

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	22 (1972)
Heft:	6
Artikel:	Société romande de philosophie : quelques raisons d'être d'une critique philosophique
Autor:	Gagnebin, Charles
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381001

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

QUELQUES RAISONS D'ÊTRE D'UNE CRITIQUE PHILOSOPHIQUE¹

Dès notre premier acte respiratoire, à la naissance, nous sommes plongés dans le « monde », par quoi il faut entendre non l'ordre extérieur de la nature ni la culture que les hommes créent par leur activité, mais un mixte variable des deux. En effet, les énergies que nous tirons de la nature extérieure, nous les captions et canalisons aussitôt par notre travail et tout nouveau-né, sauf exception, est accueilli parmi les siens au terme de leur activité laborieuse : nous ne vivons pas dans la nature comme les animaux, mais dans un monde où s'entre-croisent indissolublement nature et culture. Témoin les calendriers que forgent les astronomes (d'une manière rudimentaire ou savante) pour contribuer à rendre possible la vie des sociétés humaines. Les hommes vivent en une région d'être intermédiaire où se croisent la nature et la culture, de sorte que leur condition même, située à cette limite mobile, apparaît comme constitutivement critique. Peut-être y sommes-nous plus sensibles aujourd'hui, parce que nous traversons une phase historique critique où « coexistent nombre de choses incompatibles, dont les unes et les autres ne peuvent ni disparaître, ni l'emporter »².

Nous ne sommes pas seulement plongés dans le monde, nous nous y projetons activement par une intention spontanée, inconsciente, puis plus ou moins consciente, antérieure à toute volition et réflexion, et si foncière qu'elle pénètre la sensation pour assurer non seulement notre comportement pratique, mais aussi une attention globale au monde. Sur ce point, la théorie leibnizienne des petites perceptions, infimes mais réelles, apporte une indication importante en ce qu'elle met en évidence une continue activité réceptive de chaque individu. Inaperçues, ces perceptions s'insinuent en nous et forment, remarque

¹ Exposé présenté à l'assemblée annuelle de la Société romande de philosophie, à Rolle, le 4 juin 1972.

² PAUL VALÉRY : *Variété IV*, Paris, Gallimard, 1938, p. 140.

Leibniz, « ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties ; ces impressions que les corps environnants font sur nous, qui enveloppent l'infini »¹. Elles assurent la liaison que chaque « substance » douée de sensibilité entretient avec l'univers ; elles relient le présent au passé et même à l'avenir, et contribuent à caractériser le même individu.

Or, quand nous éprouvons que l'attrait des qualités sensibles redouble notre attention au monde par un attachement instinctif, et que l'habitude renforce cet attachement, comment pourrions-nous douter de l'objectivité de ces qualités mêmes ? Nous les tenons pour inhérentes à ce que nous percevons, ce sont des qualités *objectives*, n'est-ce pas ? Et la lecture de la *Phénoménologie de la perception*, le grand livre de Maurice Merleau-Ponty, intensifie parfois cette persuasion spontanée, puisqu'il décèle dans la perception la coexistence, la communion, l'interaction de l'homme percevant et des qualités sensibles. « Le sensible me rend ce que je lui ai prêté, mais c'est de lui que je le tenais », indique Merleau-Ponty, qui ajoute « ma conscience est engorgée par ce bleu illimité »². La perception se synchronise avec son milieu d'existence au point que Merleau-Ponty tient chaque couleur, par exemple, pour un sensible objectif : la qualité est non pas « un élément de la conscience », mais « la structure intérieure de la chose manifestée au dehors »³. Ailleurs pourtant, ce phénoménologue de la perception estime que « la sensation de bleu n'est pas [...] la position d'un certain *quale* identifiable à travers toutes les expériences que j'en ai », « elle ne repose pas en soi comme une chose »⁴. D'objective qu'elle était, l'expérience perceptive devient *ambiguë* et Merleau-Ponty n'a pas pris sur elle un point de vue critique. En effet, quand il avance que « la perception du monde [...] fonde pour toujours notre idée de la vérité »⁵, il omet de relever que la vérité survient non dans la perception, mais par la judication qui l'interprète ; il se met aussi en difficulté pour distinguer la certitude d'avec l'absence de doute, — une distinction que Descartes et Spinoza ont soigneusement établie, comme le rappelle Joseph Moreau⁶.

Procéder à une analyse critique de la perception reviendrait à discerner la situation-limite qu'elle occupe à la jonction de quatre

¹ LEIBNIZ : *Nouveaux essais. Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. J. Gerhardt, Berlin, Weidmann, t. V, 1882, p. 48 (abrégé en G.).

² MAURICE MERLEAU-PONTY : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 248.

³ *Id.*, p. 10 et 265.

⁴ *Id.*, p. 247.

⁵ *Id.*, *Avant-propos*, p. XI.

⁶ JOSEPH MOREAU : *L'horizon des esprits*, Paris, PUF, 1960, p. 7-9.

réalités distinctes : dans un *milieu physique*, des objets apparaissent, grâce à l'*organisation sensorielle et cérébrale*, à notre pensée intentionnelle qui s'ouvre et se projette sur eux. La perception résulte de cette quadruple rencontre, mais malgré certaines affinités ces quatre réalités ne fusionnent pas sur pied d'égalité : il y a prévalence du sujet sur l'objet. En effet, que notre expérience perceptive implique l'antériorité de la nature et soit déterminée dans son contenu par les objets qui l'affectent, c'est certain, mais elle opère aussitôt une transposition. Conditionnée par les organes sensoriels et cérébraux, cette transposition ne reproduit pas telles quelles, en une copie conforme à l'original, les propriétés des objets extérieurs. Et, bien que réceptive, notre expérience perceptive se constitue en fonction de notre activité, en fonction de notre travail surtout (il pénètre jusque-là), de sorte qu'elle dépend de la perspective générale que chacun de nous, dans la société où il vit, élabore sur le « monde ». Quittons donc l'illusion qui nous fait prendre les qualités sensibles pour objectives, mais ne les rejetons pas du côté de la seule subjectivité ; issues d'une quadruple rencontre, elles sont, vu notre intentionnalité foncière, *transsubjectives*.

Dès l'abord, nous voyons que la critique, attentive aux situations-limites, s'oriente grâce à une double préoccupation : elle cherche avant tout à distinguer le vrai d'avec le faux, puis dégage l'activité du sujet humain. Celle-ci se diversifie, bien sûr ; ainsi l'expérience perceptive nous fournit un ensemble de présences irremplaçables, jamais une négation. Nier provient de l'intellection qui introduit la négativité dans le monde, non pas indépendamment de l'expérience perceptive, mais par d'autres voies qu'elle. Avec la négation (refus ou interdiction) nous découvrons un acte spécifique de la raison qui se présente comme un niveau de la pensée humaine. Le niveau de la raison (constituante et constituée) se caractérise, on le sait bien, par le jugement vrai, par l'élaboration du concept et du raisonnement ainsi que par une irrévocable exigence de cohérence. La raison est une instance commune aux hommes.

Or une philosophie, même si elle conclut comme celle d'Auguste Comte à la prépondérance du sentiment¹, a partie liée avec la raison. Henri Gouhier a fortement marqué ce lien : « Quels que soient ses résultats, toute philosophie est un effort rationnel qui se maintient sur le plan rationnel, même pour établir la nécessité d'en sortir »². Cette rationalité pénètre « l'intelligence vivante et la volonté de victoire

¹ A. COMTE : *Cours de philosophie positive*, 45^e leçon, Paris, Schleicher, 1908, t. III, p. 410-412.

² HENRI GOUHIER : *La philosophie et son histoire*, Paris, Vrin, 1944, p. 25.

qui sont l'âme de toute philosophie »¹. Qu'il s'agisse, continue H. Gouhier, d'une philosophie qui veut *rendre raison* de la réalité ou qui veut établir le contact avec elle, dans les deux cas, « la rationalité est le caractère essentiel de la philosophie »². Comme la philosophie, la raison a son histoire qui n'est pas uniquement philosophique, mais leur parenté les rapproche à ce point que, même si la philosophie n'a jamais été uniquement rationnelle, Henri Gouhier la définit à juste titre par un travail de « rationalisation d'un monde qui n'est pas immédiatement donné comme rationnel »³. Cette rationalité constitue un trait commun à la philosophie et aux sciences modernes, mais à la différence de la spécialisation scientifique, l'entreprise philosophique procède à une totalisation dans un esprit de sagesse : elle propose une interprétation sensée de l'homme dans ses rapports avec les choses, les êtres animés, les autres hommes et Dieu. La rationalité coessentielle à la philosophie ne la dissocie pas de l'expérience ni de l'intuition, parce qu'il n'y a pas de raison purement formelle, mais elle exige la cohérence interne. Celle-ci apparaît comme une première pierre de touche pour apprécier les différentes philosophies, destinées elles-mêmes à faire mieux comprendre la réalité en vérité. A cet effet, une critique s'impose.

En situant la critique philosophique, je voudrais aborder en abrégé trois points : montrer sur un exemple que l'activité critique, inhérente à toute philosophie, se diversifie ; poser le problème critique de la consistance ontologique du sujet humain ; envisager la question de savoir si Dieu existe ou non, pour signaler enfin une orientation critique de l'action.

Pour montrer que l'intention philosophique se trouve aussitôt liée à une critique, prenons l'exemple de Spinoza plutôt que celui de Montaigne ou de Descartes : Spinoza passe, à juste titre, pour l'un des plus dogmatiques parmi les philosophes occidentaux. Le propos qui engage Spinoza à faire un *Traité de la réforme de l'entendement* répond à la recherche humaine du bonheur et l'*Ethique* ne supplante pas ce traité, parce qu'il expose la méthode spinoziste dans cette recherche (même si, abandonné dès 1665, il est resté inachevé). En désirant un bonheur ferme, stable, capable de se communiquer, Spinoza reprend à son compte, bien sûr, une visée traditionnelle des hommes et des philosophes, mais il la renouvelle par une expérience personnelle : « Je résolus enfin... »⁴ Cette décision résulte d'une analyse critique

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Constitui tandem.* SPINOZA : *Traité de la réforme de l'entendement* § 1 (abrégé en *TRE*), dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), 1954, p. 158, 159.

des biens que les hommes désirent ordinairement, richesses, honneurs, plaisirs. Les gens qui retiennent ces biens-là comme buts de leur existence s'en trouveront déçus, car ils cherchent un bonheur sûr, stable, communicable, alors que ces biens-là, exposés aux vicissitudes des événements et passagers, ne se goûtent pas sans provoquer tristesse ou jalouse. Voilà comment Spinoza décèle la contradiction foncière que les hommes suscitent en eux. Sa ferme décision, il la prend donc à partir d'une critique qui revêt aussitôt quatre aspects : elle est d'abord clarificatrice de notre situation coutumière, puis désapprobatrice de l'attachement aux biens transitoires, quand nous en faisons des fins ; elle est, en troisième lieu, génératrice de la dialectique. Car nous reconnaissons maintenant que la quête du bonheur n'a de chance d'aboutir, en quelque mesure, que par la découverte d'une vérité certaine et stable qui le fonde. L'homme ne peut plus espérer trouver son bonheur en récusant la connaissance : il faut à tout prix tenir compte de la raison. Dans un jugement de sagesse, Spinoza va chercher avant tout la vérité et le bonheur qui en découle ; s'il recourt aux biens transitoires dont il a besoin, il les utilisera avec mesure comme de simples moyens, jamais comme des fins : il procède donc à une rééducation du désir et à une réforme de l'entendement (où ce dernier terme garde son sens cartésien de faculté de concevoir). La critique spinoziste se fait, en quatrième lieu, réformatrice.

