

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 44 (1994)
Heft: 4

Artikel: Remarques sur l'histoire de la notion philosophique d'absolu
Autor: Huber, Gerhard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381524>

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: 11.01.2026

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

REMARQUES SUR L'HISTOIRE DE LA NOTION PHILOSOPHIQUE D'ABSOLU

GERHARD HUBER

A la mémoire de Fernand Brunner

Résumé

Adoptant le point de vue de l'histoire des notions philosophiques (Begriffsgeschichte), le présent article décrit quelques étapes majeures du développement de la notion d'absolu, ses antécédents en grec, et ses transformations dans la philosophie moderne. Au courant de cette évolution, cinq éléments de signification se font jour, à savoir les caractères métaphysiques d'«être en soi» (et non «relatif»), «détaché» (ou «séparé»), «parfait» et par là «divin», ainsi que le caractère «inconditionnel» de l'éthique en tant que tel. Cette notion d'absolu dialectiquement nuancée pourrait être d'un grand intérêt pour la philosophie systématique.

La sagesse quotidienne qui prédomine à notre époque peut se résumer par la formule: «Tout est relatif, il n'y a pas d'absolu.» Philosophiquement parlant nous vivons un temps de *relativisme absolu*. Le paradoxe véhiculé par cette formule exprime assez bien la contradiction profonde à laquelle, je pense, la philosophie doit s'opposer – quitte à ne plus se qualifier de «moderne» ou (ce qui serait encore moins grave) de «postmoderne».

Si l'on prend en considération l'histoire de la pensée philosophique d'un peu plus près, on peut constater que la notion d'«absolu» en est une des notions fondamentales et qu'elle s'est développée dans deux dimensions principales. La première est celle de la structure logico-ontologique de l'être: la dimension *métaphysique*. Quel est le rapport entre ce qui, dans la réalité des choses, serait «en soi» et ce qui, dans cette même réalité, n'est que «relatif»? Il s'agit donc de l'opposition entre l'absolu comme être en soi et le relatif qui n'est que dans la mesure où ce qui est considéré comme réel se rapporte à autre chose.

La seconde dimension de notre problème est la dimension *éthique*. Y a-t-il, dans ce que visent les actions humaines, quelque absolu, à savoir un but ou une fin (τέλος) dont le sens ne dépendrait pas d'autre chose, de la même manière dont nos actions, en tant que moyens, visent toujours quelque chose qui dépasse ces actions elles-mêmes et ce qui se réalise à travers elles? Un τέλος qui, en dernière instance, pourrait garantir le sens de ce que nous faisons

sans qu'il soit besoin de le transcender toujours vers un horizon encore plus éloigné? Cette fin (absolue) serait l'inconditionné dans le conditionnement indéfini de notre agir: l'absolu éthique qui fonde, d'une manière suffisante, le sens de ce qui se réalise à travers nos actions.

Ces deux aspects de la problématique de l'absolu sont indissolublement liés l'un à l'autre. La problématique de l'absolu laisse entrevoir que la distinction entre le «métaphysique» et l'«éthique» a un caractère tout à fait *provisoire* que la philosophie se doit de dépasser.

Le terme d'«absolu» appartient à la langue *latine*. La langue originaire de la philosophie, en revanche, est le *grec*. C'est la raison pour laquelle, dans les quelques remarques concernant l'histoire de la notion philosophique d'absolu que je me propose de présenter, nous ne pouvons pas suivre tout simplement un parcours historique linéaire plus ou moins idéalisé. Il s'agit plutôt de fixer quelques points importants en dehors de l'ordre chronologique, en prenant notre point de départ dans la philosophie d'expression latine.

Pour plus de clarté, cependant, et en anticipant sur le résultat de l'exposé qui va suivre, voici les *cinq éléments essentiels* dégagés par l'histoire de la philosophie occidentale qui, selon moi, constituent la signification pleine et entière de la notion d'absolu:

- 1° le caractère d'être en soi (et non «relatif»)
- 2° le caractère d'être «détaché» (ou «séparé»)
- 3° le caractère d'être «parfait»
- 4° le caractère «divin»
- 5° le caractère «inconditionnel» de l'éthique en tant que tel.

