

Epoché - Malin Génie - Théologie de la toute-puissance divine : le concept objectif sans objet : recherche d'une structure de pensée

Autor(en): **Muralt, André de**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **26 (1966)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-883295>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Epoché – Malin Génie – Théologie
de la toute-puissance divine
Le concept objectif sans objet
Recherche d'une structure de pensée

par André de Muralt

L'origine scolastique et aristotélicienne de la notion d'intentionnalité a été souvent évoquée, même si elle n'a pas été systématiquement étudiée. Ce qui est beaucoup moins connu, c'est l'étonnante similitude qui rapproche, par delà la notion kantienne du phénomène et le Malin Génie cartésien, la conception husserlienne de l'époché de la théologie occamiste de la toute-puissance divine.

L'époché: intention doctrinale et méthode de fait chez Husserl

L'époché, dans l'acception courante du terme, suspend le jugement de la conscience à l'égard de l'objet considéré dans sa réalité et son existence propres. Non pas que l'évidence que la connaissance humaine peut atteindre apparaisse soudain problématique et douteuse; mais parce que l'ambition de Husserl est ici de mettre en évidence, par une méthode appropriée, les processus concrets de la constitution subjective du sens objectif. Or, l'intérêt de l'attitude naturelle étant principalement un intérêt de vie pratique et immédiate, il arrache la conscience à elle-même, la disperse dans l'attention utilitaire aux choses, en un mot l'aliène. Pour se retrouver elle-même, la conscience doit rompre la relation immédiate et contraignante qu'elle entretient avec le monde de la vie (*Lebenswelt*), rentrer en elle-même, et, par une réduction transcendantale, s'apparaître à elle-même comme la source constitutive originaire de l'objet en tout sens possible.

Ce mouvement de réflexion phénoménologique, la conscience l'inaugure par un acte spécial, qui est l'époché, par lequel elle cesse d'adhérer à la réalité évidente du monde et d'opérer le jugement posi-

tionnel constitutif du sens d'être de celui-ci. Aucune instance extérieure ne force cependant la conscience à suspendre son jugement ni à mettre entre parenthèses la valeur objective de la chose qui lui fait face: l'époché est une initiative libre et volontaire de la démarche phénoménologique réflexive. L'existence du monde, l'évidence de sa vérité, dans la mesure où elle est légitime, ne sont donc pas entamées; l'époché n'implique aucun jugement de valeur quant à la position naturelle du monde, elle est un artifice de la méthode réflexive. A tel point que l'ambition de Husserl n'est autre que de retrouver, au terme de sa démarche, ce monde même dans la plénitude de son sens enfin motivé et clarifié. Ce que l'attitude naturelle vit naïvement, c'est-à-dire pré-critiquement, ce que l'époché suspend initialement, le phénoménologue tend à le comprendre, tel qu'il est dans son originale réalité, en le rattachant à sa source originelle et en en vivant naturellement le sens naturel dans l'époché, selon l'étonnante formule de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.

A vrai dire, les notions d'époché et de réduction ne sont pas toujours bien clairement définies dans l'esprit des lecteurs de Husserl. De fait, Husserl établit entre elles deux relations distinctes, l'une d'identité et l'autre de consécution, selon que dans ses différentes œuvres, il considère différemment la notion centrale de sa phénoménologie, l'intentionnalité. Il n'est pas exagéré de dire en effet que l'œuvre entière de Husserl consiste à élucider l'intentionnalité de la conscience à tous les niveaux et dans tous les domaines où elle peut s'exercer: perception, science de la nature, science de l'âme, logique, etc. Et comme l'intentionnalité est un mouvement de la conscience qui peut être considéré de deux points de vue distincts, à savoir progressivement du sujet à l'objet, et réflexivement de l'objet au sujet, il ne faut pas s'étonner de voir Husserl la décrire, dans deux groupes d'œuvres capitales, selon les deux dimensions qu'elle peut présenter à l'analyse. Ainsi, dans *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, I, et dans *Cartesianische Meditationen*, il suit un point de vue phénoménologique-transcendantal, selon lequel, partant immédiatement de la conscience vivante dévoilée, il montre comment celle-ci constitue, à travers la diversité de son vécu hylétique, l'unité du sens noématique. Dans *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* et dans *Formale und transzendente Logik* au contraire, il suit un point de vue phénoménologique-descriptif, selon lequel, partant de la description de l'objet de l'expérience réduite, il remonte, étape par étape, du noème à la noèse et de la

noèse à l'*ego*¹. *Ideen*, I, et *Cartesianische Meditationen* montrent ainsi l'élaboration constitutive du sens de l'objet originaire, l'objet perçu, dans la subjectivité transcendantale, entreprise qui se poursuit dans *Erfahrung und Urteil* par une «généalogie de la logique» à partir du monde originairement vécu. Rien n'empêchait Husserl, une fois lancé dans cette voie, de prolonger son effort et de montrer comment, du sein même de l'expérience primitive de la *Lebenswelt*, se constitue le sens des sciences exactes, de l'esthétique, de l'éthique par exemple. S'il ne l'a pas fait, ou ne l'a fait que partiellement, en montrant d'un point de vue formel comment les «actes» de la conscience peuvent se fonder mutuellement (*Logische Untersuchungen* et *Ideen*), il ne faut pas conclure à une véritable lacune, car c'est d'un autre point de vue, dans la *Krisis*, qu'il étudie comment l'édifice hautement idéalisé des sciences physiques par exemple, suppose l'expérience primitive de la *Lebenswelt*, et repose sur le fait premier (Urtatsache) de la subjectivité vivante. Partant de l'expérience réduite (historique) de la science, Husserl suit ici l'intentionnalité constitutive jusqu'au moi premier, et parcourt réflexivement par conséquent un chemin qu'il aurait pu parcourir progressivement en prolongeant la démarche d'*Ideen*, I, et de *Cartesianische Meditationen*. C'est de la seule logique que Husserl nous a laissé deux analyses distinctes selon la double structure de l'intentionnalité: *Erfahrung und Urteil* élucide en effet constitutivement la genèse de la logique à partir de l'expérience perceptive originaire; *Formale und transzendente Logik* critique la logique constituée, en remontant de sa forme traditionnelle – pleinement explicitée d'après Husserl dans sa propre logique formelle objective – au présupposé constitutif premier, l'évidence de l'expérience perceptive. La critique qu'expose donc de la logique *Erfahrung und Urteil* selon le point de vue phénoménologique-transcendantal, *Formale und transzendente Logik* l'expose selon le point de vue phénoménologique-descriptif. De même,

¹ La double structure de l'intentionnalité husserlienne est explicitée dans MURALT, *L'idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien*, Presses Universitaires de France, 1958. – Les rapports entre la phénoménologie et la scolastique ont été esquissés, à propos du concept, du jugement, de la logique, de l'ontologie, dans divers articles: *L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité*, Revue de Théol. et de Phil., Lausanne, 1960–4; *Adéquation et intentions secondes*, Studia philosophica, Bâle, 1960; *Prudence, art, logique*, Stud. phil., Bâle, 1961; *Le fondement d'intelligibilité de la logique*, Stud. phil., Bâle, 1962; *Comment dire l'être?* Stud. phil., Bâle, 1963, en vue d'un ouvrage général sur *l'histoire de la notion d'intentionnalité*, actuellement en préparation.

la critique qu'exposent *Ideen*, I, et *Cartesianische Meditationen* de la perception selon le premier point de vue, la *Krisis* l'expose selon le deuxième point de vue, après avoir montré comment la science elle-même repose sur la perception immédiate de la *Lebenswelt*.

Or, tant le point de vue phénoménologique-transcendantal de *Ideen*, I, *Cartesianische Meditationen*, *Erfahrung und Urteil*, que le point de vue phénoménologique-descriptif de la *Krisis* et de *Formale und transzendentale Logik*, débutent par l'époché, mais celle-ci n'a pas la même valeur dans les deux dimensions. Dans *Ideen*, I, et dans *Cartesianische Meditationen*, l'époché est identiquement réduction transcendantale: la suspension du jugement met aussitôt en évidence la subjectivité constitutive, que Husserl pour cette raison présente comme un «résidu» qui demeure après la réduction². Si donc le point de départ dialectique est bien ici l'attitude naturelle, la mise entre parenthèses de celle-ci révèle en le sujet constituant le point de départ effectif de la démarche phénoménologique-transcendantale. Au contraire, dans la *Krisis* et *Formale und transzendentale Logik*, la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle par l'époché, révèle non pas le sujet pur immédiatement ni même ses actes de représentation (noèses), mais le contenu représentatif de ceux-ci, les noèmes du sujet, que ceux-ci appartiennent à l'activité scientifique hautement élaborée ou à l'activité perceptive élémentaire du moi. L'époché étant une suspension du jugement, c'est la relation immédiate au réel existant qu'elle lève, pour ne garder du jugement que son énoncé représentatif. L'objet n'est donc plus considéré purement et simplement en tant que réel, c'est-à-dire en tant que terme réel de mon intérêt pratique de connaissance et de vie, mais en tant que visé: il n'est plus la *vermeinte Gegenständlichkeit schlechthin*, mais la *vermeinte Gegenständlichkeit als solche*³. Et

² *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, I, Nijhoff, La Haye, 1950, § 33.

³ *Formale und transzendentale Logik*, Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 1929, p. 117. Cette distinction qui permet de thématiser non seulement un substrat objectif, une propriété, un état-de-choses, mais aussi un *substrat visé en tant que visé* (vermeintes Substrat als vermeintes), etc., un *jugé comme tel* (ein Geurteiltes als solches) n'est pas une réflexion qui dégage l'action même de juger (*ibid.*, ce qui serait le propre de la méthode de *Ideen*, I, et de *Cart. Med.*), mais une objectivité (Gegenständlichkeit) qui est un pur visé (Vermeintheit, *Form. transz. Logik*, p. 118). Ce type d'objet appartient à la région des sens (Sinne) ou des significations (Bedeutungen, *ibid.*). La distinction entre *vermeinte Gegenständlichkeit schlechthin* et *vermeinte Gegenständlichkeit als solche* est absolue (*Log. Untersuch.*, II a, Niemeyer Verlag, Halle a. d. Saale, 4^e éd., 1928, p. 222;

comme le noème est nécessairement contenu représentatif d'une noèse, l'époché se continue en une réduction proprement dite du noème à la noèse, et de la noèse à l'*ego*. Dans la *Krisis* et *Formale und transzendente Logik* par conséquent, l'époché se contente d'inaugurer la réduction transcendantale sans s'identifier à elle. La démarche commence dialectiquement et effectivement par l'époché de la *Lebenswelt*, c'est-à-dire la mise en évidence des noèmes de la conscience, et se continue par la thématization des noèses puis de l'*ego*.

