître de ses actions ; en effet, en réalité nous réagissons à tel ou tel événement à partir de nos pulsions et non à partir de ce que nous imaginons être. Si nous ne réagissons pas de la même manière, c'est que les instincts sont différents en chaque homme. Dès lors, pour se connaître soi-même il ne s'agit pas de s'enfermer en soi-même, dans la pure présence à soi-même, mais au contraire nous apprenons à nous connaître à partir de la façon dont nous réagissons à ce qui nous advient. Encore une fois, la critique du moi est d'abord dans la philosophie de Nietzsche une critique de l'isolement, isolement lié selon lui à la volonté de possession de soi. C'est bien cet isolement qui me donne l'illusion que « je » produis la pensée, alors que c'est bien plutôt la pensée qui se produit en moi. En quelque sorte, cela pense en moi. Je suis plus le spectateur que le producteur de cette pensée, et c'est à partir d'elle que je me comprends. En outre cette pensée est tout aussi bien un vouloir et un sentir. Au lieu de vouloir figer l'homme dans une identité stable ou de ne voir en lui que le développement progressif d'une essence toujours déjà là, il est question plutôt de montrer que l'existence n'est autre chose que le mouvement incessant des rôles : là encore, il s'agit de remettre en cause la figure linéaire du développement de soi héritée, selon Nietzsche toujours, de la théologie, afin de comprendre l'existence comme un éternel retour. Il s'agit donc bien de renverser la définition kantienne de la volonté afin de montrer que notre volonté est indissociable d'un vouloir bien plus ample dans lequel il y a aussi toute la vie organique. Le principe qui nous apparaît en premier, le moi

qui se représente lui-même, n'est donc pas si premier que cela et il s'enracine dans une vie plus originaire. Nos sensations inconscientes sont bien plus nombreuses que nos sensations réfléchies. D'une certaine façon, la conscience n'est que la partie émergée de l'iceberg. L'ancien philosophe, qui ne veut pas entendre une telle vérité, est celui qui pose en principe le primat de la conscience. « Ancien » n'a donc pas ici une signification historique, car ce terme désigne ce à quoi la nouveauté de la philosophie de Nietzsche met fin. L'ancien philosophe, c'est celui qui défend la thèse que penser, c'est uniquement se représenter de façon consciente. Le § 354 du *Gai savoir* explique que pour comprendre ce changement complet de perspective sur le principe il faut passer du point de vue de l'individu, qui était celui de la métaphysique classique, à celui de l'espèce. C'est ce changement de perspective, ce passage de la considération d'individu au point de vue de l'espèce, qui permet à Nietzsche, sans autre précision historique, d'avancer que c'est là où les hommes ont été le plus forcés à communiquer, qu'il y a eu le plus grand développement de la conscience. Quand on passe de la conscience de soi de l'individu à la conscience de soi d'un peuple, il est possible de montrer que la communication est ce qui fonde la possibilité même de la conscience. La conscience n'est donc pas originaire, car elle se fonde sur un besoin de communiquer.

Cela permet à Nietzsche de montrer que le moi n'est pas un principe d'individuation ; bien au contraire. Ce sont les conflits liés aux besoins qui sont les principes d'individuation. On peut alors dire que de par son origine grégaire la conscience n'est jamais individuelle et que finalement la conscience sera d'autant plus vive que la communication sera difficile. La conscience n'est donc pas d'abord un sujet tourné vers l'objet, elle n'est pas non plus un phénomène ou une représentation comparée à la chose en soi, et il s'agit pour Nietzsche de montrer que l'homme de troupeau a tendance à inverser en permanence l'ordre des événements ; il a tendance à faire de la conscience, qui n'est qu'un effet, la cause de tous les événements. C'est bien là le plus grand danger, c'est là l'expression même du nihilisme et il n'est possible d'échapper à ce nihilisme qu'en montrant toujours à nouveau que la conscience ne peut pas être le lieu de la vérité. La conscience n'est qu'un organe pour ce qui dirige en l'homme, mais elle n'est pas ce qui dirige. Il s'agit donc de se souvenir que la conscience est d'abord tournée vers le monde extérieur et c'est dans ce souvenir qu'elle n'est pas un danger. Ce dont nous risquons de périr, comme le souligne la toute fin du texte, c'est de nous croire, nous sujet individuel, l'unique source du sens, de nous croire l'origine de l'être. Toute la tâche de la philosophie selon Nietzsche et alors de reconduire l'homme à sa véritable origine : la vie physiologique et sociale. On comprend ici pourquoi Nietzsche est à l'origine de la plupart des considérations philosophiques sur la mort du sujet ou littéraires sur la mort de l'auteur. Il convient de lire ici les § 16 et 17 de *Par-delà bien et mal* sur cette plus ancienne croyance qu'est le moi-substance qui conduit à la simplification et à la falsification du monde, notamment à partir du principe de causalité.

Nietzsche défend donc l'idée que tout ce que l'on tenait pour des principes a priori, qui certes nous assurent la maitrise du monde, ne sont que des constructions de notre esprit issues de la crainte. L'identique, le permanent, le stable, la substance, la cause, sont des catégories qui ne se trouvent pas dans le monde sensible, qui ne viennent pas du monde phénoménal. L'analyse du nombre dans le § 19 *d'Humain trop humain* est en cela exemplaire : L'acte de nombrer des choses, le fait de dire par exemple six pommes ou six chaises, suppose déjà des choses identiques, or dans le monde il n'y a rien d'identique, il n'y a que de la pluralité. Finalement le nombre n'est que l'ordre que nous mettons dans le monde, dans le temps, et en outre ce n'est qu'une représentation liée aux nécessités de l'action. Ce que l'on appelle la « nature » n'est pas autre chose que le monde comme représentation. Or, pour le monde qui n'est pas « notre » représentation, il n'y a pas de choses identiques et il faut ajouter qu'il n'y a pas non plus de choses tout court, et, de ce fait, on ne peut pas lui appliquer le nombre. Pour résumer, le nombre relève de la subjectivité. Nietzsche parle ainsi d'une « falsification du multiple et

de l'innombrable en égal, ressemblant, dénombrables » (1885,34 [252]). Comme Nietzsche l'écrit dans la préface à la seconde édition du *Gai savoir*, en 1886 :

> « Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes, des appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles, – il nous faut constamment enfanter nos pensées du fond de nos douleurs et les pourvoir maternellement de tout ce qu'il y a en nous de sang, de cœur, de désir, de passion, de tourments, de conscience, de destin, de fatalité. Vivre – cela signifie pour nous : changer constamment en lumière et en flamme tout ce que nous sommes ; de même, aussi, transformer tout ce qui nous frappe ; nous ne saurions absolument pas faire autrement ».

Ne pas être une grenouille pensante, cela signifie que c'est tout entier que nous devons enfanter nos pensées et donc nos principes.

C'est dans le paragraphe 112 du *Gai savoir* que Nietzsche souligne en quoi la causalité manifeste en elle-même une négation du devenir en montrant que la distinction même de la cause et de l'effet est une abstraction par rapport à la continuité de l'existence :

> « Cause et effet : pareille dualité n'existe probablement jamais – en vérité nous avons affaire à un continuum dont nous isolons quelques fractions ; de même que nous ne percevons jamais que les points isolés d'un mouvement que nous ne voyons pas en somme, mais que nous ne faisons que supposer. La soudaineté avec laquelle un nombre d'effets se substituent les uns aux autres nous égare : mais pour nous ce n'est qu'une soudaineté. Il y a une foule infinie de processus dans cette seconde de soudaineté, qui nous échappent. Un intellect capable de voir la cause et l'effet n'ont pas à notre manière en tant que l'être arbitrairement divisé et morcelé, mais en tant que continuum, donc capable de voir le fleuve des événements – rejetterait la notion de cause et d'effet et nierait toute conditionnalité. »

Encore une fois la causalité est surtout une recherche du bien connu, une recherche de l'ancien dans le nouveau, et Nietzsche veut avant tout montrer que la catégorie de la causalité sert en réalité à la manipulation des choses. Elle vient instaurer une loi imaginaire entre les choses, mais dans un but pratique. En effet, elle est liée à la position d'un en soi des choses et à la parcellisation du monde. Nietzsche peut bien dire alors que la causalité relève d'une illusion subjective. Ce n'est donc pas un principe originaire. Même l'instinct de conservation n'est finalement qu'une hypostase du principe téléologique de l'utilité (*Gai savoir* § 109). Ce qu'il nomme dans le § 382 du *Gai savoir* « la grande santé » est cette capacité à déconstruire le principe de causalité et le principe de finalité pour revenir au multiple et au devenir, pour ne pas oublier tout ce qui ne se laisse pas enfermer dans ces simplifications.

Nietzsche refuse l'idée que la métaphysique s'achève en morale et en religion et c'est pourquoi la critique de la conception platonisante des principes s'effectue surtout en morale ; finalement la métaphysique est toujours guidée par une morale implicite. Le projet de Nietzsche est bien d'écarter les valeurs en soi du platonisme, qui précisément attribue la plus haute valeur à l'esprit et la plus basse au corps. On retrouve ainsi la thèse centrale : le renversement des valeurs prend la signification d'une réévaluation du corps, de l'égoïsme, etc. Encore une fois, le point le plus délicat tient à l'idée que ce renversement des valeurs ne consiste pas pour autant à se contenter de retourner la morale idéaliste. Il s'agit au contraire de parvenir à tenir compte de cette valeur de l'ivresse. Si une valeur, c'est ce qui est jugé comme un bien, c'est également ce qui sert de mesure ; par exemple la liberté, comme valeur, est une mesure des actes. On pourrait dire la même chose de Dieu considéré comme une valeur. En conséquence, la valeur est ce qui sert de règle ou encore de norme à l'action. Notamment, c'est par le bien en soi que l'on peut juger si une action est bonne ou non. Ainsi la valeur a toujours reçu le statut

d'un fondement. Il est possible de dire que chaque image du monde a ses valeurs : il y a les valeurs de l'Antiquité, celles du Moyen Âge, celles de la Renaissance, etc.

Cela conduit Nietzsche à une critique radicale du principe du désintéressement qui semblait pourtant le principe rationnel d'une véritable morale. Attaquer le désintéressement, c'est attaquer le principe a priori de la morale kantienne, celui d'une action par devoir, mais c'est aussi attaquer toute la morale chrétienne. Nietzsche veut montrer que toute action soi-disant désintéressée est toujours aussi intéressée. Bien sûr, on pourrait objecter que la thèse n'est pas nouvelle et que toutes les morales du désintéressement ont cherché à montrer que la conversion morale consistait à savoir s'élever à des intérêts bien plus hauts, en passant par exemple de l'amour de soi à l'amour du prochain ou encore à l'amour de Dieu en tant que principe des deux premiers. Et justement, Nietzsche ne veut pas du tout faire cela et il veut montrer que derrière toute intention désintéressée il y a toujours un intérêt qui agit. Il ne s'agit donc pas non plus de dire qu'il n'y a pas d'action qui soit parfaitement moralement pure et que même le plus grand des philanthropes n'est pas certain d'agir par simple désintéressement. Le projet de Nietzsche est bien plus radical, et ne cherche pas simplement à mettre au jour des conflits d'intérêts propres à la vie morale, mais il veut montrer que l'utilité est à la source de toutes les valeurs, ce qui est bien autre chose. Selon le § 21 du *Gai savoir* :

> « La louange du désintéressé, du sacrifié volontaire, du vertueux – donc de celui qui n'applique pas toute sa force et toute sa raison à la conservation, au développement, à l'élévation, aux exigences et à l'accroissement de puissance de sa vie propre, et quant à soit vide modestement et insoucieusement, peut-être même indifféremment ironiquement – cette louange de là en tout cas n'est pas né de l'esprit de désintéressement ! Notre « prochain » loue notre désintéressement, parce qu'il trouve son avantage ! Si le « prochain » pensait lui-même d'une manière « désintéressée », il refuserait pareille mutilation de la force, pareil préjudice en sa faveur, il s'opposerait au développement de pareils penchants, et ayant tout prouverait son propre désintéressement en lui déniant toute bonté ! – C'est là que se dénonce la contradiction foncière de cette morale qui est précisément en honneur aujourd'hui : les motifs de cette morale contredisent ses principes ! Ce par quoi cette morale veut faire ses preuves, elle le réfute du même coup par son critère de moralité ! La sentence : « tu dois renoncer à toi-même et te sacrifier », pour ne pas aller à l'encontre de sa propre morale, devrait n'être décrétée que par une nature qui de ce fait renoncerait elle-même à son propre avantage et qui peut être provoquerait par le sacrifice exigé des individus son propre anéantissement. Mais sitôt que le prochain (ou la société) recommande l'altruisme dans un but utilitaire, ce sera justement la sentence opposée : « tu dois chercher ton avantage, même aux dépens de tous les autres » qui se trouvera mis en pratique, et l'on prêchera tout d'une haleine un : « tu dois » et un : « tu ne dois point ! » »

Nietzsche souligne ici une contradiction qui n'est pas assez prise en compte : on loue le désintéressement par intérêt. Bien sûr, on pourrait discuter d'une telle compréhension du sacrifice. Mais le problème n'est pas là dans ce texte. Nietzsche veut montrer à partir d'un sens très général du sacrifice que l'altruisme a toujours un but utilitaire. Cela dit, il ne faut pas forcer la pensée de Nietzsche et il ne s'agit pas pour autant de faire l'éloge de l'égoïsme, puisque l'amour de soi peut rendre possible l'amour d'autrui. Ce contre quoi lutte Nietzsche, c'est plutôt le projet d'une volonté sainte obéissant parfaitement à des principes purs et parfaitement maitrisés dans laquelle il n'y a rien de sensible et réintégrer l'utilité dans la morale, c'est réintégrer le corps dans cette vie morale. C'est ainsi que ce qui peut ne sembler n'être qu'une pulsion mauvaise peut en réalité participer à la recherche du bien. Ainsi, les soi-disant mauvais penchants participent à l'intensification de la vie, à la création. Il n'est plus possible d'opposer brutalement le bien au mal, puisque les mauvaises impulsions sont aussi utiles que

les bonnes comme le montre ce passage dans lequel Nietzsche développe l'idée que les violents ne viennent pas simplement détruire le monde, et peuvent également aider une société à se développer, à s'ouvrir à de nouveaux horizons, et donc à avoir un avenir (*Gai savoir* § 4).

Nietzsche est également très célèbre pour sa critique de la compassion dans les § 132 à 136 d'*Aurore* et qui se poursuit dans toute son œuvre. Nietzsche veut s'attaquer à la compassion non pour se libérer d'une valeur particulière, car il s'agit en réalité de renverser tout le système des valeurs. On pourrait cependant ajouter qu'en dehors des morales du sentiment, la compassion comme principe moral a toujours eu un certain mal à trouver sa place en philosophie et on peut trouver dans la philosophie kantienne un refus de donner à la compassion une valeur morale ; quand il arrive qu'elle soit acceptée, c'est une manière purement marginale comme ce qui peut conduire vers la réflexion morale sans pouvoir pour autant la fonder. L'irrationalité de la compassion fait qu'elle est souvent considérée comme une source d'injustice et ne peut donc être un principe rationnel d'une action juste. Ces quelques éléments visent simplement à indiquer que la critique nietzschéenne de la compassion vise tout à fait autre chose, car il s'agit cette fois de voir en elle la racine même du nihilisme. Comme on l'a vu, la critique de la pitié/compassion (*Mitleid*) part de la remise en cause de l'opposition entre l'égoïsme et l'altruisme, en attribuant cette opposition au christianisme. Le projet de Nietzsche est de réhabiliter le souci de soi et l'amour de soi. La pitié selon Schopenhauer serait nihiliste, elle nierait la vie, elle nierait le plaisir et le corps. *Aurore* § 134 :

« La compassion, dans la mesure où elle engendre véritablement une souffrance – et cela doit être ici notre unique point de vue – est une faiblesse comme tout abandon à une infection nocive. Elle accroît la souffrance dans le monde : même si indirectement, ici ou là, une souffrance peut être grâce à la pitié il n'est pas permis d'exploiter ces conséquences occasionnelles et dans l'ensemble insignifiantes pour justifier son essence qui est, nous venons de le dire, nocive. Supposons qu'elle règne un seul jour en maîtresse : elle entraînerait aussitôt l'anéantissement de l'humanité ».

Elle n'augmente pas la capacité d'agir et même elle accroît la souffrance dans le monde. C'est un thème que Nietzsche ne cessera de développer : loin de diminuer la souffrance dans le monde par son partage, comme le voulait le christianisme, selon Nietzsche, la compassion ne serait pas une réponse au mal chez autrui, car elle empêcherait en réalité d'agir, mais en outre elle me ferait prendre sur moi ce mal est donc l'étendrait dans le monde. Pour défendre cette thèse Nietzsche demande un changement de point de vue, qui est le changement de point de vue propre au philosophe qui passe de la considération du particulier à la considération de l'universel. Autrement dit, Nietzsche ne conteste pas qu'ici ou là, c'est-à-dire de manière contingente, la pitié puisse atténuer ou supprimer une souffrance. Néanmoins, du point de vue de l'espèce, la thèse s'inverse totalement et la pitié ne peut apparaître que comme nocive, car encore une fois elle n'est une réponse au mal que dans le partage du mal. Pour prendre un exemple qu'il développera plus loin, le compatissant peut apporter des paroles réconfortantes, mais le médecin qui doit se garder de la compassion pour bien agir, est le seul qui fait véritablement du bien à autrui. Nietzsche construit alors une hypothèse : imaginons que la compassion soit un jour le seul principe d'action, cela entraînerait l'anéantissement de l'humanité, puisque ce serait le règne généralisé du mal. On voit ici que Nietzsche ne se contente pas de critiquer ce que l'on pourrait appeler la mauvaise pitié, et qu'il cherche à attaquer la pitié dans son essence en montrant que le compatissant, d'une certaine manière, prend plaisir à la souffrance d'autrui. Le paragraphe 133 d'*Aurore* souligne qu'une impulsion de plaisir est à l'origine de la compassion : il y a au moins le plaisir de faire une action louable. En effet, dans ce paragraphe 133, il montre que ce qu'il nomme « l'irréflexion » est la figure de celui qui n'a pas accès aux véritables motivations de la compassion. Dans l'irréflexion on estime que le compatissant est celui qui parvient à ne plus penser à

lui-même pour être tout entier attentif au mal d'autrui ; or Nietzsche veut montrer qu'il s'agit là d'une grande illusion et que l'on pense avant tout à soi dans la compassion, qu'elle est même une manière particulièrement astucieuse de se préserver, de conserver son équilibre, tout comme le corps spontanément cherche à retrouver son équilibre en glissant sur le savon. Si nous agissons par compassion, ce n'est pas pour autrui, mais pour nous, par pur intérêt : soit nous ne voulons pas être enfermés dans l'impuissance, soit nous ne voulons pas manifester une certaine lâcheté et pour paraître courageux nous portons secours à autrui. Dans ce cas, c'est bien pour notre propre gloire que nous aidons notre prochain.

Nietzsche est plus bref dans l'exposition des principes qui ne nie pas la vie, mais il développe l'idée d'un pathos de la distance, d'une amitié qui serait amour du lointain et non pas amour du prochain. Il s'agit de développer une autre éthique dans laquelle le « devoir » ne vient ni de l'expérience de Dieu, ni de l'expérience de la loi morale en soi, mais de cette expérience du lointain. Dans le § 55 du *Gai savoir* Nietzsche tente de définir la noblesse comme une intuition de valeurs pour lesquelles il n'y a pas encore véritablement de mesures ; ce sont donc des valeurs issues du renversement des valeurs, de cette noblesse qui est la nouvelle morale :

> « Le sens suprême de la noblesse. – Qu'est-ce qui constitue « la noblesse » d'un être? Certainement pas que l'on fasse un sacrifice : même le furieux débauché fait des sacrifices. Certainement pas que l'on cède à une passion ; il y a des passions méprisables. Certainement pas que l'on fasse quelque chose pour autrui et sans égoïsme ; peut-être l'égoïsme est-il précisément le plus grandement conséquent chez les plus nobles. – Ce qui fait la noblesse d'un être, c'est que la passion qu'il affecte est une singularité, sans que lui-même en sache rien ; c'est l'usage d'un critère rare il est presque une folie ; la sensation de chaleur dans les choses qui restent froides pour tous les autres ; l'intuition de valeurs pour lesquelles on n'a pas encore inventé de balance ; l'holocauste offert sur les autels d'un Dieu inconnu ; la bravoure sans aspiration aux honneurs ; la modestie qui abonde en ressources et enrichit les hommes et les choses. » *Le Gai savoir* § 55

Ainsi Nietzsche montre qu'au lieu de viser indéfiniment des buts idéaux en réalité inatteignables, l'éloge de l'amitié, de la vraie noblesse, constitue le sol d'une éthique concrète dans laquelle l'autre est aimé pour lui-même et non pas pour soi ou encore pour Dieu. Cette conception de la noblesse, de la morale, n'est donc ni grecque, ni chrétienne. Nietzsche récuse aussi bien l'amitié grecque qui serait l'essence de l'humanité, que l'amitié chrétienne issue de l'amour de Dieu.

Il est nécessaire de dire quelques mots trop rapides également sur le thème très célèbre de la mort de Dieu dans le § 343 du *Gai savoir*. La mort de Dieu est l'effondrement d'un monde de valeurs ; c'est la disparition de tout le suprasensible, de tous les idéaux. Autrement dit, avec la mort de Dieu le monde des Idées n'a plus de force d'obligation et d'élévation. Il s'agit de montrer qu'il y a donc plus d'idéaux, qu'il n'y a plus d'instance supérieure au-dessus de nous. Il n'est possible de comprendre la signification de la disparition de Dieu qu'en saisissant qu'il ne s'agit pas de la simple perte d'un élément parmi d'autres de notre monde, mais qu'il s'agit au contraire d'un renversement total de notre monde, de l'ensemble de nos repères. Nietzsche ne s'est donc pas contenté de dire que l'idée de Dieu est une idée dépassée et il a voulu montrer que la perte de Dieu a rendu le monde inquiétant et étrange. Cette dé- théologisation radicale du monde est alors la condition d'une nouvelle éthique ; elle est la condition pour accéder à la pensée de l'éternel retour et à la compréhension du monde par la volonté de puissance. L'esprit libre est celui qui vit dans l'attente, dans l'attente d'une nouvelle compréhension du bien et du mal. Il ne s'agit donc pas de quitter le vieux monde pour une autre représentation du monde, mais d'assister à une nouvelle aurore, d'assister à la naissance même du monde, au-delà des représentations construites depuis nos idéaux. La mort de Dieu est donc ce dont nous pouvons vivre «

nous autres philosophes », c'est-à-dire ceux qui peuvent s'étonner de la naissance même du monde, ceux à qui le monde dans sa nouvelle aurore donne des yeux pour voir. Comme on a pu le voir dans les parties précédentes du cours, c'est alors toute nouvelle connaissance qui devient possible. La tâche du philosophe est de rendre l'homme de science à la source du véritable étonnement en le libérant des préjugés métaphysiques et théologiques. Le vieux monde était un monde fermé, avec un horizon clos et déterminé ; le Nouveau Monde est ce qui nous appelle à l'audace et à la découverte. L'homme peut alors avoir un avenir qui ne soit pas déterminé par le passé. Comme Nietzsche l'énonce dans le § 382 du *Gai savoir*, il s'agit d'opposer cet idéal figé et fermé à un autre idéal qui marche devant nous sans supprimer l'étrangeté du monde. L'idéaliste au sens ancien est animé par la crainte, est animé par le désir de tout reconnaître, de ramener l'inconnu au connu ; bien au contraire, les « Argonautes de l'idéal » sont des aventuriers qui s'avancent en vue d'une terre inexplorée et qui n'a pas encore de frontières. La démarche nietzschéenne n'est donc pas purement négative et elle cherche bien à substituer à l'idéalité de Dieu un autre idéal. Il s'agit dans ce renversement des valeurs de refuser l'idéal comme une simple prédétermination, comme une mesure du devenir, afin de commencer à penser un idéal qui soit au cœur même du devenir et que manifeste l'art.

Toute cette nouvelle compréhension du principe depuis la vie culmine bien évidemment dans la pensée des pensées qu'est l'éternel retour, qui là encore remet en cause l'idée que le temps devrait se comprendre uniquement comme succession et depuis la causalité et la finalité. L'éternel retour est justement l'idée que tout change, mais de telle sorte que tout doit revenir une infinité de fois sans qu'un but idéal soit atteint. Dans le temps absolu il n'y a pas de but, mais il peut y avoir une intensification de la vie. L'éternel retour est ainsi la pensée la plus fondamentale de *Ainsi parlait Zarathoustra*, mais également de toute son œuvre, et de la métaphysique tout entière. C'est la thèse la plus ancienne, car plus ancienne que le platonisme, et la plus nouvelle, celle qu'il faut redécouvrir afin de surmonter le platonisme. En effet, l'éternel retour est pour Nietzsche la plus haute affirmation de la vie. C'est le noyau d'une nouvelle métaphysique : l'éternel retour est le noyau de la vie, d'une vie qui se veut elle-même comme puissance. Dès lors, cette pensée ne peut être qu'un événement cyclique comme volonté qui se veut éternellement elle-même, au lieu de se porter vers quelque chose d'extérieur. Sans pouvoir ici citer tous les textes ni toutes les perspectives sur l'éternel retour on peut tout de même mentionner ce passage du *Gai savoir* le § 341 :

> ***Le poids le plus lourd.*** — Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : « Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le ~~tout dans~~ le même ordre ~~et la même~~ succession — cette araignée-là ~~également~~, et ce clair de lune entre les arbres, et ~~cet instant-ci~~ et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau — et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière! » — Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais pu lui répondre : « Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines! » Si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle te transformerait, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être : la question posée à propos de tout, et de chaque chose : « Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables fois? » pèserait comme le poids le plus lourd sur ton action! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour *ne désirer plus rien* que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction [8]? —

L'éternel retour est ainsi « le poids le plus lourd de l'existence ». Il consiste à ne pas se porter vers un ailleurs, que ce soit un idéal indéfini ou un but transcendant, pour affirmer éternellement la vie. Il y a ici un retournement de l'expression de vie éternelle : elle n'est pas un au-delà du temps, mais

elle est la pure affirmation du temps, l'acte de découvrir l'éternité en cette vie elle-même. Il y a dans ce texte une dimension d'impératif : il s'agit de parvenir à redonner du poids à la vie humaine après avoir perdu le poids qui venait du christianisme. L'éternel retour est alors la réponse au nihilisme, car il redonne à l'existence son vrai poids : ce qui est le plus « lourd », c'est cette pensée. Si l'homme agit toujours en fonction de valeurs, l'éternel retour consiste à donner toute sa valeur au devenir. Chaque homme est devant une alternative : ou l'esprit de vengeance (Socrate), ou vouloir le retour et la répétition. Dès lors, vouloir l'éternel retour de chacune de nos décisions, c'est faire de cette pensée un impératif. Il s'agit de changer notre manière même de vouloir. Il y a là la possibilité d'un renversement de notre être tout entier : changer notre façon de décider en ne se décidant plus en fonction d'Idées qui sont au-delà de nous, mais en affirmant absolument notre vouloir. Ce texte marque très clairement qu'il n'y a pas d'arrêt possible du temps, qu'il n'y a pas de point d'équilibre ou d'accomplissement, même idéalement ; en conséquence chaque chose reviendra, chaque instant reviendra, sans qu'il soit possible de fixer une règle à ce retour. Bien sûr, dans cette pensée du temps, le retour est aléatoire, il est lié au hasard. Toute cette thèse sur le temps se construit contre la conception linéaire et chrétienne du temps, qui part de la Création et va vers une fin dernière. Il s'agit bien de dire que tout revient et pas seulement que tout devient, et de ce fait cette pensée du retour n'exclut pas toute constance, puisque le retour lui-même est une constance, mais une constance qui est aussi un devenir. Le souci de Nietzsche n'est donc pas de trancher entre les multiples représentations du temps proposées par l'histoire de la philosophie et pour lui le temps n'est ni une simple réalité, ni une idéalité, puisqu'il est l'essence même de la vie.