L'absolu est ce qui est *en soi*, puisqu'il *se détache* du relatif. Il est *parfait*, et par là *divin*. Il est la condition *sans condition* de l'action humaine.

Reprenons successivement ces différents aspects.

L'en-soi et le relatif

L'opposition terminologique entre «absolu» et «relatif» (*absolutum* – *relativum*) est d'un usage courant au XIII^e siècle, à l'apogée de la scolastique médiévale. Citons Thomas d'Aquin:

«La relation ne peut être sans quelque chose d'absolu: car en tout relatif, il faut reconnaître (saisir intellectuellement) quelque chose qui se dit par rapport à soi-même en dehors de ce qui se dit par rapport à autre chose; ainsi l'esclave est quelque chose absolument, en dehors de ce qui se dit de lui par rapport au maître. Par conséquent il faut que cette relation-là par laquelle le père et le fils se distinguent [sc. en Dieu] ait quelque chose d'absolu dans quoi elle se fonde.»¹

¹ THOMAS D'AQUIN, *Contra gentiles*, IV, 10: «Nam relatio non potest esse absque aliquo absoluto: in quolibet enim relativo oportet intelligi quod ad se dicitur, praeter id quod ad aliud dicitur; sicut servus aliquid est absolute, praeter id quod ad dominum dicitur. Relatio igitur illa per quam pater et filius distinguuntur, oportet quod habeat aliquod absolutum in quo fundetur.»

L'absolu dont Thomas d'Aquin parle ici d'une manière tout à fait générale et formelle est ce qui, en tant que tel, n'est pas en rapport avec autre chose (comme le sont le maître et l'esclave, le père et le fils, qui ne sont ce qu'ils sont que par le rapport de l'un à l'autre). L'absolu est le *non-relatif*, dont la connaissance et l'énoncé ne visent que lui-même. Il n'est – si rapport il y a – que rapport à soi-même (*Selbstbezüglichkeit*). La détermination relative est de plus une détermination secondaire : toute relation *présuppose* un absolu qui la fonde. Cet absolu, dans l'exemple du maître et de l'esclave, est l'être humain, puisque tous les deux, avant d'être maître ou esclave, sont des hommes, et le rapport accidentel de sujétion n'est possible que sur la base de la substantialité de cet être absolu. Il en va de même, au niveau théologique, pour le rapport de paternité-filiation entre les deux premières personnes de la trinité : cette relation se constitue sur la base de l'être unique et absolu de l'essence divine, qui n'est autre, pour Thomas, que l'être pur. La possibilité de la relation est fondée dans le caractère absolu de ce qui, en tant que relatif, se rapporte à autre chose. «[...] relatio non potest esse absque aliquo absoluto.»

Quelle est l'origine de cette distinction courante entre absolu et relatif ? Pour la trouver il faut revenir – et implicitement nous l'avons déjà fait – jusqu'à *Aristote* au moins. Dans le schéma des catégories aristotéliennes (schéma de «ce qui se dit de l'être»), à l'absolu correspond le καθ' αὐτό de l'οὐσία, l'en-soi de la substance, la première catégorie étant ce qui *se dit en soi* de ce qui *est en soi*; tandis que le relatif correspond au πρὸς τι (plus au moins accidentel) : à ce qui ne *se dit* que par rapport à autre chose puisqu'il *n'est* que dans ce rapport.

Mais cette distinction chez Aristote n'est que le reflet et l'aboutissement doctrinal d'une discussion de principe qui a été menée par *Platon* et dont le document important parvenu jusqu'à nous est le *Théétète*. En effet, c'est dans ce dialogue que nous trouvons la première discussion approfondie du problème d'un «relativisme absolu». Le partenaire de la discussion que mène Platon est *Protagoras*, dont la thèse fondamentale qu'il s'agissait de critiquer était : «Rien n'est un en soi», ou plus brièvement : «Rien n'est en soi».

Le relativisme de Protagoras, qui est à la base aussi de la proposition selon laquelle «l'homme est la mesure de toute chose», peut être formulé d'une manière positive en disant qu'il n'y pas d'être mais seulement du devenir. «Tout ce dont nous avons, à tort, l'habitude de dire qu'il est, *devient* à partir du mouvement, du changement et du mélange dans les rapports mutuels»². Et un peu plus loin : «Rien n'est soi-même en soi [...], mais toutes choses sont en devenir dans leur rencontre mutuelle pour être qualifiées à partir du mouvement»³.

