

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 30 (1980)
Heft: 3

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 27 mai 1979 à Morges : la doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne. Partie II
Autor: Muralt, André de
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381173>

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: 12.01.2026

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

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

Séance du 27 mai 1979 à Morges

La doctrine médiévale des distinctions et l'intelligibilité de la philosophie moderne (II)

ANDRÉ DE MURALT

C. Perspectives sur la philosophie moderne*

Si la pensée scotiste continue d'utiliser un langage aristotélicien, elle ne conserve rien d'une structure de pensée aristotélicienne. Mettant en œuvre avec une vigueur spéculative peu commune toutes les applications possibles de la distinction formelle, elle crée un univers mental nouveau, fondamentalement original par rapport aux pensées précédentes, et son influence s'étendra en Europe jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Que l'on ne pense pas à une influence historique expresse (les philosophes modernes n'ont guère lu Duns Scot), mais bien plutôt à l'influence que peut exercer une structure de pensée dominante. Le cas de l'influence structurelle exercée aujourd'hui par une pensée de type dialectique, telle celle de Hegel ou de Marx, est éclairant de ce point de vue. Il n'est pas exagéré par conséquent de dire que le mode de pensée scotiste s'est répandu pour longtemps comme une odeur dans l'air, et que les esprits modernes l'ont respiré tout naturellement. Si bien que, en déployant leur pensée spécifique de la manière la plus originale, ils ne s'abstraient guère de la structure de pensée scotiste.

C'est là une première approximation fort sommaire. Car il ne faut pas négliger l'apport capital d'un Guillaume d'Occam qui entretient avec Scot des liens si étroits, de filiation et d'opposition tout à la fois. Mais Occam était un auteur trop violent, trop révolutionnaire pour être choisi délibérément comme modèle par une époque soucieuse de restaurer la pensée philosophique et théologique ébranlée par la Réforme. Aussi bien les temps modernes ont-ils de préférence gardé d'Occam ses éléments scotistes, légitimés par la faveur grandissante qui entoure Augustin dès la fin du XIII^e siècle. Les philosophes modernes ne respirent donc pas l'air d'un scotisme pur, mais ils reçoivent l'influence d'un occamisme adouci par Scot, ou d'un

* La première partie de cet article a paru dans le numéro précédent 1980/II, p. 113-132.

scotisme mâtiné d'Occam, tel que le réalise par exemple ce puissant syncrétisme d'intention aristotélicienne qu'est l'œuvre, universellement répandue aux XVI^e et XVII^e siècles, du jésuite Suarez. Ils ne dédaignent pas par ailleurs de se laisser séduire par les résurgences platonisantes que suscite l'œuvre des deux grands franciscains, et qui entraîneront au XVII^e siècle le triomphe d'un augustinisme renouvelé. C'est dire que l'héritage scotiste, dans le flot tumultueux de la philosophie moderne, est bien mêlé, et que les quelques lignes de force présentées ici ne prétendent pas épuiser l'intelligibilité de la philosophie moderne.

1. *L'interprétation de la distinction formelle par la philosophie moderne comme instrument privilégié de connaissance*

L'ambition de Scot était de fonder le réalisme de la connaissance sur une démarche susceptible de discerner dans la réalité elle-même la pluralité actuelle des notions que l'intelligence discerne et articule dans son discours. La distinction *ex natura rei* des formalités actuelles composant la réalité dans son unité apparaît de ce point de vue comme l'instrument méthodologique de l'intelligence scotiste. Elle permet d'affirmer qu'à chaque notion distincte en elle-même répond adéquatement dans la chose une détermination réelle, douée d'une existence au moins partielle, sinon séparable ou séparée. La doctrine de l'univocité de l'être, si célèbre qu'elle éclipse parfois celle de la distinction formelle, n'est qu'un corollaire confirmant cette correspondance: comment en effet admettre une correspondance adéquate entre une notion distincte et une chose séparable, si une notion peut signifier plus qu'elle ne dit? Comment admettre par exemple la distinction formelle *ex natura rei* de la notion d'être (*ens*), si celle-ci s'étend ou comprend dans une confusion maxima la totalité de ses modes, sans les exprimer explicitement? La distinction formelle *ex natura rei* entraîne nécessairement la transformation du statut des notions analogiques, telles celles admises par l'aristotélisme, en celui de notions univoques, dont l'une, par exemple l'être, ne contient pas l'autre, par exemple la différence ultime, ni vice versa⁵³. L'analogie étant ainsi évacuée, la place est libre pour l'idéal de clarté et de distinction, pour lequel l'examen des notions distinctes révèle immédiatement ce qu'elles contiennent à titre univoque et propre, et ce qu'elles excluent comme appartenant à une autre notion, la correspondance de la notion distincte et de la chose séparable sinon séparée garantissant que l'esprit, en considérant la notion distincte de la chose connue, atteigne en vérité la chose séparable ou séparée dans son être réel.

Le langage de la philosophie moderne ne se trouve-t-il pas déjà utilisé ici, ainsi que l'attestent les termes d'*esse formale* et d'*esse objectivum*,

⁵³ *Op. ox.*, I, dist. 3, pars 1, q.3, n° 133 (Edition scotiste).

employés par Scot comme par les modernes? Pour Scot et son école, la réalité a un *esse formale* en elle-même, et un *esse objective* dans la pensée qui la considère. De même, la philosophie moderne oppose la réalité objective de l'idée, c'est-à-dire de la chose connue dans l'intelligence, à la réalité formelle de la chose considérée dans son existence extramentale réelle. Le lexique peut varier quelque peu, Descartes parler de réalité, Spinoza d'essence formelle ou objective, la continuité terminologique est évidente.

De plus, l'argumentation est ici et là structurellement la même. La philosophie moderne n'a de cesse qu'elle n'ait trouvé le moyen d'assurer la correspondance nécessaire de la réalité ou essence objective de l'idée avec la réalité ou essence formelle de la chose qui est son idéat. Descartes dans les *Méditations métaphysiques*, Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Ethique*, Leibniz dans la presque totalité de ses œuvres, proposent des solutions à cette difficulté qui diffèrent certes par le thème, mais qui coïncident dans la structure de pensée mise en œuvre. Or, le principe de ces solutions, n'est-il pas l'instrument propre de la pensée scotiste, la distinction formelle *ex natura rei*? La considération de la notion distincte *ex natura rei* n'est-elle pas déjà cette inspection de l'esprit qui permet à Descartes de « croire que tout ce qui se trouve en ces idées est nécessairement dans les choses »⁵⁴? Et de fait, lorsque Descartes s'engage dans la démonstration de la distinction de l'âme et du corps, c'est non seulement les termes de Scot qu'il utilise, mais sa démarche elle-même qu'il met en œuvre, non sans mentionner la séparation possible *de potentia absoluta dei* des entités distinctes en raison: « Pour ce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles peuvent être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu »⁵⁵. C'est donc que la vérité de l'idée apparaît au gré de la seule inspection de l'idée, la clarté, c'est-à-dire l'univocité de la notion simple, et la distinction, c'est-à-dire la non-identité formelle de l'idée avec une autre, suffisant à assurer que la pensée, qui reste dans les limites du contenu de l'idée, ne court nul risque d'erreur.

Même structure de pensée dans une évidente différence thématique, dans la démarche du *Traité de la réforme de l'entendement*, avant que Spinoza ne fonde métaphysiquement la corrélation idée-idéat sur l'unité de la substance. Car, pour Spinoza, l'idée se comporte (*se habet*) objectivement de la même manière que son idéat se comporte réellement (*realiter*)⁵⁶. Et

⁵⁴ DESCARTES, *Lettre à Gibieuf*, 19 janvier 1642.

⁵⁵ *Sixième méditation*. — L'argument *de potentia absoluta dei* sera examiné plus bas.

⁵⁶ *Traité*, n° 41, Ed. Koyré, Vrin; cf. *Ethique*, II, prop. 8.

comme l'idée n'a pas pour cause l'objet⁵⁷, la certitude et la vérité sont l'idée même, c'est-à-dire l'essence objective de la chose⁵⁸.