Nietzsche propose ainsi une désubjectivisation du principe, qui n'est pas un principe a priori, et refuse que la véritable connaissance ne soit qu'une reconnaissance en fonction de principes soit transcendants (Platon), soit immanents (Kant). Les vrais principes peuvent être des principes de l'être que si l'être est lui-même compris comme vie et comme devenir. Nietzsche a donc pu montrer, et c'est ce que la philosophie après lui ne cessera de méditer, que connaître, ce n'est pas reconnaître, ou du moins que ce n'est pas là l'essentiel de la connaissance. En effet, la reconnaissance ne peut être vivante que si elle est animée par l'inconnu qu'on laisse se manifester. C'est alors que la philosophie demeure une véritable aventure de l'esprit, qu'elle vit de l'éternel retour et non de la simple répétition de l'identique depuis des principes figés.

Chapitre 6

L'anarchie du Bien. Levinas

Au terme de tout ce parcours qui nous a conduit de l'*arkhè* dans la pensée grecque, au *principium* dans la pensée médiévale, puis au *Grund* dans la pensée allemande, on a pu rencontrer toutes les tensions propres au principe, notamment celle entre fondement et origine. Dans la mesure où le principe est à la fois ce qui est inengendré, ce qui commence et ce qui commande, on a été confronté à deux tendances de la pensée qui sont peut-être à la fois irréductibles et inséparable. D'un côté le principe est ce qui assure de la stabilité, ce qui propose un sol stable et ferme à la pensée et à l'action et il n'y a de méthode que dans cette remontée au principe qui possède un mode de vérité qui n'est pas comparable à celle de ce qu'il rend intelligible. D'un autre côté, le principe c'est également l'origine, la source, qui défait toute nos constructions intellectuelles et qui met à nouveau en mouvement notre réflexion. C'est en ce double sens que l'on a pu dire que toute crise est une crise des principes : non seulement dans une vraie crise ce sont bien les principes qui sont remis en cause, mais en outre c'est le principe qui est la source de cette crise. Il doit bien y avoir une forme de proximité avec le principe, sans nier son étrangeté, pour qu'il nous permette de discuter nos principes. C'est en cela que la vraie morale se moque de la morale disait Pascal repris par Levinas. Cette tension constitutive non seulement de la vie intellectuelle mais aussi de toute l'existence humaine, on a pu la formuler en disant qu'elle est la tension entre les principes du connaître et les principes de l'être. Le principe est à la fois la condition de possibilité de la connaissance et ce qui nous donne d'être, ce qui nous fait être. Comprendre la liberté comme principe, c'est dire qu'elle est notre être même, l'unique définition de l'homme ; il n'y a pas d'autre définition de l'homme qui demeure en un certain sens indéfinissable car il a toujours à être. La tension entre principes épistémologiques et principes de l'être n'est pas nouvelle et se trouve déjà dans la pensée antique, même si bien évidemment elle prend des figures nouvelles selon chaque époque de la pensée. Il y a à la fois une nécessité de construire des principes et de revenir à l'origine, et là encore ce souci de l'originaire n'est pas ce qui appartiendrait uniquement à la pensée contemporaine, même si c'est son vocabulaire. Comme dit Reiner Schürmann dans Le principe d'anarchie, (p. 221) : « L'originaire est le *principium* déconstruit ». La pensée n'est peut-être que ce mouvement permanent de construction et de déconstruction par lequel elle avance sans renier son histoire.

On a pu voir avec Platon qu'il y a une étrangeté irréductible de l'Idée et que c'est cette étrangeté de l'Idée qui se dit avec le Bien au-delà de l'être qui selon Levinas est cette première irruption de l'infini dans la pensée philosophique qui défait toute tentative de totalisation dans une soi-disant « théorie des Idées ». Avec saint Augustin, il a également été possible de montrer que si Dieu est le principe des principes, l'unique principe, nul n'a jamais vu Dieu face-à-face en cette vie et qu'en cela il n'est pas simplement le principe qui est le fondement du système, mais il demeure ce qui échappe à tout système, à toute représentation. Dieu comme principe est aussi origine, il est l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin, et c'est pourquoi il interpelle l'homme pour qu'il se libère du mal et puisse vivre en tension dans un temps tourné vers l'avenir. Thomas d'Aquin a pu nous donner à penser que le principe-origine qu'est Dieu n'est pas un simple principe de raison et que c'est à partir de lui qu'il est possible à l'homme de devenir une personne comprise comme acte libre de réaliser à sa façon propre sa nature rationnelle en assumant le corps. La personne comme être libre n'est pas sa propre origine et elle est un consentement au Bien. Le principe suprême est plus qu'un fondement du

système, il est ce qui met en mouvement la liberté humaine. Enfin, avec la philosophie kantienne du je transcendantal il a également été question d'un « je » qui n'est pas véritablement un fondement, qui n'est pas un être absolu au fondement des êtres relatif, mais qui est la source constante de la pensée. Nietzsche est alors arrivé pour clarifier encore ce double sens du principe en nous apprenant à distinguer des principes qui sont des momies conceptuelles et des principes qui sont l'expression de la volonté de puissance. Ce simple rappel de quelques moments du cours a juste pour but d'indiquer que nous tournons toujours autour de la même question et qu'on a pu la retrouver avec la distinction entre les vertus et l'amour de l'ordre qui est la mère de toutes les vertus comme disait Malebranche. Là encore il y a les principes pratiques qui sont le fondement de notre action et il y a le bon usage de sa liberté qui résume toute la morale car elle est l'origine, l'unique origine, de la morale. C'est elle qui nous conduit à interroger les principes pratiques qui nous servent de fondement afin qu'ils ne se figent pas en de simples habitudes. La recherche des principes est alors une recherche de l'ordre, du fondement à ce qu'il rend possible, mais également une expérience de l'anarchie, d'une remise en cause de tout ordre par lequel on substituerait à l'ordre réel un ordre trop humain, une construction de notre esprit, voire de nos désirs et de nos peurs.

C'est cette expérience de l'anarchie qui se trouve au centre de la pensée d'Emmanuel Levinas et qu'il n'a cessé de méditer dans toute son œuvre jusque dans ses transformations profondes. Dans *Totalité et infini*, il développe l'idée que le travail de la pensée ne consiste pas à rendre toute chose transparente depuis un principe-fondement qu'on le nomme monde, Dieu ou je, mais à se laisser toucher par la « noire clarté » de l'être qui se donne tout en se réservant. Ne pas faire de l'être un principe pour lui laisser sa dimension d'origine irréductible à nos appréhensions est la seule forme métaphysique de non-violence. Pour Levinas la recherche d'une totalisation de l'expérience depuis un principe-fondement est même ce qui conduit au totalitarisme, qui n'est que la figure politique dans laquelle la totalité vient nier l'irréductibilité de l'individu. Il reproche justement à toutes les philosophies de l'histoire d'avoir voulu faire de l'histoire le lieu du sens et d'avoir ainsi réduit tout ce qui arrive à sa place dans l'histoire, ce qui est une réduction de l'Autre au Même, une soumission à un principe-fondement qu'est la téléologie. En cela la vraie morale n'est pas un système des vertus, mais une optique, une manière de considérer autrui pour lui-même, dans sa manifestation même. De fait, si l'éthique est une optique, c'est qu'elle donne accès à une « signification sans contexte » qui ne se donne pas à voir sur l'horizon d'un accomplissement infini. Elle est un rapport à l'être qui ne se dit pas en termes d'expérience, si on entend par expérience une unification du divers par des concepts. Ainsi l'éthique comprise comme optique est une attention à ce qui surgit et fait sens par soi et le sens éthique est irréductible à la corrélation noético-noématique, et c'est pourquoi il est plus donné à être qu'à voir. En conséquence la philosophie première n'est pas celle qui remonte au je transcendantal source de tout sens, mais une reconduction à une détermination plus originaire du phénomène qui consiste à laisser être l'extériorité radicale. L'éthique est bien alors cette optique, ce regard vers l'être qui m'élève au-delà de ce que je peux penser.

Rompre avec ce mode d'appréhension qui est celui de la totalité, c'est rompre avec une langue, celle de l'ontologie et donc avec le vocabulaire du fondement, et pour cela Levinas fait appel au vocabulaire théologique, tout en le détournant de son sens, qui permet de dire la relation à la transcendance intotalisable ; relation qu'il nomme « relation métaphysique » ou encore « religion fondamentale ». Il s'agit pour Levinas d'être encore plus radicalement anticopernicien en pensant une donation de sens qui échappe à la corrélation noético-noématique. Avant d'être un *alter ego* qui m'apparaît dans mon champ de conscience, avant même d'être un compagnon d'humanité avec lequel je suis toujours déjà engagé, avant d'être un camarade ou un compagnon de lutte, autrui est la blessure d'un regard, d'une main tendue, d'une silhouette, d'un comportement, d'une parole proférée ou retenue dans la pudeur, ou encore étouffée dans la crainte ; sa présence me trouble, m'appelle, avant même que je ne le vois soit comme une personne à aider, soit comme un fâcheux. Autrement dit,

l'autre homme n'est pas simplement vu comme une place dans le monde ou comme un système de places dans le monde (âgé, malade, salarié, etc.), ni comme une pure subjectivité, une pure capacité à dire « je » et à poser sa liberté, mais comme le caractère incomparable d'une présence qui me fait quitter ma place de fondement. De ce point de vue, le visage n'est pas le « je », et cela ne peut se comprendre qu'en mettant en évidence la nature sociale du sens, qui a été le plus souvent manquée. Telle est la nouveauté de la perspective, assez incompréhensible quand on fait de la conscience de soi l'unique sol de la parole. Levinas propose donc une conception tout à fait radicale de l'altérité, ce qu'il nomme lui-même une altérité « exceptionnelle », dans laquelle l'accueil d'autrui (qui échappe à la distinction activité-passivité) est une expérience sans concept. Dès lors, l'expérience de soi qui en résulte, comme usurpateur, est également sans concept, car elle ne dépend pas non plus de ma liberté et ne peut être dite « mienne ». Levinas y revient souvent, la hauteur comme mode de donation d'autrui tient précisément à l'impossibilité où je suis de le surplomber, de le juger depuis la hauteur d'un concept. Tout cela s'effectue au prix d'un bouleversement complet de toute la tradition, qui de Platon à Hegel identifie le bien et l'être. La loi morale n'est donc pas pour Levinas un principe de raison, qui rendrait possible la mesure de toutes les actions, qui permettrait de les soumettre à une règle commune, mais elle est ce qui se donne, anarchiquement, depuis autrui. Autrement dit, ce ne sont pas les valeurs qui m'obligent, car cela voudrait dire qu'il n'y a que moi qui m'oblige en visant des valeurs, mais c'est le visage d'autrui qui en déchirant le sensible suscite ma bonté et est l'*arkhè* qui n'est plus substrat, mais parole. L'expression d'autrui est principe sans être un fondement, sans être la cause première d'un ordre. C'est un événement qui est désordre, diachronie, rupture. Finalement, une éthique sans visage est toujours un discours creux et par là-même indifférent et violent. Cela ne peut être véritablement montré que contre Hegel, véritable penseur de l'altérité : « L'Autre n'est pas pour la raison un scandale qui la met en mouvement dialectique » (TI, 222), mais ce qui vient troubler l'identité tranquille du Même et en cela instaure la Raison (TI, 223), puisque « le sens, c'est le visage d'Autrui » (TI, 227). La patience est ainsi une tension toujours à la limite de la rupture, parce qu'elle est la vie qui se donne pour l'Autre, qui souffre pour lui. Elle est l'endurance de l'altérité qui ne repose pas du tout sur un savoir, pas même sur celui du probable. C'est en cela qu'elle est une vertu originaire comme capacité d'attendre, d'espérer, au-delà de tout savoir. Ce qui éprouve ma liberté, ce n'est pas la menace de mort que représente autrui, mais sa souffrance qui m'oblige, qui me parle avant que je puisse me boucher mes oreilles : « Dans la patience, la volonté perce la croute de son égoïsme et même déplace son centre de gravité hors d'elle » (TI, 267). Levinas ouvre une voie dans laquelle ce n'est ni l'activité, ni la passivité, qui sont le lieu du sens, qui se trouve véritablement déplacé hors de la subjectivité, dans une exposition qui n'est ni activité, ni passivité, mais lien anarchique dans lequel la subjectivité blessée vit d'un ailleurs et est alors un soi au-delà de soi. C'est une telle blessure qui n'a jamais pu être pensée par l'idéalisme, que ce soit l'idéalisme téléologique hégélien ou l'idéalisme du sensible de Husserl ; idéalisme qui a donc toujours manqué que l'altérité est le sens du sens et que c'est ce qui se donne ainsi à moi anarchiquement qui rend possible toute donation rationnelle de sens. La vie, certes, est remplissement d'une visée, synthèse, processus de validation, mais elle est d'abord altération, une altération qui n'est pas un possible trouvent une prédétermination en moi, mais qui est le pur mystère de l'avenir. La vie est indissociablement blessure et offrande et l'homme ne peut vraiment donner sens ou donner sa vie, que s'il est d'abord saisi, affecté, blessé. Sans cette blessure, la connaissance demeure un jeu verbal et l'amour est impuissant. L'action et la contemplation demandent, pour être effectives, d'être brulées par une parole qui n'est pas encore un Dit, par le feu d'un verbe sur lequel je n'ai pas de prise.

En montrant que le visage est un dire, c'est-à-dire non pas une communication avec autrui, mais un « se dire », un « s'exposer », Levinas montre que l'éthique donne accès à une nouvelle intelligibilité, au « pour l'autre » de la signification. La justice consiste alors à reconnaître en autrui mon maître et c'est à partir de ce sens éthique de la justice que la Bible devient intelligible. Au-delà de toute auto-détermination de la volonté en fonction des valeurs absolues qui bloque la conscience de mon indignité, « la morale commence lorsque la liberté, au lieu de se justifier par elle-même, se sent arbitraire et violente » (TI, 83). Il n'est possible de remettre en cause la thèse kantienne qu'autrui ne

doit pas être le fondement de la volonté pure, même si de fait il est le fondement de l'inclination, qu'en récusant la révolution copernicienne elle-même : si les valeurs ne sont pas dans le monde, elles ne sont pas non plus dans le sujet. Elles ne sont pas non plus fondées en autrui qui n'est pas un nouveau fondement à la place du monde, de Dieu ou du je. C'est la rencontre qui est origine. Encore une fois l'appel des valeurs n'est pas neutre, il n'est pas indifférencié, et il est toujours l'appel de quelqu'un qui s'expose. Pour Levinas jusqu'à maintenant la phénoménologie n'a jamais su décrire l'appel d'autrui depuis sa hauteur et son humilité, et c'est pourquoi elle n'a pas eu accès au sens éthique selon lequel c'est l'autre qui me permet de me révéler en suscitant ma bonté. Cet appel que je ne peux pas ne pas entendre ouvre à une nouvelle intelligibilité de l'obligation qui n'est ni l'obligation instituée, ni celle que l'on se donne à soi-même. Ici ce n'est pas la volonté libre qui rend possible l'obligation, mais l'obligation qui rend possible la liberté. Si le devoir ne vient pas du monde, il ne vient pas non plus de l'auto-affection de la volonté. Refusant ainsi de fonder l'obligation sur l'universalité de la loi morale que la volonté se donne à elle-même, Levinas ne retombe pas dans une conception anthropologique de l'obligation en la fondant dans la nature de l'homme ou dans les circonstances mondaines. Le projet de Levinas est bien de concilier également liberté et obligation, mais encore une fois en renversant la perspective classique : l'obligation ne se fonde pas ici sur la valeur absolue qui transcende tout prix, à savoir la dignité, autrement dit sur ce qui doit être absolument voulu. D'une façon radicale, en refusant l'idée que toute obligation doit se fonder sur des valeurs, Levinas défend la thèse que l'obligation trouve son origine dans le visage qui n'est pas une valeur. En effet, le visage est ce qui s'impose à moi-même de soi-même, et en cela il ne donne pas une obligation, mais le sens de l'obligation. Tel est l'acquis phénoménologique : le visage oblige et il « instaure la Raison » qui n'est ni en moi, ni en autrui, ni dans le rapport dialectique, mais dans le face-à-face. Le visage comme évidence qui rend possible l'évidence signifie alors la responsabilité pour autrui, l'hospitalité, qui est l'expérience originaire à partir de laquelle l'évidence des valeurs devient possible : la signification du respect ne peut être saisie qu'à partir du visage, sinon elle demeure cette abstraction qu'est le respect pour la loi. Selon Levinas il n'y a donc pas un principe ontologique qui assignerait une place à chacun ; une place à moi, une place à autrui, une place à la communauté ; et c'est pourquoi la responsabilité ne repose pas sur le savoir de sa place. Elle est bien plus originaire et vient du visage même d'autrui. Il n'y a pas de principe transcendant extérieur au monde (Dieu ou le moi ou la loi morale) mais une rencontre dans le monde d'où naît l'obligation.

Dans cette perspective, l'amour n'est pas une valeur, n'est pas une intentionnalité, mais ce qui liant avant toute initiative donne sens à la vie intentionnelle. Là encore l'amour ne tient ni aux qualités du sujet qui aime, ni aux qualités de l'être aimé, mais à la transcendance même de l'autre comme tendresse, fragilité, vulnérabilité, et c'est pourquoi la pudeur est le pathétique de l'amour, la façon dont il se rend sensible à ce qui ne se laisse pas figer, au fugitif et à l'évanouissant d'autrui. L'amour est sans cause, sans fondement ; il est au-delà de l'essence. L'amour pur est sans causes et c'est pour cela qu'il est désintéressé. Là plus qu'ailleurs il convient de ne pas être dupe de la morale en comprenant l'amour comme une expérience pure, sans objet, qui n'est jamais précédée par des valeurs comme l'égalité. En cela il faut aimer pour agir et Levinas peut dire que « la transcendance comme telle est "conscience morale" » (TI, 293). Ainsi l'amour est sans condition et il y a une gratuité de l'être pour autrui qui ne dépend pas de la valorisation de valeurs. De ce point de vue, l'amour n'est jamais possession, et c'est pourquoi « la volupté ne vise donc pas autrui, mais sa volupté, elle est volupté de la volupté, amour de l'amour de l'autre » (TI, 298). Telle est la pure transitivité de l'amour qui rend possible une sympathie non objectivante dans laquelle le bonheur d'autrui est la matière de ma joie. La temporalité éthique est alors celle du temps infini de la fécondité qui laisse toute sa place à la nouveauté, puisque l'amour vient sans condition et brise ainsi la totalité. Le visage est révélation de l'unicité, qui me reconduisant à l'unicité de ma responsabilité d'élu, permet à la pitié par exemple de ne pas être une pitié abstraite pour le genre humain ou une pitié subjective dans laquelle je pars de moi-même, mais d'être une pitié qui me rend possible de demeurer dans la vie éthique avec le devoir de répondre personnellement à cette souffrance qui m'appelle, et non indifféremment à celle d'un semblable ou à la mienne.

Ainsi, l'être, le visage, le Bien, l'amour sont anarchiques dans la mesure où ils sont la source originaire à laquelle toute pensée et toute action doivent en permanence revenir pour ne pas perdre le réel, pour ne pas le confondre avec nos représentations. Il ne s'agit pas d'invalider toute recherche du principe-fondement de la connaissance ou de l'action, mais de montrer que si le fondement rend intelligible il n'épuise pas ce qu'il convient d'entendre par « raison ». La raison des choses se trouve d'abord en elles, même si ne faisons qu'approcher de cette raison qui demeure un mystère au sens où elle est inépuisable pour nous. Le principe-origine est cette parole originaire que Levinas donne à penser, ce Dire qu'aucun Dit ne peut épuiser. Le Dire du visage, mais également peut-être le Dire d'un paysage, d'une œuvre d'art et même d'un texte de philosophie. Un texte fondateur n'est pas seulement celui qui est le point de départ d'un mouvement, d'une école, mais c'est également un texte qui ne cesse de nous interroger à travers les siècles et qui en cela aussi est principe dans sa capacité à nous reconduire au principe-origine, à l'être lui-même.

pour autrui à porter secours au signe émis, à assister à sa propre manifestation par signes, à remédier à l'équivoque par cette assistance.

Le mensonge du malin génie n'est pas une parole opposée à la parole véridique. Il est dans l'entre-deux de l'illusoire et du sérieux où respire un sujet qui doute. Le mensonge du malin génie est au-delà de tout mensonge. Dans le mensonge ordinaire, le parlant se dissimule, certes, mais par la parole de la dissimulation ne s'évade pas de la parole et, par là même, peut être réfuté. L'envers du langage est comme un rire qui cherche à détruire le langage, rire infiniment répercuté où la mystification s'emboîte dans une mystification, sans jamais reposer sur une parole réelle, sans jamais commencer. Le spectacle du monde silencieux des faits est ensorcelé : tout phénomène masque, mystifie à l'infini, rendant l'actualité impossible. Situation que créent ces êtres ricanants, communiquant à travers un labyrinthe de sous-entendus que Shakespeare et Goethe font apparaître dans les scènes de sorcières où se parle l'antilangage et où répondre serait se couvrir de ridicule.

b) L'expression est le principe

L'ambivalence de l'apparition est surmontée par l'Expression, présentation d'autrui à moi, événement originel de la signification. Comprendre une signification, ce n'est pas aller d'un terme de la relation à un autre, apercevoir, au sein du donné, des relations. Recevoir le donné – c'est déjà le recevoir comme enseigné – comme expression d'Autrui. Non pas qu'il faille supposer mythiquement un dieu qui se signale par son monde : le monde devient notre thème – et par là notre objet – comme proposé à nous, il vient d'un enseignement originel au sein duquel le travail scientifique lui-même s'installe et qu'il requiert. Le monde est offert dans le langage d'autrui, des propositions l'apportent. Autrui est principe du phénomène. Le phénomène ne se déduit pas de lui; on ne le retrouve pas en remontant

du signe que serait la chose, vers l'interlocuteur donnant ce signe, dans un mouvement analogue à la marche qui conduirait de l'apparence vers les choses en soi. Car la déduction est une manière de penser qui s'applique à des objets déjà donnés. L'interlocuteur ne saurait être déduit, car la relation entre lui et moi, est présupposée par toute preuve. Elle est présupposée par tout symbolisme, non seulement parce qu'il faut s'entendre sur ce symbolisme, en établir les conventions, qui ne peuvent s'instituer arbitrairement, d'après Platon dans le Cratyle. Cette relation est déjà nécessaire pour qu'une donnée apparaisse comme signe, comme signe signalant un parleur quel que soit le signifié de ce signe et fût-il à jamais indéchiffrable. Et il faut que le donné fonctionne comme signe pour qu'il soit seulement donné. Celui qui se signale par un signe comme signifiant ce signe, n'est pas un signifié du signe, mais délivre le signe et le donne. La donnée renvoie au donneur, mais ce renvoi n'est pas la causalité comme il n'est pas le rapport du signe à sa signification. Nous le dirons plus longuement tout à l'heure.

c) le cogito et Autrui

Le *cogito* ne fournit pas de commencement à cette itération du rêve. Il y a dans le *cogito* cartésien, certitude première (mais qui, pour Descartes, repose déjà sur l'existence de Dieu), un arrêt arbitraire, qui ne se justifie pas par lui-même. Le doute au sujet des objets, implique l'évidence de l'exercice même du doute. Nier cet exercice, serait encore affirmer cet exercice. En réalité, dans le *cogito*, le sujet pensant qui nie ses évidences, aboutit à l'évidence de cette œuvre de négation, mais à un niveau différent de celui où il a nié. Mais, surtout, il aboutit à l'affirmation d'une évidence qui n'est point affirmation dernière ou initiale, car à son tour, elle peut être mise en doute. C'est à un niveau encore plus profond que s'affirme alors la vérité de la deuxième négation, mais, une fois de plus, comme n'échappant pas à la négation. Ce n'est pas purement et

les virtualités s'inscrivent dans notre *nature* et que nous développons aussi par notre existence. Mais la parole procède de la différence absolue. Ou, plus exactement, une différence absolue ne se produit pas dans un processus de spécification où, descendant de genre à espèce, l'ordre des relations logique bute contre le donné, lequel ne se réduit pas en relations; la différence ainsi rencontrée reste solidaire de la hiérarchie logique sur laquelle elle tranche et apparaît sur le fond du genre commun.

La différence absolue, inconcevable en termes de logique formelle, ne s'instaure que par le langage. Le langage accomplit une relation entre des termes qui rompent l'unité d'un genre. Les termes, les interlocuteurs, s'absolvent de la relation ou demeurent absolus dans la relation. Le langage se définit peut-être comme le pouvoir même de rompre la continuité de l'être ou de l'histoire.