² PLATON, *Théétète*, 152d7-e1.

³ *Ibid.*, 156e8-157a3.

Platon, dans le *Théétète*, ne présente aucune conclusion nette dans la discussion du relativisme absolu de Protagoras; le dialogue se termine dans l'aporie. Mais il n'y a pas de doute que cette discussion est menée sur l'arrière-plan caché de la théorie platonicienne des idées, dont le sens philosophique est précisément d'affirmer avec les *formes* ou *idées* un être en soi qui est ce qu'il est non par rapport à autre chose mais en soi-même. Aux yeux de Platon, le problème du relativisme ne saurait trouver sa solution que dans une détermination convenable du rapport entre l'être en soi des idées et le caractère relationnel des phénomènes sensibles.

Détachement (ou séparation)

Jusqu'à présent nous avons pris le καθ' αὐτό comme équivalent grec du terme latin *absolutum*: l'en-soi de ce qui est lui-même ce qu'il est. Il est cependant évident que le terme latin «absolutum» est aussi la traduction d'un autre terme grec dont la signification est plus proche: à savoir ἀπόλυτον. On doit en effet rapprocher les deux verbes (lat.) *absolvere* et (gr.) ἀπολύειν, qui tous les deux signifient à peu près la même chose: l'action de dissoudre un lien et par là de détacher ou séparer une chose d'une autre: λύειν, ἀπολύειν; *solvere*, *ab-solvere*; en allemand «ab-lösen». Le terme grec que traduit le latin *absolutum* se rencontre dans la terminologie philosophique de l'époque hellénistique aussi bien chez les sceptiques que, très probablement, chez les stoïciens.

Comme on le sait le schéma *stoïcien* des catégories distingue quatre genres de l'être:

ὑποκείμενον	ποιόν	πῶς ἔχον	πρὸς τί πῶς ἔχον
substrat	qualifié	ce qui se trouve dans un certain état	ce qui se trouve dans un certain état par rapport à quelque chose

Dans la discussion *sceptique*, ce schéma quaternaire est souvent réduit à une simple opposition binaire:

τὰ κατὰ διαφοράν (ou περιγραφὴν)	τὰ πρὸς τι
ce qui est dit dans sa différence spécifique (ou circonscrit)	ce qui est relatif

Ce qui nous importe, c'est que la pointe même de la réflexion sceptique se trouve dans la démonstration que cette distinction n'est pas du tout valable, puisque toute détermination n'est que *relative* ou consiste seulement dans une *apparence de relation* qui ne saurait être maintenue. Et en ce point précis, il est révélateur que l'argument sceptique qui vise la destruction de la réalité non

relative, peut désigner celle-ci avec les termes *ἀπόλυτα* ou *ἀπολύτως νοούμενα*, c'est-à-dire comme «des choses absolues» ou «des choses pensées absolument», terminologie qui reflète peut-être un usage déjà stoïcien. Si cela est exact, le caractère absolu de *ἀπόλυτον* consisterait dès l'époque hellénistique dans le fait que ce qui est considéré comme tel est «détaché» ou «séparé» de toute relation. Et dans cette perspective historique, la position des sceptiques (qui n'en est pas une) apparaît comme une reprise de la position de Protagoras après la critique que Platon en avait formulée. Quoi qu'il en soit, il est incontestable à mes yeux que déjà à cette époque, *ἀπόλυτος* peut signifier le non-relatif comme ce qui est séparable de tout rapport à autre chose que lui-même. Le détachement ou la séparation est donc un deuxième élément de la signification du terme «absolu».

Perfection

Mais revenons au terme latin *absolutum* lui-même. Quelle est sa signification première dans le contexte de la langue latine et non en tant que traduction d'*ἀπόλυτος*? Le verbe *absolvere* signifie «résoudre un lien, libérer», mais aussi «remplir une obligation» (puisque celle-ci est considérée comme un lien), et d'une façon plus générale «mener à bout» une entreprise, «parfaire» une chose, «accomplir» une fonction.