Cette nouvelle voie jette Spinoza dans « un péril extrême »¹. Il traverse un moment critique, en effet, parce qu'il se détourne de certains biens qu'il connaît pour en rechercher un autre qu'il suppose stable, mais ne connaît pas. A sa manière qui n'est pas celle de Pascal, Spinoza se livre à un pari à la fois rationnel et raisonnable, et cette sorte de pari fait surgir deux aspects nouveaux de sa critique : en orientant pratiquement son existence au nom d'une limite qui lui sert de règle, sa critique devient régulatrice ; et elle se fait promotrice de la subjectivité, car l'incertitude ne se trouve plus objectivement dans le bien recherché, mais subjectivement dans notre capacité de l'atteindre. On comprend dès lors la puissance extraordinaire de l'intention qui le rend philosophe : « Pourvu que je puisse réfléchir à fond. »² L'engagement fondamental dans la réflexion qui caractérise l'effort philosophique, correspond au choix rationnel de préférer la vérité à toute autre préférence. Cette ambition théorique entraîne aussitôt un effet pratique en ce qu'elle invite Spinoza à un choix raisonnable, celui de conduire son existence de manière

¹ *TRE* § 7. *OC*, p. 160.

² *Modo possim penitus deliberare. TRE* § 7. *OC*, p. 160, 161.

à favoriser la recherche de la vérité à laquelle tout le reste se subordonne. Le vœu de « penser à fond » a donc aussi une portée critique, puisqu'il fait prévaloir la lucidité du jugement en quête du vrai sur toutes les autres valeurs. La réforme critique se poursuit par la distinction entre plusieurs modes de connaissance et ce thème, classique aussi, Spinoza le rénove. Disons seulement que cette distinction lui permet d'expliciter, en désaccord avec le *Court traité*, mais en devançant l'*Ethique*, l'activité propre de la raison dans l'élaboration de la connaissance : seule, en effet, une idée claire et distincte peut engendrer une idée claire et distincte. Ce mode de connaissance-là, loin d'être déterminé de l'extérieur, dépend de notre seule nature, c'est-à-dire de la puissance de l'entendement¹. L'obligation que ressent Spinoza de purifier l'entendement s'explique par la nécessité de clarifier l'activité de notre esprit en évitant surtout de confondre l'activité de l'entendement avec celle de l'imagination. Leur différence apparaît en ceci que l'imagination subit l'influence de causes extérieures dont la succession est fortuite, tandis que l'entendement doit suivre des lois qui dirigent du dedans sa spontanéité et son activité propres. Ces lois coïncident, comme le montre Martial Gueroult, avec celles de la concevabilité réelle s'exprimant en particulier par les définitions². Si l'idée est réellement concevable, elle est claire et distincte. Ainsi la méthode spinoziste se développe comme une critique clarificatrice de la connaissance et par cela même désapprobatrice des fictions hasardeuses de l'imagination, réformatrice de l'entendement, promotrice de sa subjectivité active et régulatrice de cette activité par la seule attention à l'idée vraie. Car, écrit Spinoza, « nous avons une idée vraie »³. Quelle qu'elle soit, nous l'avons. Pour déterminer la méthode qui nous oriente vers la vérité, Spinoza ne se fourvoie pas dans une recherche qui se demanderait quelle est la méthode de la méthode et ainsi de suite à l'infini. Il procède à une critique réductrice de la régression à l'infini en prenant une analogie, celle de l'outil. Pour façonner un marteau, il n'a pas fallu que l'homme dispose d'un marteau déjà forgé et ainsi de suite indéfiniment, mais il a pris un outil à l'aide duquel il a fabriqué un marteau. Ainsi, au début de son histoire, l'homme avait de quoi utiliser un outil, et cette pratique l'a distingué dès l'abord de l'animal. De même, notre entendement : par sa puissance native, vraiment innée, il découvre en lui une idée vraie qui lui est donnée. Nous avons une idée vraie en nous, première et primitive, sans laquelle nous ne pourrions démarrer. Il s'agit là

¹ SPINOZA : *Lettre à A.-J. Bouwmeester*, juin 1666. *OC*, p. 1250-1251. Elle résume le *TRE*.

² MARTIAL GUEROULT : *Spinoza I, Dieu (Ethique, 1)*, Paris, Aubier, 1968, p. 20-25.

³ *TRE* § 33. *OC*, p. 168.

non d'une constatation brute, mais d'un discernement critique qui, à la faveur de deux distinctions, clarifie le statut de l'idée vraie. Il faut distinguer d'abord l'idée vraie de son *idéat*, c'est-à-dire de ce dont elle est idée. L'idée de cercle n'est pas ronde comme le cercle, l'idée de corps n'est pas corporelle comme le corps, etc. : l'idée est intelligible. Suivant une terminologie scolaire et cartésienne, Spinoza appelle l'idée « l'essence objective », tandis qu'il désigne la réalité même par l'expression « essence formelle »¹. Mais il y a aussi l'idée de l'idée qui se distingue de l'idée et c'est la seconde distinction. Spinoza ne remonte toutefois pas, par régression à l'infini, de l'idée en idée de l'idée, etc., car savoir, c'est aussitôt savoir qu'on sait : il y a, coexistant avec tout savoir authentique, une conscience de savoir. Dès que nous savons ce qu'est un triangle, nous avons conscience de le savoir et n'avons pas besoin du cercle pour le comprendre : la certitude est issue immédiatement de « l'essence objective », puisque cette essence est si présente à notre entendement qu'il la comprend, à sa manière, directement. Ainsi donc pour avoir la certitude de la vérité, nous n'avons pas à recourir à un autre signe extérieur à la vérité elle-même : la vérité apparaît à notre attention critique dans et par la présence de l'idée vraie. La vérité n'a besoin d'aucun intermédiaire pour se faire comprendre ni d'aucune étiquette extérieure qui la consacrerait comme vérité. La vérité, dit splendidement Spinoza, est « indice du vrai et du faux »². Voilà ce qu'est la vérité intrinsèque à notre entendement qui la met en évidence par son activité propre et dans son attention effective : Spinoza nous fait accéder, ce me semble, à une conscience critique de la subjectivité et de l'activité de l'entendement. Mais le discernement des essences ne s'effectue pas en pratiquant une analyse seulement et « Spinoza insiste sur le caractère synthétique de l'acte de comprendre, relève Samuel Gagnebin. D'une idée isolée, nous ne pouvons rien tirer. Au contraire, même une fiction, pourvu qu'elle soit simple comme une figure géométrique, le mouvement, la quantité, peut entrer comme élément dans un concept vrai. Par exemple, pour former le concept d'une sphère, je puis, à volonté, faire tourner un demi-cercle autour du diamètre joignant ses extrémités. De ce concept découlent toutes les propriétés de la sphère et celles-là seulement. Cette idée est vraie avec certitude, bien que l'affirmation de la rotation du demi-cercle, prise isolément, soit fictive et que nous sachions qu'aucune sphère de la nature n'a jamais été engendrée de cette façon. »³

¹ *TRE* § 33. *OC*, p. 168.

² SPINOZA : *Lettre LXXVI* à Albert Burgh. *OC*, p. 1346. *TRE* § 36 et 44. *OC*, p. 169 et 171.

³ SAMUEL GAGNEBIN : *A la recherche d'un ordre naturel*, Neuchâtel, La Baconnière, 1969, p. 299. SPINOZA, *TRE* § 72. *OC*, p. 183.

L'exemple de la sphère illustre bien comment la forme de la pensée vraie réside et ne peut résider que dans la pensée elle-même, sans recours à une autre présence que celle de la vérité. Ainsi, par une critique désapprobatrice, Spinoza rejette la méthode qui voudrait que les idées reçoivent comme après coup l'estampille de la vérité ou qu'il y ait un critère de la vérité autre que l'idée vraie elle-même. « La bonne méthode sera celle, écrit Spinoza, qui montre comment il faut diriger l'esprit selon la norme d'une idée vraie donnée. »¹ Ce point difficile et fondamental de toute critique philosophique, Spinoza l'illustre par une analogie : il n'y a pas, en dehors de la lumière, une apparition qui ferait voir que la lumière éclaire : elle est son propre témoin. De même, analogiquement, la vérité est indice d'elle-même et se présente à notre attention comme sa propre norme, quand nous savons la chercher². Mais nous ne la cherchons en tout domaine que parce que nous avons une idée vraie : originairement, l'idée vraie est donnée, selon Spinoza. Elle ne l'est pas au sens dans lequel un mathématicien entend ce mot, quand il dit « étant donné tel nombre ou telle figure... » ; l'idée vraie est donnée, comme l'explique M. Gueroult, parce qu'elle est « une essence éternelle en acte dans l'entendement infini ou fini » ; « à ce titre, elle est produite par Dieu, en même temps que l'entendement, mais *non par cet entendement même*. L'entendement ne fait donc que *mettre au jour*, c'est-à-dire éléver à la conscience, les idées présentes de toute éternité. »³

Cette mise en évidence témoigne de l'activité de l'entendement, en ce sens d'abord que, sans modifier l'idée donnée, il doit la chercher pour trouver qu'elle lui est donnée ; et puis « l'esprit humain est une partie de l'entendement infini de Dieu »⁴ : il n'est que partie seulement, d'où les idées inadéquates ; mais il est partie intégrante de l'entendement divin et, à ce titre, il peut « former des pensées vraies ou adéquates »⁵. Il les forme, les relie entre elles et en tire les conséquences, de sorte que son activité se fait aussi, en quelque mesure, constructive. Les exemples choisis par Spinoza indiquent que l'entendement humain se sert de l'idée comme d'un outil. Ainsi la critique régulatrice se joint à la critique promotrice de la subjectivité active de l'entendement. La méthode réflexive dégage enfin le fondement de l'activité de l'entendement, et ce fondement qui constitue aussi sa raison déterminante se présente sous deux aspects inséparables : objectivement, c'est « la forme de la vérité » et, subjectivement, « la connaissance de l'entendement,

¹ *TRE* § 38. *OC*, p. 170.

² SPINOZA : *Ethique* II, pr. 43, scolie. *OC*, p. 453.

³ M. GUEROULT : *Spinoza I, Dieu (Ethique, I)*, p. 30, note 42.

⁴ SPINOZA : *Ethique* II, pr. 11, cor. *OC*, p. 421 ; *TRE* § 73. *OC*, p. 184.

⁵ *TRE* § 73. *OC*, p. 184.

de ses propriétés et de ses forces »¹. La réflexion a mené Spinoza jusqu'à un acte de critique fondative en deçà de laquelle on ne saurait remonter : la présence d'une idée vraie, indice d'elle-même, à l'entendement humain en qui se trouve une capacité non seulement native, mais innée, de la former. Voilà ce qui est démontré apodictiquement dans le *Traité de la réforme de l'entendement* qui, même inachevé, a sa place dans le spinozisme comme exposé de la méthode réflexive : la réflexion nous fait accéder à l'idée vraie comme indice et norme d'elle-même en même temps qu'elle témoigne de la puissance de l'entendement.

Dans un contexte différent, à coup sûr grâce à Hegel, le jeune Karl Marx, qui n'a pas procédé comme Spinoza à un examen aussi poussé de cette question, a pourtant admis cette vérité que le vrai est indice de lui-même, bien qu'il ne fonctionne pas comme un automate se démontrant tout seul². Et sans me rallier entièrement au spinozisme, je trouve cependant juste cette conscience critique de la vérité intrinsèque. Elle remonte à Plotin qui l'a énoncée pour la première fois en Occident³. Elle constitue un des apports inappréciables de deux philosophes (Plotin et Spinoza) à la civilisation humaine.