Le caractère incompréhensible de la présence d'Autrui dont nous avons parlé plus haut, ne se décrit pas négativement. Mieux que la compréhension, le *discours* met en relation avec ce qui demeure essentiellement transcendant. Il faut retenir pour l'instant l'œuvre formelle du langage qui consiste à présenter le transcendant; tout à l'heure s'en dégagera une signification plus profonde. Le langage est un rapport entre termes séparés. A l'un, l'autre peut certes se présenter comme un thème, mais sa présence ne se résorbe pas dans son statut de thème. La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit. La parole se dit ne fût-ce que par le silence gardé et dont la pesanteur reconnaît cette évasion d'Autrui. La connaissance qui absorbe autrui se place aussitôt dans le discours que je lui adresse. Parler, au lieu de « laisser être », sollicite autrui. La parole tranche sur la vision. Dans la connaissance ou la vision, l'objet vu peut certes déterminer un acte, mais un acte qui s'approprie d'une certaine façon le « vu » l'intègre à un monde en lui prêtant une signification et, en fin de compte le constitue. Dans le

discours, l'écart qui s'accuse inévitablement entre Autrui comme mon thème et Autrui comme mon interlocuteur, affranchi du thème qui semblait un instant le tenir, conteste aussitôt le sens que je prête à mon interlocuteur. Par là, la structure formelle du langage annonce l'inviolabilité éthique d'Autrui et, sans aucun relent de « numineux », « sa » sainteté.

Le fait que le visage entretient par le discours une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. Il reste absolu dans la relation. La dialectique solipsiste de la conscience toujours soupçonneuse de sa captivité dans le Même, s'interrompt. La relation éthique qui sous-tend le discours, n'est pas, en effet, une variété de la conscience dont le rayon part du Moi. Elle met en question le moi. Cette mise en question part de l'autre.

La présence d'un être n'entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, fixe son « statut » d'infini. Ce débordement se distingue de l'image du liquide débordant d'un vase parce que cette présence débordante s'effectue comme une position *en face* du Même. La position en face, l'opposition par excellence, ne se peut que comme mise en cause morale. Ce mouvement part de l'Autre. L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage. Et seule l'idée de l'infini – maintient l'extériorité de l'Autre par rapport au Même, malgré ce rapport. De sorte qu'ici se produit une articulation analogue à l'argument ontologique : en l'espèce, l'extériorité d'un être s'inscrit dans son essence. Seulement ainsi ne s'articule pas un raisonnement, mais l'épiphanie comme visage. Le désir métaphysique de l'absolument autre qui anime l'intellectualisme (ou l'empirisme radical confiant dans l'enseignement de l'extériorité) déploie son *én-ergie* dans la vision du visage ou dans l'idée de l'infini. L'idée de l'infini dépasse mes pouvoirs – (non pas quantitativement, mais, nous le verrons plus loin, en les mettant en question). Elle ne vient pas de notre fond a priori et, par là elle est l'expérience par excellence.

La notion kantienne de l'infini se pose comme un idéal de la raison, comme la projection de ses exigences dans un au-delà comme l'achèvement idéal de ce qui se donne comme inachevé sans que l'inachevé se confronte à une *expérience* privilégiée de l'infini, sans qu'il tire de cette confrontation les limites de sa finitude. Le fini ne se conçoit plus par rapport à l'infini. Tout au contraire, l'infini suppose le fini qu'il amplifie infiniment (encore que ce passage à la limite ou cette projection implique sous une forme inavouée l'idée de l'infini avec toutes les conséquences que Descartes en tira et que cette idée de projection suppose). La finitude kantienne se décrit positivement par la sensibilité comme la finitude heideggerienne par l'être pour la mort. Cet infini se référant au fini marque le point le plus anti-cartésien de la philosophie kantienne comme, plus tard, de la philosophie heideggerienne.

Hegel revient à Descartes en soutenant la positivité de l'infini, mais en excluant toute multiplicité, en posant l'infini comme l'exclusion de tout « autre » qui pourrait entretenir une relation avec l'infini et qui, par là, limiterait l'infini. L'infini ne peut qu'englober toutes les relations. Comme le dieu d'Aristote, il ne se rapporte qu'à soi, bien qu'au terme d'une histoire. Le rapport d'un particulier avec l'infini équivaudrait à l'entrée de ce particulier dans la souveraineté d'un Etat. Il devient infini en niant sa propre finitude. Mais cet aboutissement n'arrive pas à étouffer la protestation de l'individu privé, l'apologie de l'être séparé – fût-elle traitée d'empirique et d'animale – de l'individu qui éprouve comme tyrannie l'Etat voulu de sa raison, mais dans la destinée impersonnelle duquel il ne reconnaît plus sa raison. Nous reconnaissons dans la finitude à laquelle s'oppose, pour l'englober, l'infini hegelien, la finitude de l'homme devant les éléments, la finitude de l'homme envahi par l'*il y a*, à tout instant traversé par des dieux sans visage et contre lesquels s'exerce le travail pour réaliser la sécurité où l'« autre » des éléments se révélerait comme Même. Mais l'Autre, absolument autre – Autrui – ne limite pas la liberté du Même. En l'appelant à la

responsabilité, il l'instaure et la justifie. La relation avec l'autre en tant que visage guérit de l'allergie. Elle est désir, enseignement reçu et opposition pacifique du discours. En revenant à la notion cartésienne de l'infini – à l' « idée de l'infini » mise dans l'être séparé par l'infini, on en retient la positivité, son antériorité à toute pensée finie et à toute pensée du fini, son extériorité à l'égard du fini. Ce fut la possibilité de l'être séparé. L'idée de l'infini, le débordement de la pensée finie par son contenu – effectue la relation de la pensée, avec ce qui passe sa capacité, avec ce qu'à tout moment elle apprend sans être heurtée. Voilà la situation que nous appelons accueil du visage. L'idée de l'infini se produit dans l'*opposition* du discours, dans la socialité. Le rapport avec le visage avec l'autre absolument autre que je ne saurais contenir, avec l'autre, dans ce sens, infini, est cependant mon Idée, un commerce. Mais la relation se maintient sans violence – dans la paix avec cette altérité absolue. La « résistance » de l'Autre ne me fait pas violence, n'agit pas négativement; elle a une structure positive : éthique. La première révélation de l'autre, supposée dans toutes les autres relations avec lui, ne consiste pas à le saisir dans sa résistance négative, et à le circonvenir par la ruse. Je ne lutte pas avec un dieu sans visage, mais réponds à son expression, à sa révélation.

2. Visage et éthique

Le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs. Dans son épiphanie, dans l'expression, le sensible, encore saisissable se mue en résistance totale à la prise. Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle. En effet, la résistance à la prise ne se produit pas comme une résistance insurmontable comme dureté du rocher contre lequel l'effort de la main se brise, comme éloignement d'une étoile dans l'immensité de l'espace. L'expression que le visage introduit dans le monde ne défie pas la faiblesse de mes pouvoirs, mais mon pouvoir de pouvoir. Le visage, encore chose parmi les choses, perce la forme

était un mythe. Déjà la pensée consiste à tailler dans le système de signes – dans la langue d'un peuple ou d'une civilisation pour recevoir la signification de cette opération même. Elle va à l'aventure, dans la mesure où elle ne part pas d'une représentation préalable, ni de ces significations, ni des phrases à articuler. La pensée opère donc quasiment dans le « je peux » du corps. Elle y opère donc avant de se représenter ou de constituer ce corps. La signification surprend la pensée même qui l'a pensée.

Mais pourquoi le langage, recours au système de signes, est-il nécessaire à la pensée? Pourquoi l'objet, et même l'objet perçu, a-t-il besoin d'un nom pour devenir signification? Qu'est-ce qu'avoir un sens? La signification reçue de ce langage incarné n'en demeure pas moins dans toute cette conception, « objet intentionnel ». La structure de la conscience constituante retrouve tous ses droits après la médiation du corps qui parle ou écrit. Le surplus de la signification sur la représentation, ne réside-t-il pas dans une nouvelle façon – nouvelle par rapport à l'intentionnalité constituante – de se présenter, façon dont l'analyse de « l'intentionnalité du corps » n'épuise pas le secret? La médiation du signe constitue-t-elle la signification parce qu'elle introduirait dans une représentation objective et statique le « mouvement » de la relation symbolique? Mais alors le langage serait à nouveau suspect de nous éloigner des « choses elles-mêmes ».

Il faut affirmer le contraire. Ce n'est pas la médiation du signe qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement originel est le face à face) qui rend la fonction du signe possible. L'essence originelle du langage ne doit pas être cherchée dans l'opération corporelle qui la dévoile à moi et aux autres et qui dans le recours du langage, édifie une pensée, mais dans la présentation du sens. Cela ne nous ramène pas à une conscience transcendantale constituant des objets contre laquelle s'élève avec tant de juste rigueur la théorie du langage que nous venons d'évoquer. Car les significations ne se présentent pas à la

théorie, c'est-à-dire à la liberté constituante d'une conscience transcendantale; *l'être de la signification consiste à mettre en question dans une relation éthique la liberté constituante elle-même.* Le sens c'est le visage d'autrui et tout recours au mot se place déjà à l'intérieur du face à face originel du langage. Tout recours au mot suppose l'intelligence de la première signification, mais intelligence qui, avant de se laisser interpréter comme « conscience de », est société et obligation. La signification – c'est l'Infini, mais l'infini ne se présente pas à une pensée transcendantale, ni même à l'activité sensée, mais en Autrui; il me fait face et me met en question et m'*oblige* de par son essence d'infini. Ce « quelque chose » que l'on appelle signification surgit dans l'être avec le langage, parce que l'essence du langage est la relation avec Autrui. Cette relation ne vient pas s'ajouter au monologue intérieur – eût-il « l'intentionnalité corporelle » de Merleau-Ponty – comme une adresse s'ajoute à l'objet fabriqué que l'on met à la poste – l'accueil de l'être qui apparaît dans le visage, l'événement éthique de la socialité, commande déjà le discours intérieur. Et l'épiphanie qui se produit comme visage ne se constitue pas comme tous les autres êtres, précisément parce qu'elle « révèle » l'infini. La signification c'est l'infini, c'est-à-dire Autrui. L'intelligible n'est pas un concept, mais une intelligence. La signification précède la *Sinngebung* et indique la limite de l'idéalisme au lieu de le justifier.

En un sens, la signification est à la perception ce que le symbole est à l'objet symbolisé. Le symbole désigne l'inadéquation du donné de la conscience à l'être qu'il symbolise, une conscience besogneuse et affamée de l'être qui lui manque, de l'être qui s'annonce dans la précision même avec laquelle est vécue son absence, une puissance qui pressent l'acte. La signification lui ressemble, comme débordement de l'intention qui vise, par l'être visé. Mais ici le surplus inépuisable de l'infini déborde l'actuel de la conscience. Ce ruissellement de l'infini ou visage, ne peut

Exercices

Les principes sont-ils éternels ?

Quelques conseils généraux pour commencer :

Conseils formels :

- Donnez des référence précises. Pas seulement « Descartes a dit », mais Descartes, dans telle œuvre, à tel moment de l'œuvre ; et comme le travail fut rédigé à la maison, donnez la page dans l'édition que vous utilisez. Quand vous tapez le texte donnez la référence en note de bas de page.
- Laissez toujours quelques lignes (au moins 10 lignes) avant de citer un auteur dans une partie. C'est à vous d'exposer l'idée, la thèse de la partie, avant de faire appel à un auteur pour préciser l'argumentation.
- C'est bien de donner quelques citations, pas trop longues, mais il est alors nécessaire d'expliquer la citation qui ne parle pas toujours d'elle-même.
- Soignez bien les transitions. On doit comprendre pourquoi une nouvelle perspective doit s'ouvrir. La différence entre deux parties doit être visualisable pour le lecteur. On laisse un espace plus grand.
- Quand un devoir est écrit à la main, ce qui est le principe dans un concours, soignez la calligraphie. Il faut être le plus lisible possible. Un lecteur qui a du mal à déchiffrer risque de ne pas vous lire.
- Pensez à mettre en italiques tous les titres et tous les mots étrangers.

Conseils sur le fonds :

- La difficulté du sujet tenait à cette confrontation de deux concepts « principe » qui est polysémique et « éternité » qui est également polysémique. Il n'y avait donc de réponse possible qu'en confrontant les deux termes en permanence. Un signe qui doit vous inquiéter : quand cela fait très longtemps que vous n'avez pas cité les deux termes ensemble, c'est que vous êtes en train d'oublier le sujet. Surtout ne jamais quitter le sujet pour partir dans un exposé sur le principe ou bien un exposé sur l'éternité.
- On reproche souvent à la philosophie d'être très abstraite, au mauvais sens du terme (il y en a un bon). Pour éviter cela citez des principes. Prenez des exemples. Si vous entendez principe au sens de loi générale de la raison, parlez du principe de raison suffisante, du principe de non-contradiction. Si vous entendez principe au sens de thèse particulière mentionnez les principes de la rhétorique, ou les principes du communisme

(c'est le titre d'un texte de Engels de publié en 1847). Principe veut dire alors proposition fondamentale. Même remarques pour les « lois de la nature » ; il faut en citer ; par exemple la loi de conservation.

- Diversifiez bien les domaines afin de ne pas s'enfermer dans une unique perspective. Bien sûr les principes métaphysiques, les principes de la science, mais également les principes logiques. Quel est le mode d'éternité des principes logiques ? Ils ne sont pas hors du temps, mais peuvent apparaître comme valides à tout esprit qui les saisit. C'est une forme d'omnitemporalité. Pensez aussi aux principes politiques.
- Il convient d'être très précis sur les auteurs. Par exemple si on parle de Nietzsche, il est impératif de citer des textes, de les commenter afin d'éviter les idées reçues sur Nietzsche. Dommage de ne pas tenter d'expliquer quel est le concept de temps impliqué dans l'idée d'éternel retour. En un sens la vie répond à des principes éternels, mais selon cet autre sens d'éternité : pour les principes pratiques, ce qui doit être éternellement repensé et voulu à nouveau.

Introduction

Tous les hommes désirent être heureux nous dit saint Augustin dans le livre X des *Confessions* dans le cadre d'une étude de la mémoire, selon un thème déjà présent dans la pensée de Platon et qui ne cessera d'être développé avec Pascal, Malebranche et bien d'autres, jusqu'à l'énoncé du principe de plaisir par la psychanalyse. Il semble que nous ayons là un principe éternel, c'est-à-dire un principe qui est toujours là, qui est un principe constitutif de l'existence humaine. Ce serait la même chose d'être et de vouloir être heureux. Néanmoins cette belle éternité du principe semble pouvoir être remise en cause assez rapidement, dans la mesure où bien des philosophes se sont attachés à montrer que les hommes ne suivaient pas les bons principes afin d'être véritablement heureux, sans compter que l'histoire des idées nous explique qu'il n'y a rein de plus historique que la représentation du bonheur qui ne peut pas être la même dans le monde romain et aujourd'hui et qui même aujourd'hui ne peut pas être la même dans le sud de l'Inde et dans le nord de l'Europe. Si ce principe du bonheur est à la fois éternel et historique, n'est-ce pas vrai de tous les autres principes, qu'ils soient théoriques, pratiques ou techniques ?

Il semble difficile de répondre d'une manière unilatérale à la question « Les principes sont-ils éternels ? » puisque le terme de principe peut aussi bien désigner ce qui se trouve au fondement de tout (un Dieu éternel, un monde éternel, un je éternel), qu'une proposition fondamentale en logique comme le principe de non-contradiction qui vaut pour tous les domaines, ou encore un ensemble de thèses fondamentales, comme les principes du droit, les principes de la linguistique ou même les principes de l'architecture. Le mot éternel ne va pas prendre la même signification, car il peut désigner soit un fondement antérieur au temps, soit ce qui est valide à chaque instant du temps tel un axiome, soit des propositions qui se veulent le plus durables possibles comme les lois de la nature ou les règles générales de droit. Il ne sera donc pas possible de répondre de la même façon à la question posée si on parle du « je pur », d'un axiome comme « le tout est plus grand que la partie », ou d'une règle de sagesse comme « entre ami tout est commun ». La question se complique encore, si on prend en considération

des principes qui ne prétendent pas du tout à l'éternité et qui sont par essence toujours à déterminer à nouveau. Il est possible de penser aux règles de prudence, aux coutumes, ou encore aux principes déontologiques qui ont pour but d'adapter la pratique à un monde qui bouge ?

Si la recherche de principes éternels semble bien appartenir au projet même de la rationalité, d'une science rigoureuse, il est tout de même possible de s'interroger sur le sens d'une telle éternité, n'est-elle pas toujours simplement recherchée, visée ? N'est-il pas dangereux de prétendre avoir atteint les principes éternels ? Plus encore l'historicité n'est peut-être pas réservée à certains domaines et on peut se demander si même les principes mathématiques ou les principes logiques ne sont pas également historiques ? L'intuition est un principe en mathématiques, mais l'histoire des mathématiques n'est-elle pas l'histoire de l'intuition ? Il est même possible d'aller encore plus loin en se demandant s'il est même légitime de chercher des principes éternels, notamment en ce qui concerne les principes pratiques : ne sont-ils pas totalement historiques et contingents sans qu'il soit nécessaire de chercher une quelconque éternité car ils ne sont que le produit d'un consensus historique ? Quel serait alors la place de la métaphysique comme science des principes ? Le philosophe ne se contente-t-il pas alors de constater les évolutions de la société en renonçant à toute recherche d'un principe éternel ? Peut-on renoncer au nom de la reconnaissance de l'historicité et de la diversité à toute idée d'éternité, ou bien ne doit-on pas penser l'éternité autrement ? Il s'agit donc d'interroger l'antériorité du principe depuis l'idée d'éternité, car si normalement un principe ne peut s'expliquer que par lui-même, il est nécessaire de savoir s'il est antérieur au temps, ce qui traverse le temps ou bien encore ce qui depuis l'instant de la réflexion et de la décision est visé dans le temps.

Afin de tenir ensemble les différentes dimensions de la question « Les principes sont-ils éternels ? », il sera nécessaire de se demander comment il est possible de passer de la multiplicité des principes de la connaissance et de l'action à un principe unitaire qui permettre de voir l'ordre du monde ou de mettre de l'ordre dans le monde. Sans passage du fait à l'essence peut-on penser et peut-on agir ? Cela dit, il sera également nécessaire de remettre en cause un certain platonisme des principes en donnant toute sa place à l'historicité des sciences et des techniques, mais également de l'éthique. Les principes ne sont-ils pas toujours en crise ? Enfin, une troisième perspective permettre de se demander si l'éternité des principes n'est pas toujours simplement visée, voire voulue, sans jamais pouvoir se figer en un principe fixe. Eternité ne signifie pas nécessairement fixité dans une pensée de la vie.

Les principes éternels comme fondements hors du temps

La plupart de nos principes, c'est-à-dire des propositions fondamentales qui déterminent notre connaissance et notre action, ne sont que des préjugés, qui donc n'ont rien d'éternels et ont une simple antériorité accidentelle. Nous avons les principes de notre époque, de notre milieu et en un sens il n'y a rien de plus historique et contingent. A première vue les principes ne sont pas éternels et ils sont au contraire très temporels, puisqu'ils dépendent des mœurs, des cultures, des croyances, des représentations du monde de l'époque à laquelle on appartient. De ce point de vue les principes de l'Antiquité romaine ne sont pas ceux de l'époque des Lumières et tout homme est le fils de son temps. On ne peut que constater une totale relativité des principes. Bien sûr la conscience de cette relativité suppose déjà un acte de réflexion, de mise à distance car très souvent on pose des principes relatifs comme des principes absolus et donc

éternels. Chaque homme a tendance à faire des principes de sa vie des principes éternels : on pense que les principes éducatifs que l'on a mis en œuvre pour son enfant sont les seuls valables, on pense que ses habitudes de vie devraient être la norme pour tous. Cela est vrai également de toute forme d'ethnocentrisme qui consiste à faire des principes d'une société donnée, la sienne, la mesure de toutes les autres sociétés, comme si l'Europe historique était la mesure idéale de toutes les cultures, le principe qui doit gouverner leur développement. On est aujourd'hui très attentif, mais peut-être jamais assez, à toutes ces formes de normativité abusive et finalement violente dans laquelle un principe relatif veut se parer de la gloire de l'éternité.

Néanmoins cette contestation est déjà ancienne et il suffit de penser à Montaigne décrivant un monde qui en rencontre un autre et écrivant dans *Les Essais* I, XXXI *Des cannibales*, « Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » et va jusqu'à défendre la légitimité du cannibalisme dans certaines circonstances, ce qui n'était pas une petite remise en cause. Ainsi Montaigne peut aider à développer un moment sceptique de la réflexion sur le principe en soulignant lui aussi l'inconstance de l'homme, la diversité et le changement de l'opinion, mais également la pluralité des religions et des cultures. Mais il dénonce également (*Essais*, III, 2, *Du repentir*) les principes trop durs, trop abstraits du stoïcisme, qui en voulant des principes éternels se fige en une position inébranlable, confondant ainsi principes éternels et principes inébranlables. Pour lui, c'est inhumain de demander de ne pas se plaindre dans la douleur (*Essais*, II, 37). Le vrai principe du bonheur serait alors d'être fidèle à soi dans le changement de toute chose au-delà de toute immobilité forcée. Dès lors, la philosophie est bien une réponse à l'inconstance des principes qui fait que je change d'avis comme je change de chemise, mais sans tomber dans des principes figés qui ne tiennent pas compte de la diversité de la réalité. Bien évidemment, il n'est pas possible de faire l'apologie d'une vie de girouette dont les principes changent au gré du vent et la réflexion est le souci de se déterminer selon de principes stables et vrais. Refuser toute idée de principe éternel c'est se vouer à une vie de caméléon et donc à une errance dans laquelle on est courageux, puis poltron. Montaigne ne défend donc pas un scepticisme absolu, mais plutôt l'idée que les principes éternels nous échappent toujours en partie, car « Finalement il n'y a aucune constante existence, ni de notre être, ni de celui des objets. Et nous, et notre jugement, et toutes choses mortelles vont coulant et roulant sans cesse » (*Essais* II, 12). L'homme pris dans le temps qui est le tissu de toute chose ne peut pas s'élever aux principes éternels et il doit faire preuve de souplesse et de patience. Entre l'inconstance habituelle de l'homme et l'obéissance à des principes figés, Montaigne cherche à ouvrir une troisième voie dans le rapport aux principes dans laquelle nous préservons notre « arrière-boutique », c'est-à-dire notre liberté en suspendant tout ce qui m'éloigne de moi-même comme les principes du monde et les principes abstraits des philosophes. Ainsi, avec Montaigne il est possible de comprendre que fuir l'inconstances des principes, ce n'est pas se réfugier dans des principes figés, et que le propre de l'homme est d'avoir un rapport temporel aux principes éternels.

La philosophie est bien une recherche des principes éternels de la sagesse de manière à dépasser des principes qui ne seraient que des préjugés afin d'accéder à une antériorité de droit et non de fait. Il s'agit bien d'élucider ce qu'est le beau éternel afin de ne pas faire de mon désir ou de mon plaisir la mesure du beau ; ou encore de déterminer ce qu'est éternellement la justice au lieu de confondre le juste avec mon propre intérêt. De même, si l'on suit le début du *Menon* de Platon, il s'agit bien de passer d'un essaim de vertus à l'essence de la vertu qui peut être le seul véritable principe d'action. Or toute la question est de savoir en quel sens le principe est éternel. Si on entend par éternité ce qui est au principe du temps, ce qui rend le temps possible,

alors le temps se fonde dans l'éternité, même si cette éternité demeure peu accessible à l'homme qui demeure temporel. Dans cette acception, le principe éternel, l'essence, est ce qui est réel, ce qui est effectivement et il y a identité entre être et être éternel. Le principe compris comme essence est alors un principe d'être et un principe de connaissance ; il possède également une dimension axiologique, puisqu'il est ce qui est le plus digne, ce qui vaut vraiment. La difficulté alors est de parvenir à saisir les essences dans toute leur pureté, hors de toute facticité. Penser le beau comme principe éternel demande de se libérer de toute image temporelle, car l'Idée du Beau est éternellement ce qu'elle est toute en étant au principe de toute chose belle. Le refus de toute esthétique rationnelle par Platon est lié à l'idée que l'on ne peut expliquer le Beau que par lui-même et non par une chose du monde, ce qui est le propre de tout véritable principe. Toutes les choses belles ne le sont que par cette *méthéxis*, cette participation. C'est par les Idées que le monde est et possède un ordre ; l'Idée n'est donc pas illusoire, mais elle est au contraire cette réalité stable qui permet de penser les phénomènes sensibles. Selon cette perspective platonicienne, cette subordination de la vie temporelle aux principes éternels vaut ontologiquement, épistémologiquement et axiologiquement. La vie philosophique est celle qui apprend à mourir, c'est-à-dire à écouter les principes éternels et non les principes temporels, et c'est en cela que cette vie s'éternise. Les principes éternels sont à la fois autres que la vie temporelle et ce qui permet de lui donner un sens. Bien évidemment, cela ne veut pas dire que l'Idée de justice perdre de sa transcendance pour l'homme, cela dit la vie humaine est bien pour Platon un combat en vue du principe lié à l'idée même de réminiscence. Dans le *Ménon* Platon évoque ce temps dans lequel nous n'étions pas encore homme et le mythe du *Phèdre* évoque un temps dans lequel nous avons aperçu les principes. Les principes ne sont donc pas dans un temps antérieur auquel il faudrait remonter par un acte de mémoire, mais dans un temps immémorial qui nous ouvre la capacité de nous tourner vers eux. La réminiscence n'est pas la mémoire des principes et cette première vision des Idées est ce qui nous donne notre avenir.

Dans ce premier temps on a voulu montrer en quoi il est possible de dépasser la diversité et la temporalité des principes et finalement leur arbitraire pour chercher des principes qui soient vraiment principes, c'est-à-dire premiers absolument, en n'étant pas des préjugés, mais ce qui est recherché dans la connaissance du monde et dans l'action et ce qui oblige ou commande. On se souvient du rire de la servante Thrace dans le *Théétète*, avec le philosophe qui tombe dans un puit parce qu'il regarde les étoiles, c'est-à-dire les principes éternels transcendants, mais il reste à se demander s'il ne convient pas de nuancer l'opposition construite d'abord entre les principes temporels relatifs et les principes éternels en se demandant si l'éternité des principes n'est pas un mode du temps. Dans ce cas on pourra se demander si cela ne modifie pas la nature du principe, si au lieu de principes verticaux comme l'Un, le Bien, Dieu, les Idées, il ne s'agit pas plus de penser des principes horizontaux comme la loi de conservation.