C'est pourquoi nous pouvons lire chez *Cicéron*: «Je donne mon assentiment à Diogène [de Babylone, le stoïcien autour de 200 av. J.-C.] qui a défini le bien comme ce qui est absolu par nature»⁴. *Natura absolutum* traduit la tournure grecque *τέλειον κατὰ φύσιν* chez Diogène de Babylone. Dans ce contexte, «être absolu» caractérise essentiellement le *bien* en tant que celui-ci est la fin ultime à partir de laquelle toute chose trouve sa perfection naturelle: «le plus haut ou le dernier ou l'extrême des biens, que les Grecs appellent *τέλος*»⁵. Et Cicéron d'ajouter immédiatement: «quod ipsum nullam ad aliam rem, ad it autem res referuntur omnes», comme s'il s'agissait de démontrer la coïncidence complète de la perfection et de la non-relativité de ce qui peut être dit «absolu»: le bien en tant que parfait «est sans relation à autre chose, tandis que toute chose se rapporte à lui». Ce qui explique d'une manière évidente le rapport étymologique indissoluble, pour Cicéron, entre «perfection» (*Vollendung, Vollkommenheit*) et non-relativité (*Unbezüglichkeit*) dans le terme d'«absolutum»: coïncidence qui pour nous qui parlons des langues modernes, fait plutôt problème.

⁴ CICÉRON, *De finibus*, III, 33: «Ego assentior Diogeni qui bonum definierit id quod esset natura absolutum.»

⁵ *Ibid.*, I, 42: «[...] vel summum vel ultimum vel extremum bonorum, quod Graeci *τέλος* narrant.»

Avec cela, il apparaît au grand jour que la notion d'absolu chez Cicéron est un lien important capable de véhiculer dans la tradition philosophique le contenu commun de la conception platonicienne et aristotélicienne du bien (ἀγαθόν), dont le *summum bonum* est en quelque sorte un amalgame (assez flou, il est vrai, comme on peut s'y attendre chez Cicéron). La compréhension du bien comme *finis bonorum* maintient le rapport avec la conception de la cause finale (οὗ ἕνεκα) en tant que τέλος de l'action chez Aristote. Mais nous y trouvons en même temps un écho de la signification du bien comme ἀρχὴ ἄνυπόθετος chez Platon, principe ou condition inconditionnelle de toute chose. La notion en apparence purement formelle d'absolu est donc capable de transmettre à la postérité le contenu essentiel de la conception éthico-métaphysique de la réalité suprême: le contenu de la notion de bien qui, pour Platon, explique philosophiquement le divin à son plus haut niveau. – Nous voilà arrivés, sans nous en apercevoir, au quatrième aspect de la notion d'absolu.

Le divin

Dans la philosophie occidentale, «absolu» est devenu le prédicat par excellence de l'être divin. Cet usage se prépare au sein du néoplatonisme grec, mais ne se réalise pleinement que dans la pensée philosophique du moyen âge chrétien. Et les modalités de cette réalisation sont essentiellement déterminées par la dialectique entre la théologie positive (*cataphatique*) et négative (*apophatique*) qui se développe de diverses manières chez les penseurs chrétiens.

Jean Scot Érigène, au IX^e siècle, est le premier de ces penseurs (à la suite, évidemment, du Pseudo-Denys l'Aréopagite) chez qui la théologie négative de Plotin et de ses successeurs prend une signification importante à l'intérieur de la conception de l'être absolu de Dieu. Voilà un texte capital de Jean Scot Érigène :

«[...] l'âme connaît intellectuellement que, au-delà de sa propre nature et de celle de toute chose, Dieu est complètement détaché de tout ce qui peut être dit et saisi intellectuellement, aussi bien que de tout ce qui ne peut pas être dit ou connu et néanmoins est d'une certaine manière, et elle nie que lui, il soit quelque chose de ce qui est et de ce qui n'est pas, et elle approuve que tout ce qu'on lui attribue prédicativement ne lui est pas attribué au sens propre mais d'une manière métaphorique seulement.»⁶

⁶ JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *De divisione naturae*, PL 122, 574A-B : «[...] (anima) ultra et suam et omnium rerum naturam ipsum deum omnino absolutum ab omnibus, quae et dici et intelligi possunt, necnon omnibus, quae nec dici nec intelligi possunt et tamen quodammodo sunt, intelligens, eumque esse aliquid eorum, quae sunt et quae non sunt, denegans, et omnia, quae de eo praedicantur, non proprie sed translative de eo praedicari approbans [...].»