La philosophie moderne a donc fait sien l'extraordinaire outil méthodologique que peut représenter la distinction formelle *ex natura rei* de Scot. Elle en a fait ce qu'après Kant il est convenu d'appeler l'argument ontologique. Il est évident en effet que la démonstration de l'existence de Dieu chez Descartes met en œuvre la nécessaire corrélation de la réalité objective de l'idée avec la réalité formelle de l'idéat. Si la troisième Méditation suit dans cette démonstration la voie de la causalité efficiente, seule la réalité formelle de l'idéat divin pouvant produire la réalité objective de l'idée de Dieu, il apparaît que la quatrième Méditation permet à la démarche de se simplifier à l'extrême. *Numquam pluralitas ponenda est sine necessitate*. Cet adage, couramment attribué à Occam, et pourtant bel et bien scotiste⁵⁹, permet de comprendre le passage de la troisième à la cinquième Méditation. La démonstration de cette dernière Méditation est bien l'application la plus simple qui soit de la distinction formelle, puisqu'elle équivaut, après l'élimination du moyen terme de la cause efficiente, à la vision immédiate de l'existence de l'idéat divin, formellement impliquée dans l'idée de Dieu⁶⁰.

Mais qui ne voit aussi que la tradition philosophique moderne a indûment restreint l'argument ontologique à la démonstration de l'existence de Dieu? L'interprétation moderne de la distinction formelle *ex natura rei* permet de dire que la considération de toute idée claire et distincte manifeste par soi la vérité de son idéat, que celui-ci d'ailleurs soit ou qu'il ne soit pas, ainsi qu'il sera dit plus bas encore. Elle permet de plus de comprendre le fondement métaphysique de la mathématisation possible du savoir, telle que l'a pratiquée la philosophie moderne. Car la véritable idée claire et distincte, c'est la notion mathématique, nonobstant la question de son origine empirique ou a priori. Lorsque Kant, dès *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), dès la *Dissertation* de 1770, rejette l'argument ontologique, ce n'est donc pas seulement un certain type de démonstration a priori de l'existence de Dieu qu'il détruit, mais c'est tout le «rationalisme dogmatique» de l'idée claire, fort irrationnel à la vérité, qui tombe sous les coups de la distinction entre le *denken* et le *kennen*. Il a donc fallu attendre la fin du XVIII^e siècle pour voir s'écrouler le principe scotiste de la philosophie moderne.

⁵⁷ *Traité*, n° 71.

⁵⁸ *Traité*, n° 34-36.

⁵⁹ *Op. ox.*, I, dist. 2, q.7, n° 36.

⁶⁰ Plus précisément, il s'agit ici d'une intuition déductive, d'une dialectique du sujet et de sa passion propre. Cf. la démonstration de l'existence de Dieu, chez Leibniz également.

2. *Rôle de l'argument de potentia absoluta dei dans l'interprétation moderne du connaître et du vouloir*

Duns Scot distinguait comme tous les médiévaux la puissance ordonnée et la puissance absolue de Dieu. Selon la première, «se produit toute chose qui répond aux lois de la justice divine et aux règles de sa sagesse»⁶¹. La deuxième s'exerce «à l'égard de tout ce qui n'inclut pas contradiction»⁶². La première suit donc les voies aimantes de la Providence divine, la deuxième n'est déterminée par rien sinon par la contradiction. Il s'agit donc de savoir ce qui est contradictoire ou non, et c'est à ce propos qu'apparaissent après Duns Scot les doctrines les plus étonnantes, qui seront examinées ici surtout dans la perspective de la théorie de la connaissance et de la pratique morale.

Selon l'enseignement aristotélicien, l'acte du connaissant et l'acte du connu sont un et le même dans le sujet connaissant concret. Seule l'âme connaît en effet, et c'est dans l'âme seule qu'est connue objectivement la réalité existante. Malgré cette identité numérique d'existence, les deux actes sont conçus comme distincts en raison raisonnée. Le scotisme strict ne songe pas interpréter cette distinction de raison en distinction réelle, car il estime contradictoire qu'un acte de connaître n'ait pas d'objet, toute connaissance d'ailleurs se réduisant à un acte de connaissance intuitive et immédiate. Pas plus que dans la distinction formelle des degrés métaphysiques, la toute-puissance absolue de Dieu ne trouve ici à s'exercer. Pourtant, l'aristotélisme ne rapproche pas tant le couple sujet-objet dans la connaissance de l'union des degrés métaphysiques dans la chose concrète que de l'union de la matière et de la forme: analogiquement, sujet et objet sont en effet comme matière et forme. Distincte réellement, mais selon l'aristotélisme indissociable de la forme de par son union immédiate avec celle-ci, la matière peut, selon Duns Scot, exister séparément de la forme, et certains cesseront bientôt de voir une contradiction dans la séparation possible du sujet et de l'objet dans l'acte de connaître. Ce sera la position occamienne et celle de beaucoup d'auteurs qui s'inscrivent peu ou prou dans sa ligne. Elle aboutira à poser la possibilité d'un acte de connaître objectif (Occam), d'une représentation objective (Auriol, Autrecourt, Holkot, G. de Rimini) sans objet.

Cette conclusion suppose, il est vrai, un détour par la théologie de la toute-puissance divine. Celle-ci, étant toute-puissance précisément, peut, c'est-à-dire produit actuellement toute chose, y compris l'acte de l'âme humaine, ce qui oblige le métaphysicien à concevoir la difficile concordance de la puissance divine et de l'activité autonome de l'homme. Quelle que soit cependant la solution que le métaphysicien apporte à ce problème,

⁶¹ *Rep. par.*, IV, dist. 1, q.5, n° 2.

⁶² *Op. ox.*, II, dist. 7, q.7, n° 18.

il ne peut nier le fait que la cause première peut, si elle le veut, se substituer à l'efficace de la cause seconde, au point qu'un effet normalement produit de manière immédiate par la puissance humaine, en tant que subordonnée à la puissance divine, peut se trouver porté à l'être exclusivement par la puissance divine. C'est l'ordre du miracle, qui transcende le cours normal des choses, c'est-à-dire l'influence générale et ordinaire de la Providence divine. Rien n'empêche donc que cette possibilité ne se réalise dans le cas de la connaissance humaine, de telle sorte qu'à la causalité normalement exercée par l'objet sur le sujet de connaissance et son acte se substitue exclusivement la toute-puissance absolue de Dieu. Ainsi de ceux qui admettent, comme Occam, Auriole, Autrecourt, Holkot, la possibilité d'une connaissance authentique, c'est-à-dire légitime et véritable d'une chose qui n'existe pas. Le détail de cette doctrine extraordinaire n'importe pas ici⁶³, il suffit de savoir à son propos que la connaissance humaine peut continuer d'être considérée comme vraie, que la chose qu'elle intelligne ou se représente comme son objet soit ou ne soit pas (*sive res sit sive res non sit*). L'essentiel de cette position n'est pas l'éventuel scepticisme qu'elle peut engendrer, ni l'éventuel fidéisme auquel elle peut porter à recourir, mais l'affirmation qu'elle implique que la connaissance se définit essentiellement dans une indépendance absolue à l'égard de son objet.

Il n'est pas possible pourtant d'en rester là. Au gré de sa doctrine de la *suppositio*, Occam développe une théorie extrêmement originale de la substitution du langage à la réalité, le premier étant, sous la forme de la proposition, le seul connaissable de science certaine, la seconde étant non pas tellement sue (*scita*) que perçue dans une sensation originaire qui est ainsi la cause de l'évidence (ou de la non-évidence) des termes de la proposition, puis de la proposition elle-même. C'est la première forme que prend, sans être encore parfaitement conscient de toutes les conséquences qu'il recèle, un certain positivisme logique, radicalement empirique et pourtant susceptible d'être formalisé mathématiquement.

Ce n'est pas cette forme de pensée pourtant qui déterminera le plus nettement le cours de la philosophie moderne. Les développements qu'apporte Nicolas d'Autrecourt à la doctrine de l'indépendance absolue de l'acte de connaître à l'égard de l'objet sont plus intéressants pour le présent propos, car ils orientent la réflexion vers la découverte de l'expérience subjective⁶⁴. En effet, pour Nicolas d'Autrecourt, que la chose soit ou qu'elle ne soit pas, qu'elle exerce sa causalité ordinaire sur le sujet, c'est-à-dire sur le moi, ou que Dieu substitue à cette causalité seconde la sienne propre exclusivement,

⁶³ Cf. MURALT, op. cit., note 21, dans RThPh 1980/II, p. 122.

