Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 13 (1953)

Artikel: Situation de la philosophie de l'art dans la philosophie aristotélico-thomiste

Autor: Philippe, M.D.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883434

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: 14.07.2025

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

Situation de la philosophie de l'art dans la philosophie aristotélico-thomiste

par Pr. M.D. Philippe, O.P.

Une des grandes tendances de l'idéalisme de toutes les époques, ainsi que de toute philosophie demeurant d'une manière plus ou moins profonde en sa dépendance, est de vouloir unir les divers degrés de la connaissance humaine, ou du moins, de ne pas les distinguer avec suffisamment de précision. Par le fait même, de telles philosophies ne peuvent plus saisir les principes et les causes propres de nos diverses activités humaines. Elles ne peuvent plus comprendre, avec une exacte acuité, ce qui distingue la connaissance pratique de la connaissance spéculative, la philosophie spéculative de la philosophie humaine pratique.

Les philosophies de Platon, Plotin, Descartes, Kant, Hegel nous en offrent des exemples particulièrement frappants. Platon, identifiant le «beau en soi» au «bien en soi», et les considérant comme les seuls «beau» et «bien» authentiques, le beau sensible et le bien sensible n'étant qu'apparents, confond, en réalité, art et vertu, philosophie éthique et philosophie de l'art, philosophie humaine et théologie naturelle. Par contre, ces confusions engendrent dans sa philosophie certaines oppositions: entre le monde des formes et le monde de la matière, entre la nécessité et le hasard, entre l'intellection et la sensation. Ce dualisme profond est comme une conséquence directe de tous ces manques de distinction.

Plotin, bien qu'il distingue plus nettement la beauté de la bonté, celle-ci constituant la première hypostase, celle-là ne se trouvant proprement que dans la seconde hypostase, cependant confond encore, malgré les précisions d'Aristote, la philosophie humaine et la théologie naturelle, la philosophie de l'art et l'éthique. Les oppositions brutales d'un Platon se transforment chez lui en «émanations», «dérivations successives» jusqu'à la matière, principe foncier d'indétermination. Par un processus d'émanation, à la fois nécessaire et libre, volontaire et naturel du supérieur vers l'inférieur, et par

un processus inverse, de retour, dans l'imitation, de l'inférieur vers le supérieur, on essaie de dominer le dualisme platonicien. En vertu de ce double mouvement de dégradation et d'intégration, on peut affirmer que chaque partie est dans le tout et le tout en chaque partie. Cette hiérarchie dynamique des réalités est mesurée par l'un – qui est au-delà de l'être et de l'intelligible – et par la bonté qui s'identifie à l'un. Tout est donc soumis à la super-intelligibilité de l'un (pour ne pas dire l'inintelligibilité de l'un) – et à l'attraction aimante du bien. D'où nécessairement toutes sortes de confusions. Contemplation et action, connaissance spéculative et affective, ne pouvant plus être distinguées, se compénètrent vitalement au point qu'on ne peut saisir leur nature propre.

On pourrait faire des remarques analogues pour des philosophies encore idéalistes, mais plus subjectivistes comme celles de Descartes, Kant, Hegel . . . Ne parlons maintenant que de ce dernier. Pour Hegel, le beau ne se détermine plus relativement au bien, mais au vrai, c'est la «manifestation du vrai». «La beauté c'est l'idée conçue comme unité immédiate du concept et de sa réalité pour autant que cette unité se présente dans sa manifestation réelle et sensible[1].» A la suite de Platon, l'esthétique hégelienne veut étudier le «beau idéal», le «beau en soi et pour soi»: «on doit considérer, non les objets particuliers, qualifiés de beaux, mais le Beau[2].»

On comprend alors combien une telle étude s'intègre profondément dans une philosophie de l'esprit et doit s'achever proprement en elle pour être complète. «L'œuvre d'art . . . fait partie du domaine de la pensée conceptuelle, et, l'esprit, en la soumettant à l'examen scientifique, ne fait que satisfaire le besoin de sa nature la plus intime.» Et en même temps, puisque «l'art . . . loin d'être la forme la plus élevée de l'esprit, ne reçoit sa véritable consécration que dans la science»[3], l'esthétique devra s'achever en philosophie.