Aussi bien Husserl avoue-t-il préférer l'analyse intentionnelle selon la dimension phénoménologique-descriptive, en raison de son caractère « naturel » et « progressif » dans la réflexion. Il critique l'analyse intentionnelle selon le point de vue phénoménologique-transcendantal, en lui reprochant d'être trop abrupte et de donner l'illusion dangereuse d'une conscience-résidu, vide de tout contenu noématique. Au contraire, la conscience, même dans l'époché, est pleine de sens, de noèmes constitués, c'est-à-dire, pour employer une autre expression de Husserl, de phénomènes transcendants – dont l'analyse réflexive selon le point de vue phénoménologique-descriptif aura à rendre compte. L'époché et la réduction étant une analyse transcendantale, la conscience ne saurait, à aucun moment, vivre sans les sens, sans les noèmes, sans les phénomènes qui la remplissent. La théorie de la conscience-résidu n'échappe pas à l'illusion « cartésienne » d'un sujet conçu comme une « substance pensante » et comme une puissance capable d'exister sans les actes et les objets qui lui confèrent sa signification⁴. Selon Husserl lui-même, il faut donc conclure que l'époché est dévoilement du contenu noématique de la conscience, bien plutôt que révélation de la conscience constituante.

En effet, il y a dans l'époché une réflexion analogue à celle qui porte la logique scolastique, de l'être d'intention première à l'être d'intention seconde. Pourtant, au lieu d'être, comme l'enseigne la logique scolastique, la forme logique pure et vide dans laquelle le

Erfahrung und Urteil, Claassen Verlag, Hamburg, 1954, p. 325), dernière (*Form. transz. Logik*, p. 117); elle correspond, mutatis mutandis, à la distinction de l'être-conscience et de l'être-réalité (*Ideen*, I, §§ 42, 44, 46) ou à celle de l'*Ideal-Objektivität* des configurations logiques par rapport à la *Gegenständlichkeit* de la chose (*Form. transz. Logik*, p. 31, 71; cf. MURALT, *op. cit.*, § 22).

⁴ Cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, La Haye, 1954, §§ 16, 43. – ARISTOTE n'admet pas davantage un état de la puissance cognitive où celle-ci vivrait sans ses actes, cf. *Mét.*, H, 6, 1046 b 16.

réel est pensé (forme du genre et de l'espèce pour le concept, du sujet et du prédicat pour la proposition, etc.)⁵, l'objet visé en tant que visé de Husserl n'est pas une structure logique, mais un contenu de pensée, un *pensé pur*, *ein blosses Gedachte*, détaché méthodologiquement par l'époché de son terme réel, c'est-à-dire de l'objet réel qu'il pense et auquel il renvoie représentativement dans l'attitude naturelle: en un mot, c'est un *contenu intentionnel dont la relation intentionnelle à l'objet visé par lui est levée*, un *pur pensé qui n'est plus, de par l'époché, du réel pensé*, bref un *concept objectif sans objet*.

Or, la relation du noème à l'objet, exprimée jusqu'ici en termes d'intentionnalité, peut aussi être exprimée en termes de phénomène et d'être, puisque Husserl utilise lui-même le terme de phénomène pour désigner le contenu noématique de la conscience⁶. Le noème est en effet le mode objectif qu'a le réel d'apparaître à la conscience: c'est dans le noème que l'objet se donne à la conscience. Le noème est donc le *phénomène de l'être*, c'est-à-dire *l'être même apparaissant* à la conscience⁷. Le propre de l'époché ici est donc de séparer l'être de son apparaître à la conscience, comme elle sépare le noème de l'objet, c'est-à-dire le *pensé* du *réel pensé*. Non pas que le noème n'intentionne pas naturellement l'objet, ou que le phénomène ne soit pas naturellement l'être même apparaissant; non pas davantage que la relation qui relie le noème à l'objet soit considérée comme sujette à caution, mais parce qu'il s'agit de révéler comment le noème jaillit constitutivement de la noèse correspondante, comment le sujet à qui apparaît l'être, conditionne a priori le phénomène de celui-ci. L'opération qui sépare ainsi le *pensé* du *réel pensé* et l'*apparaissant* de l'*être apparaissant*, qui isole donc un pur pensé et un phénomène pur, ne peut résulter par conséquent que d'une initiative volontaire et libre de la démarche phénoménologique, elle n'est que provisoire et n'a d'autre but que de montrer comment effectivement et en droit se réalise l'*intentionnalité directe de la conscience à son objet*, c'est-à-dire l'*apparaître de l'être à la conscience*. Pour

⁵ Cf. par ex. JEAN DE SAINT THOMAS, *Cursus philosophicus, Ars logica*, Marietti, Turin, 1948, IIa p., q. 1, a. 3; q. 2, 3.

⁶ *Krisis*, p. 155.

⁷ Il faut ici distinguer le mode objectif et le mode subjectif de l'objet dans la conscience. Le premier est l'apparaître de la chose selon la structure objective de son *comment* (Wie) *noématique*; le second est l'apparaître de la chose selon le comment de ses modes de donné subjective (*Ideen*, I, §§ 131, 132; *Krisis*, § 38; MURALT, *op. cit.*, p. 270 sq.).

s'en convaincre, il faut relire, à propos de l'intentionnalité de la conscience à l'objet, les passages de Husserl qui traite du remplissement de la conscience par l'ipséité de l'objet même (*Logische Untersuchungen*, II b; *Erfahrung und Urteil*), la quatrième section des *Ideen*, I, qui traite de l'évidence et de la vérité, et, pour ce qui est de l'identité de l'être et de l'apparaître, la critique adressée à la distinction cartésienne et empiriste des qualités premières et des qualités secondes⁸. De même que la conscience visant l'objet, l'atteint lui-même au terme de la visée intentionnelle dans la plénitude de son sens, de même donc que la vérité et l'évidence sont essentiellement possibles, de même la qualité seconde, présumée subjective par la tradition philosophique cartésienne, par opposition à la qualité première, seule réelle et seule objet de la science objective, s'avère être de fait l'apparaître même de l'être. Il n'y a aucun doute sur ces deux points : Husserl affirme aussi bien l'intentionnalité naturelle de la conscience à l'objet, que l'identité réelle du phénomène et de l'être. Les deux affirmations sont corrélatives, exprimant l'une et l'autre l'intention réaliste de l'œuvre husserlienne. Et pourtant méthodologiquement, Husserl, par l'époché, isole le noème de son objet, le *pensé du réel pensé*, et le phénomène de l'être, l'*apparaissant de l'être même apparaissant*. Ici aussi, Husserl distingue l'idée de sa réalisation, comme il nous le montre d'une manière générale dans son exemplarisme phénoménologique : du point de vue de son intention doctrinale, du point de l'«idée de la phénoménologie», Husserl tend à rejoindre l'aristotélisme et la tradition scolastique aristotélienne; du point de vue de sa méthode de fait, au contraire, il participe d'un tout autre esprit qui, par delà Kant et Descartes, nous ramène à la théologie de la toute-puissance divine de Guillaume d'Occam.

*Aristote: l'identité intentionnelle du sujet et de l'objet
et le réalisme philosophique*

En effet, Aristote admet que l'intellect reçoit la forme de l'objet indépendamment de la matière de celui-ci⁹. Cette forme, immergée dans le sensible, voit son intelligibilité actualisée par l'abstraction de l'intellect agent, et, tout en restant forme de l'objet, devient forme de

⁸ *Ideen*, I, §§ 40, 52, trad. fr. p. 465; *Krisis*, § 9.

⁹ Cf. pour le sens *De anima*, II, 12, 424 b 2; III, 2, 425 b 23; pour l'intellect, *De an.*, III, 4, 429 a 15; *Mét.*, A, 7, 1072 b 20.

l'intellect en actualisant celui-ci: l'acte de l'intelligible est donc le même que l'acte de l'intelligent, et l'intellection réalise l'identité de l'un et de l'autre¹⁰. Certes, il ne s'agit pas d'une identité réelle. Car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais l'εἶδος de la pierre¹¹, et encore, l'εἶδος de la pierre, indépendamment du mode matériel de son exercice concret¹². Le sujet intelligent devenant l'autre en tant qu'autre, devient certes semblable à l'objet, mais non pas selon une altération physique qui l'assimilerait réellement à lui, comme le feu communique sa chaleur à l'eau, mais selon une altération qui développe ses virtualités propres et actualise sa propre perfection¹³: l'objet, par le truchement de sa forme devenue intelligible, rend le sujet intelligent semblable à lui, et, du même coup, parfait dans son ordre propre de puissance cognitive¹⁴. La connaissance est donc une opération purement immanente qui perfectionne le sujet sans l'altérer, mais en l'achevant selon son être propre. L'identité de l'intellect et de l'objet intelligé est donc non pas réelle, mais intentionnelle, terme qu'Aristote évidemment n'utilise pas encore, mais dont il rend l'idée par l'adverbe souvent employé πως: l'âme est *d'une certaine manière* toutes choses¹⁵. Cette identité cependant n'est qu'une identité entitative, réelle ou existentielle, car la notion de l'intellect en acte et la notion de l'intelligé en acte sont autres: leur λόγος respectif est autre, et leur distinction non réelle, mais de raison seulement, fonde une diversité de sciences philosophiques: l'intellect et son acte sont objets de la philosophie de la nature vivante, en particulier de la psychologie, l'intelligible et son acte, de la critique de la connaissance¹⁶.

¹⁰ Cf. pour le sens, *De an.*, III, 2, 425 b 26; 426 a 20; 8, 431 b 22; pour l'intellect, *De an.*, III, 4, 429 b 6; 430 a 3, 20; 7, 431 a 1; 431 b 12–17; 8, 431 b 21; en général, *Phys.*, III, 3, 202 a 18.

¹¹ *De an.*, III, 8, 431 b 28; cf. I, 5, 410 a 10.

¹² *De an.*, II, 12, 424 a 18 sq.; III, 2, 425 b 23.

¹³ *De an.*, II, 5, 417 b 2 sq. La connaissance est le «salut» (σωτηρία) du sujet connaissant.

¹⁴ *De an.*, II, 5, 417 a 20; 418 a 3; 11, 424 a 1. La forme intelligible fait passer l'intellect à l'entéléchie, *De an.*, II, 5, 417 b 5.

¹⁵ *De an.*, III, 8, 431 b 21. Cf. III, 4, 429 b 30; 8, 431 b 22. De même, la conjonction ως, *De an.*, III, 2, 425 b 22; 426 a 27.