Qu'ai-je voulu montrer ? Simplement ceci : le développement de la méthode réflexive, telle que Spinoza la pratique, s'accompagne d'une critique qui se diversifie en revêtant au moins sept aspects : elle est tour à tour clarificatrice, réprobatrice, génératrice de la dialectique, promotrice de la subjectivité pure de l'entendement, régulatrice, réductrice et fondative. Cet examen n'a rien d'exhaustif, mais il établit que la critique en se propageant irradie le spinozisme de l'intérieur si bien que cette métaphysique se trouve précédée et pénétrée par une critique. Nous ne pouvons plus opposer, à l'instar de Kant, la critique kantienne aux dogmatismes sans critique qui l'auraient précédé. Nous ferions erreur, en effet, si nous pensions qu'avant Kant il ne s'est rencontré aucun philosophe dogmatique averti par une critique préalable, et Spinoza apparaît comme un exemple entre beaucoup d'autres. Ce disant, je n'entends pas flétrir le kantisme : Kant n'a pas fait œuvre d'historien de la philosophie. Mais il est permis de stigmatiser les entreprises historiques qui, appliquant un schéma kantien qui n'avait pas pour but d'éclairer l'histoire, nous laissent entendre qu'avant Kant il n'y a pas eu de critique inhérente

¹ *TRE* § 105. *OC*, p. 195.

² KARL MARX : *Morceaux choisis*, H. Lefebvre et N. Gutermann, Paris, Gallimard, 1934, p. 37-38.

³ PLOTIN : *Ennéades* V, 5, 2. Voir JEAN TROUILLARD : *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955, p. 85-86.

à la métaphysique, même si cette critique prend un autre tour que la critique kantienne. Et il ne suffit pas d'avancer, comme il arrive souvent, que Spinoza a inauguré la méthode historico-critique dans la lecture de la Bible et en a renouvelé l'étude ; que sa critique est externe, quand elle vise Bacon, Descartes ou Hobbes, et interne, lorsqu'elle réalise la vérité effective de la conscience par la critique de la fausse conscience¹. Il y a plus : la critique pénètre profondément à l'intérieur de la philosophie spinoziste où elle se ramifie et ne s'arrête, ce me semble, que devant l'affirmation dogmatique du parallélisme de l'idée et de la réalité. Spinoza se met alors au point de vue de la seule Substance divine en qui, à cause de sa toute-puissance, l'acte de penser et celui de produire coïncident, de sorte que « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses »². En se plaçant au point de vue de la Nature naturante et totale, Spinoza entend parvenir à une connaissance intuitive telle que l'homme peut, en quelque sorte, atteindre cette adéquation de l'idée et de la réalité. Voilà, ce me semble, son dogmatisme.

Quelle indication la connaissance intuitive nous donne-t-elle sur le sujet humain d'après Spinoza et que devient « le salut »³ qu'il a tant recherché ? On lit dans l'*Ethique* : « L'esprit humain ne peut être absolument détruit avec le corps, mais il en subsiste quelque chose qui est éternel »⁴ « en tant qu'il conçoit les choses sous l'espèce de l'éternité »⁵. D'où l'expression célèbre de Spinoza : « Nous comprenons et savons par expérience que nous sommes éternels »⁶. Quel est le statut de cette éternité ? Celui d'un esprit-sujet ou celui d'une idée pensée par Dieu ? Dans le sens d'un esprit-sujet parvenant à reconnaître sa propre éternité, Jean Préposiet remarque que « Spinoza n'a jamais expulsé de son système l'expérience immédiate — et irréductible au concept — que constitue cette présence à soi-même et au monde, enracinée dans chaque être vivant »⁷. Evidemment, l'imagination et la mémoire, toutes deux liées aux modifications de notre corps, disparaissent avec lui, mais « l'esprit humain contient nécessairement un élément éternel que le troisième genre de connaissance permet de dévoiler »⁸. Le salut coïncide avec cette accession

¹ Ce point a été très bien marqué par JEAN LACROIX : *Spinoza et le problème du salut*, Paris, PUF, 1970, p. 11.

² SPINOZA : *Ethique* II, pr. 7. OC, p. 415. TRE § 85. OC, p. 189.

³ SPINOZA : *Ethique* V, pr. 42, scolie. OC, p. 652.

⁴ *Id.*, pr. 23. OC, p. 637.

⁵ *Id.*, pr. 31, scolie. OC, p. 642.

⁶ *Id.*, pr. 23, scolie. OC, p. 638.

⁷ JEAN PRÉPOSIET : *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967, p. 68

⁸ *Id.*, p. 37.

du sujet spirituel au point de vue de Dieu. C'est, dit Sylvain Zac, « l'éternité de notre propre âme, lorsqu'elle est unie à Dieu par la connaissance du troisième genre »¹.

Une autre interprétation relève que Spinoza envisage chaque esprit individuel comme l'idée de son corps propre. « C'est une idée qui constitue d'abord l'être de l'esprit humain », une idée « existant en acte »². Ainsi son éternité serait celle non d'un sujet spirituel, mais d'une idée de Dieu en tant qu'il s'explique par la nature de l'esprit humain³. Dans ce cas, que deviendrait l'autonomie relative propre au sujet ontologique ? C'est la critique que Leibniz adresse, sans aménité, à Spinoza : « Il paraît bien que l'âme ne lui était qu'une modification passagère » ; tout au plus, pour « la faire [...] perpétuelle », il l'a tenue pour « l'idée du corps qui est une simple notion et non pas une chose réelle et actuelle »⁴. Leibniz rejette donc la théorie spinoziste des modes et lui substitue celle des monades qui sont non pas des parties, mais des *images* de la Divinité⁵. Leur immortalité ne correspondrait à rien, si le sujet spirituel demeurait sans activité, sans mémoire, sans conscience de soi⁶. Quelle interprétation choisir pour rendre compte le mieux possible de la pensée de Spinoza ? La question reste ouverte pour moi, mais elle touche de près à la critique philosophique en ce que celle-ci tente d'élucider le statut véritable du sujet humain.

Y a-t-il vraiment *un sujet ontologique* que chacun de nous puisse repérer en lui ? Cette question et son examen relèvent de la philosophie plutôt que des sciences (exactes, naturelles ou humaines). On connaît la critique de Hume concernant l'identité personnelle : celle-ci n'existe pas ou si, par impossible, elle existait, nous ne pourrions la connaître. Hume espère établir un système qui satisfasse assez notre esprit pour résister à « l'épreuve de l'examen le plus critique »⁷. Aussi se demande-t-il avec insistance ce qui, pendant tout le cours de l'existence d'un homme, demeure sans interruption « invariablement identique »⁸. Rien, répond-il, car notre esprit peut se comparer à un « théâtre »⁹ : les impressions et les idées surgissent et s'en vont selon

¹ SYLVAIN ZAC : *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963, p. 169.

² SPINOZA : *Ethique* II, pr. 11, dém. OC, p. 421.

³ Id., cor. OC, p. 421-422.

⁴ LEIBNIZ : *Théodicée*, § 372. G. VI, p. 337.

⁵ LEIBNIZ : *A Hansch, De enthus. Platon*, 25 juillet 1707 ; cité par FERNAND BRUNNER : *Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Paris, Vrin, 1971, p. 225.

⁶ LEIBNIZ : *Théodicée*, § 89. G. VI, p. 151.

⁷ HUME : *Traité de la nature humaine* I, 4, 7 ; trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1946, t. I, p. 366.

⁸ Id., p. 343.

⁹ Id., p. 344.

une variété indéfinie de conditions toujours changeantes. Où donc situer ce théâtre ? Nulle part : nous ne pouvons fixer aucun lieu où se représenteraient les scènes qui sont les nôtres. Aucun de nous ne possède une idée de son « moi », si par lui nous entendons la continuité d'une substance, invariable et simple, assurant l'identité personnelle. Car cette idée du moi, à partir de quelle impression pourrions-nous la former ? « Le moi ou la personne, dit Hume, n'est pas une impression, c'est ce à quoi nos diverses impressions et idées sont censées se rapporter »¹. Précisément, ce moi invariablement identique ne se découvre nulle part et n'existe pas. En admettant qu'il existe, nous cédonsons à l'artifice par lequel nous figeons le changement. Or, le moindre changement à l'intérieur d'un ensemble quelconque acquiert pour Hume une portée dirimante telle qu'il exclut « l'identité du tout à proprement parler »². Evidemment, en gros, d'un point de vue pratique, nous observons le monde extérieur des objets qui, malgré les changements, nous semblent les mêmes : en vertu de cette apparente ressemblance des objets avec eux-mêmes, nous croyons à leur identité d'abord, nous inférons ensuite, abusivement, la nôtre. Voilà expliquée l'illusion de notre propre identité, illusion dans laquelle nous donnons lorsque, masquant la variation, nous admettons l'existence de notre « moi », d'une « âme » ou d'une « substance »³. Le moi substantiel n'est rien ou résulte d'une forgerie de notre imagination ; ou encore, si jamais il existait, il demeurerait inconnaissable.

La critique réductrice de Hume vaut son pesant d'or, parce qu'elle met le doigt sur une illusion dans laquelle il faut se garder de verser : croire que notre personne subsiste *invariablement* la même au cours de toute notre existence. Mais Hume a de la peine à rendre compte de la part de continuité (certaine, mais pas entièrement invariable) d'une existence personnelle. La ressemblance de nos passions et de nos intérêts au cours du temps, les relations de causes à effets qui, dans leurs modifications mêmes, rapportent impressions et idées les unes aux autres, l'activité de la mémoire et de l'imagination, la convergence enfin de cette activité et de ces expériences, tout ce que Hume mentionne là suffit-il à rendre compte de l'unité d'une existence personnelle ? Ces constantes semblent *dérivées* d'une unité plus foncière et préalable plutôt qu'elles ne la fondent.

Kant a-t-il pris en considération la critique de Hume sur l'invariabilité de l'existence ? Pas entièrement, ce me semble. Assurément, il a tiré parti de cette critique en ce qu'il a tenu pour réellement diverses les impressions sensibles. Alors, il a recouru à l'entendement pour

¹ *Id.*, p. 343.

² *Id.*, p. 347.

³ *Id.*, p. 346.

imposer des formes *a priori* au divers multiple intuitionné dans les cadres, également *a priori*, de la sensibilité (l'espace et le temps). Il revient donc à l'entendement de faire la synthèse du contenu de l'intuition sensible et des catégories dans et par le jugement. Ainsi se constitue la connaissance humaine. C'est bien connu. Mais lorsqu'il en arrive à l'unité d'aperception, que nous dit Kant, en 1781, en termes solennels ? « Cette conscience pure, originaire et immuable, je l'appellerai *l'aperception transcendante*. »¹ Cette aperception reste donc immuable : le moi transcendental chez Kant a-t-il été réveillé, en 1781, de son sommeil dogmatique par la critique de Hume ? Sans doute, nous n'avons pas une intuition intellectuelle du moi, et Kant indique que la proposition « je pense ou j'existe pensant est une proposition empirique »². On ne peut toutefois pas réduire l'unité d'aperception au sujet psychologique, ainsi que le fait Jakob-Friedrich Fries. L'unité d'aperception ne coïncide pas non plus entièrement avec la raison humaine universelle, puisque Kant écrit *ich denke* et non *die Vernunft denkt in mir*³. Une troisième interprétation, celle de l'Ecole de Marbourg, envisage l'unité d'aperception comme la condition transcendante des actes synthétiques par lesquels nous unifions le contenu diversifié des intuitions et des concepts en un seul jugement. Toute liaison traduit un rapport logique et les allusions de Kant à une « génération » (*Erzeugen*) sont à prendre comme des métaphores recouvrant des structures logiques immuables⁴. L'immuable se découvre donc dans les structures logiques : voilà l'interprétation de l'Ecole de Marbourg qui jalonne de près le cheminement vers l'objectivité de la connaissance, thème essentiel à la *Critique de la raison pure*. Mais cette Ecole sacrifie « la chose en soi » et fait du kantisme, ce semble, un relativisme fonctionnel à base logique sans support ontologique. Que devient la proposition kantienne « j'existe pensant » ? Pour Kant, en 1787, elle « n'est pas une fonction simplement logique, mais détermine le sujet »⁵.