Pour Hegel, l'art, comme la pensée, regarde la vérité, et en ce sens, il peut dire que l'art a pour fonction d'élever l'homme au-dessus de la nature, mais la vérité est possédée d'une manière moins parfaite par l'art que par la pensée pure. Si donc Hegel reconnaît bien que l'esthétique, science du beau, n'est pas la philo-

---

[1] Hegel: Esthétique, I, p. 149, trad. J. G., Aubin, Paris 1944.

[2] Hegel cite Platon, Hippias majeur, 287 de.

[3] Hegel: Ibid. p. 23.

sophie, cependant il l'ordonne vers celle-ci, comme l'imparfait vers le parfait, comme la partie vers le tout . . . En définitive, on aboutit à des confusions analogues à celles relevées précédemment.

De telles conceptions idéalistes de l'esthétique ont évidemment de multiples conséquences pratiques. D'une part, exaltant le beau au niveau du bien, on risque toujours de ne jamais accepter pleinement les exigences propres du bien, de la fin ultime réclamant le don total de soi. On est tenté de se fixer dans une contemplation esthétique, évidemment très noble et très belle, mais qui en réalité et en définitive, demeure tournée vers nous et nous enivrant. D'autre part, exaltant le «beau idéal» comme l'expression du vrai, on est conduit logiquement soit à l'asservir, comme un moyen, à ce que l'on considère comme la vérité, soit à le libérer de toutes entraves et de toutes limites naturelles, et à l'identifier à la liberté, à la spontanéité vitale de notre esprit créateur. Voilà bien deux positions esthétiques diamétralement opposées, en apparence – celles du marxisme et l'existentialisme – ,toutes deux issues du même idéalisme hégelien, et en cet idéalisme, toutes deux proches parentes, en réalité.

En somme, on peut dire que toute identification du beau au vrai ou du beau au bien conduit fatalement à certaines simplifications philosophique qui ne peuvent plus alors rendre raison de toute la complexité de l'expérience humaine: Toute identification du beau au bien empêche de saisir ce qu'il y a de tout à fait propre à l'amour, à l'amitié. On arrivera à ne plus concevoir l'amour que comme un certain amour dit platonique, conduisant normalement à un dilettantisme esthétique; toute identification du beau à un moyen ne rend plus compte de ce qu'il y a de tout à fait propre à l'autonomie de la création artistique et aux exigences de la beauté des œuvres artistiques; toute identification du beau à la vie de l'esprit ne rend plus compte du caractère spécial de la beauté de la nature et des limites de toutes créations artistiques. – C'est pourquoi il est nécessaire de préciser la place exacte de la *philosophie de l'art dans l'ensemble de la philosophie.* En face de ces diverses confusions, il nous faut montrer à la fois ce qui distingue la philosophie de l'art des autres parties de la philosophie et ce qui l'unit, son objet propre et la limite de cet objet, ce qu'elle peut seule étudier et ce qu'elle ne doit pas analyser. Voilà ce qu'il nous faut maintenant exposer.

La philosophie dans la pensée d'un Aristote et d'un saint Thomas n'est pas une science univoquement une et uniforme. Elle implique divers degrés de connaissance scientifique dans sa recherche des principes et des causes.

Au sommet de toute la philosophie se situe la philosophie première, ou Théologie, qu'on nomme «*métaphysique*», sans doute à la suite d'Andronicus.