¹⁶ *De an.*, II, 12, 424 a 25; III, 2, 425 b 26, 426 a 11; en général, *Phys.*, III, 3, 202 a 13 sq., Ces textes, et d'autres semblables, sont à l'origine de la célèbre doctrine, si mal comprise la plupart du temps, de la distinction des réalités qui sont *idem subjecto* (τὰυτο τῶ ὑποκειμένῳ) et *aliud ratione* (selon la raison formelle de leur être, λόγῳ, τῶ εἶναι, et pour la pensée, τῇ νοήσει, *Phys.*, IV, 13,

Cette doctrine, à la fois simple et subtile, a été considérablement amplifiée et développée par la scolastique aristotélicienne, en ce qui concerne principalement la distinction entre *species* impresses et expresses d'une part, et d'autre part la distinction entre conception et adhésion judicative. Quelqu'importante que soit l'évolution doctrinale d'Aristote à la tradition scolastique aristotélicienne, il n'en demeure pas moins qu'une dissociation de l'intellect en acte et de l'intelligé en acte au sein même de l'intellection est inconcevable pour Aristote comme pour la scolastique, et même qu'elle n'a aucun sens acceptable. L'intellect en acte connaît l'objet dans la mesure où il est informé actuellement et intentionnellement par la forme de celui-ci; l'identité de l'intelligent en acte et de l'intelligé en acte implique que l'intelligé est aussi bien la forme de l'objet en tant qu'informant intentionnellement l'intelligent, que la forme de l'objet en tant que spécifiant formellement la chose réellement existante¹⁷. Il est donc simplement impossible de concevoir en aristotélisme que l'intelligé ne soit pas identiquement le réel même intelligé. Impossible et absurde, car contradictoire, puisque la forme en tant que spécifiant réellement la chose existante, et la forme en tant qu'informant intentionnellement la puissance intelligente, est la même quant à la notion, même si elle est distincte quant à son sujet immédiat, c'est-à-dire quant à son mode d'exister: elle existe abstraite, c'est-à-dire spirituelle et universalisée dans l'intelligent, et concrète, c'est-à-dire individuelle et matérielle dans la chose¹⁸. Bref, il est impossible de concevoir une connaissance qui ne soit pas naturellement la connaissance de l'objet en tant que réel.

La même doctrine peut être également exprimée en termes d'être et d'apparaître. Car la forme en tant qu'informant intentionnellement l'intellect peut être considérée légitimement comme l'apparaître de

222 a 16): *distinctio rationis ratiocinatae*, cf. JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, II a p., q. 2, a. 3.

¹⁷ «Forma autem intellectus est res intellecta», S. THOMAS, *De potentia Dei*, q. 8, a. 1; cf. *Sum. theol.*, I, q. 85, a. 2, ad 1. Il faut en effet distinguer en aristotélisme scolastique l'information réelle de l'intellect par le concept, et l'information intentionnelle de l'intellect par l'objet lui-même, la première étant accidentelle, la seconde, essentielle, *per se* (JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, IVa p., q. 4, a. 1, 102 b sq.. La réduction de la seconde information à la première permettra logiquement de souscrire à la thèse occamiste d'une connaissance objective sans objet (SUAREZ, *De anima*, III, chap. 2, no 26).

¹⁸ S. THOMAS, *Quaest. de anima*, a. 18; *Summ. theol.*, I, q. 84, 1.

la chose, c'est-à-dire comme l'être apparaissant, et la forme en tant qu'elle spécifie formellement la chose existante peut donc être envisagée de son côté comme l'être même qui apparaît à l'intellect dans la connaissance. L'être en tant qu'être et l'être en tant qu'apparaissant est par conséquent le même; en tout cas du point de vue entitatif et existentiel, il est la même réalité identiquement. Pour la pensée ($\tau\eta\ \nu\omicron\eta\sigma\epsilon\iota$), il est évident que la notion d'être en tant que réel, et la notion d'être en tant qu'apparaissant, diffèrent: ce sont là deux objets formels distincts, qui s'identifient dans un même objet matériel, et spécifient deux sciences différentes, l'être en tant qu'être étant l'objet de la métaphysique, et l'être en tant qu'apparaissant étant l'objet de la critique, et, toutes proportions gardées, de la logique¹⁹. Mais à aucun moment, il ne peut y avoir d'apparaître qui ne soit apparaître de l'être. Seul l'être apparaît selon Aristote, ce qui suppose évidemment que l'être est dit selon plusieurs significations²⁰, puisqu'il est aussi bien l'être immobile, objet de la science éléatique, que l'être mobile, fuyant et instable, objet de l'opinion sophistique. Si donc il n'y a pas de distinction réelle entre l'être et le phénomène, mais une simple distinction de notion (*distinctio rationis ratiocinatae tantum*), pas plus qu'il n'y a de distinction réelle entre l'intellect en acte et l'intelligé en acte, il ne peut pas davantage exister un phénomène pur d'un être qui n'apparaîtrait pas, pas plus qu'il ne peut exister un représenté pur qui ne soit du réel représenté. Plus qu'un abus de langage, cette conception kantienne semblerait à Aristote une contradiction dans les termes.

Le lecteur objectera sans doute que le mot $\phi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$, le verbe $\phi\alpha\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, sont employés dans le langage aristotélicien pour exprimer ce qui s'oppose à l'être réel, à la vérité. Aristote ainsi distingue le bien réel du bien apparent, qui n'est pas réel²¹, la sagesse apparente des sophistes de la sagesse réelle du philosophe²², et, d'une manière générale, la tradition éléatique a coutume d'opposer l'être à l'apparaître comme l'être au non-être. Cela est vrai, mais néglige l'ambi-

¹⁹ Cf. note 16. – On obtient ainsi en aristotélisme, la distinction suivante des disciplines nécessaires pour élucider pleinement l'acte du connaître: l'intellect et son opération relèvent de la psychologie, philosophie de la nature vivante; l'intelligible et son acte d'intelligé, c'est-à-dire l'apparaître de l'objet, relèvent de la critique; l'intelligible, c'est-à-dire l'être, en tant qu'être, relève de la métaphysique.

²⁰ *Mét.*, Z, 1, 1028 a 10; E, 4, 1028 a 5; *De anima*, I, 5, 410 a 13.

²¹ *Phys.*, II, 3, 195 a 26; *Mét.*, Δ, 2, 1013 b 28.

²² *Soph. elench.*, 11, 171 b 28; *Mét.*, Γ, 2, 1004 b 19.

valence des termes *φαινόμενον* et *φαίνεσθαι*. Seul *quelque chose* apparaît; à moins de sombrer dans les apories cyniques, on ne peut dire que l'apparaître apparaît. Ce «quelque chose», Aristote le nomme donc être, et entend par là aussi bien l'immobile que le mobile. C'est donc toujours un être qui apparaît, mais il peut apparaître à un sujet plus ou moins bien disposé à le percevoir, et donc paraître plus ou moins vrai²³, auquel cas l'être qui apparaît peut être accueilli comme incertain ou douteux, donc comme objet d'opinion. Mais si les conditions d'une saisie attentive sont réunies, il n'y a aucune raison de ne pas admettre l'objectivité, c'est-à-dire l'être de ce qui apparaît, d'autant plus que le sens est infallible quant à son objet propre²⁴ et l'intellect par rapport aux indivisibles sans matière²⁵. Dès lors, le *φαινόμενον*, c'est le manifeste, l'évident, soit pour les sens soit pour l'intellect. L'objet même de la science physique est ce qui apparaît proprement selon la sensation²⁶. Il ne faut en aucun cas par conséquent faire violence à ce qui apparaît²⁷, si l'on veut pouvoir rendre compte des phénomènes²⁸, puisqu'il semble que la raison témoigne pour le phénomène et les phénomènes pour la raison²⁹. Ce qui apparaît est donc le critère de la vérité dans les sciences de la nature³⁰; vouloir savoir si tout est immobile, par le raisonnement, au mépris de la sensation, est faiblesse d'esprit³¹: l'expérience de ce qui apparaît est la seule digne de foi³². La conviction d'Aristote est si nette sur ce point qu'il en vient, par une extension extrême des termes, à présenter la *φαντασία* comme l'expérience elle-même³³. Toutes ces affirmations supposent donc bien évidemment l'identité réelle, indissociable, de l'être et du phénomène.

²³ *De an.*, III, 3, 428 a 13–15, y compris la parenthèse rejetée par Tricot et mal lue par D. Ross.

²⁴ *De an.*, II, 6, 418 a 12; III, 3, 427 b 12; 6, 430 b 29.

²⁵ *De an.*, III, 3, 428 a 17; 6, 430 a 26; 430 b 27; 10, 433 a 26; *Post. An.*, II, 19, 100 b 5; *Mét.*, Θ, 10, 1051 b 25.

²⁶ *De coelo*, III, 7, 306 a 17.

²⁷ *Morale à Eudème*, VII, 2, 1236 b 22, texte qui fait comprendre que le verbe *δοξεῖ* également doit être pris en deux sens, ce que l'usage constant d'Aristote confirme évidemment; cf. *De gen. et corr.*, I, 1, 315 a 4.

²⁸ *Mét.*, Α, 8, 1073 b 36.

²⁹ *De coelo*, I, 3, 270 b 4.

³⁰ Cf. *Phys.*, III, 5, 204 b 35.

³¹ *Phys.*, VIII, 3, 253 b 32.

³² *Phys.*, VIII, 3, 254 a 35.

³³ *De an.*, I, 1, 402 b 23.

Kant: le phénomène et le noumène

Il s'avère donc que l'intention du sujet connaissant à l'objet est conçue comme naturelle par Aristote comme par Husserl, même si ce dernier ne reprend pas telle quelle la doctrine de l'identité intentionnelle de l'objet et du sujet dans le connaître, et que d'autre part l'un et l'autre auteur affirment l'identité réelle de l'apparaître et de l'être. Pour comprendre comment l'époché méthodologique de Husserl peut prétendre dissocier librement ce qui est naturellement uni, le noème et l'objet, le phénomène et l'être, il faut cesser d'interroger la tradition scolastique aristotélicienne et remonter tout d'abord à la problématique kantienne.

La *Critique de la Raison pure* ignore tout d'une information intentionnelle du sujet connaissant par l'objet connu. Et pour cause, puisque la connaissance est en fait pour Kant le résultat de l'information réelle³⁴ d'un donné matériel indifférencié par une catégorie à priori. La notion du phénomène au contraire est familière au kantisme; elle est élaborée dans la distinction célèbre du phénomène et du noumène³⁵. Le phénomène est ce qui est connu sur la base du remplissement des formes vides de la conscience; le noumène est ce qui est simplement pensé «à vide» par l'ensemble des catégories pures qui, à elles toutes, constituent aussi bien le sujet transcendantal que l'objet transcendantal³⁶. Le noumène, situé «en dehors» de la conscience, est pensé comme une chose en soi, dans la mesure où, non connu, il est non relatif au sujet, doctrine qui introduit une relation réelle de l'objet connu au sujet connaissant, là où la scolastique voyait avec raison une simple dénomination de raison extrinsèque. Le noumène cependant est nécessaire à la connaissance, en tant qu'il suscite dans le sujet le donné multiple que celui-ci organise en connaissance objective au gré de ses concepts purs: le noumène est donc la cause efficiente du phénomène. Du coup, il s'avère impossible que le phénomène soit le phénomène de l'être en soi, puisqu'il n'est plus l'être apparaissant, mais l'effet de l'être. Si Kant peut parler de représentation, il ne peut plus s'agir de la représentation d'un objet transcendant, puisque l'identité réelle, la

³⁴ Réelle, car purement immanente, le donné de sensation subjectif étant informé par le concept pur de l'entendement.