Les principes éternels en leur historicité

La question de l'éternité des principes n'est pas épuisée avec ce que l'on peut nommer un platonisme du principe, qui risque de n'être qu'une hypostase métaphysique du général, ni avec un pur nominalisme du principe qui nierait toute idée de principe éternel. Comment alors comprendre que les principes ne soient ni des réalités hors du temps et du monde, ni de simples inventions ou de simples produits temporels de l'esprit humain. Pour poser la question plus

concrètement, on peut penser que l'amour est un principe, que ce soit l'amour de la sagesse qu'est la philosophie, ou l'amour d'autrui, mais tant qu'il demeure un principe éternel, il est bien abstrait. Surtout l'amour lui-même n'est pas hors du temps et de l'histoire ; autrement dit il prend des figures historiques toujours particulières et en un sens il n'est pas inné en l'homme, mais toujours appris comme l'ont montré de nombreuses études historiques comme l'ouvrage d'Elisabeth Badinter *L'amour en plus* sur l'histoire de l'amour maternel. Il est impossible de totalement séparer ce qui est éternel, ou encore naturel, de ce qui est historique, mais il est possible de comprendre l'éternité comme un mode du temps et non comme l'autre du temps et dans ce cas les principes éternels sont ceux qui sont toujours valables dans le temps, ceux qui sont de tout temps.

De ce point de vue les principes de la logique semblent bien omnitemporels. Le principe de non-contradiction est bien un principe que tout esprit peut saisir comme condition de possibilité de la connaissance et même de la parole. Il s'agit bien d'un principe éternel, non pas parce qu'il serait antérieur au temps, mais parce qu'il est valable en tout temps. Ce principe est nécessaire pour toutes les sciences apriori, mais également pour toutes les sciences de fait comme la physique. C'est au nom du principe de non-contradiction qu'on a pu vouloir prouver l'existence de Dieu en posant que l'existence est une réalité, que Dieu possède toutes les réalités, et donc que Dieu existe. La preuve dite ontologique repose sur ce principe éternel. Dans ce même sens, tous les axiomes des mathématiques et les règles de déduction sont bien des principes éternels (On peut penser ici aux *Principia mathematica* de Whitehead et Russel). Dans le cadre de cette réflexion sur l'éternité des principes il est alors possible de remonter à la différence établie par Euclide dans les *Eléments* entre définitions, axiomes et postulats. Les définitions sont bien des principes, même si le terme n'est pas alors utilisé dans son sens fort, car cela ne désigne pas l'essence des choses. Les définitions selon Euclide sont des définitions nominales et non réelles dans le but d'apporter de la clarté dans la pensée. Ainsi le point est ce dont il n'y a pas de partie. La ligne droit est celle qui est *ex aequo* en tous ses points. Il y a également une définition du triangle avec ses différentes espèces. Ces principes sont bien éternels, mais le sens fort du terme principe revient à l'axiome qui est une proposition qui doit posséder une évidence rationnelle. Notamment « Les choses égales à une même chose sont égales entre elle ». Ce qui peut se formaliser sous la forme : A=B ; B=C ; C=A. On peut penser également à l'axiome « Le tout est plus grand que la partie ». Néanmoins il y a un troisième type de principes qui sont les postulats qui sont des demandes faites par le mathématicien sans qu'il y ait une totale transparence du principe. Ces principes ne sont pas pour autant arbitraires et répondent à une exigence de rationalité. Le plus célèbre postulat est le cinquième : par un point extérieur à une droite, il ne passe qu'une seule droite parallèle à cette même droite. Ce postulat est historiquement très important, car s'il fut considéré comme éternel, ou encore naturel, très tard, les géométries non-euclidiennes de Riemann et Lobatchevski montreront son historicité. Il est donc possible de s'interroger sur le sens du projet métaphysique de vouloir dégager su*b specie aeternitatis* l'*eidos* de la logique et des mathématiques. S'il y a bien comme le souligne Husserl dans L'origine de la géométrie un *eidos* de la géométrie au sens où l'on n'entre en géométrie d'une manière onmi-temporelle que dans un acte d'idéalisation qui conduit à réfléchir sur des formes pures, il n'en demeure pas moins que la géométrie est une histoire, que les principes géométriques, en tant qu'ils ne sont pas simplement les principes généraux qui permettent de penser l'objet géométrique, mais sont les principes particuliers qu'une géométrie met en œuvre, sont bien historiques. Les objets intelligibles ne sont pas intemporels,

mais naissent et se renouvellent dans des champs historiques, puisque ce sont des produits d'un acte de théorisation.

Il ne s'agit pas de refuser toute idée d'un principe éternel, mais de mettre en lumière que le principe éternel est celui que l'on approche peu à peu dans des actes théoriques qui sont historiques, sans qu'il soit possible, même en mathématiques, de se mettre du point de vue de l'éternité. Mais ne peut-on pas au moins poser l'éternité des principes logiques ? En réalité la même difficulté se pose et a été soulignée par Nietzsche, notamment dans le § 17 de *Par-delà bien et mal*. Nietzsche y parle d'une « superstition des logiciens » et montre que l'absence totale de présupposés, principe de la science et de la philosophie, est très difficile à tenir et que les préjugés se retrouvent là où on ne les attend pas. Cela peut paraître étrange de parler d'une superstition des logiciens, mais Nietzsche veut justement montrer que les logiciens sont animés eux aussi par des croyances fondamentales, par des présupposés métaphysiques très lourds mais dont ils n'ont pas en général conscience. En effet, le logicien s'attachant à mettre au jour les pures formes de la pensée rationnelle peut imaginer qu'il est totalement indépendant de toute conception de l'être, qu'il est également indépendant de toute forme de processus historique, et plus encore qu'il est indépendant de tout rapport au corps, de toute physiologie, et donc de toute vie pulsionnelle. Nietzsche cherche à déconstruire cette fiction du logicien comme pur esprit, comme psychologie pure dégageant les principes éternels de la pensée. Il va vouloir montrer que derrière cette prétention à une absence de tout présupposé se cachent au contraire les préjugés les plus lourds, les croyances les plus ancrées, les plus sédimentées dans la conscience. Ce qui a été dit au début du § 17 de *Par-delà bien et mal* sur le métaphysicien est ici affirmé pour le logicien : il s'imagine tout remettre en doute, mais en réalité le doute n'est pas assez radical, car il ne porte pas sur la volonté même qui anime le logicien. Le logicien n'est pas assez bon douteur pour comprendre que la logique est issue d'une pulsion. Ainsi, le « tout-petit fait », selon le texte, à des conséquences tout à fait considérables ; en effet le fait qu'une pensée ne vient pas quand je veux, mais quand elle veut, signifie que le moi n'est pas maître chez lui, qu'il n'est pas la cause première de ses pensées. Le terme important est bien évidemment celui de « falsification », dans la mesure où il y a un acte de transformer la réalité, de la forcer, à partir de nos besoins. Cette falsification n'est pas ici un processus volontaire, mais elle est au contraire une manière ancrée en nous de transformer la réalité et cela aussi bien de la part de l'homme de la rue, de l'homme du quotidien, que de la part du philosophe. Dire que le « je » est la condition du prédicat « pense », c'est justement une parole qui vient de la tendance naturelle à simplifier le monde, à l'égaliser, en le réduisant au rapport du sujet et du prédicat. Cette distinction du sujet et du prédicat, c'est cela notre plus grande superstition : nous prenons cela pour la réalité, alors que cette distinction vient directement de notre propre activité, qu'elle est déjà le résultat de l'activité du « je ». La falsification consiste à substituer au monde réel, qui est un chaos de sensations, un monde représenté, dans lequel le « je » est le principe d'unité de toutes mes représentations. C'est ainsi que cela me semble la chose la plus naturelle du monde que de dire que cette pensée est « ma » pensée, comme si cela avait la marque de l'immédiateté. Nietzsche va justement vouloir montrer qu'il y a une pensée qui précède le pouvoir de dire « je » et est même la condition du « je » lui-même. Il y a une pensée qui nous précède et qui rend possible quelque chose comme un moi.

Il ne s'agit pas de refuser toute idée d'un principe éternel, mais du souci de montrer la tendance à se reposer sur des principes figés qui ne sont que des idées ou des habitudes sédimentées au fils des générations afin de montrer aussi qu'il est possible de penser une éternité du principe qui ne soit plus une haine du temps. Il serait aussi possible de montrer que

le principe de causalité qui semble intemporel est aussi profondément historique et indissociable d'une époque de la pensée (voir les travaux de Vincent Carraud, *Causa sive ratio : la raison de la cause de Suarez à Leibniz*, PUF). Ainsi des auteurs aussi différents que Koyré, Kuhn et Bachelard ont pu montrer que les principes de la physique ne sont pas dissociables du contexte épistémologique qui structure l'activité même de la pensée, que ce soit le *cosmos* aristotélicien avec sa hiérarchie, ou l'univers newtonien comme monde homogène ou l'univers quantique de régularités statistiques. (Voir Dominique Pradelle *Généalogie de la raison*, p. 414). Celui qui pense les principes demeure toujours un sujet historique qui ne peut pas surplomber l'histoire et qui cherche donc l'éternité à travers l'histoire.

Les principes éternels comme fins de la connaissance et de l'action

Si on a pu montrer dans un premier temps que la tâche de la pensée est de remonter du temporel à l'éternel afin d'avoir des principes stables pour la connaissance et la sagesse, on a également pu voir dans un deuxième moment que l'on n'est jamais certains d'avoir atteint des principes éternels qui apparaissent bien souvent comme des principes historiques qui n'ont que les apparences de l'éternité. Doit-on alors renoncer à toute idée d'éternité et dire qu'il n'y a pas d'essence éternelle de l'homme, de la religion, de la justice, du travail, mais uniquement des figures historiques relatives ? Le scepticisme ne risque-t-il pas de conduire à un relativisme qui serait désastreux pour la science comme pour la sagesse. S'il n'y a pas un bien en soi, éternel, une éthique ne suppose-t-elle pas toujours des vérités éternelles qui sont simplement visées, recherchées ? Même si on décrit comme Marx le travail dans ses différentes figures de l'aliénation, ne reste-t-il pas un principe de la vie sociale ? De même, les principes de l'art ne cessent de changer et quand Verlaine écrit dans son *Art poétique* « De la musique avant toute chose, /Et pour cela préfère l'Impair/plus vague et plus soluble dans l'air, /sans rien en lui qui pèse ou qui pose », c'est pour contester la position de principes qui étouffent la vie, mais au nom d'une essence éternelle de la poésie qu'il tente d'approcher. Il y a bien une fin qui est principe, mais qui ne s'éclaire qu'u fur et à mesure que l'on avance. Pour prendre un tout autre domaine, les principes politiques ne cessent de changer en fonction des époques, des cultures et il est très dangereux dans ce domaine d'hypostasier les principes historiques pour en faire des principes éternels. Il n'en demeure pas moins qu'il y a bien des principes généraux de la politique qui sont des fins : la recherche du bien commun est bien une fin de la vie politique, ou encore permettre d'assurer une sécurité extérieure, y compris par la guerre, assurer la concorde intérieure et la prospérité. Il est déjà plus discutable de faire du bonheur une fin de la politique. Quoi qu'il en soit, on voit bien que ces fins ne peuvent être éternelles qu'en restant très générales et qu'elles servent juste de guide afin de pouvoir déterminer et re-déterminer sans cesse les principes concrets qui doivent présider à la politique à un moment donné.

Ce qui est vrai de l'art ou de la politique peut sembler l'être de tous les domaines. L'histoire de l'éducation est l'histoire des crises de l'éducation depuis un principe régulateur, à savoir qu'une éducation devrait assurer le plein développement des capacités de l'enfant. L'idée que l'on vise dans le temps des fins qui ne sont pas de l'ordre du temps, qui sont des principes éternels permet de concilier temporalité et éternité des principes. Les temps de crise ne sont pas ici des temps d'égarement, mais des temps de discernement dans lesquels on tente de se ressaisir des principes pour avancer. Le tournant galiléen n'est pas simplement un moment de rupture

avec une ancienne représentation du monde et il est également la poursuite du même projet qui est de rendre compte rationnellement du monde. Toute science est de ce point de vue l'histoire de ses crises. Darwin avec *L'origine des espèces* énonce le principe de sélection en refusant toute forme de finalisme qui consisterait à dire que tout était déjà au commencement et ne fait que se développer. Ce principe se sélection est un principe éternel, c'est-à-dire toujours à l'œuvre, de changement. Néanmoins, il serait sans doute dangereux d'absolutiser à nouveau ce principe de sélection en y voyant l'unique principe de la vie. Bergson, dans *L'évolution créatrice*, sans contester l'idée d'évolution, veut montrer qu'il y a un autre principe de la vie qui est la création, la production de la nouveauté, et c'est pourquoi il convient d'écarter mécanisme et finalisme dans la compréhension des principes. Là encore, le danger serait de simplifier la vie au nom de la recherche du principe et on voit que l'histoire des sciences avance par cette remise en cause permanente des principes. Selon Bergson les théories évolutionnistes portent en elles un préjugé à savoir que la création de la vie serait comparable à un processus de fabrication dans lequel tout serait donné d'avance. Ainsi Bergson nous donne à comprendre que l'éternité des principes (évolution/création) ne supprime pas du tout la nouveauté de ce qui advient dans le monde et si la fin est principe ce n'est pas au sens où tout serait déjà là au départ dans une conception pré-formationiste ou pré-formiste. L'élan vital est un principe éternel qui relativise tous les principes institués comme la forme et la matière pour penser une créativité de la vie. L'éternité cette fois est création permanente, mais dès que l'on nomme le principe on risque de le figer.

On peut alors se demander si la véritable éternité n'est pas celle de l'origine, de la source, au sens où l'on peut dire que l'étonnement est l'éternelle origine de la philosophie, même si le principe de la philosophie demeure la raison. Revenir au principe, ce serait revenir à la source constante de toute réflexion et de toute décision et il est ainsi possible de penser un moi éternel qui n'est pas une chose du monde, qui n'est pas non plus une hypostase du général, mais qui est l'acte pur de prendre conscience de soi et de penser librement. La liberté est un principe éternel et pas uniquement parce qu'elle serait la fin éternelle de l'action éthique et politique, mais également parce qu'elle est la condition de possibilité de la pensée. Le principe éternel possède alors le statut d'un apriori. C'est ainsi que Husserl dans les *Idées directrices pour une phénoménologie pure* décrit un je intemporel qui n'est pas le moi empirique car il est une capacité apriori de pâtir, d'objectiver, de vouloir, d'imaginer. Dans le § 57 il met en œuvre la réduction phénoménologique qui fait apparaître le je non comme une idée fixe, mais comme la condition de possibilité de toute pensée, et donc comme le principe d'identité lui-même depuis lequel l'identité des choses et des personnes peuvent se constituer. Le je est cette identité intemporelle qui est la continuité d'un acte, qui est la pure possibilité de prendre conscience de soi. Reprenant et cherchant à achever une longue tradition qui fait du cogito le principe éternel, Husserl permet de penser cette éternité comme origine ou source : le je pur est une veille qui est antérieure à tous les vécus, à tous les actes de conscience qui sont toujours des actes du je. C'est pourquoi Husserl précise bien que ce principe éternel est indescriptible « je pur et rien de plus » car il n'est pas intra-temporel, mais la condition de toute vie temporelle, passive et active. Ainsi le je est principe intemporel car il n'est jamais objet, mais ce qui est la condition apriori de toute conscience d'une objet temporel. Il est alors un pur centre de fonction, il est sans qualité, et dans son identité nue il est la source de tout sens, il est l'origine du sens, dans la mesure où c'est depuis le je pur que le sens des choses se laisse constituer, que les choses se laissent comprendre depuis leur manifestation. En outre revenir au je pur, revenir au principe, c'est également prendre conscience de sa liberté ainsi que de sa responsabilité à l'égard du sens

du monde. Par rapport à l'histoire des sciences et à ses crises, qui sont des crises de la raison, le philosophe est celui qui invite à revenir au principe et revenir au je pur intemporel, c'est également revenir à sa tâche infinie de donner sens au monde, d'accomplir l'Idée de science qui est un pôle, mais également un impératif, comme l'explique Husserl dans La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. C'est par rapport à un je éternel, comme pure capacité apriori, qu'il peut y avoir des Idées polaires absolues qui guident le vouloir, mais qui ne sont qu'anticipées peu à peu au fur et à mesure des avancées de la science. Dans la *Philosophie première* Husserl dit que tout homme doit une fois dans sa vie découvrir son je transcendantal et en le découvrant il découvre également les tâches infinies qui sont les siennes et qui se poursuivent continûment, si possible, de génération en génération, ce qui est une autre forme de l'éternité, une éternité dans le temps. Un tel instant d'éternité qu'est la décision de vouloir le principe n'est pas dans le temps, mais il est l'origine du temps, il fait que notre vie se temporalise et se singularise : je suis l'ensemble des décisions dont je maintiens le sens vivant dans un travail de répétition qui n'est pas le seul retour du même. Ainsi accomplir son moi éternel ne consiste pas à viser une représentation idéale figée de soi, mais à ne jamais cesser de s'interroger sur le sens que l'on veut donner à sa vie.

Conclusion

Dans cette réponse à la question « Les principes sont-ils éternels ? » Il a été nécessaire de dénoncer l'illusion d'une éternité qui n'est qu'une haine du temps, une peur du devenir, pour pouvoir penser une éternité qui est un accomplissement du temps dans l'instant et comme pôle. En effet, dans un premier temps on a commencé par montrer qu'il est essentiel de ne pas éterniser des principes qui ne sont que temporels et contingents, pour montrer ensuite qu'il s'agit bien de chercher les principes éternels de toutes choses, mais qu'ils demeurent toujours transcendants et qu'ainsi notre recherche est continuelle. Cela a permis de montrer dans un deuxième moment que selon une conception plus horizontale du principe, l'éternité des principes doit plutôt se comprendre dans le temps comme une omni-temporalité, comme la possibilité apriori de pouvoir se ressaisir d'une vérité. Cette recherche des principes éternels a pu alors apparaître comme le moteur de la science, de ses crises et de ses avancées, de son souci de mettre au jour des lois dont l'éternité est de plus en plus assurée, sans jamais pouvoir l'être totalement. Enfin dans un troisième temps on a pu voir que la recherche des principes éternels de la vie était une recherche des fins éternelles et que les principes éternels étaient des Idées de la raison, des Idées au sens kantien comme dit Husserl, qui sont visées par un je éternel qui n'est que la pure capacité apriori de prendre conscience de soi. Les principes sont bien éternels, que ce soient les principes du monde, les principes de la vie sociale et politique, de la vie éthique, de la vie artistique, car sans eux la vie temporelle ne serait qu'un chaos, ou faite de simples conventions contingentes et momentanée et on peut voir dans le refus contemporain de tout principe éternel une certaine forme de nihilisme. Mais on a pu montrer que ces principes éternels, l'essence des choses, sont toujours recherchés dans le temps, visés comme des fins idéales, comme des horizons de la connaissance du monde et de l'action dans le monde. A la fois nous « savons » ce qu'est le Bien, il nous a été donné à entrevoir, nous avons sa trace en nous, sa marque est éternelle

parce qu'inoubliable, et nous avons sans cesse à le déterminer, à le comprendre, à nous décider dans l'instant pour lui, dans un éternel retour de la volonté ; c'est notre travail éternel et notre devoir éternel.

Tout principe est-il une cause ?

« Tu ne tueras pas », ce commandement du Décalogue est bien un principe de l'action humaine selon la Bible, car il est bien antérieur et il commande. Cependant ne s'agit-il pas aussi d'une cause, de ce qui produit telle action particulière. Que ce soit un principe ou une cause, il semble bien qu'il y ait une antériorité qui n'est pas seulement chronologique et la signification d'un commandement qui oblige, même si pour le moment il n'est pas nécessaire de s'interroger sur l'origine de l'obligation. Néanmoins cette quasi identité entre principe et cause peut être assez vite remise en question, dans la mesure où un tel commandement énonce surtout ce qui rend mon action juste, légitime, rationnelle et n'est pas ce qui produit réellement l'action dans le temps. L'homme libre consulte les principes afin de faire un bon usage de sa liberté, mais c'est lui qui est la cause de son action, et c'est pourquoi il peut ne pas obéir à un principe. Certes les principes pratiques ne sont pas inertes, ils incitent à une action, mais seule la volonté libre de l'homme est la vraie cause, et c'est pour cela que l'homme est responsable de ce qu'il fait.

Cela indique toute la difficulté qu'il y a à distinguer principe et cause et qu'il serait assez tentant de dire que toute cause est un principe, parce qu'elle produit un effet, et que tout principe est une cause, parce qu'il est ce qui rend intelligible ce qui a lieu. Pourtant la tâche propre du philosophe est de clarifier les distinctions, d'expliquer leur légitimité, et cette tâche est difficile dans le cas de la question « Tout principe est-il une cause ? » car la tradition n'aide pas beaucoup dans la mesure ou les significations de principe et de cause ont beaucoup varié et parce que plusieurs auteurs n'établissent pas de distinction stricte entre les deux, comme si cet entre-deux était précisément le lieu d'une réflexion sur la rationalité. La continuité même de cette distinction entre principe et cause, avec cette idée que le principe est peut-être plus et autre chose qu'une cause, même une cause première, ne serait-ce que parce qu'un principe est éternel et qu'une cause est temporelle, est déjà l'indice d'une aporie philosophique centrale. Même le « principe de causalité » est lui-même un principe, une condition de la connaissance, mais pas une cause produisant de la connaissance. Il ne s'agit pas d'exclure que certaines tendances de la pensée moderne aient voulu dire que tout principe est une cause, identifiant par-là rationalité et causalité, mais de comprendre alors le sens d'un tel projet de concentrer toute la rationalité dans la cause.

Avec cette question « Tout principe est-il une cause ? » il en va donc de la nature même de la raison. Soit la raison est *logos* et alors le vrai, le bien, le beau, ce que l'on nomme les transcendantaux, sont des principes en tant que dimension de l'être, sont des principes éternels que les hommes peuvent consulter, mais ne sont pas des causes. Soit la raison est *ratio* et alors la proximité du principe et de la cause est bien plus grande, dans la mesure ou le principe n'est plus transcendant, mais est ce que l'homme trouve en lui et peut devenir ce qu'il énonce et construit, par exemple les principes propres à chaque science. Dès lors la distinction entre principe et cause est également une

interrogation sur la métaphysique et sur son rapport à la science, aux sciences. La métaphysique se définit comme la connaissance des principes premiers antérieurs à toute connaissance particulière. La science, elle, est avant tout la recherche des causes. En effet, le propre d'une cause n'est pas simplement de rendre intelligible, mais est de produire un effet. Les causes de la Révolution françaises ne sont pas seulement ce qui l'explique, mais ce qui ont fait qu'elle a eu lieu. La causalité est un lien nécessaire entre les phénomènes et ce lien peut devenir universel dans les sciences de la nature qui énonce alors des lois. Même si bien évidemment l'objectivité en histoire n'est pas identique à l'objectivité en physique, cette compréhension de la causalité semble s'imposer aux deux, même si cela demeure une détermination historique de la causalité qui s'en tient alors à la seule cause efficiente.

Dès lors, dire que tout principe est une cause, c'est sans doute une manière de poser qu'il n'y a pas de principes transcendants, éternels ou encore a priori, qu'il n'y a pas finalement de principes métaphysiques et que ce que nous nommons principes ne sont que des résultats d'une généralisation de l'expérience. Telle serait une thèse totalement empiriste pour laquelle les principes ne sont jamais absolus, ne sont que relativement permanents, comme tous les principes empiriques. La question devient alors « n'y a-t-il que des principes empiriques ? » Que la cause soit principe au sens large de ce qui est antérieur et de ce qui commande ne pose pas beaucoup de problème, mais que tout principe soit une cause, c'est un bouleversement complet de la connaissance et de l'action. Il en va là de la définition même de la philosophie. En retour, afin de souligner également l'autre côté de l'aporie, il est possible de se demander si la réduction de la rationalité à la causalité ne conduit pas à manquer une dimension essentielle de la raison. Tout ne peut pas être rendu intelligible par la causalité : la contingence n'est pas totalement réductible, notamment celle de la mort. La liberté est un fait de la raison et un principe que toute la causalité des sciences humaines ne pourra jamais totalement faire disparaître dans un déterminisme absolu. La liberté d'un peuple n'est-elle pas le « principe » de la Révolution française et non sa cause ? Sa raison d'être, mais non ce qui la fait être ? L'existence elle-même n'est-elle pas hors causalité, aussi bien la mienne que celle d'autrui. « Je suis, j'existe » n'est-ce pas un principe absolu irréductible à une cause, même si on peut parler de causalité par soi ? Ne peut-on pas penser des principes de l'art qui ne sont justement pas des causes, à savoir ce qui fait l'art dans l'œuvre d'art, autrement dit son principe compris comme origine ?

Dès lors, s'il peut être tentant de dire que tout principe est une cause, ou de tenir ces deux termes dans une relative obscurité, les conséquences en seraient très lourdes et ferait planer jusqu'au spectre du fatalisme, avec une liberté qui serait celle du tournebroche, pour reprendre l'expression de Kant dans la *Critique de la raison pratique*. Ainsi, pour entrer dans la question il sera nécessaire de commencer par les multiples significations du principe par rapport à la cause et aux causes. Cela permettra alors de s'interroger sur la force épistémologique d'une reconduction de la rationalité à la causalité dans l'intelligence du principe. Enfin il sera possible d'envisager un principe qui n'est jamais cause, un principe qui est origine, qui est la source constante de notre connaissance et de notre action. La vie comme principe n'excède-t-elle pas toute cause ?