Cette philosophie première a pour sujet propre l'être considéré selon sa nature propre d'être, l'être en tant qu'être. Une telle philosophie traite successivement des problèmes de la substance et des accidents de l'être en acte et en puissance, de l'un et du multiple, de l'amabilité et de la bonté de l'être, ce qui est logique, puisque étant la science de l'être elle doit en rechercher les diverses causes formelle et matérielle, efficiente, exemplaire et finale. Toutes ces recherches s'achèvent en démontrant qu'il existe nécessairement un premier être substantiel, acte pur, cause première et ultime de tout ce qui est, dont la nature propre est d'être «la pensée de la pensée». Les attributs entitatifs de cet être premier sont la simplicité, la perfection, la bonté, l'infinité, l'immortalité, l'immuabilité et l'éternité; les attributs opératifs sont l'intelligence et la volonté . . . Cette philosophie première, du fait même qu'elle prouve l'existence de la cause première et ultime de tout ce qui est, est vraiment la science suprême, la science des sciences, une sagesse acquise et connaturelle à notre intelligence humaine, mais réellement sagesse, puisqu'il n'y a rien au-delà de la cause première et ultime. Cette philosophie première, comme sagesse, ne peut se contenter de démontrer l'existence de la cause première et ultime et de préciser sa nature et ses propriétés, elle doit encore défendre ses propres principes contre tous ceux qui pourraient les nier, elle doit même défendre la vie de notre intelligence, dans ce qu'elle a de plus elle-même, dans son autonomie. – Cette fonction défensive de la philosophie première est ce qu'on appelle ordinairement la critique ou la critériologie. Comprenons bien que cette partie défensive présuppose la partie constitutive. Elle a pour fonction de la fortifier, de la stabiliser et de lui permettre alors de s'épanouir en contemplation. La sagesse par nature s'épanouit en contemplation. Contemplation philosophique, puisqu'il s'agit d'une sagesse acquise.

Cette philosophie première n'est pas toute la philosophie. Elle en est comme la «clef de voûte», mais elle ne dit pas tout. Elle pré-

suppose, d'une certaine façon, une autre partie de la philosophie, celle qui est appelée par Aristote: philosophie de la nature. *Comprenons bien* que la philosophie de la nature, parce qu'elle considère «l'être mobile», est relativement à notre intelligence humaine plus proche, plus immédiate que la philosophie première. Mais l'être en tant qu'être qu'étudie la philosophie première est, en lui-même, plus intelligible que l'être mobile. C'est pourquoi «en soi», la philosophie première est bien première, mais quant à nous c'est l'inverse, elle est métaphysique, elle vient après la philosophie de la nature, celle-ci, sous cet aspect, est première. Ceci nous permet de préciser que selon l'ordre génétique, la philosophie de la nature nous conduit vers la philosophie première, normalement elle nous y dispose. Mais selon l'ordre de nature, la philosophie de la nature ne sera parfaite comme philosophie que dans sa conjonction à la philosophie première.

Cette philosophie de la nature considère l'être mobile en tant que mobile. C'est l'intelligibilité des réalités en mouvement qu'elle cherche. Elle ne la possède qu'en saisissant leur nature, puisque celle-ci n'est autre, selon le philosophe, qu'un «principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, essentiellement et non par accident»[4]. A la différence de la philosophie première qui dans le champ de ses investigations et dans la pénétration de ses connaissances n'a d'autres limites que l'être, la philosophie de la nature ne peut atteindre que la nature «principe du mouvement et du repos». Tout ce qu'elle considère, elle le considère formellement sous cet aspect et uniquement sous cet aspect. C'est pourquoi si elle parle de la cause première, ce sera uniquement en tant que cause première immobile, cause ultime de tout mouvement, explication dernière de l'être mobile en tant que mobile.

Une telle philosophie ne pénètre donc pas dans l'ultime intelligibilité de l'être comme tel; elle ne saisit que l'intelligibilité du «devenir», ou si l'on préfère, de l'être envisagé dans sa modalité de devenir.

Cette philosophie, beaucoup plus complexe que la métaphysique, étudiera d'abord certains principes généraux communs à tous les êtres physiques, pour s'occuper ensuite de réalités particulières.

---

[4] Phys. II, 1, 192; b 21–22.

L'idéal sera de saisir philosophiquement la nature propre de chaque réalité, ce en quoi elle se distingue d'une autre réalité, ce en quoi elle lui est semblable. C'est pourquoi Aristote commence sa philosophie de la nature par la Physique, où il traite de tout ce qui se rapporte d'une manière générale et commune à l'être mobile. Puis, avec le *de Coelo*, le *de Generatione*, le *de Meteorologicorum*, il considère successivement les espèces principales des êtres mobiles: le mobile selon le mouvement local en premier lieu, puisque le mouvement local est la première espèce de mouvement, puis les mobiles selon les mouvements d'altération, de génération et de corruption, où il traite des premiers éléments et des mixtes, d'abord selon leurs changements communs, puis selon leurs changements particuliers. Avec le *De Anima*, il considère tout ce qu'il y a de spécial et de propre aux mixtes animés: les vivants. Tous les vivants ont une âme, principe d'opérations vitales. La philosophie de la nature doit analyser ce qu'il y a de nouveau, d'inédit dans les diverses opérations vitales pour saisir par là ce qui caractérise l'âme. Les *traités: de Sensu et Sensato, de Memoria et Reminiscentia, de Somno et Vigilia*, étudieront les divers mouvements de la vie sensible et végétative. Enfin la philosophie arrive aux études encore plus particulières: *de Animalium Historia, de Partibus Animalium.* Entre la *Physique*, le *de Sensu et Sensato*, le *de Partibus Animalium*, il y a évidemment de très grandes diversités, mais une unité demeure: on est toujours en philosophie de la nature, il s'agit toujours d'étudier philosophiquement l'être mobile, d'en scruter les diverses causes, matérielle, formelle, efficiente, finale; il s'agit toujours, en définitive, d'atteindre la nature comme matière, forme, principe efficace et fin.