³⁵ KANT, *Critique de la Raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Alcan, Paris, 1920, *Analytique des principes*, chap. 3.

³⁶ Cf. MURALT, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien, Essai sur l'unité d'aperception*, Aubier, Paris, 1958, §§ 28, 44, 49.

distinction de raison, entre l'apparaître et l'être, est levée au profit d'une totale altérité: l'être en soi est aussi différent du phénomène qu'il produit efficacement dans le sujet, que la cause efficiente peut l'être de son effet; il n'y a plus entre ces deux réalités distinctes cette ressemblance formelle que l'aristotélisme concevait comme une identité intentionnelle; le phénomène est un *phénomène pur*, et non plus l'apparaître de l'être, c'est-à-dire l'être apparaissant, et la représentation se réduit à un *représenté pur* qui n'est plus du réel représenté³⁷. Parce que l'être est la cause efficiente de la connaissance, celle-ci ne se définit plus formellement par sa relation à l'être, mais par sa référence constitutive au sujet et aux formes à priori de celui-ci. La révolution copernicienne rattache l'objectivité du connaître, non plus à la réalité de l'objet transcendant, mais à l'universalité de la subjectivité transcendantale³⁸. Aussi bien la science n'a-t-elle pas à proprement parler d'objet, mais elle est elle-même immédiatement l'objet – empirique – de la conscience transcendantale, ce qui est une autre manière d'affirmer la rupture de l'intentionnalité, la possibilité d'un concept objectif sans objet. Si Kant tient à maintenir un en-soi transcendant, il devra par conséquent fonder celui-ci sur un acte de foi purement volontaire, privé de tout élément représentatif garantissant son objectivité. Comme chez Descartes, comme chez Duns Scot déjà dans une certaine mesure, la substitution, dans la connaissance, de la causalité efficiente à la causalité formelle de l'objet à l'égard du sujet, c'est-à-dire la suppression de l'identité intentionnelle de l'objet et du sujet, introduit inmanquablement l'efficace de la volonté dans l'affirmation de l'être et du vrai.

Les conséquences doctrinales ne se font d'ailleurs guère attendre. Jacobi montre qu'il n'est pas possible d'entrer dans le kantisme sans la chose en soi, mais qu'il n'est pas possible non plus d'y rester avec elle; Fichte condamne ce «leidige Ding an sich», et amorce la dialectique d'absorption de l'être dans le phénomène, et d'hypostase du phénomène en être, laquelle culminera chez Hegel. Le kantisme, qui était l'issue transcendantale à l'héraclitisme relativiste des Sophistes, permet ainsi la résurgence de l'héraclitisme métaphysique proprement dit, la doxa des Sophistes, qui était l'apparaître multiple du réel

³⁷ «En dehors de la sphère des phénomènes, il n'y a pour nous que le vide», *Crit. de la Raison pure*, p. 265.

³⁸ Préface de la deuxième édition de la *Critique*.

à la conscience individuelle, devenant, après l'essai d'objectivation transcendantale du kantisme, l'apparaître de l'être divin à lui-même au sein de l'histoire universelle.

L'histoire du kantisme et de sa postérité immédiate fournit donc une frappante contre-épreuve des affirmations précédentes concernant tant l'aristotélisme que la phénoménologie husserlienne. L'identité réelle de l'être et de l'apparaître correspond, du côté de l'objet, à la définition formelle de la connaissance comme l'identité intentionnelle du sujet connaissant et de l'objet connu; elle permet de rattacher, dans la ligne de la cause efficiente, la connaissance au sujet connaissant, comme l'acte constitué à la puissance constituante. Elle fonde l'authentique réalisme philosophique d'une intelligence capable d'affirmer aussi bien l'autonomie de l'être en tant qu'être que l'objectivité et la représentativité de la connaissance, c'est-à-dire capable de concilier la spécificité de la métaphysique et de la critique. Tels sont bien les caractères de la philosophie aristotélicienne, et, dans l'intention tout au moins, de la phénoménologie husserlienne. Au contraire, la distinction réelle de l'être et de l'apparaître aboutit à définir la connaissance comme l'effet simultané de deux causes efficaces sans rapport l'une avec l'autre: la chose en soi et le sujet pur. L'une des deux fait donc double emploi, et comme Kant refuse toute relation de représentation entre le phénomène et l'être en soi, l'idéalisme spéculatif allemand ne contredit nullement la structure de sa pensée en rattachant le dynamisme de la connaissance au sujet pur exclusivement. Le refus de l'identité réelle entre l'être et l'apparaître entraîne le refus de l'identité intentionnelle du sujet et de l'objet dans le connaître, et aboutit inévitablement, soit au volontarisme de la *Critique de la Raison pratique*, soit à la théogonie hégélienne qui hypostasie le moi pur en un Dieu que le devenir objective et dédouble dialectiquement dans le mouvement universel du «Selbstbewusstwerden». Le refus de l'intentionnalité de la connaissance suscite donc la dialectique métaphysique de la manifestation de l'être à lui-même dans son histoire universelle.

Descartes: le Malin Génie ou la suppression de l'intentionnalité

Les termes d'être et de phénomène n'apparaissent pas chez Descartes. Les problèmes qu'ils recouvrent sont cependant nettement posés par les *Méditations métaphysiques*, et résolus selon une technique,

sinon aristotélicienne, du moins manifestement scolastique. Descartes distingue en effet la réalité objective de la chose en tant qu'elle est dans l'idée, et la réalité formelle de la chose en tant qu'elle existe dans l'être extramental³⁹. L'idée représente la chose qui existe réellement hors d'elle; elle lui ressemble comme un tableau ou une image et participe par représentation à son être réel⁴⁰. Être objectif, être par représentation, être par ressemblance ou par participation, toutes expressions qui disent en langage scolastique l'être dépendant et diminué de l'intention cognitive dans le sujet connaissant⁴¹. Apparemment donc, Descartes suit simplement la tradition aristotélicienne, lorsqu'il admet que l'idée représente «objectivement» la chose. Les *Méditations métaphysiques* ne sont-elles pas nettes sur ce point? L'idée de l'âme représente l'âme elle-même dans son être propre, l'idée de Dieu représente l'être même de Dieu, autant qu'il est possible, car l'idée de Dieu selon Descartes ne peut qu'être «accommodée à la petite capacité de nos esprits»⁴², l'idée du corps étendu représente l'étendue elle-même, les sensations mêmes, fût-ce confusément et grossièrement, représentent les choses sensibles. Bref, la connaissance pense l'être, l'idée conçoit le réel, la sensation perçoit le sensible.

Certes, mais il ne faut pas oublier que c'est là la conclusion à laquelle Descartes aboutit au terme de sa démarche, et que sa méthode a précisément pour but de s'assurer qu'il ne peut en être autrement: si Descartes aboutit à la conclusion que l'idée représente objectivement la chose, c'est donc qu'il admet initialement la dissociation de l'idée et de la chose représentée. Et il ne suffit pas de dire que Descartes dis-

³⁹ DESCARTES, *Oeuvres*, éd. La Pléiade, Gallimard, 1949, III^e Méd. mét., p. 181; *Deuxièmes réponses*, p. 281-2; la *species* intentionnelle devient chez DESCARTES une *idée*, c'est-à-dire, conformément à la doctrine scolastique de l'*idea artificis*, un *quod cognoscitur*; elle cesse donc d'être un pur *quo cognoscitur res* (cf. S. THOMAS, *Summ. theol.*, I, q. 15, a. 2). Cette substitution de l'idée *quod* à la *species* intelligible *quo* est significative de l'évolution doctrinale qui, de SUAREZ à DESCARTES, tend à rompre l'intention immédiate de la connaissance à l'objet réel.

⁴⁰ Pour la ressemblance, cf. *Premières réponses*, p. 236; pour l'être objectif ou par représentation, cf. *Deuxièmes réponses*, p. 281; pour la participation par représentation, cf. III^e Méd. mét., p. 181; pour l'idée-tableau, *ibid.*, p. 183.

⁴¹ S. THOMAS, *Comm. des Sentences*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, II c; par opposition à la forme qui a, *in natura*, un *esse ratum et firmum* (*De potentia Dei*, q. 3, a. 7, ad 7), *completum* (*ibid.*, q. 3, a. 11, ad 14). — Cf. DESCARTES, III^e Méd. mét., p. 182.

⁴² DESCARTES, *Premières réponses*, p. 245.

tingue la représentation de la chose représentée⁴³, en quoi il se rencontrerait avec toute la tradition aristotélicienne, pour qui le connaissant en acte et le connu en acte sont deux notions distinctes (*distinctio rationis ratiocinatae*). Il faut bien souligner au contraire que Descartes admet la possibilité d'une idée sans idéat, d'une image sans imaginé, c'est-à-dire, en un mot, d'un concept objectif sans objet, et que là réside l'artifice essentiel de sa méthode dialectique. Le terme de *concept objectif* est d'origine scolastique: il signifie la chose connue en tant que connue, et s'oppose au concept formel qui est l'opération même de connaître⁴⁴. Un concept objectif sans objet est pour un aristotélicien authentique impossible, et l'emploi par Descartes du terme qui le désigne, dégage mieux encore le fait que la dissociation de l'idée d'avec son idéat est réellement contradictoire, mais introduite méthodologiquement par le doute cartésien, afin de mettre en évidence l'intention nécessairement objective des concepts de l'entendement.

Descartes veut en effet établir une science dont toutes les affirmations jouissent du même degré de certitude et d'évidence: cet idéal, qui ne peut de fait se réaliser que dans un système déductif parfaitement axiomatisé telle la géométrie, le pousse à rechercher comme point de départ la réalité dont l'évidence est si manifeste qu'elle ne suppose aucune évidence antérieure, et permet de fonder toutes les évidences ultérieures. Cette réalité ne peut être que Dieu, considéré non tant comme premier être que comme premier connu, «principe de la connaissance»⁴⁵, vérité première dont on peut «déduire la connaissance de toutes les autres qui sont au monde»⁴⁶. Sur ce point, Descartes a nettement conscience de s'opposer à la tradition aristotélicienne pour qui Dieu, premier être, est cependant le terme de la connaissance⁴⁷. Premier connu en soi, dernier connu pour nous, Dieu termine en aristotélisme une démarche philosophique inductive et démonstrative, et la connaissance qui l'atteint part du sensible, premier connu pour nous, dernier connu en soi. Pensant que «l'existence de Dieu était beaucoup plus évidente que celle d'aucune chose

⁴³ Cf., note 3, la même position chez HUSSERL.