⁶⁴ Cf. MURALT, *La structure de la philosophie politique moderne, d'Occam à Rousseau*, dans *Souveraineté et pouvoir*, Travaux du Département de philosophie de Genève, II, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie II, Genève, Lausanne, Neuchâtel, 1978.

il n'en reste pas moins que l'*esse objectivum* de la chose réside dans le sujet, et que celui-ci ne peut pas ne pas se le représenter. Le doute quant à la réalité extérieure est donc vain, puisque la présence dans le sujet de l'*esse objectivum* de la chose, que celle-ci soit ou non, atteste avec évidence la certitude irréfutable de la connaissance immédiate et intuitive que le sujet prend de lui-même. Connaissance seule certaine absolument, parce qu'en elle connaissant et connu coïncident absolument dans l'identité d'une même représentation objective et que dans ce seul cas il est légitime d'identifier absolument l'apparaître et l'être, l'expérience et la vérité. L'unité intentionnelle du sujet et de l'objet dans le connaître, qu'Aristote exprimait en parlant de l'identité en acte du connaissant et du connu, est évacuée. Dans le contexte d'une pensée pour laquelle la définition essentielle de la connaissance n'implique pas nécessairement la relation à l'objet réel, sujet connaissant et réalité extramentale sont absolument et définitivement séparés, et il ne reste plus à la pensée philosophique en quête de la vérité qu'à se retourner sur le sujet, son acte de connaissance ou sa représentation objective absolue. Et cette réflexion, en qui s'exerce l'identité absolue du sujet et de son acte de se connaître soi-même, échappe définitivement à la possibilité de *potentia absoluta dei* d'être privée de son objet: elle est nécessairement vraie par soi. Nicolas d'Autrecourt invente ici le ressort structurel du *cogito* cartésien, bien plus que la doctrine voisine d'Occam à propos du privilège de la proposition «intelligo», et cette forme anticipée de la réflexion moderne permet de dissiper l'illusion que Descartes entretenait délibérément dans ses *Méditations*, à savoir que le *cogito* exprimerait une authentique démarche existentielle.

Le thème de la réflexion et du *cogito* est, on le voit, structurellement lié à celui de la connaissance, de l'*esse objectivum* sans objet. Il l'est déjà chez Nicolas d'Autrecourt, il l'est également chez Descartes. Il suppose que la toute-puissance divine s'exerce sur le sujet connaissant en se substituant à la causalité normale de l'objet. Mais ce qui n'était chez Occam ou Autrecourt que l'effet possible de la toute-puissance absolue de Dieu, hors des lois générales de la sagesse et de la Providence divines, devient pour les philosophes modernes le cours normal des choses. L'hypothèse théologique des médiévaux devient pour les modernes fait métaphysique, et c'est là le trait fondamental, paradoxal pour une philosophie soucieuse prétendument de se dégager de la théologie, que d'attribuer à Dieu un rôle aussi exclusif dans toute forme d'activité humaine. Car c'est pour la philosophie classique moderne, et non pour la «philosophie classique dans son ensemble depuis Aristote», que la possibilité du savoir repose exclusivement, absolument, sur l'existence de l'Etre divin⁶⁵. De fait, la représentation de l'objet, c'est-à-dire son *esse objectivum*, dont la production indépendamment de l'objet

⁶⁵ Ainsi que l'écrit à tort A. PHILONENKO, *L'œuvre de Kant*, I, p. 307, Vrin, Paris.

n'est que possible *de potentia absoluta dei* pour Auriole, Autrecourt, Holkot, est désormais produite nécessairement et immédiatement comme vérité éternelle selon un décret totalement indifférent sinon arbitraire de la volonté divine (ce sont les idées innées de Descartes)⁶⁶, donnée absolument en tant qu'essence éternelle produite par Dieu en même temps que l'entendement humain (« Nous avons une idée vraie », dit Spinoza)⁶⁷, créée comme monade représentant l'une des vues possibles de Dieu sur l'univers (c'est la substance de Leibniz, sa monade sans fenêtre)⁶⁸. Dans tous ces cas, l'idée est assurée d'être vraie par soi, indépendamment de sa relation à l'objet, indépendamment de la relation causale de l'objet au sujet de connaissance. Pour Descartes, l'idée est vraie de par sa clarté et sa distinction; pour Spinoza, l'idée, c'est-à-dire l'essence objective des choses, est par elle-même certitude et vérité (*veritas norma sui*); pour Leibniz, l'ensemble du savoir humain ne cesserait pas d'être vrai si l'univers n'existait plus, pourvu que Dieu et l'âme elle-même soient. On ne saurait définir plus nettement que ces trois philosophes le caractère absolu du savoir, ni le caractère a priori de la vérité. La philosophie moderne dans son ensemble est un immense argument ontologique qui, l'intentionnalité vivante du sujet connaissant étant supprimée, assure métaphysiquement la corrélation nécessaire de l'idée et de l'idéat, soit par création parallèle de l'ordre des essences et de celui des existences (Descartes), soit par l'unité de la substance (Spinoza), soit par l'harmonie providentielle divine (Leibniz).

Ce qui vient d'être dit de l'acte de connaissance vaut, toutes proportions gardées, de l'acte de vouloir. Une précédente étude ayant déjà largement présenté ce thème⁶⁹, seules quelques indications seront données ici.

L'argumentation utilisée dans le cas de la connaissance a été en effet transposée par Occam au domaine pratique. La volonté humaine est considérée dans cette perspective comme indéterminée, sinon indifférente, à l'égard de ce que l'éthique aristotélicienne appelle le bien ou le mal: la relation intentionnelle de la puissance vivante du vouloir à ce qui lui est bon, aimer son ami, aimer Dieu, est rompue, et l'amour de l'ami comme l'amour de Dieu, cessant d'être considérés comme des désirs vitaux de l'âme, sont interprétés désormais comme des préceptes imposés, sous forme de loi positive, par une décision souveraine de Dieu. Celui-ci, dans sa toute-puissance absolue cependant, aurait pu prescrire à la volonté humaine la haine de l'ami ou la haine de Dieu, comme également bonnes, c'est-à-dire légales, salvifiées et méritoires du salut éternel. On voit la double tendance d'une doctrine aussi extrême: d'une part, elle définit *de potentia absoluta dei* la volonté humaine comme infinie, illimitée, essentiellement libre de droit à

⁶⁶ *Lettres à Mersenne* du printemps 1630; *Sixièmes Réponses*.

⁶⁷ *Traité de la Réforme de l'Entendement*, n° 33.

⁶⁸ *Discours de métaphysique; Monadologie*.

⁶⁹ Cf., note 64.

l'égard de toute détermination finale (toute détermination est négation, répression et mort, la volonté est pur pouvoir désormais); d'autre part, elle limite la puissance absolue de la volonté humaine par l'imposition a priori de la loi. Il se trouve que, *de potentia ordinata dei*, c'est-à-dire de fait, cette loi est la loi d'amour évangélique (un franciscain serait malvenu d'enseigner autre chose), il n'en reste pas moins qu'une loi de haine et de guerre aurait été tout aussi concevable absolument.

La même doctrine, structurellement et thématiquement, est reprise par Descartes, qui sur le point de la doctrine du vouloir se montre très strictement occamien. La volonté humaine est pour Descartes aussi ample, considérée «absolument en elle-même», que la volonté divine⁷⁰, réputée indifférente nécessairement à toute créature⁷¹. L'une et l'autre n'admettent aucun ordre final, et cette absence de finalité définit leur liberté. Mais tandis que la liberté divine, formellement indifférente, est beaucoup plus parfaite en Dieu en raison de sa puissance absolue et de son amplitude universelle, la liberté d'indifférence de la volonté humaine est le plus bas degré de la liberté. Elle attend d'être parfaite par la détermination du bien, qui lui est de fait imposé a priori sous la forme de l'idée de ce qui est bon, sous la forme d'une idée innée par conséquent, non pas en raison de sa convenance à l'appétit naturel de la volonté à l'égard de ce qui lui est bon, mais en raison du décret indifférent du Créateur, lequel aurait tout aussi bien pu prescrire la haine du prochain et la haine de Dieu⁷². Le volontarisme dont on veut faire souvent l'une des originalités de Descartes, est, on le voit, celui d'Occam, mot pour mot: ici et là, *de potentia absoluta dei*, indifférence essentielle de la volonté à toute finalisation; ici et là, *de potentia ordinata dei*, prescription de fait de la loi positive du bien.

Que cette volonté, c'est-à-dire cette liberté, puisque c'est la même chose pour Occam comme pour Descartes, soit limitée par un décret indifférent de Dieu, par l'institution d'un prince de droit divin, par un transfert définitif de pouvoir, par la conclusion d'un contrat convenu entre les divers membres d'une communauté et garanti par une «constitution», peu importe: toujours, chez Occam, Luther, Suarez et Hobbes, comme chez Locke et Rousseau, mais sous des formes thématiques spécifiques, la liberté personnelle comme la liberté politique est aliénée, qu'elle s'aliène elle-même pour les autres ou qu'elle soit aliénée par les autres à proprement parler. La définition de la liberté dans la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 est un écho proche encore de cette idée centrale de toute la philosophie morale moderne: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à la liberté d'autrui». Les deux traits essentiels de la conception occamienne-moderne, c'est-à-dire de la conception libérale de la liberté, se retrouvent

⁷⁰ *Quatrième Méditation*.

