Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: 1 (1958)

Heft: 4

Artikel: Les deux voies de la philosophie aristotélicienne

Autor: Muralt, André de

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-846764

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

LES DEUX VOIES DE LA PHILOSOPHIE ARISTOTÉLICIENNE

1. UNITÉ OU DUALITÉ DE L'INTELLIGENCE ?

Le présent essai fait partie d'un ensemble de recherches qui visent à déterminer les grandes démarches de l'intelligence philosophique humaine. La critique interne de la pensée philosophique révèle en effet deux grands types de démarches intellectuelles. Le premier, plus unitaire que synthétique, jaillit d'un seul jet, à partir d'un principe premier aussi bien du point de vue chronologique qu'ontologique ou logique, tels Spinoza, Malebranche ou Descartes, c'est-à-dire le courant d'inspiration cartésienne. Ces philosophies sont univoques, au sens le plus fort du terme, et ne peuvent terminer qu'à une intuition unique et totale qui épuise d'un coup la connaissance philosophique de la réalité, soit que cette intuition s'étende dans le temps, sur le mode déductif propre à la science mathématique, en tendant dialectiquement vers une saisie unitaire, comme chez Spinoza et Descartes, soit que cette intuition situe immédiatement le philosophe dans l'éternité de la connaissance divine, comme pour Malebranche et d'une manière générale le courant d'inspiration ontologiste (Héraclite, Parménide) : ici comme là le fait est principe, ou le principe l'unique fait absolu.

Le deuxième type de démarche intellectuelle au contraire est soumis à une stricte dualité de structure, et donc à une dualité des priorités respectivement envisagées : la priorité chronologique ne s'identifie pas à la priorité ontologique ou logique, le fait ne s'identifie pas au principe, pas plus que le principe n'est le seul fait. Ces philosophies, loin d'être absolument univoques, comportent, selon la terminologie d'Aristote, une part d'analogie, ou au moins d'équivocité. Aussi sont-elles des philosophies synthétiques, telles celles de Platon, Kant ou Husserl, qui unifient les deux priorités respectives grâce à un point de vue supérieur, soit la surtranscendance du Bien (Platon), soit l'identité absolue ou intentionnelle de l'aperception transcendantale, à la fois conscience transcendantale de soi et constitution trans-

cendantale de l'objet (Kant ou Husserl). Dans les trois exemples cités, toujours la démarche intellectuelle présente la même dualité : de l'expérience originaire du fait, elle remonte au principe premier, d'où elle redescend vers le fait pour l'éclairer à nouveau, et, dans cette lumière nouvelle, le pénétrer et le comprendre.

Ainsi la dialectique ascendante de Platon remonte de la chose à l'idée ultime, puis redescend de l'idée à l'idée, réalisant ainsi une connaissance parfaitement à priori et pure de tout élément sensible[1]. De même l'analyse transcendantale de Kant remonte de la conscience psychologique de l'objet phénoménal à la conscience transcendantale de soi, pour redescendre synthétiquement de celle-ci au phénomène, puis à la chose en soi. De même enfin la réduction transcendantale de Husserl remonte de l'expérience réduite des significations mondaines à l'expérience transcendantale de l'*ego,* puis, de la vie intentionnelle de celui-ci, redescend vers l'objet empirique et, téléologiquement, vers la chose pure et simple.

Dialectique ascendante et descendante, aperception et constitution transcendantales, réduction réflexive et téléologie objectivante, représentent ainsi dans chaque cas une double démarche intellectuelle, dont les deux dimensions s'harmonisent dialectiquement, soit dans la transcendance suressentielle du Bien, soit dans l'unité synthétique de l'aperception, soit dans l'intentionnalité même[2].

Cette remarquable constance dans la démarche intellectuelle nous a amené à interroger sur ce même point la pensée d'Aristote. Une recherche critique — du point de vue même de l'école aristotélicienne — nous a révélé ici aussi une dualité de structure, celle même exposée dans cet essai. Que signifie cette dualité dans la démarche ? La présente étude ne prétend pas répondre à cette question capitale. Cependant, elle permet, semble-t-il, l'esquisse de solution suivante.

Même si les démarches d'Aristote, Platon, Kant et Husserl, présentent extérieurement la même apparence, la dualité de structure chez les uns et les autres a une signification profondément différente. C'est la question de l'être, de l'exister, qui va les départager : aussi bien chez Platon, Kant ou Husserl, la synthèse des deux dimensions se produit au détriment de la chose même, concrète, réelle, bien que, chez le premier, la dévaluation de la chose concrète découle d'une conception métaphysique parménidienne qui refuse l'être en soi à

---

[1] Platon, *République,* 511 b-c, trad. Chambry, Editions Belles-Lettres, Paris.

[2] Cette dualité de structure a été développée dans nos ouvrages *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien* (Aubier, Paris) et *L'idée de la phénoménologie* (P. U. F., Paris).

toute réalité autre que l'absolu transcendant, et que, chez les deux autres, la réduction de la chose concrète découle d'une conception constitutive qui refuse la validité en soi à toute réalité autre que le sujet transcendantal ou que la norme logique universelle de la vie de conscience.

La connaissance platonicienne aboutit à n'être plus qu'une connaissance idéale, à priori, pure de tout élément sensible, qui n'est connaissance de la chose que par une participation dont tout le dialogue du *Parménide* souligne les difficultés et dont Platon lui-même avoue qu'elle est très mystérieuse et embarrassante [1]. La *Critique de la Raison pure* exclut toute affirmation d'un être extramental, bien que, comme Jacobi le prétendait, cette affirmation soit nécessaire au système pour expliquer le phénomène sensible [2]. De même enfin Husserl, réduisant la chose mondaine, dans une *skepsis* de type cartésien, ne peut plus la retrouver, sinon à l'infini, comme une idée de la raison, exprimant une absence de limites dans un processus [3].

Aristote au contraire tente de rechercher l'unité des deux voies intellectuelles par et dans la connaissance de l'*identité existentielle* — admise et reconnue comme telle par le philosophe — *de l'Etre premier,* Substance séparée, Acte pur, source d'être et d'intelligibilité, donc « lieu géométrique », si l'on peut parler ainsi, où s'identifient l'*ordo essendi* et l'*ordo cognoscendi* [4].

Une critique interne des pensées philosophiques citées ici révèle donc d'une part une *philosophie dialectique* qui recherche l'unité à travers l'affrontement et le dépassement des contraires, une *philosophie de l'avoir,* c'est-à-dire *de la participation et de la relation,* et d'autre part une *philosophie analogique* qui recherche l'unité en maintenant les discontinuités, au besoin en les soulignant, une *philosophie de l'être,* c'est-à-dire *de la causalité et de l'acte* (le principal caractère de l'acte étant pour Aristote d'être séparé, *chôristos*)[5]. C'est

---

[1] *Timée,* 50 c, 51 b.

[2] Vaihinger, *Kommentar der Kritik der reinen Vernunft,* II, p. 37.

[3] Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...,* I, IV. Abschnitt.

[4] *Métaphysiques,* livre XII, chap. 9 (trad. Tricot, Vrin, Paris).

[5] L'acte est l'exister (*Métaphysiques,* livre IX, chap. 6, 1048 a 30) séparé (1048 b 14) et final (chap. 8, 1050 a 9). Si l'aristotélisme est une philosophie de l'acte, il ne faut pas l'entendre en un sens univoque, la philosophie aristotélicienne est aussi une philosophie de la substance. Mais la priorité appartient à l'acte dans ce que l'école aristotélicienne et thomiste appelle l'ordre de la causalité « in causando », ordre de l'exercice et de l'exister (actus exercitus), et la priorité appartient à la substance dans l'ordre de la causalité « in praedicando », ordre formel de l'attribution, ordre de la spécificité et de l'analyse (actus signatus),

ce dernier type de réflexion intellectuelle que nous voudrions présenter maintenant.