⁴⁴ JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, IIa p., q. 2, a. 2, 291 a 5.

⁴⁵ DESCARTES, *Principes de la philosophie, Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre*, p. 427.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 425.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 425, 427.

sensible»⁴⁸, Descartes en conçoit aussitôt le projet d'une science déductive *more geometrico*, qui part immédiatement du principe de l'être et donc de l'évidence, et qui, se déroulant univoquement des principes aux conséquences, ne connaisse plus l'ambiguïté analogique des deux ordres de priorité aristotéliens⁴⁹.

Le tout était de trouver le moyen de montrer l'immédiate évidence de Dieu. La difficulté était considérable, d'autant plus que Descartes n'a jamais affirmé l'absolue non-évidence des connaissances sensibles et mathématiques, même avant le *cogito* et la démonstration de l'existence de Dieu, et que par conséquent il ne pouvait utiliser qu'une démarche librement imaginée qu'aucune nécessité naturelle ne motivait: cette démarche, le doute méthodique, qui se base sur le fait unanimement reconnu de l'erreur possible des sens, Descartes l'amplifie artificieusement jusqu'à admettre comme possible qu'un Dieu tout-puissant, ou du moins un Malin Génie, «non moins rusé et trompeur que puissant», fasse «qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois»⁵⁰, c'est-à-dire fasse que j'aie en moi une idée sans idéat, un concept objectif sans objet, bref un représenté pur qui ne soit pas de l'être réel représenté. Et ce doute prendra fin au moment où, ayant dissous toute évidence naturelle, il se découvre lui-même comme la seule pensée pensant une réalité authentique, au moment où il se découvre identiquement conscience de soi, c'est-à-dire concept objectif de l'unique objet absolument indubitable, idée non seulement claire et distincte mais encore vraie et évidente du moi. Cette idée, innée en moi, était présente en toutes mes autres pensées, si douteuses fussent-elles, et par là-même voilée; il fallait la «voie analytique» des *Méditations métaphysiques*⁵¹, disons plutôt l'artifice dialectique de la méthode, pour la révéler.

Or, la notion d'un concept objectif sans objet exprime en d'autres termes le refus de l'identité intentionnelle du sujet connaissant et de l'objet connu, c'est-à-dire encore le refus de l'identité réelle de

⁴⁸ *Premières réponses*, p. 238.

⁴⁹ ARISTOTE, *Post. An.*, I, 2, 71 b 33; *Phys.*, I, 1, 184 a 16–25; *Mét.*, A, 11, 1018 b 30–37; Z, 3, 1029 a 34, b 3; 10, 1035 b 12; M, 2, 1077 b 1.

⁵⁰ DESCARTES, I^e *Méd. mét.*, p. 163.

⁵¹ *Deuxièmes réponses*, p. 279.

l'apparaître et de l'être, et c'est cette notion qui est librement imaginée par la méthode du doute pour mettre en évidence la certitude de l'existence du moi. Il est capital de le répéter ici : Descartes, en droit, ne doute pas de l'objectivité des idées, ni même de l'évidence sensible, à condition que celle-ci soit critiquement délimitée ; il feint d'admettre de fait que les idées peuvent ne pas avoir d'idéat, que l'apparaître peut ne pas être l'apparaître de l'être, pour mieux montrer dans un cas privilégié qu'une idée au moins implique nécessairement son idéat, qu'un être au moins apparaît avec une évidence nécessaire. Et c'est là le sens profond de ce qu'on prend trop souvent pour une résurgence cartésienne de l'argument anselmien. Quand Descartes écrit que « l'existence possible est contenue dans le concept ou l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement, mais que l'existence nécessaire n'est contenue que dans la seule idée de Dieu »⁵², il ne s'agit pas de comprendre cette affirmation dans le cadre d'une quelconque doctrine scolastique de l'essence et de l'existence, mais dans le cadre de la théorie cartésienne du concept objectif : les idées peuvent représenter un objet sans le représenter – puisque celui-ci peut ne pas être –, sauf l'idée du moi et l'idée de Dieu qui impliquent nécessairement la réalité de leur idéat. Ce qu'on a coutume de présenter comme une deuxième démonstration de l'existence de Dieu, n'est en réalité qu'une reprise simplifiée de la première.

En effet, si dans le cas de Dieu, l'idée de la conscience représente son objet, encore faut-il savoir comment et pourquoi. Ce n'est pas parce que, dans ce cas unique, l'objet informerait immédiatement et intentionnellement le sujet connaissant, ce qui entraînerait en effet l'impossibilité de dissocier le concept objectif de l'objet. La doctrine de l'identité intentionnelle n'a rien à faire chez Descartes. Il n'y a pas d'identité – même intentionnelle – entre un portrait et son original, et l'idée de Dieu est le portrait ou l'image, dont Dieu est l'original, comme l'enseigne la *Troisième Méditation*. Au contraire, de même qu'un portrait ou une image peut être la représentation d'un être imaginaire, de même l'idée-tableau de Descartes, par le fait de sa non-identité avec son objet, peut n'être pas assurée de sa portée objective, c'est-à-dire de sa vérité. De toute façon, il est possible de connaître le portrait sans connaître par là même l'original. Ainsi, l'idée de Dieu ne permet pas à l'âme cartésienne de connaître immédiatement la réalité

⁵² *Premières réponses*, p. 246 ; *Deuxièmes réponses*, *Axiome 10*, p. 286.

de l'idéat divin. Le rôle exemplaire que joue Dieu par rapport à l'idée de Dieu interdit à cette connaissance d'être immédiatement évidence de celui-ci. Il faut donc chercher un autre moyen terme pour établir la vérité objective de l'idée de Dieu : ce moyen terme, c'est la causalité efficiente.

Si l'idée de Dieu est vraie, c'est-à-dire si elle représente objectivement Dieu, c'est que Dieu l'a donnée à la conscience en créant celle-ci : le concept donc que l'âme a de Dieu, n'est pas spécifié formellement par son objet considéré comme cause formelle de cette connaissance ; il est causé par son objet – Dieu lui-même – comme l'effet est causé par la cause efficiente. L'idée de Dieu que possède la conscience, n'est donc pas premièrement la connaissance de Dieu par la conscience, mais l'effet efficié de Dieu lui-même. (La priorité entendue ici n'est nullement chronologique, mais formelle, c'est-à-dire entitative.) C'est pourquoi Descartes peut greffer sur la réalité objective de Dieu dans l'idée de la conscience, sa première démonstration de l'existence de Dieu, laquelle chez lui procède de la connaissance comme la démonstration de l'existence de Dieu procède chez Aristote et S. Thomas de l'expérience du monde physique. L'idée de Dieu par conséquent ne représente pas Dieu, parce que, par elle, l'âme se représente activement Dieu, comme, par son concept, l'intellect aristotélicien se signifie activement son objet. Une telle représentation rendrait vaine la démonstration de l'existence de Dieu à partir de sa réalité objective dans l'idée, c'est-à-dire la démarche même des *Méditations*, car elle serait la saisie immédiate de Dieu par le moi. L'idée de Dieu au contraire représente Dieu, parce que la réalité objective qu'elle recèle – son contenu représentatif – est produite par un être qui doit avoir et a autant de réalité effective que cette idée en contient représentativement. La cause a au moins autant d'être que son effet, le plus ne peut sortir du moins, seul l'infini peut produire l'idée de l'infini : c'est cette loi de toute causalité efficiente qui garantit la représentativité de l'idée de Dieu. Et puisque selon Descartes cette idée est innée, il ne faut donc plus dire que l'âme se représente Dieu vitalement dans son acte intellectuel, mais qu'elle est immédiatement créée comme pensée inévidente de Dieu⁵³.

⁵³ MARITAIN a donc tort d'assimiler, dans *Trois réformateurs*, Plon, Paris, 1945, p. 81 sq., la connaissance innée de l'âme cartésienne avec la connaissance infuse de l'ange, telle que la conçoit la scolastique aristotélicienne, car

Cette conception efficiente de la connaissance permet d'établir plusieurs conclusions. Premièrement, Descartes maintient, jusque dans l'affirmation de l'objectivité de l'idée de Dieu, la dissociation du concept objectif d'avec son objet, c'est-à-dire la théorie d'un représenté pur qui n'est pas intentionnellement un être réel représenté, mais qui exige la démonstration de sa cause efficiente pour assurer sa portée objective. De même, l'idée de la chose matérielle est par elle-même un concept objectif sans objet, puisqu'elle n'est pas par elle-même assurée de son objectivité, mais requiert pour cela la garantie de l'idée vraie de Dieu ; en elle-même, elle se rapproche étonnamment de la connaissance intuitive d'une chose inexistante, selon l'expression de Guillaume d'Occam qui va être expliquée tout à l'heure. La dissociation du concept d'avec son objet est donc le principe fondamental de la philosophie cartésienne, le ressort efficace de sa méthode. Elle annonce le parallélisme spinoziste⁵⁴, qui la durcit, il est vrai, en un dogmatisme métaphysique, le plus rigide qui fut jamais. Deuxièmement, si Dieu, dans un cas, produit en moi une idée qui le représente objectivement, dans d'autres cas, des idées qui représentent objectivement l'âme ou l'étendue, si enfin il garantit l'objectivité de l'idée de la chose sensible, il peut également causer immédiatement en moi le concept objectif d'une chose qui n'existe pas et qu'il ne représente pas non plus. La possibilité du Dieu trompeur ou du Malin Génie – possibilité qui ne fait qu'exprimer celle de la dissociation du concept objectif d'avec son objet – est inscrite dans la conception efficiente que se fait Descartes de la connaissance. Il est donc nécessaire de recourir à la bonté divine pour garantir critiquement l'évidence de toute connaissance possible. Pourtant, à aucun moment Descartes ne songe à établir démonstrativement que Dieu est bon : il se contente sur ce point d'une donnée traditionnellement reçue, ce qui est assez étonnant, puisqu'il s'agit ici de la cheville ouvrière du système. Troisièmement, la conception

l'ange ne procède jamais de sa connaissance infuse à la réalité de l'objet de celle-ci selon la causalité efficiente. Pour un SAINT THOMAS, la quiddité de la connaissance ne varie pas, selon que la *species* intentionnelle est abstraite, conservée, ou infuse, *Quaest. de anima*, a. 15, ad 18 : aussi bien la connaissance par *species* infuse est-elle immédiatement connaissance évidente de son objet, par opposition à la connaissance innée de DESCARTES.

⁵⁴ L'idée et l'idéat étant *omnino diversum*, SPINOZA, *La réforme de l'entendement*, trad. Koyré, Vrin, Paris, 1951, § 34.

efficiente que Descartes se fait de la connaissance, fonde sa doctrine du vrai et du faux, c'est-à-dire sa théorie de la volonté⁵⁵.