⁷¹ *Sixièmes Réponses*.

⁷² *Entretien avec Burman*, A.T., V, p. 160.

ici: la liberté comme pouvoir essentiellement infini et sa limitation extrinsèque. C'est cette définition de la liberté que vitupérait l'étudiant qui écrivait en mai 1968 sur les murs de Paris: « La liberté commence par une interdiction, celle de nuire à la liberté d'autrui »⁷³. Une telle mutilation de la volonté, une telle violence à la liberté est totalement étrangère à l'aristotélisme pour qui au contraire deux libertés humaines trouvent dans l'amitié le lien de leur perfection et en quelque manière, en raison de leur réciprocité, leur statut d'infinité. *Ama et fac quod vis*, disait Augustin avec la même profondeur. Il est vrai que pour Augustin, comme pour Aristote, la volonté désire naturellement ce qui lui est bon, le cherche et le trouve, au risque de se tromper, exerçant par là son libre jugement, sa liberté et sa responsabilité proprement humaine.

Chose curieuse, Kant ici prolonge la ligne de la réflexion occamienne et moderne. Alors qu'il condamne violemment la philosophie de l'idée claire comme « rationalisme dogmatique », il retient l'idée de la loi comme seul principe formel de l'agir moral, consacrant ainsi du point de vue transcendantal l'aliénation que la philosophie moderne avait fondée sur la toute-puissance divine, ou l'accord mutuel des parties du contrat. Sans doute craignait-il le potentiel libertaire que recèle la notion d'une volonté conçue comme non finalisée. Car, pour une telle conception que défendent, toutes proportions gardées, Occam aussi bien que Descartes et Sartre, l'ordre, c'est-à-dire le bien, ne peut être qu'un idéal a priori, une prescription extrinsèque, en somme une violence subie. Peut-être cette analyse des sources du volontarisme moderne fait-elle comprendre mieux certains états d'esprit d'aujourd'hui...

3. *Le problème de la communication des substances*

Ce qui vient d'être montré manifeste le caractère essentiellement théologique de la philosophie moderne. C'est le cas tout aussi bien du problème de l'union de l'âme et du corps. Ce problème demande chez Descartes, Spinoza, Leibniz, des solutions sans proportions avec la difficulté proposée. De même que la théorie du connaître et de la pratique morale, qui relèvent de la critique et de l'éthique, il fait appel, pour un cas ressortissant de la simple philosophie de la nature, à rien moins que l'ordre universel, lequel s'exprime chez Descartes dans la création côte à côte des essences et des existences, chez Spinoza dans le parallélisme des attributs de l'unique substance, chez Leibniz dans l'harmonie préétablie de la Providence divine. Ce n'est pas la réalité concrète du vivant humain qui permet de révéler inductivement le principe de son unité; il n'y a de principe propre à l'union de l'âme et du corps que le principe universel de toutes choses: l'immensité

⁷³ *Les murs ont la parole*, Tchou, Paris, 1968, p. 163.

insondable de la volonté indifférente de Dieu (Descartes), l'infinité de la substance divine unique (Spinoza), la complaisance de l'amour divin pour le possible, le meilleur (Leibniz). Rien d'étonnant à ce que la raison découverte à l'union de l'âme et du corps par ce singulier rationalisme théologique demeure mystérieuse, obscure, et finalement irrationnelle et fort confuse.

Or, la difficulté qui se pose à la philosophie moderne à propos de l'union de l'âme et du corps provient de la distinction formelle *ex natura rei* de la matière et de la forme, et de leur séparation possible *de potentia absoluta dei*. Il est évident en effet que si la matière est une entité actuelle par elle-même, si elle peut même, selon une hypothèse déduite par Duns Scot d'Augustin, être créée séparément et antérieurement aux formes qui peuvent la déterminer, elle ne saurait être immédiatement unie à la forme. Pour l'aristotélisme, c'est parce que la matière et la forme sont unies par elles-mêmes, qu'elles peuvent constituer une substance une absolument et immédiatement. La relation de la matière à la forme, qu'Aristote mentionne une seule fois comme un *hapax* précieux⁷⁴, est une doctrine fondamentale pour la compréhension de l'unité de la chose physique concrète. Elle n'est pas relation prédicamentale, c'est-à-dire accidentelle, mais transcendante, c'est-à-dire imbibant et constituant la substance même de la matière. C'est à cette condition qu'elle n'est pas un *tertium quid* entre la matière et la forme, puisqu'elle est l'union même de la matière et de la forme, c'est-à-dire, car il faut bien préciser en raison de la réification possible du sens des mots qu'entraîne la distinction formelle *ex natura rei*, la matière même unie à la forme. Et le cas du corps et de l'âme n'est pour Aristote qu'une spécification dans l'ordre du vivant de l'union de la matière et de la forme.

De quelque manière que l'on veuille l'interpréter, il est fort difficile de concevoir l'unité de la substance scotiste comme une véritable unité immédiate et par soi. Certes, Duns Scot ne se lasse pas de répéter qu'il s'agit pour lui d'une unité par soi. Sans entrer dans le détail de la doctrine de l'unité par soi scotiste (potentialité et actualité relative des formes superposées, forme complétive — certains de ces éléments réapparaîtront encore plus bas à propos de la doctrine de la définition), un exemple fait comprendre la conséquence de la distinction formelle *ex natura rei* dans le cas de la matière et de la forme, du corps et de l'âme, c'est celui de la forme de corporéité. Pour que le corps soit et qu'il puisse être animé par l'âme comme par sa forme, il faut qu'il soit déjà informé, c'est-à-dire actué et constitué comme tel par une forme de corporéité, distincte *ex natura rei* de l'âme elle-même, et bien entendu du corps. La démonstration s'appuie sur le séjour du corps du Christ dans le tombeau. L'âme humaine du Christ ayant été

⁷⁴ *Phys.*, II, 2, 194b8.

séparée de son corps par la mort, le corps n'en est pas moins resté corps jusqu'à la Résurrection en raison de sa forme propre⁷⁵.

Le scotisme et les philosophies qui s'inscrivent, fût-ce à leur insu dans son sillage, reprennent et étendent cette doctrine du médium formel. Un certain *vinculum substantiale* rattache chez Suarez les parties substantielles du corps entre elles⁷⁶; un mode d'union réunit chez lui également les composantes substantielles du tout physique, matière et forme⁷⁷; un *vinculum substantiale* assure l'unité de cet ensemble de monades qu'est le corps physique, l'unité du corps et de l'âme, l'unité des deux natures dans la personne du Christ⁷⁸.

Le problème de la communication des substances est l'exemple type de la nécessaire multiplication des formes qu'entraîne la distinction formelle *ex natura rei* de la matière et de la forme chez Duns Scot: par l'addition d'une formalité distincte nouvelle à une ou entre deux formalités distinctes antérieures naît une nouvelle substance. Le mode d'union de Suarez est un mode substantiel et absolu, qui a relation aux deux extrêmes; le *vinculum substantiale* de Leibniz est une perfection, une «substantialité nouvelle» (*substantialitas nova*), qui se superpose à une autre ou s'interpose entre deux autres. La question se pose de savoir dès lors s'il n'y a pas lieu d'introduire également un mode d'union entre la matière et le mode d'union lui-même, c'est-à-dire un mode d'union pour la matière et un mode d'union pour la forme. Suarez rejette cette possibilité de recours à l'infini, recours dont on sait qu'il sera systématique élaboré par Spinoza, mais les auteurs scolastiques dont parle A. Boehm à propos du *vinculum substantiale* de Leibniz ne sont plus si prudents⁷⁹. Ils multiplient quasi à l'infini les intermédiaires, et il faut bien leur donner structurellement raison: cette multiplication est conforme à la structure scotiste de leur pensée. Introduire un intermédiaire distinct formellement comme principe d'union entre la matière et la forme, tout en continuant de prétendre que cette union est une unité par soi, c'est une contradiction dans les termes, c'est ne plus pouvoir s'empêcher d'introduire une infinité d'intermédiaires. Seule la doctrine de l'unité de la forme, c'est-à-dire de l'unité immédiate et par soi des composants substantiels du tout physique, telle que l'a élaborée l'aristotélisme, permet d'éviter la multiplication indéfinie des formes dans le composé concret. La doctrine de l'unité (unicité) de l'intermédiaire formel entre les composants substantiels ne permet pas de rétablir l'unité immédiate par soi que ruine la distinction formelle *ex natura rei*. Elle n'est pas le *tertium* souhaité entre la doc-

⁷⁵ Cf. références, note 48, dans RThPh, 1980/II, p. 130.