Si différente que soit la philosophie de la nature de la métaphysique, cependant toutes deux demeurent des philosophies spéculatives, dont l'unique souci est d'atteindre la vérité et de la contempler. Ces philosophies regardent leurs objets propres, comme des réalités existantes qui s'imposent à eux, capables de perfectionner la vie de l'intelligence, et, dans une certaine mesure, capables d'être aimés et de devenir objets de volonté, mais non immédiatement, ni formellement, sauf dans le cas de l'être premier. Ces objets ne se présentent pas à nous comme des objets que nous devons réaliser, qui dépendent de nous pour être, pour exister; ils nous sont donnés comme objets de connaissance pure, nous

invitant à les analyser, pour contempler, par eux, d'une certaine manière, celui dont ils ne sont que les vestiges ou les images[5].

La philosophie ne peut se contenter de cette simple spéculation, si noble et si sublime qu'elle soit; étant humaine, étant la sagesse de l'homme, elle doit encore étudier l'homme, dans ce qui le caractérise et le met au centre et au sommet de l'univers. Cette dernière partie de la philosophie, Aristote l'appelle la philosophie humaine. Comprenons bien qu'il ne s'agit pas dans cette philosophie humaine d'étudier spéculativement l'activité vitale de l'homme et d'analyser la nature de l'âme humaine comme âme, principe d'être et de vie du corps organique. Une telle étude relève de la philosophie de la nature. Dans cette nouvelle partie de la philosophie il s'agit de considérer l'homme d'une autre manière, d'étudier pratiquement l'activité humaine, en tant qu'humaine, c'est-à-dire en tant que volontaire, en tant que l'homme est capable de diriger et d'orienter sa vie d'une manière raisonnable. En effet, l'homme grâce à son intelligence et à sa volonté possède un certain «dominium» sur ses propres activités vitales. Il peut exploiter de diverses manières le capital vital qu'il a reçu de la nature. Il faut donc étudier philosophiquement ce nouvel objet qui ne se présente plus comme quelque chose d'indépendant de nous, mais au contraire comme quelque chose de dépendant de nous, comme quelque chose que nous édifions, que nous faisons par notre propre labeur humain. L'homme est capable de se construire lui-même, d'organiser selon les exigences de sa raison ses multiples opérations. L'homme est capable de se saisir des diverses réalités animées et inanimées qui l'entourent, de les exploiter, de les cultiver, de les éduquer. Il est capable de réaliser de véritables œuvres artistiques où il imprime, dans un monde autre que le sien, la marque de son génie personnel.

Nous sommes là en présence des deux grandes parties de la philosophie humaine: la philosophie morale qui considère l'ordre des opérations volontaires, et la philosophie de l'art qui s'occupe de l'ordre que l'intelligence humaine introduit dans les réalités extérieures qu'elle utilise[6].

---

[5] Saint Thomas: In decem lib. Ethi. Arist. ad Nic. I 1, n° 2 : «Ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat et non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam.»

[6] Saint Thomas: In dec. lib. Eth. Arist. ad Nic. I leç. 1: «Ordo autem actionum

La philosophie morale et la philosophie de l'art ont donc ceci de commun, c'est qu'elles traitent d'une matière essentiellement humaine, d'opérations relevant proprement de l'homme. Elles sont donc toutes les deux des philosophies pratiques puisqu'elles sont spécifiées par l'opération humaine comme telle, donc par un objet qui dépend de nous.