2. RÉALITÉ ET CONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE

Le point de vue adopté ici est critique, ce qui légitime un mode intuitif de la pensée : il s'agit d'un discernement et d'une justification des deux voies de la connaissance philosophique de style aristotélicien. Pour satisfaire à cette exigence, il faut partir de deux affirmations métaphysiques, l'une purement critique portant sur la connaissance, l'autre proprement métaphysique portant sur l'être. 1) L'intelligence est faite pour l'être. 2) Il n'est d'être, au sens fort d'existant, que la chose individuelle et le principe universel séparé, l'Etre premier.

Quand un philosophe aristotélicien parle d'être, il en parle toujours par référence à l'être en acte ultime, c'est-à-dire l'exister, l'*esse*. L'intelligence faite pour l'être ne termine donc qu'à l'être existant, et ce mode terminal de la connaissance est le jugement. Partout où il y a connaissance de l'être existant, il y a jugement : jugement d'expérience affirmant l'existence de la chose individuelle irréductible à l'intelligence, jugement affirmant l'existence du principe premier. La connaissance philosophique tout entière se situe donc entre deux jugements d'existence, comme entre deux limites extrêmes. Pourtant seule l'une de ces limites est connaissance au sens fort.

Une définition grossière de la philosophie en fait une entreprise de connaissance universelle. Cette universalité cependant ne doit pas être comprise selon un mode quantitatif, en ce sens que la connaissance philosophique épuiserait la totalité du réel, mais selon un mode qualitatif, en ce sens que la connaissance philosophique termine à la saisie du principe ou cause propre de la chose étudiée. Le philosophe aristotélicien à strictement parler ne connaît pas la chose individuelle comme telle, mais il connaît son principe, sa cause[1], et par là il connaît la chose par et dans son principe. Jugement d'existence individuel et jugement contemplatif du Principe sont bien l'un et l'autre des connaissances, mais l'un a une valeur de connaissance sensible « perceptive », l'autre une valeur de connaissance philosophique parfaite.

---

bien qu'il ne faille pas concevoir la substance comme pur sujet, mais comme principe formel d'être. La substance n'équivaut pas à la *ratio,* à l'essence, pas plus que l'acte à l'existence. Cette confusion a hâté la décadence de la scolastique, décadence consécutive à une formalisation de l'acte, donc à une platonisation d'Aristote.

[1] *Métaphysiques,* livre IV, chap. 2, 1003 b 16.

Et c'est uniquement à ce jugement d'existence contemplatif que s'achève la recherche du philosophe aristotélicien.

Mais s'il y a deux pôles extrêmes de la connaissance humaine, c'est que deux points de vue s'imposeront successivement quant à l'élaboration de celle-ci. Un double ordre de priorité s'établit et détermine une démarche de connaissance qui passe de la chose individuelle à sa cause, et une démarche de connaissance qui passe de la cause à la chose individuelle. En effet la connaissance philosophique est liée à un devenir, et parcourt au moins deux étapes : un moment premier pour nous qui est la *perception de l'être de la chose,* un moment premier en soi qui est la *saisie de sa cause* et conséquemment la *saisie de la chose dans sa cause.* Or il s'agit dans le cas présent de l'Etre premier qui est à la fois cause et principe : la connaissance métaphysique contemplative équivaut ainsi à la connaissance de la chose dans son principe [1].

Une telle affirmation repose sur la nette distinction aristotélicienne entre le sens et l'intelligence. La connaissance immédiate et première pour nous est la connaissance sensible, la perception de la chose. La connaissance première en soi est la connaissance intellectuelle, qui, du fait qu'elle s'élève à l'universel, peut atteindre le principe même de la chose. Nous voyons immédiatement par cette première introduction que la connaissance philosophique va être soumise à une tension interne que la réalité ne connaît pas. L'intelligence est faite pour l'être, la connaissance tente de saisir l'être tel qu'il est en lui-même, dans son intimité même. L'intelligence ainsi tend à s'identifier d'une manière spirituelle intentionnelle à la réalité. Or celle-ci est structurée selon les rapports cause-effets, principe-conséquence, d'une manière irréductible et nécessaire. L'effet ne précède jamais la cause, qui seule peut poser dans l'être son effet propre. Ce qui donc *est,* au sens propre et fondamental, c'est le principe, la cause, et secondai-

---

[1] Le principe connote seulement un ordre de priorité et de postériorité, la cause une influence causale sur l'être causé (S. Thomas d'Aquin, *in Metaph. Comm.,* n° 751, Marietti, Turin, 1950). Toute cause ainsi est principe (*Métaphysiques,* livre V, chap. 1, 1013 a 17) bien que la priorité ne doive pas être comprise exclusivement comme temporelle, la cause formelle par exemple n'étant pas un principe précédent chronologiquement son effet. Inversément cependant tout principe n'est pas cause, les propositions premières de l'intelligence (principes de non-contradiction, d'identité, de causalité) ne sont pas en effet causes de la connaissance. Il apparaît ainsi que seul l'Etre premier est cause et principe dans tous les sens de ces termes : il est cause d'être, premier de tout ordre tant de l'être que de la connaissance (*Métaphysiques,* livre V, chap. 1 et 2, cf. *Commentaire* correspondant de S. Thomas). E. Gilson admet que pour Aristote la notion de cause (aition) et de principe (arché) sont pratiquement équivalentes (Revue Thomiste, 1952, n° 1, p. 39-63).

rement l'effet, la conséquence. Il y a donc dans la réalité un antérieur et un postérieur : l'univers est soumis à un certain ordre, et toute chose n'existe pas au même titre ni selon la même nécessité [1].

Mais, c'est la chance du philosophe, l'effet manifeste la cause, et même parfois l'effet « fait exister » la cause, étant l'exercice même de celle-ci. Dans le premier cas la chose faite manifeste la cause efficiente, l'œuvre le producteur par exemple. Dans le deuxième cas l'opération fait exister *in concreto* (en acte second) la forme, comme l'agir la forme raisonnable de l'homme [2]. Or c'est ici que s'inaugure la connaissance philosophique. Car si l'effet manifeste la cause, c'est que l'effet est manifesté immédiatement : c'est l'effet qui apparaît immédiatement à l'expérience élémentaire philosophique. Autrement dit, ce que l'intelligence, et plus particulièrement le sens en quête de savoir, saisissent en premier lieu, c'est l'effet, la conséquence, mais non pas le principe ni la cause. L'ordre de la connaissance est ainsi apparemment inverse de l'ordre de la réalité : pour nous, pour notre connaissance en train de s'élaborer, c'est l'effet qui est premier et le principe second [3]. C'est l'origine de la tension propre à l'intelligence philosophique, ce qui nécessite sa souplesse, qui n'est autre que l'analogie même. Car il s'agit de retrouver la réalité en suivant un ordre qui est l'inverse de celui de la réalité même.

Il y a là un paradoxe qui a été résolu chez bien des philosophes par l'affirmation pure et simple de l'identité de l'ordre de la connaissance et de l'ordre de la réalité, « ordo cognoscendi ordo essendi ». En fait *la pensée aristotélicienne ne nie nullement qu'il y a une phase de connaissance philosophique où l'ordre de la connaissance soit identique à l'ordre de la réalité,* mais elle tient essentiellement à maintenir une première phase d'invention, qui remonte à rebrousse-poil la réalité jusqu'à son principe. Nous en avons déjà indiqué la raison (la distinction du sens et de l'intelligence, et la primauté chronologique accordée à celui-là), nous pouvons l'expliciter maintenant : la pensée aristotélicienne nie l'existence d'une *intuition intellectuelle originaire et inventive* (par opposition à Platon) [4], et historiquement elle ne pou-

---

[1] *Métaphysiques,* livre V, chap. 11, 1019 a 1 sq.