Le principe oblige, il ne cause pas

Il est très difficile de répondre à la question posée en raison de la polysémie du terme de principe qui peut dire aussi bien le fondement, l'origine, le modèle, la règle formelle, la cause matérielle, formelle, finale ou motrice, ou encore le premier moment d'un raisonnement, voire une

simple hypothèse. Il y a donc de nombreuses significations du principe pour lesquelles il ne semble pas y a voir véritablement de différence avec une cause. Le premier moment d'un raisonnement est bien la cause de tout ce qui suit. Dans un syllogisme parfait les prémisses sont bien la cause de la nécessité de la conclusion. Notamment dans les axiomatiques modernes, qui sont des systèmes hypothético-déductifs, il y a des axiomes posés sans être affirmés, des hypothèses qui sont des principes, non pas au sens d'une supériorité en dignité ou en vérité, mais qui sont simplement le point de départ d'un raisonnement. Ainsi, il n'y a plus du tout de dénivellation ontologique entre principe et cause et tout se trouve posé sur le même plan. Néanmoins, en envisageant cela on peut se demander si on n'est pas en train de dire simplement que toute cause est un principe, qu'elle possède une antériorité de principe et une efficacité de principe, mais non que tout principe soit une cause. Il semble bien tout de même qu'entre principe et cause une différence demeure toujours : un principe est ce qui rend intelligible, ou encore rend possible, alors qu'une cause est ce qui produit vraiment quelque chose. Un principe en lui-même ne produit pas. La logique formelle elle-même énonce les principes d'un raisonnement valide, mais elle ne produit pas de la connaissance. Le fameux « principe de causalité » qu'on le comprenne comme dérivé de l'expérience ou comme un principe synthétique a priori n'est pas lui-même une cause produisant de la connaissance au sens où la mousse de platine est la cause, même au sens de simple catalyseur, de la synthèse de l'oxygène et de l'hydrogène. De même, les principes méthodologiques en histoire, en sociologie ou encore en économie, sont des règles générales, des procédures, mais cela ne peut pas produire la moindre connaissance, même si aucune connaissance ne peut avoir lieu sans elle. Il est essentiel à la pratique de l'histoire de se demander « comment on écrit l'histoire », quels sont les principes mis en œuvre, temps long ou temps court, construction du fait, etc., mais tous ces principes, qu'ils soient empiriques ou aprioriques, ne sont pas des causes, au sens où l'augmentation des taxes ou du prix du pain peuvent être des causes de révoltes à certaines époques. Les principes pratiques qu'ils soient empiriques, par exemple liés aux mœurs comme « Tel prince, telle religion » de Luther, ou bien qu'ils soient purement rationnels comme le principe de réciprocité ou celui de responsabilité, ne produisent aucune action. Seule la liberté est cause de l'action et non les principes que cette liberté met en œuvre. Toujours pour prendre « principe » dans un sens très large, chacun peut avoir des hommes qu'il admire, qui sont pour lui des modèles, des autorités au sens ancien du terme, et ces hommes ont valeur de principes pour lui, ils incarnent une règle à laquelle ils souhaitent se conformer. Mais prendre ces hommes pour des causes, ce serait perdre toute autonomie et toute dignité ; la solitude de la liberté ne se partage pas. De même, on peut vivre pour l'autre, jusqu'à l'oubli de soi, dans un amour désintéressé, mais même dans cet oubli je demeure le principe de mon oubli ; c'est une décision de mon existence. Là encore, si je faisais de l'autre mon principe au sens de ma cause j'aurais perdu jusqu'au fondement de mon être. On demeure cause de soi jusque dans le dévouement. Et si le poète Paul Eluard peut écrire : « Et si je ne sais plus tout ce que j'ai vécu/ C'est que tes yeux ne m'ont pas toujours vu » c'est pour dire que le regard de l'autre me rend à moi-même et non qu'il me cause. Enfin, bien des dictateurs ont voulu être le principe-cause des autres dans l'entièreté de leur vie, dans les totalitarismes, et ils ont d'abord été la cause des violences les plus inimaginables.

On peut donc dire que même si le terme de principe se trouve pris dans un sens large entre le principe et la cause et il demeure toujours une différence qui se trouve liée au type d'antériorité du principe par rapport au type d'antériorité de la cause. Le principe est antérieur ontologiquement, il est ce qui rend intelligible un être. Une chose belle est belle par le Beau ne cesse de dire Platon afin de distinguer le principe de toutes les causes savantes liées à une esthétique rationnelle. Dans l'Hippias majeur Platon développe la parenté du beau et du bien à travers l'utilité. Se situant aux antipodes de la « finalité sans fin » de Kant, Platon explique que la beauté d'un instrument se mesure à son adéquation à sa fonction (la belle cruche), ce qui permet aussi de distinguer la beauté apparente de la

beauté véritable. Le beau n'est pas un principe inactif car il a un pouvoir démonique qui conduit à une intelligence du cosmos ; il est également ce qui invite à poser de belles actions, à se rendre beau. Ainsi le bien est le principe du beau et le beau est le principe auquel l'âme peut accepter de se soumettre. Ainsi, le principe oblige, mais il ne cause pas[47]. Certes la cause est antérieure, mais elle est antérieure dans le temps ; elle explique comment elle a lieu. C'est toute la distinction entre le principe-être et le principe-mouvement, même si le principe-être a également le sens d'une mise en mouvement, d'une invitation au mouvement pourrait-on dire. Une telle distinction, qui est omniprésente dans le cadre de l'épistémologie moderne a déjà son sens dans le cadre de l'ontologie grecque avec la distinction entre *arkhè* et *aitia*. (Je renvoie ici au livre de Sylvain Roux). Le principe ne se laisse pas enfermer dans les quatre causes au sens d'Aristote : la forme, la matière, le moteur et le « ce pour quoi » ou la fin. Cela dit les causes peuvent avoir différents modes ; elles peuvent être par soi ou par accident, être en puissance ou en acte. Néanmoins, connaître, c'est connaître la cause et Aristote distingue assez clairement entre ce qui est fondement ou principe et ce qui est cause, néanmoins il demeure toujours une certaine obscurité dans cette distinction entre cause et principe et il est possible de se demander si une telle obscurité résiduelle n'est pas constitutive de l'histoire de la métaphysique, dans la mesure où elle désignerait une double compréhension de la rationalité, puisque les principes rendent intelligible et que les causes rendent intelligible également, mais pas dans le même sens. Il est même possible de se demander sir l'équivoque sur laquelle la question « Tout principe est-il une cause ? » doit être totalement levée dans un monisme de la rationalité. Il est certain qu'Aristote ne s'est pas contenté de chercher ce qu'il y a en commun entre les différentes causes, qu'il a cherché à mettre en lumière le lien essentiel entre ces quatre causes et qu'à aucun moment il ne s'est contenté de les donner « en vrac ». Tout le livre A de la *Métaphysique* expose la théorie des quatre causes tout en expliquant en quoi les doctrines antérieures présentent partiellement ce qu'il veut montrer. L'universel demeure toujours la condition de la connaissance des particuliers et connaître le principe-fondement, c'est connaître ce qu'il rend possible. La métaphysique n'est pas la science de toute chose, mais la science des fondements de toute chose ; elle est donc la science la plus universelle, celle des fondements ultimes, alors que les sciences particulières ne peuvent donner accès qu'à des principes-fondements relatifs. Ainsi les quatre causes sont principes, mais pas au sens des causes particulières. Dans cette réflexion sur « Tout principe est-il une cause ? » il est alors possible da faire une place particulière à la théologie d'Aristote qui n'a pas pourtant pas valeur de fondement pour les autres sciences. Dieu n'intervient pas ici comme principe des principes qui unifierait tous les principes et toutes les causes, mais il est présenté par Aristote comme une cause finale, un premier moteur qui est cause en suscitant le désir, qui est ainsi un principe indifférent à ce qu'il met en mouvement, qui est principe sans le vouloir. Néanmoins cette causalité finale permet de dire que tout principe n'est pas une simple cause immanente au monde et qu'il y a bien une cause transcendante au monde. Donc tout principe n'est pas une cause immanente. Le principe serait alors l'être pur, celui qui ne se laisse jamais enfermer dans les mises en forme de la pensée humaine. Il y a donc ce qui est premier en soi, l'être-même auquel toute pensée doit revenir comme à son origine, et ce qui est premier selon la pensée, les quatre causes de toute chose et les causes particulières qui font le mouvement du monde.

Ainsi, ce premier moment de la recherche a permis de montrer que tout principe n'est pas une cause dans la mesure où le principe est d'abord un fondement de l'être-même des choses et que toute la démarche de la pensée en éthique, en métaphysique, en science, consiste à remonter lentement et laborieusement, dans la patience de la réflexion, des choses particulières, à leurs causes dans le monde, puis à leurs principes, et cela finalement jusqu'au principe anhypothétique qu'est le Bien qui seul oblige et qui est à la fois un principe de l'être et du connaître. Comme l'a montré le *Lysis* de Platon,

[47] Je ne développe pas plus cette question du beau, mais regardez de Danielle Montet, *Les traits de l'être*, p. 138-142. Aussi Jean-Louis Chrétien, *L'effroi du beau*, Cerf.

même l'amour doit être appris, car celui qui aime doit apprendre à aimer en fonction d'un principe. Il était important de commencer par prendre le terme de principe selon toute l'étendue de sa signification afin de mettre au jours que derrière cette diversité de l'usage du terme de principe et du terme de cause qui fait qu'on ne sait plus très bien comment distinguer les deux termes et si cette distinction correspond à quelque chose de réel, il y a tout de même un invariant, à savoir cette idée que le principe est ce qui oblige, qu'il commande, qu'il est la vie elle-même, mais qu'il n'est pas la cause, soit au sens des causes particulières dans la nature, soit au sens des choix que l'homme fait. Si par le biais du beau le Bien comme principe transcendant nous invite à la vie droite, la cause de notre vie droite est notre réponse à cette saisie par le principe. Ainsi la hauteur du principe, que Kant lui-même a pu comparer à la hauteur du ciel étoilé, se trouve-t-elle préservée de la familiarité de la cause et ainsi l'étonnement ne cesse pas avec la recherche de la vérité, mais se renforce sans cesse. Celui qui ferait de tout principe une simple cause accéderait bien à une certaine intelligence du monde, mais perdrait cette capacité d'étonnement qui fait notre avenir.

Le principe efficace est la cause efficiente

Selon notre première perspective, le poids de la rationalité reposait d'abord sur le principe qui en tant que principe de l'être fondait en quelques sorte la cause, mais il est possible de renverser ce rapport entre principe et cause dans un complet changement de paradigme qui conduit à penser que les principes ne sont que de simples règles formelles, sans antériorité ontologiques. Si dans l'ontologie grecque le principe, les essences éternelles, était l'être-même, dans l'ontologie moderne, c'est véritablement la cause qui produit l'existence et donc la rationalité du monde se trouve reconduite essentiellement à la causalité, ce qui conduirait à dire que tout principe véritable, c'est-à-dire ce qui est antérieur et ce qui commande, se trouve dans la cause. Ce que l'on continue à nommer principe n'étant plus l'origine de l'être, mais uniquement la condition de possibilité de la connaissance. La liberté elle-même devient une causalité transcendantale, c'est-à-dire la capacité a priori du sujet à commencer de lui-même une action. Ici plusieurs questions se posent. Tout d'abord une question historique qui conduit à se demander s'il est vraiment possible de tenir jusqu'au bout une telle thèse, si un auteur à vraiment identifié totalement rationalité et causalité. La deuxième question est moins historique et plus spéculative : au-delà du changement historique qui conduit à réduire les quatre causes à la seule cause efficiente et à changer finalement totalement le sens même de l'efficience, ne serait-ce pas faire de la science l'unique modèle de la rationalité ? En outre avec le tournant galiléen, ce sont les sciences de la nature qui deviennent le lieu par excellence que la réflexion sur la rationalité. N'est-ce pas la reconduction de la métaphysique à la science qui conduit à poser que tout principe efficace est une cause et que tous les autres sont formels ?

Un tel changement demeure tout de même lié à la mathématisation de la nature qui conduit à étudier un objet pur construit par l'homme de science, par sa méthode, et donc par ses principes formels. Autrement dit, le principe n'est plus le principe des choses-mêmes, mais le principe des objets, le principe de leur connaissance et même de leur possibilité. Être un objet pour la science, c'est être mesurable, et cette mesure peut même s'étendre à tout ce qui est qualitatif, comme le fait de mesurer la plus ou moins grande intégration de l'homme dans son groupe social. Dès lors, il n'y a plus de principe absolu, intemporel, mais uniquement un horizon indéfini de connaissance. Ce caractère mesurable de tout objet de connaissance possède alors le statut d'une hypothèse générale, qui se comprend également comme une inductivité générale et une causalité universelle. Il s'agit bien cette fois d'un principe a priori qui détermine à l'avance les conditions de l'objectivité. Bien sûr, le danger, il faudra y revenir, ce serait d'oublier que ce principe général n'est qu'une hypothèse, ce qui conduirait à identifier la nature objectivée de la science avec la nature elle-même. C'est une chose de dire

méthodologiquement que tout principe efficace est une cause, c'en est une autre que de dire que dans la nature seule la causalité est efficace en oubliant ce statut d'hypothèse. L'espace de la physique est régi par la causalité et il s'agit bien là d'appliquer la géométrie à l'expérience. Ainsi, dans cette causalité universelle, toute expérience scientifique se donne comme un exemplaire d'une loi invariante de la nature et elle perd toute particularité afin de devenir répétable à l'infini. Ainsi une expérience ne vient pas établir une vérité par généralisation inductive, mais en tant qu'elle vient confirmer l'hypothèse de départ, puisque finalement les principes quand ils ne sont pas des causes ne sont que des hypothèses. La physique en devant hypothético-déductive distingue ainsi entre le principe-hypothèse et le principe-cause. Bien évidemment il ne faut pas dans ce cas prendre le terme d'hypothèse au sens de fiction et on peut dire avec Newton « Je ne feins pas d'hypothèses ». En effet, la gravité n'est pas une simple fiction de l'esprit, mais un principe qui ne cesse de se confirmer avec chaque expérience. Cette causalité universelle permet alors de rompre avec toutes les qualités occultes et toutes les hypothèses au sens de fiction. L'identité d'une réalité naturelle à partir du tournant galiléen n'est donné à voir que depuis la causalité universelle du monde qui est bien le principe des vrais principes. Toute chose n'est qu'une unité ponctuelle de causalités dans un même univers et le développement des sciences humaines ne fera que développer et élargir cette reconduction de la rationalité à la causalité. Toute personne peut être identifiée depuis l'ensemble des causalités qui s'exercent sur elle. Ici les principes sont causes. Chaque science met en lumière des causalités et les principes d'une science sont alors remis en cause au fur et à mesure que l'on approfondit la connaissance de toute la complexité de cette causalité, que l'on dégage de mieux en mieux des régularités que l'on nomme des lois. Même si dans cette ontologie de la contingence le réel lui-même n'est pas absolument stable et se trouve dans certaines de ses dimensions toujours en évolution. L'objet est à la fois ce qui relève de la donnée de l'expérience et le corrélat d'une détermination logique par la pensée.

Cela dit il serait possible de radicaliser encore la perspective en remettant en cause par exemple la distinction kantienne entre des principes a priori qui sont formels et des principes a posteriori. Dans un empirisme total tout principe est une cause dégagée depuis l'expérience[48] Finalement l'idée de jugement synthétique a priori, dont le principe de causalité lui-même, serait remise en cause pour défendre la thèse radicale que toute notre connaissance dérive exclusivement de l'expérience. Par exemple l'idée d'une permanence de la substance n'est qu'une hypothèse induite de la répétition d'expériences dans lesquelles on voit un être persister dans son état. La permanence n'est donc pas un principe absolu de l'être, mais juste un principe relatif et provisoire lié à l'observation. Le refus par l'empirisme de l'idée de principes synthétiques a priori est lié au danger de prédéterminer abusivement le réel et de manquer ainsi la véritable causalité dans toute sa complexité. Néanmoins, il est possible de se demander si un empirisme total, ne faisant appel qu'à l'induction, en relativisant tous les principes ne fait pas également disparaître la causalité en faisant disparaître la loi comme événement régulier et non singulier. Une causalité ne peut être établie par une simple observation et l'idée même de causalité est bien un principe qui précède la science et qui est en lui-même le principe de raison. Une loi énonce un rapport universel et nécessaire en établissant entre des phénomènes un lien causal. Il est donc difficile d'exclure toute idée de principe a priori qui en tant qu'il est a priori n'est pas une cause, mais une condition de l'explication causale. La science remonte toujours plus loin de cause en cause, mais tous les principes ne peuvent pas être cause et il est impossible de ne pas maintenir des principes a priori. Si tout principe était une cause, la rationalité se limiterait à la recherche des causes, dans une remontée indéfinie, sans qu'il soit possible de poser une

[48] . Une idée assez différente a notamment été développée par Crusius avec sa critique empiriste de la métaphysique rationnelle ; ce qui a eu une très grande influence sur Kant. Il formule l'ide d'une philosophie des conditions de possibilité de l'expérience. C'est un empirisme réaliste différent de l'empirisme psychologique anglais. Voir sur ce point Michel Puech*, Kant et la causalité*, p. 197.

première cause. Or cette recherche des causes n'est-elle pas elle-même dépendante d'un « je » qui la veut et la produit ? Un tel « je » n'a-t-il pas valeur de principe, d'un principe qui n'est pas une cause ?

C'est sans doute avec Descartes qu'il est possible de penser toute la complexité de la question « Tout principe est-il une cause ? », dans la mesure où pour lui la causalité a bien en charge la rationalité, mais sans renoncer à l'idée que la métaphysique est la recherche des premières causes, c'est-à-dire des principes, selon la Lettre-préface des *Principes*. Avant Descartes il est déjà établi que la causalité matérielle est la causalité formelle ne possède aucune action véritable et qu'il convient de réserver le terme de cause à ce qui exerce une véritable efficience. Ainsi dans la troisième des *Médiations métaphysiques* Descartes énonce « l'axiome de la cause », plus que le soi-disant « principe de causalité » qui est une expression kantienne. Autrement dit, tout effet à une cause et la cause est la raison suffisante des effets. Il est vrai que l'usage du terme de principe par Descartes n'est pas toujours très déterminé et que souvent, notamment dans le *Discours de la méthode* (AT VI, 32, 18-23) il semble le réserver au *cogito* comme premier principe, néanmoins il est possible de considérer qu'axiome selon Descartes est synonyme de principe au sens de principe de la connaissance, ou notion commune (Lettre à Clerselier de juin ou juillet 1646)[49]. On retrouve ici une distinction qui semble incontournable dans le cadre d'une réflexion sur le principe entre principe de l'être (le *cogito* comme existence la plus notoire) et principe du connaitre (l'axiome de la cause). Le second ne nous fait rien connaître. L'*ego* est ainsi un principe de l'être qui n'est pas une cause de l'être ; il est seulement cause des idées qu'il a. Seul Dieu selon Descartes est la « cause efficiente totale » (Lettre à Elisabeth du 6 octobre 1645), dans la mesure où il crée les choses et les vérités. C'est toute l'originalité de la pensée cartésienne, même les essences sont des effets de la causalité divine et le Dieu de Descartes n'est pas un simple principe-être comme le Dieu d'Aristote, mais il est bien un principe-mouvement, qui n'a pu entrer en philosophie qu'avec l'idée de création. Il est même possible dire qu'historiquement c'est cette idée de création qui a bouleversé toutes les catégories aristotéliciennes et a permis à l'idée d'une causalité uniquement efficiente. Elle a également permis une généralisation de la causalité permettant de dire que tout principe est cause d'une certaine manière, même si ce n'est pas toujours dans le même sens. Être, c'est être causé et toute existence se trouve soumise à la causalité. Même les objets mathématiques, même les principes mathématiques, sont causés par Dieu. Ainsi toute réalité, dans son essence et dans son existence, se pense par rapport à une cause. L'idée de Dieu est bien la pensée par excellence et le principe-cause des pensées de l'*ego*. Le principe-cause ne se contente pas de rendre intelligible, il fait être. Il y a bien ici une universalité absolue de la causalité et tout est cause, jusqu'à Dieu qui est cause de soi, même si Descartes ne dit pas positivement que Dieu est cause efficiente de soi. L'expression de « cause de soi » doit s'entendre surtout par analogie : la cause efficiente que Dieu exerce sur les créatures est analogue à ce que Dieu fait envers lui-même. Ce n'est pas un nom divin, mais cela permet de penser l'aséité positive de Dieu : Dieu est cause d'une manière qui dépasse l'entendement humain. Ainsi la causalité n'est pas l'essence de Dieu, mais la manière proprement humaine de penser la toute-puissance divine.

On a donc pu bien montrer que tout principe véritable c'est-à-dire efficient, est une cause, et que la cause est devenue la raison réelle de toute chose, en supprimant ainsi l'écart qui existait en principe et cause. Il est clair que faire ainsi le la causalité le principe hégémonique qui élucide tout étant est d'une puissance explicative du monde qui est tout à fait considérable et qui fait l'avenir infini de la science. Néanmoins il est possible de se demander si la thèse selon laquelle tout principe est une cause ne se paye pas assez cher, au prix d'une mise entre parenthèses de dimensions fondamentales du réel comme l'existence, la liberté ou la vie. La vie n'est-elle pas un principe multiforme qui ne se

[49] Sur Descartes, voir tous les textes de Vincent Carraud que je vous ai fait parvenir. Je ne fais que résumer certaines de ses analyses.

laisse pas réduire à l'une de ses dimensions, à l'une de ses tendances. Le principe de finalité doit-il, par exemple, être totalement exclu d'une réflexion sur la vie au profit de la seule causalité ou n'est-il pas ce qui apparaît toujours, même en biologie ? N'est-il pas un principe heuristique qui n'est pas une cause sans lequel le mot vie semble lui-même dépourvu de sens ? La biologie ne vit-elle pas de cet écart entre cause et principe comme a pu le suggérer François Jacob dans *La logique du vivant* ?

L'irréductibilité du principe-origine à la cause

La démarche précédente à permis de montrer en quoi un principe est vraiment principe, en quoi il engendre vraiment ce sont il est principe, jusqu'à remonter à une cause première qui gouverne l'ensemble de la causalité dans le monde. En un sens donc, tout principe est cause s'il n'est pas un simple point de départ. Cela dit il est possible de s'interroger sur la possibilité d'une telle totalisation sous un unique principe qui serait le principe de raison suffisante ramené à la causalité. On peut notamment se demander si l'existence, le « il y a », peut vraiment pleinement entrer dans un tel système rationnel ou bien s'il n'y a pas aussi une radicale contingence de l'existence, qui ne se laisse pas ramener à une raison. Cela suppose un autre concept d'existence que le simple se trouver là dans un jeu de causalités du monde. « Ego » ne veut pas nécessairement dire « je suis la cause de mes pensées », la pensée condition des autres pensées, mais peut-être aussi, dans l'intersubjectivité, « me voici », sans raison, sans avoir à me justifier d'être. Cette question de l'existence permet déjà d'indiquer que la cause n'est peut-être pas l'ultime fondement et qu'il y a peut-être des principes plus fondateurs que la cause et donc des principes qui ne sont pas des causes, qui relèvent d'une autre antériorité et d'une autre efficience que celle de la cause. Pour un poète un simple bruissement de feuilles comme annonce d'une promesse de parole peut-être le fondement, l'origine, le principe de sa propre parole, sans qu'il puisse se comprendre comme une cause. Le chant du monde n'est-il pas pour le poète l'éternelle provocation à une parole de réponse ? Passer ainsi de la science à la poésie ne conduit pas à renoncer à la science et à sa causalité, mais permet de se demander si la rationalité s'épuise dans la causalité ou s'il n'y a pas des principes agissants, qui ne sont pas purement formels ou des conditions a priori de possibilité, des principes qui nous mettent véritablement en mouvement et que seule l'expérience enseigne dans un empirisme encore plus radical que celui qui a été envisagé, l'empirisme du retour aux choses-mêmes ?

Il est possible de dépasser l'assimilation du principe à la cause pour envisager le principe non comme une cause assignable, déterminable dans le monde, jusqu'à remonter à une première cause, mais plus comme une origine, comme une source de la connaissance et de l'action. Il est en cela sans doute nécessaire de parvenir à réentendre le terme d'*arkhè* sous le mot « principe », dans la mesure où un principe est l'origine d'un mouvement sans entrer pour autant dans la chaine des causes et donc sans pouvoir être éclairé d'une manière aussi directe qu'une cause. N'y a-t-il pas une obliquité du principe véritable par rapport à une cause ? Comme le laissait tout de même entendre Descartes, selon une perspective qui a fasciné Levinas, Dieu comme idée de l'infini en moi que je ne peux pas me donner, dont je ne suis pas la cause, n'est-il pas toujours plus qu'une cause première, bien autre chose qu'une cause de soi ? L'*ego* lui-même compris comme principe n'est-il que cette réflexivité qui fait que

sentir c'est savoir que l'on sent, imaginer c'est savoir que l'on imagine, ou bien cet ego n'est-il pas ce que je découvre indirectement depuis mon insertion dans le monde, ou bien de puis ma vie avec autrui ? N'est-ce pas dire comme Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* (p. 423) que le véritable transcendantal n'est pas l'*ego*, mais cette « vie ambigüe où se fait l'*Ursprung* des transcendances », ce qu'il nomme aussi, reprenant Husserl « le *logos* du monde esthétique », ce qui commande d'aller au-delà d'une pensée de la représentation ? Si l'analyse des causalités nous fait spectateur du monde, la métaphysique n'est-elle pas ce qui ne s'en tient pas à cette « pensée de survol », selon l'expression de Merleau-Ponty, pour revenir à notre manière d'habiter le monde, qui comme « monde de la vie » est principe ?