Tout en maintenant les caractères communs de ces deux parties de la philosophie, il faut bien comprendre leur très grande différence: l'une regarde «l'agibile», l'autre le «factibile». En effet, le propre de la philosophie morale, comme le note saint Thomas, est de considérer les opérations humaines, selon qu'elles «sont ordonnées entre elles et ordonnées vers leur fin»[7]. «L'agibile» comprend les opérations humaines au sens strict, c'est-à-dire celles qui procèdent de la volonté de l'homme selon l'ordre de la raison. En ce sens, on peut dire que le sujet de la philosophie morale est l'opération humaine ordonnée vers sa fin ou, si l'on veut, l'homme en tant qu'il agit volontairement à cause de la fin.

De plus, notons que l'homme est naturellement un animal politique et social, pour autant qu'il a besoin pour vivre de nombreux biens qu'il ne peut se procurer par lui-même. «L'homme est naturellement partie d'une certaine multitude par laquelle lui est donné le secours pour bien vivre[8]». Ce secours se présente à lui de deux façons: ce qui regarde les nécessités de la vie, sans lesquelles on ne peut pas vivre, et ce qui regarde son développement plénier, son bien-être. Les nécessités de la vie lui sont données par la communauté domestique, le bien-être, par la communauté politique. On a donc deux parties dans la philosophie morale: la première qui considère les opérations humaines, en elles-mêmes, «ordonnées vers leurs fins»; la seconde qui considère les opérations humaines engagées dans les communautés familiales et politiques.

Dans cette philosophie morale, c'est la fin ultime qui est le principe propre d'organisation, puisque c'est de cette fin que l'opération humaine reçoit sa dernière spécification. Dans l'ordre de

---

volontariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.»

[7] Saint Thomas, op. cit. I leç. 1 nº 2.

[8] Saint Thomas, op. cit. I leç. 1 nº 4.

«l'agibile», la fin ultime de l'homme est le principe premier. Sous la lumière de la fin ultime, nous devons préciser les relations qui existent entre l'Ethique et la Politique. Dans la mesure exacte où l'homme est capable par une vie contemplative d'atteindre le bien séparé: Dieu, dans cette même mesure il vit en solitaire, autonome et indépendant de toute communauté humaine. Dans la mesure où il mène une vie active, exerçant ses vertus morales et les diverses amitiés qui peuvent en résulter, dans cette même mesure il est partie de la communauté humaine, politique et familiale. Sa fin demeure le bien commun immanent.

Dans ces conditions, l'Ethique, en tant qu'elle regarde la fin ultime – bien séparé – demeure indépendante de la Politique, mais en tant qu'elle considère la fin intermédiaire – le bien moral – elle demeure dépendante de la Politique.

Par contre, la philosophie de l'art, regardant le «factibile», considère l'opération humaine non pas en tant que volontaire et ordonnée à la fin ultime, mais en tant que se réalisant dans une certaine matière extrinsèque à l'homme. Le «faire» c'est une certaine main mise de l'homme sur son milieu pour y faire refléter les aspirations les plus profondes de sa vie humaine ou, d'une manière plus précise, c'est une idée qui s'épanouit en une forme ou d'expression ou d'adaptation ou d'utilisation. On peut dire que la philosophie de l'art considère l'opération humaine engagée dans l'univers physique et dans la communauté humaine, luttant contre eux et avec eux, utilisant leurs forces en les exploitant ou en les assumant, c'est ce que nous pouvons constater dans l'usage des arts dits «libéraux»: rhétorique, poétique, ou des arts dits «manuels»: menuiserie, agriculture, élevage . . .

Une telle philosophie ne s'occupe plus que d'une fin particulière: l'œuvre à réaliser, sans regarder formellement la fin ultime du sujet. Cette fin particulière a des modalités très diverses depuis la forme de pure beauté jusqu'à la forme d'utilité, de pure adaptation, mais elle restera toujours particulière. Il ne s'agira toujours que de la fin propre de telle œuvre, la «finis operis», et non de la «finis operantis».