[2] Cette distinction entre acte premier et acte second est explicitée du point de vue de l'intelligence et du sens dans le *Traité de l'Ame,* livre II, chap. 5, 417 a 20 sq. et 417 b 17 sq. (trad. Tricot, Vrin, Paris). Cf. S. Thomas d'Aquin, *Comm. in Aristotelis librum De Anima,* livre II, leçons 11 et 12 (Marietti, Turin, 1948).

[3] *Métaphysiques,* livre V, chap. 11, 1018 b 30.

[4] Elle ne nie nullement en revanche une intuition intellectuelle réflexive ou critique, telle l'appréhension des transcendantaux, par exemple. Pour le philosophe aristotélicien, l'intuition intellectuelle originaire et inventive résulte nécessaire-

vait pas connaître l'influence de la foi dans la découverte du principe premier. L'aristotélisme chrétien se trouvera devant ce problème de l'influence de la foi dans l'élaboration d'une philosophie purement naturelle, et il le résoudra en affirmant que la foi n'a qu'une valeur dispositive — donc matérielle — dans l'accession de notre raison à la contemplation philosophique du principe premier (par opposition à tout fidéisme ou ontologisme chrétien).

Mais lorsque le principe est atteint, il est clair que cette connaissance illumine toute la phase précédente d'une intelligibilité nouvelle et plus parfaite : la connaissance philosophique est alors pleinement achevée dans cette deuxième phase, qui ne fait en somme qu'assumer la première à la lumière de son terme (principe). Le philosophe aristotélicien admet donc deux moments fondamentaux de la connaissance philosophique : l'un de pure découverte (voie d'invention), l'autre de contemplation ultime du principe, et à partir du principe, de l'ordre même de l'univers (vue de sagesse ou voie du jugement). Gardons provisoirement ce schéma imaginatif de deux phases ascendante et descendante, bien qu'il soit, comme nous le verrons, particulièrement inadéquat. Nous considérerons ici maintenant le détail de l'une et l'autre voie.

3. LA VOIE D'INVENTION

a) *L'expérience.*

Comme son nom l'indique, la voie d'invention est une voie de découverte, qui à partir d'une donnée immédiate, trouve ce qui justifie celle-ci, ce qui en est la raison, le principe, la cause propres. Or le donné immédiat est celui de l'expérience sensible, résultat de l'élaboration de la sensation élémentaire en perception. Le premier moment de la connaissance philosophique est donc la perception, cette notion qui prend une telle importance chez les philosophes contemporains. Voyons son caractère propre : la perception est une authentique connaissance — quoique élémentaire — car elle est la saisie immédiate d'un objet sensible matériel, tel qu'il est en lui-même. Cependant elle ne se réduit pas à une simple intuition. Car d'intuition, nous n'en avons guère que sous la forme élémentaire de la sensation. La perception est principalement un jugement d'expérience qui affirme l'existence d'un objet singulier dans son irréductibilité à l'intelligence et au sens ; ce jugement élémentaire repose sur

---

ment d'une confusion entre l'ordre de sagesse et l'ordre d'invention (ce qui est le propre de l'ontologisme) ou d'une confusion entre l'ordre critique (réflexe) et l'ordre de découverte (ce qui est le propre de l'idéalisme).

l'appréhension des qualités sensibles d'un objet, de même que le jugement intellectuel, tel que la critique le dégage dans toute sa pureté, est un acte d'adhésion de l'intelligence à l'être, acte qui suppose une appréhension intellectuelle simple. La perception est donc la première forme consciente de la connaissance humaine, et elle est consciente précisément parce qu'elle est principalement jugement, c'est-à-dire activité de l'intelligence qui élabore un donné sensible primitivement donné. La sensation n'est que l'*élément* de la connaissance sensible, et du jugement d'expérience en particulier : elle est un principe constitutif matériel de la perception. Celle-ci est donc plus qu'une intuition sensible, car elle est le résultat de l'activité de l'intelligence conjointe à celle du sens [1].

L'expérience est donc une certaine saisie de l'être : à tout le moins une constatation de l'être qui à ce titre satisfait un premier degré de connaissance intelligente. Mais ce n'est pas une connaissance proprement dite, car la connaissance philosophique veut atteindre le principe de la réalité expérimentée, elle veut donc grâce au principe expliquer la réalité. Aussi l'expérience, qui ne peut que constater ce qui est manifesté immédiatement, sans remonter explicitement au principe, est-elle une première phase insatisfaisante qui doit être dépassée. Et ce dépassement, c'est elle-même qui le réclame [2], car l'expérience

---

[1] C'est ici un exemple où se mesure la différence entre une *philosophie analogique* et une *philosophie dialectique* ; Husserl, placé devant le même problème de la présence du jugement dans l'expérience, le résout en élargissant intentionnellement le jugement à l'expérience, c'est-à-dire en faisant du jugement même une expérience (*Formale und transzendentale Logik,* p. 186, tiré à part du *Jahrbuch für phil. und phen. Forschung,* Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1929). Ce que la pensée aristotélicienne considère *in actu signato,* selon le point de vue de la *ratio* formelle, comme une différence de nature, Husserl le considère comme une différence dialectique de degré seulement. Il est clair cependant que la pensée aristotélicienne considère que l'expérience est une unité irréductible *in actu exercito,* selon le point de vue de l'exercice concret. Il apparaît ainsi que la phénoménologie identifie forme et fin, ce qui est la thèse de notre ouvrage cité. — Remarquons enfin que, de manière inverse, Husserl reconnaît déjà dans l'expérience les objectivités propres au jugement, l'expérience les pré-constituant passivement (*Erfahrung und Urteil,* p. 73 sq., Claassen Verlag, Hamburg, 1954). Les deux dimensions de l'intentionnalité s'identifiant, la différence entre expérience et jugement n'en reste pas moins de degré seulement.

[2] Cette nécessité de dépasser la pure expérience immédiate est ressentie également par certains philosophes modernes. Mais ceux-ci s'orientent souvent vers une contemplation de style esthétique, qui n'est qu'une perception dilatée, intensifiée et perfectionnée à l'infini. Alors que le philosophe aristotélicien maintient une distinction de nature (et non seulement de degré) entre l'expérience et la contemplation. Cf. note précédente.

suscite l'éveil de l'intelligence comme telle. Au vu de l'expérience, l'intelligence *interroge*. Cette interrogation est possible évidemment parce que l'intelligence elle-même est engagée dans la perception, dans la mesure où elle pose le jugement d'expérience. Cette coopération de l'intelligence et du sens est donc nécessaire au sens, d'une part pour que celui-ci puisse terminer en une perception proprement dite, et d'autre part pour que cette perception puisse se continuer en une connaissance philosophique authentique.

b) *L'analyse.*

Par l'interrogation, l'intelligence revient sur l'expérience : c'est un mouvement de *réflexion* : l'intelligence se demande si la réalité qu'elle considère dans l'expérience se suffit à elle-même, c'est-à-dire si elle satisfait l'exigence d'intelligibilité. Le fait de l'interrogation constitue déjà une pré-indication négative de la solution : car pourquoi poser la question, si la réalité considérée se suffit à elle-même, si elle s'explique et se rend raison à elle-même ? *Par l'interrogation, l'intelligence prend explicitement conscience qu'elle est soumise au devenir, et que sa connaissance ne saurait se réduire à une pure et simple intuition*[1]. L'interrogation manifeste clairement que l'intelligence tend vers une explication, ou plutôt vers un principe réel d'explication, qui est au-delà des apparences données par l'expérience.