¹ KANT : *Critique de la raison pure*, trad. Trémesaygues et Pacaud, 11^e éd., Paris, PUF, 1944, p. 121. En 1787, Kant dit de l'aperception transcendante qu'elle est « une et identique en toute conscience » (*id.*, p. 110).

² *Id.*, p. 304, 320.

³ Sur l'unité d'aperception, lire les fortes pages d'A. DE MURALT : *La conscience transcendante dans le criticisme kantien*, Paris, Aubier, 1958, p. 105-112. En soulignant que « le *Je pense* comprend un *Je*, c'est-à-dire un *Moi* » (p. 182), A. de Muralt propose une interprétation « existentielle » (p. 187) du sujet transcendental. Puis il écrit : « Si le *Je pense* signifie une existence indéterminée », alors le sujet n'est plus un moi individuel. « Nous avons donc affaire en fin de compte à un sujet en général, *supra-individuel*, une *pensée impersonnelle et infinie* » (p. 189). Quel est le degré de détermination du moi d'après Kant ?

⁴ Résumé d'après GOTTFRIED MARTIN : *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, trad. J.-Claude Piguet, Paris, PUF, 1963, p. 194.

⁵ KANT : *CRP*ure, TP., p. 321.

Gottfried Martin, inspiré par Heinz Heimsoeth et traduit par J.-Claude Piguet, éclaire la *Critique de la raison pure* par la *Critique de la raison pratique*¹. L'unité d'aperception se caractérise par sa spontanéité spirituelle et législatrice. En chaque homme qui agit, le sujet se pense comme cause législatrice de son action. De même dans la connaissance : le sujet se pense comme législateur en imposant les formes et les catégories *a priori* au divers multiple fourni par l'expérience. Voilà l'unité d'aperception, transcendante et originale, qui assure autant l'objectivité de la connaissance que la rectitude de l'action. Si toute liaison est un acte de lier, c'est qu'il y a une spontanéité active de la conscience *et* une conscience, active elle aussi, de cette spontanéité : unies l'une à l'autre, elles constituent la toile de fond de la *Critique de la raison pure*². On ne demande pas mieux que d'admettre cette interprétation. Mais y a-t-il selon Kant, ainsi que l'avance G. Martin, *une expérience du moi* non seulement avec les phénomènes de sens interne, mais encore comme être intelligible par l'immédiateté de la conscience de soi³? Il me semble que l'unité d'aperception demeure *postulée* comme une condition de possibilité de l'unification effective de notre connaissance et que nous n'acquerrons pas une conscience immédiate de son être intelligible⁴. Si c'est exact, il subsiste alors à l'intérieur du kantisme un tiraillement subtil inhérent au « je pense » qui « doit (*muss*) pouvoir accompagner toutes mes représentations »⁵. Comme spontanéité, « je pense » désigne tantôt *un acte* originale et totalisateur qui unifie et fait progresser la connaissance : il ne reste donc pas immuable. Mais « je pense » désigne aussi *une forme immuable* qui impose les catégories *a priori* au divers multiple. Est-ce que Kant est parvenu à surmonter ce tiraillement inhérent à sa doctrine ? Je continue à me le demander⁶. De toute manière, Kant n'a rien d'un fossoyeur de la métaphysique. En *criticiste* (plutôt qu'en philosophe critique), il estime que la nature enferme l'entendement dans « des bornes immuables »⁷, mais il a cherché à ouvrir d'autres voies à la métaphysique en faisant, par exemple, de la proposition « il y a un Dieu » non seulement « une hypothèse nécessaire de la raison pure pratique », mais aussi « le principe suprême de la philosophie transcendante »⁸.

¹ GOTTFRIED MARTIN : *Science moderne et ontologie traditionnelle...*, p. 194, 199.

² *Id.*, p. 195.

³ *Id.*, p. 190.

⁴ KANT : *CR Pure*, TP., p. 278-281.

⁵ *Id.*, p. 110.

⁶ Pour l'interprétation proposée par A. DE MURALT, *La conscience...*, p. 99-104.

⁷ KANT : *CR Pure*, TP., p. 216.

⁸ KANT : *Opus posthumum*, Fo XI, p. 4 ; trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1950, p. 46-47.

Comment le sujet humain nous apparaît-il ? Esquissons-en six traits en sachant bien qu'il ne peut être entièrement objectivé ni défini : on ne peut que le caractériser partiellement. Nous sommes d'abord des êtres et des êtres individuels, car l'espèce humaine n'existe concrètement que particularisée en individus. Voilà un constat de faits. Dans sa synthèse originelle, chaque individu porte virtuellement l'espèce tout entière, si bien qu'il est pénétré de socialité et d'humanité. C'est l'évidence même, quand nous pensons à la capacité humaine de créer un langage qui désigne les choses et les idées, à la constitution d'une langue par une collectivité historique et à la parole individuelle. Et puis, vivant, l'individu humain est fondamentalement un pouvoir automoteur, source d'une certaine autonomie, de sa croissance et de ses mouvements : à ce pouvoir se joignent la raison et la conscience, conditions de son activité libre. Liberté réelle et relative plutôt que totale et infinie, car aucun de nous n'est tout-puissant. Ce pouvoir automoteur et la raison consciente qui s'y joint, me semblent apporter sinon une solution, du moins un principe de solution à l'épineuse question de l'identité personnelle. Elle n'est ni immuable ni changeante, mais permanente, c'est-à-dire qu'en elle s'unissent, d'une manière réelle, quoique délicate à déterminer, des constantes et du changement. Cette permanence est moins une forme qu'un acte spirituel constituant notre être, y compris notre corps qu'il structure. L'accord entre la diversité indéfinie de nos « états » avec le fond d'unité personnelle, dynamique et mobile, se comprend mieux, d'ailleurs, quand on tient compte de l'apport de Bergson, manifeste dès son premier ouvrage : loin de se ramener à une juxtaposition quantitative, la multiplicité qualitative de nos « états » successifs est telle qu'ils se pénètrent réciproquement : c'est une fusion organisée sans confusion¹. Remarquons ici, en troisième lieu, que grâce à Spinoza nous avons élucidé l'exigence de vérité objective en nous. Nous entretenons aussi une aspiration irrépressible à la justice, malgré l'accumulation des injustices commises, souffertes ou observées. Est-ce normal que nous fassions ou laissions travailler des ouvriers à la chaîne en les soumettant à la cadence d'une machine au mépris de leur rythme vital ? Problème virulent. En quatrième lieu (puisque il faut continuer), dirons-nous que l'homme est une personne ? Oui, en tant qu'être spirituel et incarné, mais c'est une personne qui entretient le sens de l'impersonnel, c'est-à-dire qui tend à une perfection dépassant la personne sans l'annuler. C'est encore, en cinquième lieu, une intelligence autocritique : elle rencontre ses limites dans la fatigue, dans sa capacité de compréhension, dans

¹ H. BERGSON : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ch. II, réédité dans *Oeuvres*, éd. du Centenaire, Paris, PUF, 3^e éd. 1970, p. 51-92.

la conscience de sa propre opacité, dans la reconnaissance encore que la pensée, bien qu'elle soit une ouverture universelle, ne sort pas d'elle-même. Son exercice est donc lié à *une confiance obligée en sa propre validité*. Il y a, bien sûr, plusieurs domaines d'application de la confiance (j'en vois sept) et la critique consiste non à ruiner cette confiance indispensable à l'existence, mais à prendre garde de ne pas la saper en la mettant où il ne convient pas. D'où la vérification. Nous accordons à juste titre notre confiance à la terre, c'est-à-dire à un ordre de l'univers que nous n'avons pas créé : il préexiste à toute constitution des hommes en société. En contact avec nos limites, la critique provoque une prise de conscience et un sursaut par lesquels nous cherchons à nous dépasser nous-mêmes. C'est un sixième point. Assurément, nous nous dépassons spontanément par nos perceptions transsubjectives et par notre projet mordant sur l'avenir. Mais la réflexion nous engage dans un dépassement plus net encore, lorsque, donnant un sens à notre vie, nous nous demandons s'il y a un « Premier » qui est aussi un « Dernier » par lequel existe l'ordre de l'univers dont nous bénéficiions. Attentif à cette recherche d'une Perfection divine (impersonnelle et personnelle) en laquelle nous mettons notre confiance, l'examen critique y voit maintenant moins une impulsion irrationnelle que, de notre part, un acte suprarationnel, mais raisonnable. Il situe les médiations rationnelles qu'il s'agit non de négliger, mais de cultiver le mieux possible.

Nous touchons ici à la question philosophique de savoir si la Divinité existe en elle-même ou si elle n'a qu'un statut idéal dans la pensée des hommes. Le célèbre argument de saint Anselme ouvre, à cet égard, une voie critique sur « quelque chose de tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand » (*aliquid quo nihil majus cogitari potest*)¹.

Cet argument fait le fond d'une preuve de l'existence de Dieu. Kant l'a nommée « la preuve ontologique »². Lorsqu'il a rejeté non l'existence de Dieu, mais cette preuve, il en a supposé une interprétation telle que la raison passerait du concept pur de Dieu présent en elle à l'existence même de Dieu. Il a dénoncé là une inférence illégitime du concept à l'existence réelle. Or, par-delà cette manière de voir, il m'est apparu que Karl Barth a renouvelé la compréhension de l'argument anselmien, même s'il n'en a pas thématisé le caractère

¹ SAINT ANSELM : *Proslogion* 2, p. 12. Citations d'après saint Anselme de Cantorbéry, *Fides quaerens intellectum id est Proslogion, Liber Gaunilonis pro insipiente atque Liber apologeticus contra Gaunilonem*, texte et trad. par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1930 ; 2^e éd. 1954.

² KANT : *CR Pure*, TP, p. 431.

critique¹. L'argument unique proposé par saint Anselme ne coïncide pas avec toute la preuve donnée aux chapitres 2 à 4 du *Proslogion*, mais il en constitue « un élément technique »², plus encore le principal « levier »³. Sans vouloir retourner au XI^e siècle qui appartient au passé, Karl Barth estime que la preuve anselmienne garde une portée actuelle, du moins pour les penseurs catholiques et protestants⁴. Disons les mérites et, à certains égards, l'originalité de l'interprétation barthienne : elle fait valoir d'abord et surtout que l'argumentation de saint Anselme s'effectue à l'intérieur de son « programme théologique » ; d'où le sous-titre du livre de Barth.

Saint Anselme a l'intention de chercher l'intelligence de la foi chrétienne⁵ : *fides quaerens intellectum*, la foi qui cherche à comprendre, tel a été, à l'origine, le titre du *Proslogion* et tel demeure son projet permanent⁶. Dans la clarté de son intelligence désireuse de comprendre, en quelque sorte, la vérité divine, saint Anselme trouve que la foi constitue la première « condition préalable de toute étude théologique »⁷. Il sait avec saint Augustin qu'il faut croire pour comprendre⁸ ; plus encore : au seuil de sa recherche, il croit aussi qu'il ne pourrait comprendre sans croire⁹. Son intelligence reçoit donc la foi non pas aveuglément, mais consciemment à titre de condition *sine qua non* de la recherche¹⁰. Et la foi se définit comme un acte de l'homme qui tend vers Dieu jusqu'à joindre, dans la mesure du possible, sa volonté à celle de Dieu¹¹.