A la différence de la philosophie morale qui se distingue en Ethique et Politique, la philosophie de l'art ne se distingue plus de cette façon, car dans toute activité artistique, il y a un aspect individuel et un aspect politique, ou si l'on veut, toute activité

artistique est bien l'activité d'un homme, très individualisé et très personnel souvent et en même temps l'activité d'un homme engagé dans une communauté humaine[9]. L'activité artistique se réalise dans une communauté humaine, avec son approbation ou sa condamnation, avec son soutien matériel, économique, psychologique, et également avec ses oppositions analogues. La philosophie de l'art implique donc nécessairement certains aspects communautaires dont elle ne peut s'abstraire.

Sous cet aspect, la philosophie de l'art apparaît comme ayant un caractère plus synthétique que la philosophie morale, mais ne nous y trompons pas! En réalité, elle ne possède pas l'unité profonde de cette dernière qui lui vient de la cause finale ultime – nécessairement unique. La philosophie de l'art, en effet, après avoir étudié ce qui caractérise l'activité artistique humaine, après avoir analysé la structure originale de ces divers moments (inspiration, expérience, réalisation, contemplation), après avoir saisi son enracinement dans la nature et comment elle l'achève (l'art imite la nature et l'achève), après avoir compris qu'elle possède des causes déterminées et une liberté plénière, s'épanouissant dans un climat spécial, moral ou immoral, païen ou chrétien, et possédant des physionomies, ou plus exactement des inspirations, très diverses, la philosophie de l'art arrive nécessairement à étudier l'habitus d'art – principe propre de toute activité artistique et à montrer la non-connexion des arts, par le fait même à montrer comment la philosophie de l'art doit se diversifier en autant de parties qu'il y a d'arts à étudier et à analyser dans leurs caractères propres et spécifiques.

C'est pourquoi s'il y a bien une philosophie de l'art et s'il faut maintenir cette partie spéciale de la philosophie, il ne faut pas oublier que cette philosophie en raison même du caractère pratique du «factibile» doit se morceler, se distinguer pour tâcher de saisir la note propre de chaque «factibile» humain, depuis celui de la poésie jusqu'à celui de l'art culinaire et de l'agriculture, pourrait-on dire! . . . Mais à l'intérieur de cette diversité, il faut souligner l'ordre spécial qui demeure et les diverses hiérarchies que l'on peut établir.

---

[9] Cf. Lalo Ch.: L'art loin de la vie, Paris 1939, p. 139. «Tout homme peut trouver dans son activité artistique, selon ses besoins, une vie individuelle profondément intime et une vie sociale puissamment solidaire . . .»

Nous voyons donc que cette philosophie de l'art n'est pas un petit traité secondaire facultatif, un peu de luxe, comme on a trop souvent coutume de la considérer. Elle est essentielle à toute philosophie humaine, digne de ce nom, qui par le fait même nous donne une compréhension plénière des activités humaines et nous montre leurs connexions intimes. Ce n'est que par la philosophie de l'art que nous pouvons avoir une connaissance parfaite du «factibile». Par cette philosophie nous devons être à même:

1° d'apprécier toute l'originalité de l'activité artistique, considérée selon toute son ampleur d'activité humaine fabricatrice;

2° de juger de l'attraction spéciale sur l'homme d'une telle activité et de comprendre son pouvoir de séduction en voyant comment une telle activité est un bien connaturel à l'homme, en tant qu'«homo faber», en tant que possédant une intelligence d'une âme forme d'un corps, dépendant dans son exercice et son développement des activités sensibles;

3° d'évaluer à la fois la force et les dangers propres d'une telle activité en précisant comment celle-ci n'est pas le bien premier et propre de l'homme – l'homo faber n'est pas l'homme considéré dans sa totalité d'homme –;

4° enfin de comprendre comment une telle activité, si elle vient à s'implanter de telle façon dans la vie humaine qu'elle arrive à en polariser et à en capter toutes les forces vives, conduit l'homme non seulement à un isolément terrible, le séparant des autres biens plus profondément humains et seuls capables en définitive de l'épanouir pleinement, mais doit nécessairement le dominer, en le tyranisant, voulant faire de lui un «produit artificiel», pour l'exploiter dans un sens de pure fabrication. Il revient en propre à la philosophie de l'art de nous montrer le «pourquoi» de cette grandeur du «factibile», de sa force de séduction et de sa tyrannie organisée en apparence libérale, si on le laisse devenir le maître suprême. C'est donc bien la totalité des activités humaines, même au point de vue communautaire, qui demeurerait inexplorée et inintelligible, si nous rejetions délibérément une telle philosophie.