Dans ce passage, Jean Scot a repris à sa manière la conception néoplatonicienne de la transcendance de l'Un par rapport à l'être et à la connaissance. Le caractère «absolu» de Dieu semble ici être désigné pour la première fois par ce terme latin, et il est compris comme «détachement» de tout ce qui est à proprement parler et de tout ce qui n'est pas – *détachement* qui, en même temps, signifie la plus haute «perfection» de ce qui ne peut qu'improprement être désigné comme étant en soi, ce qui fait que Dieu, dans le sens de la théologie apophatique, dépasse toute intelligibilité. Cette conception est développée par Scot Érigène dans son ouvrage principal, et elle exerça une influence directe ou indirecte sur la pensée médiévale.

Chez *Anselme de Canterbury*, la situation est un peu différente. Comme Augustin, il met l'accent davantage sur la détermination positive de la *summa essentia* que sur la théologie négative des néoplatoniciens, avec le résultat qu'en droit Dieu seul se voit attribuer l'«être» au sens propre du terme.

«[...] lui seul paraîtra être simplement et parfaitement et absolument, tandis que les autres choses paraîtront toutes presque ne pas être ou être à peine. [...] Car puisque tout ce qu'il est, il ne l'est pas par autre chose que lui-même, n'est-il pas juste que seul son être soit reconnu comme simple, parfait et absolu? De ce qui ainsi seul est parfait, simple et absolu sans restriction et sous tous ses aspects, de cela sans doute on peut d'une certaine manière dire avec raison qu'il est le seul qui est.»⁷

Ce texte résume d'une manière très significative les caractères qui font de l'être divin – et maintenant de lui seul – un *être absolu*. Il est «simple» (comme l'Un des néoplatoniciens), «parfait» (comme il se doit pour l'être divin) et «absolu» (c'est-à-dire détaché ou séparé par la transcendance que constitue la priorité de l'Un vis-à-vis du multiple) – et tout cela parce qu'il est ce qu'il est en soi et sans rapport à autre chose. Le terme d'«absolu» est associé dans ce texte aux autres éléments que notre analyse a relevés.

Dans l'évolution de la conception médiévale de l'absolu, c'est *Nicolas de Cues* qui fait le dernier pas, en donnant en quelque sorte à ce terme la fonction d'un pivot autour duquel tourne la réflexion théologique conjecturale. Chez le Cusain on trouve pour la première fois, à ma connaissance, la forme substantivée du terme d'«absolu» (*absolutum*, das *Absolute*). Toutes les nuances que je viens de relever s'y trouvent, et d'autres encore qui sont nouvelles chez ce philosophe et qui tiennent surtout à la dialectique subtile qu'il sait développer à partir de l'opposition entre *contractum* et *absolutum* – opposition dialectique dont le jeu fait apparaître l'interpénétration de la *complicatio* et de l'*explicatio* à l'intérieur de l'être absolu lui-même.

⁷ ANSELME DE CANTERBURY, *Monologium*, 28: [...] ille solus videbitur simpliciter et perfecte et absolute esse, alia vero omnia fere non esse et vix esse. [...] Cum [...] quidquid ipse est non sit per aliud quam per se, id est per hoc, quod ipse est: nonne huius esse merito solum intelligitur simplex perfectumque et absolutum? Quod vero sic simpliciter et omnimoda ratione solum est perfectum, simplex et absolutum: id nimirum quodam modo iure dici potest solum esse.»