Platon dans le *Théétète* et Aristote en *Métaphysique* A font du *thaumadzein* l'origine même de la philosophie, mais justement cet étonnement n'a pas son principe dans un sujet qui apprendrait ainsi à s'étonner en vagabondant dans le monde à la recherche de ce qui n'est pas ordinaire. Par rapport à cette conception subjective de l'étonnement qui appartient à la modernité et qui n'en fait pas un principe mais au mieux un point de départ, le *thaumadzein* grec est un émerveillement dans lequel c'est ce qui nous touche qui est véritablement principe[50]. Ainsi l'étonnement est le principe de la philosophie, le principe selon lequel nous faisons silence pour laisser le *logos* même des choses se dire à nous, pour laisser les choses-mêmes être le principe de leur connaissance, idée directrice qui sera également celle de la phénoménologie. La connaissance philosophique ne naît pas simplement d'une initiative du sujet, mais est d'abord un désir de connaître qui vient des choses elles-mêmes, de l'émerveillement qu'elles suscitent de par leur être même. Cette thèse ne consiste pas à simplement renverser la révolution copernicienne qui avait conduit à identifier le principe à la cause, mais cherche à souligner un enracinement de la rationalité dans la manifestation même du monde. Ce dont le philosophe s'étonne, ce qui fait véritablement effraction en lui et provoque sa réflexion, c'est le monde lui-même, qui ne se réduit donc pas à cet objet construit théoriquement qu'est la nature des sciences de la nature. Être au monde, c'est véritablement revenir sans cesse à la source dans la recherche même des causes. Il ne s'agit donc pas du tout d'opposer la connaissance des causes et l'étonnement que le monde soit ce qu'il est, dans la mesure où jamais la recherche des causes ne peut mettre fin à cet étonnement, car elle le renforce plutôt. Ainsi, la rationalité comprise comme causalité se ressource sans cesse à cette épreuve du monde, à cette épreuve de l'être, qui défait nos représentations trop bien construites pour nous rendre à la diversité et à la richesse du réel. Il est même possible de penser que toutes les crises des sciences, tous les changements de paradigmes par lesquels elle avance, vienne de cette possibilité de se laisser étonner par les choses-mêmes, y compris peut-être dans les objets les plus abstraits que sont les objets mathématiques. Comprendre ainsi l'étonnement tout autrement que comme un principe subjectif de la connaissance, c'est voir en lui non une cause subjective de la connaissance, mais bien son principe.

Le philosophe est alors celui qui parvient à remonter de la chaine des causes jusqu'au principe et c'est ce que réalise Husserl avec l'exemple de la géométrie dans le texte *L'origine de la géométrie*. Dans ce texte Husserl explique que l'origine de la géométrie ne doit pas du tout être confondue avec sa cause historique (ou ses causes historiques). Ce que Husserl nomme la question en retour historico-intentionnelle ne cherche pas un commencement historique, mais un commencement philosophique, c'est-à-dire ce qui en tout temps donne lieu à l'activité géométrique. Ainsi, le principe-origine n'a rien de factuel ; il est essentiel. Husserl ne se situe donc pas du tout dans le cadre d'une histoire des sciences qui remonterait toujours plus loin dans la chaine des causes, et il ne cherche pas à personnifier le principe avec Thalès et Pythagore, mais il cherche à élucider « comment » la géométrie est née un jour et donc à quel acte d'idéalisation correspond la pensée géométrique. Ainsi ce principe de la

[50] Voir les analyses de Jean-Louis Chrétien, *L'arche de la parole*, p. 158 et suivantes.

géométrie est ce qui permet de parler de « la géométrie », ce qui permet de penser la continuité d'une tradition géométrique à travers les ruptures épistémologique de son histoire. S'il n'y a que des ruptures, il n'y a plus de principe et il n'y a plus d'histoire, puisqu'il n'y a pas un sens qui se maintient dans l'évolution de la géométrie. Si on veut montrer que la géométrie n'est pas une simple accumulation de résultats, il est bien nécessaire de mettre en lumière ce qui l'unifie de l'intérieur, ce qui est son principe efficace, ce qui en elle produit des vérités géométriques toujours nouvelles. Husserl montre ainsi que l'objet géométrique ne relève pas d'une intuition sensible, mais d'une intuition catégoriale donnant accès à ces formes-limites que sont le carré, le cercle, etc. et qui sont des idéalités libres de toute donnée empirique. Elle n'a donc pas une simple unité formelle, mais aussi une unité matérielle de par l'acte originaire qui donne lieu à son activité. Cette histoire philosophique est alors une véritable « archéologie » du sens qui part des formations de sens données dans le présent et qui remonte aux évidences originaires que toute subjectivité peut effectuer. Cela permet de ne pas rester enfermer dans la seule causalité historique de l'historicisme. Ce que Husserl montre avec la géométrie, il le montre dans une perspective bien plus large dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, texte dans lequel il met en lumière l'origine de la raison à partir de l'histoire des sciences, en montrant que dans le commencement grec et avec le tournant galiléen il y a une totale discontinuité, mais également une continuité avec la mise en œuvre du même principe de la science. Il est également possible de penser à la conférence *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* dans laquelle il met en lumière non pas les causes historiques qui ont pu produire l'Europe, mais la signification idéale de l'Europe comme humanité issue de la raison libre, principe auquel il s'agit de revenir afin d'échapper à la barbarie qui s'annonçait en 1936, mais qui menace en soi toute humanité. Le philosophe ne s'occupe pas des causes empiriques ou des conditions pragmatiques de l'Europe, mais il est un archonte, celui dont toute la tâche est de rappeler à la méditation d'un principe qui n'est justement pas une simple cause mondaine. Comme il le dit à la fin de la fameuse conférence, la profession de foi rationnelle du philosophe est que le principe, tel le Phénix, est ce qui ne peut pas mourir, même quand les causes s'effacent. Toute tradition est l'oubli des origines et c'est pourquoi le philosophe est celui qui rappelle le principe-origine afin qu'il demeure le continuel commencement et commandement de la pensée. Pour penser et pour agir, il ne suffit pas de revenir aux causes, comme on le croit souvent bien naïvement, mais il faut la patience d'un retour à l'origine.

C'est sans doute en ce sens que le poète René Char dit que le poète est un grand « Commenceur », celui apporte de la nouveauté parce qu'il reconduit au surgissement même des choses, à leur événement qui n'entre dans aucune causalité. Sans doute se trouve là l'idée que l' « il y a » est le surgissement de la présence et que l'origine est anarchique parce qu'elle se dit alors en de multiples façons et non pas depuis un principe hégémonique qui serait Dieu cause efficiente totale ou l'*ego* créateur de lui-même, comme le développe Reiner Schürmann dans *Le principe d'anarchie*. Or, est-il si simple de dissocier ainsi l'*arkhè* des représentations causales ? Le philosophe le peut-il par son propre pouvoir de réflexion ? La question est donc la suivante : qu'est-ce qui permet de ne pas réduire le principe à la cause, l'origine au point de départ, qu'est-ce qui permet à une philosophie de ne pas devenir dogmatique avec des principes qui uniformisent le réel en masquant sa diversité, comme on a pu le reprocher à Freud ? Comment faire en sorte que tout principe ne devienne pas une cause ? Comment faire en sorte qu'une théorie politique ne devienne pas dogmatique en ramenant tous les principes à de simples causes et la liberté au déterminisme ? La violence politique ne consiste-t-elle pas toujours à nier que la personne soit principe pour ne voir en elle qu'un effet d'une causalité qui l'englobe ? Bien sûr on peut toujours répondre qu'il faut se lancer dans une entreprise indéfinie de déconstruction, telle Pénélope. Mais cette volonté de déconstruction ne vient-elle pas elle-même du

souvenir du principe et de l'espérance qu'il produit, ici du choc de l'être, de l'éclat de l'être, en ce qu'il est inoubliable ?

Il est possible de penser que c'est la fonction de l'art de nous reconduire à un principe qui ne soit pas cause, dans la mesure où une œuvre d'art ne se laisse pas objectiver dans une causalité, qu'elle n'est pas quelque part dans un espace matériel ou culturel, mais qu'elle est ce que je rencontre et ainsi ce qui a lieu. Bien évidemment on peut toujours chercher des causes à une œuvre d'art en renvoyant aux idées de l'artiste, à sa technique, à son monde ambiant, etc, mais jamais ces causes ne permettront d'expliquer ce par quoi une œuvre d'art est une œuvre d'art et donc de la comprendre (et non de la connaître) de l'intérieur. Il y a là un cercle herméneutique qui explique qu'un tableau de Rembrandt ne se laisse pas enfermer dans un jeu de causalités extérieures et suppose de se laisser saisir par lui pour le comprendre. Comme ne cessera de l'expliquer Henri Madiney notamment dans *Regard parole Espace*, une œuvre d'art est le chemin d'elle-même, reprenant ainsi une parole de Paul Klee *Werk ist Weg* : l'œuvre est voie, elle n'existe qu'à se frayer le chemin d'elle-même. (p. 119). Le poète Rilke lui-même, dans le premier sonnet à Orphée dit que « dans le silence même s'était mis en marche un nouveau commencement, un nouveau signe, une nouvelle métamorphose ». Dès lors, une parole vraiment parlante, qui parvient à éviter le piège du bavardage, est celle qui appartient à l'être compris comme origine. Le propre de l'art est alors de nous apprendre à habiter le monde, de le laisser s'ouvrir à nous comme principe-origine de manière à redonner une vie à notre recherche de la causalité. *Le champ aux corbeaux* de Van Gogh n'est pas ce qui nous fait face dans un musée d'Amsterdam, il n'est pas non plus ce qui s'expliquerait par la biographie de l'artiste, ou encore sa technique ou ses intentions, bref tous ce qu'une critique d'art expose, mais il est une parole originaire qui nous déplace, qui nous libère de notre place de spectateur, pour nous rendre au monde, y compris à ce qu'il y a d'inquiétant en lui. Comme dit Nietzsche, l'œuvre d'art nous apprend à voir le « chaos », c'est-à-dire le multiple comme tel que la causalité masque, et c'est pourquoi ici le principe qui n'est pas cause, c'est « l'ivresse » de l'artiste, cette lucidité propre qui le rend attentif aux tensions internes de la vie. L'œuvre d'art nous apprend la transcendance du principe-origine par rapport à toutes nos constructions ; Dieu est plus qu'une cause première, il est une personne que l'on rencontre pour le Chrétien ; l'*ego* est plus que sa fonction de premier principe, car il est l'origine permanente de soi qui ne se dévoile que pour celui qui pense et agit dans le monde. Et comme dit Hamlet il y a plus de choses sur la terre et dans le ciel que ne peut en dire la philosophie. Une transcendance est précisément ce qui excède le système a priori des possibles fixé par une causalité. Ainsi, au terme de ce troisième moment pouvons-nous dire que tout principe n'est pas cause et que la cause ne produit sa véritable intelligibilité du monde que depuis cette remontée vers le principe-origine à laquelle nous invite l'art.

Conclusion : le principe provoque, la cause produit

Les trois moments de cette réponse à la question « Tout principe est-il une cause ? » ont donc consisté à mettre en lumière l'ambivalence des termes de principe et de cause qui est en elle-même l'indice d'une question philosophique centrale sur la nature même de la rationalité. Cela a permis ensuite de montrer toute la fécondité spéculative de la compréhension de la rationalité comme causalité dans la mesure où elle permet de dépasser l'opposition simple des principes formels et des causes empiriques pour souligner quelle est la signification propre de l'efficience du principe. Mais il a été nécessaire de nuancer cette seconde thèse en montrant que la recherche indéfinie des causalités doit s'enraciner dans une épreuve de la vie comme principe-origine, de cette vie qui a alors été comprise comme une rencontre avec le caractère inépuisable de l'être. L'obscurité du principe n'est

pas alors l'obscurité de la cause toujours source d'erreur, car elle est cette fois l'avenir de la pensée. L'origine nous échappe sans cesse et nous étonne sans cesse, et c'est pourquoi elle nous donne la capacité de penser et d'agir. Ce ne sont pas les principes-valeurs qui nous ordonnent, nous oblige, mais le Bien que nous lisons dans le monde et sur le visage d'autrui et que l'art nous apprend à voir. Si la causalité établit un lien de cause à effet dans l'homogénéité, même s'il y a toujours un écart entre la cause et l'effet, plus de réalité dans la cause que dans l'effet, la relation au principe est d'une autre nature, car il y a une hauteur du principe, un excès du principe, qui nous saisit, comme un voleur dans la nuit dit la Bible, qui fait effraction en nous. Dire que tout principe est cause ce serait manquer cet excès du principe pour rester dans une considération de l'écart, dans laquelle par exemple on mesure une règle éthique à ses conséquences. Le vrai principe est provocant, il est la provocation même de la vérité qui ne se réduit plus à un accord de la pensée avec elle-même. Ainsi refuser que tout principe soit une cause, c'est ne pas oublier la vie, y compris dans sa négativité pensée par Hegel, au profit de simples procédures démonstratives. C'est ce qui se donne qui est le principe véritablement efficient de la pensée et de l'action et c'est cela qui nous reconduit le plus sûrement au principe de notre responsabilité vis-à-vis de nous-même, des autres et du monde. Le principe est ce qui nous envoie dans le monde au-delà des chemins de la causalité en nous redonnant le sens, la direction, la fin. Le monde est alors ce à quoi on est exposé depuis sa liberté et il fallait quitter un concept purement gnoséologique de monde pour saisir la différence entre principe et cause. Le principe est ce qui est au commencement et aussi à la fin, ce qui n'est pas le cas d'une cause. Si la cause, même dans une signification transcendantale, est un point de départ, le principe est le chemin lui-même, et c'est pourquoi toute la vie éthique est la lente, patiente et indéfinie intelligence du « Tu ne tueras pas ».

Les principes pratiques sont-ils fondés dans l'être ?

Nous agissons toujours en fonction de principes ; aussi bien quand nous poursuivons notre avantage, que dans le désintéressement. La question est alors de savoir quelle est la nature du principe qui fonde notre action : est-il volontaire ou involontaire, rationnel ou irrationnel, juste ou injuste ? Il serait possible de penser que les principes pratiques sont arbitraires, qu'ils ne possèdent pas de nécessité, et que ce qui les fonde ce sont seulement les hasards de l'histoire. Les mœurs, les habitudes sociales, changent avec chaque pays et chaque époque et bien des moralistes ont commencé leur réflexion par un tel constat. On ajouterait aujourd'hui que chaque groupe social possède ses « valeurs », terme récent et déjà significatif, car il n'y a rien de plus changeant qu'une « valeur », qui dépend d'un acte contingent de valorisation. Une valeur n'est pas fondée dans l'être, mais dans le jugement. La réussite sociale est bien une « valeur » à laquelle il n'est pas toujours simple de résister et le principe pratique « si tu veux, tu peux » est l'une des marques du volontarisme contemporain. On assiste sans doute à une sorte de mondialisation des valeurs qui n'est pas une véritable universalisation, mais plus une uniformisation du jugement.

Vis-à-vis de cette pluralité indéfinie des principes pratiques, de leur relativité, il est possible de se demander si les principes, les vrais, ceux qui devraient commander et initier, ceux qui sont vraiment premiers, ne sont pas fondés dans l'être, afin de leur donner un peu de stabilité. N'y a-t-il pas des principes de justice qui s'ancrent dans les choses comme « rendre à chacun ce qui lui appartient » ou encore « nourrir ceux qui ont faim » ou refuser toute forme d'inégalité ou toute forme d'atteinte à la dignité de la personne ? La bienveillance n'est-elle pas un principe pratique qui se fonde dans la nature humaine quand on a réussi à prendre un peu de distance par rapport à ses passions ? Cela dit, il serait possible de dire que l'égoïsme est un principe pratique fondé dans l'être de l'homme, puisque l'homme est naturellement égoïste, qu'il recherche d'abord son intérêt, qu'il n'y a rien de plus naturel, que cela peut même passer pour un principe de survie. Mais s'agit-il vraiment d'un « principe pratique », c'est-à-dire d'une règle qui commande, qui initie l'action, de manière volontaire et assumée, ou bien n'est-ce pas plus simplement un penchant ? L'égoïsme est-il premier, ce qui est un caractère du vrai principe, ou bien n'est-il pas dérivé par rapport à nos besoins ? Un principe pratique au sens fort du terme suppose l'usage de notre liberté et c'est pourquoi le désintéressement, qui est en un sens contre-nature, suppose plus l'usage de notre liberté que l'égoïsme. Ainsi, quand on dit qu'un principe pratique est fondé dans l'être, tout dépend de ce que l'on entend par « être ». Si l'être est notre nature sensible, nos désirs, il semble difficile de fonder des principes pratiques dessus ; ce serait comme vouloir fonder la liberté sur la dépendance. La vie éthique comme vie libre suppose de reposer sur un vrai principe et non sur une simple tendance naturelle telle la pitié, qui semble parfois très irrationnelle. On cherche souvent plus des principes pratiques fondés sur notre nature rationnelle, sur notre capacité à écouter une raison universelle qui nous dit, pour reprendre un exemple de Malebranche, qu'il faut préférer son ami à son chien à cause de la différence de perfection entre l'ami et le chien, même si le chien est parfois dit le meilleur ami de l'homme.

Cependant, l'idée de principe pratiques universels soi-disant fondés dans l'être a pu aussi permettre de faire passer pour « naturels » des principes d'oppression qui étaient tout à fait historiques, contingents et parfaitement arbitraires. Ce que l'on nomme l'Ancien Régime posait l'absolutisme royal et l'ensemble des privilèges comme fondés sur la nature, sur l'ordre naturel des choses. C'est également au nom d'un pseudo ordre naturel que l'on évoquait une soumission de la femme à l'homme, et c'est encore une telle fiction qui se trouve derrière la théorie des races. Ainsi, en

cherchant à fonder les principes pratiques dans un ordre naturel on a pu justifier toutes les inégalités et toutes les oppressions. Que n'a-t-on pas justifié ou interdit au nom de la « nature » ! Ce concept de nature semble finalement ce qu'il y a de plus historique et contingent ; ce sont des principes historiques et arbitraires que l'on fait passer pour naturels. Mais alors, contre tous ces excès de la pseudo loi naturelle, ne doit-on pas penser que l'unique principe de l'action est la liberté, que cette liberté est notre être et que c'est elle qui nous libère de tous les principes dérivés d'autre chose. Un des slogans de mai 68 en France est « il est interdit d'interdire », ce qui était une remise en cause des principes imposés par le carcan social, mais si on suit une telle proposition jusqu'au bout la liberté ne devient-elle pas elle-même celle de l'arbitraire ? Dans l'opposition de la nature et de la liberté qui est au cœur de la question « les principes pratiques sont-ils fondés dans l'être ? » encore faut-il savoir ce que l'on entend par liberté. Est-ce la liberté de l'arbitraire dont le principe est « je fais ce que je veux », ce qui risque de conduire à une vie gouvernée par les désirs et sans véritable principe directeur. La liberté n'est-elle pas alors l'écoute d'un autre sens de l'être, l'être comme raison avec l'idée d'autonomie ? L'autonomie comme acte de s'obliger soi-même en écoutant la raison ou encore sa conscience en tant que cela est supérieur à tous les principes sociaux et historiques, n'est-ce pas le vrai et unique principe fondé dans l'être de l'homme ?

Néanmoins une telle opposition très brutale de la nature et de la liberté ne conduit-elle pas à une conception très abstraite de la belle âme qui ne veut pas tenir compte du monde, de sa contingence et de ses compromis, qui ne sont pas tous des compromissions. Il semble donc très difficile de répondre à une telle question dans la mesure où il s'agit peut-être d'échapper à deux extrêmes : soit soutenir que les principes pratiques ne sont que des conventions, que des accords momentanés, et qu'ils n'ont aucun rapport avec le monde ou avec notre nature dans un relativisme total ; soit défendre l'idée qu'il y a un ordre naturel immuable qu'il faut connaître afin de pouvoir agir de manière droite. Il y a peut-être aussi des principes de nature différentes : des principes déontologiques par exemple qui demandent un ajustement permanent par chaque communauté et des principes absolus, des lois morales universelles, mais qu'il faut savoir libérer de toute empiricité, ce qui ne va pas de soi. Les principes pratiques conduisent alors au cœur de la question du principe, car il s'agit bien de savoir ce qui est premier et ce qui commande dans notre engagement dans le monde. Est-ce le monde qui commande ou notre liberté ? Le bon usage de sa liberté n'est-il pas le seul principe pratique inengendré ?

1 Les principes pratiques sont volontaires et donc pas fondés seulement dans notre nature sensible.

Bon nombre de nos principes pratiques sont fondés de manière très concrète sur notre vie matérielle. On peut penser aux différents principes de survie qui font qu'on cherche à subvenir à ses besoins, à se sauver d'une situation dangereuse, à persévérer dans son être, à se protéger, à défendre sa vie en refusant tout autre considération. Comme dit l'adage classique « ventre affamé n'a pas d'oreilles » et quand le ventre commande il est impossible d'écouter autre chose, notamment la raison. Levinas dans *Totalité et infini* reprenant cet adage (p. 123) dit que l'on est capable de tuer pour une bouchée de pain et que l'unique principe de la survie est le « chacun pour soi », tout en ajoutant que le rassasié qui ne comprend pas l'affamé est tout autant « pour soi ». Il s'agit donc d'un principe qui n'est pas « voulu », qui est en réalité totalement dérivé par rapport au besoin absolu de survie, et on peut être capable du pire pour sauver sa vie. C'est une dimension de notre être-au-monde qu'il est impossible de laisser de côté, dans la mesure où toute vie éthique, ce qui fait sa difficulté même, consiste à tenter de résister à ce « chacun pour soi » qui semble être le premier principe pratique. Il faut beaucoup de force d'âme pour résister à un tel principe pratique involontaire et personne n'est

certain d'y arriver, même si l'histoire peut nous donner des exemples d'héroïsme. Un tel impératif se formule dans la proposition « les femmes et les enfants d'abord » ; toute la moralité est dans la résistance au « moi d'abord ». Néanmoins, il est possible d'ajouter que ce comportement spontané d'égoïsme n'est pas vraiment un principe pratique, car il s'impose en moi sans moi ; ce n'est pas exactement un instinct, mais un principe dont je ne décide pas et qui est dérivé par rapport aux besoins. Il ne correspond donc pas aux deux caractères d'un principes pratiques : il n'est ni libre, ni inengendré.

Il en irait de même de tout principe qui est issu de nos désirs. Selon le mythe de Don Juan, il s'agit d'un personnage dont l'unique principe de vie est la séduction et qui vit au rythme de ses désirs, dans un instant vide comme a pu longuement le décrire Kierkegaard à propos du Don Juan de Mozart. Mais il n'est pas possible de dire que Don Juan obéit à un principe pratique qu'il assume librement (ce serait différent pour certains aspects du Don Juan de Molière notamment la critique sociale) et il ne fait que s'abandonner à une vie rythmée par ses désirs. Il est possible d'élargir cela à l'ensemble des principes pratiques qui se fondent dans nos désirs, notamment les désirs de pouvoir, l'ambition, etc. En un sens, toutes les règles de prudence au sens moderne du terme, par exemple celles que l'on trouve dans le livre de Baltasar Gracian *L'art de la prudence* sont des principes pratiques motivés par la volonté de réussir à tout prix, parfois jusqu'à faire l'apologie de la soumission. On voit ici que la vie pratique, celle qui est vraiment libre, est celle qui ne se contente pas de suivre passivement des principes. Certes les principes involontaires peuvent être très puissants, néanmoins ce ne sont pas encore des principes dans lesquels c'est moi qui suis à l'origine de mon action. Comme le dit Malebranche dans son *Traité de morale* (I, II, § 1), quand c'est le vin qui donne du courage, le courage n'est pas vraiment un principe pratique, ce n'est pas un bon usage de sa liberté et ce n'est qu'une « disposition de machine ».

Il s'agit d'agir par « amour de l'ordre » dit encore Malebranche, ce qui veut dire préférer toujours le supérieur à l'inférieur, et cet amour de l'ordre est la « vertu mère », c'est-à-dire celle qui rend chaque vertu vertueuse. Ainsi, le courage n'est un principe pratique, que s'il se fonde dans mon libre vouloir, car c'est alors qu'il est premier et qu'il commande vraiment. Au contraire, toutes les figures de la passivité sont des apparences de vertu. Quand je suis courageux par habitude, c'est l'habitude qui est principe de mon action et non ma liberté. De même « celui qui donne son bien aux pauvres ou par vanité, ou par une compassion naturelle, n'est point libéral » ; en effet, c'est alors le désir de gloire qui commande ou alors un sentiment de pitié qui s'impose à moi. Agir selon des bons sentiments, c'est agir selon des principes extérieurs et non pas agir par soi-même, ce n'est pas être l'origine de son action. Un véritable principe pratique est une auto-détermination en se réglant soi-même sur l'ordre que nous montre la raison, en préférant par exemple le bien commun au seul bien privé. Mais Malebranche va encore plus loin en montrant qu'il y a un mauvais usage de sa liberté dans lequel je ne suis pas au principe de moi-même. L'officier qui s'expose volontairement au danger n'est pas généreux au sens de courageux, parce que ce qui commande en réalité c'est leur ambition, c'est elle qui est principe. Ce qui est vrai pour les états de l'esprits et a fortiori vrai pour les états du corps : nous croyons agir en fonction de nos propres principes, depuis notre capacité à dire « je », alors que c'est la « fermentation du sang » qui est notre principe moteur comme chez le colérique. La colère n'est pas un principe pratique. Parfois même, c'est juste le vin qui nous donne du courage, qui nous fait affronter le danger, mais là encore c'est le vin, ce qu'il produit dans notre corps, qui commande. L'ivrogne pense agir selon ses propres principes alors qu'il ne fait que subir ce qui vient de l'état de son corps. De même la modération et la patience qui sont des principes pratiques fondamentaux, ne le sont vraiment que s'ils se fondent sur la liberté. Une modération qui repose sur notre indifférence par rapport au monde, par exemple celle du blasé, n'a aucune valeur morale. On peut être patient par simple paresse, parce que la simple idée de réagir, de protester, nous fatigue et que l'on préfère laisser

tomber, laisser dire ou laisser faire. Dès lors, ce n'est pas parce force d'âme que l'on est patient, mais par abandon de soi, voir par soumission, et l'unique principe pratique devient « A quoi bon ? ». Dans une attaque frontale du stoïcisme comme figure de l'existence ici plus que comme doctrine historique, Malebranche montre que la magnanimité du Stoïciens, ce sens de la grandeur par lequel il se place au-dessus du tumulte du monde et de ses ennemis, n'est qu'une position feinte qui va contre l'expérience. Le bon usage de sa liberté ce n'est pas de dire de manière fausse que le mal n'est rien pour nous, que la mort n'est rien pour nous, mais revient à affronter véritablement cette douleur, cette souffrance et la mort au lieu de les fuir. La fuite n'est pas un acte libre ; en elle le principe de mon existence est encore hors de moi et je n'agis que de manière mécanique, ce qu'il nomme une « disposition de machine ». La même analyse convient pour la « disette d'esprit », c'est-à-dire le manque de réflexion qui fait que nous acceptons des principes pratiques sans même nous demander s'ils sont rationnels, c'est-à-dire conforme à l'ordre. L'auteur ne cherche pas à être exhaustif sur les modes de la passivité, mais passe volontairement d'un état de l'esprit à des états du corps et de l'esprit comme « la froideur de sang », qui est l'insensibilité, le fait de ne s'émouvoir de rien, d'avoir du sang froid, d'être impassible, et la mélancolie qui est l'une des quatre humeurs fondamentales qui se caractérise par une certaine tristesse et une peur. Le sang-froid et la mélancolie sont des principes d'action, mais qui ne sont pas librement voulu, qui sont simplement reçus et qui donc n'ont aucune valeur morale. Faire le bien parce que l'on est mélancolique ou impassible, ce n'est pas user de sa liberté, c'est se soumettre à un état que l'on n'a pas choisi. Par exemple celui qui rompt avec toute vie mondaine et luxueuse simplement à cause de la violence de sa mélancolie ne retourne pas vraiment en lui-même ; il ne fait pas de l'écoute de la raison en lui le principe de sa vie ; il ne fait que passer d'une dépendance à une autre dépendance, d'une prison à une autre prison. Si les principes pratiques doivent se fonder dans l'être, ce ne peut donc être que dans l'amour de l'ordre, dans notre nature raisonnable et non dans les états du corps et de l'esprit. Tous les principes pratiques qui se fondent ailleurs qu'en notre nature raisonnable sont « faux » parce qu'ils ne font pas vraiment le bien, comme par exemple la compassion naturelle qui se trompe souvent sur ce qu'il faut faire. Ils sont « vains » car ils sont de pures apparences de vertu et ne reposent sur rien de stable, de véritable. Ce sont des principes dépourvus de toute valeur et c'est finalement toute sa vie qui est rendue vaine en s'attachant à ce qui n'est pas. Ils sont « indignes » car alors ces vertus nous dénaturent ; non seulement le faux courage, la fausse pitié n'accomplissent pas notre essence, mais ils nous détournent d'elles. Ainsi obéir à des vertus, à des principes pratiques qui se fondent sur un état de corps ou un état de l'esprit, et non dans notre nature raisonnable, cela fait notre indignité dont souvent on n'a pas conscience. La vie morale commence avec la conscience de son indignité. Or ce qui fait notre dignité, c'est notre liberté ; ce n'est pas autre chose. Toute notre dignité d'homme se trouve dans ce pouvoir, dans cette capacité, à bien user de notre liberté en écoutant la raison universelle. Cette liberté est également ce qui nous fait véritablement à l'image de Dieu et qui nous permet d'avoir société avec lui. Dieu a voulu l'homme libre et l'homme ne peut être en relation avec les autres hommes et en relation avec Dieu que dans cette écoute de la raison et non pas depuis cette passivité qui est notre état premier dont il s'agit de sortir. Selon Malebranche dans ce texte, tous les principes pratiques sont fondés dans l'être, mais il s'agit d'opposer radicalement les principes fondés dans un être extérieur et les principes fondés sur un être intérieur, notre nature raisonnable. C'est cela qui fait que la compassion naturelle est totalement différente de la compassion libre, que le courage qui vient du vin n'a pas de commune mesure avec celui qui vient de notre nature raisonnable, que la patience par insensibilité est tout autre chose que la patience qui vient de l'endurance du mal dans le souci du bien.