Ajoutons que même pour la vie de chrétien comme tel, une telle philosophie a un certain rôle à jouer, car elle nous permet de mieux comprendre comment la vie divine chrétienne est comme au-delà de cette distinction de «l'agibile» et du «factibile», ou plus exactement comment elle assume éminemment les diverses perfections

de «l'agibile» et du «factibile». Notre vie chrétienne ne nous fait-elle pas vivre avec le Christ et sur le modèle du Christ ? C'est à la fois une *union* et une *imitation* du Christ. Elle nous demande à la fois d'aimer Dieu et d'aimer le prochain, de vivre en solitaire et en communauté, d'édifier cette communauté, d'y remplir un rôle et une fonction. Cette communauté s'épanouira dans une liturgie, qui assumera tout ce que nous appelons l'art liturgique, et qui doit être comme le milieu propre d'inspiration où doit éclore normalement tout un art chrétien. N'oublions pas, en effet, qu'en plus des dons du Saint-Esprit qui s'exercent d'une manière invisible, il y a les «charismes» qui permettent aux membres du Christ d'avoir les uns sur les autres une efficacité visible de gestes, de paroles, d'activités.

Evidemment, la philosophie de l'art ne traitera pas explicitement de tous ces problèmes, mais elle permettra à la théologie spirituelle de les étudier plus profondément en lui fournissant certaines notions.

A notre époque surtout, la philosophie de l'art est utile pour nous permettre de mieux saisir les tendances philosophiques contemporaines. Ces diverses philosophies phénoménologiques, existentialistes (même marxistes d'une certaine façon) . . . sont, en effet, des philosophies où l'homme tient une place primordiale et capitale. Tout, dans ces philosophies, semble, en définitive, se ramener à une sorte de philosophie humaine, et on peut même affirmer que tout semble, en quelque sorte, se ramener à une étude psychologique très poussée du «factibile» dans ses multiples modalités. Ce fait peut facilement s'expliquer dès qu'on note, d'une part, que la cause finale n'est plus reconnue comme elle devrait l'être, et, d'autre part, que l'aspect subjectif et psychologique tend à tout envahir. Depuis Descartes, avec le rejet de la cause finale et la confusion entre les points de vue psychologique et métaphysique, on assiste à cette emprise extraordinaire et monstrueuse du «factibile». Seule une conception philosophique juste et exacte du «factibile», qui sache en apprécier la grandeur et les limites, peut comprendre ce qu'il y a d'exact et d'erroné dans de telles conceptions philosophiques. Il ne faut jamais oublier que la critique, si elle veut être efficace, doit toujours se placer sur le même plan que l'adversaire pour pouvoir connaître à la fois la part de vérité qu'il affirme et toutes les erreurs qu'il soutient. C'est par la philosophie de l'art que nous pouvons le mieux saisir ce qu'il y a de légitime et d'insoutenable dans toute philosophie idéaliste, aussi bien celle d'un

Platon que celle d'un Descartes, d'un Hegel, puisque tout idéalisme semble bien impliquer une certaine position artistique et esthétique à laquelle il accorde une valeur absolue, métaphysique. Dans tout idéalisme, il y a une certaine exaltation de la cause formelle (intrinsèque et souvent aussi exemplaire) au détriment de la cause finale.

Etant donné l'existence de ces esthétiques idéalistes qui se présentent comme des sciences du beau, il est nécessaire, comme introduction critique à la philosophie de l'art, de préciser la nature analogique du beau, et de montrer que la philosophie de l'art ne s'occupe pas du beau analogique comme tel, mais de tel beau spécial. Le beau analogique, dans toute sa perfection, seule la métaphysique peut l'étudier et l'analyser. Il faut à l'égard du beau faire des discernements et des critiques analogues à celles qu'Aristote eut soin de préciser, contre la philosophie de Platon, à l'égard du bien. Le philosophe montre, en effet, que l'éthique ne considère pas le «bien en soi», le bien absolu, mais le bien humain, celui qui relève de l'«*agibile*». Montrons, de même que la philosophie de l'art doit regarder le «beau humain», celui qui se trouve relatif au «factibile», soit comme son terme ultime, recherché par lui-même (le beau des beaux arts), soit comme son mode (le beau des techniques), soit comme son premier fondement naturel (le beau de la nature). C'est précisément à cause de ces discernements critiques que nous devons faire en face des philosophies idéalistes qu'il nous semble préférable de ne pas parler *d'Esthétiques*[10], mais de *Philosophie de l'art*. Par là, nous mettons tout de suite l'accent sur le «*factibile*», sur le «*faire*», ce qui exprime le caractère pratique de cette philo-