⁷⁶ *Disputationes metaphysicae*, XL, sect. IV, n° 28.

⁷⁷ Ibid., XIII, sect. IX, n° 13.

⁷⁸ *Lettre à Des Bosses*, Ed. Gebhart, II, p. 438-439.

⁷⁹ A. BOEHM, *Le vinculum substantiale chez Leibniz, Ses origines historiques*, Vrin, Paris.

trine de l'unité substantielle immédiate et par soi et celle de l'unité par superposition indéfinie des formes. Ici non plus, *tertium non datur*. La chose concrète est une immédiatement et par soi, ou elle s'articule en une infinité de formalités distinctes; à la limite, elle se dissout dans ce cas dans la totalité du réel au gré d'une phénoménologie dialectique universelle. Le même Duns Scot qui introduit précisément un *tertium* entre les pôles de la contradiction, ouvre ici la voie à certaines formes extrêmes de la réflexion moderne. On peut juger qu'il s'agit là, dans le cas des exemples cités par A. Boehm, d'exagérations ridicules. Certes, mais il n'empêche qu'elles contiennent un ferment doctrinal fort important. La multiplication des formes à l'infini est un corollaire de la distinction formelle *ex natura rei*. Elle entraîne cette conséquence, que chaque chose est une forme intermédiaire entre celle qui dans la série la précède et celle qui la suit: la doctrine scotiste du médium formel inaugure ainsi la perspective de la pensée dialectique, pour qui toute chose est un moment de la raison universelle.

4. *L'apparition de la pensée déductive et dialectique*

Les trois points précédents sont fort manifestes. Ils définissent bien l'univers mental moderne, même s'ils n'épuisent pas le nœud complexe des relations de la pensée scotiste à la philosophie nouvelle. Il est intéressant d'explicitier enfin une quatrième ligne de force, particulièrement subtile et par conséquent peu apparente, mais d'une importance immense pour le développement non seulement de la philosophie moderne, mais encore pour celui de la philosophie qui s'élabore dès la révolution copernicienne de Kant. Il s'agit de la conception nouvelle de Duns Scot quant à la définition.

Bien entendu, Duns Scot affirme interpréter sur ce point la stricte pensée aristotélicienne, et il présente de fait la définition comme la détermination du genre par la différence spécifique. De ce point de vue, il peut prétendre en effet que le concept «matériel» du genre est dans la définition de l'espèce déterminé par le concept «formel» de la différence, puisqu'il reprend lui aussi l'adage: *genus sumitur a materia, differentia a forma*. Mais la distinction formelle *ex natura rei* ici aussi porte ses conséquences, et sous le vocabulaire aristotélicien apparaît nettement une conception tout à fait nouvelle. De même en effet que la matière est déjà par soi une certaine forme, une formalité ou un acte entitatif distinct, de même le genre est un concept potentiel, non pas au sens où il exclurait toute actualité, mais en ce sens qu'il est déterminé ultérieurement dans son actualité propre par un concept superposé, lequel est celui de la différence. On touche ici du doigt la constante réification de concepts qu'opère la distinction formelle *ex natura rei*. Le concept générique est actuel pour l'aristotélisme en raison raisonnée, mais il exprime un aspect matériel et potentiel de la chose. La dis-

inction formelle *ex natura rei* ne dissocie pas ces deux points de vue, et l'objet est *in esse rei* tel qu'il est constitué *in esse objecti* (ou *in esse cogniti*). Par conséquent, de même que la chose concrète est constituée par une superposition de formalités actuelles dont chacune est plus ou moins essentiellement et quidditativement déterminante, de même la définition est constituée d'un concept potentiel, le genre, dit « moins principal », et d'un concept actuel, la différence, dit « plus principal »⁸⁰. L'expression est digne de remarque et manifeste clairement le changement de décor intellectuel. Lorsque Aristote dit que la différence ultime est la définition entière de la chose, il n'entend pas exclure le genre de la définition, car de même que la forme ne peut être sans matière, de même la différence ne peut être sans genre. « Le genre n'est pas en dehors des espèces ou, s'il existe (en dehors), c'est comme une matière (indissociable de sa forme) »⁸¹. Duns Scot ne peut le comprendre de cette manière, car pour lui la matière est nécessairement distincte formellement de la forme. Il se donne donc l'illusion de réintégrer la matière, c'est-à-dire le genre, dans la définition, et puisqu'il le fait en mettant en œuvre la distinction formelle *ex natura rei*, il se voit entraîné à dire que la définition est une selon des déterminations « plus ou moins principales », comme est une la chose selon des formalités « plus ou moins essentielles et quidditatives » dans leur superposition même. Au lieu d'une définition selon l'unité par soi du genre et de la différence spécifique, Duns Scot introduit donc l'idée d'une définition par série hiérarchique de formes plus ou moins déterminantes, ou plus exactement, selon une série orientée de formes de plus en plus déterminantes, jusqu'à la forme « complétive » qui achève la définition et donne à l'être défini son être total, en contenant unitivement ses degrés inférieurs et moins déterminants⁸².

Cette contenance unitive est d'une part celle du supérieur (genre) dans l'inférieur (espèce, individu) selon le premier mode du par soi et la relation de compréhension (exemple: la couleur est une qualité), d'autre part celle de l'inférieur (passion, propriétés) dans le supérieur (sujet), selon le deuxième mode du par soi (exemple: ce qui est est un). Dans l'un et l'autre cas, la définition, interprétée selon la distinction formelle *ex natura rei*, tend à distinguer non pas des genres et des différences spécifiques, non pas des propriétés et des sujets, mais les modes d'un seul et même être, et Descartes se montre bon scotiste lorsqu'il donne la distinction formelle *ex natura rei* pour une distinction modale⁸³.

Or, cette interprétation de la notion de définition permet d'élaborer un type de connaissance très différent de celui de la définition aristotélicienne,

⁸⁰ *Op. ox.*, IV, dist. 11, q.3, n° 49, et commentaire cité note 48 (RThPh, 1980/II, p. 130).

⁸¹ ARISTOTE, *Métaph.*, Z, 1038 a5; *Op. ox.*, IV, dist. 11, q.3, n° 47.

⁸² *Op. ox.*, II, dist. 16, q. unique, n° 17.

⁸³ *Premières réponses*, A.T., IX, p. 94.

celui précisément de la déduction. La déduction, procédé par excellence de la pensée géométrique, consiste à poser un principe (axiome, postulat) et à expliciter les conséquences virtuellement contenues en celui-ci. Elle peut être de plein droit indépendante de l'expérience, c'est-à-dire de l'existence concrète de son objet, puisque le principe qu'elle explicite prend la forme d'une proposition *a priori*. Elle convient donc particulièrement bien à une philosophie comme la philosophie moderne, qui, héritière de Scot et d'Occam, admet la possibilité d'une connaissance vraie indépendamment de sa relation à l'objet concret existant. De fait, c'est la déduction qui caractérise l'argument ontologique, dans la mesure où il est limité à la démonstration de l'existence de Dieu et dans la mesure où il est considéré dans son amplitude métaphysique universelle, comme instrument méthodologique privilégié du « rationalisme dogmatique ».

Paradoxalement, ce mode de connaissance a été mis en œuvre pour la première fois par un auteur dont on est loin en général de penser qu'il est un adepte de l'exposition *more geometrico*, Suarez, dont l'œuvre a façonné la pensée de toute l'Europe savante du XVII^e siècle, celle de Leibniz en particulier. Suarez part de la notion d'être (*ens*), en établit le statut conceptuel et analogique, puis dégage ses attributs formels propres, l'un, le vrai, le bien (Suarez ne retient que trois des cinq transcendants, et sera suivi sur ce point par toute la scolastique scotiste moderne, jusqu'à Wolf et Kant)⁸⁴. Et le lien qu'il institue entre l'être et les transcendants est celui-là même du sujet à ses passions propres, celui que la pensée géométrique établit entre la définition d'une entité géométrique et les propriétés de celle-ci. Cette présentation de la métaphysique de ce qui est, dont l'ordre strict est parfois rompu par l'étude de problèmes connexes, liés de manière accidentelle seulement à la démarche principale (tel le problème de l'unité individuelle et de son principe à propos de l'un transcendantal, le problème du vrai et du faux dans la connaissance à propos du vrai transcendantal, etc.), ne conserve plus rien évidemment du caractère inductif de la métaphysique aristotélicienne. Rien ne transparaît plus de la structure propre de la métaphysique telle qu'Aristote en avait présenté le projet, ni en particulier de l'articulation de la philosophie première en recherche inductive de la substance selon la perspective de la causalité formelle, en recherche inductive de la puissance et de l'acte selon les perspectives des causalités efficiente et finale, en recherche inductive de l'un (l'un, principe de ce qui est, non pas l'un transcendantal) selon la perspective de la causalité exemplaire. La démonstration de l'existence d'un premier moteur, d'une intelligence qui s'intelligit elle-même, n'est pas davantage considérée comme l'aboutissant de la totalité organique des diverses disciplines philosophiques, au gré des notions élaborées par la critique métaphysique. La métaphysique de Suarez se divise en deux parties: la *metaphysica generalis*, qui traite de l'*ens in com-*