Dieu est reconnu par des attributs caractéristiques : il existe par soi dans son unité glorieuse et infinie¹². Jamais irrationnelle, sa

¹ KARL BARTH : *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. München, Kaiser Verlag, 1931 ; repris par le Verlag der evangelischen Buchhandlung, Zollikon. Trad. fr. sous un titre abrégé : Karl Barth, *La preuve de l'existence de Dieu*, trad. de Jean Carrère, Paris et Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958. Les références renvoient à cette traduction.

² KARL BARTH : *La preuve*, p. 11.

³ *Id.*, p. 65.

⁴ *Id.*, p. 6, 7, 21.

⁵ *Fidei intellectus. Proslogion* 2, p. 12. Karl Barth, *La preuve*, p. 19, 33, 39.

⁶ *Proslogion*, Préface, p. 4. Karl Barth, *La preuve*, p. 14, 151.

⁷ KARL BARTH : *La preuve*, p. 15. Saint Anselme ne pratique pas une apologétique tournée vers le dehors. Cf., p. 56.

⁸ *Credo ut intelligam. Proslogion* 1, p. 12. KARL BARTH : *La preuve*, p. 16, 19 et la note 3, 22, 23, 31 note 5, 52, 56, 58-59.

⁹ *Proslogion* 1, p. 12. KARL BARTH : *La preuve*, p. 24.

¹⁰ KARL BARTH : *La preuve*, p. 22, 24.

¹¹ *Tendere in Deum. Monologion* 76 s. KARL BARTH : *La preuve*, p. 14, 17, 20, 30.

¹² Dieu existe *a se*. Saint Anselme, *De casu diaboli* 1. D'où le terme d'aséité de Dieu. KARL BARTH : *La preuve*, p. 15, 49, 52, 76 note 3, 79 note 2, 83, 129. *Dogmatique II*, 1, 2, p. 50 (trad. de Fernand Ryser).

volonté toute-puissante crée tous les êtres autres que lui¹. Vérité en lui-même, il est cause de la vérité dans la pensée humaine². Il peut être invoqué comme le Seigneur des hommes³. Bien que distincts les uns des autres, ces articles de foi constituent la deuxième condition de la recherche. L'homme peut les recevoir en son « cœur »⁴, lorsqu'il écoute « la parole du Christ » et « la parole de ceux qui annoncent le Christ »⁵. Saint Anselme se situe dans l'Eglise envisagée non comme pouvoir temporel, mais comme dépositaire des Ecritures et gardienne des Symboles⁶. Deux aspects de la foi apparaissent ainsi, distincts et complémentaires : son aspect subjectif et existentiel, d'une part, la *fides qua creditur*, don divin et décision libre de l'homme d'accorder à Dieu l'obéissance qui lui revient : non une soumission aveugle, mais une adhésion dans l'amour suscitant la prière et une purification pratique⁷; d'autre part, la *fides quae creditur*, son contenu objectif énoncé dans les articles de foi⁸. Plutôt que de les admettre en bloc, notre intelligence les médite un à un pour en élucider le sens et les relations réciproques⁹. Evidemment, les assertions théologiques demeurent inadéquates à leur Objet transcendant, mais quand elles s'y appliquent selon la mesure de la vérité, elles l'expriment « par similitude ou par image »¹⁰.

La possibilité de cette analogie tient à une troisième condition qui relève de l'anthropologie anselmienne. A la différence des autres êtres naturels, l'homme dispose de la raison, « principe et juge de tout ce qui est en l'homme »¹¹: elle discerne le juste et l'injuste, le vrai et le faux, le bien et le mal¹². Au fond, l'homme est *image* de Dieu : mémoire, intelligence et volonté apparaissent à saint Anselme ainsi qu'à saint Augustin comme « un vestige de la Trinité »¹³.

Ces conditions orientent la position de la question : étant donné que saint Anselme explicite dès l'abord ses prémisses en tenant pour

¹ Saint ANSELME : *Cur Deus homo* I, 8. KARL BARTH : *La preuve*, p. 23.

² KARL BARTH : *La preuve*, p. 16, 19.

³ *Id.*, p. 34-35.

⁴ *Id.*, p. 31.

⁵ *Id.*, p. 20, 21, 143.

⁶ *Id.*, p. 21, 54, 105.

⁷ *Id.*, p. 17, 20, 31, 43, 55.

⁸ *Id.*, p. 21-22. *Dogmatique* I, 1, 1, 2, p. 228 (trad. Rougemont et Ryser).

⁹ KARL BARTH : *La preuve*, p. 47.

¹⁰ *Per aliquam similitudinem aut imaginem*. Saint ANSELME : *Monologion* 65. KARL BARTH : *La preuve*, p. 27. Pour l'inadéquation, cf. p. 10, 26, 113.

¹¹ Saint ANSELME : *Epist. de incarnatione* 1, éd. Schmitt, p. 9. KARL BARTH : *La preuve*, p. 40.

¹² *Monologion* 68 ; *Cur Deus homo* II, 1. KARL BARTH : *La preuve*, p. 17.

¹³ *Proslogion* 1, p. 10. KARL BARTH : *La preuve*, p. 17, 52, 106 note 2. *Dogmatique* I, 1, 2, p. 42.

vrai, par la foi, que Dieu existe, la question se pose à lui de savoir *comment* il est vrai que Dieu existe¹. Il cherche « la raison de la foi »² qu'il met au centre de ses préoccupations³. La *ratio* chez saint Anselme revêt donc trois significations : *ratio* « noétique », elle désigne le pouvoir de connaître essentiel à l'homme ; la *ratio* « ontique », que la *ratio* noétique a pour tâche de comprendre, dit l'être auquel adhère la foi ; en troisième lieu surtout, la *ratio veritatis* s'identifie avec « la raison de la nature suprême », c'est-à-dire avec la Parole divine consubstantielle au Père : elle est la raison en Dieu qui ne fait rien sans raison⁴. La *ratio* noétique suppose la *ratio* ontique et toutes deux participent, selon une intensité graduelle, à la *ratio veritatis* qui les englobe en fondant leur existence propre sans leur porter atteinte⁵. Karl Barth explicite bien ces trois significations de la « raison » qui interfèrent, d'ailleurs, souvent, mais il restreint la portée de la question que saint Anselme pose : la raison de la foi ne se borne pas à envisager comment il est vrai que Dieu existe, mais aussi qu'il existe. Tel est, assurément, le sens obvie du texte anselmien, ainsi que le relève Henri Bouillard examinant l'interprétation barthienne de l'argument de saint Anselme⁶. Nous en venons à faire valoir, en suivant Karl Barth, l'exigence de connaissance immanente à la foi.

La foi requiert la connaissance, d'abord parce qu'elle ne peut s'en tenir à la seule autorité admise, dans l'obéissance, comme une condition préalable (c'est une des composantes de la première condition)⁷ ; ensuite parce qu'il y a une raison cachée de l'objet de foi⁸ ; enfin parce que la foi contient en germe une part de connaissance qui tend à se développer⁹. Il appartient même à son essence de chercher à connaître¹⁰ : c'est une foi *de l'homme* doué de raison, une foi *en Dieu*, vérité et source de vérité dans la pensée humaine. Voilà le fondement prédestinatien du *credo ut intelligam* (prédestination qui n'entame pas, d'ailleurs, la liberté humaine¹¹). Ce lien intime de la foi avec la

¹ KARL BARTH : *La preuve*, p. 24-26.

² *Ratio fidei*. Saint ANSELME : *Proslogion*, *Préface*, p. 2,4. KARL BARTH : *La preuve*, p. 42.

³ KARL BARTH : *La preuve*, p. 19, 42-43.

⁴ *Ratio summae naturae. Monologion* 9. *Deus nihil sine ratione facit*. Saint ANSELME : *Cur Deus homo* II, 10. KARL BARTH : *La preuve*, p. 40-43 ; cf. 23, 28, 53, 57, 82.

⁵ KARL BARTH : *La preuve*, p. 14-15, 27, 41, 42, 82, 87.

⁶ HENRI BOUILLARD : *Karl Barth*, Paris, Aubier, 1957, t. III, p. 145-146, 156.

⁷ KARL BARTH : *La preuve*, p. 39, 57.

⁸ *Id.*, p. 42, 47.

⁹ *Id.*, p. 14, 16-17, 22, 36.

¹⁰ *Id.*, p. 16, 19.

¹¹ *Id.*, p. 48, 58-59.

connaissance contre-balance et ajuste son aspect volontariste¹. La foi suscite donc et entretient un effort intellectuel persévérant² ; elle n'a rien d'irrationnel³ ni d'alogique : sa traduction théologique applique la logique humaine⁴ et s'appuie au principe de non-contradiction⁵. L'acte de foi n'entraîne aucun « sacrifice de l'intelligence »⁶. Et dans son effort même, l'intelligence ne recourt pas à l'autorité ; elle procède « par la raison seule »⁷. L'intention principale de saint Anselme réside non dans l'acte de prouver (*probare*)⁸, mais dans celui de comprendre (*intelligere*) la vérité comme telle⁹. La connaissance est un événement intérieur à l'homme¹⁰, elle peut s'accompagner de joie, quand la vérité survient¹¹. Ainsi saint Anselme se distingue à la fois des « traditionalistes » et des « modernistes »¹².

S'il a mieux marqué que d'autres interprètes « cet encadrement de la preuve »¹³, Karl Barth en a aussi renouvelé, d'une manière originale, la compréhension en mettant surtout trois points en évidence. D'abord, saint Anselme s'est ouvert, dans la prière, à l'initiative divine, de sorte que, pour lui, « Dieu s'est prouvé, se prouve et se prouvera lui-même, en se posant lui-même [...] comme le commencement pur en deçà duquel aucune pensée ne peut remonter, avec lequel toute pensée doit commencer, parce que, dans l'événement de sa propre preuve, Dieu est celui *quo majus cogitari nequit* »¹⁴. A partir de l'acte par lequel Dieu se manifeste, l'homme peut « répéter en l'épelant » (*nachbuchstabieren*) le mouvement de la preuve¹⁵.

¹ *Id.*, p. 20, 31.

² *Id.*, p. 17, 37. La foi ne va pas sans « une laborieuse culture » (*laboriosa cultura*).

³ *Id.*, p. 20, 43.

⁴ *Id.*, p. 33-34, 49, 73.

⁵ *Id.*, p. 49, 122.

⁶ *Id.*, p. 23.

⁷ *Sola ratione*. Saint ANSELME : *Cur Deus homo* I, 20. KARL BARTH : *La preuve*, p. 39.

⁸ KARL BARTH : *La preuve*, p. 12, 50, 60-61. Le terme *probare* se rencontre dès la *Préface du Proslogion*, p. 2. Saint Anselme entend-il « prouver » l'existence de Dieu ? Le poids des textes me semble porter sur l'impossibilité de la non-existence de Dieu et saint Anselme n'utilise le terme *probare* appliqué à l'existence de Dieu que dans sa réponse à Gaunilon pour indiquer qu'il n'a pas proposé sans raison un argument *ad probandum Deum esse* (*Liber apologeticus* 7, p. 90).

⁹ KARL BARTH : *La preuve*, p. 12, 14, 22, 24, 36, 43, 60, 92.

¹⁰ *Id.*, p. 34, 35, 42, 43, 99.

¹¹ *Id.*, p. 13-14.

¹² *Id.*, p. 29-30, 37, 85.

¹³ HENRI BOUILLARD : *Karl Barth*, t. III, p. 147.