Car précisément le principe est un au-delà : il s'agit pour l'intelligence de dépasser l'écran des apparences. L'intelligence doit opérer une sorte de saut, qui va lui faire dépasser d'un coup le domaine de l'expérience. L'intelligence, après s'être exercée conjointement au sens, doit maintenant s'exercer à l'état pur, et les actes qu'elle va poser désormais seront des actes proprement intellectuels, séparés du sens. Cette démarche purement intellectuelle prendra une première forme dans l'*analyse*. On ne saurait trop insister sur la discontinuité que l'analyse introduit dans l'unité opérative de la connaissance humaine. L'expérience affirme l'être du singulier sensible. Il faut dépasser ce niveau pour atteindre au principe : il faut donc passer du niveau d'être brut au niveau supérieur de l'intelligibilité de l'être. Cette rupture de continuité dans la pensée, de soi pourtant une, manifeste

---

[1] C'est pourquoi la pensée phénoménologique, qui n'éprouve pas le besoin de questionner *activement* l'objet, puisque celui-ci est par lui-même question grâce à la réduction, tend à être intuitive. La philosophie dialectique tend ainsi, par son refus d'analyse, à rejoindre à l'infini la position intuitionniste de l'ontologisme, ce qui explique l'apparition dans la phénoménologie allemande du monolithe heideggerien.

en acte exercé la discontinuité qui sépare l'effet de la cause, la conséquence du principe, et illustre le caractère violent d'une démarche qui tente de remonter de l'un à l'autre, en séparant ce que la réalité compose. Si donc l'analyse présente ce caractère de séparation, de dislocation pénible, si en un mot elle est une situation inconfortable, c'est qu'elle exprime à l'évidence que l'ordre de la connaissance dans l'invention n'est pas identique à l'ordre de la réalité, et donc qu'il n'est pas de véritable repos pour l'intelligence à ce niveau. L'analyse est une ascèse de l'intelligence, et jamais une ascèse n'est un repos, car elle n'est pas une fin en soi. L'analyse se sépare du donné d'expérience sensible pour accéder au principe de celui-ci : à partir de l'expérience, l'intelligence qui analyse induit ou infère le principe. Ce mouvement d'*induction* est immédiat, il se produit ou ne se produit pas : *l'analyse est ou elle n'est pas,* le principe est saisi ou il n'est pas saisi. Il n'y a pas ici de plus ou moins : ce qui manifeste l'absolu de l'intelligence, l'absolu du principe, par opposition à la relativité de la perception et de l'expérience sensible qui peut toujours être améliorée, intensifiée, complétée [1]. Cette immédiateté dans la discontinuité et dans l'accession au principe traduit la *modalité intuitive* de l'analyse, bien que celle-ci ne soit pas à proprement parler une intuition, n'étant ni originaire ni donc sensible, mais supposant au contraire l'expérience et le jugement perceptif. L'analyse a ceci de commun pourtant avec l'intuition sensible : elle est inventive, elle découvre un nouveau plan de l'être, le plan du principe, manifesté et voilé à la fois au niveau des apparences données par l'expérience.

D'ailleurs, faut-il ajouter immédiatement, s'il y a abandon des apparences de l'expérience, cela n'équivaut nullement à une suppression ou à une négation pure et simple : la réalité singulière expérimentée n'est pas abandonnée absolument, mais plutôt réintégrée et rattachée à son principe, qui lui donnera son intelligibilité propre. La séparation n'est donc qu'un premier moment et, la négation étant pour nous plus connaturelle, c'est cet aspect de l'analyse qui nous est le plus apparent. Mais l'analyse n'est là que pour la synthèse, la séparation que pour l'unité. Aussi bien la séparation par rapport au donné sensible de l'expérience vise-t-elle en premier lieu à dénier à celui-ci le caractère d'absolu définitif que le sens serait trop tenté de lui conférer. Mais une fois cette « dévaluation » opérée, le donné de l'expérience est immédiatement réassumé dans l'unité du principe et

---

[1] La « contemplation esthétique » des philosophes contemporains est une entreprise théorique infinie. La philosophie analogique au contraire souligne les séparations.

rattaché à celui-ci comme à sa source ou raison. La négation même de l'absolu de l'expérience perceptive exige la nécessaire synthèse qui se réalise par l'intégration du fait d'expérience dans son principe. La réalité singulière est dès lors connue philosophiquement dans et par son principe. *Loin d'être abandonnées, les données sensibles, le contingent de l'expérience immédiate, sont compris dans leur principe,* et il faut dire que le dépouillement de l'intelligence à leur égard aboutit à leur intégration dans leur principe propre [1].

Le discours de l'intelligence fait donc un bond « vers le haut », l'*ana-lyse* est un *ana-logos* [2]. En précisant la qualité propre du principe auquel accède cette phase de l'invention, nous comprendrons mieux la rupture de continuité qu'elle suppose. L'expérience donne l'existant individuel. L'analyse quitte ce plan de l'être-exister pour atteindre le plan de son intelligibilité même. Le résultat de l'analyse ne sera donc jamais au même degré d'être que ce dont elle est partie : du point de vue formel (intelligibilité), elle accède à un plan supérieur (le plan des « rationes », des « essences »); du point de vue de l'exercice d'être, elle atteint un plan de l'être inférieur, car bien que réel, le principe n'existe pas en acte ultime. Ici encore le philosophe prend conscience de l'inconfort de sa propre situation : l'analyse en remontant à rebours le cours de la réalité, abandonne le caractère « existentiel » de celle-ci : elle se meut uniquement à un plan d'intelligibilité pure, au niveau du principe, principe réel de la réalité, mais qui cependant n'existe pas !

Cette difficile affirmation est la formulation éclatante de la tension interne propre à la voie d'invention, et de l'inadéquation nécessaire dont elle souffre par rapport à l'ordre de nature de la réalité. Elle implique en acte l'analogie de l'être, c'est-à-dire la compréhension de

---

[1] Cette sorte de synthèse est une première réalisation (premier analogué quant à nous) de la vue de sagesse que l'intelligence humaine obtiendra lorsqu'elle vivifiera toute sa connaissance par et dans la lumière de l'Etre premier. Le principe ou cause dont il s'agit ici n'est donc pas encore le principe premier.

[2] L'image est donc inadéquate qui fait de l'analyse un mouvement de l'intelligence tendant essentiellement vers l'intérieur. Le principe n'est pas le « noyau » de la réalité, ce qui serait équiparer réalité et principe, il n'est pas non plus l'élément simple d'un tout complexe, car l'analyse ne « détaille » pas l'expérience. Le principe appartient à un autre ordre de l'être, et l'analyse est un dépassement bien plus qu'un « enfouissement ». — Enfin l'analyse n'est pas identique à l'introspection subjective (analyse réflexive). C'est pourquoi la dévaluation et la séparation opérée par l'analyse par rapport à la chose n'est pas une réduction, quelles que soient les ressemblances extérieures. L'analyse n'est pas une suspension de la qualité d'être ou de réalité de la chose, mais elle découvre dans la chose, reconnue réelle, un ordre à un principe plus réel qu'elle, puisqu'il est son « premier » (arché).

ce que l'être comporte plusieurs degrés, et se prend en diverses acceptions[1] : l'analogie en jeu ici est l'analogie de proportionnalité propre qui peut se formuler dans le cas particulier de cette manière : la réalité est à son principe comme l'exercice de l'être à l'être. Cette analogie se réalise de la manière la plus parfaite quant à nous dans les notions transcendantales, qui, étant pures *rationes,* ne disent explicitement aucun exercice déterminé d'exister. Aussi bien l'analyse, explicitant l'analogie de proportionnalité, est-elle plus proche de l'appréhension (c'est sa modalité intuitive) que du jugement, puisqu'elle n'affirme aucun exister concret, mais une pure intelligibilité de l'être : elle réalise bien plus l'assimilation d'une *ratio* (d'une forme) qu'une adhésion à un exister. Cependant l'analogie de proportionnalité n'est pas seule à jouer ici : l'analogie d'attribution aussi joue dans l'analyse ; puisque celle-ci est le passage d'une multiplicité (d'expérience) à un premier transcendant, elle établit un certain ordre entre diverses réalités[2]. Mais l'analogie d'attribution est, dans la voie d'invention, le fondement de l'analogie de proportionnalité qui seule permet de formuler de manière parfaite la condition si particulière du principe, terme de l'analyse : réel mais non existant. *L'analyse est donc l'acte même de l'intelligence analogique dans la voie d'invention*[3].