Sans doute cette opposition entre passivité et activité permet de comprendre ce qu'est vraiment un principe pratique, néanmoins il n'est pas si facile de s'en tenir à une telle séparation brutale dans la mesure où il semble bien y avoir un fondement dans notre être, dans notre nature

sensible, et pas uniquement dans notre capacité à écouter la raison universelle. Par exemple, il semble bien qu'il y ait une pitié naturelle, une compassion naturelle, dans cette répugnance à voir souffrir autrui ou un être sensible en général comme le dit Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* qui en fait un principe antérieur à la raison qui n'est pas totalement dissipé dans le passage à l'état civil. Cependant cette pitié naturelle ne peut pas être un principe pratique et elle est seulement une tendance, un penchant que l'on suit ou non. Ainsi, agir simplement par pitié naturelle n'a pas vraiment de valeur morale, car ce n'est pas vraiment voulu, décidé ; ce n'est pas une obligation que l'on se donne à soi-même. On ne fait que satisfaire un penchant avec tous les excès que cela peut comporter ; cette pitié peut être très sélective, très irrationnelle et finalement très injuste. Elle peut nous conduire à avoir pitié d'un criminel et à ne pas voir la misère autour de soi. La vraie pitié suppose la raison, elle doit être un véritable principe pratique et ne pas être « pathologique », issue des passions. C'est la compassion que le médecin doit tenter de mettre en œuvre, qui ne soit pas émotive mais rationnelle car elle doit conduire à agir. Elle est cette pitié des forts que Nietzsche évoque au moins une fois (§ 225 de *Par-delà bien et mal*). La difficulté est alors d'avoir une pitié qui soit purement rationnelle et qui ne soit plus du tout un sentiment et qui ne soit donc plus fondée dans l'être. Cela nous conduit à une séparation complète en l'homme entre sa nature sensible et sa nature rationnelle. Il est possible de penser que la vie éthique consiste au contraire à transformer la nature en liberté, à convertir ce qui était d'abord un simple penchant à la bienveillance en un véritable principe pratique qui est une autodétermination. Mais l'homme ne peut pas être une pure raison, il ne peut pas agir simplement selon une raison pure pratique, et la dimension affective est importante dans la vie éthique. Le bienveillant n'est jamais certain qu'il agît de manière totalement désintéressée, mais en se laissant toucher par l'autre il peut se décider à agir librement. La liberté accomplit la nature, sans qu'il soit possible de faire très clairement la part en nous de ce qui relève de la nature et de ce qui relève de la liberté.

Ce premier moment a donc voulu montrer que les vrais principes pratiques, ceux qui sont une autodétermination de soi, ne sont pas issus de simple penchants et ne sont pas fondés dans notre nature sensible, même si notre nature sensible a son rôle dans la recherche de principes pratiques rationnels. La pitié touche, elle met en mouvement, mais ce n'est pas elle qui oblige et qui fait vraiment agir. Pour vêtir ceux qui ont froid, il faut plus que de la pitié. Seule la raison oblige.

2 L'idéal d'un principe pratique non fondé dans l'être.

La question n'est pas épuisée pour autant et la tension propre aux principes de l'action peut resurgir d'une autre façon dans la mesure où deux thèses semblent s'affronter sans qu'il soit possible de trancher clairement entre les deux. En effet, d'un côté il est difficile d'écarter l'idée qu'il n'y ait pas du tout d'ordre naturel, qu'il n'y ait pas de bons et de mauvais principes par nature. Il n'est pas simple d'écarter toute idée d'un ordre du monde et toute idée que le bonheur consiste à aimer ce qui est vraiment bon, qu'il est un consentement au bien. Ainsi, le principe pratique de la pauvreté dans la pensée médiévale ne vient pas de nos passions, mais d'une véritable écoute du bien, d'un bien véritable qui ne trompe pas. On peut dire encore que la douceur est un principe pratique qui permet de ne pas faire violence aux choses et aux autres hommes, qu'elle est une forme de respect de l'être même des autres. La douceur est une capacité d'être présent, attentif, à ce qui se manifeste. De même la justice n'est pas purement conventionnelle et elle consiste aussi à rendre à chacun ce qui lui est dû et il est difficile d'écarter ce fondement dans l'être de l'idée même de justice. Elle n'est donc pas simplement liée à un droit positif, mais elle est une exigence qui suppose de comprendre l'être du monde. Il faut connaître pour être juste. Ainsi, être juste, c'est accomplir sa nature véritable dans

l'action elle-même. C'est la soif de justice qui nous rend actif. Il est encore possible de dire que la volonté de paix est un principe pratique fondé dans l'être au sens où l'homme accomplit véritablement son essence quand il cherche le calme et la bonne entente entre les hommes. La paix comme principe pratique n'est pas une absence de trouble, mais justement un combat, une lutte de tous les jours. La paix éthique est bien plus que la paix armée de la vie politique, car elle est la recherche d'un véritable accord entre les hommes. Comme l'explique Levinas dans *Paix et proximité*, la vraie paix est une relation unique à l'autre qui respecte son altérité. C'est la possibilité d'un amour sans concupiscence.

Dans tout cela on peut penser à la formule attribuée à Thomas d'Aquin *operari sequitur esse*, l'agir suit l'être. Il s'agit de connaître l'ordre du monde afin de pouvoir agir avec prudence et patience. Comme principe la prudence repose sur un choix raisonné. De ce point de vue, la morale est une connaissance ordonnée à l'action et il s'agit de savoir quelles sont les fins, mais également quels sont les moyens. La question de la volonté impose de prendre en considération qu'elle est à la fois un acte qui la porte hors d'elle, vers un bien extérieur, et un principe intérieur. Il n'y a de moralité que pour un être qui agit librement, qui agit par soi. La volonté comme principe est donc bien autre chose qu'un simple principe naturel. La volonté n'est pas auto-motrice, car c'est la connaissance de l'objet bon qui fait que je le veux. Le Bien reste le principe des principes et c'est parce que le bien est moteur que la connaissance l'est et la volonté également. Pour Thomas d'Aquin le vrai bonheur n'est pas dans l'union à soi, mais dans l'union au Bien. L'homme heureux est celui qui vit en accord avec la raison et il y a une loi naturelle, un ordre. Les vertus se fondent sur la nature ontologique de l'homme. Dès lors, si l'homme ne se définit plus par sa place dans le monde, mais par ses actes libres, il s'agit tout de même de vouloir librement un bien que l'on ne se donne pas, une loi que l'on ne se donne pas. Le principe pratique doit devenir un habitus, c'est-à-dire une disposition qui possède une permanence au moins relative et qui est en quelque sorte une seconde nature. La prudence est donc une perspicacité qui permet d'agir même dans l'obscurité des choses incertaines tout en se portant vers ce qui est loin *(Somme théologique* II-II, question 47 article 1). Elle suppose alors l'expérience et la mémoire qui permettent d'identifier des situations proches et de ne pas en rester à l'indéfini des cas singuliers. Il ne s'agit pas du tout de principes moraux empiriques, ce qui n'aurait aucun sens pour Thomas d'Aquin, mais de comprendre comment les principes universels peuvent être voulus dans le particulier, même si dans ce domaine il est impossible à l'homme d'être infaillible.

Néanmoins, Thomas d'Aquin le reconnaît, nous avons bien du mal à discerner cet ordre ; dès lors souvent nous prenons pour un ordre naturel fondement des principes ce qui n'est qu'un ordre historique. On retrouve donc la difficulté évoquée plus haut à savoir que les principes pratiques se fondent sans doute dans l'être, mais qu'il est très difficile pour nous de voir quel est cet être, cet ordre immuable. En conséquence, on est parfois conduit à penser qu'il est impossible de véritablement fonder dans l'être des principes pratiques matériels disant ce qu'il convient de faire. Tout semble parfaitement contingent si on radicalise la difficulté. Il y a peut-être des principes pratiques innés, mais on est bien incapable de dire clairement quels ils sont et on finit par penser que les principes pratiques sont uniquement appris, reçus par l'éducation et par l'histoire, et qu'il n'y a rien de constant et d'universel sur ce point. C'est peut-être avec les principes pratiques que l'on mesure le mieux la relativité des principes. Bien sûr il semble bien que le devoir d'hospitalité se retrouve dans tous les époques, ou encore le devoir d'assister les malades et celui d'ensevelir les morts, mais on voit bien qu'ils nous semblent parfois trop généraux et qu'on a du mal à se laisser guider par eux. Ne sont-ils pas oubliés, voir remis en cause ? Quand lors d'une catastrophe on voit des personnes photographier les blessés et les morts au lieu de leur porter assistance ou de les couvrir, ce qui semble les gestes d'humanité les plus fondamentaux, il est possible de s'interroger sur les principes pratiques d'une époque.

Pour sortir de cette difficulté qui peut être ruineuse pour l'éthique, car elle conduit à un total relativisme des principes pratiques, à l'idée qu'il n'y a pas de vérité en éthique mais juste des choses qui ne sont puis qui ne se font plus, il est possible de défendre l'idée qu'il y a une loi morale qui n'est pas fondée dans l'être, ni dans une nature immuable, ni dans l'histoire du monde, mais qui relève de la pure autolégislation de la raison. Un principe pratique par raison pure et qui ne pourrait être que formel et non pas matériel. C'est parce qu'il est purement formel qu'il n'est pas fondé dans l'être ; il ne fait qu'énoncer la légalité d'un acte et ne fixe pas un contenu. C'est un tel principe formel qui peut montrer que la loi du plus fort n'est pas toujours la meilleure. Un tel principe pratique ne peut alors être qu'unique.

Là je ferais un exposé sur la loi morale selon Kant et le respect. Voir le cours.

Conclusion de ce second moment. Pour sortir des difficultés à énoncer des principes pratiques qui soient vraiment universels et non marqués par une historicité et une contingence, il a été nécessaire d'envisager une loi purement formelle à laquelle je puisse soumettre à chaque fois les maximes de mon action. La question est alors de savoir si ce principe pratique pur ne conduit pas à perdre le rapport au monde et à notre sensibilité. A valoriser ainsi le respect contre l'amour il y a une dimension de la vie éthique que l'on risque de perdre. S'assurer de la légalité de ses actes suffit-il à me commander, à agir. A force de vouloir poser des règles de l'action on en oublie non seulement l'urgence et la difficulté de l'action, mais aussi que c'est en agissant que l'on peut approcher des principes pratiques. Pour être bienveillant envers ses amis il ne suffit pas de se demander si la maxime de mon action est universalisable, ou si je suis vraiment libre dans mon action, il faut aussi se demander ce qui est bon pour lui à cet instant précis ; ce qui revient à fonder peut-être plus mon principe pratique en lui qu'en moi, car il devient en quelques sorte la norme de mon action, sans que cela devienne une dépendance, une aliénation.

Troisième partie

Trois options ici. On peut en concevoir d'autres. Tout dépend de la thèse finale que vous souhaitez défendre sur la nature des principes pratiques.

- Soit une troisième partie hégélienne qui réconcilie histoire et nature. Selon Hegel les principes pratiques ne se fondent pas en Dieu (dans une morale révélée) et c'est plutôt la raison qui explicite le sens des principes pratiques énoncés par le Christ. Surtout la raison ne peut pas s'en tenir à une universalité formelle sans tenir compte des peuples, de l'histoire, de la vie effective de l'esprit. Il récuse empirisme et formalisme en morale. Il reproche à une loi formelle non fondée dans l'être d'être finalement impuissante. Les *Lumières* sont une manière purement formelle d'habiter le monde. Les principes pratiques ne sont pas indépendants du processus de culture. La vie est médiation et confrontation. Accepter la négativité, c'est rendre vie aux principes pratiques. Quitter la posture de la belle âme en affrontant la particularité d'une situation, la contingence. La vie pratique suppose cette reconnaissance de la contingence. Sans cela on ne peut pas agir. Ne pas en rester aux convictions.
- Ou bien une partie qui défendrait directement une perspective conventionnaliste en rompant totalement avec toute idée de fondement dans l'être des principes pratiques. Il est possible ici de faire appel à Habermas et à son éthique de la discussion. Il s'agit de sortir des difficultés de l'impératif catégorique pour penser les conséquences de l'action et pour penser une norme valide de l'action qui n'est pas pour autant un mobile. Cela demeure un formalisme. Voir *Morale et communication*, p. 114 : « Une

norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que *participants à une discussion pratique* sur la validité de cette norme. »

- Ou enfin une troisième partie plus lévinassienne (vers laquelle je faisais signe en fin de deuxième partie) qui remettrait en cause le projet même de « fonder dans l'être » les principes pratiques, en développant l'idée que la loi morale n'est ni en soi, ni dans le monde, mais qu'elle est lue sur le visage d'autrui qui justement n'est pas un simple étant dans le monde, mais une parole à moi adressée. Là encore c'est une rupture avec Kant avec l'idée d'une morale qui est au-delà du savoir (de soi et du monde) dans une hétéronomie qui n'est pas soumission. Il s'agit de décrire l'origine de la question « que dois-je faire ? » dans l'effraction d'Autrui dans ma conscience qui est rupture de l'égoïsme. La responsabilité n'est pas un principe pratique qui se fonde en soi mais dans la rencontre d'Autrui. Le visage d'autrui est ici plus une origine qu'un fondement.

La conclusion dépend de votre dernière partie. Mais deux choses à faire :

1. Dire de manière synthétique ce que chaque moment a pu apporter à la réponse à la question.
2. Donner une réponse finale en une formule qui tienne ensemble tout ce que vous avez voulu dire.

Annexe

« L'amour de l'ordre n'est pas seulement la principale des vertus morales, c'est l'unique vertu : c'est la vertu mère, fondamentale, universelle. Vertu qui seule rend vertueuses les habitudes, ou les dispositions des esprits. Celui qui donne son bien aux pauvres ou par vanité, ou par une compassion naturelle, n'est point libéral, parce que ce n'est point la raison qui le conduit, ni l'ordre qui le règle ; ce n'est qu'orgueil ou que disposition de machine. Les officiers qui s'exposent volontairement aux dangers, ne sont point généreux, si c'est l'ambition qui les anime ; ni les soldats si c'est l'abondance des esprits et la fermentation du sang. Cette prétendue noble ardeur n'est que vanité ou jeu de machine : il ne faut souvent qu'un peu de vin pour en produire beaucoup. Celui qui souffre les outrages qu'on lui fait, n'est souvent ni modéré ni patient. C'est la paresse qui le rend immobile, et sa fierté ridicule et stoïcienne qui le console, et qui le met en idée au-dessus de ses ennemis ; ce n'est encore que disposition de machine, disette d'esprits, froideur de sang, mélancolie. Il en est de même de toutes les vertus. Si l'amour de l'ordre n'en est le principe, elles sont fausses, vaines et indignes en toutes manières d'une nature raisonnable, qui porte l'image de Dieu

même, et qui par raison a société avec lui. Elles tirent leur origine de la disposition du corps ».

NICOLAS MALEBRANCHE, *Traité de morale*, I, II, § I. Œuvres complètes tome XI, p. 28-29.

Annexes

Merleau-Ponty Le principe « barbare », « Le philosophe et son ombre » dans *Signes*.

Je ne connais pas d'autres lieux où se trouverait cette expression de « Principe barbare » qui est dans la deuxième page et dans le cadre d'un débat avec Husserl sur le sens même de la phénoménologie. Je laisse un peu de côté la discussion propre au second volume des *Idées directrices pour une phénoménologie pure* (*Ideen II*) sur le monde naturaliste et le monde personnaliste, même si bien sûr il s'agit pour Merleau-Ponty de montrer contre Husserl qu'il y a une nature plus originaire que celle qui est constituée par les actes du sujet par exemple dans la physique, mais en général dans toutes les sciences de la nature. Dans cette polémique Merleau-Ponty déforme sensiblement la pensée de Husserl dans le sens d'un intellectualisme qu'il n'est pas.

Quoi qu'il en soit, l'expression même de « principe barbare » est intéressante car elle s'oppose directement à celle de « principe de raison ». Le principe barbare est un principe irrationnel non parce qu'il enfermerait dans la folie, mais parce que c'est un principe qui vient défaire les représentations du monde, qui vient souligner le fait que le réel est toujours plus riche que la représentation qu'on en a. Le sens pour Merleau-Ponty n'est vivant que s'il demeure exposé au non-sens, c'est-à-dire à ce qui ne peut pas être pensé par la conscience. Certes Merleau-Ponty ne revient pas à la fiction de la chose en soi dans laquelle se perd tous les réalismes, mais il cherche à discuter la réduction de la réalité au sens et la réduction du sens à l'activité de la subjectivité proposée par Husserl. Bien évidemment Merleau-Ponty sait très bien que la phénoménologie est l'exact contraire d'un subjectivisme et qu'il ne s'agit pas de dire que le réel n'est qu'une projection du sujet ! Non il s'agit de montrer comment chaque type d'objet se constitue dans la conscience et en quoi les essences ne sont pas des fictions, ne sont pas des constructions de l'esprit ou des produits psychiques.

L'idée de principe barbare est une discussion du § 24 des *Idées directrices pour une phénoménologie pure* (*Ideen I*) dans lequel Husserl énonce le « principe des principes » et qui est donc le programme même de la phénoménologie. Qu'il s'agisse d'un objet naturel (la table), d'un objet idéal (le nombre) ou d'un objet investi d'esprit (le livre, la chair), il s'agit de saisir l'a priori intuitif et idéal qui se donne à la conscience. La chair ne se donne pas comme la table et la rigueur descriptive consiste à respecter la donnée propre de chaque objet. L'évidence n'est donc pas une forme de la connaissance parmi d'autres, mais elle est sa véritable forme, puisqu'en elle l'essence de l'objet se donne à voir. Cela assure à la fois l'unité du connaître et sa diversité. L'évidence consiste à prendre l'objet comme guide et c'est cela une phénoménologie de la raison. Quand Husserl énonce comme principe des principes que l'intuition est l'unique source de droit pour la connaissance, bien évidemment l'intuition n'a pas le sens d'une vague représentation. L'évidence dont il parle est la donnée de la chose même indépendamment de la particularité des subjectivités et même indépendamment des capacités a priori du sujet. On est ici très éloigné de Kant et de sa conception de l'a priori. Seule l'évidence peut assurer que l'objet visé est bien l'objet réel.

Le principe barbare dans cet extrait de la conférence de Merleau-Ponty « Le philosophe et son ombre » signifie que l'être n'est peut-être pas seulement une essence qui ne cesse de se confirmer dans l'expérience, qu'il ne se réduit pas à cette synthèse qu'est l'expérience elle-même, mais qu'il est aussi ce qui est irréductible à toutes les attentes du sujet. En langage phénoménologique l'être n'est pas réductible au noème, c'est-à-dire à un sens constitué par les actes de la conscience. Cette expression elle-même que Merleau-Ponty emprunte à Schelling des Les âges du monde, vient signifier que l'étrangeté du phénomène, sa résistance même au travail de constitution, relève encore de la phénoménologie. C'est en cela que le philosophe ne peut pas marcher sur son ombre, qu'il ne peut pas totalement anticiper dans une vision de l'essence la rationalité des choses. Un principe de raison est toujours une manière de répondre à un principe barbare. Comme le dit Henri Maldiney très marqué par Merleau-Ponty : il s'agit là encore de revenir à une expérience sauvage : « C'est la sauvagerie de l'être qui surgit, qui est bouleversante ; ce n'est pas du tout comme certains le disent, son absurdité qui nous bouleverse, mais au contraire sa signifiance »[51]. Toutes les philosophies du phénomène sauvage ne font que pousser plus loin le tournant effectué par Husserl. Autrement dit la réduction phénoménologique ne doit pas se fermer à l'événement. Il y a une « révélation aurorale » avant toute objectivation et qui ne cesse d'animer celle-ci, peut-être pas tant comme un savoir constitué, mais plutôt comme un impératif, comme un « tu dois ». Il ne s'agit donc pas d'un savoir immédiat, mais de la conscience impérative d'une tâche, à laquelle il est aussi possible de se dérober. Et c'est cette tâche du philosophe que Merleau-Ponty cherche à exposer dans cette conférence. Il semble bien que le phénomène sauvage ne s'oppose pas au phénomène pur (l'auto-donnée) et au phénomène construit (donné par le sujet), mais possède dans notre rapport au monde sa fonction propre : il est l'irruption inattendue du réel, l'inimaginable, l'inouï, qui viennent défaire les représentations, et qui libère pour qui accepte ou qui « peut » se laisser transformer. Le phénomène sauvage, ou à l'état sauvage, n'abolit pas la tâche d'objectivation, mais la rend plus que nécessaire. Par ce phénomène sauvage, la conscience sait que le réel est plus riche que ce qu'elle peut en dire et qu'elle doit en répondre ; ainsi le phénomène ne saurait se réduire à ce qui est obtenu en forçant le monde à répondre à nos questions et son excès ne s'explique pas simplement par ma finitude, mais par le fait que sa signifiance déborde toutes mes intentions de sens. Le retour au principe barbare permet donc d'ébranler le principe d'identité pour penser une identité qui est elle-même toujours transitoire et toujours à construire. Considérer le phénomène en poète et pas seulement en physicien, c'est avoir la possibilité de rencontrer la chose comme pouvoir de rassemblement et pas uniquement comme singularité d'une essence.

[51] *Rencontre et ouverture du réel* dans *Henri Maldiney Penser plus avan*t, dir. Jean-Pierre Charcosset, La Transparence 2012, p. 35.

nous et dans le spectacle du monde, il doit y avoir moyen de composer dans notre pensée ce qui va d'une pièce dans notre vie. Si Husserl se tient ferme aux évidences de la constitution, ce n'est pas là folie de la conscience, ni qu'elle ait droit de substituer ce qui est clair pour elle à des dépendances naturelles qui sont constatées, c'est que le champ transcendantal a cessé d'être seulement celui de nos pensées, pour devenir celui de l'expérience entière, c'est que Husserl fait confiance à la vérité *dans* laquelle nous sommes de naissance, et qui doit pouvoir contenir les vérités de la conscience et celles de la Nature. Si les « rétro-références » de l'analyse constitutive n'ont pas à prévaloir contre le principe d'une philosophie de la conscience, c'est que celle-ci s'est élargie ou transformée assez pour être capable de tout, et même de ce qui la conteste.