⁸⁴ *Disputationes metaphysicae*, Disp. 2 à 11.

muni selon l'ordre déductif du sujet à ses passions propres, et la *metaphysica specialis*, qui traite des êtres réellement existants selon l'ordre déductif de la création elle-même, de Dieu à la créature spirituelle, puis à la créature matérielle⁸⁵. Si Aristote n'a jamais présenté sa métaphysique selon le modèle scientifique qu'il avait lui-même proposé dans sa théorie de la démonstration syllogistique, c'est qu'il ne pouvait le faire sans contrevenir à la structure de sa propre pensée. Sa métaphysique, comme toute sa pensée, est empirique et inductive; contrairement à l'image courante que l'on se fait de toute métaphysique, elle n'évolue pas au dernier degré de l'abstraction, mais se meut au niveau des exemples les plus concrets⁸⁶, et ne revêt une forme syllogistique que dans certains développements spéciaux, comme par exemple la spéculation sur la nature divine et ses attributs⁸⁷. L'entreprise métaphysique de Suarez ne peut donc être présentée comme une explication et une mise en forme de la métaphysique d'Aristote. Elle élabore une métaphysique propre, nouvelle, originale, dont la structure cependant manifeste évidemment la filiation scotiste, telle qu'elle a été esquissée ici, à propos de la quatrième ligne d'intelligibilité de la philosophie moderne.

Faut-il insister sur le privilège de la déduction géométrique comme modèle d'intelligibilité et d'exposition de la philosophie moderne? Il convient plus simplement de noter que la notion de déduction, comme substitut génétique et dialectique de la définition aristotélicienne, est reprise par la pensée kantienne. Rien n'est plus frappant que la similitude structurale qui rapproche la métaphysique générale de Suarez et la critique de la raison kantienne; de même que Suarez déduit les notions transcendantales du sujet de démonstration déductive qu'est la notion d'être, de même Kant déduit les catégories de l'entendement à partir du sujet qu'est l'aperception transcendante. De part et d'autre, le terme de la déduction est le système des notions sans lesquelles aucune réalité, existante et phénoménale, ne peut être pensée. De même, Hegel adapte la même notion de déduction, pour exprimer la constitution dialectique de la réalité objective comme résultat pour soi à partir de l'en soi subjectif⁸⁸. Ces deux exemples permettent d'entrevoir le développement de la notion moderne de déduction, née de la réforme scotiste de la définition aristotélicienne. Ce n'est rien moins qu'une structure de pensée dialectique qu'inaugure l'interprétation scotiste du λόγος aristotélicien, et ce résultat confirme ce qui avait été dit plus haut de la nécessaire présence d'un *tertium quid* dans la constitution substantielle de toute chose concrète.

⁸⁵ Ibid., dès *Disp.* 12.

⁸⁶ De ce point de vue, les nombreuses références au mouvement ne sont ni maladresses ni interpolations. Elles manifestent le statut de la métaphysique, science de ce qui est en tant qu'il est. Or, ce qui est premièrement connu pour nous est le mouvement physique.

⁸⁷ Sur ce point, le véritable Aristote est Thomas d'Aquin.

⁸⁸ *Philosophie des Rechts*, § 2, § 4, par exemple.

DISCUSSION

A. MERCIER:

1. «Ce que vous avez dit sur l'ontologisation ou ontification d'idées abstraites, sur les êtres de raison devenant de véritables êtres et non des pensées fictives, m'a fait penser au cas, contemporain, d'un Quine ou à celui d'autres logico-mathématiciens du 20^e siècle qui, plus que platonistes, tendent à identifier l'abstrait logique à l'être métaphysique tout en ignorant un être, pour moi seul véritablement métaphysique, dont le mystère serait celui dont a parlé Gabriel Marcel. Quine, à qui je faisais un jour cette remarque, s'exclama qu'il n'attachait aucun poids à ce que Marcel avait pu dire ou écrire, et lorsque je lui eus alors demandé s'il avait lu Marcel, il me répondit que non, sur quoi je m'exclamai à mon tour qu'on ne peut se permettre de réfuter un auteur qu'on n'a pas même lu!»

2. «Dans votre exposé et plus particulièrement dans la réponse que vous avez donnée à M. Leyvraz, vous avez passé sous silence toute une tendance qui s'est peu à peu manifestée dans la philosophie moderne et notamment dans la philosophie contemporaine, celle de la philosophie de l'existence. Je suis d'avis que la philosophie de l'existence remonte d'une manière radicale à saint Augustin, et non à l'Antiquité grecque, en particulier pas à Socrate malgré ce qu'en a dit Jean Wahl. Or, il peut paraître qu'elle se soit propagée à travers le Moyen Age sans y laisser plus de trace qu'une brume, pour se manifester, au début de la philosophie moderne, chez Pascal et devenir, au 19^e siècle, si tenace qu'elle produisit un Kierkegaard, un Kleist, un Amiel. Sur ce point, je vous demanderai de me dire si vous aviez des raisons de la passer sous silence et s'il n'y a pas eu quand même quelque trace de cette philosophie de l'existence dans la période à laquelle vous vous êtes référé. Peut-être invoquerez-vous Abélard. De la philosophie de l'existence, il me semble qu'il faut dire qu'elle n'emploie pas les méthodes de la philosophie que vous avez invoquées, j'entends la logique dans la poursuite d'une philosophie analytique qui, elle, remonte principalement à Aristote, et la dialectique en ce qui concerne la métaphysique, méthode qui remonte, elle, à Platon et même aux Védas, et qui s'est transmise et perfectionnée à travers Plotin et Hegel, pour n'en citer que deux étapes ultérieures, alors que la méthode de la philosophie de l'existence réside peut-être dans la confession.»

3. «Ma dernière remarque concerne les informations très intéressantes que vous avez données à propos de l'identité de réciprocité entre le prince et le peuple. Lors d'une réunion de l'Institut international de Philosophie à

l'Aquila, il y a bien des années, j'avais affirmé plus ou moins la même chose sans savoir que de telles idées remontent à la tradition médiévale que vous avez expliquée. Une discussion s'y était alors établie à laquelle participait principalement Guido Calogero qui voyait les choses autrement. Les questions que j'aimerais vous poser à ce propos sont les suivantes: De quel prince s'agit-il? Qu'en est-il des trois cas qui, si je ne me trompe, sont les seuls dans lesquels certains princes ont été placés sous un jour exceptionnel, à savoir ceux qui étaient soumis à la cérémonie du sacre, comme s'il était apparu nécessaire d'établir leur autorité par cette cérémonie particulière: le roi de France, le roi d'Angleterre, et l'empereur du Saint Empire romain-germanique. Pourquoi, si la philosophie enseignait l'identité du prince et du peuple que vous nous avez expliquée, s'avèrait-il nécessaire de sacrer ces princes? Peut-être bien que, sous le nom de prince, il faut comprendre un quelconque des tenants de l'autorité, donc des «princes» de rang divers pouvant s'incarner même dans des conseils et autres groupements. Mais pourquoi ces trois exceptions?»

A. DE MURALT:

1. Le fait qu'un logicien-mathématicien «ontologise» des idées abstraites ou des êtres de raison n'a rien pour étonner. La difficulté est de définir le statut de ces entités logiques qu'un Quine prend pour des entités réelles. Or, une philosophie qui ne distingue pas les êtres de raison des êtres réels ne peut aboutir dans cette démarche. La logique aristotélicienne du 17^e siècle a élaboré la nécessaire critique métaphysique de la forme logique, sous son mode univoque ou analogique. C'est pourquoi de ce point de vue c'est la logique mathématique qui s'insère dans le cadre de la logique aristotélicienne, même si, de son point de vue, la logique mathématique a raison de prétendre réduire la logique aristotélicienne à une espèce du système des logiques mathématiques possibles. Le faisant formellement-univoquement, aux dépens de la forme logique d'analogie, elle se donne structurellement le moyen de réussir.