Dans la voie d'invention, l'analyse constitue donc essentiellement un état intermédiaire entre les pôles de la connaissance philosophique : de l'individu existant, de l'*esse-fait,* l'intelligence qui analyse passe au principe réel non existant, au *principe non-esse,* mais ne parvient pas encore au principe subsistant, à l'*esse-principe.* Aussi bien le niveau atteint par l'analyse est-il celui de l'intelligibilité de l'être, et non pas

---

[1] *Métaphysiques,* livre IV, chap. 2, 1003 a 32 ; livre V, chap. 7, 1017 a 7 sq ; livre VI, chap. 2, 1026 a 34.

[2] Pour ce type d'analogie, voir le texte classique de la santé, *Métaphysiques,* livre IV, chap. 2, 1003 a 32 sq.

[3] Il faudrait encore distinguer *deux niveaux d'analyse* : l'un qui aboutit au principe propre de la philosophie de la nature, de la philosophie du vivant, et de la philosophie humaine, soit à la *nature,* à l'*âme,* au *bien* et à l'*idée* ; l'autre qui recherche l'unité métaphysique des principes premiers de ces diverses disciplines philosophiques, et recherche les causes propres de l'*être* comme tel, soit la *substance,* l'*acte,* l'*un.* C'est à partir de cette dernière analyse que se pose la question touchant l'Etre premier, comme nous le verrons plus loin. — Une exception se présente à notre tableau : l'acte humain, objet de la philosophie humaine morale, a un principe qui est nécessairement existant : le *bien* qui ne peut être que réel et réalisé. Aussi, bien des philosophes qui refusent l'analyse et ses écueils, se frayent-ils un passage vers la contemplation philosophique en confondant morale et métaphysique (ontologisme).

encore celui de l'Etre identique à son intelligibilité, c'est le niveau des *rationes,* des *essences,* pourrait-on dire, avec prudence, en opposant explicitement ce terme à celui d'*existence.* Cette opposition est légitime, car *les concepts d'essence et d'existence sont critiques,* en aucune façon donc inventifs (contrairement à ce que pense M. J. Maritain[1]), et la présente étude se range dans le cadre d'une critique aristotélicienne.

c) *La démonstration de l'existence de Dieu.*

Mais la soif d'être de l'intelligence n'est pas assouvie tant qu'elle en reste au niveau du « principe-essence » : elle sera pleinement satisfaite au contraire si elle trouve un principe réellement existant. C'est l'appétit naturel de connaître l'être qui pousse donc l'intelligence à poser cette ultime question : y a-t-il un Etre premier qui comme être et comme premier serait à la fois principe et existant ? L'intelligence philosophique s'achemine donc vers les preuves de l'existence de Dieu : Aristote insiste sur ce fait que seule cette ultime démarche peut permettre à l'intelligence de se déployer selon sa pleine dimension d'intelligence, puissance d'être et donc *capax Dei*[2].

La question de l'existence de Dieu jaillit à propos des résultats de l'analyse, alors que les questions premières de la voie d'invention jaillissent à propos de l'expérience immédiate. Le processus de l'intelligence dans cette troisième phase de la découverte philosophique est donc inverse de celui de la deuxième : au lieu de partir de l'expérience de l'existant pour aboutir à un principe non existant, l'intelligence ici part d'un niveau d'analyse (elle met en œuvre une des découvertes de l'analyse, le principe de causalité) pour atteindre l'Existant ultime. Le parallélisme (dans l'opposition) n'est cependant pas si parfait : car si l'analyse fournit le principe, la valeur « existentielle » de la démonstration provient du recours à l'expérience. De l'analyse, ou plutôt du principe atteint par l'analyse, l'intelligence revient à l'expé-

---

[1] *Sept leçons sur l'être,* p. 74, Téqui, Paris.

[2] D'abord parce que l'Etre premier est la Cause subsistante, objet réservé de la métaphysique ou de la « théologie » (*Métaphysiques,* livre IV, chap. 1, 1003 a 20 sq., livre VI, chap. 1, 1025 b sq.), parce qu'il est l'intelligible par soi identique à l'intelligent par soi (*Métaphysiques,* livre XII, chap. 9, 1074 b 27 sq.), puis parce qu'il est désirable, et même aimé (erômenon) en tant que cause finale, c'est-à-dire en tant que Bien (*Métaphysiques,* livre XII, chap. 7, 1072 a 26 sq.) et que l'homme peut vivre de sa vie (1072 b 14 sq.). Cf. le texte capital de l'*Ethique à Nicomaque,* p. 487, alinéa 8 (trad. imparfaite de Voilquin, Garnier, Paris, 1950).

rience première, mais non pas sous la forme élémentaire que celle-ci avait dans la perception originaire : il s'agit ici d'une expérience tout illuminée par le principe atteint, et organisée (sinon choisie) en fonction de celui-ci. Ainsi les cinq expériences, points de départ des preuves de l'existence de Dieu, correspondent-elles aux cinq modes de la causalité. L'expérience ici est une *expérimentation,* si l'on peut se permettre d'employer ce terme emprunté à la terminologie scientifique. Et la force contraignante de la démonstration provient précisément du concours de l'expérience et du principe. La démonstration est donc plus que l'analyse : c'est un dernier effort de l'intelligence pour rejoindre l'être (esse) au niveau du principe. La voie d'invention prend son mode ultime de *ratiocinatio,* ce qui l'oppose sur ce point précis, comme diamétralement, à l'analyse.

La démonstration suppose un jugement d'existence initial : « Nous trouvons dans les choses... » et aboutit à un jugement d'existence terminal : « Dieu est »[1]. La *vis illativa,* qui est celle du moyen terme, est exercée par le principe de causalité (résultat de l'analyse). On comprend ici combien il importe au philosophe aristotélicien d'affirmer que le principe atteint par l'analyse est un principe réel quoique non existant. Si par exemple le philosophe, cédant à la tentation phénoménologique de concevoir comme idéal ce qui n'est pas au niveau de l'être existant, mais qui est cependant réellement impliqué en lui comme son principe, jamais une démonstration de l'existence de Dieu ne pourrait aboutir. La démonstration de l'existence de Dieu ne peut jouer que parce que l'analogie permet de maintenir une affirmation aussi paradoxale que celle-ci : le principe est réel mais

---

[1] Nous suivons ici l'argumentation de l'école thomiste. Les cinq preuves mentionnées sont celles de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin (I, q. 2, a. 3). Il s'agit d'une argumentation, non pas immédiatement philosophique, mais théologique ; la démonstration de l'existence de Dieu, et d'une manière générale la théologie naturelle, a une valeur *critique* : elle permet de déterminer la portée exacte de l'intelligence naturelle dans les choses divines, elle est donc une mise au point préalable à la théologie proprement dite, alors que pour Aristote, elle est le terme de la voie d'invention, le sommet de la recherche d'intelligibilité. De toute façon les cinq démonstrations n'aboutissent pas à Dieu comme tel, mais à un premier moteur, à un premier efficient, à un premier nécessaire par soi, à un premier exemplaire, à un être intelligent qui ordonne toute chose, *que tous appellent Dieu.* Cette démonstration de l'existence de Dieu résume éminemment toute la philosophie aristotélicienne, puisque toute la connaissance philosophique est utilisée, c'est-à-dire respectivement la connaissance physique de la nature, la connaissance du vivant, la connaissance métaphysique de l'être, la connaissance de l'art et la connaissance morale. La théologie naturelle vise vraiment à l'unification de la connaissance totale.

n'existe pas. La démonstration aboutit donc non pas à une simple conclusion, qui serait du point de vue logique et métaphysique, comme dans tout syllogisme ordinaire, un effet, mais elle aboutit bien à un principe, qui est effet du seul point de vue logique. *Bien que mise en forme syllogistique, la démonstration de l'existence de Dieu est le cas unique dans toute la philosophie aristotélicienne d'un syllogisme inventif* [1]. Elle est le dernier acte de la voie d'invention. Elle ordonne toute la réalité, selon son organisation analogique même, au premier principe existant. Critiquement parlant, elle suppose l'analogie de proportionnalité et fonde sur celle-ci une analogie d'attribution.