Si la connaissance n'est plus l'information intentionnelle de la puissance cognitive par l'objet, elle n'a en effet plus rien de représentatif ni ne jouit plus d'aucune portée objective par elle-même. Assentir ou refuser d'assentir à ce qui est proposé dans l'idée, n'appartient plus à l'ordre de la connaissance intellectuelle, mais à l'ordre de la volonté, qui seule s'engage dans l'affirmation et la négation. Le vrai et le faux sont donc déterminés par la volonté, selon qu'elle respecte ou dépasse les limites des idées de l'entendement. Il ne suffit pas de dire pourtant que l'évidence de l'idée elle-même garantit la légitimité de l'affirmation et de la négation volontaires, et que c'est donc l'entendement qui détermine ici encore la volonté. Car il y a pour Descartes la vérité selon l'évidence de l'idée et la vérité selon l'adhésion à l'existence de la chose affirmée: la première se réduit à la clarté et à la distinction de l'idée même (le meilleur exemple en est l'idée de l'étendue, qui, en tant qu'idée à priori, apparaît comme le type le plus remarquable de l'idée objective sans objet), la seconde est affirmée au terme de la démonstration de l'être extramental, Dieu ou la chose sensible. Mais le moyen de reconnaître la vérité au second sens d'une idée, tant que l'hypothèse du Malin Génie n'est pas levée et qu'il se pourrait qu'un concept objectif soit sans objet? Aucune idée n'est vraie, au second sens dit, par elle-même: elle ne peut être vraie par adhésion immédiate de l'intelligence à la chose – ce qui contredirait la démonstration cartésienne et la rendrait vaine – mais seulement par participation déductive à la vérité évidente de l'existence du moi, laquelle est garantie par la vérité évidente de l'existence de Dieu. Or, tandis que le *cogito* est vrai de par et dans une intuition idéelle immédiate de la raison, l'idée de Dieu n'est pas vraie parce que la raison en elle se représente avec évidence Dieu lui-même, mais parce que la raison reconnaît avec évidence que Dieu est la cause efficiente d'une idée de lui-même dans la conscience. Parce que l'idée de Dieu n'est pas l'information intentionnelle de l'intellect par Dieu lui-même, ce que Descartes refuse avec raison, car il ne tient pas son idée de Dieu pour la vision bienheureuse, telle que la concevait la théologie scolastique aristotélicienne, l'adhésion judicative, le vrai et le faux, relèvent ici de la volonté, doctrine qui abandonne la con-

⁵⁵ DESCARTES, IV^e Méd. mét.

naissance analogique de Dieu selon que l'admettait la métaphysique aristotélicienne: la volonté seule affirme l'existence de Dieu, sur la base du raisonnement qui conclut à celle-ci⁵⁶.

Le doute méthodique, suspendant le jugement de la conscience quant à toute connaissance naturelle évidente, suppose donc déjà la doctrine de la volonté affirmant le vrai et le faux, telle qu'elle est exprimée dans la *Quatrième Méditation*. Il n'est possible même que par elle: de même que le principe de la dissociation du concept objectif d'avec son objet est mis en œuvre dès le début et jusqu'au cœur même de la méthode cartésienne, dans la démonstration de l'existence de Dieu, de même la théorie cartésienne de la volonté fonde la suspension initiale du jugement, bien qu'elle ne soit explicitée que dans la *Quatrième Méditation*. Il serait donc inexact de penser que le déroulement de la méthode révèle progressivement à Descartes la nécessité de sa doctrine de la connaissance et de la vérité. En réalité, tout porte à croire que, dès le début de sa démarche, sous le prétexte classique de l'erreur possible des sens, Descartes met en œuvre une structure de pensée parfaitement cohérente et organisée. Autrement dit, dès le premier moment des *Méditations métaphysiques*, les jeux sont faits, ce qui ne doit pas être compris comme une critique à l'égard de Descartes, mais veut simplement montrer le caractère dialectique de sa méthode, laquelle peut se définir comme la manifestation artificieuse de l'évident.

Occam: la toute-puissance divine et la connaissance intuitive de l'inexistant

Or, cette structure de pensée est celle de la théologie occamiste de la toute-puissance divine, telle qu'elle s'est transmise jusqu'à Descartes à travers ce qu'en a retenu la scolastique espagnole dans sa théorie de la connaissance.

⁵⁶ Une telle doctrine suppose une théorie de la connaissance qui exclut la réalité du jugement comme opération intellectuelle propre, et conçoit l'acte de l'intelligence comme intuition idéale et raisonnement déductif exclusivement, ce qui est le propre de toute dialectique nominaliste (et mathématique). Le jugement en lui-même est pure adhésion volontaire, sauf dans le cas du *cogito*, qui est position idéale immédiate du moi. Pour tout ce qui touche à l'existence du moi et au *cogito*, la dialectique cartésienne est intuitive-intellectualiste sinon rationaliste, pour tout ce qui est de l'existence des réalités autres que le moi, elle est volontariste. Conclusion significative et combien éclairante en ce qui concerne les critiques kantienne et les diverses dialectiques qui vont en naître.

Guillaume d'Occam passe habituellement pour le nominaliste négateur des essences et fossoyeur de l'ordre traditionnel patiemment établi par les siècles scolastiques avec l'aide de la méthode aristotélicienne. Quelques soient cependant les conséquences de fait de sa doctrine, il n'en faut pas moins souligner que son intention est au contraire d'établir définitivement la « philosophie du croyant », en exaltant à l'extrême la toute-puissance gratuite de Dieu le Créateur⁵⁷. Le mouvement occamiste dans son entier peut donc être considéré comme la revendication, par une théologie chrétienne, de la souveraine liberté divine qu'avait niée l'aristotélisme d'Averroès et des Averroïstes latins tout particulièrement, au profit d'une conception strictement nécessitariste et physique de l'ordre universel. Or, la foi chrétienne en la Création implique selon Occam l'affirmation d'une volonté divine souverainement libre, indépendante de toute règle, fût-elle celle des idées divines. Aucune intelligence, aucun amour n'imprègne le geste de la Création, dont il n'est par conséquent pas possible de dire qu'elle inaugure un ordre. La seule limite de la toute-puissance créatrice est la contradiction, c'est-à-dire le non-être, puisque ce qui est contradictoire ne peut être et par conséquent n'est pas. Autant dire donc que la puissance divine est absolue et infinie, ce qui n'entraîne aucun inconvénient s'il s'agit d'un Etre dont l'essence est l'Intelligence et l'Amour, mais livre l'action créatrice au pur arbitraire si la puissance divine est mesurée à l'aune de la non-contradiction exigée par la logique humaine. Une chose n'est bonne que par le décret divin, indépendamment de l'intelligence et de l'amour divins, et son contraire aurait pu être tout aussi bon, si Dieu l'avait voulu ainsi: le vol, l'adultère, le meurtre, la haine de Dieu, par exemple, sont mauvais selon une détermination purement extrinsèque; puisqu'ils ne contredisent aucun ordre de la nature créée, ils pourraient être tout aussi bien méritoires du salut éternel, si Dieu l'avait décidé⁵⁸. De même que l'action morale de l'homme ne justifie d'au-

⁵⁷ Cf. P. VIGNAUX, *Nominalisme, Guillaume d'Occam*, Dict. de Théol. cath.; *Nominalisme au XIV^e siècle*, Institut d'études médiévales, Montréal-Vrin, Paris, 1948; L. BAUDRY, *Le Traité de principiis theologiae attribué à G. d'Occam*, Vrin, Paris, 1936; R. GUELLEY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Occam*, Nauvelaerts, Louvain-Vrin, Paris, 1947.

⁵⁸ OCCAM, *Comm. des Sentences*, II, q. 19 P; O (cité par CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, II: *la pensée chrétienne*, Flammarion, Paris, 1956, p. 499, n. 1; Cf. *Traité de principiis theologiae*, p. 46-47, no 8. – La volonté occamiste est pure

cun critère interne, de même l'univers du réel ne peut justifier d'aucune nécessité immanente; Occam, qui nie l'idée transcendante de Platon, ne peut maintenir non plus une essence au sein de l'individu concret. Car, de quelque point de vue que l'on considère une essence dans l'individu, elle s'avère contradictoire: ou bien elle est distincte de l'individu et existe en dehors de lui, auquel cas elle est elle-même singulière et ne saurait par conséquent se communiquer à d'autres individus, ou bien elle est identique à l'individu et ne peut pas davantage être distinguée de lui pour être attribuée à d'autres. Occam identifie donc distinction et séparation, rejetant tout le subtil enseignement scolastique sur ce point⁵⁹, et aboutit ainsi à nier la réalité de l'universel au profit du seul individuel, l'universel n'étant qu'une *intentio in anima*, un terme du langage⁶⁰. Le «nominalisme» d'Occam n'est qu'une conséquence de sa théologie qui, de la toute-puissance divine, conclut à l'absolue contingence du monde créé, et bute à nouveau sur les difficultés inhérentes à toute dialectique de type héraclitéen⁶¹.

Cette étonnante ontologie influe directement sur la critique occamista de la connaissance. La connaissance, telle qu'elle est comprise par la scolastique aristotélicienne, est l'information intentionnelle du sujet connaissant par l'objet connu; elle suppose la détermination extrinsèque du connaître par l'objet. Il ne peut pas exister, selon une telle doctrine, de connaissance qui n'ait pas d'objet, pas plus qu'il n'y a de matière sans forme, ce qu'admettront pourtant tant Duns Scot et Occam que Suarez. L'objet est donc la cause formelle nécessaire de la connaissance. Certes, la subordination des causes secondes à la cause première permet d'affirmer que l'objet ne saurait déterminer causalement-formellement le connaître sans le concours simultané de la cause première, et qu'ainsi d'une certaine manière la cause seconde n'exerce pas sa causalité propre sans l'exercice actuel de la cause première⁶². Pourtant, il est évident que, dans le connaître, c'est l'objet

efficience, et non plus appétit du bien, c'est-à-dire amour, comme l'enseignait Aristote.

⁵⁹ Cf. note 16.

⁶⁰ Cf. CHEVALIER, op. cit., p. 494 n. 1.

⁶¹ Car «nihil est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat», S. THOMAS, *Summ. theol.*, I, q. 86, a 3.

⁶² Comme il ressort, semble-t-il, de *Summ. theol.*, I, q. 105, a. 3 et 5, par ex., et JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, Ia p., q. 25: *De subordinatione causae*

qui est cause formelle propre de la connaissance et donc qui est immédiatement connu, et non pas la cause première, laquelle cependant fonde l'exercice de la causalité objective. – On reconnaît ici le fondement de la possibilité de la démonstration de l'existence de Dieu par Descartes, qui apparaît sur ce point comme sur tant d'autres comme un philosophe scolastique. – L'essence de la connaissance exige donc que le sujet connaissant subisse la causalité formelle de son objet propre, et elle postule une certaine nécessité dans l'ordre des choses créées.