Prenons comme exemple un ou deux textes, sans pouvoir pénétrer tous les détails :

«J'appelle maximum (le plus grand) ce au-delà de quoi rien de plus grand ne peut être. A cet un convient l'abondance. C'est pourquoi avec la maximalité coïncide l'unité, qui est aussi l'entité, laquelle, si une telle unité se détache de tout rapport et généralement de toute contraction, n'a rien qui lui soit opposé, puisqu'elle est la maximalité absolue. C'est pourquoi le maximum est l'un absolu qui est toute chose, et en lui se trouvent toutes choses, puisqu'il est le maximum. Et parce que rien ne lui est opposé, le minimum aussi coïncide avec lui. Aussi est-il en toute chose. Et parce qu'il est absolu, il est tout le possible en acte, sans avoir rien contracté qui vienne des choses; et c'est à partir de lui que tout existe.»⁸

L'absolu est la plénitude de l'être divin. En tant que tel il est aussi l'Un dépassant toute détermination limitative (c'est-à-dire toute contraction à un être particulier et fini) et toute opposition. Le maximum absolu est donc l'un qui est tout et coïncide avec le minimum; ce qui signifie que, transcendant, il est aussi bien immanent à tout être particulier dont il est l'origine absolue. Transcendance et immanence coïncident elles aussi dans l'absolu. S'il y a une explication de l'infini dans le fini, l'absolu maintient néanmoins sa transcendance par rapport à l'univers qui, comme sphère de l'immanence (*maximum contractum*), le manifeste et dans lequel il se manifeste en tant qu'origine transcendante.

Dans ses écrits ultérieurs, le Cusain a essayé d'aller encore plus au-delà de la dialectique de la complication et de l'explication de l'être absolu dans la *coincidentia oppositorum*, en rejetant même les «termes transcendants de signification absolue» (transcendentes absolutae significationis termini), dont se sert tout énoncé positif ou négatif se rapportant à l'absolu. Ni la théologie positive qui affirme, ni l'apophatique qui nie et qui préfère la négation à l'affirmation, n'atteignent le degré suprême de la vérité de l'absolu.

«Quoi qu'il semble plus vrai que Dieu ne soit rien de tout ce qui peut se concevoir ou dire qu'aucune des choses, aucune négation à laquelle s'oppose une affirmation n'atteint la précision (du discours). Il y a donc un concept plus absolu de la vérité qui rejette les deux opposés à la fois disjonctivement et conjonctivement. Car à la question «Si Dieu est?» on ne peut répondre d'une manière plus infinie qu'en disant de lui *ni qu'il est, ni qu'il n'est pas, ni qu'il est et qu'il n'est pas.*»⁹

⁸ NICOLAS DE CUES, *De docta ignorantia*, Lib. I, cap. 2 (ed. Wilpert): «Maximum [...] hoc dico, quo nihil maius esse potest. Abundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas, quod, si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est quod est omnia; in quo omnia quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum. Quare et in omnibus. Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia.»

⁹ NICOLAS DE CUES, *De coniecturis*, I, cap. 21 (ed. Koch-Bormann): «Quamvis verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt, existere quam aliquid eorum, non tamen praecisionem attingit negatio cui obviat affirmatio. Absolutior igitur veritatis existit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitius responderi 'an deus sit' quam quod ipse *nec est nec non est*, atque quod ipse *nec est et non est.*»

D'après le philosophe de Cues, il faut donc nier tous les opposés à la fois disjonctivement et conjonctivement. Cette *negatio/oppositorum disiunctive et copulative* semble être son dernier mot, au niveau conjectural, avant qu'il ne se livre au silence mystique qui respecte l'ineffabilité de l'absolu.

Avec ces éléments médiévaux se définit l'horizon qui détermine aussi la conception de l'absolu pour la pensée philosophique moderne – là où elle trouve encore sa place. D'une manière générale et formelle, tout ce qui est en soi et sans relation à autre chose peut être désigné comme «absolu». Ainsi Spinoza parle de la «nature absolue de Dieu» et de ses attributs qui, d'une manière infinie, expliquent la substantialité de la substance unique, sans sentir le besoin d'une explication terminologique quelconque. La conception de Dieu chez Leibniz est essentiellement «l'idée de l'absolu», c'est-à-dire de «l'être absolument parfait», dont nous avons une perception puisque nous y participons. Et c'est dans l'idéalisme spéculatif allemand que cette idée trouve sa dernière forme. Sur les traces de Spinoza, le jeune Schelling place l'idée de l'absolu au centre de sa philosophie, en s'efforçant d'offrir l'absolu à l'intuition intellectuelle en tant que «point ultime» :

«un point ultime de la réalité [...] dont tout dépend et dont part toute consistance et toute forme de notre savoir [...] dans lequel tout ce qui est là vient à l'existence, tout ce qui est pensé vient à la réalité, et la pensée elle-même parvient à sa forme d'unité et d'immutabilité. [...] (L'absolu est ce) qui porte à sa perfection le système du savoir humain [...] origine (*Urgrund*) de toute réalité.