4. LA VUE DE SAGESSE OU VOIE DU JUGEMENT

a) *La contemplation philosophique est acquise.*

Voyons bien le terme où nous conduit la démonstration de l'existence de Dieu : l'*esse-principe,* la Cause subsistante, l'Etre qui en un mot est à la fois *principe d'intelligibilité ultime* (suprême *ratio*) et *cause actuelle d'être.* Dieu est le seul Etre dont l'être soit identique à son intelligibilité (qui soit connu par soi) et qui puisse donc à la fois satisfaire l'appétit d'être et d'explication de l'intelligence. Qu'est-ce à dire pour la dualité des ordres de la connaissance et de la réalité, sinon que ceux-ci vont désormais s'identifier, et que toute connaissance qui s'appuie sur l'affirmation du Principe subsistant, sera structurée par un ordre identique — sur le plan de l'intelligibilité — à l'ordre de la réalité ? Une fois le Principe atteint, la tension interne de la connaissance philosophique disparaît et fait place au contraire à la plus parfaite unité. Il n'y aura plus désormais inadéquation entre l'ordre suivi par la pensée et l'ordre de la réalité : l'intelligence philosophique trouvera le repos seulement dans cette vue de sagesse. La connaissance reproduira dans son déroulement l'ordre même de la réalité : elle saisira intelligiblement la réalité à partir et dans sa dépendance par rapport à la Cause subsistante, de même que dans la nature, les réalités secondes n'existent qu'à partir et dans la dépendance de Dieu. (Ceci dit d'ailleurs en principe, nous verrons les correctifs à apporter à cette doctrine.) La saisie ultime du Principe subsistant va permettre une reprise de toute la connaissance antérieure sous une lumière nouvelle. Toute chose sera reprise selon son

---

[1] Ce qui suffit à un aristotélicien pour réduire les objections nominalistes contre le syllogisme. Celles-ci visent non pas tellement le syllogisme comme tel que son application à la démonstration de l'existence de Dieu.

ordre au Premier existant. Aussi l'analogie d'attribution aura-t-elle la prédominance dans la vue de sagesse, et l'acte principal de la connaissance philosophique ici sera-t-il le jugement. La vue de sagesse n'est-elle pas la voie du jugement *(via judicii),* la contemplation philosophique n'est-elle pas elle-même un jugement affirmant l'existence du seul principe subsistant ? Etant partie d'un premier jugement d'existence au niveau de l'expérience, la voie d'invention termine à un ultime jugement d'existence au niveau du principe, en passant par le niveau essentiellement intermédiaire de l'analyse (dont les résultats servent de moyen terme à la démonstration de l'existence de Dieu).

Pourtant le jugement *Dieu est* fait encore partie intégrante de la voie d'invention. Il n'est pas encore contemplatif au sens propre de ce terme, tout au plus peut-on dire qu'il fonde cette nouvelle voie philosophique qu'est la vue de sagesse. C'est à partir de lui que la connaissance philosophique va s'épanouir en contemplation. Les preuves de l'existence de Dieu sont donc le présupposé, nécessaire et toujours présent, de la contemplation philosophique, ce qui suffit pour souligner le *caractère essentiellement acquis* de cette contemplation [1].

Ce dernier point est d'une importance extrême : le jugement, terme de la démonstration, n'est pas encore contemplatif. Car il n'est pas une expérience de l'esse divin. Plus radicalement encore, il faut dire que la philosophie aristotélicienne ne saurait avoir d'expérience, c'est-à-dire de saisie immédiate et simple de Dieu. Aussi faut-il premièrement corriger l'image erronée qui montre comme trois moments dans la connaissance philosophique de type aristotélicien : une première phase de découverte, une phase terminale de contemplation pure de Dieu, puis une phase de contemplation de l'ordre du monde à partir et en dépendance de Dieu contemplé comme son principe. Il n'y a pas au sens propre de phase descendante, après un sommet qui serait la contemplation du Principe en et pour lui-même. Il y a certes une phase ascendante — la voie d'invention —, mais il faut ajouter que la vue de sagesse elle-même est nécessairement ascendante.

C'est là une différence majeure d'avec la *contemplation mystique* : le mystique contemple son Dieu en et pour lui-même, et sa contem-

---

[1] Dans ce cas unique, l'intelligence, pour le philosophe aristotélicien, se « donne » à elle-même l'objet de sa contemplation. La connaissance constitutive de la chose est la réplique idéaliste de la connaissance métaphysique de Dieu par Aristote.

plation est pure de tout élément étranger. C'est une expérience immédiate de l'être divin en lui-même selon des modes de perfection et de proximité divers. Nous retrouvons ici ce caractère de l'expérience en général, de pouvoir être « dilatée », intensifiée et augmentée. La contemplation mystique est en effet plus proche — au moins dans les apparences extérieures — de l'expérience perceptive que la contemplation philosophique : elle en a le caractère de saisie immédiate et « sensible » : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon. » Cependant après cette contemplation affective de Dieu en lui-même, peut intervenir un « deuxième » moment de contemplation de l'univers : « Béni sois-tu, Seigneur, pour ma sœur l'eau. » Le mystique retrouve tout le monde créé et lui donne explicitement sa vraie valeur d'enfant de Dieu. La créature devient pour lui fille de Dieu.

La contemplation philosophique aristotélicienne ne connaît pas ces deux moments : elle n'est pas composée d'un moment de contemplation du principe pour lui-même et d'un moment de contemplation de l'ordre de l'univers dans sa dépendance par rapport au principe. La contemplation philosophique est un seul acte, unique, analogique, qui a donc à la fois la simplicité et la complexité de l'analogie même : *elle ne peut se réaliser sans une certaine expérience actuelle du monde.*

b) *Concept et jugement dans la contemplation philosophique.*

Le jugement *Dieu est* n'est pas contemplatif ; car une fois posé, Dieu dans sa nature propre échappe immédiatement à qui tente de le contempler. Le philosophe aristotélicien ne saisit aucune détermination propre de Dieu dans ce jugement suprême d'existence. C'est pourquoi ce jugement d'existence est un *toucher* de Dieu. La démonstration de l'existence de Dieu touche Dieu, elle ne le voit pas. Le sens du toucher nous garantit en effet la présence, l'existence de la chose touchée, mais ne nous renseigne nullement sur ses qualités essentielles. C'est le sens « existentiel » le plus pur, qui ne donne que l'exister brut [1]. De même, le jugement d'existence est un toucher de l'intelligence qui saisit Dieu dans son exister seulement et nullement dans ses qualités formelles propres.

---

[1] La critique de la pensée aristotélicienne nous amène ainsi à cette image : la philosophie aristotélicienne, étant une philosophie de l'être, est une philosophie du toucher. Les philosophies de la forme (platonisme, ontologisme, nominalisme) sont des philosophies de la vue. Cf. Aristote, *Traité de l'Ame,* livre II, chap. 9, 421 a 25-6 : « les hommes à chair dure sont mal doués quant à l'intelligence, et les hommes à chair tendre, bien doués ». Pour le platonisme, comme philosophie de la vue, cf. *République,* 508 c-509 b.