¹⁴ KARL BARTH : *Dogmatique II*, 1, 2, p. 52 (trad. F. Ryser légèrement modifiée).

¹⁵ HENRI BOUILLARD : *Karl Barth*, t. III, p. 143.

En deuxième lieu, Barth insiste sur la distinction entre *probare* et *intelligere* : à strictement parler, le raisonnement démontre par sa nécessité interne non pas l'existence de Dieu, mais d'abord l'absurdité de *la pensée humaine* qui prétend que Dieu n'existe pas¹, ensuite l'impossibilité de concevoir Dieu comme inexistant, une fois qu'on a compris que Dieu est au moins tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand que lui. « La preuve anselmienne de l'existence de Dieu n'est rien d'autre que la démonstration de cette impossibilité. »² Alors l'intelligence comprend que Dieu existe. Résumons le plus formellement possible : saint Anselme commence par croire que Dieu existe. Approfondissant la signification de *aliquid quo nihil maius cogitari potest* qu'il comprend, il prouve d'abord que Dieu ne peut pas ne pas exister, ensuite que la raison humaine ne saurait concevoir Dieu comme inexistant. Il rend ainsi l'existence de Dieu non plus seulement croyable (elle l'est de toute façon), mais accessible à l'intelligence humaine soucieuse de vérité³. Karl Barth veut rompre d'avec l'interprétation traditionnelle héritée de Gaunilon d'après laquelle la preuve effectue un passage à l'existence de Dieu à partir d'un concept de son essence⁴. Il rompt, en effet, puisqu'il commence par un acte de foi qui s'ouvre à l'existence de Dieu se manifestant à l'homme, et approuve l'humilité de l'intelligence anselmienne qui, consciente de ses limites, refuse l'orgueil s'élevant à la hauteur de Dieu. Mais en scrutant la signification du terme « existence », quand Dieu est désigné comme « ce après quoi on ne peut rien concevoir de plus grand », pouvons-nous faire abstraction d'une qualité sans pareille, propre à Dieu⁵? C'est assurément à juste titre que Barth refuse de ramener l'examen de l'existence de Dieu à celle de l'existence en général qu'il envisage d'abord. Or, cette tendance à réduire la question de l'existence de Dieu à celle des autres êtres, Gaunilon la fait sienne par son exemple d'une île plus opulente que toutes les

¹ KARL BARTH : *La preuve*, p. 117, 131.

² *Id.*, p. 151. Cf. p. 155.

³ *Id.*, p. 69, 72, 117, 133, 155.

⁴ *Id.*, p. 67, 83 note 1, p. 86, 117, 119, 138, 152.

⁵ L'argument anselmien « quelque chose de tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand » exprime-t-il l'essence de Dieu sans l'épuiser? Sur ce point, que Karl Barth juge particulièrement épineux, sa pensée me paraît se tenir sur une arête. Il souligne que l'argument, inséparable de sa forme négative, a une portée surtout noétique et ne donne « aucune indication relative à l'existence et à l'essence de l'objet désigné » (*id.*, p. 67. Cf. p. 71, 72, 83, 92, 152). C'est une désignation, un nom divin. Mais, ajoute Barth, il y a « une relation étroite et démontrable entre le nom de Dieu et la révélation de son existence et de son essence » (*id.*, p. 67. Cf. p. 52, 76, 104, 141, 142, 152-153). Que Dieu ait une essence ou réside en lui-même par-delà toute essence, il m'a semblé que l'argument désigne une qualité propre à Dieu.

autres¹, et Kant aussi par celui des « cent thaler »². Cette réduction méconnaît, en effet, l'urgence générale de la question que l'homme se pose, d'une part et, de l'autre, le caractère unique, incomparable, irréductible à tout autre, de l'existence, quand il s'agit de Dieu : en vertu de sa SimPLICITÉ parfaite, distincte de tous les autres êtres, l'existence ne se dissocie pas de l'être divin lui-même. Ou, pour citer Karl Barth, « puisque Dieu est la vérité, il s'agit évidemment d'une existence au sens éminent du mot, non pas de l'existence des objets déterminés par la vérité [...], mais de l'existence par laquelle toute autre existence est déterminée, sur laquelle toute autre existence se fonde ; il s'agit de la vérité créatrice elle-même, qui est l'unique origine de toute existence objective »³. En Dieu et en lui seul, l'existence est indissociable de son être même ; voilà l'argument dans sa « forme fondamentale »⁴. « Quelque chose de tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand » exprime une désignation réelle qui, sans se trouver telle quelle dans les Ecritures saintes, se rapporte à une qualité inhérente à l'être de Dieu⁵. Quand nous nous demandons si Dieu existe ou non, nous ne pouvons pas ne pas tenir compte de cette présence effective, nécessaire par elle-même, qui qualifie Dieu et lui seul. Retenons donc la considération décisive que fait Karl Barth avec saint Anselme : « Aucun homme, comprenant ce que Dieu est, ne peut penser que Dieu n'est pas. »⁶

Barth souligne vigoureusement un troisième point, à savoir la forme négative de l'expression « quelque chose de tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand » ; la désignation de cette limite négative traduit une règle de pensée plus encore qu'un concept⁷ : elle conduit l'intelligence humaine à admettre l'existence de Dieu. Les critiques de l'argument anselmien, à commencer par Gaunilon, n'ont pas reconnu ce caractère rigoureux de règle de pensée relativement à Dieu⁸.

¹ GAUNILON : *Liber pro insipiente* 6, p. 64-65. KARL BARTH : *La preuve*, p. 72, 85, 118, 132.

² KANT : *CR Pure*, TP, p. 429. KARL BARTH : *La preuve*, p. 85 et la note 1.

³ KARL BARTH : *La preuve*, p. 87. Cf., p. 142.

⁴ *Id.*, p. 134. Cf., p. 26, 27, 90, 118, 120, 126, 127, 129, 141, 142.

⁵ Barth tient l'expression *aliquid quo nihil majus cogitari potest* pour un article de foi correspondant à un nom révélé de Dieu (*Id.*, p. 67, 69 et la note 2, 92, 96, 103). Ce n'est certainement pas un article de foi, bien que la foi englobe le contenu de cette expression. Est-ce un « nom divin » ? Si oui, il n'est cependant pas révélé tel quel dans les Ecritures saintes. Voir E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934, t. IX, p. 26.

⁶ *Proslogion* 4, p. 16-17. KARL BARTH : *La preuve*, p. 69, 76, 153.

⁷ KARL BARTH : *La preuve*, p. 71, 77, 99, 103-104, 114. Et HENRI BOUIL-LARD : *Karl Barth*, t. III, p. 150, 151, 161, 162, 163.

⁸ KARL BARTH : *La preuve*, p. 77.

Tout en relevant ces trois points, Karl Barth n'a pas manqué de faire état de l'auditoire auquel s'adresse saint Anselme : la recherche de celui-ci, émanant de la foi, revêt une urgence inéluctable¹ qui tient à son inquiétude humaine² ainsi qu'à sa réflexion engagée dans la quête de la vérité. Il a donc cherché un argument qui commence par le convaincre lui-même³. Il s'adresse aux bénédictins de son temps⁴. Aux hérétiques qui ne comprennent pas bien le contenu de leur foi ; aux Juifs et aux païens⁵ ; et voici l'incroyant auquel il entend présenter la « raison de la foi » pour qu'elle lui parle elle-même à l'intérieur de lui-même⁶. L'argument utilisé est implicitement déjà un appel à l'incroyant pour l'amener à la foi⁷. Plutôt que de se dresser contre l'incroyant, saint Anselme va jusqu'à reconnaître l'identité de l'objet que l'incroyant et le croyant recherchent, à savoir la raison⁸, même si leur attitude envers Dieu est radicalement différente⁹. Saint Anselme encadre son argumentation par une invocation à Dieu : il parle de Dieu en parlant à Dieu¹⁰. Ainsi se trouve postulée très positivement la présence et l'activité de Celui auquel s'applique l'étude¹¹. Saint Anselme diversifie donc la manière par laquelle il s'adresse à Dieu, aux croyants, aux hérétiques, aux incroyants, au moine Gaullon prenant la défense des incroyants, et à lui-même. En somme, à qui ne s'adresse-t-il pas ? Loin de se restreindre aux bénédictins du XI^e siècle, son auditoire est vraiment universel¹². D'avoir relevé cette universalité-là, c'est encore un mérite de Karl Barth.

Il met l'accent, à plusieurs reprises, sur le caractère théologique de l'entreprise anselmienne¹³ dont le résultat est offert à tous les hommes : « L'Eglise réalise, avec sa connaissance de Dieu, une possibilité donnée à l'humanité »¹⁴. Barth fait donc valoir l'aspect théologique

¹ *Id.*, p. 84, 88.

² *Id.*, p. 55, 75-76, 85. Sur le caractère de cette inquiétude, voir KARL BARTH : *Dogmatique I*, 1, 1, p. 223-224 (trad. D. de Rougemont et F. Ryser).

³ KARL BARTH : *La preuve*, p. 61.

⁴ *Id.*, p. 56, 144 note 2.

⁵ *Id.*, p. 56, 58.

⁶ *Id.*, p. 57.

⁷ *Id.*, p. 96.

⁸ *Rationem quaerere*. Saint ANSELME : *Cur Deus homo* I,3. KARL BARTH : *La preuve*, p. 59, 95.

⁹ KARL BARTH : *La preuve*, p. 95.

¹⁰ *Id.*, p. 32, 34, 91.

¹¹ *Id.*, p. 137.

¹² *Id.*, p. 61.

¹³ *Id.*, p. 14, 52, 67, 70. Cette insistance tient partiellement à l'évolution de Karl Barth qui, à partir de 1929, rejette toute apparence de fonder la théologie sur une philosophie de l'existence, comme l'indique H. Bouillard, *Karl Barth*, t. I, p. 120, 134.

¹⁴ KARL BARTH : *La preuve*, p. 106.

et ecclésiastique du programme anselmien, mais ce faisant il a minimisé sa valeur philosophique. Par exemple, il n'indique pas que la source de l'argument se trouve non seulement chez saint Augustin, mais surtout dans la *Préface aux Questions naturelles* de Sénèque¹. Et puis, il modifie le sens de l'argument en prêtant à sa forme négative la portée d'une « interdiction » adressée au penseur chrétien qui tenterait de concevoir quelque chose de plus grand que Dieu². Il s'agit pour saint Anselme non d'une interdiction, mais d'une impossibilité rationnelle tributaire d'une réflexion philosophique. Karl Barth, d'ailleurs, l'a dit : loin de prescrire un sacrifice à l'intelligence, saint Anselme cherche à comprendre : la raison ne renonce pas à ses exigences et le procédé technique d'argumentation provient d'une « inévitable généalogie philosophique »³. En effet, l'argument et son développement relèvent de la philosophie et nous avons affaire ici, comme l'indique Fernand Brunner, à une « synergie »⁴ de la foi et de la raison. Toutes deux collaborent sans se confondre, parce que la raison commune à tous les hommes n'abdicte aucune de ses prérogatives et que la foi demeure la condition d'une expérience débouchant sur une connaissance que l'incroyant n'a pas (ou pas encore)⁵. Autrement dit, « les conditions d'avènement » de l'intelligence tiennent à la foi et à son explicitation théologique, tandis que « la structure rationnelle »⁶ de l'argument se rattache à la philosophie. Et depuis que saint Anselme a mis en relief cet argument, l'histoire même de celui-ci n'a cessé d'avoir une portée philosophique, ne serait-ce que parce qu'il introduit une ligne de partage entre les philosophes qui l'admettent en le transformant (Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Duns Scot, Descartes⁷, Malebranche, Leibniz, Hegel, Lavelle, Le Senne) et ceux qui ne l'admettent pas (saint Thomas, Locke, Kant⁸ entre autres).