Cela est évident quand on considère la distinction de la connaissance intuitive et de la connaissance abstractive. Cette doctrine impliquée dans la pensée de S. Thomas, élaborée par Duns Scot, reprise par les grands scolastiques espagnols du XVI^e et du XVII^e siècle⁶³, assigne à la connaissance humaine en général la *notitia intuitiva* comme son principe et son terme tour à tour. Tout aristotélicien en effet, admettant l'individualité du réel concret, fait débiter son entreprise par la connaissance singulière du sensible existant et la résout finalement dans cette saisie expérimentale, car en elle se trouve le seul objet possible d'une âme incarnée dans un corps⁶⁴. La *notitia intuitiva* précède et suit la *notitia abstractiva* et peut par conséquent se définir comme la connaissance humaine, sensible ou intellectuelle, en tant qu'elle termine directement, ou du moins se continue, à l'objet individuel concret et présent. C'est donc bien un objet concret et singulier qui, selon les grands scolastiques aristotéliciens tels S. Thomas et Duns Scot, terminent formellement et nécessairement la connaissance humaine en général. Même si la *notitia abstractiva* peut paraître indépendante de la présence de l'objet singulier et concret, cette situation n'est pour l'intellect humain qu'une imperfection apparente, car, d'une part, la connaissance conceptuelle ne peut se définir comme un concept objectif sans objet, puisqu'elle est nécessairement représentative d'un objet présent ou absent, et, d'autre part, l'intellect

secundae ad primam; a. 1: *le concours simultané de Dieu*, a. 2: *la promotion physique de Dieu*. – Nous touchons là au problème de la prédestination divine, laquelle ne s'exerce jamais, en scolastique aristotélicienne, au détriment de la liberté humaine.

⁶³ S. THOMAS, *De Veritate*, q. 3, a. 3, ad 8; DUNS SCOT, *Reportata parisiensia*, II, d. 3, q. 3, n. 10; JEAN DE SAINT THOMAS, *Ars logica*, Ia p., *Summulae logicae*, I, cap. 3; IIa p., q. 23, a. 1 et 2; *Phil. nat.* IVa p, q. 6, a. 1.

⁶⁴ JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, IVa p., q. 6, a. 1, 172 b.

humain élabore, par réflexion sur le phantasme, un concept propre et distinct du sensible singulier⁶⁵.

Guillaume d'Occam connaît cette doctrine aristotélicienne et la transpose à son usage. A le suivre sur ce point, le lecteur comprend le rôle méthodologique que vient à jouer chez lui la théologie de la toute-puissance divine: «y a-t-il en effet épreuve dialectique plus radicale que de soumettre idéalement l'objet de son investigation à une puissance capable de le séparer de tout ce qui n'est pas lui, libre de toute autre loi que la non-contradiction?»⁶⁶. Considérons donc la *notitia intuitiva*. Est-il contradictoire de la séparer de son objet propre et immédiat pour la rattacher immédiatement à la cause première? Non, dira Occam, puisque la cause première fonde l'exercice causal de la cause seconde et peut donc se substituer à celui-ci⁶⁷. La définition de la *notitia intuitiva* par la présence réelle de l'objet n'est donc pas nécessaire; elle s'arrête, ainsi qu'Occam le reproche à Duns Scot, à une simple situation de fait, à laquelle la théologie de la toute-puissance divine retire toute nécessité contraignante. Après Duns Scot et avant Descartes, Occam conclut que la distinction de la connaissance fonde la séparation de l'être, puisque «la puissance divine garantit l'équation entre ce qu'on peut sans contradiction penser à part et ce qui peut exister séparément»⁶⁸. Et ce qui vaut pour la *notitia intuitiva* en

⁶⁵ *Phil.nat.*, IVa p., q. 10, a. 4, 327 b sqq.

⁶⁶ P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV^e siècle*, p. 23. – Cf. note 68.

⁶⁷ «Quidquid potest Deus par causam efficientem mediam, potest immediate», G. d'OCCAM, cité par R. GUELLUY, *op. cit.*, p. 101, n. 2. Cf. *Traité de principiis theologiae*, p. 45, no 2. – Cette doctrine, LUTHER, élève de Gabriel Biel, qui fut lui-même le disciple d'OCCAM, l'étendra au gouvernement divin, dans le cas particulier du salut de l'âme chrétienne, et en déduira sa célèbre doctrine de la prédestination, exclusive de toute liberté humaine.

⁶⁸ P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV^e siècle*, p. 83. – Significative collusion du platonisme et du nominalisme. – Cf. R. GUELLUY, *op. cit.*, p. 101: «il faut respecter la possibilité d'interventions extraordinaires de Dieu quand on veut déterminer la quiddité des choses». La possibilité du miracle chez OCCAM fonde la recherche de la quiddité des choses; elle équivaut à ce que HUSSERL appelle la *variation de la libre imagination*, destinée à mettre en évidence un eidos invariant (HUSSERL, *Ideen*, I, §§ 4, 70; *Form. transz. Logik*, pp. 26, 170, 176, 190; *Erfahrung und Urteil*, § 87, pp. 410–421; cf. une intéressante suggestion de P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIV^e siècle*, p. 24), alors que chez S. THOMAS le miracle bouleverse l'ordre des choses, pour autant que celui-ci dépende des causes secondes, mais ne peut le contredire, en tant qu'il dépend de la préscience et de la volonté divine (*Summ. theol.*, I, q. 105, a. 6). L'intervention

particulier vaut désormais pour toute connaissance humaine en général: aucune connaissance ne se définit formellement par sa relation naturelle et nécessaire à l'objet. L'intentionnalité de la connaissance est rompue, puisque l'existence d'une connaissance intuitive d'un objet non présent est possible, et que seule la connaissance intuitive est cause de la connaissance abstraitive⁶⁹.

Telle est l'hypothèse avec laquelle la doctrine de la toute-puissance divine force le théologien et le philosophe à compter. Hypothèse qui, selon Occam lui-même, ne se réalise pas nécessairement, mais qui permet de définir quidditativement la notion de connaissance intuitive, sans préjuger nullement du mode accidentel selon lequel une pareille connaissance peut se réaliser. Mais, puisque d'une manière générale, un concept objectif sans objet est possible, il n'en faut pas moins conclure, avec Nicolas d'Autrecourt, qu'en raison de la contingence absolue des choses créées, c'est-à-dire en raison de la souveraine gratuité de la toute-puissance divine, aucune connaissance humaine ne peut être assurée de sa vérité⁷⁰. La toute-puissance divine du Dieu occamiste joue donc le rôle du Malin Génie cartésien, supposé «non moins rusé et trompeur que puissant». Mais au lieu que Descartes cherche à sortir de l'impasse occamiste en s'appuyant sur la garantie de la bonté divine, ce qui le rapproche paradoxalement de la tradition scolastique aristotélicienne, Occam aboutit à une sorte de fidéisme absolu qui recommande d'adhérer aveuglément à toutes les contradictions du message chrétien, telles par exemple l'affirmation de la Sainte Trinité, et qui réduit à néant l'effort séculaire de la «foi cherchant l'intelligence».

Cette doctrine d'une connaissance objective privée de son objet par la toute-puissance divine, est explicitement admise par des auteurs aristotéliciens d'intention, tels François Suarez, dans son traité de l'Ame, Pierre Fonseca et les fameux *Conimbricenses* dans leur *Cursus*

extraordinaire de Dieu dans les choses est, selon S. THOMAS, nécessairement conforme à la bonté divine et contribue donc à la perfection de la nature des choses (*gratia non tollit naturam*). Chez OCCAM, au contraire, la volonté divine n'est liée qu'à la non-contradiction: ce qui est, n'est pas parce qu'il est bon, c'est-à-dire aimé de Dieu, mais parce qu'il est possible, c'est-à-dire logiquement non-contradictoire.

⁶⁹ La démonstration d'OCCAM est citée par R. GUELLUY, *op. cit.*, p. 103 n. 1.

⁷⁰ Cf. *Nicolas d'Autrecourt*, art. du Dict. de Théol. cath., col. 564; la contingence de l'être créé occamiste rejoint ainsi celle du devenir héraclitéen, et fonde la même impossibilité du savoir.

Conimbricensium, qui ont exercé une si grande influence sur l'Europe du temps et sur Descartes en particulier. Ces auteurs, il est vrai, limitent la doctrine occamiste à la connaissance sensible de l'objet singulier, et affirment qu'en raison de la toute-puissance divine, une chose absente peut être perçue par le sens, pourvu qu'elle soit représentée comme présente. Suarez lui-même estime qu'une telle connaissance est à la vérité une *notitia abstractiva*, mais qu'elle juge de la chose comme si elle était présente, car elle la perçoit comme présente⁷¹. Ce qui manifeste que Suarez, comme Duns Scot et Occam, distingue la *notitia intuitiva* et la *notitia abstractiva* par la présence ou l'absence de la chose connue, et qu'il ne songe pas, en parlant de la *notitia abstractiva*, d'une chose connue comme présente, à une simple présence intentionnelle, objective, dans la représentation, mais à une présence réelle physique. Le raisonnement qu'il tient pour démontrer la possibilité d'une notion apparemment aussi contradictoire que la connaissance abstraite d'une chose connue comme réellement présente, est également le même que celui d'Occam: la cause première, fondant la causalité de la cause seconde, peut se substituer à celle-ci et susciter immédiatement dans l'âme une connaissance objective privée d'objet. Il est juste toutefois de signaler que Suarez met explicitement en œuvre la présence dans l'âme de *species* intentionnelles qu'Occam identifie purement et simplement, ainsi que Gabriel Biel, à l'acte même du connaître. Admettant la nécessaire présence d'une *species* expresse – d'un «verbe» – pour toute connaissance en général, et donc également pour la connaissance sensible, il n'a pas de peine à montrer qu'une connaissance sensible sans objet est logiquement non contradictoire, et donc possible ontologiquement, au moins *de potentia absoluta*, puisque, comme la connaissance abstraite de l'intellect, elle n'a pas besoin de terminer immédiatement à la chose sensible physiquement présente, mais peut s'arrêter à la *species* expresse de celle-ci dans l'âme⁷².

⁷¹ SUAREZ, *De Anima*, III, cap. 12, n. 3–5.

⁷² SUAREZ, *De Anima*, III, cap. 5, n. 4, *prima conclusio*: «per omnem actionem cognoscendi terminus producitur illi intrinsecus ac modaliter tantum ab ea distinctus». La *species* expresse, le verbe, est nécessaire, non du fait de l'indigence, c'est-à-dire de l'absence, de l'objet, mais *ex vi et natura cognitionis*, *ibid.*, n. 7, *tertia conclusio*; Cf. *Disputationes metaphysicae*, XLVIII, 2a sect., n. 16, et la critique de la position suarézienne du point de vue aristotélico-thomiste, JEAN DE SAINT THOMAS, *Phil. nat.*, IV, q. 6, a. 4, 193 b sq.