[...] Le principe de son être et le principe de sa connaissance doivent coïncider, doivent être un, car ce n'est que parce qu'il est lui-même qu'il peut être pensé et non par ce qu'il y a autre chose [...] Il faut qu'il se produise lui-même par sa pensée même [...] L'absolu ne peut être donné que par l'absolu.»¹⁰

Ici, la non-relativité est devenue l'acte même de l'autoproduction de la pensée comme spontanéité absolue, puisque la coïncidence essentielle est maintenant celle de l'être et du connaître. Cette dernière transformation du concept d'absolu, le jeune Schelling l'a esquissée sur la base de la philosophie transcendantale de Kant déjà profondément modifiée par Fichte : l'absolu en tant que *moi absolu* prend la forme de la subjectivité métaphysique portée à l'extrême de l'acte créateur. Au lieu d'orienter et de fonder la relativité de l'être

¹⁰ F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), § 1 : «[...] einen letzten Punkt der Realität [...], an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unsers Wissens ausgeht [...] [...] in dem und durch welches alles, was da ist, zum Dasein, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. [...] das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens [...] [...] Urgrund aller Realität [...]

[...] das Prinzip seines Seins und das Prinzip seines Erkennens muss zusammenfallen, muss Eines sein, denn nur weil es *selbst*, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden. [...] es muss sich durch sein Denken selbst hervorbringen. [...] – das Absolute kann nur durchs Absolute gegeben werden.»

humain dans sa finitude, l'absolu le porte à l'infini dans la mesure où la participation s'est transmuée en identité.

Reste le cinquième et dernier aspect : l'absolu comme inconditionnel éthique.

L'inconditionnel éthique

Les quatre éléments constitutifs de la notion d'absolu que nous avons jusqu'ici pris en considération appartiennent avant tout au contexte métaphysique. Mais la notion d'absolu est porteuse aussi d'une nuance spécifiquement éthique, et cela dès le début. Il ne va pas sans un certain arbitraire de vouloir faire, et surtout de maintenir, une distinction nette entre le «métaphysique» et l'«éthique». Déjà dans la conception de l'idée du bien comme ἀγαθόν et ἔν chez *Platon*, première apparition de ce qui va être la notion compréhensive de l'absolu, la signification éthique (et je dirais même existentielle) va de pair avec le sens ontologique et gnoséologique de ce premier principe. Et il en va de même pour la notion de τέλος dans la texture de la métaphysique et de l'éthique chez *Aristote*. L'élément éthique n'est jamais absent de l'élaboration de l'absolu que nous avons esquissée jusqu'à présent et il est parfois même au centre de celle-ci.

Avec *Kant* et sa séparation critique de la philosophie théorétique et pratique, cependant, les choses prennent une nouvelle tournure, dont nous devons prendre acte pour conclure. Cette tournure est marquée par le fait que *Kant* s'efforce de rendre indépendante, en principe, la signification éthique de l'absolu par rapport à la métaphysique. Un des résultats majeurs de la critique de la raison théorétique est que la raison dispose, à travers les idées, d'une notion *a priori* de l'inconditionnel (ou absolu) que vise la «totalité absolue dans la synthèse des conditions», mais que ces idées n'ont qu'une valeur régulative et non constitutive dans le champ de la connaissance théorétique. Cet absolu prend une signification réelle pour *Kant* dans le champ de la raison pratique seulement, là où se montre le caractère inconditionnel de la loi constitutive de la validité de la morale. Chez *Kant*, ce qui reste de l'absolu métaphysique – à savoir les idées de la liberté, de Dieu et de l'immortalité – ne peut se manifester qu'à travers le caractère absolu du devoir moral et ne vaut que sous la forme de la foi pratique.