¹ *Quid est deus ? ... magnitudo ... sua, qua nihil majus cogitari potest.* SÉNÈQUE : *Questions naturelles* I, 13.

² KARL BARTH : *La preuve*, p. 67, 74, 92, 96, 97, 103, 115, 133, 139, 141, 145, 155, 157. Cf. H. BOUILLARD : *Karl Barth*, t. III, p. 151.

³ KARL BARTH : *La preuve*, p. 52.

⁴ FERNAND BRUNNER : *Platonisme et aristotélisme. La critique d'Ibn Gabiro par saint Thomas d'Aquin.* Paris, Nauwelaerts, 1965, p. 86.

⁵ Saint ANSELME : *Epist. de incarnatione* I, éd. Schmitt, p. 9. KARL BARTH : *La preuve*, p. 31, note 5. H. BOUILLARD : *Karl Barth*, t. III, p. 165.

⁶ HENRI BOUILLARD : *Karl Barth*, t. III, p. 155.

⁷ La preuve cartésienne exposée dans la *Cinquième Méditation* a son originalité propre et ne se ramène pas à l'argument anselmien, ainsi que le montre HENRI GOUHIER : *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 166-177.

⁸ « Si l'on veut prendre en considération la critique kantienne de l'argument ontologique, on relèvera d'abord que Kant ne semble pas avoir connu le *Proslogion*, qu'il déclare viser « la célèbre démonstration de Descartes », qu'il expose

L'argument anselmien qu'il importe de penser à fond pour obtenir la preuve recherchée, a donc un caractère philosophique aussi. Il ouvre même *une voie critique* en ce qu'il fournit une règle à la réflexion se portant vers la limite qu'il énonce. En deçà de celle-ci, il exclut la non-existence de Dieu et même la possibilité de penser sa non-existence, quand l'intelligence y pense vraiment. L'intelligence reflue alors vers l'existence de Dieu. Inspirée à admettre cette existence, la foi a préparé l'intelligence à passer à la limite en affirmant que Dieu existe, mais par sa compréhension de l'argument, l'intelligence passe *elle-même* à cette limite. Dès lors, la reconnaissance de « ce après quoi on ne peut rien concevoir de plus grand » marque la limite en deçà de laquelle la foi ni l'intelligence ne redescendront, quand il s'agit de Dieu. Si toutefois la volonté de ne pas croire survenait en lui, saint Anselme sait maintenant que l'intelligence, à elle seule, ne reviendrait pas en arrière. Cette limite sert de critère pour nous préserver d'un anthropomorphisme rabaissant Dieu à la taille de l'homme et nous évitons de porter atteinte à l'incompréhensibilité transcendante de Dieu. La réflexion sur la limite constituée par « ce après quoi on ne peut rien concevoir de plus grand » nous paraît donc vraiment critique¹.

Historiquement, cette règle critique, source de discernement, nous vient de Platon soutenant que « la Divinité avec ce qui en constitue les attributs, est absolument parfaite »² et que « rien d'imparfait n'est la juste mesure de rien »³. Platon pose une règle, en effet, en découvrant l'exigence qu'« il faut toujours représenter Dieu tel qu'il est »⁴. Il y trouve même « la première règle et le premier modèle auxquels on devra conformer ses paroles, si l'on parle, et ses poèmes, si l'on est poète : Dieu n'est pas la cause de tout, mais seulement du bien »⁵. La seconde règle consiste à reconnaître que Dieu, étant simple et immuable, ne trompe pas les hommes⁶. Or, cette exigence essentielle, unique en son genre, engage Platon non seulement à créer le

et critique en fait celle de Leibniz sous la forme que lui avait donnée Wolff. Comme il y a de notables différences entre ces preuves, on est fondé à dire que certaines remarques de Kant ne touchent pas exactement celle de Descartes, encore moins celle d'Anselme », écrit HENRI BOUILLARD : *Karl Barth*, t. III, p. 169.

¹ Faute de temps, puis de place, je n'ai pu prendre une connaissance suffisante pour en faire état ici de l'ouvrage savant et techniquement très élaboré de JULES VUILLEMIN : *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, Paris, Aubier, 1971.

² PLATON : *La République* II, 381 b.

³ *Id.*, VI, 504 c.

⁴ *Id.*, II, 379 a.

⁵ *Id.*, II, 380 c.

⁶ *Id.*, II, 380 d - 383 a.

terme θεολογία en même temps qu'il procède à une critique réprobatrice de certains mythes ambigus sur les dieux¹; elle lui fait aussi discerner formellement qu'en aucun cas le Bien divin n'est l'auteur du mal². Assurément, l'idée d'un Dieu unique, immuable et bon apparaît avant Platon chez les présocratiques (Héraclite, Xénophane et les éléates, Anaxagore), mais avec *La République* se constitue explicitement une « théologie » philosophique où la raison critique accomplit un pas décisif pour le progrès de la pensée grecque d'abord, pour l'histoire de la conscience occidentale ensuite : Dieu ne distribue pas les sorts tantôt heureux tantôt mauvais, mais il est essentiellement bon³; le Bien pur réside même « au-delà de l'essence en dignité et en puissance »⁴. La doctrine de la bonté divine n'a jamais été dégagée aussi formellement avant Platon chez qui elle occupe une place centrale, de sorte que c'est à lui que revient le mérite d'avoir formulé, à partir de cette doctrine, les deux règles et modèles énoncés à la fin du Livre II de *La République*.

Il y a évidemment des différences notables entre Platon et saint Anselme, ne serait-ce que leur interprétation de la nécessité. Platon oppose tant qu'il peut la nécessité inhérente à la matière et le Bien divin, tandis que saint Anselme trouve en « ce après quoi on ne peut rien concevoir de plus grand » une nécessité toute divine qui relativise en êtres contingents ce qui est créé, y compris la matière. Mais d'une manière analogue, sinon identique, la règle critique énoncée par Platon est postulée par « ce après quoi on ne peut rien concevoir de plus grand » : elle nous indique non pas la grandeur mathématique de l'infini virtuel, mais, au minimum, l'Acte d'être qui, étant par soi, ne peut pas ne pas être. Quant aux normes de mesure en science, elles relèvent d'une convention humaine dont la rigueur bien ajustée comporte une dose relative de perfection. Elles ne seraient pas parfaitables, si l'intelligence humaine qui les a élaborées, n'était elle-même animée par une exigence irrépressible de perfection. Le fondement de cette exigence constamment renouvelée ne se trouverait-il pas dans « ce après quoi on ne peut rien concevoir de plus grand » ? Grâce à cette référence, nous prenons mieux conscience des limitations de la connaissance humaine, voire de la part d'incertitude qui l'affecte. Aussi serons-nous préservés d'absolutiser indûment le

¹ *Id.*, II, 379 a - 383 a. WERNER JAEGER : *A la naissance de la théologie, essai sur les présocratiques*. Trad. de l'allemand. Paris, Cerf, 1966, p. 10-11 et la note 13. RENÉ SCHÄFER : *La question platonicienne*, Paris, Vrin, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 2^e éd. 1969, p. 278-284.

² PLATON : *La Rép.* II, 379 c.

³ *Id.*, II, 379 b - e.

⁴ *Id.*, VI, 509 b. Pour l'interprétation que Plotin donne de cette affirmation, voir JEAN TROUILLARD, *La purification platonicienne*, Paris, PUF, 1955, p. 99.

relatif en le généralisant dans une formule équivoque telle que « tout est relatif ». Voilà quelques applications possibles de la règle critique que nous apporte, ce me semble, « ce après quoi on ne peut rien concevoir de plus grand ».

Avec l'argument anselmien, nous éprouvons une sorte d'impossibilité à entériner dans l'indifférence la non-existence de Dieu. L'argument ranime la réflexion, mais il n'écarte pas tous les obstacles à la reconnaissance de l'existence de Dieu, obstacles d'ordre historique, moral, affectif, social, politique, que sais-je encore ? Qui débrouillera nos écheveaux intérieurs ? Il ne s'agit ici que d'un effort pour examiner à nouveau notre situation à la lumière de l'argument de saint Anselme.

L'existence de Dieu fait-elle échec à la liberté humaine ? Bakounine¹, Nicolaï Hartmann, Jean-Paul Sartre entre autres partagent cet avis. Ils admettent que, si Dieu existait, Dieu et l'homme se dresseraient l'un en face de l'autre comme des puissances antithétiques et exclusives. Et puisque la liberté des hommes est là, Dieu n'existe pas. Dans ce cas, l'intelligence humaine envisage la Divinité comme se manifestant toujours du dehors telle une puissance arbitraire sans raison. Ces penseurs ont donc raison d'écartier une telle conception de la Divinité. Au XVII^e siècle, Leibniz l'a exclue aussi sous cette forme qui ferait de Dieu un despote pire qu'un tyran humain². Mais si Dieu est Esprit d'abord et toujours, comment un tel Esprit dont la puissance ne saurait se séparer du Bien pur, interviendrait-il despotiquement ? L'Esprit absolu « rayonne » en persuadant de l'intérieur ceux que nous sommes, esprits limités unis à des corps et chez qui, en effet, la liberté se présente comme coessentielle à leur existence. La toute-puissance créatrice et organisatrice de Dieu fonde la liberté humaine et ne la ruine pas³.

Quand il s'agit de l'action, la critique consiste non pas d'abord à désapprouver autrui, mais à situer chaque action par rapport à deux pôles : la liberté de choix et la conscience de la mort. Ainsi la critique ne nous rend pas indifférents à l'action, puisqu'elle la prépare et qu'elle la juge, mais elle nous détache de chaque action particulière une fois effectuée : elle la profile dans une perspective d'ensemble.

¹ HENRI ARVON : *Bakounine*, Paris, Seghers, « Philosophes de tous les temps », 1966, p. 65 ; p. 112 : « Si Dieu existait, il n'y aurait pour lui qu'un seul moyen de servir la liberté humaine : ce serait de cesser d'exister. »

² FERNAND BRUNNER : *Etudes sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Paris, Vrin, 1951, p. 32-33 LEIBNIZ : *Théodicée* § 6. G. VI, p. 106.

³ Dans le *De concordia*, saint Anselme a estimé que la prédestination divine et la liberté humaine ne s'opposent pas, mais s'accordent (KARL BARTH : *La preuve*, p. 48 et la note 4). Rappelons que « le Dieu du christianisme a laissé l'homme libre de pécher ou de croire au pardon », comme l'indique DENIS DE ROUGEMONT : *L'aventure occidentale de l'homme*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 120. La toute-puissance divine n'est pas cause du mal ; celui-ci est une réalité sans constituer un être authentique.

L'action se trouve le mieux dépouillée d'orgueil, quand la conscience de la mort la traverse. « Philosopher, c'est apprendre à mourir. »¹ Cet adage antique a suscité les protestations réitérées de Spinoza et de Nietzsche, car, disent-ils, c'est à vivre qu'il faut apprendre ; la mort surviendra sans que nous ayons à la préparer. Bien sûr, mais il y a peut-être là un contresens. Car seule la mort nous fait prendre acte de notre réelle précarité. La mort, il est vrai, sépare les vivants d'avec ceux qu'elle a touchés, mais la pensée de la mort nous unit tous en une commune précarité. Cette pensée nous invite aussi à goûter comme précieux le moindre des événements, à saluer comme bienvenue la moindre des rencontres. Si paradoxal que cela paraisse, la pensée de la mort transforme l'irréversibilité de notre durée vivante : la mort n'est plus seulement le terme brutal d'une vie, mais elle la pénètre pour la rendre plus transparente à elle-même : elle nous aide à mieux peser nos pensées, à mieux filtrer nos raisons d'agir. Elle fait taire notre bavardage et redonne à la parole son caractère vrai qui consiste à dire *ce qui est* avec la gravité ailée et le détachement de celui qui, dans la conscience de ses limites, a retrouvé l'accord avec les autres et peut-être avec lui-même.