Il faut reprendre ici la doctrine aristotélicienne du jugement pour comprendre la profondeur de ces vues. Le jugement est en lui-même pure adhésion à l'exercice d'exister de son objet. Cet exercice ne peut être qu'individuel, irréductible, inassimilable à l'intelligence. Il ne peut être que touché et non pas vu, c'est pourquoi il reste nécessairement extérieur à l'intelligence. Celle-ci ne possède de l'être jugé aucune détermination essentielle, et dans la mesure où elle juge, l'objet de son jugement lui échappe. De même Dieu échappe au philosophe dans la mesure même où il le juge en affirmant son existence. *C'est l'infinie transcendance divine qui explique pourquoi il n'est pas de concept propre de Dieu,* et pourquoi aussi la contemplation philosophique est une réalité infinie que seule l'analogie peut humainement réaliser.

Cependant même si le jugement en lui-même est formellement adhésion pure, il suppose nécessairement une appréhension. La connaissance est assimilation, et le jugement ne fait qu'affirmer l'existence ultime, en dehors de l'intelligence, de la réalité assimilée. Si la contemplation est bien l'affirmation contemplative de l'exister de Dieu, elle doit comporter aussi une certaine appréhension de Dieu, ou du moins de certaines de ses qualités : la contemplation devrait pouvoir saisir d'une certaine manière la nature ou la forme de Dieu. Et c'est ici que se rouvre béant le fossé infranchissable qui sépare le monde de son Principe. Le philosophe ne saurait avoir d'expérience immédiate de la nature de Dieu, ce qu'il exprime en disant qu'il ne saurait posséder un concept adéquat de Dieu. Il ne saisit nullement Dieu en lui-même dans sa contemplation philosophique, son intelligence ne porte aucune similitude de Dieu en elle, car il ne voit pas, mais il touche seulement Dieu. C'est ici la radicale *imperfection de la contemplation philosophique* : elle ne saisit pas immédiatement Dieu en lui-même. Mais si le philosophe n'a pas de concept adéquat de Dieu, il peut cependant le saisir au moyen d'un concept analogique, qui du fait de son universalité infinie englobe Dieu d'une certaine manière en lui. C'est en effet un concept analogique qui permet de franchir le fossé apparemment infranchissable qui sépare le monde de son Principe. L'analogie une fois de plus manifeste à la fois l'unité, mais aussi et surtout la discontinuité de l'être : elle permet à l'intelligence philosophique de posséder un certain concept de Dieu. Mais dans le temps même qu'elle rend possible la contemplation, elle en manifeste avec éclat la radicale indigence : jamais aucun concept ne pourra *adéquatement* exprimer la *nature* de l'être divin, Dieu est l'Ineffable. Il échappe au philosophe contemplatif dans la mesure où celui-ci l'atteint.

Aucun concept en effet ne saurait « comprendre » Dieu, et donc il n'y a aucun concept adéquat de Dieu en ce sens : ce serait en effet enfermer Dieu dans une intelligence finie. Cependant le concept analogique a cette propriété d'inclure en acte tous ses modes. Si le philosophe conçoit par exemple la notion analogique de l'amitié, cette conception de l'intelligence lui permet de posséder en acte tous les modes de l'amitié sans les expliciter actuellement. Lorsqu'ensuite il vivra personnellement une amitié humaine, il explicitera le mode humain de l'amitié : le concept analogique inclut donc actuellement tous ses modes, mais seule l'expérience, ou le retour à l'expérience concrète, permet d'expliciter tel ou tel de ceux-ci. Or précisément le philosophe aristotélicien n'a pas d'expérience immédiate de Dieu, il ne saurait donc expliciter le mode divin de l'amour, que son concept inclut pourtant actuellement. Il a certes un certain concept analogique, mais il semble que ce concept en lui-même soit vain, et ne lui permette en aucune façon de saisir Dieu, ou quelqu'une de ses qualités du moins. *S'il prétend avoir un concept de Dieu, il n'est cependant pas dupe de ses mots, et sait très bien que Dieu échappera toujours à son intelligence* [1].

La notion analogique qui inclut le mode divin de l'être, le philosophe ne peut l'expérimenter que comme réalisée dans telle ou telle réalité immédiate du monde environnant. L'être, le bien, la vie, l'amour, la connaissance, et les autres qualités analogues, il les saisit dans les choses qui l'entourent, dans l'homme, dans le fruit, dans le vent. Mais ce qu'il saisit alors dans les choses singulières, ce n'est pas tellement leur singularité même — comme dans la voie d'invention —, au contraire il saisit ces choses singulières immédiatement comme réalisations de telle qualité analogique. L'expérience sensible est ainsi tout illuminée par les résultats de la recherche métaphysique. Dans la voie de sagesse, le philosophe aristotélicien saisit immédiatement

---

[1] *L'acte ne peut être défini formellement, mais seulement analogiquement* (*Métaphysiques,* livre IX, chap. 6, 1048 a 35). Or Dieu est Acte pur, pure Entéléchie (*Métaphysiques,* livre XII, chap. 7, 1072 a 25) qui échappe donc à toute définition formelle. C'est pourquoi l'Etre premier n'est pas *principalement* présenté par Aristote comme une Substance, même séparée (la substance se tenant du côté de la causalité formelle de l'être), mais comme pur exister. Dieu ne peut être connu dans sa nature par le philosophe, mais seulement dans son être existentiel. De même Platon définit le Bien comme non-essence et exister pur (*République,* 509 b-c : *ouk ousia (epékeina tès ousias)* mais *einai*). *La contemplation philosophique de Dieu par le sage ne diminue en rien sa transcendance absolue,* il est bon de rappeler aujourd'hui cette leçon commune de la pensée classique grecque.

toute chose dans la lumière métaphysique, transcendantale, comme réalisation concrète et explicite d'une qualité analogique, voire d'un transcendantal. Et par là *il saisit toute chose comme une participation à l'Etre premier,* en qui cette même qualité est réalisée sous un mode éminent.

La qualité analogique « déborde » bien évidemment l'objet particulier dans laquelle elle est réalisée. Le philosophe peut donc à partir de là affirmer sans extrapolation l'existence de cette qualité dans un être différent de celui dans lequel elle est donnée par l'expérience comme réalisée actuellement : et particulièrement dans cet Etre premier, principe subsistant, dont la démonstration en voie d'invention affirme l'existence en acte. Le philosophe aristotélicien tente donc de donner une certaine consistance formelle déterminée au jugement affirmant l'existence de Dieu, et de retrouver la nature de l'exister divin à travers les qualités de l'univers lui-même. Il met en rapport la saisie (expérimentale dans une réalité singulière) d'une qualité analogique (dégagée à l'état pur par la critique), et l'affirmation de l'existence de l'Etre premier, et il attribue la première au second. Autrement dit, dans une notion analogique qui de soi réalise la pure analogie de proportionnalité, référée cependant à un existant singulier, il introduit un ordre de priorité, et attribue cette primauté à un Etre, principe existant —, supposant ainsi en acte l'analogie d'attribution (alors que dans la voie d'invention l'analogie de proportionnalité se fonde au contraire sur l'analogie d'attribution).