Cette perspective (nuancée dans le sens de *Fichte*) détermine la façon dont *Kierkegaard* pose la question de l'absolu. Les étapes ou stades de l'existence se distinguent l'un de l'autre en ceci que pour le stade *esthétique* il n'y a pas d'absolu du tout, pour le stade *éthique* l'absolu est constitué par le soi librement choisi, tandis que pour le stade *religieux* l'absolu est autre que le soi, à savoir Dieu. Ou plutôt : dans sa vraie forme religieuse, qui est celle du christianisme authentique, l'absolu se manifeste à travers le paradoxe du Dieu-Homme, inassimilable par la raison et dont la vérité ne peut être saisie et appropriée que par la foi, foi absurde aux yeux du philosophe.

Le *résultat* chez Kierkegaard est donc que l'unité de la conception à la fois métaphysique et éthique de l'absolu éclate et doit être abandonnée définitivement. La transformation de l'inconditionnel moral en soi absolu de l'homme au sens de l'idéalisme spéculatif n'est qu'une construction intermédiaire et passagère qui sert de tremplin pour le saut dans l'irrationalité de la foi chrétienne, laquelle, avec l'idée philosophique de Dieu, doit congédier la philosophie comme telle. Les débris qu'on trouve encore ça et là après cet éclatement seront repris et variés par les différentes philosophies de l'existence au XX^e siècle, dont aucune ne s'est avérée capable d'en former un ensemble nouveau qui tienne. A sa place, nous rencontrons aujourd'hui les variantes sans nombre du relativisme philosophique.

Conclusion

Après avoir présenté en quelque sorte les matériaux historiques de la tradition, la tâche philosophique serait maintenant de tenter une nouvelle synthèse systématique à l'égard du problème que pose la notion d'absolu. Une telle tentative est en dehors du cadre que je me suis tracé pour cet article¹¹. J'aimerais cependant conclure en marquant au moins quelques points où une remise en question radicale de certaines *décisions systématiques* que l'histoire voudrait nous imposer comme définitives me semble nécessaire. Ces points sont au nombre de trois.

Premièrement, il s'agit de remettre en question la conception de l'*être absolu* qui résultait, au moins à partir d'Augustin, de l'abolition de la distinction entre la première et la deuxième hypostase néoplatonicienne en faveur de l'identification de l'Un absolu avec l'être intelligible.

Deuxièmement, on devrait tenter de développer une *conception relationnelle de l'être* en tant que tel, qui tire toutes les conséquences du fait que la relation de participation ne s'établit pas seulement entre l'idée et le phénomène, mais aussi à l'intérieur de la sphère des formes eidétiques elles-mêmes, résultat déjà atteint par Platon dans ses dialogues tardifs.

¹¹ Pour plus de détails, je renvoie à mes propres publications: *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel, 1955; *Das Problem des Absoluten*, in: Institut international de philosophie: *Problèmes philosophiques d'aujourd'hui*, vol. 2 (à paraître); *Eidos und Existenz. Umrisse einer Philosophie der Gegenwärtigkeit*, Basel, Schwabe, 1995, surtout le chapitre 11, pp. 303-348: «Das Absolute». Voir en outre: H. DUMÉRY, *Le problème de Dieu en philosophie de la religion. Examen critique de la catégorie d'absolu et du schème de transcendance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957. R. KUHLEN, «Absolut, das Absolute», in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971, Bd. 1, Sp. 12-31.

Troisièmement, la transformation de l'absolu en *sujet absolu* léguée par l'idéalisme spéculatif doit être reconnue comme une des formes sous lesquelles le relativisme anthropocentrique abolit le sens même de ce qui serait le rapport existentiel de l'homme à l'absolu, à savoir la participation et non pas une domination qui finit par être autodestructrice.

ERNST CASSIRER (1874-1945)

CORRESPONDANCE

Une édition de la correspondance de Cassirer est en préparation, en collaboration avec la *Société Internationale E. Cassirer*. Nous serions extrêmement reconnaissant à toute personne détentrice de documents ou d'autres indices de recherche de bien vouloir entrer en contact avec les éditeurs à l'adresse suivante :

Fabien Capeilleres,
36, rue V.-Massé,
F-75009 Paris
Tél./fax : (1) 48 74 23 30