CHARLES GAGNEBIN.

EXTRAITS DE LA DISCUSSION

Dr YVES CHESNI : On observe dans l'homme une tendance à comprendre l'univers. L'humaniste d'autrefois se comparaît à un microcosme, reflétant, tendant à s'incorporer le macrocosme. Hegel aurait dit que la réalité tend à prendre conscience de soi dans l'homme, l'ensemble dans la partie. On pourrait appeler cela une tendance à la liberté d'universalité : plus on tend vers l'ensemble, moins on est enchaîné par la partie.

La liberté d'universalité est un épanouissement de la tendance biologique à l'originalité et à la relation, à la différenciation et à l'unification. Un début de conscience de la communion cosmique se manifeste peut-être déjà chez les grands singes. N'y-a-t-il pas, dans les rites de l'orage, du tonnerre, de l'éclair, de la pluie, comme une ébauche, par le chimpanzé sauvage, du *veni creator spiritus* ? Avec l'instinct social de sacrifice de soi aux autres, ne serait-ce pas une des sources des premières manifestations de la morale et de la religion, comme le chatouillement réciproque des chimpanzés, pour se faire rire, une forme fruste d'humour ? (Cf. Darwin : *La descendance de l'homme* ; J. van Lawick-Goodall : *In the shadow of the man*.)

La tendance à la liberté d'universalité a été interprétée comme l'image en nous d'un Dieu créateur, transcendant, habitant, aspirant ; dans une optique naturaliste, comme Dieu se faisant ; dans celle de Hegel, comme Dieu se retrouvant ; selon Platon, comme l'âme se souvenant... Qu'on la ressent en

¹ MONTAIGNE : *Essais* I, 20, qui reprend à sa manière une idée que CICÉRON : *Tusculanes*, I, XXX, 74, empruntait à PLATON : *Phédon* 64 a, 67 d - e, 81 a.

nous, qu'on y soupçonne même une certaine nécessité, celle de l'augmentation de l'adaptation réciproque, cela ne signifie pas qu'elle se réalise toujours. Il y a toutes sortes d'empêchements. On discerne même des tendances biologiques fondamentalement opposées, comme celles à la délégation de raison, à l'obéissance aveugle. On aperçoit un second sens du mot liberté : est-on libre de se libérer ou de rester enchaîné ?

Réponse : Vous me faites penser à ce que Montaigne rapporte de certains éléphants : réunis, il leur arrive parfois de procéder à des ablutions puis, dirigeant leurs trompes vers le soleil levant, ils restent là, tranquilles, comme en méditation... Dans la mesure où ils sont liés à la nature, les hommes satisfont leurs besoins vitaux en continuité avec elle, mais ils ne vivent pas *dans* la nature comme les animaux. L'activité inventive de la raison humaine introduit dès l'abord une autre composante, la culture qui se greffe sur la nature. Il y a donc aussi des discontinuités dues aux inventions humaines : outils à faire des outils, langages articulés, législations juridiques, organisations sociales, sciences et arts. J'ai indiqué que des procédures critiques sont inhérentes à la raison humaine et à toute entreprise philosophique. C'est dire aussi la rupture d'avec la nature qu'introduit la présence de l'homme, de sorte qu'on ne rend pas compte de la raison ni de la liberté, lorsqu'on les réfère à une « tendance biologique ». Votre question enfin évoque le paradoxe de la liberté qui peut se retourner contre elle-même et l'on assiste alors, comme vous le dites, à des phénomènes de « délégation de raison » et d'« obéissance aveugle ».

M. GABRIEL-PH. WIDMER : Dans son *Proslogion*, saint Anselme recourt-il à la critique philosophique dans sa recherche de la vérité ou se présente-t-il comme un philosophe critique en cherchant à surmonter la disjonction entre l'être et la pensée ? Ces catégories conviennent-elles à son intention ? Ne recourt-il pas à la critique théologique et ne veut-il pas être un théologien critique ? On peut se le demander. En effet, dans la définition *aliquid quo nihil maius cogitari potest*, le verbe *cogitari* déterminé par *potest*, indique l'activité formalisatrice de la pensée, ses opérations et leurs limites dans le domaine théologique. Une telle activité est d'un autre ordre que la foi. Je crois aux témoignages scripturaires en vertu de leur autorité. Lorsque je cherche à comprendre (*intus legere*, lire en profondeur) leur vérité, je vise leur intelligibilité, et pour ce faire je m'en forme un concept (concevoir, *cogitare*), je formalise. Je suppose une *corrélation* entre le concept et ce dont il y a concept, entre la définition (formelle, parce que formalisée) de Dieu et Dieu lui-même ; je la prends en *hypothèse* au niveau réflexif, alors que la foi la pose *théoriquement* au niveau existentiel. L'effort de saint Anselme, me semble-t-il, tend à montrer la nécessité du passage du niveau réflexif au niveau existentiel non seulement vécu, mais réfléchi dans un discours, du niveau formel, où la raison opère en régime de nécessité, au niveau de la vie réfléchie, où la foi opère comme un don en régime de liberté. Or pareil effort caractérise davantage la méditation théologique que la critique philosophique.

Réponse : Vous insistez comme Karl Barth, mais autrement que lui, sur le caractère théologique de l'entreprise anselmienne. Je n'ai pas nié qu'elle ait ce caractère. Mais par sa provenance historique, l'argument, dont la formulation la plus nette se trouve chez Sénèque avant d'être repris par saint Anselme, est lié à une élaboration philosophique. La démarche du *Proslogion* est celle

d'une «synergie» de la foi et de la raison qui collaborent sans se confondre («synergie»), pour reprendre un terme que Fernand Brunner utilise dans un autre contexte). L'argument «quelque chose de tel qu'on ne peut rien concevoir de plus grand» a une valeur critique, en effet, en ce qu'il marque une limite où se tient *notre pensée*: elle ne peut aller au-delà, puisqu'elle ne peut rien concevoir de plus grand et quand il s'agit de Dieu, notre foi et notre intelligence ne reviendront pas en deçà.

M. F. BRUNNER : La belle conférence de M. Charles Gagnebin soulève trois ordres de questions : les unes sont relatives à l'interprétation des auteurs, les autres aux options philosophiques de M. Gagnebin, et les dernières à sa conception de la critique en philosophie. Dans ces trois domaines, le conférencier a présenté une grande variété de vues. Je me limiterai au troisième point. M. Gagnebin a voulu montrer que la dimension critique de la pensée n'est pas le monopole du kantisme ; la critique ne nous réduit pas nécessairement au plan d'une philosophie transcendantale, d'une philosophie des sciences ou d'une philosophie sans absolu : une intention critique est à l'œuvre chez un Spinoza dans l'élaboration de sa théorie de la vérité ou chez un saint Anselme dans sa théorie de Dieu. Je me sens d'accord avec M. Gagnebin, mais j'aimerais m'assurer que je l'ai bien compris et lui poser une question. Il a distingué chez un même auteur des thèses critiques et des thèses dogmatiques. Les premières résultent d'une discussion, et les secondes constituent des présupposés : *de principiis non est disputandum*. M. Gagnebin nous invite ainsi à dégager les fondements propres à chaque philosophie et à nous demander si son auteur a bien choisi ses principes ou si sa critique ne s'est pas arrêtée trop tôt. Je vois l'importance de ces questions, mais je me demande si l'on ne pourrait pas user encore autrement des termes «critique» et «dogmatique». En effet, toute philosophie, dans la mesure où elle instaure une nouvelle vision des choses, est critique par nature : Bergson relève que chaque penseur énonce toujours une chose simple et il ajoute que l'image dans laquelle le penseur exprime son intuition a d'abord un pouvoir de négation. En même temps, et par là même, chaque philosophie est dogmatique, puisqu'elle impose au donné un principe de totalité au nom duquel elle formule sa critique des autres philosophies. Ma question est donc la suivante : plutôt que d'affirmer d'une manière absolue que, dans une philosophie, telle thèse est critique et telle autre dogmatique — ce qui est souvent contestable — M. Gagnebin accepterait-il de dire que toute thèse philosophique est à la fois critique et dogmatique ?

Réponse : Il y aurait donc deux «versants» aux propositions *fondamentales* de chaque philosophie : un versant dogmatique, parce que ces propositions valent par elles-mêmes, sinon elles ne seraient pas fondamentales ; et un versant critique, parce que c'est en leur nom qu'un philosophe refuse ou rejette les philosophies qui ne le satisfont pas. J'accepte cette indication qui nuance la part de dogmatisme qu'on repère au fond de chaque philosophie (ce terme «dogmatisme» n'étant pas pris dans une acception péjorative). Mais est-ce que toute thèse philosophique est à la fois dogmatique et critique ? Certaines thèses sont dérivées par déduction ou acquises inductivement à partir de l'expérience : elles ne sont pas fondamentales ni vraiment dogmatiques et c'est le discernement des principes qui rend difficile l'interprétation exacte des grandes philosophies.

M. RENÉ SCHÄFERER : Deux simples remarques qui rejoignent les intéressantes analyses de M. Gagnebin sur Anselme et Spinoza. Les preuves du *Monologion* et du *Proslogion* répondaient à une demande présentée à leur supérieur par certains moines de l'abbaye du Bec. Ceux-ci éprouvaient un malaise à la pensée que leur foi pouvait être contredite par leur raison. Anselme leur montre, par la preuve ontologique, que la raison, bien conduite, ne peut que donner raison à la foi et tort à l'incroyance. L'athée, en rationaliste, croit dénoncer un vice dans l'affirmation de l'existence objective de Dieu. Le vice et la contradiction sont de ton côté, lui répond Anselme. Bien entendu, l'athée restera sans doute sur sa position, et rien ne serait plus éloigné des intentions d'Anselme que de vouloir brandir la « preuve » comme instrument de conversion. Il s'agissait de satisfaire à deux exigences complémentaires et distinctes, celle de la croyance et celle de l'intelligence. En disant à Gaunilon : « J'en appelle à ta foi et à ta conscience comme à mon argument le plus fort », l'auteur du *Proslogion* signifie clairement que son raisonnement n'a aucun sens religieux pour celui qui persiste à nier, mais une haute signification rationnelle pour celui qui croit.

Si je cherche les richesses, les honneurs et la volupté, et que je ne les trouve pas, déclare l'auteur du *Tractatus*, il ne me reste rien. En revanche, si je cherche le « bien véritable » sans le trouver, je l'ai déjà trouvé de quelque manière en le cherchant, dans cet « amour d'une chose éternelle » qui nourrit l'âme d'une « joie pure ». Ainsi s'affirme une conception dynamique de la démarche philosophique, qui prolonge la dialectique platonicienne et anticipe, semble-t-il, sur le *Streben* des romantiques allemands et de Hegel. La vérité est *index sui* non seulement à son point de départ et à son point d'arrivée, mais encore à chaque instant du mouvement qui nous conduit à elle. En cette matière, le critère est partout ou nulle part.

Réponse : Je remercie M. Schäferer de son intervention. Sa remarque sur la vérité m'importe : indice d'elle-même, la vérité n'est pas un point fixe auquel on s'accroche. Elle se compareraît plutôt à une lampe qui nous éclaire. La vérité indice d'elle-même contribue à intensifier l'attention au cours de notre recherche.