Ces précisions, capitales pour l'histoire de l'intentionnalité, importent moins à l'étude présente. Elles permettent cependant de mieux comprendre comment la notion d'un concept objectif sans objet, née dans un contexte purement théologique, s'introduit dès le XVI^e siècle dans la philosophie aristotélicienne rénovée des grands scolastiques espagnols, et comment, par ce canal, elle influe directement sur la pensée cartésienne en lui suggérant la possibilité de sa méthode de recherche du vrai. Il faut en effet attendre le deuxième tiers du XVII^e siècle pour voir la philosophie s'attacher à ruiner efficacement la thèse occamiste d'une connaissance objective sans objet, et cela dans deux directions différentes. Au moment où un Descartes en France tente de dépasser la difficulté posée par la théologie occamiste de la toute-puissance divine, un Jean de Saint Thomas en Espagne entreprend de combattre la même doctrine. Nous sommes en 1637, date de la parution du *Discours de la méthode* et du *Cursus philosophicus*. Mais alors que la méthode cartésienne aboutit au victorieux essor d'une philosophie nouvelle, l'œuvre de Jean de Saint Thomas, renouveau remarquablement inventif du réalisme aristotélicien le plus authentique, vient trop tard pour influencer efficacement l'histoire de la philosophie moderne, car depuis une quarantaine d'années déjà, grâce à l'étonnante diffusion de l'œuvre métaphysique de François Suarez en Allemagne, la notion d'une connaissance objective sans objet était enseignée dans toutes les universités luthériennes, pour aboutir, après une refonte complète, à la doctrine du phénomène de Kant.

* * *

Ainsi apparaît, au sein de philosophies totalement autres, une structure de pensée identique, celle du concept objectif sans objet. Phénoménologie husserlienne, dialectique cartésienne, et théologie occamiste répondent en effet, en tant qu'ensembles théoriques systématiques, à des préoccupations différentes: la première vise au sein d'une pensée critique de type kantien à assurer la capacité naturelle de la conscience cognitive à saisir l'ipséité des choses (zu den Sachen selbst); la deuxième cherche à fonder le système de la métaphysique traditionnelle sur un ordre déductif de raisons à priori; la troisième exalte la toute-puissance de la liberté divine contestée par ce qui a été appelé le nécessitarisme gréco-arabe. Et en chacune de ces philo-

sophies, la structure de pensée du concept objectif sans objet désigne une même manière de concevoir la rupture possible de l'intention cognitive du sujet à l'objet.

Il convient pourtant de le souligner: la recherche d'une structure de pensée commune à plusieurs philosophies ne consiste pas à réduire celles-ci à un seul et même dénominateur commun; elle n'aboutit pas à une réduction, mais inaugure la compréhension de l'originale irréductibilité des pensées considérées. Car la synthèse ne va pas sans l'analyse; au contraire, c'est l'analyse qui engendre la synthèse; mieux encore, l'analyse elle-même est synthèse. Tant il est vrai que l'intelligence humaine ne peut saisir l'unité que d'une multiplicité explicitement connue et reconnue comme telle; et que seul l'esprit le plus analytique est par le fait même le plus synthétique, la tentation dialectique de l'intelligence étant précisément de chercher la compréhension philosophique dans l'explicitation de l'un plutôt que dans l'analyse de ce qui est, de scléroser par conséquent la pensée dans un système nécessaire, unitaire et clos, que celui-ci soit de type parménidien ou héraclitéen.

Or la recherche d'une structure commune à plusieurs philosophies ne peut épuiser à elle seule la richesse de ces philosophies; le philosophe doit ici multiplier ses démarches et rechercher autant de structures qu'il y a de problèmes, c'est-à-dire de points de vues philosophiques possibles. Ici encore, c'est la philosophie la plus analytique qui permettra la recherche des structures les plus nombreuses, et par conséquent engendrera la synthèse, c'est-à-dire la compréhension la plus large, la plus avertie, des multiples prises de positions possibles: une dialectique ne peut que réduire la multiplicité des philosophies vivantes à sa structure propre, c'est-à-dire condamner, fût-ce à son insu, toute autre opinion que la sienne. Par conséquent, les structures multiples que l'analyse découvre aux diverses philosophies – à supposer évidemment qu'elles soient dégagées dans leur lumière véritable – s'appellent les unes les autres, s'organisent les unes par rapport aux autres et manifestent en une synthèse topique l'unité vivante de la pensée humaine qui s'exprime concrètement dans les contingences et les déceptions de l'histoire des idées philosophiques. Apparaissent ainsi des relations, souvent étonnantes mais toujours véritables, entre des positions philosophiques sans rapport apparent. La structure recherchée dans la présente étude donne un bon exemple de cette situation, qui est indiqué brièvement ici en guise de conclusion.

Dans trois cas, la phénoménologie husserlienne, la dialectique cartésienne, la théologie occamiste, l'intention naturelle du sujet connaissant à l'objet de connaissance est rompue par une instance d'un autre ordre, démarche libre de la méthode dans les deux premiers cas, toute-puissance de la liberté divine dans le troisième. D'une manière analogue et donc toute autre, Kant refuse l'intentionnalité de la connaissance, c'est-à-dire substitue à l'information intentionnelle du sujet par l'objet l'information constituante de la matière objective par les formes subjectives pures. Dans ce cas encore, la relation naturelle du sujet à l'objet tel qu'il est en lui-même est rompue. Ce que l'attitude naturelle de Husserl, le bon sens de Descartes, en un mot la philosophie précritique, admettent comme une donnée première et évidente, la détermination du sujet connaissant et de la connaissance par l'objet lui-même, est donc mis entre parenthèse, levé par une démarche libre de la méthode philosophique, sinon renversé par ce qui a été comparé à juste titre à la révolution copernicienne. De même, la sensation que l'âme vit avec une évidence irréductible, l'affirmation qu'elle pose dans l'adhésion irréfutable d'un jugement adéquat au réel, pourrait n'être qu'une illusion trompeuse créée *de potentia absoluta*. Mais, et c'est là l'important, le sujet pratiquant l'époché ou le doute ne renonce nullement à atteindre l'objet dans son ipséité ni à assurer la connaissance dans son objectivité. L'attitude naturelle n'est pas abandonnée par le phénoménologue comme la vaine *doxa* des Sophistes, au profit d'un niveau supérieur d'être et de vérité. De même, la philosophie cartésienne ne renonce pas à la réalité de la chose extérieure, car le doute, étant méthodique précisément, est un artifice destiné à faire apparaître l'évidence de son objectivité. Ici et là, la démarche consiste à assurer ce qui n'était pas assuré, à affirmer ce qui était douteux, à comprendre philosophiquement ce qui était simplement vécu. De même enfin, Occam, pour garantir la connaissance humaine contre l'erreur possible qui par essence la menace en son principe, en arrive à la suspendre (aux deux sens du terme) à une croyance purement fidéiste en l'absolue liberté divine.

Par conséquent, dans tous ces cas, l'intention naturelle du sujet à l'objet est rompue par un acte de liberté, et la pensée philosophique qui admet sur le plan critique la possibilité sinon la réalité d'un concept objectif sans objet, de par l'époché, le doute méthodique ou la toute-puissance divine, admet parallèlement sur le plan ontolo-

gique le primat de la liberté sur l'ordre de nature. Ceci est évident pour Occam dans la mesure où celui-ci pose à la source créatrice de tout être sublunaire un acte de liberté souverain et tout-puissant, «antérieur» à tout ordre intelligé et voulu de Dieu, c'est-à-dire à toute providence aimante. Il n'appartient pas à cette étude d'expliquer la théologie occamiste, il suffit de mentionner qu'elle aboutit nécessairement à introduire dans l'être divin une certaine dissociation entre la substance et l'intelligence d'une part et d'autre part entre la substance et la volonté, et qu'elle admet en tant que définition de la *deitas ut sic* non plus l'*esse* comme Saint Thomas, non plus l'*intelligere* comme le voulait le très aristotélicien Jean de Saint Thomas, mais une gratuité absolue qui, du fait qu'elle n'est plus celle de l'amour ni de la grâce chrétienne, ne peut que dégénérer en arbitraire nécessairement. Et il ne faut pas être grand clerc pour reconnaître dans cette gratuité arbitraire une conception fort proche de la liberté existentialiste, laquelle pour Sartre, comme pour Rousseau d'ailleurs, étant en deçà de toute détermination intelligente et volontaire, trouve son accomplissement non par une illumination de l'intelligence, ni dans la fruition d'un bien aimé, mais dans la permanence de sa pureté originaire, c'est-à-dire dans ce que les existentialistes appellent l'authenticité. Mais, dira-t-on, Occam est théologien et admet comme telle une transcendance que Sartre, athée, rejette. Certes, mais ce ne sont là que divergences de contenu thématique et non de structure de pensée, Occam pensant la liberté divine comme Sartre la pensée humaine. Coïncidence étrange évidemment, du moins au premier abord, qui prend tout son sens quand on se souvient que Sartre est phénoménologue et que comme tel il est nourri d'une pensée qui admet, fût-ce méthodologiquement, la possibilité de suspendre librement par l'époché l'ordre naturel de l'intention cognitive à son objet.

Il en va de même pour Descartes, comme le montre bien la doctrine du vrai et du faux dans la *Quatrième Méditation*: le bien propre de l'intelligence connaissante, c'est-à-dire l'affirmation du vrai, le poids de fermeté donné à la connaissance par l'adéquation vivante de l'intelligence au réel, ressortit désormais du domaine de la volonté, qui parvient à combler le hiatus qu'elle avait ouvert dans l'intention objective par son doute méthodique. Descartes passe pour le «père de la philosophie moderne». Il est bien plutôt un scolastique qui, soucieux de défendre la métaphysique traditionnelle contre le fidéisme

d'Occam, participe de la pensée qu'il critique en ce qu'il accorde à la volonté, pour assurer la relation essentielle du sujet à l'objet niée par la possibilité de l'arbitraire divin, le libre pouvoir de rompre et donc de réaliser l'ordre naturel de l'intention cognitive. Or, cette conception dialectique suppose un primat de la volonté et de la liberté tel que d'une part la volonté humaine est jugée aussi infinie que celle de Dieu et que d'autre part la gratuité de la toute-puissance divine ne saurait plus admettre un quelconque ordre de finalité sans s'assujettir «au Styx et aux destinées».

La mise en évidence du lien organique qui réunit les deux notions du concept objectif sans objet et du primat de la volonté sur l'intelligence et sur l'ordre de nature permettra peut-être au lecteur de pressentir l'intérêt et la fécondité d'une analyse philosophique orientée vers la recherche des structures de pensée. Le rapprochement présenté ici devrait être évidemment complété par l'exposé de toutes les notions liées structurellement à celle de concept objectif sans objet, pour apparaître dans sa pleine lumière. La présente étude ne permettait guère plus que d'esquisser un premier exemple d'une pareille connexion.