Et c'est là ce qui spécifie la contemplation philosophique : l'appréhension initiale donne au philosophe une qualité analogique universelle, réalisée dans un objet particulier. Le jugement attribue cette qualité au Principe subsistant, et affirme donc son existence en Dieu. *Le jugement dépasse en quelque sorte l'appréhension, en affirmant plus qu'il n'est appréhendé explicitement.* Or Dieu réalise éminemment la qualité analogique, quoique le philosophe ne puisse rien dire de cette éminence, sinon l'affirmer. L'affirmation de ce mode éminent, de cet exister éminent, appartient donc au jugement contemplatif, qui pose l'être concret et éminent en Dieu d'une qualité saisie premièrement dans une chose singulière. L'acte de contemplation philosophique suppose donc une *communauté radicale dans l'être,* puisque c'est un être comme tel (mais sous un mode éminent) que le philosophe pose en le contemplant, et une *discontinuité radicale dans la forme,* puisque le philosophe n'a aucune expérience de la forme de Dieu. C'est le propre de la contemplation philosophique de juger de l'existence d'une nature dont elle n'a aucune appréhension immédiate, mais qu'elle ne peut saisir qu'analogiquement dans et à travers le

monde environnant. L'expérience du monde n'est plus ici la simple expérience originaire de la voie d'invention, mais une expérience illuminée par la recherche métaphysique, et l'affirmation du Principe subsistant [1], une vue de sagesse sur le monde, tout orientée cependant vers la saisie de Dieu, qui la finalise. Car *la vue de sagesse sur le monde n'est autre que la contemplation philosophique de Dieu à travers ses créatures et ses effets.* La contemplation philosophique réunit ce que la voie d'invention séparait. C'est pourquoi enfin la contemplation philosophique ne peut être qu'analogique, puisqu'elle ne peut s'exercer sans impliquer une certaine expérience actuelle du monde. La contemplation philosophique comporte donc une part d'expérience, mais le philosophe ne saurait prétendre que cette saisie de la qualité analogique réalisée dans la réalité singulière est par elle-même la contemplation [2]. La contemplation philosophique n'est pas une expérience, elle n'est qu'une très pauvre possession de l'être de Dieu, non en lui-même, mais à travers ses effets. Mais le philosophe sait aussi que la moindre connaissance du divin dépasse toute autre science, si parfaite soit-elle [3].

c) *Contemplation et participation.*

La contemplation philosophique par conséquent est un acte unique et synthétique : elle ne procède pas, ni n'est soumise au devenir comme la voie d'invention, elle est immédiate en ce sens. De plus elle porte sur l'esse-principe. C'est là sa *perfection* par opposition à tout autre mode de connaissance humain et naturel. Elle implique l'affirmation d'un ordre, et cet ordre est celui-là même de la nature des choses : la contemplation philosophique suit d'une certaine manière l'ordre de l'être : « ordo cognoscendi ordo essendi ». Elle considère l'univers sous la lumière de la Cause première, et affirme en acte ultime que toute réalité participe du Principe subsistant. Car si le philosophe saisit dans la vue de sagesse la chose singulière comme

---

[1] Cette dernière précision permet de distinguer l'expérience du monde dont nous parlons maintenant, de celle qui est nécessaire pour établir la démonstration de l'existence de Dieu.

[2] Le développement de cette thèse aboutit à la conception stoïcienne de la contemplation, saisie pure de l'ordre du monde, conception qui revient à hypostasier l'appréhension contenue dans la contemplation philosophique. D'autre part si le philosophe conçoit le jugement comme une expérience, il ne pourra plus distinguer la contemplation philosophique de la contemplation mystique, ou du moins il s'orientera vers une position ontologiste.

[3] *Ethique à Nicomaque,* édition citée, p. 489, fin alinéa 8.

une réalisation particulière d'une qualité analogique, c'est qu'il sait également qu'un Etre existe qui réalise éminemment cette qualité, et garantit son réalisme. Par là il reconnaît que la chose communique avec Dieu en ce qu'elle possède imparfaitement une qualité pleinement réalisée en Lui. Cette relation de la possession (de l'avoir) d'une qualité par un être singulier, à l'exercice existentiel pleinement réalisé (à l'être) de cette même qualité en Dieu, définit la participation [1]. On voit par là que la philosophie aristotélicienne utilise elle aussi la notion de participation, mais qu'elle la situe dans une vue de sagesse ultime. Participer, c'est toujours participer d'un principe. Pour expliquer une réalité par la participation, il faut nécessairement pouvoir affirmer d'abord l'existence de son principe, ce qui suppose la voie d'invention [2].

5. L'UNITÉ ANALOGIQUE DE L'INTELLIGENCE

Il apparaît ainsi nettement dans cette présentation que la philosopie aristotélicienne parcourt deux étapes, mais que toutes les deux sont ascendantes (ana-logiques): il s'agit d'atteindre premièrement l'exister divin, puis sa nature. Comment une entreprise ne serait-elle pas nécessairement ascendante, fût-ce sous des modes divers, qui tente de saisir le Principe premier subsistant dans son acte d'être, puis dans sa constitution essentielle? La contemplation philosophique n'est ainsi que l'aboutissement de la voie d'invention, en un ultime effort théorétique du philosophe pour forcer dans son intimité même ce Dieu qui lui échappe dans la mesure même où il le pose[3]. Car s'il est vrai que la contemplation philosophique est le repos de l'intelligence, il n'en reste pas moins que ce repos demeure bien imparfait.

---

[1] En termes d'être, la participation est une analogie d'attribution impliquant une communauté formelle entre les analogués ; cependant s'il y a participation en philosophie aristotélicienne, c'est une participation à un être dont le philosophe ne saisit pas immédiatement la nature (la forme) mais seulement l'exister. Alors que la participation en toute autre philosophie suppose la saisie actuelle et immédiate de la nature même du Principe subsistant (ontologisme). Nous retrouvons toujours la même différence entre une philosophie de l'être nécessairement analogique, et une philosophie de la forme nécessairement dialectique.

[2] Cf. M.-D. Philippe, *La participation dans la philosophie d'Aristote,* Revue Thomiste, 1949, nº 1-2, p. 254-277. — La causalité, c'est-à-dire l'analyse, prime cependant dans la voie d'invention aristotélicienne, contrairement à L.-B. Geiger, qui accorde une primauté absolue à la participation (*La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin,* Vrin, Paris).

[3] Aussi ne peut-on même pas dire absolument que dans la contemplation philosophique l'*ordo cognoscendi* suive l'*ordo essendi.*

Ce qui, dans la contemplation philosophique, est vraiment acquis, c'est ce toucher de Dieu par l'intelligence, fondement acquis de la contemplation dont la stabilité dépend de l'actualité dans l'intelligence de la contraignance des preuves de l'existence de Dieu. Mais la contemplation philosophique tente de dépasser ce toucher en vision, et de fait il y a vision philosophique de Dieu dans la même mesure où il y a expérience philosophique de Dieu. Vision indirecte, discontinue, qui suppose l'analogie, vision « comme à travers un miroir », vision de Dieu à travers ses œuvres, dont le réalisme profond est assuré, ô paradoxe, par un jugement qui n'appartient pas encore à l'acte de contemplation proprement dit : *l'unité de l'intelligence n'est qu'analogique dans la contemplation philosophique.* Il ne faut pas en conclure que le toucher de Dieu se transmue à l'infini en vision de Dieu, mais maintenir au contraire qu'*il n'est pas de vision philolophique ni d'intuition de Dieu.* Tout cependant se passe comme si le philosophe tendait vers ce but, transcendant d'une certaine manière sa propre expérience du monde, et l'intelligence aristotélicienne se transcende elle-même dans la mesure où elle est analogique ; c'est le seul moyen humain pour elle de dépasser son expérience immédiatement naturelle. Cette tentative du sage de voir Dieu doit donc toujours être reprise et recommencée, car le philosophe ne peut vivre que momentanément de l'éternité de Dieu, mais il peut en vivre !

La contemplation philosophique apparaît donc à Aristote comme *parfaite* et *imparfaite*. Elle touche à la Substance séparée, à l'Acte pur, elle touche à l'Un subsistant, elle est le terme de la sagesse ; elle ne peut cependant comprendre Dieu, et toute jouissance de la nature propre du Principe subsistant lui est interdite. Elle est extrêmement pauvre, mais par là même accessible à l'intelligence humaine : et si peu qu'elle soit, l'homme peut y trouver la plus grande joie de son intelligence naturelle. C'est le dernier mot d'Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* : « mais dans la mesure du possible, nous devons nous rendre immortels et tout faire pour vivre conformément à la partie la plus excellente de nous-mêmes, car si petite que soit la grandeur divine en nous, elle l'emporte, et de beaucoup, sur toute autre chose par sa puissance et le respect qu'elle inspire ».

André DE MURALT.