2. Une philosophie ne peut pas ne pas être une philosophie de l'existant, sans quoi elle serait une philosophie de rien. Mais, étant philosophie, elle se définit comme une discipline de savoir rigoureux, qui n'a rien de ce que l'on appelle communément «philosophie de l'existence». Or, je pense que celle-ci n'est pas une philosophie, mais une pensée, une méditation, une contemplation silencieuse, qui tient plus du sens mystique ou poétique que de la démarche analytique de la philosophie. Ceci dit sans critique ni nuance péjorative: l'expérience mystique ou poétique est plus riche, plus vitale, plus nourrissante immédiatement que la discipline philosophique. Ce qu'elle perd en universalité d'abstraction analytique, elle le gagne évidemment en universalité d'affinité ou de résonance humaine. Et la philosophie

doit baigner dans cette source de vie. Dès lors, et c'est la merveille de la multiplicité des intelligences humaines, le tempérament de l'homme joue son rôle: on naît Aristote ou Kierkegaard. Il y a ceux qui méditent dans le fond de leur cœur et livrent une œuvre scientifique au langage strictement intellectuel et parfaitement formel; il y a ceux qui font de la méditation la substance de leur discours spirituel. Et pourquoi pas? Cette diversité de tempéraments est une donnée de nature. Comme le dit Aristote: la nature est ce qu'est une chose selon qu'elle est née et parfaitement engendrée. Les deux formes de réflexions intelligentes s'opposent donc de manière permanente, mais je regretterai toujours personnellement de les voir se confondre. D'ailleurs, si la philosophie s'enracine dans la pensée, la pensée, dès qu'elle se manifeste, ne peut pas ne pas mettre en œuvre des structures de pensée qui ressortissent nécessairement de la philosophie.

3. La relation du prince et du peuple est pour l'aristotélisme médiéval une relation immédiate de forme et de matière. Elle définit l'Etat, lequel ne saurait être donc ni le prince seul, ni le gouvernement, ni l'administration. Le prince, c'est un homme, un collège, une assemblée, peu importe en somme, constitué par le peuple et constituant le peuple comme peuple. Il n'y a pas de peuple qui ne soit «principié»; il n'y a pas de prince qui ne soit «populaire», voilà ce que proclame la politique aristotélicienne, contre l'an-archie du peuple qui serait peuple par lui-même, contre le principat de droit divin ou de droit naturel (moderne). Il y aurait à méditer là-dessus, j'ai essayé de le faire dans une étude sur la philosophie politique moderne, citée plus haut. Dans la perspective aristotélicienne, le sacre du monarque par le pape n'est pas constitutif du pouvoir impérial ni royal, mais la consécration religieuse d'un office civil au service des hommes. C'est dans ce sens qu'à évolué l'Empire romain-germanique, dont la Suisse représente le dernier nœud fédéral. Dès la Bulle d'or de Charles IV, en effet, l'élection par les princes et l'acclamation du peuple romain, c'est-à-dire la désignation du prince par le Sénat et les Comices, seront seules constitutives de l'*imperium*. Le cas du couronnement du roi de France est significatif de la conscience aiguë qu'ont prise nos voisins de leur autonomie spécifique: le pouvoir est de droit divin, certes, mais par l'intermédiaire du primat des Gaules. Le cas du couronnement du roi d'Angleterre doit être analogue, mais je le connais mal. Il me semble que ces quelques indications devraient permettre de dégager les grandes lignes d'intelligibilité de l'histoire politique et institutionnelle médiévale.

CHARLES GAGNEBIN:

Très intéressé par le brillant feu d'artifice de cet exposé dont j'admire la vigueur philosophique, j'aurais deux questions à présenter à M. André de Muralt que je tiens à remercier sincèrement sans prendre expressément

position sur l'ensemble du point de vue qu'il a amplement développé. 1. La référence à l'aristotélisme a été constante et, tout en l'appréciant beaucoup, j'aimerais savoir quelle relation peut être établie entre l'aristotélisme grec d'Aristote et l'aristotélisme de saint Thomas d'Aquin d'expression latine et scolastique. L'aristotélisme médiéval thomasiens n'a-t-il pas fait subir d'importantes modifications à l'aristotélisme d'Aristote, en particulier sur la théorie du temps, sur la considération de Dieu créateur (et non plus seulement ordonnateur) du monde, sur la liberté humaine aussi? En mettant plus fortement en évidence le rôle de la liberté humaine, les aristotéliens chrétiens n'ont-ils pas déjà ouvert une voie vers ce qui paraît à Duns Scot comme tout à fait distinctif de l'esprit, à savoir la liberté? 2. La seconde question concerne la relation de la pensée avec tout le réel extramental: dans l'acte de connaissance qui lui est propre, la pensée connaît *secundum modum recipientis*, selon son mode propre qui est intentionnel et spirituel. Comment la pensée peut-elle connaître le réel extramental en lui-même, si elle demeure toujours pensée et pensée d'une pensée, quand bien même elle est ouverture universelle?

A. DE MURALT:

Je ne puis répondre que, brièvement, par une affirmation de principe et un exemple à la question doctrinalement si importante de Charles Gagnebin.

1. Thomas est, à mon avis, si purement aristotélien qu'il reprend les principes mêmes de la métaphysique d'Aristote sans les modifier dans leurs structures. Au vrai, il est inadéquat de dire que Thomas explicite les structures métaphysiques aristotéliennes, il les exerce bien plutôt en les mettant en œuvre dans sa théologie et, ce faisant, les développe jusqu'à un point jamais dépassé après lui, il faut bien l'avouer. Et c'est précisément cela qui peut donner le change sur le sens métaphysique de la théologie thomasiens. En exerçant les structures de la métaphysique aristotélienne, Thomas ne les expose pas comme telles, mais les applique à un domaine scientifique donné, élaborant ainsi une œuvre qui n'est pas premièrement métaphysique, mais théologie. Or, cette théologie ne se résout pas en une pure contemplation théologique, elle revendique le statut d'une science et se constitue comme telle dans l'entreprise thomasiens. Elle met donc nécessairement en œuvre des instruments conceptuels, des structures de pensée métaphysique, qui ne sont autres que celles de la métaphysique aristotéliens.

2. Cet aristotélisme est particulièrement décidé dans le problème de l'analogie d'attribution. Il est exclu de voir dans les textes thomasiens la preuve d'une priorité définitive donnée par Thomas à l'analogie d'attribution, ce qui permettrait de rattacher la théologie thomasiens à une méta-

physique plus platonisante qu'aristotélicienne. Quand Thomas « assume l'héritage platonicien et augustinien », il ne songe nullement à platoniser, il aristotélise au plus haut point, en insérant le platonisme à la place qui lui revient dans les structures métaphysiques aristotéliennes, particulièrement dans le jeu analogique des deux formes de l'analogie. Il suit de là que, si sa théologie fait apparaître un primat en soi de l'analogie d'attribution, ce n'est pas qu'elle postule une métaphysique platonisante, mais qu'elle est précisément une théologie de structure aristotélicienne, admettant le primat pour nous de l'analogie de proportionnalité.

Considérant que l'analogie constitue le *modus recipientis*, Charles Gagnebin a là la réponse à sa deuxième question.

Pour ce qui est de la notion de liberté humaine, il est certain que la philosophie médiévale l'a grandement développée. Mais je ne vois pas que sur ce point l'aristotélisme de Thomas réponde à d'autres structures de pensée éthique que l'aristotélisme du Stagirite, même s'il est de loin plus explicite et plus précis que celui-ci. L'un et l'autre décrivent la liberté comme le libre jugement pratique qui constitue formellement l'agir volontaire. L'un et l'autre voient en elle un mode éminemment éthique de l'acte humain, dans la mesure où elle s'exerce sous l'empire de la prudence, par laquelle « l'homme est mesure de toutes choses », ainsi que le dit *L'Éthique à Nicomaque*. Comme si l'un et l'autre pressentaient de la même manière le vertige mortel qui s'emparera des hommes lorsque Occam, puis Descartes, auront défini la liberté comme la substance même de la volonté...

La vieille question du Dieu ordonnateur ou du Dieu créateur me paraît mal posée, car Dieu ne peut être vraiment l'ordonnateur du monde, sans en être également le créateur. Certes, Aristote ne dit pas que Dieu est créateur, du moins dans ses œuvres théologiques explicites. Mais il en a certainement l'opinion, puisqu'il cite les poètes qui l'affirment. Thomas ira évidemment beaucoup plus loin qu'Aristote, mais peut-on dire que la structure de pensée du Stagirite interdisait un tel prolongement ?