Que la possibilité de la phénoménologie soit pour elle-même une question, qu'il y ait une « phénoménologie de la phénoménologie » dont dépend le sens dernier de toutes les analyses préalables, que la phénoménologie intégrale ou fermée sur soi ou reposant en soi reste problématique, Husserl l'a dit plus tard, mais c'est déjà visible à la lecture des *Ideen II*. Il ne cache pas que l'analytique intentionnelle nous mène conjointement dans deux directions opposées : d'un côté elle descend vers la Nature, vers la sphère de l'*Urpräsentierbare*, pendant que de l'autre elle est entraînée vers le monde des personnes et des esprits. « Cela ne veut pas dire nécessairement, reprend-il, et ne doit pas vouloir dire que les deux mondes n'ont rien à voir l'un avec l'autre, et que leur sens ne manifeste pas des relations d'essence entre eux. Nous connaissons d'autres différences cardinales entre des « mondes » qui pourtant sont médiatisées par des rapports de sens et d'essence. Par exemple le rapport du monde des idées et du monde de l'expérience, *ou celui du « monde » de la conscience pure, phénoménologiquement réduite, et du monde des unités transcendantes constituées en elle* [1]. » Il y a donc des problèmes de médiation entre le monde de la Nature et le monde des personnes, — davantage : entre le monde de la conscience

1. *Ideen II*, p. 211, souligné par nous.

constituante et les résultats du travail de constitution, et la tâche dernière de la phénoménologie comme philosophie de la conscience est de comprendre son rapport avec la non-phénoménologie. Ce qui résiste en nous à la phénoménologie, — l'être naturel, le principe « barbare » dont parlait Schelling, — ne peut pas demeurer hors de la phénoménologie et doit avoir sa place en elle. Le philosophe a son ombre portée, qui n'est pas simple absence de fait de la future lumière. C'est déjà, dit Husserl, une difficulté très « exceptionnelle » de ne pas seulement « saisir », mais de « comprendre de l'intérieur » le rapport du « monde de la Nature » et du « Monde de l'esprit ». Du moins est-elle surmontée pratiquement dans notre vie, puisque nous glissons sans peine et constamment de l'attitude naturaliste à l'attitude personnaliste. Il ne s'agit que d'égaler la réflexion à ce que nous faisons tout naturellement en passant d'une attitude à l'autre, de décrire des changements de saisies intentionnelles, des articulations d'expérience, des relations essentielles entre multiplicités constituantes qui rendent compte des différences d'être entre les constitués. La phénoménologie peut ici débrouiller ce qui est embrouillé, lever des malentendus qui tiennent justement à ce que nous passons naturellement et à notre insu d'une attitude à l'autre. Pourtant si ces malentendus existent, et cette transition « naturelle », c'est sans doute qu'il y a une difficulté de principe à débrouiller le lien de la Nature et des personnes. Que sera-ce quand il faudra *comprendre de l'intérieur* le passage de l'attitude naturaliste ou personnaliste à la conscience absolue, des pouvoirs qui nous sont naturels à une attitude « artificielle » (*künstlich*) [1], — qui à vrai dire ne doit plus être une attitude entre les autres, mais l'intelligence de toutes les attitudes, l'être même parlant en nous ? Quelle est cette « intériorité » qui sera capable des rapports mêmes de l'intérieur et de l'extérieur ? Puisque, — au moins implicitement et *a fortiori*, — Husserl pose cette question-là [2],

1. *Ideen II*, p. 180.

2. Voici le texte que nous commentons : « Nous avons en vue ici une nouvelle attitude, qui est, en un certain sens bien naturelle (*natürlich*), mais qui n'est pas de nature (*natural*). Pas de

Edmund Husserl, *Philosophie première,* 1923-1924 : vivre pour le principe

Or ce radicalisme absolu, pour qui veut devenir philosophe en ce sens le plus authentique du mot, implique que lui incombe une décision correspondante qui engagera sa vie de manière absolument radicale, une décision qui fera de sa vie une *vie par vocation absolue*. C'est une décision par laquelle le sujet se détermine soi-même, et rigoureusement *comme* soi-même — au plus profond de sa personnalité — pour le meilleur en soi dans le domaine universel des valeurs de la connaissance et pour une vie tout entière vouée à l'idée de ce Bien suprême. Ou, comme nous pourrions l'exprimer encore : c'est une décision par laquelle le sujet lui-même, en un certain sens, « s'identifie absolument » avec ce Bien suprême. Pour utiliser une expression corrélative désignant cette même autodétermination universelle d'où tout dépend, on dira que le sujet se déterminant
[12] comme philosophe choisit la connaissance suprême ou la philosophie comme fin ultime absolue de sa vie et de tous ses efforts, il la choisit comme sa véritable « vocation » pour laquelle il s'est déterminé et décidé une fois pour toutes, à laquelle il s'est voué absolument en tant que moi pratique. Le philosophe en tant que sujet prenant cette ferme résolution est à chaque instant conscient de cette fin ultime qui le guide, de cette mission à laquelle il consacre sa vie; et ce naturellement en un sens bien compris : la fin ultime continue à vivre en lui avec une validité durable à la manière d'une habitude, et il peut à tout moment en prendre conscience, il peut à tout moment se rendre à l'évidence que cela *est* bien la fin permanente de sa vie, valable une fois pour toutes en vertu de la décision originaire sur laquelle il fonda sa vie, et qu'elle continue à être efficace comme pôle idéal régissant tous ses actes de connaissance.

En conséquence, pour le philosophe qui n'est philosophe qu'en vertu de cet idéal sur lequel il a centré sa vie, toute aberration (1) par rapport à la fin suprême de sa vie signifie une aberration de soi-même, un devenir-infidèle-à-soi-même. De même toute manifestation de la volonté de justification conséquente et absolue procédant de la volonté de vie philosophique a apparemment en même temps et corrélativement le caractère d'une autojustification du philosophe en tant que tel.

Comment devient-on philosophe ? Quelle est l'origine de l'acte de philosopher ? Si la philosophie est souvent comparée a une vocation, ce n'est peut-être pas une vocation tout à fait comme les autres dans la mesure où elle se doit d'être parfaitement consciente et volontaire et être un combat de chaque instant. En outre, depuis Platon la philosophie n'est pas décrite comme une activité particulière comme le métier de soldat ou d'agriculteur, mais comme étant celle dans laquelle se déploie l'essence de l'homme. Décrire le principe de la vie philosophique c'est alors chercher à mettre en lumière le principe même d'une vie pleinement humaine.

Elucider la radicalité et l'universalité de la vocation du philosophe, tel semble bien être le projet de Husserl dans cet extrait de son ouvrage *Philosophie première*. Le projet même d'écrire une « philosophie première » est de revenir aux premiers principes et même au premier principe, puisque le sujet va bien être ici le principe d'une autodétermination absolue de soi. A première vue, on pourrait dire que l'originalité de ce texte est de présenter le thème classique d'une vie vouée à l'Idée du Bien dans le cadre d'une philosophie du sujet dans laquelle le Bien est une « valeur » que le sujet vise, ou doit viser. Plusieurs expressions du texte (autodétermination, ferme résolution, décision originaire) indiquent que l'on se trouve bien ici dans le cadre d'une pensée de l'autonomie. Il est assez étonnant de voir ici le vocabulaire habituellement théologique de la vocation et même le vocabulaire luthérien de la justification prendre une signification purement philosophique afin de penser le philosophe comme l'homme qui se veut absolument lui-même en voulant des valeurs absolues. Ce vocabulaire n'est pas totalement nouveau en philosophie et on peut penser à Fichte dans *La destination de l'homme*.

Tout en développant un unique thème, celui de la vocation absolue du philosophe qui répond à l'appel de la vérité, le texte se laisse découper assez naturellement en cinq moments qui vont élucider le sens propre de cette vocation du philosophe. Dans un premier temps le texte insiste sur la radicalité du geste de l'entrée en philosophie en montrant qu'elle suppose une décision qui sépare les temps : il y a un avant et un après de la décision. Le deuxième moment du texte précise le sens de cette décision en défendant la thèse qu'elle est une « autodétermination ». Cela semble être le terme clé de cette partie du texte qui montre que cette vocation ne peut être absolue que parce qu'elle est la manière dont le sujet s'appelle lui-même, s'oblige lui-même, est l'unique principe de sa vocation et c'est pourquoi le Bien est pour lui une « valeur ». Cela permet à l'auteur de préciser dans un troisième temps que l'idée-fin qui doit gouverner toute vie humaine est aussi une idée pratique et pas uniquement une idée théorique. Il s'agit de définir l'homme par cette liberté absolue de l'autodétermination. Dans un quatrième moment l'auteur montrer que cette décision absolue se dépose dans le sujet, se sédimente en quelques sorte, parce que cela ouvre une habitude, une potentialité, mais sans que cela abolisse l'exigence de maintenir cette décision à chaque instant de sa vie personnelle. Le moi fixe son propre horizon, son « pôle idéal ». Enfin le dernier moment ajoute l'idée que toute errance est en réalité une infidélité à soi, un oubli de soi, de sa décision inaugurale. Ainsi c'est l'homme qui se justifie lui-même en demeurant fidèle à sa décision originaire de se porter vers le Bien suprême.

1 Husserl commence donc par l'idée que l'entrée en philosophie suppose un « radicalisme absolu », qu'elle suppose donc la loi du tout ou rien : soit on vit en vue de la vérité, soit on n'est pas philosophe. Il n'y a pas de demi-mesure possible. C'est sans doute ce qui fait la différence entre la vocation du philosophe et un métier habituel. La plupart des activités humaines ne supposent pas du tout un tel radicalisme et on peut très bien être un vendeur ou un juriste sans que cela engage sa vie tout entière. Bien évidemment une telle activité peut occuper beaucoup, mais cela n'engage pas le sens même de sa vie. Ainsi Husserl dès le départ établit une différence entre le philosophe « authentique » et celui qui n'est pas philosophe au sens plein du terme. Ce n'est pas du tout l'opposition platonicienne entre le philosophe et le sophiste dans laquelle le sophiste est le double

négatif du philosophe, dans la mesure où il s'agit surtout de souligner la différence entre ce qui n'est pas encore une vie philosophique et ce qui l'est vraiment. Avoir des connaissances en histoire des idées, ce n'est pas encore être philosophe, parce que dans cette accumulation de connaissances qui est en soi une bonne chose il manque le principe même de la vie philosophique, la décision qui fait entrer en philosophie. Personne ne naît philosophe, tout le monde le devient, mais pour le devenir il faut un acte de rupture avec le genre habituelle de vie dans laquelle on ne se propose que des buts finis. Le texte insiste sur cette idée : il faut une décision radicale, un engagement total. Dès lors personne ne devient philosophe par hasard, à cause de son milieu social, de ses études, etc. mais uniquement depuis une décision tout à fait personnelle. Il convient de donner ici au terme de « décision » toute sa force. Une décision est pleinement volontaire et surtout elle tranche et c'est pourquoi elle engage sa vie « de manière absolument radicale », c'est-à-dire véritablement à la racine, en son principe même. Le sujet est ici véritablement le créateur de lui-même et c'est lui qui fait de sa vie une « vie par vocation absolue ». Il ne s'agit pas simplement de choisir ce qui serait préférable entre des possibles, de chercher des raisons de pencher vers telle activité ou telle autre (soit la natation, soit la course à pied), mais de dire oui ou non à une vie selon la raison. Le vocabulaire de la vocation est habituellement utilisé pour toutes les activités humaines qui demandent un engagement total de soi et on peut penser à la vocation religieuse, à la vocation artistique ou encore à la vocation politique. Il y a de nombreuses vies par vocation absolue, c'est-à-dire que l'on ne peut mener qu'en en faisant l'affaire de toute sa vie, et ce n'est pas le privilège du philosophe. Néanmoins selon ce passage le caractère propre de la vocation philosophique est qu'elle ne peut pas avoir lieu involontairement ; plus exactement elle ne peut même pas commencer involontairement, car elle suppose justement à son principe une « décision » que personne ne peut prendre à sa place. C'est à la fois le commencement et l'origine de la philosophie comme la suite du texte va le préciser. Pour le dire autrement, la décision est analytiquement contenue dans l'idée même de vie philosophique. Par définition une vocation est la réponse à un appel, mais ici en quelque sorte c'est le philosophe qui s'appelle lui-même et c'est pourquoi cette vocation est « absolue ». Comme elle ne se fonde que dans l'activité même du sujet, elle ne dépend de rien du monde ; ni d'une situation, ni d'une tradition, etc. Tout ce qui est reçu de l'extérieur ne peut être que relatif et seul ce qui se fonde sur l'ego-principe peut être « absolu », c'est-à-dire littéralement par soi seul.

2 Le deuxième moment du texte précise cette idée de vocation absolue et non relative à autre chose que soi en montrant qu'il s'agit d'une auto-détermination. Dans la filiation du *Selbstdenker* kantien, de celui qui pense par lui-même, Husserl reprend ici ce thème directeur des Lumières et de la révolution copernicienne pour dire que le sujet que le sujet « se détermine soi-même, et rigoureusement comme soi-même ». Ce redoublement avec cette insistance du le « comme » souligne que cette autodétermination n'est pas simplement ce qui arrive au sujet, un jour, mais qu'elle est l'être du sujet lui-même. Elle est la façon dont le sujet est donné à lui-même dans une évidence absolue. Il se saisit lui-même comme se déterminant lui-même, ou au moins comme ayant toujours la capacité a priori de le faire. Encore une fois l'autodétermination est le moi lui-même en acte ; c'est une capacité a priori inconditionnée. C'est pourquoi il s'agit du plus profonde de sa personnalité. C'est véritablement le cœur de l'homme, son principe suprême, puisque tout peut changer dans la personnalité, tout peut aussi être perdu, mais cette capacité d'autodétermination est ce qui ne peut jamais être perdue, même si comme on le verra dans le dernier temps du texte elle peut parfois être endormie. C'est l'unique élément absolument constant de la personnalité humaine et c'est donc l'essence même de l'homme. La capacité a priori de se déterminer soi-même est la définition même de l'homme compris comme sujet. En un sens cette partie du texte développe l'idée qu'il n'y a qu'une seule décision constitutive de l'existence humaine : la décision d'être soi dans l'écoute de la raison, dans la recherche du vrai et du bien. Dès lors s'il s'agit bien de reprendre le thème classique selon

lequel le philosophe accomplit son essence dans la contemplation de la vérité, il se trouve formulé maintenant dans le cadre d'une métaphysique de la subjectivité, puisque le sujet vise des valeurs et que cette vie devant « l'idée de Bien suprême » est une vie devant les valeurs absolues, c'est-à-dire devant ce que le sujet doit absolument vouloir, devant ce qui détermine absolument son vouloir. En effet il n'y a de valeur que pou un sujet qui évalue, qui détermine lui-même ce qu'il vise. Une telle idée de valeur n'a donc de sens que dans le cadre moderne d'une philosophie du sujet. Dans ce texte ce n'est pas le Bien qui depuis sa transcendance qui appelle le sujet, mais le Bien comme valeur visée par le sujet qui ainsi s'appelle en quelque sorte lui-même. On est bien ici dans le cadre d'une autotélie, puisque le sujet se fixe lui-même les fins qu'il doit suivre. C'est le sujet qui voue lui-même sa vie tout entière à la vérité et au Bien. Husserl semble d'abord souligner que les valeurs sont d'abord des valeurs de la connaissance et que c'est la connaissance qui guide l'action. Dès lors le « Bien suprême » est le bien qui s'impose à toute subjectivité qui revient de manière réflexive sur elle-même et cela dans une évidence rationnelle.

3 Ce que Husserl nomme une « autodétermination universelle », c'est-dire la capacité a priori de tout sujet à se déterminer lui-même est donc le vécu depuis lequel la vie philosophique prend sens. Revenir à ce vécu premier, c'est à-dire antérieur chronologiquement et logiquement à la vie philosophique, c'est justement pouvoir véritablement commencer une vie philosophique. Pour l'auteur lui-même il s'agit de dire à nouveau la même chose en disant que le sujet se détermine lui-même comme philosophe en voulant la « connaissance suprême » qui a pour nom philosophie et qui est une science rigoureuse. Cela ne veut pas dire que m'on sait dès le départ ce qu'est la philosophie puisqu'elle demeure ici une science recherchée, mais il y a bien une certitude qui se trouve au point de départ de la philosophie. La philosophie comme science est la fin ultime de la vie du philosophe et dès lors ce qui est au commencement avec la décision, qu'il faut prendre au moins une fois dans sa vie selon l'expression cartésienne, se trouve aussi à la fin comme but, comme fin ultime. La philosophie n'est pas une fin parmi d'autres, mais elle est « la fin ultime absolue de sa vie ». Elle est non seulement non-relative, mais elle est la fin des fins, la fin à laquelle se subordonnent toutes les autres fins. Cette décision, ou ce choix, est une décision irrévocable, qui encore une fois engage sa vie tout entière. Ce n'est pas une simple péripétie de son existence, mais véritablement un renversement de son être toute entier. Platon disait que le philosophe contemple le ciel, l'ordre du monde et Hegel soutenait que le philosophe marche sur la tête, mais Husserl dans cet extrait de la Philosophie première soutient que la philosophie est une vocation qui est une idée pratique. Autrement dit pour le philosophe la philosophie n'est pas un jeu de l'esprit, une activité ludique pour esprits brillants, et son sérieux vient du fait qu'elle est voulue absolument par le « moi pratique ». Cela signifie qu'elle n'est pas un simple projet théorique, mais qu'elle est une idée qui contient en elle un impératif. Dès lors celui qui décide de faire de la philosophie la fin ultime de sa vie la comprend non seulement comme un « effort » infini comme il était dit plus haut, mais bien comme une tâche infinie. Le philosophe « s'est voué » ; c'est donc une tâche qu'il se donne lui-même à lui-même. La philosophie comme vocation est une tâche infinie d'élucidation du sens du monde que l'homme peut se donner à lui-même quand il accède à une plus haute conscience de lui-même.

4 Le quatrième moment peut alors préciser quelle est la temporalité de cette vie philosophique en soulignant un paradoxe apparent qui va vite être dissipé : le philosophe est celui qui prend cette « ferme résolution » dans l'instant de la décision et il doit en quelque sorte répéter à l'infini cette décision, mais en même temps cette décision « dure », elle devient une détermination de la vie de la volonté et elle peut même devenir une habitude au sens d'une manière d'être et de faire sédimentée en soi. Le terme de « résolution » concentre en lui tout ce qui a été dit sur l'autodétermination du sujet, puisqu'il dit la manière dont le sujet détermine lui-même sa volonté. Le vocabulaire est ici très significatif et Husserl n'hésite pas à parler de « mission ». Ce n'est pas une simple figure de rhétorique

ni un retour du pathos dans la parole philosophique qui se veut purement rationnelle, mais cela signifie que le philosophé est celui qui se donne sa propre mission, qui s'envoie lui-même vers le lointain d'une connaissance rationnelle parfaite et absolument fondée. Le philosophe dans cet extrait n'est pas celui qui doute de sa fonction et de sa responsabilité, puisqu'il cherche à réaliser l'idéal même de l'autonomie : n'écouter que la raison en soi. Il y « consacre » sa vie dans la mesure où c'est cette mission qui constitue le sens de sa vie, ce qui lui donne à la fois sa signification et sa direction. Cela ne signifie pas que le sens de la vie philosophique n'est pas trouvé dans les livres, dans toute une tradition de recherche rationnelle, mais qu'il ne peut jamais être simplement reçu de l'extérieur et chaque homme doit découvrir en soi, au moins une fois dans sa vie, cette mission qui est l'accomplissement de son essence. Husserl insiste à nouveau : cette fin n'est une fin que si elle est « consciente » et c'est pourquoi à chaque instant de sa vie de philosophe il est nécessaire de se rappeler cette décision originaire. C'est en cela que cette décision n'est pas simplement un début, ce qu'il faudrait d'abord décider comme philosophe débutant et dont on pourrait se passer ensuite, mais elle est bien une décision qu'il est nécessaire de reprendre à chaque instant, c'est-à-dire se réactualiser le sens et la radicalité. Mais en même temps cette décision, qui est un renversement de son être tout entier, une véritablement conversion et non un simple changement, est ce qui fonde un style, le style de la vie philosophique. Il y a une première fois et ensuite il s'agit de la reprise de cette première fois, ce qui peut fonder une vie durable, ce que Husserl nomme ici une habitude. L'habitude n'est pas à prendre ici négativement comme une pure passivité, mais elle se comprend plutôt comme une capacité acquise. La première fois où on fait de la philosophie cela fonde la possibilité d'en faire une deuxième fois. Ainsi il y a bien une forme de permanence dans l'activité : le philosophe est celui qui maintient à travers le temps cette ferme résolution, cette décision, qu'il a prise. Cette « décision originaire » est le fondement de sa vie, son principe même, ce qui dans sa vie commence et commande, et c'est pourquoi elle est à la fois au commencement et à la fin : elle est le premier pas, le plus difficile, et le « pôle idéal » de toute une vie de connaissance. Cela confirme que la philosophie n'est pas une vocation comme les autres, qu'elle n'est pas exactement comme la vocation à faire de la physique ou de l'ethnologie, puisqu'elle est l'essence de toutes les vocations. Elle vise la fin qui englobe toutes les fins particulières des autres sciences. Elle n'est pas la vocation d'une science particulière, mais la vocation qui anime toute science : elle donne le pôle idéal de toute connaissance rationnelle. Elle énonce le principe, l'*arkhè*, qui « régit » toute vie rationnelle.

5 Le dernier moment du texte à la fois reprend l'idée que la philosophie est d'abord un « idéal », une tâche infinie de recherche du vrai et d'une vie dans la vérité, l'idéal d'une vie totalement rationnelle, mais en précisant que ce sens idéal de la philosophie comme pôle, est également la mesure qui permet de penser toute « aberration », autrement dit toute errance, toute rechute dans une vie irrationnelle. Bien évidement aucun homme ne peut demeurer parfaitement à la hauteur de cet idéal, néanmoins énoncer un tel idéal de la vie philosophique est ce qui permet de penser les manquements à un tel idéal. Il faut bien une mesure pour que l'on puisse savoir si sa vie est plus ou moins philosophique. Cela permet à Husserl de montrer que tout oubli de la fin, toute rechute dans l'irrationalité, est en réalité une infidélité à soi, un oubli de soi, un oubli de son autodétermination, un oubli de sa résolution. On retrouve toujours la même thèse mais formulée depuis le renoncement à soi : cesser d'être philosophe cela ne tient pas à une cause extérieure, à une situation propre au monde, mais à une faiblesse propre du sujet qui ne parvient pas à se maintenir à la hauteur de ses engagements. Husserl n'a bien évidemment jamais voulu dire que nous devions faire de la philosophie à chaque instant de la journée, comme si nous n'avions pas d'autres tâches, mais que le philosophe « authentique » est celui qui n'oublie pas le principe. Il s'agit donc bien d'opposer dans une alternative qui est celle même de l'existence philosophique le « se vouloir soi-même absolument » et le « devenir infidèle à soi ». Finalement en philosophie, quand on oublie la fin, c'est toujours à soi que l'on devient

infidèle, puisqu'on devient infidèle au principe qui est de se déterminer soi-même. Le moi est le principe et soit il se veut, soit il s'oublie. Toutes cette analyse de l'essence de la vie philosophique repose sur la thèse que le premier principe est le moi lui-même qui dans sa réflexivité se veut ou renonce à lui. Et c'est cela qui explique le sens de la dernière phrase du texte : rien d'extérieur ne me justifie, ni autrui, ni le monde. La seule justification, c'est-à-dire ce qui atteste de ma justice, ne peut être qu'une autojustification. C'est devant la mesure d'un moi pratique idéalement autonome que je vise que je peux déterminer mon degré de justice, autrement dit mon degré de réalisation de l'essence du sujet. Le seul salut peut venir de moi-même, de ma capacité à me vouloir moi-même absolument comme philosophe, et la seule perte vient de moi-même, de mon manque de résolution, de la faiblesse de ma volonté, de mon manque de radicalité.

Conclusion. Par ses cinq moments ce texte de Husserl ce texte a cherché à montrer que le moi était l'unique principe d'une philosophie première et que la vocation du philosophe, comme vocation de tout homme à accomplir son essence qu'est la liberté, est une vocation absolue et que la tâche la plus difficile et en même temps la seule tâche importante est de se vouloir soi-même véritablement. Ce n'est pas un simple volontarisme, mais l'affirmation que la vie philosophique est un combat que l'on mène par rapport à soi avant de le mener par rapport au monde. Il a montré également que dans sa radicalité et sa temporalité la vie philosophique n'a jamais la quiétude d'un repos, mais est au contraire une tension permanente vers une fin qui demeure un idéal ne pouvant jamais être atteint parfaitement. Il a également pu montrer que cette vie comme tension vers cet avenir qu'est le bien suprême comme valeur absolue est le maintien d'une vie éveillée, le maintien d'une décision originaire, celle de vivre pour ce bien absolu. La décision originaire qui est au commencement et qu'il convient de sans cesse réactiver est ce qui donne la seule stabilité possible d'une vie vraiment vivante et c'est pourquoi c'est au nom de cet idéal qui est aussi un impératif absolu que le philosophe ne cesse de se remettre en cause et que la philosophie est bien une science recherchée. Seule une philosophie de la volonté pure pouvait ainsi mettre en lumière le vécu originaire, la décision absolue, qui donne son sens véritable à la vie philosophique, sens qui permet d'identifier ce qui fait l'unité transhistorique de la philosophie à travers ses figures historiques multiples et très différentes. Selon Husserl, entrer en philosophie c'est reprendre un sens idéal que de Platon à aujourd'hui fait qu'il y a bien une intention consciente unique qui anime la philosophie.

Table des matières

Principe(s) de l'être, principe(s) de la connaissance et principe(s) de l'action de saint Augustin à Levinas. ... 1

Introduction générale à la question du principe ... 2

1 Principe et intelligibilité ... 2

2 La pluralité des types de principes ... 5

3 Toute science est science des principes. ... 7

4 Logique et métaphysique sciences des principes ... 9

5 L'historicité du principe ... 13

6 Le mode d'accès aux principes ... 17

Chapitre 1 **Le principe dans la pensée grecque** ... 20

Chapitre 2 ... 33

Origène et saint Augustin ... 33

Unicité et non neutralité du principe ... 33

Chapitre 3 ... 53

Saint Thomas d'Aquin. Principes propres et principes communs ... 53

La prudence ... 63

Chapitre 4 **Le renversement copernicien : les principes a priori** ... 70

Chapitre 5 **La rupture nietzschéenne : vie et principe** ... 87

Première partie. ... 93

Deuxième partie. ... 94

Troisième partie : ... 95

Quatrième partie. ... 95

Chapitre 6 ... 106

L'anarchie du Bien. Levinas ... 106

Exercices ... 115

Les principes sont-ils éternels ? ... 115

Introduction ... 116

Les principes éternels comme fondements hors du temps ... 117

Les principes éternels en leur historicité ... 119

Les principes éternels comme fins de la connaissance et de l'action ... 122

Conclusion ... 124

Tout principe est-il une cause ? ... 126

Le principe oblige, il ne cause pas ... 127

Le principe efficace est la cause efficiente ... 130

L'irréductibilité du principe-origine à la cause ... 133

Conclusion : le principe provoque, la cause produit 136
Les principes pratiques sont-ils fondés dans l'être ? 138
1 Les principes pratiques sont volontaires et donc pas fondés seulement dans notre nature sensible. 139
2 L'idéal d'un principe pratique non fondé dans l'être. 142
Troisième partie 144
Annexes 147
Merleau-Ponty Le principe « barbare », ... 147
Edmund Husserl, *Philosophie première,* 1923-1924 : vivre pour le principe 151