---

[10] N'oublions pas ce que Hegel nous dit à ce sujet: «C'est Baumgarten qui a donné le nom d'esthétique à la science des sensations (sensations agréables), à cette théorie du Beau. A nous autres Allemands ce terme est familier; les autres peuples l'ignorent. Les Français disent «Théorie des arts» ou des «Belles-Lettres»; les Anglais la rangent dans la critique (critic) . . . A vrai dire, le terme «esthétique n'est pas tout à fait celui qui convient. On a encore proposé des dénominations: «Théorie des belles sciences», «des beaux-arts», mais elles ne se sont pas maintenues, et avec raison. On a également employé le terme «callistique», mais ici il s'agit non du beau de général, mais du beau, création de l'art. Nous allons donc nous en tenir au terme «esthétique», non parce que le nom nous importe peu, mais parce que ce terme a reçu le droit de cité dans le langage courant, ce qui est déjà un argument sérieux en faveur de son maintien . . . (cf. *Esthétique*. Intr. p. 17–19; trad. par J. G. Aubin, Paris 1944).

sophie et supprime l'équivoque de terme «esthétique» qui laisse à penser qu'il s'agit d'une science spéciale spécifiée par le beau comme tel[11].

L'importance de la philosophie de l'art est donc, et plus que jamais, indéniable; mais reconnaissons aussi sa difficulté. Elle réclame à la fois des capacités philosophiques et artistiques, et c'est pourquoi elle ne peut s'édifier parfaitement sans le concours des philosophes et des artistes. Et ce concours est chose délicate, car le philosophe doit avoir l'humilité de mendier auprès des artistes non seulement sa matière, mais aussi des faits qui lui serviront de principes propres. Et les artistes doivent accepter que les philosophes éclairent ces faits, les illuminent de la lumière philosophique pour qu'ils puissent apparaître dans toute leur intelligibilité propre. Ce concours ne pourra se réaliser que si le philosophe est déjà un peu artiste et que si l'artiste est lui aussi un peu un philosophe. Autrement ils s'affronteront sans se comprendre.

D'autre part, reconnaissons que, du point de vue de la philosophie aristotélico-thomiste, la philosophie de l'art a été encore peu travaillée; on commence à s'en inquiéter[12], ce n'est pas trop tôt! On a laissé aux philosophies idéalistes le soin d'édifier de grandes synthèses esthétiques, et on s'est contenté de les critiquer, sans édifier d'authentiques philosophies de l'art. Cette déficience provient, sans doute de ce que la philosophie aristotélico-thomiste a été exploitée surtout par les théologiens qui ont gardé la morale théologique, mais ne se sont pas occupés de l'art. Il est donc nécessaire de remédier à une telle lacune.

---

[11] Cf. *Ch. Lévêque:* La *Science du beau*, t. II, Paris 1872, p. 476. En parlant du mérite de Baumgarten, Ch. L. déclare: «Il essaya de constituer l'étude de beau à l'état de science distincte, mais on ne peut dire qu'il ait vraiment réussi dans cette entreprise.» Lui-même, Ch. Lévêque, établit qu'il y a une science du beau dont la fonction propre est de résoudre ces deux questions: 1° quels sont les effets du beau sur notre âme; 2° quelle est la nature du beau? Et il reconnaît que cette dernière question réclame l'intervention de la métaphysique.

[12] Cf. *L. Wencelius*, La philosophie de l'art chez les néo-scolastiques de langue française, Paris 1932. – *Vittorio del Gaizo*, Spunti Tomistici per una estetica moderna, Firenze 1948. Et surtout paru depuis ces remarques, *J. Maritain*, Creative intuition in art and poetry, New York. Voir traduction du chapitre Poésie et Beauté dans Nova et Vetera, 1953, pp. 162–195.