F. BRUNNER, empêché d'assister à la discussion, a envoyé la question suivante. — La pensée d'André de Muralt est d'une envergure admirable. La lumière qu'elle jette sur l'histoire et sur les systèmes est vive et donne heureusement à penser. Je me demande cependant si la considération des structures à laquelle se livre André de Muralt suffit toujours à rendre compte des doctrines. Peut-être que l'opportunité, la valeur et la vérité d'une philosophie ne sont pas saisissables par cette manière de radioscopie. Par exemple, la doctrine de Duns Scot est née du souci qu'avaient nombre de théologiens de la seconde moitié du XIII^e siècle de faire une place suffisante à la liberté et à la toute-puissance de Dieu. Le scotisme pourrait être présenté à la lumière de cette exigence. Il pourrait se décrire dans son équilibre propre et non pas dans son penchant vers des déviations possibles. L'aristotélisme

lui-même peut être une source de déviations. Sans doute, il est fécond d'envisager une doctrine dans les suggestions qu'elle lance (même à son insu), mais c'est la prendre sous un certain angle et, semble-t-il, sans se donner les moyens de lui rendre justice. Ces réflexions concernent non seulement Duns Scot, mais encore d'autres auteurs cités par André de Muralt.

La question que je me pose se formule aussi de la manière suivante: est-il sûr que la ressemblance des structures entraîne nécessairement celle des contenus? A vrai dire, je ne le pense pas, car l'ontologie ne se réfère pas toujours à la même sorte d'être, ni l'égologie au même niveau de l'ego. Je me demande donc dans quelle mesure on peut légitimement dissocier structure et contenu; je me demande si l'histoire de la pensée occidentale se ramène vraiment à l'aristotélisme et aux erreurs qu'on peut définir par rapport à lui ou si elle n'est pas plus riche que ne le fait penser l'exposé que nous venons d'entendre et dont je redis l'intérêt exceptionnel.

A. DE MURALT:

La question de F. Brunner fait suite à une discussion amicale engagée depuis fort longtemps. Peut-être certains éléments de réponse donnés à M. Mercier peuvent-ils la faire avancer utilement aujourd'hui. L'analyse des structures est une méthode de compréhension, que je crois bonne, car, tout simplement, elle se vérifie. Elle ne va pas jusqu'au bout, certes; elle ne touche pas le fond de la pensée qui vivifie l'œuvre philosophique (*pensée* étant pris ici au sens précisé dans ma réponse à M. Mercier). Mais ce fond n'est pas dicible, il est vie, vie de l'esprit, il anime, mais n'est jamais dit. Pré-tendre le dire mène à la gnose, c'est-à-dire à la confusion de la philosophie comme discipline et de la source spirituelle qui anime la vie de l'homme. (C'est d'ailleurs encore élaborer une œuvre de philosophie qui manifeste évidemment des structures propres, ressortissant de la méthode d'analyse structurelle). Cette source vivante se situe à un niveau plus profond que le problème historique du surgissement d'une doctrine. Ainsi, il est vrai que Scot voulait défendre la liberté divine contre l'averroïsme nécessaire. Mais cette intention relève encore de l'œuvre analytique du théologien. Elle manifeste un sens mystique plus profond dont personne ne dira jamais ce qu'il a pu être.

Il est vrai que mon étude paraît présenter le scotisme non pas tant « dans son équilibre » que « dans son penchant vers des déviations possibles ». C'est que le vocabulaire aristotélien a progressivement cédé devant la force vive des structures que chez Scot il véhiculait à ses dépens: la fin de cette histoire est la pensée dialectique, dont nous vivons encore aujourd'hui, et elle manifeste que la ressemblance des structures n'entraîne pas celle des contenus. Les structures de pensée sont celles de l'intelligence humaine, et

elles s'expriment dans les divers modes de l'interrogation. Les cinq questions, premières et irréductibles, qui articulent tout le désir de savoir humain, permettent précisément de définir des aires d'intelligibilité, dont le système, interprété de telle ou telle manière, détermine les diverses structures de pensée humaine possibles. Or, ces cinq questions, auxquelles répondent les cinq causalités, sont un fait d'expérience. La méthode d'analyse structurelle repose donc sur le fait vécu de la connaissance de soi, appliquée à l'activité spécifique de l'interrogation humaine. Je pense que cela est tout simplement vrai, et que de ce point de vue toute philosophie est une interprétation de l'aristotélisme (*mens humana naturaliter aristotelica*). Mais cela ne signifie qu'une chose, fort banale en vérité, que toute philosophie est l'expression d'une pensée humaine possible, et qu'elle est comme telle pièce d'un système «compréhensible», car la méthode de l'analyse structurelle en permet la «compréhension».

La «déviation par rapport à l'aristotélisme» est-elle donc erreur? La méthode d'analyse structurelle se meut au niveau de l'intelligible, c'est-à-dire du vrai transcendantal, et à ce niveau rien n'est faux. Une philosophie peut être absurde. Le volontarisme occamien et cartésien l'est certainement. Mais il ne l'est pas du point de vue de ses structures, qui sont parfaitement philosophiques et philosophiquement parfaites. Il l'est du point de vue de son thème, de son «contenu», parce que mon sens de la vie se révolte devant l'idée d'une haine de l'ami, d'une haine de Dieu, telle qu'Occam et Descartes l'ont conçue possible. Et cela est suffisamment simple, suffisamment existentiel, pour que je puisse le dire. Les parades structurelles à une telle monstruosité sont de ce point de vue sans importance, et elles finissent toujours par tomber dans l'oubli. Et je dis tout cela non sans une certaine amertume, car c'est là ce qui fait perdre à la philosophie sa crédibilité.

MARCEL GHELBER:

Est-ce que, pour saisir substantiellement les affinités, les ressemblances, les influences entre différents auteurs, pour saisir en profondeur la continuité de la création humaine, il ne faudrait pas envisager une autre lecture de l'histoire de la pensée? Une lecture du «dedans», de l'«intérieur»? Saisir, par notre expérience intégrale, ce qui fonde substantiellement la création respective, le vécu, l'intuition, la lumière de base, le projet implicite ou explicite, le poids moral et spirituel, la portée ontologique et existentielle, mais aussi bien l'unicité, l'ineffable et le mystère? Car tant et tant de fois, à une analyse en profondeur, il s'est avéré qu'entre des auteurs ayant des idées, des idéologies, des mentalités très ressemblantes en apparence, il y avait des oppositions fondamentales, sinon des abîmes infranchissables et, inversement, on a pu saisir des affinités fondamentales entre des auteurs ayant des idées, des mentalités très différentes et, en plus, ayant vécu dans des époques très éloignées.

La seconde question que je voudrais esquisser: Certainement vous avez raison de saluer dans la démarche aristotélicienne le mérite, entre autres, d'avoir ramené l'esprit humain, trop séduit par des généralités faciles, au réel, au concret. On sait combien cela a été fécond pour la pensée européenne. Mais à force d'oublier la valeur fondamentale de la nécessité, pour l'esprit humain, de saisir, de vivre, de consacrer l'Unité foncière et l'unité de sens à tous les niveaux, on arrive aujourd'hui à cette dégradation misérable de «l'expériment par le réel» en cette extériorité qui va du pragmatisme jusqu'au structuralisme et qui aboutit à la dissolution de toutes les valeurs.

En ce qui concerne la démarche unificatrice, elle est fondamentale pour toute création humaine. Sans l'appel, la vision, l'expérience du Tout, de l'Unité, de l'Un, de Dieu, on ne peut jamais saisir substantiellement le concret, le réel. Tout grand homme de science, même, est nécessairement d'emblée un contemplateur, sans parler d'autres domaines de la création humaine où cela est fort évident.

Il est aussi vrai que la manière la plus édifiante d'aborder l'Absolu c'est d'assumer le concret, de communier avec la chair et le sang de l'Existence. La démarche du mystique, qui réalise l'expérience spirituelle du rapport entre le concret ontologique et existentiel et l'Absolu, peut être édifiante.

A. DE MURALT:

Les questions de M. Ghelber montrent bien que les dernières précisions apportées en réponse aux questions à MM. Mercier et Brunner sont nécessaires. Car une «lecture du dedans» s'impose, c'est elle qui donne la «profondeur», la «continuité», l'«unité», la «portée existentielle et ontologique» des œuvres philosophiques de l'homme. Mais cette lecture est-elle possible? Après ce qui a été dit, il pourrait paraître que non. Il faut donc préciser encore. La source profonde de la pensée humaine est vie de l'esprit, non dite, non dicible, certes, mais elle n'est pas en deçà, ni au-delà de l'œuvre philosophique (ce serait encore une certaine distinction formelle *ex natura rei*, sous la forme éventuellement de la tentation eckhartienne), elle est en elle, comme ce qui l'anime. C'est ici que l'analyse structurelle devrait céder le pas, non à la pensée elle-même, mais au *philosophari* proprement dit. Et là est le difficile, car il s'agit de rien moins que de dire la philosophie vraie.